Z 72/2907

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, Walter Nikolaus Schumacher,
Alfred Stuiber, Johannes Vincke, Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Ambrosius Eßer OP, Bernhard Hanssler, Hermann Hoberg

BAND 67 HEFT 1-2

1972

HERDER
ROM FREIBURG WIEN

17. M. 1972
Gh 2934. 8°

INHALT

AUFSÄTZE

RICHARD KLEIN, Der νόμος τελεώτατος Konstantins für die Christen im Jahre 312 1

KARL SUSO FRANK, Isidor von Sevilla, Das „Mönchskapitel" (De ecclesiasticis officiis II 16) und seine Quellen 29

KLAUS GAMBER, Conversi ad Dominum – Die Hinwendung von Priester und Volk nach Osten bei der Meßfeier im 4. und 5. Jahrhundert 49

KLAUS GAMBER, Nochmals: Die eucharistischen Mahlzeiten . . 65

CHRISTA SCHAPER, Jens Adolf Jerichau – Schöpfer eines Grabmales auf dem Deutschen Campo Santo bei St. Peter (Taf. 1–4) 68

CHRISTOPH WEBER, Eine kirchenpolitische Denkschrift von F. X. Kraus (1874) und der Streit um die Rechtsnatur der Konkordate 83

REZENSIONEN

G. ALBERIGO: Cardinalato e Collegialità. Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo. – Firenze: Vallecchi Editore 1969. (Luchesius Spätling OFM) 117

THILO ULBERT: Studien zur dekorativen Reliefplastik des östlichen Mittelmeerraumes (Schrankenplatten des 4.–10. Jahrhunderts), Miscellanea Byzantina Monascensia 10. – München: Dissertationsdruck 1969. 209 Seiten. (Joachim Kramer) 119

Die „Römische Quartalschrift" erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 124 Seiten. Preis pro Doppelheft 31,– DM, Jahrgang 62,– DM. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der „Römischen Quartalschrift", P. Ambrosius Eßer OP, Via della Sagrestia, 17, 00120 Città del Vaticano. 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: Druckhaus Rombach+Co GmbH, 78 Freiburg i. Br.
Bestellnummer 001 60

RÖMISCHE QUARTALSCHRIFT

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, Walter Nikolaus Schumacher,
Alfred Stuiber, Johannes Vincke, Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON
Ambrosius Eßer OP, Bernhard Hanssler, Hermann Hoberg

67. BAND

1972

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Die „Römische Quartalschrift" erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 124 Seiten. Preis pro Doppelheft 31.— DM, Jahrgang 62.— DM. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der „Römischen Quartalschrift", P. Ambrosius Eßer OP, Via della Sagrestia 17, I–00120 Città del Vaticano. 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: Druckhaus Rombach+Co GmbH, 78 Freiburg i. Br.

Bestellnummer 001 60

Gh 2934

INHALT DES 67. BANDES

AUFSÄTZE

RICHARD KLEIN, Der νόμος τελεώτατος Konstantins für die Christen im Jahre 312 1

KARL SUSO FRANK, Isidor von Sevilla, Das „Mönchskapitel" (De ecclesiasticis officiis II 16) und seine Quellen 29

KLAUS GAMBER, Conversi ad Dominum – Die Hinwendung von Priester und Volk nach Osten bei der Meßfeier im 4. und 5. Jahrhundert 49

KLAUS GAMBER, Nochmals: Die eucharistischen Mahlzeiten . . 65

CHRISTA SCHAPER, Jens Adolf Jerichau – Schöpfer eines Grabmales auf dem deutschen Campo Santo bei St. Peter (Taf. 1–4) 68

CHRISTOPH WEBER, Eine kirchenpolitische Denkschrift von F. X. Kraus (1874) und der Streit um die Rechtsnatur der Konkordate 83

EKKAT KAEMMERLING, Ikonologie der römischen Querhausbasilika. Ein Forschungsbericht 125

GÜNTER PAULUS SCHIEMENZ, Ein Neufund byzantinischer Wandmalerei in Güzelyurt (Taf. 5–7) 153

JOACHIM POESCHKE, Betrachtung der römischen Werke des Arnolfo di Cambio (Taf. 8–24) 175

GEORG DENZLER, Neuentdeckte Briefe des Ignaz von Döllinger an Chlodwig von Hohenlohe 212

REZENSIONEN

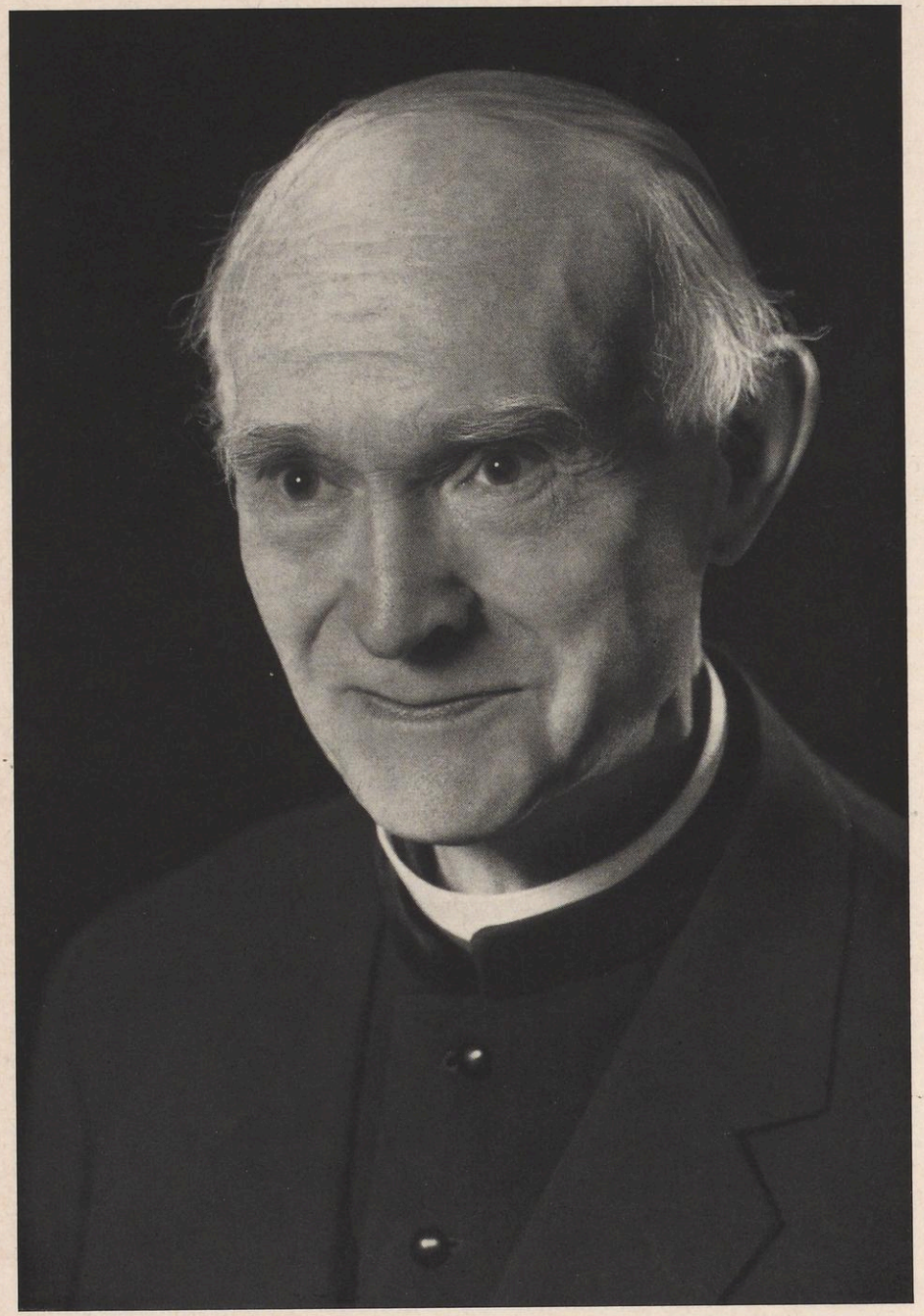
G. ALBERIGO: Cardinalato e Collegialità. Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo. – Firenze: Vallecchi Editore 1969. (Luchesius Spätling OFM) 117

THILO ULBERT: Studien zur dekorativen Reliefplastik des östlichen Mittelmeerraumes (Schrankenplatten des 4.–10. Jahrhunderts), Miscellanea Byzantina Monascensia 10. – München: Dissertationsdruck 1969. 209 Seiten. (Joachim Kramer) 119

Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. von Engelbert Kirschbaum SJ † in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann, Wolfgang Braunfels, Johannes Kollwitz †, Wilhelm Mrazek, Alfred A. Schmid, Hugo Schnell. Zweiter Band. Allgemeine Ikonographie: Fabelwesen – Kynokephalen. Hrsg. mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Stiftung Volkswagenwerk. – Rom–Freiburg–Basel–Wien: Herder 1970. 716 Sp. mit 336 Abb. (L. Voelkl) 232

Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit – Ergebnisse und Probleme auf Grund der jüngsten Ausgrabungen. Hrsg. von Erich Dinkler. – Recklinghausen: Bongers 1970. 379 S., 347 Abb., 50 Pläne und Grundrisse (E. Lucchesi Palli) 234

L. BUDDE: Antike Mosaiken in Kilikien, Bd. II., Die heidnischen Mosaiken. – Recklinghausen: Bongers 1972. 234 S., 274 Abb. (Victor H. Elbern) 239



Johannes Vincke

JOHANNES VINCKE

DEM SCHRIFTLEITER
DER RÖMISCHEN QUARTALSCHRIFT
IN DEN JAHREN DES NEUBEGINNS
ZUM 80. GEBURTSTAG

Der νόμος τελεώτατος Konstantins für die Christen im Jahre 312*

Von RICHARD KLEIN

Euseb berichtet im neunten Buch seiner Kirchengeschichte, Konstantin habe zusammen mit Licinius sogleich nach seinem Sieg an der Milvischen Brücke ein *vollständiges und umfassendes Gesetz* zugunsten der Christen erlassen. Dieses hätten die beiden Kaiser zusammen mit der Nachricht von *ihrem* Sieg und von dem Wunder, das Gott an *ihnen* gewirkt habe, an Maximinus Daja, den Herrscher des Ostens, gesandt. Der aber habe nun seinerseits durch ein Schreiben an die ihm untergebenen Statthalter notgedrungen, aber scheinbar aus eigenem Antrieb, den Christen in seinem Reichsteil die freie Religionsausübung gewährt[1].

I

Über diese gesetzliche Verfügung, von der außer jener Eusebiusnotiz kein weiteres direktes Zeugnis existiert, herrscht in der *Forschung* bis heute keine Einigkeit, weder über ihre Existenz noch über ihren Inhalt und die Form, in der sie der Öffentlichkeit kundgetan wurde. Von den verschiedenen Deutungen, die das Gesetz bisher erfahren hat, seien hier nur einige angeführt. Solange man in der Forschung noch an ein schriftlich fixiertes, für das ganze Reich gültiges Mailänder Toleranzedikt – erlassen von Konstantin und Licinius – glaubte, identifizierte man dieses kurzerhand mit jenem νόμος τελεώτατος. Selbst als *Seeck* durch eine eingehendere Betrachtung dieses „Edikts", wie es bei Laktanz und Euseb überliefert ist, zur Überzeugung gelangt war, daß die beiden Urkunden des Licinius „erstens kein Edikt, zweitens nicht in Mailand erlassen seien, drittens nicht von Konstantin" stammten und „viertens nicht dem ganzen Reich die gesetzliche Duldung" brachten[2] – diese besaßen die Christen schon seit dem Galeriusedikt aus dem Jahre

---

* Diese Untersuchung geht zurück auf einen Beitrag in der ungedruckten Festschrift, die Herrn Prof. Dr. Rudolf Till in Erlangen zu seinem 60. Geburtstag von seinen Schülern überreicht wurde.

1 H. e. IX. 9, 12: Καὶ δὴ ἐπὶ τούτοις αὐτός τε Κωνσταντῖνος καὶ σὺν αὐτῷ Λικίννιος, οὔπω τότε ἐφ' ἧν ὕστερον ἐκπέπτωκεν μανίαν τὴν διάνοιαν ἐκτραπείς, θεὸν τὸν τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων αὐτοῖς αἴτιον εὐμενίσαντες, ἄμφω μιᾷ βουλῇ καὶ γνώμῃ νόμον ὑπὲρ Χριστιανῶν τελεώτατον πληρέστατα διατυποῦνται, καὶ τῶν πεπραγμένων εἰς αὐτοὺς ἐκ θεοῦ τὰ παράδοξα τά τε τῆς κατὰ τοῦ τυράννου νίκης καὶ τὸν νόμον αὐτὸν Μαξιμίνῳ, τῶν ἐπ' ἀνατολῆς ἐθνῶν ἔτι δυναστεύοντι φιλίαν τε πρὸς αὐτοὺς ὑποκοριζομένῳ, διαπέμπονται.

2 O. *Seeck*, Das sogenannte Edikt von Mailand, in: ZKG 12 (1891) 381 ff. Hier wurden die entscheidenden Beweise gegen ein „Mailänder Toleranzedikt" geliefert, wie man die beiden Erlasse des Licinius bis dahin genannt hatte. Eine zweitrangige Frage ist es, ob man diese als Reskripte (so z. B. *H. Grégoire*, La conversion de Constantin, in: Rev. de

311 –, hielten manche Forscher an der Gleichsetzung jenes Gesetzes mit den Mailänder Abmachungen fest[3]. Eine andere Deutung versuchte der scharfe Kritiker *Grégoire*, der mit seinen eigenwilligen Thesen auf dem weiten Gebiet der Konstantinforschung zwar wenig Anklang fand, aber vielfach zu einer tieferen Fragestellung Anlaß gab. Er leugnete die Existenz eines solchen Gesetzes rundweg ab, da Euseb den Wortlaut nicht zitiere, und er meinte, es könnte sich bei dem angeführten νόμος τελεώτατος nur um das Galeriusedikt handeln[4]. *J. Moreau*, der Schüler Grégoires, vertritt im Grunde die gleiche Meinung. Er spricht von einer réédition des Galeriusedikts durch Konstantin nach der Einnahme Roms und fügt hinzu ... peut-être augmentée du texte interprétatif, annoncé par Galère lui- même, complétant l'Édit de Sardique de 311 ... Diese nochmalige Veröffentlichung sei nötig geworden, weil Konstantin eine vollständige Aufhebung aller gesetzgeberischen Verfügungen des Maxentius für Rom, Italien und Afrika befohlen habe[5]. Zur gleichen Zeit unterzog *Nesselhauf* die beiden Schreiben des Licinius, die man früher kurz als Mailänder Edikt bezeichnete, einer eingehenden Untersuchung und fand heraus, daß der Text, über den sich Konstantin und Licinius in Mailand einig geworden waren, in der Kanzlei des letzteren nochmals überarbeitet und erst dann veröffentlicht wurde. Nesselhauf verweist in beiden Zeugnissen (bei Laktanz und Euseb) auf eine Reihe von auffälligen Dubletten, die nur als nachträgliche, korrigierende Eingriffe erklärt werden konnten. Die erste Schicht, die man auch „Mailänder Schicht" nennen könnte, weist er Konstantin zu, und setzt sie inhaltlich mit dessen νόμος τελεώτατος aus dem Jahre 312 gleich, denn „es ist Konstantin, der hier spricht und sich in aller Öffentlichkeit zum Christentum bekennt". Nach der Auffassung dieses Forschers handelte es sich bei jenem vollkommenen Gesetz um ein regulär publiziertes Edikt, dessen Wortlaut von Euseb deshalb nicht angeführt

---

l'univ. de Bruxelles [1930/31] 263) oder als bloße Zirkularmandate bezeichnet (so z. B. *E. Stein*, Geschichte des spätrömischen Reiches I [Wien 1929] 141 A. 3, und *J. Moreau*, Lactance, De la mort des persécuteurs II [Paris 1954] 457). Allgemein dazu *A. Alföldi*, The Conversion of Constantine and Pagan Rome (Oxford 1948) 37 ff.

[3] Aus früherer Zeit sei verwiesen auf *B. Battifol*, La paix constantinienne et le catholicisme (Paris[2] 1914) 233 ff. Wieder aufgenommen von *H. J. Lawlor*, Eusebiana, in: Class. Quart. 19 (1925) 218 ff., der zur Rettung dieser These sogar die Jahreszählung im Reichsteil des Maximinus Daja ändern möchte (Jahresanfang nicht erst im Januar, sondern im Oktober oder etwas früher). Auch in der neuen, von *H. Kraft* herausgegebenen Übersetzung der Kirchengeschichte des Euseb heißt es: „Dieser Erlaß der Kaiser Konstantin und Licinius zugunsten der Christen dürfte identisch sein mit dem Mailänder Edikt ..." (Darmstadt 1967, 401 A. 23).

[4] *H. Grégoire*, in: Byzantion VII (1932) 648 f. (Besprechung des Buches von *A. Piganiol*, L'empereur Constantin [Paris 1932]): Si Eusèbe ni personne n'a reproduit le texte de la „lois très parfaite" c'est que c'était tout simplement l'édit de Sardique de 311, signé d'ailleurs de Constantin et de Licinius comme de Galère".

[5] *Moreau* a. a. O. 405 mit Bezug auf *Grégoire*. Die gleiche Erklärung gibt M. *Fortina*, La politica religiosa dell'imperatore Licinio, in: Riv. Stud. Class 7 (1959) 256 A. 66.

wurde, weil es einmal von Maximinus für den Osten nicht übernommen worden sei, und zum andern, weil der Kirchenhistoriker das für die Christen entscheidende Religionsgesetz des Licinius aufgenommen habe, durch das im Osten erst verwirklicht worden sei, was Konstantin im Jahre 312 von Maximinus verlangt habe[6]. In jüngster Zeit wandte sich *Castritius* in einer Untersuchung über Maximinus Daja dem Problem erneut zu, und er glaubte, es müsse sich bei dem genannten νόμος um eine gesetzliche Verfügung beider Kaiser gehandelt haben, da dies Euseb unmißverständlich sage. Ausgehend von der Beobachtung, daß der Bischof in diesem Zusammenhang auch von προγράμματα und νόμοι spreche, gelangt Castritius zu dem Ergebnis, daß hiermit kein Gesetz mit Reichsgeltung aus der Zeit des Romaufenthalts Konstantins, sondern lediglich „Ausführungsbestimmungen der beiden Kaiser zum Galeriusedikt" gemeint seien. Über die zeitliche Abfassung dieser Bestimmungen spricht er nicht, auch nicht über den Inhalt und die Art ihrer Durchführung. Damit geriet Castritius wieder in die Nähe der Moreauschen Deutung, die er kurz zuvor mit Nachdruck verworfen hatte[7].

Überblickt man diese Erklärungsversuche, so wird klar, daß von einer communis opinio in dieser Frage noch nicht die Rede sein kann. Dies liegt einmal daran, daß man jene Eusebiusnotiz nicht genügend in den größeren Rahmen der zahlreichen Toleranzerlasse in dieser Zeit hineinstellt, und zum anderen, daß man die weiteren Ereignisse des Jahres 312 nicht in die Betrachtung mit einbezieht, die auf eine Hinwendung Konstantins zur christlichen Religion deuten. Die wenigen Monate, in denen sich Konstantin nach dem Sieg an der Milvischen Brücke in Rom aufhielt, sind angefüllt mit Ereignissen, die zur Erklärung dieses rätselvollen Gesetzes Wesentliches beizutragen vermögen.

---

6 *H. Nesselhauf*, Das Toleranzgesetz des Licinius, in: Hist. Jahrb. 74 (1954) 51 ff. Diese Arbeit bedeutet durch ihre gründliche und scharfsinnige Durchleuchtung des Laktanz- und des Eusebiustextes für die Frage nach dem persönlichen Bekenntnis Konstantins einen großen Fortschritt. Leider geht der Verfasser auf den νόμος τελεώτατος als solchen nicht weiter ein. Was die These Nesselhaufs angeht: Νόμος τελεώτατος = ältere, konstantinische Schicht des sogenannten Mailänder Edikts, so äußerte im Grunde bereits J. R. Palanque den gleichen Gedanken: ... et „la loi très parfaite" dont parle Eusèbe ... serait donc integrée, comme enchâssée, dans les Litterae Licinii (A propos du prétendu édit de Milan, in: Byzantion 10 [1935] 613). Vgl. auch *Baynes:* The Edict of Milan may be a fiction, but the fact for which the term stood remains untouched" (Constantine the Great and the Christian Church [London 1929] 11).

7 *H. Castritius*, Studien zu Maximinus Daja, in: Frankfurter Althistorische Studien H. 2 (Kallmünz 1969) 78 ff. Die προγράμματα und νόμοι, auf die Euseb hier anspielt (h. e. IX 9a, 12), sind sicher nicht mit dem νόμος τελεώτατος identisch. Aber selbst wenn dies der Fall wäre, wäre der Vorwurf von Castritius an Euseb, er sei „in der Terminologie der die Christen betreffenden kaiserlichen Verfügungen nicht sehr korrekt" gewesen, wohl noch eher auf die προγράμματα und νόμοι als auf den νόμος τελεώτατος anzuwenden (vgl. auch A. 33). Es erscheint mir nicht möglich, eine These hauptsächlich auf einen Wechsel in der Terminologie aufzubauen.

II

Zunächst zur *Vorgeschichte* jenes Gesetzes. Am 30. April 311 war das Toleranzedikt des Galerius, das jener kurz zuvor in Serdica erlassen hatte, in Nikomedien öffentlich angeschlagen worden. Darin hatte der Kaiser, wenn auch mit innerem Widerstreben, den Mißerfolg der diokletianischen Christenverfolgung eingestanden und die Christen zu einer religio licita erklärt: ... ut denuo sint christiani et conventicula componant ita ut ne quid contra disciplinam agant (4). Dieses Reichsgesetz, das der Nachfolger Diokletians als oberster Augustus auch im Namen von Licinius und Konstantin erlassen hatte – beide erscheinen in der Präambel des von Euseb überlieferten Textes –, gab jedoch den heidnischen Provinzstatthaltern zugleich eine ausreichende Handhabe, die Anhänger der neuen Religion mancherlei Schikanen auszusetzen. Sie konnten sich vor allem auf den Zusatz stützen, die Christen hätten sich noch nach der disciplina publica zu richten (4); denn was unter der öffentlichen Ordnung zu verstehen war, das konnten nicht die letzteren bestimmen. In der Frage des öffentlichen und privaten Besitzes der Christen stellt das Gesetz detaillierte Ausführungsbestimmungen in Aussicht, welche zu einem späteren Zeitpunkt brieflich den praesides imperii – hier iudices genannt – gegeben würden: Per aliam autem epistulam iudicibus significaturi sumus, quid debeant observare (5)[8]. Von den beiden Mitunterzeichnern war für Konstantin das Edikt am einfachsten durchzuführen. Schon sein Vater Konstantius hatte sich in seinen Ländern von den Verfolgungen der Christen weitgehend ferngehalten[9], und er selbst hatte schon als Jüngling am

---

8 Der Text des Edikts ist überliefert bei Laktanz mort. pers. 34 und bei Euseb h. e. VIII 17, 3–10. Die Präambel bei Euseb enthält die Namen von Galerius, Konstantin und Licinius (auch der Name des Maximinus Daja stand wohl ursprünglich dabei, aber Euseb läßt ihn weg, da dieser 313 der damnatio memoriae verfiel). Das Edikt hatte Galerius in Serdica auf dem Sterbelager erlassen – der Kaiser starb hier am 5. Mai; nach Laktanz wurde es am 30. April in Nikomedien öffentlich angeschlagen (35, 1: Hoc edictum proponitur Nicomediae pridie Kalendas Maias ipso octies et Maximino iterum consulibus). Zur Chronologie bes. O. *Seeck*, Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. (Stuttgart 1964 – Nachdruck) 53 und 159. Zur Interpretation des Edikts immer noch *J. R. Knipling*, The edict of Galerius, in: Rev. Belg. de Phil. et d'Hist. 1 (1922) 693 ff.

9 Lact mort. pers. 15, 7: Nam Constantius, ne dissentire a maiorum praeceptis videretur, conventicula id est parietes, qui restitui poterant, dirui passus est, verum autem dei templum, quod est in hominibus, incolume servavit. Daß Laktanz hier die Wahrheit sagt, beweist eine Urkunde aus dem afrikanischen Kirchenstreit (315), wo die Donatisten Konstantin um gallische Richter bitten, da Konstantius dort die Chrisen nicht verfolgt habe (Rogamus te, Constantine optime imperator, quoniam de genere iusto es, cuius pater inter ceteros persecutores persecutionem non exercuit ... Optatus de schism. Don. I 22 = *v. Soden*, Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus [Bonn 1913] p. 13). Der Kaiser kommt später wiederholt auf die Milde seines Vaters gegen die Christen zu sprechen (z. B. im Lehrbrief an die Orientalen 324: ... μόνος δ' ὁ πατὴρ ὁ ἐμὸς ἡμερότητος ἔργα μετεχειρίζετο, μετὰ θαυμαστῆς εὐλαβείας ἐν πάσαις ταῖς ἑαυτοῦ πράξεσι τὸν σωτῆρα θεὸν ἐπικαλούμενος) (Euseb v. C. 49).

Hofe Diokletians in Nikomedien die Wirkungslosigkeit der scharfen Gesetze erkannt. Wohl schon damals dürfte er von Bewunderung gegenüber dem starken Gott der Verfolgten ergriffen worden sein. Dazu kam, daß in der Familie des Konstantius von Anbeginn „eine christliche Luft wehte" (Lietzmann)[10]. Bereits im Jahre 310 wird aus Münzprägungen und aus Angaben der Panegyriker erkennbar, daß der junge Herrscher innerlich einem Monotheismus zuneigte, wie ihn auch das Christentum vertrat[11]. Wenn wir also von Ausführungsbestimmungen auf seiten Konstantins nichts vernehmen, so liegt der Grund sicherlich darin, daß sie unnötig waren, weil es in seinem Reichsteil keine Verfolgungsmaßnahmen gab. Das Edikt legalisierte lediglich einen Zustand, der hier schon vorher bestanden hatte. Auch Licinius scheint weiter nichts unternommen zu haben. Er wußte, daß weitere Angriffe auf die christliche Religion seinen politischen Interessen nur schädlich sein mußten; doch er wollte über eine bloße Tolerierung des ihm innerlich fremden Bekenntnisses nicht hinausgehen. „Es gibt Anzeichen dafür, daß er dem Sonnenkult nahestand, aber er war keine religiöse Natur, und so fiel es ihm nicht schwer, das Christentum gewähren zu lassen, wenn die Politik es verlangte." [12]

---

10 Zur Familie des Konstantius und zur Jugend Konstantins am Hof in Nikomedien – hier beklagte er bitter das Vergießen römischen Blutes und die Flucht römischer Christen zu den Barbaren (Euseb v. C. II 53) – vgl. *H. Lietzmann*, Der Glaube Konstantins des Großen, in: Sitz.ber. der Preuß. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. (1939) 294 f. und *J. Vogt*, Heiden und Christen in der Familie Constantins des Großen, in: Eranion, Festschrift für H. Hommel (Tübingen 1961) 149 ff. Daß bereits sein Vater „mit wunderbarer Frömmigkeit den Rettergott angerufen habe", ist gewiß übertrieben, doch spricht der christliche Name Anastasia, den Konstantius einer seiner Töchter gab, für seine Aufgeschlossenheit gegen die neue Religion. Er war kein eifriger Heide und stand dem vulgären Polytheismus fern. „Offenbar hatte er einen Gottesbegriff, der dem Gottsuchen der Philosophen, der Idee eines summus deus, nahekam" (so *Vogt*, Constantin der Große und sein Jahrhundert [München ^{2}1960] 142).

11 Dies wird vor allem aus der bekannten Vision des Sol Invictus deutlich, der nach dem Zeugnis des Panegyrikers von 310 dem Kaiser beim Besuch eines gallischen Tempels mit den Zügen des Apollo entgegentrat und ihn als künftigen Weltenherrscher begrüßte (Pan. VII 21, 5 Galletier II p. 72: Vidisti teque in illius specie recognovisti, cui totius mundi regna deberi vatum carmina divina cecinerunt). „Sol, der Gott des eigenen Vaters, nimmt nun die gleiche beherrschende Stellung beim Sohn ein" (Castritius). Zu den Sol-Invictus-Münzen seit 310 vgl. bes. *H. Gebhardt* und *K. Kraft*, Die Fundmünzen der römischen Zeit in Deutschland III (FMRD) (Berlin 1960) Nr. 212–213, 231–279, 579–649, 727–748.

12 So *Vogt*, Constantin der Große ... 184. Licinius zeigt auch sonst wenig sympathische Züge (*Stein* a. a. O. 145: Der blutige Würger Licinius ist die menschlich abstoßendste Erscheinung seiner Zeit, zu der Grausamkeit und der tyrannischen Willkür, mit der er zu schalten pflegte, gesellte sich ein unverhohlener Haß gegen die höhere Bildung und deren Träger). Zu seinem recht oberflächlichen Heidentum vgl. schon *Seeck*, Der Untergang der antiken Welt I (Darmstadt 1966 – Nachdruck) 152 ff. und neuerdings *H. Feld*, Der Kaiser Licinius, Diss. Saarbrücken 1960 83 ff. Unglaubwürdig bleibt der Versuch *Grégoires*, Licinius zum geistigen Urheber des Galeriusedikts und des sog. Mailänder Edikts zu machen – er nennt ihn „champion de la religion nouvelle", da er es auf die östliche Reichshälfte abgesehen habe und die zahlreichen Christen dort habe gewinnen wollen (Les persé-

Anders verhielt sich Maximinus Daja, der Herrscher der östlichen Provinzen, in dessen Herrschaftsbereich es zwar die meisten und die größten Christengemeinden gab, aber andererseits auch viele heidnische Städte, die aus wirtschaftlichen Gründen den christlichen Kult von ihren Mauern eifersüchtig fernzuhalten suchten. Weil Maximinus, der persönlich ein überzeugter Heide war – Euseb spricht von seiner ἔκτοπος δεισιδαιμονία – unter dem Druck ständig neuer Beschwerden dieser für ihn wichtigen Städte stand und zum andern nach dem Tod des Galerius selbst die Würde des Oberkaisers anstrebte[13], unterdrückte er das Toleranzedikt und begnügte sich damit, durch eine mündliche Anweisung an seinen Gardepräfekten Sabinus die Verfolgung einstellen zu lassen. Dieser teilte sodann den Text in einer lateinisch geschriebenen Epistel den Provinzgouverneuren mit. Der Inhalt dieses *Sabinuszirkulars* unterscheidet sich in der Sache nicht wesentlich von dem Reichsgesetz der übrigen Herrscher; es spricht jedoch das eigene Ermessen der führenden Beamten, die sich mit der Christenfrage zu befassen hatten, stärker an und bringt die Abneigung gegen den christlichen Starrsinn noch deutlicher zum Ausdruck, als dies Galerius tat[14]. Hält man sich die Abneigung des Herrschers gegen diese „widerspenstigen und abtrünnigen Menschen", die aus jeder Zeile spricht, vor Augen, so erscheint es nicht verwunderlich, daß dieser einige Monate später der Verfolgung wieder freien Lauf ließ. Mag dabei auch die drängende Petitionswelle heidnischer Städte, welche an ihre Tempeleinkünfte und Wallfahrtsgelder dachten, eine bedeutende Rolle spielen, so verraten doch manche Formulierungen des Tyrusedikts die innere Überzeugung Maximins[15]. Seine christenfeindlichen Maßnahmen, die im

---

cutions dans l'Empire Romain [Brüssel 1950] 87 ff. u. ö.). Diese Deutung zurückgewiesen u. a. von *K. Kraft*, Das Silbermedaillon Constantins des Großen mit dem Christusmonogramm auf dem Helm, in: Jahrb. f. Num. und Geldgesch. V/VI (1954/55) 161 ff.

13 Zu den politischen Auseinandersetzungen zwischen dem östlichen Herrscher und seinen Rivalen nach dem Tod des Galerius vgl. jetzt *G. S. R. Thomas*, Maximin Daia's policy and the edicts of toleration, in: Ant. Class. 37 (1968) 172 ff. (er verficht noch Grégoires These, Licinius sei der geistige Urheber des Galeriusedikts gewesen, um die von Maximin verfolgten Christen des Ostens zu gewinnen). Zu den wirtschaftlichen Hintergründen der Christenfeindlichkeit in den östlichen Städten (Tempel als Wallfahrtsstätten mit Festen und Schauspielen, Kur- und Badebetrieb usw.) vgl. *Castritius* a. a. O. 52 ff.

14 Der Text bei Euseb h. e. IX 1, 1 (Starrsinn der Christen: ἡ τινῶν ἔνστασις καὶ τραχυτάτη βουλή (4) – führende Beamte: γράψαι τοιγαροῦν πρὸς τοὺς λογιστὰς καὶ τοὺς στρατηγοὺς καὶ τοὺς πραιποσίτους ... (6). Bezeichnend ist, daß der Hinweis auf die alten Gesetze und die publica disciplina fehlt sowie die persönliche Bitte des Kaisers, für sein Wohl zu beten. Thomas spricht von einer „partial publication of the edict of Sardica" (175), da Maximinus von der geplanten Verbindung zwischen Konstantins Schwester und Licinius erfahren habe. Wenn er diese Toleranzverfügung trotzdem erlassen habe, dann nur deswegen, um Licinius in falsche Sicherheit zu wiegen.

15 Euseb überliefert als Beispiel für „die übermütige Anmaßung dieses Gottesfeindes" sein Reskript auf ein Gesuch der Stadt Tyrus um „Christenreinheit" vom Sommer 312 (h. e. IX 7, 3–14). Trotz aller schwülstiger Rhetorik werden die Grundgedanken kenntlich. Die Christen erscheinen als unvernünftig, da sie sich mit leeren Worten begnügten, und

November des Jahres 311 erneut beginnen, reichen von der Einschränkung der Versammlungsfreiheit – Verbot der Zusammenkünfte auf Friedhöfen – bis zu einigen Bluturteilen [16]. Damit hatte sich Maximinus in direkten Gegensatz zu Konstantin und Licinius gestellt; denn diese hielten weiterhin an der Tolerierung des christlichen Bekenntnisses fest.

III

Die nächste gesetzgeberische Maßnahme, von der wir hören, ist jener νόμος τελεώτατος, den – nach den Worten des Euseb – „Konstantin selbst und mit ihm Kaiser Licinius" nach dem Sieg über Maxentius erlassen hatten. Da eine solche Maßnahme von Grégoire und anderen rundweg geleugnet wird, soll zunächst mit einer Reihe von Gründen die *Existenz* des Gesetzes nachgewiesen werden. Die Frage, in welcher Form dieses verkündet wurde, muß hierbei noch zurückgestellt werden.

Vorweg ist zu sagen, daß es sich in Wahrheit um eine gesetzgeberische Initiative Konstantins *allein* gehandelt hat und nicht, wie man aus Euseb schließen könnte, um eine in gleichem Maße von Licinius mitentworfene und mitgetragene Entscheidung; denn Wunder und Sieg, die als Begründung für das Gesetz genannt werden, treffen in diesem Fall allein auf Konstantin zu. Es ist weiterhin bekannt, daß der siegreiche Kaiser sich bis Ende Januar in Rom aufhielt und mit Licinius in jener Zeit nicht zusammengetroffen ist. Eine persönliche Begenung und eine gemeinsame Absprache wären doch wohl unbedingt nötig gewesen, wenn sich Licinius tatsächlich in gleicher Weise an jenem νόμος τελεώτατος beteiligt hätte. Wenn nun Euseb trotzdem von dem Wunder, das Gott an *ihnen* gewirkt habe, und von dem Sieg, den *sie* über Maxentius errungen hätten, spricht, so wohl deswegen, weil Konstantin seinen Mitregenten in die einleitende Formel sowie in die Begründung des Gesetzes mit einbezog. Einige Sätze der Liciniuserlasse von Nikomedien und Palästina sowie das noch zu besprechende Silbermedaillon von Ticinum werden diese Annahme bestätigen.

---

gefährlich, da durch ihre μωρία der Zorn der Götter über die Menschheit erregt werde. Der Kaiser aber, an den sich die Bittsteller als ein „Bollwerk der Gottesfurcht" gewandt hatten, will die „verfluchte Torheit" aus ihrer Nähe verbannen. Das wirtschaftliche Anliegen kommt gar nicht zur Sprache. Wir hören von ähnlichen Petitionen der Städte Antiochia (h. e. IX 2, 1), Nikomedien (h. e. IX 9a, 4) und Arycanda in Lykien, wo man ein solches Gesuch auf einer Bilingue fand (Näheres bei *Castritius* 49). Daß Maximin selbst der Urheber dieser Bittschriftenkampagne gewesen sein soll, wie Laktanz (36, 3) und Euseb (h. e. IX 2, 1) behaupten, ist nicht erweisbar.

16 Der ägyptische Praefekt Aemilianus sprach gegenüber dem alexandrinischen Bischof Dionysios ein Verbot für Versammlungen und Betreten der Friedhöfe aus (Euseb h. e. IX 2, 1; auch schon VII 11, 10), bereits am 26. Nov. 311 erlitt der Bischof Petros von Alexandrien das Martyrium (Euseb h. e. VII 32, 31; dazu *Kettler*, in: RE XIX, 2 [1938] 1283), am 7. Jan. 312 starb in Nikomedien der Presbyter Lukian als Martyrer (Euseb h. e. IX 6, 3; dazu *H. Kraft*, Lucian, in: RGG IV [^{3}1960] 463 f.).

Neben Euseb liefert auch der Christ *Laktanz* einen zwar nicht sofort erkennbaren, aber durch seine Formulierung und seinen Inhalt recht deutlichen Beweis für das Gesetz. Er erzählt zunächst von der geglückten Flucht des jungen Konstantin nach Britannien und von der Übertragung der Kaiserwürde durch den Vater und die Soldaten und fährt dann fort: Suscepto imperio Constantinus Augustus nihil prius egit quam christianos cultui ac deo suo reddere (mort. pers. 24, 9). Da diese Nachricht für die frühe Zeit Konstantins völlig isoliert steht und da das Recht der Reichsgesetzgebung damals noch allein dem Galerius zustand, ist anzunehmen, daß der in chronologischen Angaben nicht immer zuverlässige Laktanz hier eine spätere Maßnahme des Kaisers vordatiert, um seinen Lieblingshelden in einem noch günstigeren Licht erscheinen zu lassen[17]. Er tut damit nichts anderes als das, was Konstantin in späteren Jahren selbst immer wieder versucht, wenn er von der Begünstigung der Christen in seinem und seines Vaters Reichsteil von Anfang an spricht. Die Annahme einer Vordatierung wird durch eine Stelle aus den Divinae Institutiones erhärtet, wo Laktanz noch allgemeiner auf dieses Ereignis zu sprechen kommt: Nam cum dies ille felicissimus orbi terrarum inluxisset, quo te deus summus ad beatum imperii culmen evexit, salutarem universis et optabilem principatum praeclaro initio auspicatus es, cum eversam sublatamque iustitiam reducens taeterrimum aliorum facinus expiasti (I 1, 13). In beiden Stellen ist, wie wir glauben möchten, auf den νόμος τελεώτατος von 312 angespielt. Schon die Hinzufügung des Augustustitels an der ersten Stelle verweist auf dieses Jahr, noch deutlicher aber redet der zweite Beleg: „Jener glücklichste Tag für den Erdkreis" wurde von den Christen wie auch später vom Kaiser selbst immer mit der Niederlage des Maxentius zusammengebracht[18]. Von einer „Erhebung zur Spitze des Reiches" und von einer „heilbringenden und erwünschten Herrschaft für alle"

17 Auch *Moreau* a. a. O. 343 f. ist von einer Vordatierung durch Laktanz überzeugt, geht aber sicher viel zu weit, wenn er an einzelne Maßnahmen des Kaisers „vers les années 318–320" denkt, à l'époque où l' entourage de l'empereur était fortement christianisé et où celui-ci affectait de plus en plus l'attitude de champion de la religion. Moreau spielt aber selbst mit dem Gedanken, ob hier nicht „une certaine mesure" Konstantins nach seinem Sieg über Maxentius vorliege, glaubt ihn aber deswegen ablehnen zu müssen, weil in den frühen Urkunden des Donatistenstreits von einem solchen Gesetz nicht die Rede sei. Daß dies kein Gegenargument ist, darüber wird noch zu sprechen sein. *H. Kraft*, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (Tübingen 1955), meint, daß Konstantin gleich nach seinem Regierungsantritt im Jahre 306 die von seinem Vater eingestellte Kultfreiheit wiederhergestellt habe, räumt aber zugleich ein, daß Konstantin als Gesetzgeber erst fünf Jahre später zugunsten der Christen hervorgetreten sei und daß es auch keine förmliche Ungültigkeitserklärung gegeben habe (5). Man fragt sich hierbei, welcher Art das Gesetz überhaupt gewesen ist.

18 Von den zeitgenössischen Quellen genügt der Hinweis auf Euseb, der in der Vita Constantini mit überschwenglichen Worten das für die Christen so denkwürdige Ereignis schildert (I 38 ff.), z. B.: „Ἄσωμεν τῷ κυρίῳ, ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται, Ἵππον καὶ ἀναβάτην ἔρριψεν εἰς θάλασσαν, βοηθὸς καὶ σκεπαστὴς ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν." Καὶ „τίς ὅμοιός σοι ἐν θεοῖς, κύριε, τίς ὅμοιός σοι; δεδοξασμένος ἐν ἁγίοις θαυμαστὸς ἐν

kann man keinesfalls im Jahre 306 sprechen. Der deutlichste Hinweis auf den Sieg an der Milvischen Brücke liegt wohl in der „Zurückführung der völlig vernichteten Gerechtigkeit"; denn der Feldzug stand unter der Leitidee des Kampfes gegen einen tyrannischen Usurpator[19]. Zu einem Christenverfolger wurde Maxentius erst durch die spätere christliche Legende. Auf das genannte Gesetz paßt schließlich wie auf kein anderes der Satz, den Laktanz dem ersten Zeugnis anfügt: Haec fuit prima eius sanctio sanctae religionis restitutae. Jetzt hatte Konstantin tatsächlich erstmals aus eigenem Antrieb eine Verfügung zugunsten der Christen erlassen.

Konstantin hatte in jener denkwürdigen Schlacht gegen Maxentius die Hilfe des Christengottes angefleht und sie auch in sichtbarer Weise erfahren. Bereits in einem Schreiben an den Prokonsul Anullinus in Afrika, das noch in die Zeit vor der Zusammenkunft mit Licinius in Mailand fällt, ist die Rede davon, daß die Mißachtung der Religion, in der die höchste Ehrfurcht vor der heiligsten himmlischen Macht gehegt wird, für den Staat große Gefahren hervorgerufen, ihre gesetzliche Wiederherstellung und Pflege dagegen dem römischen Namen größtes Glück gebracht hätten. Darunter kann nach *Dörries* schwerlich etwas anderes verstanden werden als „der Siegeszug Konstantins bis zur Mulvischen Brücke"[20]. Da also der Kaiser nach der Schlacht von der großen Macht des Christengottes überzeugt war, mußte er sich vor allem durch die freie und rechte Pflege des Kultes dankbar erweisen; denn nur dadurch glaubte er sich – wie er immer wieder betont – die Macht des Christengottes weiterhin sichern zu können. Er konnte nicht bei dem

δόξαις, ποιῶν τέρατα". Schon sehr früh taucht der Vergleich zwischen dem im Tiber ertrunkenen Christenverfolger Maxentius und dem im Roten Meer versunkenen Pharao auf (*Moreau* a. a. O. 440 f.). Von den Späteren sei der spanische Dichter Prudentius angeführt, der den Kaiser Theodosius einführt, wie er in einer großen Rede die letzten Heiden Roms, darunter den berühmten Redner Symmachus, zur Bekehrung mahnt. Seine wichtigsten Exempla sind Konstantin und dessen Sieg an der Milvischen Brücke, der für das Reich den Wendepunkt gebracht habe: Testis christicolae ducis adventantis ad urbem / Mulvius, exceptum Tiberina in stagna tyrannum / praecipitans, quanam victricia viderit arma / maiestate regi, quod signum dextera vindex / praetulerit, quali radiarint stemmate pila (contr. Symm. I 481 ff.). Dazu *V. Buchheit*, Christliche Romideologie im Laurentiushymnus des Prudentius, in: Das frühe Christentum im Römischen Staat, hrsg. von R. Klein (Darmstadt 1971), 455 ff. Zur bildenden Kunst vgl. E. Becker, Protest gegen den Kaiserkult und Verherrlichung des Sieges am Pons Milvius in der altchristlichen Kunst, in: Konstantin der Große und seine Zeit, in: Röm. Quartalschr., Suppl. 19 (1913) 155 ff.

19 Es genügt, hier auf die Inschrift am Bogen Konstantins hinzuweisen, wo der Senat ihm bestätigt, daß er *iustis armis* den Staat aus den Händen des Tyrannen befreit habe (CIL VI 1139).

20 So *H. Dörries*, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (Göttingen 1954) 19. Es handelt sich um das Schreiben Konstantins an den Prokonsul Anullinus der Provinz Afrika, das um die Jahreswende 312/13 abgeschickt wurde und die Befreiung der katholischen Kleriker von öffentlichen Dienstleistungen aussprach (Euseb h. e. X 7, 1 f. *v. Soden* nr. 9). Dörries will aus dieser Urkunde sogar „die Einrichtung eines solchen Kultes in seiner (nämlich Konstantins) eigenen Nähe, etwa durch Hosius" herauslesen. Es gibt eine Vielzahl von Urkunden, in welchen der Kaiser das Jahr 312 unter diesem Aspekt sieht.

Galeriusedikt stehen bleiben, das mit der Besitznahme der eroberten Länder automatisch in Kraft getreten war[21]. Er mußte ein Gesetz verkünden, das über die Ausführungsbestimmungen eines nur widerwillig zugestandenen Duldungserlasses hinausging und den Christen vollkommene und unbegrenzte Religionsfreiheit gab. Die Restitution des persönlichen und kirchlichen Eigentums wollte er ihnen nicht mehr vorenthalten. Die Voraussetzung, einen solchen νόμος τελεώτατος zu verkünden, verschaffte sich Konstantin vom römischen Senat, der ihm nach den Worten des Laktanz virtutis gratia den Augustusnamen zuerkannte[22]. Damit ist bereits ein wichtiger *politischer* Grund angerührt, der für ein umfassendes Gesetz spricht. Die schon immer zahlreiche Christengemeinde in Rom[23] und die ständig wachsende Zahl der Christen in Afrika wären mit einer bloßen Reedition eines früheren Ediktes oder mit unvollständigen Einzelmaßnahmen nicht zufrieden gewesen; denn schon Maxentius hatte die Christen in seinem Reichsteil in einer Weise begünstigt, die über das Galeriusedikt weit hinausging. Es ist bekannt, daß er durch ein Reskript an Miltiades, den Bischof von Rom, dieser Gemeinde ihre eingezogenen Kirchengüter und Grundstücke zurückerstattet hat. In Elvira, einer spanischen Stadt, konnte während seiner Regierungszeit ein von vielen Bischöfen besuchtes Landeskonzil in aller Freiheit tagen. Auch in Afrika war es den Christen gestattet, in aller Ruhe ihre Gottesdienste zu feiern, während gleichzeitig im Osten noch die Verfolgung wütete. Selbst im persönlichen Verkehr mit einzelnen Dienern der Kirche zeigte sich Maxentius loyal, lebten doch auch in seiner persönlichen Umgebung einzelne Anhänger des neuen Glaubens[24]. Selbst wenn man sich vor

21 So *Vogt*, Constantin der Große ... 169 und 171. *H. v. Schoenebeck* meint, daß bereits Maxentius dieses Edikt in seinen Ländern verkündet habe, ohne allerdings einen Beleg dafür erbringen zu können (Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin, in: Klio, Beiheft 43 [1939] 13).

22 Lact. mort. pers. 44, 11: Senatus Constantino virtutis gratia primi nominis titulum decrevit, quem sibi Maximinus vindicabat. Dazu *Moreau* a. a. O. 444: Le droit de faire inscrire son nom avant ceux des autres empereurs ... A cet honneur s'ajoutait le droit de légiférer et de nommer les consuls.

23 Über die Größe der römischen Christengemeinde kann man sich eine ungefähre Vorstellung machen, wenn man aus einem Brief des römischen Bischofs Cornelius erfährt, daß schon zur Zeit des Decius (im Jahre 251) in Rom ungefähr 30 000 Anhänger der neuen Religion lebten. Die Zahl der Kleriker betrug damals 154 Personen (Euseb h. e. VI 43, 11). Dazu *A. v. Harnack*, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten II (Leipzig[4] 1924) 806, und jetzt *H. Gülzow*, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten (Bonn 1969) 142 (*H. Kraft* schätzt die Zahl der Christen in Rom sogar auf „etwa 50 000 Seelen", in: Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte 314 A. 76). Die diokletianische Verfolgung scheint in Rom weniger Opfer gefordert zu haben – die Stadt unterstand dem gemäßigten Maximian – als in den östlichen Städten. Vgl. *K. Stade*, Der Politiker Diokletian und die letzte große Christenverfolgung, Diss. Frankfurt 1926 183.

24 Über die Rückgabe der Kirchengüter vgl. Augustin brev. coll. c. Don. 34 ... ut ea reciperent quae tempore persecutionis ablata memoratus imperator Christianis iusserat reddi. Das Material zur Religionspolitik des Maxentius gesammelt von *E. Groag* in:

Augen hält, daß er persönlich von der fides catholica nicht angerührt war – er befragte vor dem Entscheidungskampf die haruspices und die sibyllinischen Bücher[25] – und daß seine Rücksicht auf die Kirche politischen Gründen zuzuschreiben ist, mußte Konstantin ein „vollständiges und umfassendes Gesetz" erlassen, falls er auch von den Christen als liberator urbis gefeiert werden wollte. Ein Aufschub bis zu einer persönlichen Zusammenkunft mit seinem westlichen Mitkaiser dürfte ihm wohl nicht möglich gewesen sein.

Auch Konstantins Verhalten gegen Maximinus zeigt, daß eine derartige gesetzgeberische Initiative tatsächlich noch in den letzten Monaten des Jahres 312 erfolgt ist. Neben den eingangs zitierten Sätzen des Euseb läßt eine kurze Notiz bei Laktanz erkennen, daß das zweite Schreiben an Sabinus, womit Maximinus die erneute Verfolgung abbrach – man nennt es den Sabinusbrief –, in unmittelbarem Zusammenhang mit jenem Gesetz Konstantins steht. Auch Laktanz bestätigt, daß der östliche Herrscher, der durch die unerwartete Koalition seiner beiden Mitkaiser überrascht und isoliert war, von Konstantin eine briefliche Nachricht erhielt, die ihn sehr erschreckte. Jene litterae Constantini können nichts anderes sein als das Christengesetz, wie man in der Forschung auch allgemein annimmt. Sie waren nach dem Zeugnis des Euseb mit dem Hinweis Konstantins verbunden, wie wunderbar der Christengott ihm geholfen habe, und sie enthielten zugleich die Forderung an Maximin, er möge die letzten Verfolgungen im Reich endgültig einstellen[26]. Trotz seines Zornes über die Anmaßung Konstantins, der sich die Stellung des ersten Herrschers im Reich hatte zuerkennen lassen, blieb diesem nichts anderes übrig, als jener Aufforderung des westlichen

---

RE XIV 2 2442 ff. (s. v. Maxentius) und von *Schoenebeck* a. a. O. 4 ff. Letzterer geht jedoch zu weit, wenn er meint, Maxentius habe „im Dienste der inneren Befriedung der Kirche" die staatlichen Machtmittel eingesetzt und die Absicht gehegt, „die christliche Kirche in den sozialen Aufbau des Staates einzubeziehen" (21 f.). Immerhin hat er zwei römische Bischöfe verbannt und in Afrika Anschuldigungen christlicher Kleriker erfahren müssen. Ausgewogen im Urteil *Vogt*, die Bedeutung des Jahres 312 für die Religionspolitik Konstantins, in: ZKG 61 (1942) 178 f.

25 Über den Aberglauben des Maxentius vor der Schlacht (Befragung der haruspices und der sibyllinischen Bücher) berichten Laktanz mort. pers. 44, 8 und allgemeiner Euseb h. e. IX 9, 3. Schon am Tag zuvor hatte er somniis terribilibus agitatus et nocturnis pulsus ultricibus mit seiner Familie den Kaiserpalast verlassen (Pan. IX 16, 5 Galletier II p. 137). Da Laktanz sich in Andeutungen über eine konstantinische Partei in Rom ergeht, welche den Orakelspruch in die Welt setzte ... Constantinum vinci non posse, liegt die Vermutung nahe, daß Konstantin zu den Christen in der Stadt bereits Verbindung aufgenommen hatte.

26 Lact. mort. pers. 37, 1: Haec ille moliens (gemeint ist Maximin mit seinen Verfolgungen) Constantini litteris deterretur. Dazu *Moreau* a. a. O. 405: Ces „lettres de Constantin" sont donc identiques à la „lois très parfaite" établie par Constantin et Licinius après la victoire du Pont Milvius et envoyée à Maximin, Vgl. auch *Thomas* a. a. O. 182: This law of Constantine was sent to Maximin accompanied by news of the defeat of Maxentius and the capture of the city ... Über die zeitliche Festlegung des Briefes – Nov. 312 – *Castritius* a. a. O. 77 f.

Herrschers in der Sache nachzugeben; denn das mächtige Bündnis seiner Rivalen zwang ihn dazu. Aus der Tatsache, daß Maximinus sehr „erschreckt" war und mit Konstantin sofort gleichzog – die neue Verfügung an Sabinus gehört in die Monate November/Dezember 312 –, geht hervor, daß Konstantin jenes Gesetz tatsächlich als ein für das ganze Reich gültiges Edikt erlassen hat. Bei einem Reskript oder einem bloßen Zirkular hätte er ein solches Ansinnen niemals stellen können. Wenn Euseb von νόμος spricht, hat er gewiß das Richtige getroffen. Maximinus übernahm jedoch ebensowenig wie ein Jahr vorher beim Galeriusedikt den genauen Wortlaut des ihm zugesandten Gesetzes, sondern schickte erneut ein bloßes Reskript an Sabinus mit dem Befehl, er möge seinerseits durch ein διάταγμα diese Verfügung allen Untertanen zur Kenntnis bringen[27]. Jener Sabinusbrief spricht im Gegensatz zu dem vorangegangenen Zirkular nicht allein eine weitergehende Duldung des neuen Bekenntnisses aus, sondern er stellt zugleich einen Rechtfertigungsversuch des Kaisers für seine Politik dar. „Das Schreiben macht den Eindruck, als sei es zum Mitlesen durch Konstantin bestimmt" (Dörries). Der Herrscher schiebt seine bisherigen einschränkenden Maßnahmen den Gesuchen heidnischer Städte zu und macht für die christenfeindlichen Ausschreitungen die schwer zu bändigenden Veteranen verantwortlich. Noch stärker als früher treten jedoch in dem ganzen Schreiben der immer noch vorhandene Widerwille des Kaisers gegen ein solches Gesetz und zugleich die erzwungene Nachgiebigkeit hervor. Zu erklären ist dies allein dadurch, daß auf ihn ein starker Druck ausgeübt wurde. Wenn er den Christen die freie Religionsausübung, aber nur als Einzelpersonen, gewährte und weiterhin auch keine Anordnungen über das Versammlungsrecht, über den Bau von Kirchen und besonders über die Rückgabe persönlichen und kirchlichen Eigentums gab, so blieb er immer noch weit hinter dem νόμος τελεώτατος Konstantins zurück. Festzuhalten bleibt jedenfalls, daß „der heidnische Tyrann und gottlose Mensch" (Euseb) jenen Brief an Sabinus nicht geschrieben hätte, wenn er nicht durch eine viel weitergehende Verfügung Konstantins dazu gezwungen worden wäre[28]. Wir möchten glauben, daß aus diesen politischen Vorgängen die Existenz jenes vollkommenen Gesetzes eindeutig nachgewiesen werden kann. Nicht zuletzt, um ein solches erlassen und überall durchetzen zu können, hatte Konstantin sogleich die Stelle des ersten Augustus angenommen.

27 Der Text steht bei Euseb h. e. IX 9a, 1–9. Wenn Euseb hier betont, Maximinus habe τῷ παρελθόντι ἐνιαυτῷ in einem Brief an die Statthalter seiner Provinzen religiöse Toleranz geboten (er meint damit das Sabinuszirkular von 311), so muß dieser Brief noch 312 geschrieben sein, also gleich nach dem Empfang der litterae Constantini.

28 Wenn Euseb im Anschluß an den Text des Briefes berichtet, niemand habe der neuen Toleranz vertraut, so zeigt sich auch darin der Zwang, unter dem der Herrscher stand (ὑπὸ τῆς ἀνάγκης ἐκβεβιασμένος). „Der ganze Erlaß verrät die äußere und innere Unsicherheit des durch die neue Koalition im Westen bedrohten Kaisers" (*Dörries*, Selbstzeugnis 235). Castritius spricht von einer „erzwungenen Reaktion des Christenverfolgers Maximinus" (a. a. O. 78). Nach Thomas war der νόμος τελεώτατος eindeutig gegen Maximin gerichtet (a. a. O. 182).

Weitere Beweise für das tatsächliche Bestehen unseres Gesetzes, die zugleich über seinen *Inhalt* etwas aussagen, lassen sich aus einer noch nicht genannten Eusebiusstelle und aus einigen Verfügungen Konstantins an die afrikanische Kirche herausfinden. Euseb erzählt in der Vita Constantini, daß unmittelbar nach der Besiegung des Maxentius, das heißt noch in der Zeit vor dem Mailänder Gespräch, ein βασιλικὸν γράμμα verbreitet worden sei, in welchem den ihres Vermögens Beraubten ihre Güter zurückgegeben und den Verbannten die Rückkehr in die Heimat erlaubt wurde[29]. Auch wenn diese Angabe wegen des Zusammenhangs, in dem sie steht, mit Vorsicht aufgenommen werden muß, so dürfte letztlich mit jenem „Schreiben" nichts anderes gemeint sein als der νόμος τελεώτατος. Er ging bereits in diesem ersten Punkt – Rückgabe auch des Privatvermögens – über die späteren Licinius-erlasse hinaus. Es ist undenkbar, daß eine solche einschneidende Maßnahme ohne gesetzliche Grundlage getroffen wurde. Auch einige frühe Urkunden aus dem Streit in der afrikanischen Kirche lassen erkennen, daß Konstantin bereits vor dem Frühjahr 313 nicht nur eine bloße Duldung des neuen Glaubens, sondern eine einseitige Förderung der katholischen Kirche im Auge hatte. Während der Inhalt der ersten Urkunde – Rückgabe des Kirchenbesitzes, nicht des privaten Eigentums – noch auf der gleichen Linie liegt wie die Mailänder Abmachungen, kann man dies von den finanziellen Zuwendungen an „bestimmte Diener des katholischen Kultes" und von der rechtlichen Gleichstellung der christlichen Kleriker mit bevorzugten heidnischen Priestern nicht mehr sagen. Die Begründung, welche der Kaiser in den Dokumenten für diese Maßnahme gibt, verrät deutlich, daß sich dahinter eine persönliche Entscheidung für die gesetzmäßige Gottesverehrung verbirgt. Wenn er von der Ausübung des rechten Gottesdienstes und von der Einigkeit in der rechten Gottesverehrung das Glück des römischen Namens abhängig macht, so geht das weit über eine bloße Tolerierung des neuen Bekenntnisses hinaus[30]. Es ist anzunehmen, daß davon manches in jenem Gesetz gestanden

---

29 Euseb v. C. I 41: Ἥπλοῦτο δέ καὶ βασιλικὸν ἁπανταχοῦ γράμμα, τοῖς μὲν τὰς ὑπάρξεις ἀφαρπαγεῖσι τὴν τῶν οἰκείων ἀπόλαυσιν δωρούμενον τοὺς δ' ἄδικον ἐξορίαν ὑπομείναντας ἐπὶ τὰς σφῶν ἀνακαλούμενον ἑστίας, ἠλευθέρου δέ καὶ δεσμῶν παντός τε κινδύνου καὶ δέους τοὺς ὑπὸ τῆς τυραννικῆς ὠμότητος τούτοις ὑποβεβλημένους. Dörries übersetzt βασιλικὸν γράμμα mit „kaiserliches Edikt" (Selbstzeugnis 230), während Pfättisch den blassen Ausdruck „kaiserliches Schreiben" wählt (Des Eusebius Pamphili vier Bücher über das Leben des Kaisers Konstantin, übersetzt von J. M. Pfättisch, in: BKV [1913] 33). Wenn Euseb von der Verbreitung dieser Verfügung spricht und damit wohl eine öffentliche Proponierung meint, so dürfte dies der gleichen Ungenauigkeit zuzuschreiben sein wie der Hinweis auf die Rückkehr der Verbannten und der Befreiung der Gefangenen von ihren Ketten (im Reichsteil Konstantins gab es weder gefangene noch verbannte Christen). Die Topik und der panegyrische Zweck der Vita Constantini dürfen dabei ebenfalls nicht außer acht gelassen werden. Trotzdem sollte man diese Nachricht nicht ganz beiseite schieben.

30 Es handelt sich um die Urkunden v. Sod. nr. 7 (Euseb h. e. X 15–17), v. Sod. nr. 8 (Euseb h. e. X 6, 1–5) und v. Sod. nr. 9 (Euseb h. e. X 7, 1.2). Zur Begründung vgl. schon

hat, und es zeigt sich, daß einige dieser Punkte in die Mailänder Beschlüsse Eingang gefunden haben. Auch dort herrscht der Gedanke vor, daß die völlige Freigabe der religio christiana und ihre uneingeschränkte Förderung die Sicherheit und das glückliche Gedeihen des Reiches verbürgen. Dörries betont mit Recht, daß der Gedanke naheliegt, als ruhe „das göttliche Wohlgefallen auf den Christen und werde einfach durch deren Begünstigung nun auch für Kaiser und Reich erwartet". Zieht man jedoch die bloßen Fakten der litterae Licinii heran, so erkennt man schnell, daß diese als Rechtsgrundlage für die genannten Reskripte Konstantins selbst dann nicht in Frage kämen, wenn sie zeitlich vor den letzteren lägen[31]. Schon Stein hat deutlich gesehen, daß in jenen frühen Verfügungen an die afrikanische Kirche „die Folgerungen aus einem ganz neuen Rechtszustande gezogen werden", und er meinte auf Grund dessen von einem Mailänder Edikt sprechen zu müssen[32]. Da aber ein solches seit geraumer Zeit in der Forschung der Vergangenheit angehört und außerdem das zeitliche Vorher jener Verfügungen unangreifbar ist, kann jener neue Rechtszustand nur auf dem νόμος τελεώτατος beruhen. Ohne jenen νόμος wären diese ersten Urkunden rechtlich nicht erklärbar.

Diese unübersehbaren Argumente, welche für ein allgemeines Edikt zugunsten des neuen Glaubens und seiner Anhänger sprechen, mögen hier genügen. In einem letzten Abschnitt wird noch eine Reihe allgemeiner Gründe anzuführen sein, welche ebenfalls ein solches Ergebnis fordern.

IV

Die Frage nach der *Form*, in der dieses Gesetzes bekanntgemacht wurde, muß mit einem Blick auf das Verhalten des Licinius beginnen; denn auch in seinem Namen war nach dem Bericht des Euseb das Edikt ergangen. Es wurde bereits erwähnt, daß eine persönliche Absprache zwischen den beiden Kaisern vor der Mailänder Zusammenkunft nicht stattgefunden hatte und daß schon deshalb Licinius nicht in gleicher Weise daran beteiligt sein konnte.

S. 7 A. 17. Alle diese Briefe sind von Konstantin noch während seines Romaufenthaltes geschrieben worden (also vor der Mailänder Zusammenkunft mit Licinius). Sie sind interpretiert bei *Dörries*, Selbstzeugnis 16 ff., und *H. Kraft*, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung 28 ff. Über die Glaubwürdigkeit konstantinischer Urkunden (bes. aus dem Donatistenstreit) bes. *H. U. Instinsky*, Bischofsstuhl und Kaiserthron (München 1955) 43 ff.

31 *Vogt:* „Von diesen Anordnungen her gesehen, erweist sich die Mailänder Abmachung als Kompromiß: für Konstantin war sie ein Minimum, über das er in seinen afrikanischen Ländern schon hinausgegangen war, für Licinius ein Maximum, das er nie überschritten hat" (Die Constantinische Frage, in: Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Volume VI [Firenze 1955] 774). Auch von der Begründung, daß die rechtmäßige Pflege des Kultes die Wohlfahrt des Reiches garantiere, wird in der Mailänder Abmachung noch nichts gesagt (vgl. *E. L. Grasmück*, Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit [Bonn 1964] 30 f.).

32 *Stein*, Geschichte des spätrömischen Reiches 141 A. 3. Dagegen *E. Caspar*, Geschichte des Papsttums I (Tübingen 1930) 581 ff. Zu dieser Zeit war die Chronologie der frühen Briefe Konstantins (an Anullinus und bes. an Caecilianus) noch nicht geklärt.

Auch die Tatsache, daß es sich tatsächlich um ein Edikt mit Reichsgeltung gehandelt haben muß, wurde schon berührt; denn nur so ist es zu verstehen, daß Konstantin als erster Augustus das Gesetz an Maximinus Daja übersandt hat mit der Auflage, es zu veröffentlichen. Es ist nun aber anzunehmen, daß Konstantin auch seinem zukünftigen Schwager Licinius das Gesetz zustellen ließ und ihn in gleicher Weise aufforderte, dieses seinen Untertanen zu verkünden. Wenn wir jedoch von einer gesetzgeberischen Initiative des Licinius vor dem Mailandtreffen nichts erfahren, so kann das nur bedeuten, daß er dem Ansinnen seines jüngeren Mitkaisers nicht nachgekommen ist. Er wollte jedoch seinen Verwandten nicht völlig vor den Kopf stoßen – das widerriet ihm auch seine politische und militärische Unterlegenheit; daher verstand er sich zu einigen Ausführungsbestimmungen zum Galeriusedikt. Auf sie spielt er in seinen späteren Mandaten mehrmals an[33]. Jene Ablehnung dürfte Konstantin zur Vorsicht gemahnt haben, sein Gesetz allgemein zu publizieren und somit Licinius gegen dessen Willen schriftlich festzulegen. Er wußte zudem nicht, wie sich dieser, der schon im Krieg gegen Maxentius abseits gestanden hatte, zu Maximinus in Zukunft stellen werde. Es ist bezeichnend, daß Konstantin für 313 den Ostherrscher und nicht Licinius als zweiten Konsul neben sich vorgesehen hatte. Daraus ergibt sich, daß die Fronten trotz des „politischen Verlöbnisses" noch nicht geklärt waren. Auch über die Abgrenzung der Reichsteile war das letzte Wort noch nicht gesprochen. Schließlich wird die Inbesitznahme aller Länder des Maxentius durch Konstantin ebenfalls zur Mißstimmung des Licinius beigetragen haben[34]. Aus all diesen Gründen mußte Konstantin über die entschei-

33 Daß Licinius, in dessen Namen Konstantin als erster Augustus das Edikt erlassen hatte, nach Erhalt der litterae Constantini einige Ausführungsbestimmungen zum Galeriusedikt an seine Provinzstatthalter schickte, scheint mir aus zwei Stellen hervorzugehen, auf die sich dieser Herrscher in seinen Erlassen von 313 bezieht. Lact. mort. pers. 48, 4: ... condicionibus quae prius scriptis ad officium tuum datis super Christianorum nomine continebantur. 7: ... loca, ad quae antea convenire consuerant, de quibus etiam datis ad officium tuum litteris certa antehac forma fuerat comprehensa ... Darauf und auf die Reskripte Konstantins nach Afrika dürften sich die προγράμματα und νόμοι beziehen, von denen Euseb spricht (h. e. IX 9a, 12). Daß diese nicht mit dem νόμος τελεώτατος identisch sind, wie Castritius meint, geht schon daraus hervor, daß Euseb von „vielen und verschiedenartigen Bedingungen" spricht, die dem Galeriusedikt beigefügt gewesen seien, und daß sie mit den Mailänder Abmachungen aufgehoben worden seien (h. e. X 5, 2). „Viele und verschiedenartige Bedingungen" hätte Euseb niemals ein „vollständiges und umfassendes Gesetz" nennen können.

34 Dazu ausführlich *Seeck*, Untergang der antiken Welt 141, der von „heftigen Auseinandersetzungen zwischen Konstantin und Licinius in Mailand" spricht (Belege hierfür bei *Seeck*, Regesten 50). In Rom waren mindestens bis 15. April 313 Maximin und Konstantin Konsuln. Erst dann trat Licinius an die Stelle Maximins. In den späteren (besonders heidnischen Quellen) wird es so dargestellt, als habe Konstantin nach freiem Ermessen über Licinius bestimmen können, was jedoch nicht richtig ist; z. B. Zos. II 17: ⟨Κωνσταντῖνος⟩ μεταπεμψάμενος δὲ τὸν Λικίννιον ἐν τῷ Μεδιολάνῳ κατεγγυᾷ τὴν ἀδελφὴν τούτῳ Κωνσταντίαν, oder epit. de Caes. 41, 4: Hic sororem suam Constantiam Licinio Mediolanum accito coniungit. Dazu *Feld* a. a. O. 87.

dende Frage, die Behandlung der christlichen Religion, erst mit Licinius persönlich sprechen, ehe er durch ein im ganzen Reich bekanntgemachtes Gesetz auch für ihn entschied, wie er es zunächst beabsichtigt hatte. Der Umstand, daß der dem alten Götterkult ergebene, von christlichem Einfluß unberührte Licinius in Mailand den religiösen Forderungen seines Mitregenten durchaus nicht in allen Punkten nachgegeben hat, beweist, daß Konstantin richtig kalkuliert hatte. Schließlich ist es nicht von der Hand zu weisen, daß der christenfreundliche Herrscher mit seinem so umfassenden Gesetz über Tolerierung und Privilegierung der neuen Religion bei den stadtrömischen heidnischen Adelsgeschlechtern ebenfalls auf Schwierigkeiten stieß. Es ist bekannt, wie er bei seinen Vicennalien mit den altgläubigen Senatoren aneinandergeriet. Nach dem Zeugnis des Zosimus faßte er vor allem aus Verärgerung über die starre Haltung der heidnischen Senatsaristokratie, die sein christliches Bekenntnis einfach übersah, den Plan, seine neue Hauptstadt als christliches Gegenrom zu gründen. Die Stadt Rom blieb noch für ein Jahrhundert ein Zentrum und ein Hort des alten Glaubens[35]. Von diesen Überlegungen ausgehend, möchten wir annehmen, daß jenes überlieferte Gesetz, dessen Existenz mit mannigfachen Gründen nachgewiesen werden kann, dessen Wortlaut aber eigentümlicherweise nirgends überliefert ist, von Konstantin absichtlich *nicht in schriftlicher Form* veröffentlicht wurde. Es hatte volle Geltungskraft, und Konstantin wandte es auch in seinen Reichsteilen an, aber vor allem aus Rücksicht auf Licinius verzichtete er einstweilen auf einen öffentlichen Anschlag[36]. Er dachte zunächst wohl nur an einen Aufschub, bis er sich mit Licinius persönlich einig geworden sei. Da aber jener durch seine Zirkularmandate in vorsichtiger Form die Ablehnung des Gesetzes für seine Person zu verstehen gab und da Konstantin selbst es ohnehin schon anwandte, erübrigte sich eine schriftliche Veröffentlichung zu einem späteren Zeitpunkt.

Auch auf einem anderen Weg gelangt man zu dem Schluß, daß es sich um kein schriftlich ediertes Edikt gehandelt haben kann. Wir sind nämlich über die schriftlich fixierten Erlasse Konstantins während des Romaufenthalts vom 29. Oktober des Jahres 312 bis zu seinem Aufbruch nach Mailand in der zweiten Januarhälfte 313 ziemlich gut unterrichtet. Aus dem Codex Theodosianus sind lediglich vier Gesetze in ihrem Wortlaut aus dieser Zeit-

---

35 Nach *Straub*, Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol, in: Historia 4 (1955) 300 ff., habe man in dem Zorn der Senatoren über das unterlassene Opfer auf dem Kapitol sogar die Spiegelung eines Ereignisses von 312 zu erblicken (Ossius wird genannt!). Über die ständigen Reibereien Konstantins mit dem heidnischen Senat bis 325 bes. *Alföldi*, The Conversion of Constantine and Pagan Rome (Oxford 1942) 33 ff. und Zos. II 29, 4.

36 Zwischen mündlicher Verkündigung und allgemeiner Veröffentlichung durch Anschlag verging eine gewisse Zeitspanne, auch der Ort muß nicht immer derselbe sein (vgl. das Galeriusedikt). Ein mündliches Edikt Konstantins an seine Soldaten ist überliefert, Cod. Theod. VII 20, 2, vgl. dazu *Th. Kipp* in: RE V 1947 f. (s. v. edictum). Allgemein dazu *F. v. Schwind*, Zur Frage der Publikation im Römischen Recht (München 1940) 157 ff.

spanne überliefert: Am 1. Dezember erging das Gesetz über die Delatoren, auf das auch im Panegyricus IX (Galletier) ausgespielt wird. Am 6. Januar erfolgte die rescissio actorum Maxentii, die Aufhebung sämtlicher Verfügungen des Maxentius, die der Sieger in der Rede vor Senat und Volk am Tage nach seinem Einzug in die Stadt bereits verkündet hatte. Schließlich wissen wir noch von zwei weiteren Gesetzen vom 13. und 18. Januar über die Befreiung des Senatorenstandes von den munera navicularii bzw. über steuerliche Erleichterungen für das einfache Volk. Von anderen schriftlichen Gesetzen ist nichts bekannt[37]. Ein weiterer Hinweis für die mündliche Proklamierung des Gesetzes liegt darin, daß sich in einem afrikanischen Prozeßprotokoll aus dem Jahre 314, in den acta purgationis Felicis, ein wörtlicher Anklang an das Galeriusedikt findet. Wenn man daraus den richtigen Schluß gezogen hat, daß es niemals ein schriftlich formuliertes Mailänder Edikt gegeben hat, so muß man dies auch gegen eine schriftliche Verbreitung des νόμος τελεώτατος tun[38]. Wenn also Euseb den Wortlaut des Gesetzes nicht mitteilt, dann nicht deshalb, wie Nesselhauf vermutet, weil es von Maximin nicht veröffentlicht wurde und auch nicht, weil Teile davon in die Licinius-erlasse Eingang gefunden hatten, sondern weil es keinen veröffentlichten Text gab[39].

---

37 Das Gesetz über die kriminellen Denunzianten vom 1. 12. 312 im Cod. Theod. X 10, 2 mit einer Interpretation vgl. *Seeck*, Regesten 50 (dazu auch paneg. IX 4, 4: Prohibitae delationes). Das Gesetz vom 6. Jan. 313 im Cod. Theod. XV 14, 3: Quae tvrannus contra ius rescribsit, non valere praecipimus, legitimis eius rescribtis minime inpugnandis (vgl. *Seeck*, Regesten 64). Das Gesetz vom 13. Jan. 313 im Cod. Iust. XV 14, 4 (Hohe Achtung vor der Würde der Senatoren: vestra sanctitas – splendor vester patrimonii – tantae dignitatis arbitrium! – vgl. *Seeck*, Regesten 64) und das Gesetz vom 18. Jan. 313 Cod. Theod. XIII 10, 1 (Berichtigung des Zensus, der nach der Schatzordnung Diokletians stattgefunden haben muß). Über die weiteren Maßnahmen Konstantins vor allem gegen die Praetorianer (Zerstörung ihres Lagers, Aufteilung unter die Feldtruppen) Aur. Vict. Caes. 40, 24 f. und *Moreau* a. a. O. 445 f.

38 Acta purgationis Felicis (Opt. Mil. Opp. ed. Ziwsa, Anhang p. 203) vom 15. Febr. 314 in Karthago: Aelianus proconsul dixit: Constantinus Maximus semper augustus et Licinius Caesares ita pietatem Christianis exhibere dignantur, ut disciplinam corrumpi nolint. Daneben ist zu halten der Satz aus dem Galeriusedikt: Ut denuo sint Christiani . . ita ut ne quid contra disciplinam agant. Dies wird allgemein angenommen, z. B. von *Palanque* a. a. O. 668, *Vogt*, Constantin der Große und sein Jahrhundert 169, *Castritius* 79. Battifol wollte diesen Text als Beweis für ein Mailänder Edikt verwenden.

39 In diesem einen Punkt – warum Euseb den Wortlaut des Gesetzes nicht mitteilt – unterscheidet sich unsere Ansicht von der Nesselhaufs. Wenn Euseb den Text wirklich nur deshalb nicht anführt, weil er dafür den Erlaß des Licinius aufgenommen hat, so ist einmal zu sagen, daß sich der Wortlaut der beiden Gesetze nicht deckt (es hatte sich also nicht erübrigt), und zum andern ist zu fragen, warum er im Vergleich zu dem „vollkommenen Gesetz" so unwichtige Schreiben wie das Sabinuszirkular, den Sabinusbrief, das Tyrusreskript u. a. aufgenommen hat. Die Antwort kann nur lauten: Wenn es einen Text gegeben hätte, hätte er ihn sicherlich auch aufgenommen. Daß er als Bischof des Ostens das westliche Gesetz nicht gekannt habe, erscheint ebenfalls nicht glaubhaft; denn er kannte auch die nur auf den Westen beschränkten Urkunden aus dem Donatistenstreit im Wortlaut.

Auch wenn wir nur von vier edierten Gesetzen Konstantins in Rom wissen, muß als sicher angenommen werden, daß es eine Reihe weiterer Dekrete gegeben hat, die der Sieger nach seinem feierlichen Einzug in die Stadt im Kreis der Senatoren und vor dem versammelten Volk verkündete.

Darauf weist einmal eine Stelle aus der bereits erwähnten Festrede IX: Nam quid ego de tuis in curia sententiis atque actis loquar? Quibus senatui auctoritatem pristinam reddidisti, salutem, quam per te receperant, non imputasti, memoriam eius in pectore tuo sempiternam fore spopondisti? Dicerem plura de divinis orationibus tuis, de oblata potius quam impetrata benignitate, nisi mallem dicta reticere dum propero facta laudare? (20, 1.) Eine ähnliche Szene ist auf einer Friesplatte des Konstantinsbogens dargestellt, deren Thema man gewöhnlich als oratio Augusti bezeichnet. Hier spricht der Kaiser wohl schon am 29. Oktober noch im Militärkostüm und von der Garde umgeben. H. P. L'Orange bemerkt hierzu: „Die Rede des Kaisers orientiert das Volk über die neue, durch seinen Sieg und den Sturz des Tyrannen geschaffene Situation und beruhigt durch Amnestieerklärungen und das Versprechen eines rechtlichen status quo die aufgeregten Gemüter." [40] Das Volk jubelt dem Kaiser zu, die Senatoren, die jetzt von der Furcht vor Konfiskationen und Todesurteilen befreit sind, schließen den Kaiser in ihren Kreis und akklamieren seiner Rede[41]. Wenn in dem genannten Panegyricus wiederholt die kaiserlichen Tugenden benignitas und clementia gerühmt werden, so dürfte sich das auf die Wiederherstellung eines Rechtszustandes beziehen, der unter dem „Tyrannen" Maxentius so sehr gelitten hatte. Das, was der Kaiser bei dieser ersten Gelegenheit vorbrachte, wird er sicherlich in ausführlicherer und sorgfältigerer Form in der Kurie wiederholt haben. Wir möchten glauben, daß unter jenen zahlreichen Amnestieerklärungen und Gnadenerlassen – sie waren bei feierlichen Einzügen der Kaiser üblich geworden – auch jenes „vollkommene" Edikt zugunsten der Christen war. Diese Akte waren gewiß nicht alle aufgezeichnet, und wenn ein Gesetz durch Aushang publiziert wurde wie die rescissio actorum des Maxentius, so dauerte es noch mehrere Wochen, bis es jeder öffentlich lesen konnte. Kon-

40 Dazu gehören die zahlreichen Gnadenerlasse für Anhänger des Maxentius, deren Würde er legalisierte, sowie die Ankündigung, daß keine Hinrichtungen und Konfiskationen zu befürchten seien. So erscheint z. B. Caeonius Rufius Volusianus, Prätorianerpräfekt des Maxentius 311, der für diesen Afrika zurückgewonnen hatte, schon 314 als Stadtpräfekt Konstantins (CIL VI 1140; dazu *L. Voelkel*, Der Kaiser Konstantin [München 1957] 60 und 261). Die Gunst des Volkes gewann er durch die Ordnung der Getreideversorgung, durch Steuererleichterungen u. a. (Zos. II 17, 2; Aur. Vict. 41, 3; Anon. Vales. 5, 13; Eutrop X 5).

41 *H. P. l'Orange*, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens (Berlin 1939) 88. Auch die Aufschriften auf den (ursprünglich trajanischen) Reliefs der Seitendurchgänge liberatori urbis (Westwand) und fundatori quietis (Ostwand) weisen auf jene Gnadenerlasse hin (*Orange* a. a. O. 187 ff.). Zweifelhaft ist allerdings, ob die Reden unmittelbar nach dem kaiserlichen Ingressus in Rom gehalten wurden, wie die bildliche Darstellung es glaubhaft machen will (nach Paneg. IX 19 ist es sehr zweifelhaft).

stantin hielt sich bei der Verkündung jenes Gesetzes an die hergebrachte Form, an die oratio ad senatum, die seit den Tages des Severus schon nicht mehr „wie ein Antrag klingt, sondern wie ein Befehl“ [42]. Es ist jedoch natürlich, daß er seinen Erlaß zunächst (gleich nach seinem Einzug!) dem Volk mitteilte, zumal sich unter diesem bereits eine erhebliche Zahl von Christen befand. Diese hatten deshalb allen Grund, in den Preis auf die kaiserliche Milde einzustimmen.

V

Die Panegyriker geben uns auch die Möglichkeit zu erkennen, in welcher Weise Konstantin sein Gesetz vor Volk und Senat *begründet* hat. Am deutlichsten wird dies aus dem angeführten Panegyricus IX, einer Rede, die knapp ein Jahr nach der Schlacht gehalten wurde. Der Verfasser betont zwar, daß er nicht den genauen Inhalt der Worte kenne, welche der Sieger im Senat gesprochen habe, wohl aber berichtet er, daß Konstantin immer wieder auf ein geheimes Einvernehmen mit einer höchsten himmlischen Macht angespielt habe. Da der Redner wiederholt darauf zu sprechen kommt, ist anzunehmen, daß er diese Äußerungen vom Herrscher selbst oder aus seiner unmittelbaren Umgebung erfahren hat. Sie stimmen alle darin überein, daß der entscheidende Sieg gegen den mächtigen Maxentius nicht mehr mit Hilfe der alten Heidengötter erkämpft wurde. Gleich zu Beginn wird die Frage gestellt: Quisnam te deus, quae tam praesens hortata est maiestas, ut omnibus fere tuis comitibus et ducibus non solum tacite mussantibus, sed etiam aperte timentibus, contra consilia hominum, contra haruspicum monita ipse per temet liberandae urbis tempus venisse sentires? (II 4). Es scheint, als könne der Redner jenes geheimnisvolle höchste Wesen nicht näher benennen, aber er sagt zumindest so viel, daß die Anweisungen dieses Gottes, denen Konstantin folgte, im Widerspruch zu den monita haruspicum wie auch zu allen menschlichen Ratschlägen standen. Er hat damit zum Ausdruck gebracht, daß Konstantin schon vor dem Kampf an der Milvischen Brücke vom alten Kult abgerückt ist [43]. Wenn er noch einige Male von der Einwirkung jener

[42] *So Th. Mommsen,* Römisches Staatsrecht II, 2 (Darmstadt 1963 – Nachdruck) 915. Über die oratio in senatu als lex generalis neben dem edictum propositum vgl. Cod. Iust. I 14, 3.

[43] So fährt er an der oben zitierten Stelle fort: Habes profecto aliquod cum illa mente divina, Constantine, secretum quae delegata nostri diis minoribus cura uni se tibi dignatur ostendere. Damit ist deutlich zum Ausdruck gebracht, daß der Kaiser mit einem höchsten Gott verbunden ist, den die Heiden nicht verehren. Das neuplatonische Ureine, dem sich die Einzelgöttter subsumieren, ist damit wohl ausgeschlossen (gegen *Altheim,* Römische Religionsgeschichte II 156 ff.). Ähnlich auch IV 1: Dic, quaeso, quid in consilio nisi divinum numen habuisti? XI 4: Divino monitus instinctu (vgl. das instinctu divinitatis auf dem Konstantinsbogen); XXII 1: Quisnam iste est tam continuus ardor? Quae divinitas perpetuo vigens motu? Dazu auch *K. Aland,* Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins, in: Studia Patristica I (1957) 591: Konstantin ist kein Verehrer eines der herkömmlichen Götter, sonst würde dessen Name, und wenn der Rhetor noch so sehr Monotheist gewesen wäre, unbedingt begegnen. Das gilt auch für den Sol Invictus . . .

Macht auf den Kaiser spricht und wenn er endlich seine Rede mit einem eindrucksvollen Gebet an einen nicht näher bezeichneten summus rerum sator für das weitere Schicksal seines Herrn schließt, so wird es zur Gewißheit, daß Konstantin in seinen Reden vor Senat und Volk in ähnlicher Weise gesprochen hat[44]. Wir möchten glauben, daß der Kaiser eben dieses Gesetz zugunsten der Christen mit der sichtbaren und wirkungsvollen Hilfe des Christengottes begründet hat. Man hat wiederholt betont, daß der heidnische Panegyriker die Gottheit, von welcher der Kaiser sprach, absichtlich nicht nennt und auf neuplatonische Formulierungen ausweicht. Dies sei hier nicht bestritten, aber das christliche Gewand wird darunter noch erkennbar; denn „daß dieses Wesen nach der Darstellung des Redners dem Kaiser gegenwärtig ist, daß es ihm erscheint, daß es aufmuntert und verspricht, also aus der Weltenferne heraustritt, ist eine Besonderheit, die eher christlich als neuplatonisch anmutet" (Vogt). Mit gewundenen und widerspruchsvollen Formulierungen versucht der Heide wie übrigens einige Jahre später auch der Senat bei der Errichtung des Konstantinsbogens eine klare Nennung des Christengottes zu umgehen. Wie richtig diese Vermutung ist, zeigt sich an einem Widerspruch, in den sich der Festredner bei seiner Argumentation verstrickt. Dieser Widerspruch liegt darin, daß ein leibhaftig erschienener Gott nach den Vorstellungen der Menschen auch eine klar umrissene Gestalt und einen Namen haben muß – das weiß auch der Panegyriker –, daß er aber doch nicht genannt wird[45]. Daraus ist zu schließen, daß der Kaiser, der unmittelbar vor der Schlacht das Christogramm auf den Schilden seiner Soldaten anbringen ließ und der den spanischen Bischof Hosius in seinem Gefolge hatte, sich in Rom auch öffentlich zu seinem Helfer bekannt hat[46]. Auch Aurelian hatte nach seinem Sieg über Zenobia von Palmyra den unbesiegten Sonnengott nicht in unklaren und verschwommenen Formulierun-

---

44 Das Schlußgebet des Panegyrikers für Konstantin lautet: Quamobrem te, summe rerum sator, cuius tot nomina sunt quot gentium linguas esse voluisti (quem enim te ipse dici velis, scire non possumus), sive tute quaedam vis mensque divina es, quae toto infusa mundo omnibus miscearis elementis et sine ullo extrinsecus accedente vigoris impulsu per te ipsa movearis, sive aliqua supra omne caelum potestas es quae hoc opus tuum ex altiore naturae arce despicias: te, inquam, oramus et quaesumus ut hunc in omnia saecula principem serves (26, 1).

45 Auf diesen Widerspruch macht besonders *Vogt*, Relazioni 741 f. aufmerksam. Er bringt auch eine Reihe von Stellen aus dem Panegyricus des Nazarius vom Jahre 321 (X Galletier), wo ebenfalls das Motiv der göttlichen Hilfe zum Ausdruck kommt (10, 7; 18, 4; 26, 1; 27, 5; 28, 1 – bes. 14 f., 1: Caelestes exercitus himmlische Heerscharen = Bild aus dem NT).

46 Auf die Frage nach der Form und der Bedeutung des Christogramms auf den Schilden soll hier nicht näher eingegangen werden. Dazu *A. Alföldi*, Hoc signo victor eris, Pisciculi, Festschrift f. F. Dölger (Münster 1939) 5 ff.; *F. Altheim*, Literatur und Gesellschaft des ausgehenden Altertums I (Halle 1948) 145 ff., *P. Franchi de' Cavalieri*, Constantiniana (Roma 1953) 16 f. u. ö. und *Vogt*, in: Gnomon 27 (1955) 44 ff. Einen Überblick gibt auch *Moreau* a. a. O. 435 f.

gen angedeutet[47]. Der Festredner nahm also ein eindeutiges Bekenntnis seines Herrschers nicht zur Kenntnis, und er wird wohl (ebenso wie später der Senat) die Zustimmung des Kaisers gefunden haben, der den heidnischen Glauben seiner Untertanen nicht provozieren wollte. Eine ausdrückliche Erwähnung des Christengesetzes in zeitgenössischen heidnischen Quellen kann man unter diesen Umständen wohl nicht erwarten.

Eine weitere Bestätigung des νόμος τελεώτατος und seiner auffälligen Begründung durch Konstantin ergibt sich für uns schließlich auch aus den neuesten Ausgrabungsergebnissen am Petersgrab. Die römische Epigraphikerin Guarducci hat festgestellt, daß auf jener vielbesprochenen Graffitomauer g, die neben der Aedicula des Gaius im rechten Winkel zur roten Mauer im 3. Jahrhundert hochgezogen wurde, außer vielen anderen Schriftzeichen auch die Inschrift HOC VINCE erscheint. Da nach ihrer Deutung alle Graffiti bis etwa 315 geschrieben sein müssen, muß dieses Zeugnis in unmittelbarem Zusammenhang mit den Ereignissen der Schlacht von 312 stehen. Ohne Zweifel bildet das von Euseb geschilderte Sonnenwunder den Hintergrund für diese Worte. „Natürlich wird damit nicht die Echtheit des Wunders bewiesen, aber man sieht daraus, daß sich die Nachricht von diesem Ereignis schnell in Rom verbreitete und daß das Wunderzeichen, dem man den Sieg zuschrieb, das Christusmonogramm war.“[48] Man könnte fragen, ob sich hier nicht christliche Dankbarkeit für die endgültige Befreiung der „vera fides“ von jeder Verfolgung kundtut? Könnte nicht die Erfindung des Sonnenwunders auf die römischen Christen dieser Zeit zurückgehen, welche die persönliche Begründung des Kaisers für seinen Sieg als Ausgangspunkt benützten? Es ist kaum vorstellbar, daß sich die christliche Legende unmittelbar nach der denkwürdigen Schlacht dieses Ereignisses angenommen hätte, wenn Konstantin nicht selbst den Gott der Christen in seinen Reden und Entscheidungen namentlich genannt hätte. Mit bloßen Andeutungen und vor allem ohne jede gesetzliche Änderung des rechtlichen Standes der Christen wäre jenes Zeugnis am Grab des „ersten römischen Bischofs“ schwerlich zu erklären. Wir möchten sogar noch einen Schritt weitergehen und vermuten, daß Konstantin in seinen Reden andeutungsweise von einer Sonnenerscheinung gesprochen hat; denn damit wäre das auffallend einhellige Ausweichen der Heiden, gleichgültig, ob sie nationalrömisch gesinnt waren oder neuplatonisch, auf den Sonnenkult besser erklärbar[49].

---

47 Über die Parallele zwischen der Erscheinung Aurelians und Konstantins bes. *Altheim*, Literatur und Gesellschaft I 1 ff. und *ders.*, Röm. Rel. Gesch. II 130 ff.

48 *M. Guarducci*, Die Ausgrabungen unter St. Peter, in: Das frühe Christentum im römischen Staat 391 f. Die Verfasserin hat sich mehrfach zum Problem dieser Graffiti geäußert, so z. B. in: Die Petrustradition im Vatikan (Rom 1963) und: Hier ist Petrus (Regensburg 1967/68). Über die Ausgrabungen in den Jahren 1940 bis 1949 vgl. *E. Kirschbaum*, Die Gräber der Apostelfürsten (Frankfurt 1957).

49 Der Vergleich des auferstandenen Christus mit der aufgehenden Sonne hat in der frühen Kirche eine lange Tradition, welche *F. Dölger* untersucht hat: Sol Salutis, Gebet und

Der θεοσεβὴς βασιλεύς ist nicht müde geworden, die göttliche Bestätigung, die er durch seinen Sieg erfahren hatte, zur Grundlage seines Herrschertums und seiner kaiserlichen Sendung zu machen. Ständig verweist er auf seine auserwählte Stellung, die er von dem allesbeherrschenden heiligen Gott erhalten und die er durch sein gerechtes Eintreten für die Kirche und ihre Glieder auszufüllen habe[50]. Wenn in den litterae Licinii von der „göttlichen Hulderweisung gegen uns, die wir in Dingen höchster Wichtigkeit erfahren haben" (11: Divinus iuxta nos favor, quem in tantis sumus rebus experti), die Rede ist, so ist darin unschwer eine Anspielung auf Konstantins Erfolg über Maxentius herauszuhören. Auch das persönliche Bekenntnis an die höchste Gottheit, „deren Verehrung wir mit ganzem Herzen ergeben sind" (3:Summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur), kann nur für Konstantin gelten. Jene beiden Formulierungen muß dieser bereits bei der Begründung des νόμος τελεώτατος gebraucht haben. Wenn er weiterhin von der divinitas, die nach Nesselhauf nur der Christengott sein kann, das göttliche Wohlwollen für alle weiteren Unternehmungen cum beatitudine publica erwartet, so dürfte auch dieser Satz schon früher gesprochen worden sein, als der Kaiser zum ersten Mal dankbar der Huld des Christengottes gedachte[51]. Das bereits erwähnte Gebet des Festredners von 313 an den summus rerum sator für Konstantin verweist geradezu mit Notwendigkeit auf eine solche Annahme. Mit der gleichen Berufung auf seine himmlische Führung erließ er nach seinem endgültigen Sieg über Licinius das große Toleranzedikt für die östlichen Provinzen[52]. Auch die Existenz dieses Ediktes

Gesang im christlichen Altertum (Münster 1920) 282 ff. Erwähnenswert ist das schöne Bild „Christus auf dem Sonnenwagen" (bei *Voelkl* a. a. O. nr. 52). Über den solaren Monotheismus der Heiden (Helios als Mittler zwischen dem Ureinen und der intellegiblen Welt) vgl. *M. P. Nilsson*, Geschichte der griechischen Religion II (München 1950) 486 ff.

50 Dazu bes. *Dörries*, Selbstzeugnis, in dem Abschnitt: Kaiseramt und Sendung 241 ff.

51 Obwohl das persönliche Bekenntnis nur Konstantin gilt, ist Licinius einbezogen. Ebenso wird es im Gesetz von 312 gewesen sein. Nesselhauf: „Es konnte nur heißen, daß der Kaiser im Lager der Christen stand" (59). Daß mit divinitas nicht „der verschwommene philosophische Monotheismus heidnischer Provenienz", sondern nur der Christengott gemeint sein konnte, geht aus der Umschreibung hervor, die wohl auf den Heiden Licinius zurückgeht: Quicquid est divinitatis in sede caelesti (2). Hier liegt tatsächlich das höchste Wesen der Neuplatoniker zugrunde (so auch H. U. Instinsky in: Gnomon 30 [1958] 128). Erwähnenswert sind einige schöne neuplatonische Parallelstellen in der 3. Relatio des Symmachus (10: Tam grande secretum; 19: Sectarum omnium arcana praesidia).

52 Das Toleranzedikt für die östlichen Provinzen bei Euseb v. C. II 48–60 (ausführlich besprochen von *Dörries*, Selbstzeugnis 51 ff.). Im Jahre 1952 entdeckte der englische Gelehrte A. H. Jones einen Papyrus (jetzt als Lond. Pap. 878 im Brit. Museum), der das erste Edikt Konstantins an die Orientalen enthielt (im gleichen Wortlaut überliefert bei Euseb II 24–46). Da es auf die Rückseite einer ins Jahr 319/320 zu datierenden Eingabe der Stadt Arsinoe geschrieben war, muß es sich um eine direkte Abschrift des Edikts sofort nach seiner Veröffentlichung gehandelt haben. (Zusammenfassend darüber *Aland* a. a. O. 563 ff.) Noch *Grégoire*, der auch die Vita Constantini dem Euseb absprach, nannte es eine Fälschung. Aus den zahlreichen Arbeiten über diese Vita seien stellvertretend genannt *F. Vittinghoff*, Zur Frage der Echtheit der Vita Constantini des Euseb, in: Rhein. Mus. 96 (1953) 330 ff.

wurde lange angezweifelt, bis durch die Auffindung eines Papyrus, der eine im gleichen Jahr erlassene, ebenfalls von Euseb überlieferte Urkunde enthielt, die Aufrichtigkeit des Konstantinbiographen bestätigt wurde. Mit Dankbarkeit verkündet dort der Kaiser: Ταῖς σαῖς γὰρ ὑφηγήσεσιν ἐνεστησάμην σωτηριώδη πράγματα καὶ διήνυσα, τὴν σὴν σφραγῖδα πανταχοῦ προβαλλόμενος καλλινίκου ἡγησάμην στρατοῦ(VC II 55). Mit ähnlichen Worten wird Konstantin auch sein früheres Toleranzedikt im Westen verkündet haben.

VI

In einem letzten Punkt seien einige Indizien herausgegriffen, durch die unser Gesetz in einen größeren Rahmen hineingestellt wird und somit seine scheinbar isolierte Stellung verliert. Es handelt sich um Zeugnisse, aus denen einhellig hervorgeht, daß Konstantin sich bereits nach seinem Einzug in die Stadt am 29. Oktober 312 von den alten Göttern abwandte und dem siegreichen Schlachtenhelfer die Verehrung nicht versagte. Wenn wir uns hierbei auf einige wenige Indizien beschränken, so soll damit nicht gesagt sein, daß man die religiöse Wendung des Kaisers nicht auch aus anderen Zeugnissen, besonders aus späterer Zeit, herauslesen könnte, wie etwa aus gewissen Urkunden der donatistischen und arianischen Streitigkeiten. An erster Stelle steht der *unterlassene Zug zum Kapitol* (im Jahre 312). Straub hat eingehend dargelegt, wie dieses Faktum aus dem Panegyricus IX mit ziemlicher Sicherheit herausgelesen werden kann. Dort werden alle Teile des kaiserlichen Triumphes aufgezählt, die Begrüßung des Siegers vor der Stadt durch eine Abordnung von Senatoren und Bürgern, der feierliche Einzug durch die Porta Triumphalis, der Gang zum Palatin sowie die Ansprache in der Kurie und auf dem Forum. An der Stelle, an der traditionsgemäß der Zug zum Kapitol und das dort darzubringende feierliche Opfer für Jupiter Optimus Maximus stehen müßte, klagt der Verfasser über den schnellen Gang des Kaisers zum Palatin: Ausi etiam quidam, ut resisteres, poscere et queri tam cito accessisse palatium et, cum ingressus esses, non solum oculis sequi, sed paene etiam sacrum limen inrumpere (19, 3). Auch der einige Jahre später schreibende Nazarius weiß nichts von einer Auffahrt zum Kapitol und von einem Jupiteropfer. Ein Vergleich mit den Rombesuchen Trajans, Diokletians und Maximians, die ebenfalls von Panegyrikern erzählt werden, zeigt, daß dieses wichtigen Punktes sonst immer gedacht wird[53]. Das Gegen-

und sehr ausführlich *F. Winkelmann*, Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der Vita Constantini, in: Klio 40 (1962) 187 ff.

[53] Dazu *J. Straub*, Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol a. a. O. 299 ff. und schon vorher: Vom Herrscherideal in der Spätantike (Darmstadt 1964 – Nachdruck) 194. Nazarius rühmt allgemein die Freude des Volkes und die Großartigkeit des Triumphes a. a. O. 32, 1 f.: Quis triumphus illustrior? Quae species pulchrior? Quae pompa felicior? ... Diese Schilderung wirkt weiter und findet Eingang in die christliche Literatur z. B. bei Prudentius contr. Symm. I 492 ff. Dazu *de' Cavalieri* a. a. O. 47. Zum Jupiteropfer auf dem Kapitol durch Trajan (vgl. Plin. Pan. Trai. I 23, 1 ff.), durch Diokletian und Maximian (vgl. Pan. VI 8, 7 und Pan. II 13, 2 Galletier).

argument von F. Altheim, daß Konstantin im Triumph in Rom eingezogen sei und daß damit eo ipso alle Teile des triumphalen Zeremoniells vorhanden seien, ist somit hinfällig. Wenn Altheim ferner mit dem Hinweis auf die Ausdrücke divinitas, divina mens, summus rerum sator u. a. Konstantin auch nach dem Sieg als Anhänger eines neuplatonischen Sonnenkultes erweisen will, geht er sicherlich viel zu weit. Es wurde bereits dargelegt, daß die Deutung des heidnischen Panegyrikers nicht als eigenes Bekenntnis des Kaisers gewertet werden darf[54]. Man muß umgekehrt geltend machen, daß eine spontane Zurückweisung des feierlichen, in der Tradition vorgegebenen Opfers als ein persönliches Bekenntnis anzusehen ist; denn die Verweigerung des Opfers galt seit alters als entscheidendes Merkmal für die Ablehnung des alten Götterglaubens. Konstantin wird durch den Bischof Hosius selbst von dem entscheidenden Unterschied zwischen der alleinigen Wahrheit der christlichen Religion und der alten Götterverehrung erfahren haben. Auch wenn er aus politischen Gründen eine andere Ausdeutung des Gottesbegriffes durch die Heiden zuließ, so spricht bereits dieses Ereignis für eine innere Hinwendung des Herrschers zum neuen Glauben. Den Anhängern dieses Gottes schenkte er die völlige Freiheit ihrer Religion.

An zweiter Stelle ist jenes vielbesprochene *Silbermedaillon* von Ticinum zu erwähnen, das von A. Alföldi und K. Kraft als entscheidendes Element für eine Conversio Konstantins gedeutet worden ist. Es zeigt auf der Mitte des kaiserlichen Helms das Monogramm Christi. Es wurde als Festmünze wohl schon für die Mailänder Zusammenkunft im Jahre 313 geprägt – dafür hatte es der Kaiser persönlich in Auftrag gegeben – und spielt, wie das Christuszeichen zeigt, auf die göttliche Hilfe in der Maxentiusschlacht an. Da es nur wenige Münzen mit einer Adlocutioszene gibt, die ein Enfaceporträt des Kaisers bieten, und da außerdem noch einige Kleinmünzen aus Siscia (um 317 geprägt) existieren, die das Christusmonogramm auf der Seite des Helmes zeigen, kann auch die geringe Zahl dieser Münzen kein Beweis gegen die Annahme sein, daß der Kaiser den Entwurf selbst begutachtet hat[55]. Dazu kommt, daß manche Forscher das Zepter, das der Kaiser

[54] *F. Altheim*, Konstantins Triumph von 312, in: Zeitschr. f. Rel. u. Geist. gesch. 9 (1957) 221 ff. und kürzer in: RRG II 156 ff. Wenn Altheim die Inschrift des Konstantinsbogens (instinctu divinitatis) und die beiden Medaillons auf den Schmalseiten (Helios auf dem Sonnenwagen und Luna mit Hesperus) als Stützen für seine These heranzieht, so sollte man nicht vergessen, daß für diese Dokumente der heidnische Senat verantwortlich zeichnete, der ebenso wie der Panegyriker von 313 das christliche Bekenntnis des Kaisers ins Heidnisch-Neuplatonische umdeutete (vgl. *Aland* a. a. O. 584 f.).

[55] Der entscheidende Beitrag zu dieser Münze stammt aus der Feder von *K. Kraft*, Das Silbermedaillon Constantins des Großen . . . a. a. O. (dort werden auch die früheren Arbeiten genannt, bes. von *Delbrueck* und *A. Alföldi*). Ihm gelang die Deutung an Hand eines neuen, im Jahre 1954 von der Münchner Münzsammlung erworbenen Exemplares, das in wesentlich besserem Zustand erhalten ist als die Leningrader und die Wiener Münze. Kraft dachte an das Jahr 315 als Prägetermin. Er nennt das Medaillon eine Festmünze für die Decennalienfeier Konstantins, als in Rom der offizielle Triumph über Maxentius gefeiert

auf dieser Münze in der Hand hält, als ein Kreuzzepter erklären. Stimmt diese Deutung, so ist jene Münze als ein doppeltes Beweisstück für das christliche Bekenntnis des Kaisers zu werten. Auch aus der Stelle, wo das Monogramm am Helm erscheint, hat man eine wichtige Folgerung ziehen können. Es befindet sich an der höchsten Stelle des Spangenhelms, wo früher das Stirnjuwel oder eine Adlergemme angebracht war, und ist somit „ein klarer Beweis dafür, daß Constantin dem ‚heilbringenden Zeichen' die höchstmögliche Ehre erwies" [56]. Die Berichte von Laktanz und Euseb über das Christusmonogramm – letzterer bezeugt ausdrücklich, daß der Kaiser das Monogramm an seinem Helm trug [57] – sowie der Graffito auf der Mauer g des Petrusgrabes rücken das persönliche Bekenntnis des Kaisers in immer helleres Licht. Wenn er sich dem neuen Gott verpflichtet fühlte, so kann an einer gesetzlichen Verfügung für die Christen kaum mehr ein Zweifel bestehen.

Eng verbunden mit dem Silbermultiplum ist die gewaltige *Statue*, die dem Kaiser während seines Romaufenthaltes 312 vom Senat bewilligt und drei Jahre später zusammen mit dem Triumphbogen in der Maxentiusbasilika „geweiht" worden ist. Euseb kommt wiederholt auf jenes „große Denkmal" (μέγα τρόπαιον) zu sprechen. In der Kirchengeschichte erzählt er von einem „Zeichen des heilbringenden Leidens" (τοῦ σωτηρίου τρόπαιον πάθους), das der Kaiser seinem Standbild in die Hand geben ließ, in dem festen Bewußtsein, daß Gott ihm geholfen habe (εὖ μάλα τῆς ἐκ θεοῦ συνησθημένος βοηθείας). Die beigefügte Inschrift sollte ebenfalls kundtun, daß er

---

wurde. Diese Annahme wurde korrigiert von *M. R. Alföldi* (Die Constantinische Goldprägung [Mainz 1963] 41 ff.), die das Silbermultiplum aus mannigfachen Gründen – Legende Salus Reipublicae auf der Rückseite, Lupa als Schildzeichen u. a. – in das Jahr 313 verweist und als Anlaß der Prägung das Kaisertreffen in Mediolanum nennt (so würde also auch hier Konstantin für Licinius sprechen wie in den Mailänder Abmachungen und in der Begründung des νόμος τελεώτατος). „Durch diese Datierung gewinnt das Stück auch in der Geschichte der Bekehrung Constantins an Bedeutung."

Wenn aus der großen Zahl der Kleinmünzen aus Siscia nur zwei das Christusmonogramm seitlich auf dem Helm tragen, so deswegen, weil man diese Stelle als unstatthaft für ein so wichtiges Zeichen erkannte. Aus späterer Zeit gibt es noch vereinzelt Münzen mit dem Monogramm. Sie sind aufgezählt bei *W. Kellner*, Libertas und Christogramm (Karlsruhe 1967) 81 ff. Gegen den christlichen Aspekt des Ticiner Silbermultiplums wendet sich *G. Bruck*, Die Verwendung christlicher Symbole auf Münzen von Konstantin I. bis Magnentius, in: Num. Zeitschr. 70 (1955) 26 ff. (die christlichen Symbole seien nur Beizeichen, kein Resultat höchster Anordnung).

[56] So *M. R. Alföldi* a. a. O. 141. Zur Frage des Kreuzzepters ibid. 146 ff. Während die Verfasserin nicht von einem Kreuzzepter, sondern von einem „umgekehrten Speer" spricht, „auf den sich der Kaiser beim Absteigen vom Pferd stützt", spricht A. Alföldi von einem „Kreuz, auf dessen Querbalken die Weltkugel ruht" (zuletzt in: Schw. Mbll. 4 [1954] 81 ff. mit weiterer Literatur). So auch *H. Kraft*, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung 23.

[57] V. C. I 31: ... δύο στοιχεῖα τὸ Χριστοῦ παραδηλοῦντα ὄνομα, χιαζομένου τοῦ ῥῶ κατὰ τὸ μεσαίτατον. ἃ δὴ καὶ κατὰ τοῦ κράνους φέρειν εἴωθε κἀν τοῖς μετὰ ταῦτα χρόνοις ὁ βασιλεύς.

„mit diesem Zeichen des Heils, dem wahren Prüfstein der Tapferkeit" (τούτῳ τῷ σωτηριώδει σημείῳ, τῷ ἀληθεῖ ἐλέγχῳ τῆς ἀνδρείας), die Stadt vom Joche des Tyrannen befreit habe[58]. Hatte Euseb an dieser Stelle das heilbringende Zeichen noch nicht näher bestimmt, so nennt er es später in der Vita Constantini „eine lange Lanze in der Form eines Kreuzes" (ὑψηλὸν δόρυ σταυροῦ σχήματι). Dieses Zeichen der Erlösung sei durch Konstantin der Hort des Römischen Reiches und der ganzen kaiserlichen Herrschaft geworden[59]. Gewiß, man hat den christlichen Charakter des Zeichens bestritten und darin lediglich ein Ehrenvexillum oder ein einfaches Tropaion erkennen wollen[60], aber die Verbindung mit der Inschrift, welche ausdrücklich von dem Zeichen des Heils spricht, unter dem Konstantin seinen Sieg errungen habe, sowie die ausdrückliche Erwähnung des Kreuzes durch Euseb machen es schwer, nicht an ein christliches Zeichen zu glauben. Alföldi vermutete darin bereits das Labarum[61], während Vogt, Dörries, H. Kraft u. a. an ein Kreuzzepter denken. Mit diesem habe der Kaiser dem starken Gott der Christen als seinem Schlachtenhelfer danken wollen[62]. Eine solche christliche

---

58 H. e. IX 9. 11.: Τούτῳ τῷ σωτηριώδει σημείῳ, τῷ ἀληθεῖ ἐλέγχῳ τῆς ἀνδρείας τὴν πόλιν ὑμῶν ἀπὸ ζυγοῦ τοῦ τυράννου διασωθεῖσαν ἠλευθέρωσα, ἔτι μὴν καὶ τὴν σύγκλητον καὶ τὸν δῆμον Ῥωμαίων τῇ ἀρχαίᾳ ἐπιφανείᾳ καὶ λαμπρότητι ἐλευθερώσας ἀποκατέστησα.

59 V. C. I 40: . . . μέσῃ τῇ βασιλευούσῃ πόλει μέγα τρόπαιον τουτὶ κατὰ τῶν πολεμίων ἐγείρας διαρρήδην τε ἀνεξαλείπτοις ἐγχαράξας τύποις σωτήριον τουτὶ σημεῖον τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς καὶ τῆς καθόλου βασιλείας φυλακτήριον.

60 So bes. *Grégoire*, La statue de Constantin et le signe de la croix, in: Ant. Class. 1 (1932) 135 ff. Sein Ergebnis lautet: C'est tout simplement une enseigne militaire, un signum plus exactement, un vexillum . . . une haste, d'une antenne a laquelle on attachait un drapeau de couleur écarlate, bleue ou argentée (140) . . . singulier, nouveau, magique, mais nullement chrétien (143). Die christliche Deutung erklärt der Verfasser mit der Neigung der Christen, die gekreuzten Schäfte der römischen Heeresfahnen als ein christliches Kreuz zu deuten (z. B. Min. Fel. 29; Tert. ad nat. I 12 und apol. 16, 6). An ein Tropaion denkt *J. Gagé*, La virtus de Constantin à propos d'une inscription discutée, in: Rev. Etud. lat. 12 (1934) 398 ff. Auch *v. Schoenebeck* verweist ein christliches Zeichen in der Hand der Statue in den Bereich der Fabel (a. a. O. 27).

61 Hoc signo victor eris a. a. O. 11. Der Verfasser betont hier, daß vorher niemals auf einer Herrscherdarstellung der Kaiser eine Fahne in der Hand hielt. „Dies war das öffentliche Bekenntnis Konstantins, daß er den Sieg über den ‚Tyrannen' dem auf seine Fahne geschriebenen Namenszug Christi verdanke . . . Man wird kaum mehr bestreiten können, daß der Ursprung des Labarums auf die Schlacht am Ponte Molle zurückgeht." Ähnlich *ders.*, in: The conversion of Constantine . . . und *F. de' Cavalieri* a. a. O. 98 f.

62 *Vogt* spricht in seinen früheren Arbeiten noch von einem „mit dem Christogramm versehenen Siegeszeichen" (ZKG [1942] 177 und Relazioni 762), während er später „ein mit dem Christogramm versehenes Kreuz" annimmt (Constantin der Große . . . 166). Ebenso *Dörries*, Konstantin der Große (Stuttgart 1958), der allerdings auch die Annahme Alföldis nicht von der Hand weist, man habe es hier schon mit der „Grundform des Labarums" zu tun (38). *H. Kraft* a. a. O. spricht im Zusammenhang mit dem Ticiner Silbermedaillon von „zwei voneinander unabhängigen Zeugnissen für das Lanzenkreuz, von denen keines später gefälscht sein kann" (23).

Erklärung fügt sich gut zu den übrigen Zeugnissen, welche von einer Bekehrung sprechen. Der Satz der erste Eusebstelle, daß der Kaiser selbst dem Senat befehlen mußte, seiner Statue das Zeichen in die Hand zu geben, läßt an ein Widerstreben der heidnischen Kreise denken, die wohl auch hier versuchten, das christliche Bekenntnis Konstantins zu negieren. Nimmt man schließlich noch das Zepter auf dem Silbermultiplum als Kreuzzepter, wie einige Forscher wollen, so liegt es nahe, jenes mit dem Lanzenkreuz der Statue zu identifizieren. Man sollte auch nicht vergessen, daß Euseb bereits im Jahre 314, also wohl zu der Zeit, als die Statue fertiggestellt wurde, bei der Einweihung der Basilika in Tyrus auf jene Inschrift der Statue zu sprechen kommt und sie als Beweis für das christliche Bekenntnis des Kaisers anführt[63]. Außerdem ist hier sogar der Glücksfall eingetreten, daß jene gewaltige Statue nicht allein literarisch bezeugt ist, sondern in Bruchstücken wieder gefunden wurde. Wenn die „glänzende These Kählers" richtig ist, dann haben wir in jenem Kopf, der im Hof des römischen Konservatorenpalastes aufgestellt ist, den Kopf vor uns, der zu jenem μέγα τρόπαιον in der Maxentiusbasilika gehörte[64]. Wenn Euseb beide Male in Verbindung mit dieser Statue von dem unermeßlichen Jubel der Bewohner Roms über ihre neu empfangene Freiheit spricht – er hat wohl in erster Linie die Christen im Auge –, so dürfte er hierbei vor allem an den νόμος τελεώτατος für seine Glaubensbrüder gedacht haben. Ein Beweis hierfür liegt darin, daß er an beiden Stellen unmittelbar darauf von jenem Gesetz spricht, um das es bei dieser Untersuchung geht.

Ein letzter auffallender Gunsterweis Konstantins für die römische Kirche, der ohne ein umfassendes Toleranz- und Restitutionsedikt im Jahre 312 beinahe unverständlich wäre, darf nicht unerwähnt bleiben. Wohl noch in diesem Jahr schenkt Konstantin dem römischen Bischof einen Teil des *Lateranpalastes* als Residenz. Der Bau der Lateranbasilika, die vom Kaiser mit Schenkungen reich ausgestattet wurde, muß ebenfalls in dieser Zeit begonnen worden sein. Nach der Vermutung Jordans bestand ein Teil des kaiserlichen Palastes als solcher unter dem Namen Domus Faustae noch weiter. Darin tagte die römische Synode, welche 313 unter dem Vorsitz des Bischofs Miltiades über den afrikanischen Kirchenzwist zu Gericht saß. Zur Kirche kam 315 noch das Baptisterium, welches ebenfalls reich beschenkt wurde und

---

63 H. e. X 4, 16: ... ὥστε ἤδη, ὃ μηδὲ ἄλλοτε πω, τοὺς πάντων ἀνωτάτω βασιλέας ... αὐτὸν μόνον θεὸν τὸν κοινὸν ἁπάντων καὶ ἑαυτῶν εὐεργέτην γνωρίζειν Χριστόν τε τοῦ θεοῦ παῖδα παμβασιλέα τῶν ὅλων ὁμολογεῖν σωτῆρά τε αὐτὸν ἐν στήλαις ἀναγορεύειν, ἀνεξαλείπτῳ μνήμῃ τὰ κατορθώματα καὶ τὰς τῶν ἀσεβῶν αὐτοῦ νίκας μέσῃ τῇ βασιλευούσῃ τῶν ἐπὶ γῆς πόλει βασιλικοῖς χαρακτῆρσι προσεγγράφοντας. Ähnlich äußert sich der Bischof in der Tricennalienrede (9, 8).

64 *H. Kähler,* Konstantin 313, in: Jahrb. d. deutsch. arch. Inst. 67 (1952) 1 ff. Auch er kommt zu dem Ergebnis, daß es sich um keine gewöhnliche Ehren- und Triumphstatue gehandelt haben könne.

wohin später die Legende die Silvestertaufe Konstantins verlegte[65]. Die politische Seite dieser Schenkungen kann nur so erklärt werden, daß der Kaiser schon seit 312/313 dem römischen Bischof eine führende Rolle in seinem Reich zugedacht hatte. Dahinter steht jedoch wiederum das Gefühl der Verpflichtung und des Dankes für den neuen Gott, der sich als Schlachtenhelfer so glänzend bewährt hatte. Eine solche Erhöhung der römischen Gemeinde ist undenkbar mit dem Galeriusedikt als Grundlage, das die fides catholica nur ungern duldete.

Abschließend sei gesagt: Die Nachricht Eusebs über den νόμος τελεώτατος zugunsten der Christen kann nicht als Irrtum abgetan und nicht mit anderen Gesetzen zusammengebracht werden. Mannigfache Gründe haben gezeigt, daß es sich hier um ein verkündetes und daher vollgültiges, aber nicht öffentlich angeschlagenes Edikt aus dem Jahre 312 handelt. Manches davon ist in frühe Urkunden und besonders in das sogenannte Mailänder Edikt mit eingeflossen, aber es ist nicht mehr möglich, daraus das Gesetz völlig zu rekonstruieren.

---

65 Die Nachricht von der Schenkung des Palastes und der Ausstattung von Kirche und Baptisterium verdanken wir dem Liber Pontificalis, vit. Silv. c. 9–15. Dazu *L. Duchesne* in seinem Kommentar 191: ... Ce nom de Constantinienne que la basilique porte ... suffirait à prouver que c'est Constantin qui l'a fondée (Liber Pontificalis, Texte, Indroduction et Commentaire par L. Duchesne [Paris 1955]). Über den Bau der Lateranbasilika bes. *F. W. Deichmann*, Frühchristliche Kirchen in Rom (Basel 1948) 10 ff. Über das Weiterbestehen der Domus Faustae vgl. *H. Jordan*, Topographie der Stadt Rom im Altertum I (Berlin 1907) 234 f. mit A. 59. Die Angabe über die Tagung der römischen Synode 313 findet sich bei Opt. Milev. de schism. Don. 1, 23: Convenerunt in domum Faustae, in Laterano (v. Soden nr. 13).

Nachtrag: Wiederholt hat es sich gezeigt, daß Konstantin 312/313 noch vor dem Sieg des Licinius über Maximinus Daja auch für seinen Mitkaiser sprach. Die göttliche Hilfe, die er in der Schlacht gegen Maxentius, einen überlegenen Gegner, gefunden hatte, war in diesen Formulierungen auch Licinius zugekommen, der bis dahin noch gar keine Schlacht geliefert hatte, in der er das Eingreifen einer göttlichen Macht hätte erfahren können. *Grégoire* und *Moreau* (a. a. O. 449 ff.) meinten, daß das bekannte Traumbild des Licinius vor der Schlacht von Adrianopel (Lact. mort. pers. 46, 3–6) das Vorbild für Konstantins Traumerscheinung sei und zudem die These vom „champion de christianisme" Licinius unterstreiche. Wir möchten glauben, daß von unserem Ergebnis auf die Entstehung des Licinischen Traumbildes neues Licht fällt. Weil Konstantin Licinius ständig in das Wunder von 312 mit einbezog, mußte auch für diesen eine Traumerscheinung erfunden werden. Daß dies *die Christen* taten, beweist der angelus dei, der Licinius in der Nacht vor dem Treffen erscheint und zur Eile mahnt. Wenn Euseb nur in allgemeinen Worten „von der Fügung dessen, der der eine und einzige Gott des Alls ist", spricht, der Licinius den Sieg über seinen heidnischen Gegner verliehen habe, so liegt der Grund darin, daß diese Legende im Westen nur vorübergehend bekannt sein konnte und später (ab 316/317) wegen des gespannten Verhältnisses zwischen beiden Herrschern fallengelassen wurde. Als Euseb die ausgeschmückte Form der Konstantinserscheinung berichtet – nach 317 –, war Licinius auch bei den Christen schon zu einer persona non grata geworden. Der Gegensatz (Gebet eines heidnischen Verfolgers zu den alten Göttern – christliche Traumerscheinung eines Christenfreundes) ist unübersehbar. Die Einzelheiten dieser Parallele können hier nicht weiter ausgeführt werden.

Isidor von Sevilla, Das „Mönchskapitel" (De ecclesiasticis officiis II 16) und seine Quellen

Von KARL SUSO FRANK

Im zweiten Buch seiner Schrift „De ecclesiasticis officiis" legt Isidor von Sevilla die Ordnung kirchlicher Funktionen, Dienste und Stände dar[1]. Wie in seinen übrigen Werken will er auch dabei nur aufzählen, was von der Heiligen Schrift begründet und von der kirchlichen Tradition festgelegt wurde[2]. Keineswegs will er als Inaugurator neuer kirchlicher Ordnungen auftreten. Was Isidor an anderer Stelle von seiner schriftstellerischen Arbeit sagt: „Lector non nostra leget, sed veterum releget. Quod enim ego loquor, illi dicunt; et vox mea ipsorum est lingua"[3], darf auch von vornherein für „De ecclesiasticis officiis" präsumiert werden.

Wenn Isidor im sechzehnten Kapitel des zweiten Buches ausführlich von den Mönchen spricht, so gibt diese Ausführlichkeit einmal von der Gewichtigkeit des Mönchsstandes in der spätantiken Kirche Zeugnis und paßt sich zum anderen in die monastische Aktivität des Bischofs von Sevilla ein[4]. Das monastische Programm dieses Mönchskapitels steht selbstverständlich auch unter dem Gebot treuer Bewahrung des Überlieferten. Allerdings nennt Isidor ausdrücklich nur Johannes Kassian und Hieronymus als Gewährsmänner[5]. F. Arevalo hat für seinen Text den Ansatz eines Quellenkatalogs aufgestellt. A. C. Lawson hat diesen Katalog mit erstaunlicher Akribie weiter ausgebaut und auf eine Reihe von Quellentexten für Isidors Mönchs-

---

[1] Text in PL 83, 737–868. Die Datierung der Schrift, die Isidor für seinen Bruder Fulgentius schrieb, ist nur ungefähr auszumachen; *G. A. de Aldama*, Cronologia de las obras Isidorianas = Miscellanea Isidoriana (Rom 1936) 57–89, gibt die Jahre 598–615 an.

[2] Begleitbrief an Fulgentius (PL 83, 737).

[3] Quaestiones in vetus Testamentum, praef. 5 (PL 83, 209 A).

[4] In den Etymologien gibt Isidor kurze Definitionen des monastischen Vokabulars VIII 13, 1–5 (PL 81, 293 B/294 A); in seiner Regel gibt er konkrete Anweisung zum monastischen Leben.

Im Liber Sententiarum III 14–21 (PL 83, 688 B/696 A) finden sich wichtige Ausführungen zum asketisch-monastischen Leben überhaupt.

Literatur zum „monastischen Programm" Isidors:

P. J. Mullins, The Spiritual Life according to Saint Isidore of Sevilla (Washington 1940); *J. Fontaine*, La Vocation monastique selon Saint Isidore de Séville = Théologie de la vie monastique (Paris 1961) 353–369; *M. C. Diaz y Diaz*, La vie monastique d'après les écrivains wisigothiques (VII[e] siècle) = ebd. 371–383.

[5] Cassian in De eccl. off. II 16, 5 (795 B); 11 (799 C); Hieronymus in 9 (799 B).

kapitel verwiesen[6]. Allerdings läßt diese Zusammenstellung in keiner Weise das Wie der Quellenbenützung durch Isidor erkennen, geschweige denn eine mögliche Spontaneität und Selbständigkeit ersehen, und läßt so das „pleraque meo stilo elicui" außer acht[7].

Die 18 Paragraphen des Mönchskapitels folgen einer übersichtlichen Gliederung:

1. Der Ursprung des Mönchslebens (1)
2. Die Arten der Mönche (2–10)
3. Das zönobitische Mönchsleben (11–16)
4. Frauenklöster (17)
5. Die Gefahr des Mönchslebens (18)

Einer einheitlichen Quelle konnte Isidor in dieser Darlegung nicht folgen. Die vorausliegende monastische Literatur bietet keine solche zusammenfassende Schilderung des Mönchslebens. Nächstverwandt erscheint die Idealschilderung des Mönchslebens in Augustins De moribus ecclesiae catholicae I 66–68, die ihrerseits wieder von Hieronymus, Epistula 22, 34–36, abhängig ist.

1. Der Ursprung des Mönchslebens

Wenn Isidor mit der Frage nach dem Ursprung des Mönchslebens beginnt, so entspricht das zunächst seinem Arbeitsgang in De eccl. off. Die kirchlichen Dienste werden stets von ihren atl. Ursprüngen her gedeutet. Es fügt sich aber auch in die gesamte monastische Tradition, die ständig auf die biblischen Vorläufer des Mönchslebens verweist. Isidor läßt die monastische Genealogie mit Elias, seinem Schüler Elisäus und mit den „Prophetenschülern" beginnen. In die Initiatorenreihe gehört Johannes der Täufer, und als die ersten großen Mönche gelten Paulus und Antonius, Hilarion, Makarius und andere große Väter. Von ihrem Beispiel aus hat sich das Mönchsleben in der ganzen Welt ausgebreitet[8]. Mit der Überzeugung von den Anfängen des Mönchslebens bei den atl. Propheten steht Isidor in guter Gesellschaft[9]. Der Aufenthalt in der Wüsteneinsamkeit hat sie zu Mönchen gemacht: Habitabant in solitudine[10]. Nach Etymol. VIII 13, 1 ist das Alleinsein in der Einsamkeit konstituierend für das Mönchsleben[11]. Aus gleichem Grunde wird Johannes der Täufer in die Vorläuferreihe einbezogen, wobei

---

[6] *A. C. Lawson*, The Sources of De ecclesiasticis officiis of Isidor of Sevilla (1937) = Manuskript der Bodleian Library, Oxford. Teilveröffentlichung in: Rev. Bén. 50 (1938) 26–36 und in: Archivos Leoneses 33–34 (1963).

[7] Begleitbrief an Fulgentius (PL 83, 737).

[8] De eccl. off. II 16, 1 (794 B).

[9] Kurzer Hinweis auf die Thematik im frühen Mönchtum bei *S. Frank*, Angelikos Bios (Münster 1964) 5–6.

[10] II 16, 1 (794 B); vgl. Isidor, De ortu et obitu Patrum 35 (61): Elias = habitator solitudinis (PL 83, 140 C).

[11] PL 82, 293 C.

Isidor besonders auf die Nahrungsaskese des Täufers als Verbindungsglied zur Mönchsaskese hinweist[12]. Die bloße Aufreihung biblischer Namen erlaubt noch keine sichere Quellenfestlegung. Diese kommt aber zum Vorschein in der Aufzählung der ersten Mönchsväter. Die Erstnennung des Paulus erinnert sofort an Hieronymus, der in seiner Vita Pauli den Paulus von Theben als ersten Mönch kreierte[13]. Konsequent hielt Hieronymus an der Erstnennung des Paulus fest[14]. Einer dieser Hieronymustexte bietet sich als Vorlage für Isidor an:

Hier., Ep. 28, 5:
Nos autem habemus propositi nostri principes Paulos, Antonios, Julianos, Hilarionas, Macarios; et ut ad scripturarum auctoritatem redeam, noster princeps Helias, noster Helisaeus, nostri duces filii prophetarum, qui habitabant in agris et solitudine et faciebant sibi tabernacula propter fluenta Jordanis[15].

Isidor II 16, 1:
Quantum attinet ad auctoritatem veterum scripturarum, huius propositi princeps Elias et discipulus eius Elisaeus fuerunt, sive filii Prophetarum, qui habitabant in solitudine, urbibusque relictis, faciebant sibi casulas prope fluenta Jordanis. Hujus etiam propositi in Evangelio Baptista Joannes auctor exstitit; qui eremum solus incoluit, locustis tantum et melle nutritus. Jam deinde progeniti sunt conversationis huius nobilissimi principes Paulus et Antonius, Hilarion, Macarius, caeterisque Patres . . .

Die sachliche Übereinstimmung liegt auf der Hand. Ein voller literarischer Gleichklang fehlt jedoch. Der von Isidor genannte Täufer findet sich im Hieronymustext nicht. Ihn nennt Hieronymus in Ep 22, 36 als princeps huius vitae[16]. Dort aber fehlen wieder die atl. Namen, und aus der ersten Mönchsgeneration sind nur Paulus und Antonius genannt. In beiden Texten führt Hieronymus seinen „Stammbaum“ aus der jüngsten Vergangenheit zurück in die alte Vorzeit; Isidor baut seinen „Stammbaum“ in umgekehrter Reihenfolge auf. Das „casulas“ Isidors an Stelle der „tabernacula“ bei Hieronymus kann Isidor selbst eingeführt haben, es kann aber auch von einer anderen Lesart der Hieronymusstelle herrühren[17]. Von seiner Quelle löst

12 Auch dazu bietet sich De ortu et obitu Patrum 66 (109) als Parallele: habitatio eremus, victus mellis et locustorum cibus (PL 83, 147 C).

13 Hieronymus, Vita Pauli 1 (PL 23, 17).

14 Z. B.: Ep. 22, 36 (CSEL 54, 200, 13–14 Hilberg); 58, 5 (334, 7).

15 CSEL 54, 534, 6–11 Hilberg.

16 Ebd. 200, 14–15; vgl. Ep. 125, 7; vgl. *P. Antin*, Saint Jérôme = Théologie de la vie monastique 191–199.

17 Das isidorianische „prope fluenta Jordanis“ statt des hieronymianischen „propter“ ist durch verschiedene Handschriften belegt; vgl. *Apparat* zur Stelle in CSEL 56, 534.

sich Isidor im Gebrauch des terminus technicus „propositum". Bei Hieronymus steht er einfach für das Mönchsleben. Isidor spricht bei den monastischen Prototypen vom „propositum", bei den Mönchsvätern aber von „conversatio". J. Fontaine hat auf diesen Unterschied hingewiesen und läßt Isidor in seiner Wortwahl von Gregor dem Großen abhängig sein[18]. Nach der Regula Monachorum gebraucht Isidor jedoch auch propositum für das gegenwärtige Mönchsleben[19] und stimmt dabei mit der „Nonnenregel" seines älteren Bruders Leander überein[20].

Die von A. C. Lawson hierzu angeführten Kassiantexte[21] scheiden als literarische Vorlage sicher aus. Als sachliche Parallelen können sie durchaus angenommen werden. Als unmittelbare inhaltliche und literarische Vorlage bleibt Hieronymus, Ep 58, 5, übrig, die Isidor jedoch eigenständig in seinen Dienst nimmt. Er verzichtet auf den hieronymianischen Kontext[22] und erlaubt sich Auslassungen[23] und Ergänzungen[24]. Da er die sachliche Auskunft des Hieronymustextes bereits als Gemeingut des monastischen Lehrgutes weiß, kann er durchaus so verfahren.

2. Die Arten der Mönche (2—10)

Im nächsten langen Abschnitt greift Isidor das Thema „de genere monachorum" auf. Dabei zählt Isidor sechs Arten von Mönchen: Die Zönobiten, die in Gemeinschaft lebenden Mönche (2); die Eremiten, die in ferner Einsamkeit leben (3); die Anachoreten, die nach einem bewährten Leben in der Mönchsgemeinschaft sich in die Einsamkeit zurückziehen (4). Nach diesen drei guten Arten folgen vier schlechte Arten[25]: Falsche Anachoreten, für die er keinen Namen nennt (5–6); die Circumcellionen, d. h. umherziehende Mönche (7–8); schließlich noch einmal falsche, aufs Geld versessene Mönche, die bei den Ägyptern Sarabaiten oder „remobothitae" heißen (9).

Das Thema „de genere monachorum" ist sicher nicht Isidors eigene Findung. Auch in den Etymologien führt Isidor knapp die guten Arten an,

---

18 *J. Fontaine* a. a. O. 358, Anm. 5; *L. Th. A. Lorié*, Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii (Nimwegen 1955) 84–86.

19 Z. B. Regula 9, 7 (879 C); 12, 4 (882 C. 883 A).

20 *Leander*, De institutione virginum 1 (101, 2 Vega).

21 Conlationes Patrum XVIII 6, 1–2 (SC 64, 17 Pichery); de institutis coenobiorum I 1, 2 (SC 109, 36, 3–14 Guy).

22 Hieronymus verweist auf profane Gründergenealogien.

23 Isidor nennt den von Hieronymus genannten Julianos nicht. Es handelt sich wohl um den syrischen Mönch Julian Sabas, bekannt aus Theodorets Historia Religiosa 2.

24 Eine isidorianische Hinzufügung ist der Hinweis auf die Nahrungsaskese des Täufers und die stärkere Betonung der Einsamkeit: urbibus relictis, das zu Isidors Regula Monachorum 1, 2 und Etymol. VII 13, 1. 3 paßt.

Der Text dieser Paragraphen: PL 83, 794 B – 799 B.

25 De eccl. off. II 16, 2 (794 B/C): Sex autem sunt genera monachorum quorum tria optima reliqua vero teterrima atque omnimodis evitanda.

deren Deutung mit der Beschreibung in de eccl. off. übereinstimmt[26]. Durch die Regula Benedicti ist die Aufzählung der verschiedenen Mönchsarten wohl am bekanntesten geworden[27]. Aber Benedikt zählt nur vier Arten auf – Zönobiten, Anachoreten, Sarabaiten und Gyrovagen – und stimmt dabei mit der Magisterregel überein[28]. Trotz des Zahlenunterschiedes bleibt die Zweiteilung in gute und schlechte Mönchsarten erhalten. Isidors Zönobiten und Anachoreten stimmen mit den gleichnamigen Gruppen bei Benedikt und Magister überein, ohne literarische Anklänge zu zeigen. Die Eremiten Isidors fehlen bei Benedikt und dem Magister. Die Beschreibung der schlechten Mönchsarten geht bei Benedikt-Magister und Isidor jedoch ganz eigene Wege. Zwar erscheint dort auch der Sarabait, aber Isidor hat seine eigene Vorstellung davon. Den Gyrovagen kennt Isidor offensichtlich nicht, wenigstens was den Namen betrifft. Mit Benedikt und dem Magister teilt Isidor den offenen Abscheu vor derlei verlogenem Mönchtum.

Nun wird die Quellensuche von Isidor selbst auf Johannes Kassian verwiesen[29]. Tatsächlich führt Kassian in conlationes XVIII 4 auch die genera monachorum an[30]. Er kennt zunächst drei: die Zönobiten, die Anachoreten und die Sarabaiten. Ebenso kennt er die Teilung in gute und schlechte, wobei seine Formulierung deutlich bei Isidor wiederkehrt, trotz dessen anderer Zählung:

Cassian:	Isidor II 16, 2:
. . ., quorum duo sunt optima, tertium tepidum atque omnimodis evitandum.	. . ., quorum tria optima, reliqua vero teterrima, atque omnimodis evitanda.

Die gleiche Dreiteilung – Zönobiten, Anachoreten und als deterrimum genus die Remnuoth – kennt auch Hieronymus[31]. Die Sechszahl findet sich danach allein bei Isidor. Er geht also selbständig über Kassian und Hieronymus, die er in diesem Abschnitt sicher benützt hat, hinaus. Nun korrigiert Kassian seine Dreiteilung selbst und fügt eine vierte Mönchsart hinzu, die mit Isidors vierter Art übereinstimmt[32]. Damit trifft sich Isidor in der Zählung wieder mit Kassian, inhaltlich divergieren jedoch beide, da Isidor eigenständig die Gruppe der Eremiten anführt. Die fünfte Art scheint Isidor nach Augustins Ausführungen zu klassifizieren (siehe unten), und in der sechsten greift er wieder Kassian und Hieronymus auf.

---

26 Etymol. VII 13, 2–4 (PL 82, 293 C – 294 A).
27 Regula Benedicti 1 (CSEL 70, 17–19 Hanslik).
28 Regula Magistri 1 (SC 105, 328–350 Vogüé).
29 II 16, 5 (795 B): ut ait Cassianus.
30 Johannes Kassian, Conlationes Patrum XVIII 4 (SC 64, 13–14).
31 Ep. 22, 34 (CSEL 54, 196, 10 – 197, 13).
32 Conlationes Patrum XVIII 8 (21–22).

Vergleich der Mönchsarten

Isidor:	*Joh. Kassian:*	*Hieronymus:*
1. Zönobiten	1. Zenobiten	1. Zenobiten
2. Eremiten	2. Anachoreten	2. Anachoreten (Eremiten)
3. Anachoreten	3. Sarabaiten	3. Remnuoth
4. Falsche Anachoreten	4. Falsche Anachoreten	
5. Circumcellionen		
6. Sarabaiten (Remobothitae)		

Nun sind des Hieronymus Anachoreten nach Isidors Begriffsbestimmung Eremiten; die Anachorese als asketische Frucht des Zönobitentums erwähnt Hieronymus in seiner ersten Aufzählung der Mönchsarten nicht[33]. Ihre Beschreibung klingt in Isidors Erklärung nach:

Hieroymus; Ep 22, 94:	Isidor II 16, 3:
Anachoretae, qui soli habitant per deserta et ab eo, quod procul ab hominibus recesserint, ...	secundum genus est eremitarum qui, procul ab hominibus recedentes, deserta loca et vastas solitudines sequi[34].

Kassian legt seine Anachoreten zunächst als fortgeschrittene Zönobiten fest; er läßt diese Festlegung aber später beiseite und beschreibt sie als Eremiten[35]. Diese uneinheitliche Terminologie räumt Isidor aus und klassifiziert zwei verschiedene Mönchsarten.

Die einzelnen Mönchsarten

a) Die Zönobiten (2)

Es sind die in Gemeinschaft lebenden Mönche. Ihr Vorbild ist die Jerusalemer Urgemeinde nach Apg 4, 32. Von ihr nahmen die Klöster überhaupt ihren Ausgang. Damit ist der bisherigen Mönchsgenealogie ein neues wichtiges Glied eingefügt. Die klösterliche Gemeinschaft hat ihren genau datierbaren Anfang: Horum igitur institutione monasteria sumpsere principium[36]. Isidor kennt diese Weisheit aus Kassian[37], verzichtet aber auf Kassians Begründung der jerusalemischen Ursprünge des Mönchtums und hält sich nicht an Kassians Formulierung, auch das Schriftzitat führen beide in verschiede-

33 Er führt sie erst in Ep 22, 36 (200, 11–15) ein; siehe unten.

34 Die Etymol. VII 13, 3 (293 C) stehen noch näher bei Hieronymus.

35 Conl. Patrum XVIII 6, 6 (13–14. 16–18).

36 Isidor II 16, 2 (794 C).

37 Conl. Patrum XVIII 5 (14–16). – Vgl. *A. de Vogüé*, Monachisme et Eglise dans la pensée de Cassien = Théologie de la vie monastique 211–240.

ner Weise an. Isidors Zitationsweise trennt sich weiter vom Vulgata-Text und erinnert eher an eine Anleihe bei Augustin:

De opere monachorum 16 (17):	Isidor II 16, 2:
habitabant in sancta communione vitae, non dicentes aliquid proprium, quibus erant omnia communia[38]	habitabant in sancta communione vitae, non dicentes aliquid proprium, sed erant illis omnia communia, . . .

Ein Blick in Isidors präzisierende Anweisungen in der Regula Monachorum läßt die Abhängigkeit von Augustin deutlich werden; dort spricht Isidor in diesem Zusammenhang von der „Vita apostolica“ der Mönche, was an die „Augustinregel“ in der Form des sogenannten ordo monasterii erinnert[39].

b) Die Eremiten

Unter ihnen versteht Isidor die Einsiedler, die in ferner Einsamkeit und völliger Verachtung dieser Welt der lauteren Gottesgemeinschaft leben[40]. In Elias und Johannes Baptista haben sie ihre Prototypen. Die sachliche Festlegung findet sich – wie schon erwähnt – bei Kassian[41]. Neben Elias und dem Täufer nennt Kassian hier auch Elisäus und belegt seine Ausführung mit einer Reihe von Schriftzitaten, die bei Isidor fehlen[42]. Isidor läßt auch die von Kassian erwähnten Paulus und Antonius sowie den ihr Eremitendasein ausfüllenden Kampf gegen die Dämonen aus. Die ebenso deutliche Nähe Isidors zu Hieronymus wurde schon aufgezeigt. Isidors eigene Erweiterungen gegenüber Hieronymus und Kassian verraten, daß er sich auch hier wieder eng an Augustin anschließt:

De moribus eccl. 66:	Isidor II 16, 3:
. . ., qui secretissimi penitus ab omni hominum conspectu, pane solo, qui eis per certa intervalla temporum affertur, et aqua contenti, dissertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhaeserunt, . . .[43]	. . ., aut pane solo et aqua contenti, quae eis per certa intervalla temporum deferuntur, sicque secretissimi penitus et ab omni hominum conspectu remoti, divino tantum colloquio perfruuntur cui puris mentibus inserviunt, . . .

38 De opere monachorum 16 (17) (Œuvres de S. Augustin 3, 364 Saint Martin).

39 Isidor, Regula Monachorum 3, 2 (870 B): vitam apostolicam tenentes, Ordo monasterii 4 (*L. Verheijen*, La Règle de S. Augustin 2 [Paris 1967] 150): Apostolica enim vita optamus.

40 So auch die Definition in Etymol. VII 13, 4 (293 C / 294 A).

41 Conl. Patrum XVIII 6 (16–18).

42 Ebd. – Hebr 11, 37–38; Job 39, 5–8 (was auch in Isidors Regula Monachorum 4, 3 (872 B) angeführt wird, aber hier aus Gregors des Großen Moralia entnommen ist); Ps 100, 2. 4–6; Klagel. 3, 27–28; Ps 101, 7–8).

43 Augustin, De moribus ecclesiae cath. 31 (66) (Œuvres 1, 230 Gosselin).

Die literarische Abhängigkeit ist dabei leicht einsichtig. Da in Augustins Quelle die Einzelheiten über Nahrungsaskese und Gottesgemeinschaft nicht stehen, kann auch Isidor hier nicht auf Hieronymus zurückgegriffen haben, sondern blieb bei Augustin stehen. Isidor bezeichnet hier mit Augustin das „divinum colloquium" als Füllung des Eremitenlebens. Nach seiner Regel ist das auch Ziel des zönobitischen Mönchslebens[44]. J. Fontaine führt diese Festlegungen auf Anleihen bei Gregor dem Großen zurück[45]. Damit ergibt sich für Isidors Gesamtquellen ein in die ältere Vergangenheit rückläufige Längsverbindung und eine wache Querverbindung in die Gegenwart oder zur jüngsten Vergangenheit.

c) Die Anachoreten

Von ihnen als den ins Einsiedlerleben entlassenen fortgeschrittenen Zönobiten war vorher bei der Frage der Klassifizierung der Mönchsarten schon die Rede. In der Quellenfrage fällt dafür Augustin aus. So bleiben Kassian und Hieronymus übrig. Die terminologische Unklarheit beider möglichen Quellen bereitete auch Isidor Schwierigkeiten. Nach den Etymologien sind die Anachoreten genau wie in De eccl. officiis die vollkommenen, bewährten Zönobiten, die sich nun allein in die Einsamkeit zurückziehen dürfen. Während die Zenobiten die Apostel – gemeint ist die „apostolische Urgemeinde" – nachahmen, was sich mit dem Mönchskapitel trifft, ahmen die Anachoreten der Etymologien Elias und Johannes nach, was im Mönchskapitel für die Eremiten ausgesagt wird[46]. Isidor folgt in der sachlichen Festlegung Kassian:

Kassian: conl. Patrum XVIII 4:
Secundum (genus) anachoretarum, qui prius in coenobii instituti iamque in actuali conversatione perfecti solitudinis elegere secreta; . . .[47]

Isidor II 16, 4:
tertium genus est anachoretarum, qui jam coenobiali conversatione perfecti, includunt semetipsos in cellulis, procul ab hominum conspectu remoti, nulli ad se praebentes accessum, sed in sola contemplatione Dei viventes.

In beiden Fällen ist die gleiche Mönchsgruppe beschrieben und auch mit wörtlichen Anklängen in beiden Texten. Da Hieronymus innerhalb seines 22. Briefes seine grundsätzliche Dreiteilung der Mönchsarten vergißt und ein

---

44 Darauf zielen die Regelanweisungen; darüber spricht Isidor in Lib. Sent. III 15 (689 C/691 C); Das Toletanum IV, Can 19, 2 gebietet den Bischöfen, Kleriker Mönche werden zu lassen „quia meliorem vitam sequi cupiunt . . . nec interdici propositum eorum qui ad contemplationes desiderium transire nituntur".

45 *J. Fontaine* a. a. O. 360–364.

46 Etymol. VII 13; De eccl. off. II 16, 3.

47 Cassian, Conl. Patrum XVIII 4 (13–14).

zweites „tertium genus monachorum" einführt, kann auch sein Text noch herangezogen werden:

„ad tertium genus veniam, quos anachoretas vocant et qui de coenobiis exeuntes excepto pane et sale amplius ad deserta nil perferunt." [48]

Gleichheit liegt lediglich in der Stufenbestimmung vor: Den erweiterten Zusatz über die Nahrung der Anachoreten hat Isidor schon mit Augustin für die Eremiten festgehalten. Hieronymus und Kassian bezeugen die Vertrautheit solcher Einteilung innerhalb des Mönchslebens [49]. Isidor kann daher einfach auf eine traditionelle Unterscheidung zurückgreifen und das Institut der Anachoreten präzisieren. Sie gehen nicht einfach in ferne Einöden, sondern schließen sich in Zellen ein. Den dem Mönch eigenen Abschluß von der Außenwelt verschärfen sie und sichern sich so das einzige Ziel des Mönchslebens: die contemplatio Dei. Mit Isidors Deutung können die Anachoreten nun als Reklusen gefaßt werden. Ein kurzer ausdeutender Kommentar dazu ist seine Regula Monachorum [50]. Dabei zeigt sich jedoch ein gewichtiger Unterschied. Die Regel zeigt keinerlei Sympathie für dieses Institut! Die ideale Schilderung im Mönchskapitel entspricht hier nicht dem Entwurf einer monastischen Wirklichkeit in der Regel. Den Wunsch Kassians: „cuius professionis (des Anachoreten) nos quoque optamus esse participes" [51] übernimmt Isidor nicht. Der Grund liegt auf der Hand: Das gemeinsame Leben im Kloster soll selbst zur contemplatio Dei führen.

d) Die falschen Anachoreten (5–6)

Die Zurückhaltung der Regel dem Rekluseninstitut gegenüber wird vom 5. Paragraphen des Mönchskapitels her verständlicher. Hier ist von Mönchen die Rede, die, unerfahren im geistlichen Leben, sich in die Einsamkeit zurückziehen und in ihrer Abgeschiedenheit doch nicht zur Vollkommenheit finden. Isidor verweist hier ausdrücklich auf Kassian – „ut ait Cassianus" –, und tatsächlich gibt er in diesem Abschnitt seine Vorlage getreu wieder, von ein paar unbedeutenden Wortauslassungen abgesehen [52]. Auf diese Übereinstimmung, die sachliche und literarische Abhängigkeit bedeutet, hat schon Arevalo verwiesen. Er macht auch auf gleichlautende Synodalbestimmungen aufmerksam [53]. Das abendländische Mönchtum teilt die Begeisterung vieler östlicher Mönchsväter für das eremitorische Ideal nicht unbedenklich. Es

---

48 Hieronymus Ep 22, 36 (CSEL 54, 200, 11–13).

49 Regula Benedicti 1 (CSEL 75, 17–19 Hanslik); Regula Magistri 1 (SC 105, 328–350 Vogüé).

50 19, 2–3 (888 B – 889 A).

51 Conl. Patrum XVIII 4 (13–14).

52 Isidor II 16, 5 = Cassian, Conl. Patrum XVIII 8 (21–22).

53 Arevalo, PL 83, 795. – G. *Holzherr*, Regula Ferioli. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte und Sinndeutung der Benediktinerregel (Einsiedeln 1961) 114–120 verweist auf gleichlautende gallische Synodalbestimmungen.

zieht offensichtlich Nutzen aus negativen Erfahrungen des östlichen Mönchtums und mag dabei von Basilius gelernt haben[54].

e) Die Circumcellionen (7–8)

Mit der fünften und sechsten Mönchsart geht Isidor selbständig über die älteren Klassifizierungen hinaus. Als Abarten des Mönchslebens schließen sie sich der vierten Art an. Die Circumcellionen Isidors sind unstet umherschweifende Mönche. Der Begriff verweist auf Nordafrika[55]. Als mögliche Quelle erscheint damit Augustin. In seiner Erklärung zu Ps 132 spricht Augustin in der Tat von falschen Mönchen, die Circumcellionen genannt werden. In der Predigt Augustins sind es die Falschmönche der Donatisten[56]. Isidor übernimmt den Begriff des Augustin, sieht aber von der ursprünglichen Zuweisung zu den Donatisten ab[57] und schildert sie einfach als Karikatur auf das echte Mönchsleben. Dabei folgt er Augustins De opere monachorum. Diese terminologisch falsche Verknüpfung mag gerechtfertigt sein, da auch Augustin in jener Predigt kurz von falschen Mönchen in der katholischen Kirche spricht[58]. Denen gelten auch seine Klagen in De opere monachorum. Daraus übernimmt Isidor wörtlich seine Vorwürfe gegen die umherschweifenden Falschmönche. Die Anklagen lassen sich katalogartig aufreihen:

Isidor II 16, 7:	(28) 36:
Quintum genus est circumcellionum, qui suo habitu monachorum usquequaque vagantur	S. 412, 9–11: tam multas hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit
1. venalem circumferentes hypocrisin;	De opere (31) 39: S. 422, 1–2
2. circumeuntes provincias, nusquam missi, nusquam fixi, nusquam stantes, nusquam sedentes;	S. 412, 11–12 (... missos, ... fixos ...)
3. alii quae non viderunt configunt, opiniones suas habentes pro Deo;	
Augustin, De opere monachorum[59]	

54 Basilius wandte sich in seiner Propaganda für das Zönobitentum besonders scharf gegen das Eremitentum. Für das westgotische Mönchtum ist Leanders „Nonnenregel" in dieser Hinsicht bezeichnend: De institutione virginum 16 (120, 26 Vega): Privatam enim vitam de usu gentilium traxit Ecclesia.

55 Zum Begriff vgl. *W. H. C. Frend*, The Donatist Church (Oxford 1952).

56 Augustinus, in Ps 132, 3 (CC 40, 1927–1928 Dekkers-Fraipont).

57 Nach den Etymol. VIII 5, 53 (302 C / 303 A) sind es martyriumbegeisterte Donatisten.

58 In Ps 132, 4 (1928–1929).

59 Zitiert nach der Ausgabe der Œuvres de S. Augustin.

4. alii membra martyrum (si tamen martyrum) venditant;	S. 412, 12–13
5. alii fimbrias et phylacteria sua magnificant, gloriam captantes ab hominibus;	S. 412, 14 (ohne „gloriam captantes . . .)
6. alii criniti incedunt, ne vilior habeatur tonsa sanctitas quam comata. Ut videlicet qui eos viderit, antiquos illos quos legimus cogitet, Samuelem, et Eliam, et caeteros.	De opere (31) 39: S. 422, 2–5: illi . . ., timent ne vilior, ut qui eos videt, . . . Samuelem et caeteros qui non tondebantur [60].
7. alii honores quos non acceperunt habere se protestantur;	
8. alii parentes vel consanguineos suos in illa vel in illa regione se audisse, et videre, et ad eos pergere mentiuntur, et omnes petunt, ab omnibus exigunt aut sumptum lucrosae egestatis, aut simulatae pretium sanctitatis.	S. 412, 14–18: . . . se audisse vivere (ohne „et videre“) . . . . . . petunt, omnes exigunt, aut sumptus lucrosae . . .

Die Gegenüberstellung gibt Einblick in Isidors Werkstatt. Hier arbeitet er wirklich mit „Kleister und Schere“ [61]. Zwei Textpartien Augustins werden zerlegt und zu neuer bruchloser Einheit zusammengefügt, ohne daß – von den zwei kleinen Sätzchen 3 und 7 – eigene Formulierungen eingebracht werden müssen. Den abschließenden Schlußsatz – daß durch solches Verhalten das „propositum monachorum“ geschändet werde – nimmt Isidor aus der ersten Textpartie Augustins (S. 412, 18–21), läßt freilich hier den bewegten Wunsch Augustins weg, daß er das Mönchsleben in Afrika ohne derartige Verzerrung sehen möchte. Der ganze augustinische Text hat bei Isidor seinen ursprünglichen Glanz verloren. Augustin ist von der mißlichen Erfahrung fauler, unehrlicher und herumziehender Mönche zutiefst betroffen. Das verleiht seinen Ausführungen Temperament, Spontaneität, selbst Humor. Bei Isidor fehlt das belebende Element; die Darstellung wird zum spröden, trockenen Bericht distanzierter, akademischer Art.

---

60 Augustins Duldsamkeit gegenüber den „langhaarigen Mönchen“ übernimmt Isidor nicht: Vereor in hoc vitium plura dicere, propter quosdam crinitos fratres, quorum praeter hoc multa et pene omnia veneramur (420). – A. C. Lawson verweist auch auf die Zusammenfassung in Retr. II 21 (PL 32, 638–639).

61 *A. C. Lawson*, The Sources of the De Ecclesiasticis Officiis of S. Isidore of Seville, in: Rev. Bén. 54 (1938) 26: „Scissors and paste“.

d) Die Sarabaiten oder Remobothiten (9–10)

Die letzte Klasse schlechter Mönche nennt Isidor nach der Sprache der Ägypter Sarabaiten oder Remobothiten. Die beiden Fremdworte verweisen auf die Quelle: Johannes Kassian und Hieronymus. Kassian zählt als dritte Mönchsklasse die Sarabaiten auf[62], Hieronymus nennt sie remnuoth und bezeichnet sich als „deterrimum atque neglectum“[63]. Genauso führt sie auch Isidor ein:

Sextum genus monachorum, et ipsum teterrimum atque neglectum, ... (II 16, 9).

Ohne die beiden Fremdworte zu erklären, setzt er sie identisch und kann so seine Ausführungen aus Kassians und Hieronymus' Texten zusammenbauen. Ihr böses Vorbild haben diese falschen Mönche in Ananias und Sapphira, was Isidor von Kassian übernimmt. Isidor zieht dann jedoch Kassians verhältnismäßig umfangreiche Vorstellung der Sarabaiten knapp zusammen. Mit Kassian rügt er ihre Trennung vom Zönobium und ihre eigenmächtige Lebensweise:

Kassian, Conl. Patrum XVIII 7[64]:	Isidor II 16, 9:
..., quod semetipsos a coenobiorum congregationibus sequestrarent, ac singillatim suas curarent necessitates, ...	..., quod semetipsos a coenobiali disciplina sequestrant, suasque appetunt liberi voluptates, ...

Mit Kassian präzisiert er auch diesen allgemeinen Vorwurf mit dem Hinweis auf den Bau eigener Zellen.

Kassian:	Isidor:
..., aut construentes sibi cellulas easque monasteria nuncupantes	construunt enim sibi cellulas, easque falso nomine monasteria nuncupantur ...

Ebenso durch nochmaligen Hinweis auf ihre Ungebundenheit:

Kassian:	Isidor:
nec seniorum subduntur arbitrio	liberique ab imperio seniorum, arbitrio suo vivunt

Isidor zieht den Kassiantext dabei nicht nur zusammen; er stellt ihn auch wieder um und erlaubt sich in der Wiedergabe größere Freiheit, die freilich zu keinen neuen sachlichen Auskünften führt. Er bleibt inhaltlich bei Kassian, wenn er diesen Falschmönchen Arbeitsfleiß zugesteht, faßt aber drei Zeilen Kassians zur bündigen Auskunft zusammen: „certatim in operibus labo-

---

62 Conl. Patrum XVIII 4 (13–14). Tertium reprehensibile Sarabaitarum est.
63 Ep. 22, 34 (196, 16 – 197, 2).
64 Conl. Patrum XVIII 2 (18–19).

rantes“ und gibt – mit einem kleinen Unterschied zu Kassian – das Ziel solchen Arbeitens an:

Kassian:	Isidor:
Hoc enim isti faciunt non ut fructum sui operis subiciant dispensatoris arbitrio, sed ut adquirant pecunias quas recondant	..., non ut indigentibus distribuant, sed ut acquirant pecunias, quas recondant.

Mit der so hervorgekehrten Habsucht der falschen Mönche, die schon mit dem biblischen Vorbild anvisiert war, verläßt Isidor den Kassiantext und fügt bruchlos Sätze aus Hieronymus' Schilderung der remnuoth an: Ep 22, 34[65].

Während Isidor sich in diesem Abschnitt gegenüber Kassian die Freiheit der eigenen Bearbeitung eines vorliegenden Textes genommen hat, übernimmt er den Hieronymustext, wie er ihn vorfand. Dabei ist er so ehrlich und führt den Text mit „sicut ait Hieronymus“ ein[66].

3. Das Zönobitenleben (11—16)

In den nächsten Paragraphen beschreibt Isidor Grundzüge des gemeinsamen Mönchslebens. Er schickt diesem Abschnitt eine kurze Begriffsbestimmung über das Kloster voraus. Vielleicht entnahm er die Anregung zu solchem Einschub aus Kassian. Die letzten Kassianzitate stammten aus den Conlationes Patrum XVIII 7. In 9–10 legt Kassian dem Abbas Piamum eine Ausführung über monasterium und coenobium in den Mund. Kassians Unterscheidung zielt darauf ab, als monasterium das Haus und den Ort zu bezeichnen, als coenobium die dort lebende Gemeinschaft, und gibt zu, daß monasterium auch die Wohnung eines einzelnen Mönchs sein könne, das coenobium aber nur die Wohngemeinschaft mehrerer[67]. Isidor übernimmt von Kassian nur die letztere Distinktion, folgt dabei aber nicht dem genauen Wortlaut seiner Quelle:

Kassian, Conl. Patrum XVIII/10:	Isidor II 16, 11:
Et monasterium potest etiam unius monachi habitatio nominari, coenobium nisi ubi plurimorum cohabitantium deget unita communio, non potest appellari.	monasterium possit etiam unius monachi habitatio nuncupari, coenobium autem non nisi plurimorum.

[65] Ebd. 197, 6–13; es liegt wörtliche Übernahme vor unter Auslassung einiger kleinerer Streitereien unter den falschen Mönchen und kleine Änderungen: fluxae statt laxae manciae; dies festus statt festior (was auch in Hss belegt ist) und satiantur statt saturantur.

[66] In II 16, 10 wiederholt er „ut idem dixit“ und „inquit“.

[67] Das fingierte Gespräch zwischen Piamum und Germanus gibt Zeugnis von der Entwicklung einer eigenen, klaren Mönchsterminologie. Zur Geschichte von Monasterium vgl. *L. Th. A. Lorié* a. a. O. 43–51.

Die klare Entscheidung über das Zönobium steht auch in den Etymologien[68]. Die nicht eindeutige Umschreibung des Monasteriums geht zu Lasten der Quelle. Kassian steht offensichtlich mitten im Prozeß des Bedeutungswandels von monasterium, das im lateinischen Mönchtum Kloster und Klostergemeinschaft meint. In Wirklichkeit schließt sich auch Isidor dieser Sprachregelung an, wie das ganze „Mönchskapitel" und seine Mönchsregel deutlich machen.

Danach führt Isidor kurz die Lebensweise der Zönobiten vor und gibt sie als „institutio patrum" (bzw. ut praedictum est) aus. Die Ausführung stammt aus Augustins Idealschilderung katholischen Mönchslebens:

Augustin, De moribus eccl. cath. 31 (67)[69]:

. . ., qui contemptis atque desertis mundi huius illecebris, in communem vitam castissimam sanctissimamque congregati, simul aetatem agunt, viventes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus; nulla superbia tumidi, nulla pervicacia turbulenti, nulla invidentia lividi: sed modesti, verecundi, pacati, concorditissimam vitam et intentissimam in Deum gratissimum munus ipsi offerunt, a quo ista posse meruerunt.

Isidor II 16, 11:

Illi quippe (ut praedictum est) contemptis primum ac desertis mundi huius illecebris, in communi vita sanctissima congregati, simul agunt, viventes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus, in vigiliis, in ieiuniis, nulla superbia tumidi, nulla invidia lividi, sed modesti, verecundi, placati, concordissimam vitam sectantur, cogitationesque alterutrum relevantes invicem discutiunt et corrigunt.

Isidor übernimmt seine Vorlage nicht ganz wörtlich. Die für Augustin bezeichnende Betonung des Geschenkcharakters des Mönchslebens fehlt bei Isidor. Er verzichtet auch auf die Häufung der augustinischen Superlative und gibt eine nüchternere Beschreibung des Mönchslebens. Isidors Einfügung „in vigiliis, in ieiuniis" kann aus einer Erinnerung an 2 Kor 6, 5 stammen. Die konkrete Angabe über die gegenseitige Offenbarung der persönlichen Gedanken und der gegenseitigen Zurechtweisung verrät Isidors Kenntnis der breiten monastischen Überlieferung[70] und hat ihre Parallelen in seiner Mönchsregel[71].

Im folgenden zwölften Paragraphen zeigt sich Isidor wieder selbständiger gegenüber der ihn in diesem Abschnitt führenden augustinischen Vorlage.

---

68 Etymol. VII 13, 2 (293 C).

69 Œuvres de S. Augustin 1, 232 (Gosselin).

70 Die Notwendigkeit, seine Gedanken den erfahrenen Mönchsvätern zu offenbaren, drücken z. B. die Apophthegmata Patrum häufig aus; bezeichnend dafür Poimen 101 (PG 65, 345 D): „Über nichts freut sich der Teufel so sehr wie über die, die ihre Gedanken nicht offenbaren."

71 Isidor, Regula Monachorum 13, 3 (880 B/C); 14 (881 B).

Augustins kurze Aussage „nemo quidquam possidet proprium“ ändert Isidor: „nemo quidquam terrenum sorte peculiari possidet“ [72]. Das Verbot kostbarer und bunter Kleider fügt er hinzu, ohne freilich dem traditionellen Bild vom Mönchskleid Neues hinzuzufügen [73]. In seiner Regel verbietet er den notabilis und pretiosus habitus, zeigt aber auch keine Sympathie für allzu schäbige Kleider, was die Aussage im Mönchskapitel abschwächt [74]. Das nur im Krankheitsfall zugestandene Bad korrespondiert mit der monastischen Tradition. In De moribus eccl. cath. 67 ist davon allerdings nicht die Rede; im Praeceptum 5, 5 steht eine ähnliche Anweisung, ohne jedoch als literarische Vorlage für Isidor in Frage zu kommen [75]. Isidors Formulierung kommt hier seiner eigenen Regel am nächsten:

Mönchskapitel II 16, 12:	Regel 21, 3:
lavacris nunquam utuntur ad delectationem corporis, sed raro propter necessitatem languoris.	Lavacra nulli monacho adeunda studio lavandi corporis, nisi tantummodo propter necessitatem languoris.

Die Ähnlichkeit beider Aussagen an verschiedenen Stellen seines Werkes zeigt, daß Isidor um diese vertraute Mönchsregel weiß und sie in eine eigene Fassung zu bringen vermag.

Das nächste Verbot, ohne Erlaubnis des Abtes auszugehen, noch ohne seine Zustimmung etwas anzunehmen, gehört wiederum zu den Selbstverständlichkeiten monastischer Vorschriften [76]. Die Formulierung, die Isidor nicht dem Text Augustins entnehmen konnte, hat ihre nächste Parallele wiederum in seiner Regel:

Mönchskapitel II 16, 12:	Regel 23,1:
inconsulto abbate, nusquam progrediuntur, neque aliquid ab eis sine nutu paternae iussionis assumitur.	Nullus monachus, inconsulto abbate, audeat uspiam progredi, nec aliquid praesumere sine imperio eius, seu praepositi.

Isidor hat in diesen paar Zeilen allgemein monastisches Überlieferungsgut selbständig formuliert und verwendet seine Formulierung in zwei verschiede-

---

72 Zum „nihil peculiare“ vgl. bes. Regula Monachorum 19 (888 A / 889 B).

73 Zum Mönchskleid allgemein: *Ph. Oppenheim*, Das Mönchskleid im christlichen Altertum (Freiburg 1931).

74 Regula Monachorum 12, 1 (881 C / 882 A).

75 Das frühe östliche Mönchtum verbot dem Mönch das Baden und jegliche Körperpflege. Im zönobitischen Mönchtum wird das Bad allgemein den Kranken zugestanden, z. B.: Pachomius, Praecepta 92; Augustinus, Praeceptum 5, 5; Regula Benedicti 36; Leander, De institutione 20; besonders zu beachten Cassiodor, Institutiones I 29, 1.

76 Z. B. Pachomius, praecepta 106. 113; Augustinus, Praeceptum 5, 3; Regula Benedicti 54.

nen Texten. In den nächsten Zeilen über die Arbeit der Mönche – greift er jedoch wieder ganz zu Augustin und verbindet zwei vorliegende Texte miteinander.

Augustin, De moribus eccl. cath. 31 (67):	Isidor II 16, 12:
Operantur manibus ea quibus et corpus pasci possit, et a Deo mens impediri non possit . . .	Operantur autem manibus ea quibus corpus pasci possit, et adeo (a Deo?) mens impediri non possit.
De opere monachorum 17 (20): Cantica vero divina cantore, etiam manibus operantes facile possunt, et ipsum laborem tamquam divino celeumate consolari.	Canunt autem manibus operantes et ipsum laborem, tamquam divino celeumate, consolantur.

Auch in seiner Regel benützt Isidor den Augustintext, ohne freilich einfach die Übernahme in der Form des Mönchskapitels wiederzugeben. Hier spricht er auch präzise seine Meinung über die Art der Mönchsarbeit aus: „Laborandum est enim corpore animi fixa in Deum intentione; sicque manus in opere implicanda est, ut mens non avertatur a Deo.“ [77]

Die weiteren Ausführungen über die Arbeit der Mönche (§ 13) folgen wiederum genau Augustins Idealschilderung[78]. Augustin führt dabei ein Kloster mit dekanaler Verfassung vor, was er aus Hieronymus[79] übernimmt. Isidor bleibt dabei der Quelle treu, obwohl er in seiner Regel einen Konvent ohne dekanale Verfassung organisiert[80]. Ideale Schilderung und konkrete Anweisung gehen hier auseinander.

Augustin spricht in seiner weiteren Schilderung des Mönchslebens von der geistlichen Unterweisung durch den Klostervorsteher. Isidor folgt ihm hierin (§ 14), fügt aber zunächst den Hinweis auf den täglichen Gottesdienst der Mönche ein[81]. Er übernimmt dann Augustins Aussage über die geistliche Belehrung, ohne hier ganz treu bei seiner Vorlage zu bleiben. Die konkrete Situation seines Klosters scheint hier Änderungen verlangt zu haben:

---

77 Regula Monachorum 5, 5 (874 B/C): Die Zuweisung schwerer Arbeit an Sklaven.

78 De moribus eccl. cath. 31 (67) (232, 23 – 234, 6; kleine Änderungen im letzten Teil des Textes).

79 Ep 22, 35 (197, 14 – 200, 9).

80 Der „Dekan“ erscheint in der Regel Isidors nur in 13, 1: als Aufsichtsperson über je 10 Brüder, die in einem Raum schlafen, wenn die ganze Klostergemeinde nicht in einem Schlafraum untergebracht werden kann. Er ist danach sozusagen nur ein Notbehelf. In 9, 2 wird bestimmt, daß je zehn Mönche während der Mahlzeit an einem Tisch sitzen; eine Aufsichtsperson ist dabei nicht genannt. – Danach kann das Kloster Isidors nicht dem dekanalen System zugezählt werden, wie *K. Hallinger*, Papst Gregor der Große und der hl. Benedikt, in: Studia Anselmiana 42 (Rom 1957) 305, will.

81 Das „festina cum properatione“ in II 16, 14 hat seine genaue Entsprechung in Regula 6, 1 (875 C).

Augustin, De moribus eccl. cath. 31 (67):
Conveniunt autem diei tempore extremo de suis quisque habitaculis, dum adhuc ieiuni sunt, ad audiendum illum patrem, ...

Isidor II 16, 14:
Item conveniunt, diebus interpositis, dum adhuc ieiuni sunt in collatione ad audiendum Patrem

Regula 7, 1:
Ad audiendum in collatione patrem tribus in hebdomada vicibus fratres post celebrationem tertiae, dato signo ad collectam veniant[82].

Isidor geht im Mönchskapitel von der täglichen Unterweisung ab, was die Regel auf „dreimal in der Woche“ präzisiert[83]; ebenso bringt das Mönchskapitel den Augustin fremden Begriff der collatio. Den Hinweis auf die „einzelnen Behausungen“ kann sich Isidor schenken, da seine Mönche auf dem engen Raum des einen Klosters wohnen[84]. Die ergriffene Anteilnahme am Vortrag beschreibt Isidor wieder mit Augustin[85]. Über den Inhalt solcher Unterweisung sagt weder Augustin etwas noch Isidors Mönchskapitel; dagegen präzisiert wiederum die Regel die vorliegenden Angaben[86].

An diese Unterweisung schließt sich nach Augustin die gemeinsame Mahlzeit der Mönche an. Dieser Vorstellung folgt Isidor fast mit den gleichen Worten[87]. Er fügt hinzu, daß die Mahlzeit unter Schweigen eingenommen wird: „cum silentio magno reficiunt“, was mit seiner Regelbestimmung zusammentrifft[88] und auch sonst zum selbstverständlichen Mönchsusus gehört[89]. Auch im Festhalten der augustinischen Bestimmung über die Bescheidenheit der Mahlzeit – parca et vilissima – stehen beide im Kontext der monastischen Überlieferung[90].

---

82 Die collatio gehört fest in Isidors Mönchsprogramm, wie Lib. Sent. III 14 (PL 83, 688 B – 689 B) zeigt.

83 Bei Augustin fehlt Zeitangabe; Hieronymus setzt das „post nonam“ ein.

84 Nach Regula Monachorum 7, 1 (877 A) kommen die Mönche „post celebrationem tertiae, dato signo“ zusammen.

85 Isidor II 16, 14 (800 C): Audiunt autem eum incredibili studio, summo silentio, affectusque animorum suorum, prout eos provocaverit disserentis oratio, vel gemitu, vel fletu significantes.

86 Regula Monachorum 7, 1 (877 A/B); zur Methodik der collatio vgl. Lib. Sent. III 14 (688 B – 689 B).

87 Die Zeitangabe der Regel „post celebrationem tertiae“ schließt jedoch eine sofort nachfolgende Mahlzeit aus.

88 Regula Monachorum 9, 2 (878 A/B).

89 Schweigen bei Tisch, z. B.: Hieronymus, Ep 22, 34 (198, 16–17); Kassian, De instit. IV 17; Augustinus, Praeceptum 7, 2; Regula Benedicti 38.

90 Lateinische Basiliusregel, Rufinus 9 (PL 103, 501 B – 502 B).

Mit Augustin fährt Isidor im nächsten Paragraphen fort (15) und gibt nähere Anweisungen über die klösterliche Nahrungsaskese, wobei die hier behauptete völlige Enthaltung von Fleisch und Wein in der Regel Isidors nicht beibehalten wird[91]. Von Augustin nimmt Isidor in verkürzter Form auch die Auskunft, daß alles von der Mönchsmahlzeit Übriggebliebene den Bedürftigen ausgeteilt werde[92].

Danach verläßt Isidor den Augustintext und spricht unvermittelt von der Herkunft der Mönche aus dem Stand der Freien und der Sklaven (Schlußsatz von § 15 und § 16). Das ist nun freilich wiederum aus Augustin entlehnt – allerdings aus De opere monachorum bis hin zum Schriftzitat 1 Kor 1, 27–29[93]. Isidor variiert den Augustintext dabei nur geringfügig: Statt des augustinischen „professio servitutis Dei" setzt er „sanctae militiae propositum", was mit dem Vokabular der Regel übereinstimmt. Ebenso ist dort auch im Kapitel über die Novizen des Klosters der Augustintext nicht aus dem Auge verloren[94]. Die Rekrutierung des Mönchsnachwuchses aus niedrigem Stand herrschte auch im westgotischen Spanien vor; so kann Isidor in der allgemeinen Beschreibung des Mönchslebens und in der konkreten Bestimmung sich getrost an Augustin halten, der in gleichen Verhältnissen Ordnung zu schaffen versuchte.

4. Frauenklöster

Im nächsten Paragraphen (17) spricht Isidor kurz über die Frauenklöster. Die Beschreibung stammt wiederum aus Augustin; dafür freilich muß Isidor wieder zu De moribus eccl. cath. zurückkehren[95]. Bei Augustin schließt dieser Text an das zuletzt über die Mönchsmahlzeiten Gesagte an. Isidor hat nur den Passus über die Herkunft der Mönche eingefügt. Isidor schenkt sich dabei Augustins Schlußsatz, eine persönliche Formulierung des Unsagbarkeitstopos[96], die in der antimanichäischen Polemik Augustins ihren berechtigten Platz hatte. Andererseits schiebt er einen Satz über die Klostervorsteherinnen selbständig ein: His praesunt singulae gravissimae ac probatissimae, non tantum instituendis componendisque moribus, sed etiam instru-

---

91 Regula Monachorum 9 (878 A – 880 A).

92 Ebenso in Regula Monachorum 9, 7 (879 B/C).

93 Augustinus, De opere monachorum 22 (25) (292 Saint Martin).

94 Regula Monachorum 4 (871 C – 875 A).

95 Augustinus, De moribus eccl. cath. 31 (68) (234–236 Gosselin).

96 Ebd. (236): Hos mores, hanc vitam, hunc ordinem, hoc institutum si laudare velim, neque digne valeo, et vereor ne judicare videar per seipsum tantummodo expositum placere non posse, si super narratoris simplicitatem cothurnum etiam laudatoris addendum putavero.

endis mentibus peritae, atque paratae[97]. Die enge Zuordnung von Frauen- und Mönchskonvent – die Nonnen nähen die Kleider für die Mönche, und die Mönche versorgen sie mit der nötigen Nahrung – führt Isidor wie Augustin an, ersetzt jedoch das augustinische „fratres“ durch ein „monachi“. Da er im Schlußsatz von Augustin abweichen muß, setzt er eine zusammenfassende Formel an dessen Stelle: „Hos mores, hanc vitam, hanc institutionem tenere videntur coenobia virginum ac monachorum“, die nur in ihrem ersten Teil (bis institutionem) von Augustin genommen ist.

Isidor fügt seinem Mönchskapitel einen letzten Paragraphen an (18). Dafür findet sich in den sonst hier benützten Quellen keine Vorlage[98]. Dieser Schlußsatz greift das Thema des „falschen Mönchs“ noch einmal auf, ohne freilich dabei von einer neuen Mönchsklasse zu reden. Er spricht von der eitlen Ruhmsucht als der ständig lauernden Gefahr in jedem Mönchsleben. Sie ist dem Fundament des Mönchspropositums, der humilitas, diametral entgegengesetzt. Was Isidor hier über Demut und Stolz sagt, kommt ganz aus der monastischen Tradition[99]. Im benachbarten Schrifttum Isidors erfährt es seine weitere Deutung. Die einleitenden Formulierungen erinnern an den Liber Sententiarum:

II 16, 18:	Lib. Sent III 19, 1:
Monachi autem secundum humilitatem eliguntur. Multos enim ex eis cenodoxiae morbus commaculat ...	Summa virtus monachi humilitas, summum vitium eius superbia est[100] (vgl. 19–21).

Aus der Regula Monachorum kommen die Texte in 1, 2 und besonders 3, 2 in Frage[101]. Im letzten Satz „Tales itaque nequam monachi vocandi sunt, quia Deo sola professione, non actione iunguntur“ drückt Isidor auf seine Weise eine bittere Erfahrung des frühen Mönchtums aus[102]. Es kann dazu auf Augustins Klagen über die falschen Mönche verwiesen werden[103], auf Johannes Kassian[104] oder die geradezu klassische Formulierung Benedicts: „adhuc operibus servantes saeculo fidem mentiri deo per tonsuram noscuntur“[105].

---

97 Isidor II 16, 17.

98 *A. C. Lawson*, Manuskript 114: unidentified.

99 Des. Kassian in seiner Tugend- und Lasterlehre im 2. Teil von de institutione coenobiorum.

100 PL 83, 694 A. Dazu die weiteren Paragraphen 19–21.

101 Regula Monachorum 1, 2 (869 B); 3, 2 (870 C – 871 A).

102 Eine Parallele in De eccl. off. II 3, 1–2 (779 A/B), wo von falschen Klerikern gesprochen wird.

103 U. a. im Ps 132, 4 (CC 40, 1928–1929).

104 Z. B.: Conl. Patr. XVIII 8 (SC 64, 21–22).

105 Regula Benedicti, 1, 7 (18 Hanslik); Regula Magistri 1, 7 (330, 18–19 Vogüeé).

Schluß

Das Aufzeigen der Quellen in Isidors „Mönchskapitel" kann das bekannte Bild von Isidors Arbeitsweise nicht erschüttern. Isidor steht in der Tradition und lebt in ihr, so daß jedes seiner Werke von ihr gezeichnet ist. Wenn die überlieferten Verse wirklich einst in seiner Bibliothek zu lesen waren, dann wird der Schatz schriftlicher Überlieferung, der ihm zu Gebote stand, deutlich: „Sunt hic plura sacra, sunt hic mundalia plura."[106]. Die weltlichen Werke scheiden für das Mönchskapitel als Quellen aus. Bei den geistlichen Werken ist die Beschränkung auf das monastische Schrifttum der Tradition verständlich. Isidor greift gezielt in seinen reichen Quellenschatz! Der Reichbelesene und Vielwissende verliert sich nicht ins Uferlose. Zu den monastischen Autoritäten gehören für ihn nach dem untersuchten Text Hieronymus und Johannes Kassian, die er auch selbst namentlich nennt. An Gewicht übertrifft sie Augustin, was eine Dominanz der augustinischen Überlieferung ausweist[107]. Auffallend bleibt die Nichtnennung des Namens Augustin. Freilich ist es bei den genannten Autoritäten auch kein weitgestreutes Textmaterial, was Isidor übernommen hat. Es war ja nur der Verweis auf wenige nahe beisammenstehende Textpartien nötig. Die wenigen Textstücke aber wurden von ihm zu einer neuen Einheit verbunden, die eben seine eigene Leistung ist. In dieser Leistung erschöpft sich hier allerdings weithin sein versprochenes „pleraque meo stilo elicui", das sich an wenigen Stellen zu einem fast raffinierten Spiel des Auseinanderlegens und neuen Zusammensetzens steigert.

---

106 Versus qui in Bibliotheca Sancti Isidori legebantur 1 (PL 83, 1109 C).

107 Auch Isidors Regula Monachorum, über deren Quellen ich demnächst eine Untersuchung vorlegen zu können hoffe, zeigt sehr starke Abhängigkeit von Augustins monastischem Schrifttum.

Conversi ad Dominum

Die Hinwendung von Priester und Volk nach Osten bei der Meßfeier im 4. und 5. Jahrhundert

Von KLAUS GAMBER

Augustinus meint einmal: „Cum ad orationes stamus, ad orientem convertimur ...“ – „Wenn wir zum Gebet aufstehen, kehren wir uns nach Osten, von wo der Himmel sich erhebt. Nicht als ob Gott dort wäre und er die andern Weltgegenden verlassen hätte ..., sondern damit der Geist gemahnt werde, zu einer höheren Natur sich zu bekehren, nämlich zu Gott.“ [1] Dieses Wort des Afrikaners zeigt, daß die Christen sich nach der Predigt zum anschließenden Gebet erhoben und nach Osten gekehrt haben.

Auf dieses Hinwenden nach Osten „ad orationes“ weist der Bischof von Hippo am Schluß seiner Ansprachen immer wieder hin, wobei er als feststehende Formel die Eingangsworte „Conversi ad Dominum“ gebraucht. Diese entsprechen dem eingangs zitierten „ad orientem convertimur“. „Sich zum Herrn hinwenden“ und „Sich nach Osten werden“ war demnach für Augustinus ein und dasselbe.

Dölger ist in seinem grundlegenden Buch „Sol salutis“ der Überzeugung, daß auch die Antwort des Volkes „Habemus ad Dominum“ im Anschluß an den Ruf des Priesters „Sursum corda“ ein Hingewendetsein nach Osten meint[2], zumal einige orientalische Liturgien dazu in einem diakonalen Ruf eigens auffordern[3]. Dies gilt für die koptische Basilius-Liturgie, wo es zum Beginn der Anaphora heißt: „Kommt heran, ihr Männer, steht da in Ehrfurcht und schaut nach Osten!“, oder die Markus-Liturgie, wo ein ähnlicher Ruf („Schauet nach Osten!“) mitten im Eucharistiegebet, und zwar vor der Einleitung zum Trishagion, seinen Platz hat[4].

In der kurzen Liturgiebeschreibung im 2. Buch der Apostolischen Konstitution aus dem Ende des 4. Jh. wird ebenfalls ein Aufstehen zum Gebet

---

1 Augustinus, De sermone domini in monte II 18 (PL 34, 1277).

2 *J. Dölger,* Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie = Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 4–5 (1. Aufl. Münster 1920, 2. Aufl. 1925), 256. Wir zitieren nach der am meisten verbreiteten 1. Auflage.

3 Vgl. *Dölger,* Sol salutis 251.

4 Das hohe Alter dieses Rufes wird schon dadurch deutlich, daß er in den koptischen Eucharistiegebeten im griechischen Urtext erhalten geblieben ist und sich auch in der äthiopischen Liturgie findet; vgl. *Dölger* 252.

und eine Ausrichtung nach Osten vorgeschrieben[5]. Im 8. Buch wird der entsprechende Ruf des Diakons mitgeteilt: „Stehet aufrecht zum Herrn hin!“[6] Die Hinwendung zum Herrn und die Ausrichtung nach Osten sind demnach für das 4./5. Jh. dasselbe[7].

In seinen um das Jahr 393 gehaltenen mystagogischen Katechesen erwähnt Theodor von Mopsuestia einen Ruf des Diakons vor der Anaphora: „Aspicite ad oblationem!“[8] Dieser Ruf „Schaut auf das Opfer“ entspricht in einer geosteten Kirche dem erwähnten Ruf der Markus-Liturgie „Schauet nach Osten!“. Es liegt kein Grund vor, hierin einen Beweis für eine Zelebration versus populum zu sehen, wie dies Nußbaum tut[9], da damit lediglich gesagt wird: „Schaut in Richtung des Altars!“

Die Sitte, zum Sonnenaufgang hin zu beten, ist, wie Dölger gezeigt hat, uralt und war bereits bei Juden und Heiden üblich[10]. Sie wurde schon früh von den Christen übernommen. So ist bereits i. J. 197 für Tertullian das Gebet nach Osten eine Selbstverständlichkeit. In seinem Apologeticum (c. 16) spricht er davon, daß die Christen „in Richtung der aufgehenden Sonne hin beten“ (ad orientis regionem precari)[11].

In der aufgehenden Sonne sah man ein Symbol für den zum Himmel aufgefahrenen und von dort wiederkommenden Herrn. Dieser Gedanke wird ausgesprochen in der Didascalia Apostolorum wie folgt: „Versus orientem oportet vos orare sicut et scitis, quod scriptum est: Date laudem deo, qui ascendit in caelum caeli ad orientem (Ps 67, 33–34).“[12]

---

5 Const. Apost. II 57, 14 (ed. Funk 165); vgl. *Dölger* 127-128.

6 Const. Apost. VIII 12, 2 (ed. Funk 494).

7 Vgl. *Dölger*, Sol salutis 250-251; *E. Peterson*, Frühkirche, Judentum und Gnosis (Rom 1959) 15–35: Das Kreuz und das Gebet nach Osten weist auf die Tatsache hin, daß der Osten als Richtung des Gebets oft durch ein Kreuz bezeichnet wurde. Ein solches Kreuz an der Wand wurde i. J. 1939 in einer Kammer eines Hauses in Herculaneum gefunden; vgl. *Conte Corti*, Untergang und Auferstehung von Pompeji und Herculaneum (7 München 1951). Abb. 29 nach S. 96.

8 Theodor von Mopsuestia, Sermo 15 (ed. Rücker 25).

9 O. *Nußbaum*, Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000 = Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 18 (Bonn 1965) 118. – Eine eingehende Besprechung des Buches von Nußbaum durch *M. Metzger*, La place des liturges à l'autel, in: Revue des sciences réligieuses 45 (1971) 113–145, wobei weitgehend dieselben Ansichten vertreten werden wie in meiner vorliegenden Untersuchung. Hinsichtlich der Orientierung spricht Metzger S. 142–138.

10 Literatur zur Frage außer dem Buch von Dölger: *F. Weigand*, Die Ostung in der frühchristlichen Architektur, in: Festschrift Seb. Merkle (1922); *L. Voelkl*, Orientierung im Weltbild der ersten christlichen Jahrhunderte, in: Rivista di archeologia cristiana 25 (1949) 1 ff.; *E. Peterson*, Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung, in: Theol. Zeitschrift 3 (1947) 1 ff.

11 Vgl. *Dölger*, Sol salutis 103.

12 Didascalia Apost. II 57, 6 (ed. Funk). Origenes, De orat. 31, 1 (GCS II, 395) verweist in diesem Zusammenhang auf die Stelle Sap 16, 28; vgl. *Dölger* 122 f. Eine Zusammenfassung der Gründe für die Ostung bringt Thomas v. Aquin in seiner Summa, II 2, q. 84, art. 3 (Text bei *Kraus* in: Real-Encyklopädie II 561).

Im folgenden geht es vor allem um die Frage der Hinwendung von Priester und Volk bei der Meßfeier nach Osten, also um die Frage, ob es im Frühchristentum eine Zelebration „ad orientem" oder eine solche „versus populum" gegeben hat[13]. Wir können uns dabei auf die Zeit des 4. und 5. Jh. beschränken, weil die späteren Perioden keine neuen Gesichtspunkte mehr liefern.

Nußbaum meint in der Zusammenfassung seines Buches „Der Standort des Liturgen am christlichen Altar" (408): „Seit der Errichtung eigener christlicher Kultbauten hat es keine strenge Regel darüber gegeben, an welcher Altarseite der Liturge seinen Platz haben soll. Er konnte bald vor, bald hinter dem Altar stehen." Dabei ist Nußbaum der Ansicht, daß die Zelebration versus populum bis ins 6. Jh. die am häufigsten übliche Stellung des Zelebranten am Altar gewesen war.

Vorweg ist zu sagen: Nußbaum unterscheidet in seinem Buch nicht immer deutlich genug zwischen Kirchen, deren Apsis im Osten, und Kirchen, deren Apsis im Westen und demnach der Eingang im Osten liegt. Letztere Orientierung weisen vor allem die Kirchen des 4. Jh. auf; doch wird schon zu Beginn des 5. Jh. die Ostung der Apsis von Paulinus von Nola als „usitatior" bezeichnet[13a]. Basiliken, deren Eingang im Osten liegt, finden wir vor allem in Rom und in Nordafrika[14], während sie im Orient relativ selten sind[15]. Der Grund, warum man den Eingang im Osten anbrachte, war der: Die Strahlen der aufgehenden Sonne sollten während der Meßfeier in das Kircheninnere fallen. Die Türen mußten zu diesem Zweck geöffnet bleiben[16].

In diesen mit dem Eingang geosteten Basiliken hat der Liturge regelmäßig an der Rückseite des Altars gestanden, um bei der Darbringung des hl. Opfers den Blick nach Osten zu richten, während er, wie im folgenden gezeigt wird, in den mit der Apsis geosteten Kirchen dementsprechend vor dem Altar seinen Platz hatte. Die Tatsache, daß in manchen dieser Kirchen auch hinter dem Altar Platz für den Zelebranten vorhanden war, wird von Nußbaum immer wieder als Beweis dafür betrachtet, daß der Priester versus populum

---

13 Vgl. auch *J. Lieball,* Versus populum, in: Der Seelsorger 29 (1959) 215–221; *K. Gamber,* Die Zelebration „versus populum" eine Erfindung und Forderung Martin Luthers, in: Anzeiger für die kathol. Geistlichkeit 79 (1970) 355–359. *O. Nußbaum,* Zelebration versus populum und Opfercharakter der Messe, in: Zeitschrift für kathol. Theologie 93 (1971) 148–167, hat meine These zu erschüttern versucht, jedoch ohne Erfolg, wie die vorliegende Untersuchung zeigen dürfte.

13a Paulinus von Nola, ep. 32, 13 (CSEL 29, 288).

14 Man folgte damit der Anlage des Tempels zu Jerusalem (vgl. Ez 8, 16) und vieler antiker Tempel.

15 Beispiele sind die Basiliken von Tyrus und Antiochien, das Apostoleion in Konstantinopel und die Bauten Konstantins und seiner Mutter in Jerusalem; vgl. *G. Kunze,* Lehre Gottesdienst Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen I (Göttingen 1949) 51 ff., vor allem 53.

16 Vgl. Tertullian, Adv. Valent. 3 (PL 2, 515): „Nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et *apertis* et ad lucem"; vgl. *St. Beißel,* Bilder aus der Geschichte der altchristlichen Kunst und Liturgie in Italien (Freiburg 1899) 84; *Dölger* 121.

zelebriert hat, besonders dann, wenn sich außerdem noch eine Priesterbank (mit Bischofsthron) in der Apsis befindet.

Es sollen nun die erhaltenen Basiliken des 4. und 5. Jh. bzw. deren Ausgrabungen danach befragt werden, ob sie etwas über die Stellung des Liturgen am Altar aussagen. Wir können uns dabei kurz fassen und brauchen nur auf strittige Fälle näher einzugehen. Das eine steht zweifelsohne fest: Eine Zelebration versus populum wäre in geosteten Kirchen dann anzunehmen – und da hat Nußbaum sicher recht –, „wenn ... die den Gläubigen zugewandte Altarseite unmittelbar oder sehr nahe an der Stirnwand einer seitlich über Treppen zugänglichen Apsisbühne oder an der Kante der obersten Apsisstufe steht" [16a]. Doch kann Nußbaum aus dem 4./5. Jh. kein einziges überzeugendes Beispiel dieser Art nennen, es sei denn, es handelt sich um Basiliken, deren Apsis im Westen liegt und daher der Liturge seinen Platz an sich schon hinter dem Altar hatte. Eine Notwendigkeit der Aufstellung des Zelebranten hinter dem Altar liegt natürlich auch dann vor, wenn dieser an der Volksseite eine Confessio besitzt [17]. Dies ist jedoch, was das 4. und 5. Jh. betrifft, ebenfalls nur in gewesteten Kirchen der Fall.

Nun wie angekündigt eine kurze Übersicht über die erhaltenen Bauten, wobei einzelne Beispiele etwas ausführlicher besprochen werden [18]. Wir gehen dabei nach Landschaften vor und beginnen im Osten.

In den erhaltenen Kirchen *Kleinasiens* aus dem 4. und 5. Jh. läßt sich kein einziges sicheres Beispiel eines zum Schiff hin orientierten Altars nachweisen. Daß in einigen Fällen genug Platz vorhanden war, um auch von der Rückseite an den Altar zu treten, wie in Ephesus (123), Sardis (126) und Korykos (127), beweist nicht, wie Nußbaum meint, daß der Liturge in einer geosteten Kirche während der Opferdarbringung zur Gemeinde hin, also nach Westen, geschaut hat.

Auch die Hagia-Sophia-Kirche von Nicaea aus dem 5./6. Jh. (120) kann nicht als Gegenbeweis angeführt werden, da hier eine Benutzung der Westseite des Altars in keiner Weise ausgeschlossen ist. Ein Podium von 2 m Tiefe genügt nämlich als Standort für den Zelebranten durchaus. Und warum sollte gerade diese relativ junge Basilika eine Ausnahme bilden? Das gleiche gilt für die Kirche in Korykos (127). Warum hier, wie Nußbaum meint, der Altar gewestet gewesen sein soll, ist völlig unklar.

Aus *Armenien* sind aus früher Zeit leider keine Zeugnisse auf uns gekommen. Die ältesten erhaltenen Kirchen stammen aus dem 7. Jh.; sie zeigen

16a *Nußbaum*, Zelebration versus populum 158.

17 Vgl. *J. Braun*, Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung I (München 1924) 412–413. Dagegen ist die Tatsache, daß die Cathedra in der geosteten Apsis steht, kein Grund zur Annahme, daß der Priester die der Apsis zugewandte Seite des Altars benutzt und demnach nach Westen „versus populum" zelebriert hat.

18 Wir nehmen das in Fußnote 9 zitierte Buch von Nußbaum als Grundlage unserer Ausführungen. Die Zahlen in Klammern innerhalb des Textes bezeichnen die Seitenzahlen dieses Buches. Dort auch jeweils der Hinweis auf den Tafelband mit den Grundrissen der

einen Altar, der auf drei Seiten von einer Art Schrein umgeben ist, so daß nur die Westseite offen bleibt. Wir finden hier also eine starke Betonung der Orientierung.

Von den noch vorhandenen *syrischen* Altaranlagen des 4./5. Jh., die alle die Apsis im Osten haben[19], sind nach Nußbaum „mit Sicherheit" die von Resafa (46) und Kalat Seman (50) zum Volk hin orientiert gewesen. Was wird von ihm als Beweis angeführt? Lediglich die Tatsache, daß sich in der Apsis eine Priesterbank befindet und zwischen dieser und der Rückseite des Altars genügend Platz für den Zelebranten vorhanden ist, wobei auch eine Tiefe unter 1 m, wie in Kalat Seman, von ihm als genügend angesehen wird.

Die Masse der übrigen Kirchenanlagen Syriens schließt die bloße Möglichkeit einer Zelebration versus populum überhaupt aus. So hat schon in der Julianos-Kirche in Brad, die in den Jahren 395 bis 402 erbaut wurde, wie auch Nußbaum zugestehen muß, der Priester ganz sicher mit dem Rücken zum Volk gestanden (54).

Das Urteil hinsichtlich der Kirchen *Palästinas* lautet bei Nußbaum: „In Palästina ist die Stellung des Liturgen am Altar mit dem Rücken zur Gemeinde von dem 7. Jh. eine ganz seltene Ausnahme" (87). Dieses allgemeine Urteil stimmt nicht, wenn man die Beispiele im einzelnen nachprüft. Richtig ist, daß in der von Bischof Paulinus i. J. 314 erbauten Basilika von Tyrus, deren Eingang im Osten und die Apsis im Westen lag, der Priester am Altar zum Eingang hin gestanden hat (64). Andernfalls hätte er ja beim Gebet nicht in Ostrichtung gestanden[20]. Das gleiche gilt für die „Große Kirche" von Antiochien aus dem 4. Jh.[21]

In denjenigen Basiliken Palästinas jedoch, in denen die Apsis im Osten lag, hat der Liturge eindeutig vor dem Altar seinen Platz gehabt, so in der Memoria des Euthymius-Klosters v. J. 473 (73) und in der Kirche von Khirbet el Mekhayyat aus dem Ende des 5. Jh. (74)[22]. In den Fällen, in denen vom Raum her beide Möglichkeiten gegeben sind, ist in geosteten Kirchen, schon im Hinblick auf die übrigen Basiliken, nur eine Zelebration ad orientem, also mit dem Rücken zum Volk, anzunehmen; vor allem auch dann, wenn keine Altarspuren vorhanden sind wie in der Basilika von Gerasa (73).

Dies gilt auch für die Brotvermehrungs-Kirche von Et Tabga aus dem 4./5. Jh. (71). Nach Nußbaum ist es hier „ausgeschlossen, daß der Altar von Westen aus zur Feier der Eucharistie benützt werden konnte". Die von ihm vorgebrachten Gründe beweisen dies jedoch nicht. Die beiden Felsstufen des

---

nur, wozu der große freie Platz „ante altare" gedient haben soll. Es liegt hier vielmehr der einzelnen Kirchen, so daß wir auf solche hier verzichten können.

19 Vgl. *Kunze*, Lehre Gottesdienst Kirchenbau 56–59. Der Eingang ist in vielen Fällen an der Seite und nicht im Westen.

20 Darüber unten mehr!

21 Vgl. *F. van de Paverd*, Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jh. = Orientalia Christiana Analecta 187 (Roma 1970) 8–9.

22 *Nußbaum* meint hingegen: „Der Liturge kann trotz des geringen Abstands zwischen Altar und Kathedra durchaus versus populum gestanden haben" (75); es fragt sich dann

Kalksteinblocks, auf dem Jesus bei dem Wunder gesessen haben soll, liegen zwischen den Altar-Stipites und behindern deshalb einen Zutritt des Zelebranten von Westen her zum Altar in keiner Weise.

Was *Ägypten* betrifft, so finden wir auch hier kein einziges Beispiel, in dem deutlich eine Stellung des Liturgen versus populum zu erkennen wäre. In dem gegen Ende des 4. Jh. erbauten Memorialbau im Menas-Heiligtum in der Mareotiswüste konnte, wie Nußbaum zugibt, der Liturge nur mit dem Rücken zum Volk gestanden haben (91).

In einigen Fällen wäre an sich eine Zelebration versus populum technisch möglich gewesen, wie die Ausführungen Nußbaums zeigen (116), es spricht jedoch auch hier nichts dafür. Vor allem aber darf man nicht, wie Nußbaum es tut (111–115), die verschiedentlich noch vorhandenen Sigma-Altäre als ein Zeugnis für die Blickrichtung des Zelebranten zum Volk hin ansehen. Sie sind regelmäßig mit der Rundung zur Apsis hin aufgestellt. Nichts deutet darauf hin, daß der Liturge an der Rundung und nicht an der geraden Vorderseite des Altars, wie im Fall der Metochi-Kapelle von Samos (s. u.), gestanden hat.

Hinsichtlich der Kirchen *Griechenlands* meint Nußbaum (168): „Eine eindeutige Stellung versus populum ist nur selten gegeben, etwa in der Basilika Mastikari von Kos aus dem 6. Jh. Hier liegen die Altarstipites zwischen den westlichen Standspuren des Ziboriums." Zugegeben, daß dies ungewöhnlich ist. Der Grund hierfür ist jedoch unschwer zu erkennen: Es sollte bei den engen Platzverhältnissen der Zugang zur Priesterbank in der Apsis frei bleiben. Das Mosaikfeld vor der Westseite des Altars gibt deutlich den Standort des Zelebranten an. Dieser stand auch in Kos mit dem Blick zur Apsis im Osten.

Wir dürfen weiterhin nicht übersehen, daß die Gestaltung des Altarraums in der Mehrzahl der griechischen Basiliken des 4./5. Jh. deutlich für eine Ostung des Liturgen am Altar spricht und eine Aufstellung an der Altarrückseite mit Sicherheit ausschließt, so etwa in der Basilika von Olympia aus der 1. Hälfte des 5. Jh. (141), in der nur wenig jüngeren Georgios-Kirche in Athen (142) oder in der Parthenon-Kirche etwa aus der gleichen Zeit (142).

Auch die Metochi-Kapelle von Samos aus der 2. Hälfte des 5. Jh. (144) weist einen Altarraum auf, der eine Zelebration versus populum ausschließt, da sich unmittelbar hinter dem Altar eine Thalassa befand. Nußbaum zweifelt, daß der Sigma-Altar an dieser Stelle ursprünglich ist, da dann der Liturge an der geraden Seite der Platte gestanden haben müsse. „Das aber wäre eine ganz ungewöhnliche Benützung eines Sigma-Altars" (155). Keineswegs, wie die Verhältnisse in den ägyptischen Kirchen zeigen (s. o.)![23]

gleiche Kirchenbau-Typus vor, der uns auch in Grado (S. Maria) begegnet. Darüber später.

[23] Anfänglich saß der Liturge als Mahlleiter nach antikem Brauch „in cornu dextro" des Sigmatisches, während die Gläubigen ihre Plätze an der Rundung hatten; vgl. *Gamber*, Domus ecclesiae. Die ältesten Kirchenbauten Aquilejas sowie im Alpen- und Donaugebiet bis zum Beginn des 5. Jh. liturgiegeschichtlich untersucht = Studia patristica et liturgica 2

In den frühen Basiliken *Nordafrikas* dominiert die Stellung des Altars in der Mitte der Kirche, worauf auch Augustinus hinweist: „Mensa Christi est illa in medio constituta." [24] Die Apsis der älteren Bauten, so der Basilica Maiorum von Karthago (197) oder der Basilica maior in Hippo, der Bischofskirche des hl. Augustinus [25], ist meist gewestet. In diesen Fällen hat der Liturge an der Westseite des Altars mit dem Blick zum Eingang gestanden.

Die jüngeren afrikanischen Kirchen des 5./6. Jh. sind regelmäßig geostet. Der Altar rückt dabei meist in die Nähe der Apsis, so in der 5schiffigen Dermesch-Basilika von Karthago aus dem 5. Jh. (199). Er konnte hier nur von Westen her benützt weren. Oder in der Basilika I von Junca (206), ebenfalls aus dem 5. Jh., wo nichts für eine Zelebration versus populum spricht.

Wo der Altar in der in den Jahren 324/325 entstandenen Basilika von Orléansville (Mauretanien) ursprünglich gestanden hat, wissen wir nicht; vermutlich in der Mitte des Kirchenschiffs. Die Argumentation von Nußbaum (177) überzeugt nicht.

Hinsichtlich der Altaranlagen in *Italien* lautet das Urteil Nußbaums: „Die ersten Hauptaltäre, an denen man eindeutig mit dem Rücken zur Gemeinde die Funktionen am Altar vornahm, lassen sich erst für die 2. Hälfte des 8. Jh. nachweisen." Diese Behauptung stimmt einfach nicht.

Wir müssen hier, wie auch sonst, streng zwischen den Kirchen mit der Apsis im Westen und den Kirchen mit der Apsis im Osten unterscheiden. Der erstere Fall trifft für die meisten älteren Basiliken Roms zu. Hier finden wir deshalb bis in die Gegenwart eine scheinbare Zelebration versus populum. Darüber wird noch zu reden sein.

Wie steht es mit den geosteten Kirchen Italiens? Eine der ältesten dieser Art ist die Basilica Ambrosiana in Mailand, in der schon der hl. Ambrosius Gottesdienst gefeiert hat. Nußbaum ist fest davon überzeugt, dies sei damals versus populum geschehen (234). Sein Beweisgang ist keineswegs evident. Er schließt aus der Tatsache, daß Ambrosius den Platz unter dem Altar für sein Grab bestimmt hat (der Priester solle nämlich dort ruhen, wo er zu opfern pflegte), daß er ganz genau an der Stelle begraben sei, wo er bei der Zelebration seinen Platz hatte, nämlich auf der Ostseite des Baldachins [26].

Unter den römischen Kirchen hat die gegen Ende des 4. Jh. erbaute Paulus-Basilika die Apsis im Osten. Eine Erweiterung der ursprünglich gewesteten Memoria Kaiser Konstantins war wegen der Platzverhältnisse nur nach Westen hin möglich, so daß man die Apsis in den Ostteil der Basilika

---

24 Augustinus, Sermo 31 (PL 38, 735).

25 Von Nußbaum nicht erwähnt. Ausführlich darüber bei *E. Marec*, Monuments chrétiens d'Hippone. Ville épiscopale de Saint Augustin (Paris 1958) 24 ff.

26 Auf keinen Fall darf man, wie es Nußbaum hier tut, den Brauch der Kirche von Ravenna als Beweis anführen, wonach die Bischöfe „subtus pirfireticum lapidem ubi pontifex stat" bestattet wurden, da für Mailand ein solcher „pirfireticus lapis" vor dem Altar nicht bezeugt ist.
(Regensburg 1968) 86–93.

verlegen mußte[27]. Die Inschrift „Paulo apostolo mart." auf dem Boden des ursprünglichen Kastenaltars war nur von Osten her lesbar, d. h., die Gläubigen verehrten das Grab des Völkerapostels von der Rückseite des Altars her. Warum deshalb, wie Nußbaum meint (230), auch der Liturge an der Ostseite des Altars gestanden und somit mit dem Gesicht nach Westen zelebriert haben soll, ist unerklärlich. Wo in St. Paul der Platz für den Zelebranten von Anfang an war, zeigt die spätere Anlage der Confessio. Sie befand sich auf der Rückseite des Altars und machte so eine Zelebration versus populum unmöglich. Die heutige Confessio vor dem Hochaltar geht erst auf Gregor XVI. zurück.

Es gibt jedoch eine Altaranlage einer italienischen Kirche aus dem beginnenden 5. Jh., die heute noch in ihrer ursprünglichen Gestalt deutlich zu erkennen ist, bei der wir also keine Hypothesen zu Hilfe nehmen müssen. Sie befindet sich in der Kirche S. Maria delle Grazie in Grado bei Aquileja (236). Hier ist der Platz des Zelebranten durch die im Westen vor dem Altar liegende Platte einwandfrei gegeben. Dieser hat also nach Osten geschaut und der Gemeinde den Rücken zugekehrt.

Nußbaum freilich, getreu seiner These, daß eine Kathedra in der Apsis einen zum Volk hin ausgerichteten Altar bedingt, sieht die Dinge anders. Er meint: „Für den Liturgen bleibt ... an der Ostseite des Altars ein 83 cm breiter Streifen, der ausreichend Platz für die Vornahme der liturgischen Funktionen gewährt" (237). Auch beim besten Willen ist aber ein nur 83 cm breiter Streifen zu klein, zumal der Liturge dann hinter sich die Stufe zur Apsis gehabt hätte. Die Platte vor der Westseite des Altars hat Nußbaum, wie es scheint, übersehen[28]. Sie gibt einwandfrei den Standort des Zelebranten an.

Die ältesten Basiliken *Ravennas* sind alle mit der Apsis nach Osten ausgerichtet. Der Altar befand sich im 4./5. Jh. wohl regelmäßig in der Mitte des Hauptschiffs, so sicher in der aus dem Ende des 4. Jh. stammenden Basilica Ursiana, die unter Bischof Ursus (379–396) erbaut wurde[29]. Er befand sich hier sogar mehr dem Eingang zu[30]. Der ganze Raum zwischen Altar und Bischofsthron in der Apsis, also über die Hälfte des Mittelschiffs,

---

27 Vgl. *E. Kirschbaum*, Die Gräber der Apostelfürsten (Frankfurt 1957), vor allem 193 Abb. 49.

28 Sie ist auf Abb. 17 S. 427 bei *G. Brusin – P. L. Zovatto*, Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado (Udine 1957) deutlich zu erkennen.

29 Von Nußbaum nicht erwähnt. Grundriß häufig in einschlägigen Werken zu finden, so u. a. bei *K. Liesenberg*, Der Einfluß der Liturgie auf die frühchristliche Basilika (Neustadt a. d. H. 1928) 197.

30 In der Mitte des Hauptschiffs hat der Altar, wie es scheint, auch in der ältesten Kathedrale von Aquileja gestanden, wie Spuren im zentralen Mosaik nahelegen. Vielleicht ehedem auch in Parenzo und in anderen oberitalienischen Orten; vgl. *M. Roberti*, La posizione dell'altare nelle più antiche basiliche di Aquileia e di Parenzo, in: Rivista di archeologia cristiana 26 (1950) 181–194; dazu ebd. 36 (1960) 111–113.

hieß in Ravenna „presbyterium". Hier wurden die Opfergaben eingesammelt, hier kommunizierten die Gläubigen. Auch die Schola cantorum befand sich hier, jedoch nur wenn sie sang, sonst hatte sie unterhalb des Ambo (zwischen den Säulen) ihren Platz[31].

Aus dem *gallischen* Raum des frühen 4. Jh. besitzen wir Ausgrabungsbefunde der Südaula in Trier (323). Die apsidenlose, erhöhte Chorpartie befindet sich bezeichnenderweise im Osten des Raumes. Die 1,3 × 1 m große Altarbasis d. J. 326 ist gefunden worden. Sie hatte ihren Platz 8 m von der Ostwand und 5 m von der Schranke im Westen entfernt, die das Presbyterium vom Gläubigenraum abgrenzte. Nußbaum meint ohne nähere Begründung (325): „Dieser Altar muß versus populum ausgerichtet gewesen sein", um dann eine Seite weiter zu gestehen, daß man sehr wahrscheinlich „um 380 in Trier bereits die Stellung des Liturgen zur Gemeinde hin aufgegeben" hat. Nein, man hat sie damals nicht aufgegeben, sie hat es nie gegeben! Es gab immer nur eine Ausrichtung nach Osten hin.

Wie die ursprüngliche Kathedrale in Trier, so sind auch die Kirchen *Norikums* des 4. und 5. Jh. alle geostet. Im Nordbau der Doppelanlage auf dem Hemmaberg, dem alten Juenna, aus der Mitte des 5. Jh. ist die Altarpartie noch relativ gut zu erkennen (293). Die Saalkirche weist im Osten eine halbrunde Steinbank (ohne Bischofssitz in der Mitte) auf. Davor, 30 cm tiefer gelegen, ein ca. 2 × 4,5 m großes Podium, in dessen Mitte ehedem ein Stipes-Altar gestanden hat[32]. Dieser war wegen der unmittelbar dahinter liegenden Apsisstufe (ähnlich wie in Grado) nur von der Westseite her zu benützen, wodurch die Annahme einer Zelebration versus populum ausgeschlossen wird[33]. Links und rechts vor diesem Podium haben zwei Oblationstische ihren Platz gehabt. Die Spuren des rechten Tisches sind im Mosaik noch deutlich zu erkennen.

In der geosteten Laurentius-Kirche von Lorch (288) wurde in der 2. Hälfte des 5. Jh. an der Ostseite des neu errichteten Altars eine Memoria angelegt, so daß der Zelebrant nur vor dem Altar Aufstellung nehmen konnte, also mit dem Blick nach Osten gerichtet war.

Wohl noch aus der Zeit des hl. Severin, also aus der 2. Hälfte des 5. Jh., stammt die Kirche in Laubendorf (Kärnten), die im 6. Jh. als Fluchtkirche

---

31 Dies geht aus Angaben des Ordo Romanus IV hervor, dessen ravennatischer Ursprung von mir aufgezeigt werden konnte; vgl. *K. Gamber*, Der Ordo Romanus IV, in: Römische Quartalschrift 66 (1971), 154–170.

32 Vgl. *R. Egger*, Frühchristliche Kirchenbauten im südlichen Norikum = Sonderschriften des Öst. Archäologischen Institutes IX (Wien 1916) 76–92; Grundriß auch in *Gamber*, Domus ecclesiae Abb. S. 30.

33 Das gleiche gilt für die Kirche in Teurnia. Eine rekonstruierte Altaransicht bei *Egger* a. a. O. und *G. C. Menis*, La basilica paleocristiana nelle diocesi settentrionali della metropoli d'Aquileia = Studi di antichità cristiana XXIV (Vaticano 1958) 132. Der Altar in der rechten Seitenkapelle von Teurnia war überhaupt nur von Westen her zu betreten.

der Bischöfe von Teurnia gedient haben dürfte[34]. Sie ist ebenfalls geostet. Der Steinaltar steht unmittelbar vor der Stufe, die zur Apsis führt, und war ehedem mit hölzernen Chorschranken, die bis ins Kirchenschiff hineinragten, umgeben.

Auch in *Dalmatien* waren die Kirchen des 4./5. Jh. durchweg geostet, so der älteste Kirchenbau von Parenzo, eine Doppelanlage, die spätestens um 400 entstanden ist (296).

Die Altaranlage der nach 395 erbauten Anastasius-Basilika von Salona (301) erlaubt den sicheren Schluß, daß der Priester „ante altare" seinen Platz hatte. Es befindet sich nämlich auf der Rückseite des Altars ein Gang zum Sarkophag. Nußbaum meint, dies sei „das einzige Beispiel in ganz Salona für eine derartige Ausrichtung" des Altars, was einfach nicht stimmt. Es läßt sich für keine weitere der sieben alten Kirchen von Salona eine Zelebration versus populum nachweisen, ja es gibt nicht einmal irgendeinen Anhaltspunkt dafür.

Eine Ausrichtung des Priesters zum Volk hin war u. a. auch in der aus dem 5. Jh. stammenden Hermagoras-Basilika von Samagher ausgeschlossen (302), was auch Nußbaum zugestehen muß.

Wir kommen nun noch zu einer Reihe von *Kleinkirchen* oder, wie man sie auch nennen kann, Hauskirchen (Domus ecclesiae)[35]. Wir beginnen mit der dem Typus nach jüngsten. Sie stammt aus dem Ende des 4. Jh. und liegt in einer der Ostprovinzen des Reiches, wo bekanntlich die liturgische Entwicklung in der Frühzeit schneller vor sich ging als im Westen.

Es handelt sich um die doppelgeschossige Kirche von Golomanovo-Kale in der Provinz Dacia Ripensis im heutigen Bulgarien[36]. Die Apsis liegt auch hier im Osten. Es sind keine Spuren einer Apsisbank zu erkennen, dagegen sind vom Altaruntersatz, der bis 1 m an die Ostwand ragt, noch Teile vorhanden. Die Altarplatte muß noch näher an die Wand gereicht haben. Der Liturge konnte deshalb nur vor dem Altar seinen Platz gehabt haben.

Beachtung verdienen in der Kirche von Golomano-Kale weiterhin die Steinbänke für die Gläubigen; sie sind entlang der Seitenwände angebracht.

---

34 Von Nußbaum nicht erwähnt. Darüber berichtet *H. Dolenz*, Die frühchristliche Kirche von Laubendorf, in: Festschrift G. Moro = Beigabe zum 152. Jg. der Carinthia I (Klagenfurt 1962) 38–64.

35 Vgl. meine Studie „Domus ecclesiae". *Th. Klauser* nimmt in: Jahrbuch für Antike und Christentum 11/12 (1968/69) 221 Stellung gegen die Bezeichnung „Domus ecclesiae" für die frühchristlichen Kleinkirchen, weil so in späterer Zeit gelegentlich auch die Basiliken genannt werden. Damit hat er sicher recht; doch verbietet diese Tatsache nicht, daß wir jetzt die frühchristlichen Versammlungsräume in den Häusern bzw. in hausähnlichen Gebäuden „Domus ecclesiae" nennen. Zum Übergang von der Haus- zur Gemeindekirche vgl. *A. M. Schneider*, Die altchristliche Bischofs- und Gemeindekirche und ihre Benennung, in: Nachrichten der Akad. d. W. in Göttingen (1952) Nr. 7 (S. 153–161).

36 Von Nußbaum nicht erwähnt. Näheres bei *H. Vetters*, Dacia Ripensis = Schriften der Balkankommission. Antiquarische Abt. XI, 1 (Wien 1950) 53–55; *Gamber*, Domus ecclesiae 59–62.

Solche Seitenbänke kannte auch die antike Synagoge[37]. Sie werden ferner in einer Notiz der Severins-Vita vorausgesetzt[38] und finden sich ebenfalls in der obengenannten Kirche von Laubendorf[39].

Eine Kleinkirche von etwa 12 m Länge stellt auch der älteste erhalten gebliebene Kirchenbau Englands dar. Er stammt aus der 2. Hälfte des 4. Jh. und befindet sich in der alten Römersiedlung Silchester (362). Die Apsis liegt im Westen; im Osten ist eine Vorhalle vorgelagert, an den beiden seitlichen Kirchenwänden sind Nebenräume angebaut. In der Apsis, die 4 m Durchmesser hat, könnte ehedem eine halbrunde Sitzbank aus Holz gestanden haben. Spuren eines Steinaltars sind nicht vorhanden; er muß deshalb ebenfalls aus Holz gewesen sein. Sein Standort ist vielleicht vor dem Mosaikquadrat, das 1,5 m vor dem Scheitel der Apsis liegt, zu suchen.

Eine Westung der Apsis wie in Silchester zeigen ebenfalls zwei Kleinkirchen aus der 1. Hälfte des 4. Jh., die in der Via Giulia Augusta in Aquileja ausgegraben worden sind[40]. Sie waren nur wenig kleiner als die genannte Kirche in England. Die Westung der Apsis könnte an sich in den genannten Fällen Zufall und in einer vorangegangenen profanen Verwendung dieser Räume begründet sein. Sie könnte jedoch auch damit zusammenhängen – und dies scheint mir wahrscheinlicher zu sein –, daß alle Teilnehmer am heiligen Mahl ihre Plätze in der Apsis unmittelbar am Altar hatten und dadurch von selbst nach Osten ausgerichtet waren. Priester und Gläubige hätten in diesem Fall ihre Plätze zum Opfergebet nicht zu verlassen brauchen und während der ganzen Feier am Altar bleiben können, wie wir dies im Anschluß an die Sitzordnung beim Letzten Abendmahl für die Frühzeit annehmen müssen. Darüber wurde anderswo eingehend gehandelt[41].

Hierher gehören auch einige Hauskirchen des 4./5. Jh., deren Fundamente im Alpen- und Voralpengebiet, also im weiteren Gebiet des Patriarchats Aquileja, ausgegraben wurden. Unter ihnen erfordern diejenigen Räume unser besonderes Interesse, in deren Mitte sich (wie in Lorch, Zillis, Augs-

---

37 Vgl. *B. Kanael,* Die Kunst der antiken Synagoge (München-Frankfurt 1961) Abb. S. 78. Auffällig ist die Ähnlichkeit der hier dargestellten Synagoge von Beth Alpha mit der Basilika S. Agnese in Rom.

38 Vgl. *K. Gamber,* Die Severinsvita als Quelle für das gottesdienstliche Leben in Norikum während des 5. Jh., in: Römische Quartalschrift 65 (1970) 145–157, hier S. 154.

39 Vgl. *Dolenz,* Die frühchristliche Kirche von Laubendorf 52.

40 Vgl. *Brusin – Zovato,* Monumenti paleocristiani 211–230; Domus ecclesiae 52–54. Hierher gehören auch zwei apsidenlose Räume, ebd. 34–39 (mit weiterer Lit.). *Th. Klauser* in: Jahrbuch für Antike und Christentum 11/12 (1968/69) 216 bestreitet, daß es sich hierbei um christliche Kulträume handelt, weil die Darstellung der beiden Fußbodenmosaike nicht, wie er meint, den Guten Hirten, sondern den Hirtengott Attis darstellen; vgl. meine kurze Entgegnung in: Heiliger Dienst 26 (1972).

41 *Gamber,* Domus ecclesiae 86–98. Im folgenden einige Modifikationen meiner damals vorgebrachten Thesen.

burg, Mühltal, Stribach und Bozen) eine halbkreisförmige (Sigma-)Bank aus Stein befindet[42]. Diese Räume liegen alle in der Ost-West-Achse.

Die Stein-Bänke sind meist etwas jünger als die betreffenden Bauten selbst; wir wissen deshalb nicht, wie die ursprüngliche Sitzordnung der Gottesdienstteilnehmer war. Es ist durchaus möglich, daß diese im 4. Jh., wie in Silchester und in Aquileja, auf einer Sigma-Bank aus Holz saßen, die nach Osten hin geöffnet war. Die späteren Steinbänke, die wohl frühestens aus dem Anfang des 5. Jh. stammen, sind jedenfalls nicht nach Osten, sondern nach Westen hin geöffnet. Dies könnte mit einer Änderung des Ritus um d. J. 400 begründet sein.

Fest steht auf jeden Fall: Es hätte keinen Grund gehabt, die Sigma-Bank, die bei einer Öffnung von 5–7 m bis zu 20 Personen Platz bot, auch jetzt noch in die Mitte des relativ kleinen Raumes zu stellen, wenn sie nicht weiterhin als gemeinsame Sitzbank aller Gottesdienstteilnehmer gedient hätte. Wegen der Westorientierung der Bank konnten die Gläubigen jedoch nicht mehr, wie bisher, zum Opfergebet an ihren Plätzen bleiben. Sie mußten sich vor den Altar begeben haben – der Liturge unmittelbar am Altar, die Gläubigen hinter ihm –, um beim hl. Opfer „conversi ad Dominum" zu sein. Dabei standen nach Vorschrift der Didascalia Apostolorum zuerst die Männer, dann die Frauen[43], vermutlich im Halbkreis angeordnet.

Als man im Alpengebiet wegen des raschen Anwachsens der Gemeinden in der nachkonstantinischen Zeit die ehemals recht kleinen Räume (ca. 7 × 9 m) erweitern mußte, verloren die Gläubigen ihren Platz auf der Sigma-Bank an die Kleriker[44]. Sie saßen nun, wie bereits oben angedeutet, entlang der Seitenwände, auf der linken Seite die Männer, auf der rechten die Frauen[45]. Während des Opfergebets konnten sie nun an ihren Plätzen bleiben; sie brauchten sich nur nach Osten hin auszurichten. Dadurch entstand wieder ein Halbkreis der Betenden, in dessen Mittelpunkt der Liturge am Altar stand.

Wie war nun die Aufstellung zum Opfergebet in den mit der Apsis gewesteten großen Basiliken? Hier hatte der Liturge, wie bereits oben kurz dargelegt, seinen Platz hinter dem Altar, um beim Gebet den Blick nach Osten gerichtet zu haben. Damit war jedoch nicht, wie man meinen könnte,

42 Nur nebenbei erwähnt sei hier eine ähnliche Kleinkirche mit Sigma-Bank, die sich im Osten der Nordhalle der alten Doppelanlage von Parenzo als vermutlich ältestes Bauelement findet; vgl. die Abb. S. 184 bei *M. Roberti*, La posizione dell'altare.

43 Didascalia Apost. II 57, 5 (ed. Funk 160): „... ut cum surgitis orantes, praepositi surgant primi et post eos viri laici, deinde iterum feminae. Nam versus orientem oportet vos orare." Die Didascalia ist in lateinischer Übersetzung aus dem Patriarchat Aquileja erhalten; vgl. *K. Gamber*, Codices liturgici latini antiquiores (Freiburg/Schweiz ²1968) Nr. 051, S. 76.

44 Erst von jetzt an kann man von einer Klerus-Bank sprechen; anders *E. Dyggve*, Über die freistehende Klerusbank, in: Festschrift R. Egger (Klagenfurt 1952) 41–52.

45 Vgl. *I. Müller*, Frauen rechts, Männer links. Historische Platzverteilung in der Kirche, in: Schweiz. Archiv für Volkskunde 57 (1961) 65–81.

eine Zelebration versus populum gegeben, da sich die Gläubigen, wie eingangs dargelegt, ebenfalls beim Beten nach Osten ausgerichtet haben.

In den Basiliken befand sich das Volk, getrennt nach Männern und Frauen, in den beiden Seitenschiffen, wobei meist Vorhänge zwischen den Säulen angebracht waren[46]. Diese Platzverteilung entspricht dem Sitzen an den Seitenwänden in den Kleinkirchen, wovon eben die Rede war. Das Mittelschiff diente für den feierlichen Einzug des Zelebranten und seiner Assistenz. In der Mitte des Hauptschiffs stand in den nordafrikanischen und in einigen oberitalienischen Basiliken der Altar. In Syrien befand sich an derselben Stelle hingegen das Bema, von wo aus die Lesungen vorgetragen wurden[47].

Selbst in dem ganz unwahrscheinlichen Fall, daß im 4./5. Jh. die Gläubigen während des Opfergebets nicht zum Eingang, also nach Osten, sondern zum Altar geschaut haben, wäre es dennoch nie zu einem Gegenüber von Priester und Volk gekommen, da der Altar während der Anaphora durch Vorhänge verdeckt war[48]. Diese wurden, wie Chrysostomus ausdrücklich bezeugt, erst wieder zur anschließenden diakonalen Litanei geöffnet[49].

Die Gläubigen standen demnach in den Basiliken, in denen der Eingang und nicht die Apsis im Osten lag, während des Gebets nicht mit dem Gesicht zum Altar. Sie kehrten diesem aber auch nicht direkt den Rücken zu, was nach antiker Auffassung wegen der Heiligkeit des Altars ganz unmöglich gewesen wäre. Da sie sich in den Seitenschiffen aufhielten, hatten sie den Altar zu ihrer Rechten bzw. Linken[50].

Es gab also auch in den mit dem Eingang geosteten Basiliken keine Zelebration versus populum[51]. Das heilige Gottesvolk stand während des Opfer-

---

46 Vgl. *Beißel*, Bilder aus der Geschichte der altchristlichen Kunst 265; *L. Kitschelt*, Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem (München 1938) 37–49: Das Langschiff als Hallenstraße; *F. W. Deichmann*, Art. Basilika, in: RAC I, 1255 f. – *Th. Klauser*, Vom Heroon zur Märtyrerbasilika = Kriegsvorträge der Universität Bonn 62 (Bonn 1942) 5 f., und *R. Egger*, in: Atti III. Congresso Arch. Crist. (1934) 291 sehen dagegen in den Seitenschiffen bloße Korridore. Dies trifft jedoch erst für die Zeit des Mittelalters zu.

47 Näheres zum Bema bei *Nußbaum*, Der Standort des Liturgen 26–28.

48 Vgl. *Braun*, Der christliche Altar II, 160; *Th. Klauser*, Art. Altar III, in: RAC I, 349 f.

49 Vgl. *Fr. van de Paverd*, Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel 42–47; 187 ff.; dazu meine Bemerkungen in der Rezension dieses Buches in: Byzantinische Zeitschrift 65 (1972).

50 Für die seit dem Anfang des 5. Jh. fast allgemein übliche Ausrichtung der Apsis nach Osten war allem Anschein nach der Wunsch maßgebend, auch den Altar in die Blickrichtung einzubeziehen. Weitere Gründe bei *Funk*, Art. Orientierung, in: Kraus, Real-Encyklopädie II, 559.

51 Ähnlich meint *L. Bouyer*, Mensch und Ritus (1964) 213: „Der Gedanke, die römische Basilika sei die ideale Form der christlichen Kirche, weil sie eine Zelebration erlaube, bei der sich Priester und Gläubige von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen, ist ein kompletter Unsinn. Das ist wohl das Letzte, woran die Alten gedacht hätten."

gebets in einem nach Osten hin geöffneten Halbkreis vor Gott, wobei sich der Bischof und die assistierenden Presbyter im Scheitelpunkt dieses Halbkreises befanden. Entscheidend war also auch hier, daß alle „conversi ad Dominum" waren.

Wie war es in den mit der Apsis geosteten Kirchen? Hier kam es darauf an, welche Plätze die Gottesdienstteilnehmer einnahmen. Umstanden sie in einem weiten Halbkreis den in der Apsis befindlichen Altar, dann haben wir auch hier den nach Osten zu sich öffnenden Halbkreis, nur daß jetzt der Liturge nicht mehr im Scheitelpunkt, sondern im Mittelpunkt dieses Halbkreises seinen Platz hat. Er ist dadurch stärker von den übrigen Teilnehmern abgehoben.

Obwohl in Ravenna nachweisbar schon seit dem 4. Jh. die Kirchen geostet waren, hat man hier trotzdem am Prinzip der Stellung des Zelebranten im Scheitelpunkt des Halbkreises festgehalten. Dies wurde dadurch erreicht, daß man den Altar wie in Nordafrika in die Mitte der Basilika rückte, wobei der Liturge mit seiner Assistenz an dessen Westseite mit dem Blick nach Osten seinen Platz hatte. Die anwesenden Gläubigen befanden sich links und rechts vor ihm in den Seitenschiffen, wobei zu beachten ist, daß der Raum zwischen Altar und Apsis, das „presbyterium", während des Canon weder von Klerikern noch von Laien betreten werden durfte.

Im Mittelalter hingegen hat das Volk fast allgemein im Mittelschiff Aufstellung genommen, während nun die Seitenschiffe zu Prozessionswegen wurden. Dadurch kam etwas Dynamisches in die Aufstellung, vom Zug des Gottesvolkes durch die Wüste ins Gelobte Land. Die Ausrichtung nach Osten sollte zugleich das Ziel des Zuges angeben: das verlorene Paradies, das man im Osten suchte (vgl. Gen 2, 8) [52]. Der Bischof und seine Presbyter stehen an der Spitze dieses Zuges [53].

Durch den geöffneten Halbkreis, die ursprüngliche Aufstellung der Gottesdienstteilnehmer zum Gebet, war im Gegensatz zur Dynamik des Zuges ein statisches Prinzip verwirklicht: die Erwartung des nach Osten hin aufgefahrenen (vgl. Ps 67, 34) und von dort wiederkommenden (vgl. Act 1, 11) Herrn [54]. Wenn man eine hohe Persönlichkeit erwartet, öffnet man die

52 Vgl. Johannes Damascenus, De fide orth. IV 12 (PG 94, 1133–1136). *Dölger,* Sol salutis 176 f. zitiert daraus die Stelle: „Die Schrift sagt ferner: Es pflanzte Gott einen Garten in Eden nach Osten. Dorthin setzte er den Menschen, den er gebildet. Nach der Sünde aber trieb er ihn hinaus und ließ ihn gegenüber dem Paradies der Wonne wohnen, d. h. offenbar im Westen. *Da wir nun die alte Heimat suchen,* beten wir Gott an, indem wir nach ihr hin unsere Augen richten."

53 Ähnliche Gedanken bei *R. Schwarz,* Vom Bau der Kirche (Würzburg 1938) 126 ff.

54 Vgl. Joh. Damascenus a. a. O.: „Und bei seiner Himmelfahrt fuhr er nach Osten auf, und so beteten ihn die Apostel an, und so wird er wiederkommen, wie sie ihn haben hingehen sehen in den Himmel, wie der Herr selbst sagte: Wie der Blitz ausgeht vom Aufgang und leuchtet bis zum Untergang, so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein. *Da wir ihn erwarten, beten wir nach Osten an.* Dies ist eine ungeschriebene Überlieferung der Apostel."

Reihen und bildet einen Halbkreis, um den Erwarteten in die Mitte aufzunehmen.

Der Gedanke, daß Christus selbst als Teilnehmer am heiligen Mahl erscheint, findet sich in der frühchristlichen Literatur öfters. In einigen alten Eucharistiegebeten wird sogar direkt um sein Erscheinen gebetet: „Veni communica nobiscum in tua eucharistia!" Vielleicht hatte auch der urchristliche Gebetsruf „Maranatha" bzw. „Veni domine Jesu" (Apoc 22, 20) diesen konkreten Sinn[55].

Damit sind die wichtigsten Fragen, die mit der Stellung des Zelebranten am Altar im 4./5. Jh. zusammenhängen, kurz angesprochen. Nußbaum hat sicher das Verdienst, erstmals diesen Fragenkomplex eingehend behandelt zu haben. Eine endgültige Klärung ist jedoch durch ihn noch nicht erfolgt, wie dies auch nicht durch diese kurze Studie geschehen konnte. Ich hoffe jedoch, wenigstens einige neue Gesichtspunkte, die des Nachdenkens wert sind, gebracht zu haben.

Zwar ist richtig, wie Nußbaum sagt[56], daß der moderne Mensch für eine Orientierung beim Gebet nach Osten wenig Verständnis mehr aufbringt. Für ihn besitzt die aufgehende Sonne nicht mehr die gleiche Symbolkraft wie für den antiken Menschen. Etwas anderes hingegen ist es mit der Gleichrichtung von Priester und Volk beim Gebet zu Gott hin. Daß alle Gläubigen „conversi ad Dominum" sein sollen, ist sicher zeitlos und auch heute noch sinnvoll[57]. Es ist, wie Kunstmann sagt[58], ein „Ausschauen nach dem Ort des Herrn".

Wenn aber Sinn der Orientierung ein „Ausschauen nach dem Ort des Herrn" ist, kann dann nicht, wie Nußbaum meint, der Altar als Ort seiner Theophanie den Grund für die Ausrichtung aller Gottesdienstteilnehmer auf ihn hin abgeben? Fest steht auf jeden Fall, daß „kein literarischer Beleg angeführt werden kann, der ausdrücklich den Altar als das Ziel der Orientierung bezeichnet", wie Nußbaum gestehen muß[59]. Es sei denn, man sieht in der Tatsache, daß seit dem 4./5. Jh. der Altar immer mehr seinen Platz im Osten des Kirchenraums gefunden hat, einen derartigen Hinweis. Das Ausschauen nach Osten und der Blick zum Altar fielen nämlich nun zusammen.

Wie oben gezeigt wurde, bildet der Altar in diesem Fall nicht den Mittelpunkt der feiernden Gemeinschaft, sondern den Beziehungspunkt, auf den alle nach Osten schauend ausgerichtet waren. Andernfalls besteht die Gefahr, daß nicht der Altar, sondern der am Altar mit dem Gesicht zum Volk

---

55 Vgl. *K. Gamber,* Die Christus-Epiklese in der altgallischen Liturgie, in: Archiv für Liturgiewissenschaft IX 2 (1966) 375–382.

56 *Nußbaum,* Die Zelebration versus populum 163.

57 Ähnlich *J. A. Jungmann,* Missarum Sollemnia I (5 Wien 1962) 333, Anm. 15, und *Metzger,* La place des liturges à l'autel 142 f.

58 *J. Kunstmann,* Ort des Herrn, in: Priesterjahrheft 1971 (Paderborn 1971) 33 (–35).

59 *Nußbaum,* Die Zelebration versus populum 157.

stehende Priester zum Beziehungspunkt wird. Aus diesem Grund vor allem ist heute eine Zelebration versus populum abzulehnen.

Die Gefahr, daß der zelebrierende Priester zum Beziehungspunkt wird, besteht nur dann nicht mehr in so starkem Maß, wenn der Altar, wie ich früher einmal vorgeschlagen habe[60], die genaue Mitte eines Rundbaus bildet und die Gläubigen diesen in konzentrischen Kreisen umstehen. In diesem Fall tritt in erster Linie das Zentrum, der Altar, als Ort der Theophanie in Erscheinung, während der Priester zu einem der „circumstantes" wird, wenn auch als Opferpriester aus der Reihe der Gläubigen herausgenommen. Das „Sursum corda" vor dem Opfergebet mahnt die im Kreis um den Altar Stehenden zum Blick nach oben, zum „Vater allen Lichtes", „von dem jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt" (Jac 1, 17).

---

60 *K. Gamber*, Liturgie übermorgen. Gedanken zur Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes (Freiburg 1966) 251 ff.

Nochmals: Die eucharistischen Mahlzeiten

Von KLAUS GAMBER

Früher war es üblich, daß wissenschaftliche Arbeiten nur von solchen Leuten besprochen werden, die auf dem betreffenden Gebiet bereits einiges veröffentlicht haben. Ich kann mich jedoch nicht erinnern, bisher von Heinzgerd Brakmann, dem Rezensenten meiner Studie „Domus ecclesiae"[1], etwas zum Thema gelesen zu haben, wie er auch in seiner Prüfung meiner Untersuchungsergebnisse keine eigenen Gedanken vorträgt.

Trotzdem bin ich ihm dankbar, daß er auf einige Unklarheiten hinweist, weil dadurch der Sache an sich ganz sicher gedient ist. Dies gilt besonders für die Deutung von Ambrosius, Ep. 12, 6. Leider waren ihm jedoch, wie es scheint, die von mir auf S. 96 Fußnote 45 zitierten Arbeiten von Biasutti und Menis nicht zugänglich. Hier wird nämlich das Problem der Verbindung zwischen Aquileja und Alexandrien ausführlicher behandelt, als ich es in meiner Arbeit tun konnte und wollte.

Ich werde in einer größeren Studie über „Das Heilige Mahl in der Urkirche", deren ersten Entwurf ich bereits vor 20 Jahren geschrieben habe[2], auf einige von Brakmann aufgeworfene Fragen eingehen. Die von ihm angeschnittenen Probleme lassen sich nämlich nur in einem größeren Zusammenhang klären. Dies allein ist auch der Grund, warum ich, wie der Rezensent sich ausdrückt (S. 87), „alle Literatur zu dieser Frage seit Baumgartner (1909) grundsätzlich unberücksichtigt" gelassen habe.

Hier dazu nur folgendes: Es konnten unmöglich alle meine bisherigen Untersuchungen über das Fortleben der urchristlichen Agape-Eucharistie in mein Büchlein Eingang finden, weil dies den Rahmen der Arbeit gesprengt hätte. Ich mußte mich vielmehr mit entsprechenden Hinweisen in den Fußnoten begnügen, die jedoch vom Rezensenten, wie es scheint, nicht immer beachtet wurden.

---

[1] Die angeblichen eucharistischen Mahlzeiten des 4. und 5. Jahrhunderts. Zu einem neuen Buch von Klaus Gamber, in: Röm. Quartalschrift 65 (1970) 82–97.

[2] Es handelt sich um drei maschinengeschriebene Bände, die sich im Liturgiewissenschaftlichen Institut in Regensburg-Prüfening befinden. Sie werden zur Zeit überarbeitet und zur Drucklegung vorbereitet.

Ein wichtiger Hinweis liegt z. B. in der Fußnote 34 auf S. 83 vor, wo auf die cc. 32 und 33 der Canones Hippolyti (4. oder 5. Jh.) angespielt wird. In diesen ist ausdrücklich von einer Agape in Verbindung mit der Eucharistie „am Sonntag" und bei Totenmahlen die Rede, wobei jedoch die Eucharistie dem Mahl vorausgeht, was eine jüngere Stufe der Entwicklung darstellen dürfte. Die betreffenden Canones lauten[3]:

> Wenn Agape gehalten oder von jemandem den Armen eine Mahlzeit bereitet wird am Sonntag zur Zeit des Lichtanzündens in Gegenwart des Bischofs, so erhebe sich der Diakon und zünde das Licht an; der Bischof aber bete über die Armen und den, der sie eingeladen hat. Die Armen sollen aber anwesend sein, wenn im Anfang der Messe die Danksagung (Eucharistia) vollzogen wird . . .
>
> Wenn Gedächtnisse für die Verstorbenen gehalten werden, was jedoch am Sonntag nicht geschehen darf, so soll man, bevor man sich zu Tisch setzt, die Sakramente empfangen. Nach der Kommunion soll gesegnetes Brot gereicht werden . . .

Brakmann hätte auch meinen Artikel über den oberägyptischen liturgischen Papyrus[4] lesen sollen, wo von mir ein Formular für eine derartige Agape-Eucharistie vermutet und wo S. 79 ein weiterer Zeuge für das Essen vor der Eucharistiefeier an den Samstag-Abenden angeführt wird, kein geringerer als der koptische Abt Shenute († 466).

Der Hinweis auf diese abendlichen Eucharistiefeiern in Ägypten wurde von mir nur zur Abrundung des Bildes gebracht. Ich habe mich nämlich bemüht, das Problem von möglichst vielen Seiten anzugehen, wobei die Aussagekraft der einen Beobachtung durch weitere Beobachtungen verstärkt werden sollte. Ein letzter Rest von Unsicherheit wird in all diesen Fragen immer bleiben. Auf keinen Fall haben die Sokrates- und die Sozomenus-Stelle jedoch „die Rolle eines Schlußsteins", wie Brakmann S. 83 meint, „ohne den das ganze Gewölbe zusammenbräche".

Der archäologische Befund der alpenländischen Kirchen des 4./5. Jh. ist für sich allein sprechend genug. Ausgangspunkt für meine These stellt die sigmaförmige Bank dar, die in mehreren Fällen, so unleugbar in Zillis[5], die ganze Mitte eines relativ kleinen Raumes einnimmt. Daß zu einer solchen Bank bei der Eucharistiefeier auch ein Tisch gehört hat, ist selbstverständlich. Man bringe mir eine andere vernünftige Deutung als die von mir vorgebrachte, und ich gebe mich gern geschlagen, daß nämlich die Gläubigen zusammen mit dem Priester bei der Feier der Eucharistie auf dieser einen

---

3 Ich zitiere nach der deutschen Übersetzung von *V. Gröne*, Hippolytus, des Presbyters und Martyrers, Canones (= Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1874), da mir im Augenblick die Ausgabe von Riedel nicht zugänglich ist.

4 Der liturgische Papyrus von Deir el-Bala'izah in Oberägypten (6./7. Jh.), in: Le Muséon 82 (1969) 61–83.

5 Vgl. den Grundriß in: Röm. Quartalschrift 65 (1970) S. 110, Fig. 10.

Bank gesessen haben, wobei anfänglich der Zelebrant „in cornu dextro" seinen Platz gehabt haben dürfte.

Mehr wollte ich in meiner Arbeit eigentlich gar nicht sagen. Ob an der Wende zum 5. Jh. in den Alpenländern noch eine Agape mit der Eucharistie verbunden war, ist demgegenüber zweitrangig. Zu einer Sicherheit werden wir wohl nie gelangen. Das Sitzen der Gläubigen zusammen mit dem Priester am Tisch deutet jedoch in diese Richtung. Zu Severins Zeiten (2. Hälfte des 5. Jh.s) war allem Anschein nach die Agape verschwunden. Die Gläubigen saßen damals aber auch nicht mehr auf der Sigma-Bank, sondern auf Bänken, die sich an den Seitenwänden der Kirche befanden[6].

Was Brakmann S. 86 als Gegengründe für meine These anführt, zeigt, wie wenig er mich verstanden hat. Wo habe ich behauptet, daß in solchen kleinen Räumen, wie es der von Zillis ist, „die Gemeinde in Mahlgruppen angeordnet" (S. 86) war? Das galt doch nur für große Räume wie die Bischofskirche von Aquileja. So wird seine abrupte Schlußfolgerung, „daß der archäologische Befund ... keineswegs für, sondern gegen die Gambersche These spricht" (ebd.), völlig unverständlich, wie er auch in diesem entscheidenden Punkt sich sehr kurz faßt und dazu noch wenig klar ausdrückt.

Über die kleinen Seitenhiebe, die er als Neuling mir glaubt immer wieder austeilen zu müssen, will ich gern hinwegsehen[7]. Ich verwahre mich jedoch gegen die Unterstellung auf S. 97, ich hätte das Material meiner Gewährsmänner ausgeschrieben. Ich bin als Liturgiker und Nicht-Archäologe auf die Untersuchungen der Fachleute angewiesen. Es ist jedoch unrichtig, daß ich „das Grundmaterial", „einschließlich der Grundrisse", „zum allergrößten Teil" aus Nußbaums großem Werk „Die Stellung des Liturgen am christlichen Altar" übernommen habe (S. 96). Aus diesem stammen in Wirklichkeit nur 6 von insgesamt 21 Abbildungen. Ich will aber nicht leugnen und es dankbar erwähnen, daß mir erst durch die Lektüre dieses Buches die Gedanken zu meinem Büchlein „Domus ecclesiae" gekommen sind. Das Hauptmaterial, vor allem aber die Grundidee meiner Arbeit, konnte ich hier jedoch nicht finden.

---

[6] Vgl. meinen Aufsatz, Die Severins-Vita als liturgiegeschichtliche Quelle, in: Röm. Quartalschrift 65 (1970) 145–157, bes. 154.

[7] Es steht nicht jedem Forscher eine so gute Bibliothek zur Verfügung, wie es etwa die des Franz-Dölger-Instituts in Bonn ist. Sollten deshalb andere Forscher wie ich, die oft nur unter erschwerten bibliotheksmäßigen Bedingungen ihre Forschungen betreiben können, auf diese verzichten, nur weil sie nicht immer die neuesten Ausgaben benützen können? Man kann den Perfektionismus auch auf die Spitze treiben – zum Schaden der Forschung.

Jens Adolf Jerichau

Schöpfer eines Grabmales auf dem Deutschen Campo Santo bei St. Peter

Von CHRISTA SCHAPER

Auf dem Campo Santo Teutonico bei St. Peter in Rom zieht die in Marmor gemeißelte Gestalt eines Engels den Blick auf sich, der an der Nordseite des kleinen Friedhofes in einer Mauernische steht. Das Werk ist nicht signiert. Ein junger dänischer Bildhauer schuf es für das Grab der Mutter seines Königs.

Im Mai 1838 hatte die Fregatte „Rota" auf der Außenreede Kopenhagens die Anker gelichtet. König Friedrich VI. hatte sie ausgesandt, um den großen Sohn des Inselreiches, Bertel Thorwaldsen, aus Italien heimzuholen samt seinen reichen Kunstsammlungen und einer Fülle eigener Schöpfungen, die er der Stadt Kopenhagen zu schenken gedachte [1].

Auf jenem Kriegsschiff durfte mit Erlaubnis der Admiralität ein Kunsteleve gen Süden fahren [2]. Es war der Bildhauer Jens Adolf Jerichau (geb. zu Assens auf Fünen im Jahre 1816) [3], der eben durch erste Schöpfungen aufgefallen war. Aus eigenen Mitteln hätte sich der Frühverwaiste diese Reise nicht leisten können. Es begann wie im Märchen. Er brauchte nichts für die Passage zu zahlen, seine Verpflegung auf dem Schiff stiftete ein dänischer Prinz – der spätere König Christian VIII. Eine Wohltäterin gab ihm einen ansehnlichen Betrag für den Studienaufenthalt in Rom [4].

Vor Jerichau war schon sein Jugendfreund, der Märchendichter Hans Christian Andersen (1805–1875), in Rom gewesen. Andersen erzählt: „Wir sind beide auf Fünen geboren, wir trafen uns in Kopenhagen ... keiner, nicht einmal er selbst wußte damals, was sich in ihm regte ... Meine Büste

---

1 *Just Mathias Thiele*, Thorvaldsens Leben (Leipzig 1856) 2. Bd. Wortlaut des Testaments des Bildhauers, gegeben Rom, 10. April 1838. S. 340–344. Die Stadt Kopenhagen wurde als Erbin seiner bereits vorhandenen oder noch bei ihm befindlichen Kunstwerte eingesetzt.

2 *Alex Wilde*, Erindringer om Jerichau og Thorvaldsen, ombord paa Fregatten Rota 1838 (Kjøbenhavn 1884) S. 2 (Abk. *Wilde*, Jerichau).

3 *Thieme-Becker* 18 (Leipzig 1925) S. 527–529. – *Friedrich Noack*, Das Deutschtum in Rom. 2 Bände (Berlin und Leipzig 1927). – Die in 2, S. 289–290 genannte Literatur zu J. A. Jerichau wurde noch durch Aufzeichnungen ergänzt, die sich im Nachlaß Friedrich Noacks in der Biblioteca Hertziana in Rom fanden.

4 *Nikolay Bøgh*, Erindringer af og om Jens Adolf Jerichau (Kjøbenhavn 1884) S. 55 (Abk. Bøgh, J. A. Jerichau).

war die letzte Arbeit von ihm (vor Rom) hier in Kopenhagen gewesen, er wollte sich dadurch eine Einnahme verschaffen. Ich sollte ihm das Geld schicken, aber es ging nicht, niemand machte sich natürlich damals etwas daraus, eine Arbeit von Jerichau zu haben, dazu eine Büste von Andersen." [5]

Auf der wochenlangen Segelfahrt hatte sich in Jerichau das Blut seiner nordischen Vorfahren geregt. „Am Meer ist er groß geworden, und das Meer ist seine ewige Sehnsucht." Anfang Juli 1838 warf die „Rota" vor Livorno Anker. In Begleitung des jungen Seeoffiziers Alex Wilde gelangte Jerichau mit einem italienischen Schiff eines Morgens nach Civita Vecchia, dem Hafen Roms. Es wurde Nacht, bevor die jungen Dänen in die Nähe der Ewigen Stadt gelangten.

„I lang Afstand såe vi St. Peters Kirken i det klare Måneskin." Was Wilde schreibt, gibt wohl auch des jungen Künstlers ersten Eindruck von Rom wieder [6]. „Aus weiter Entfernung sahen wir im hellen Mondschein den Petersdom, auf dem Licht und Schatten scharf gegeneinander abgesetzt waren, wie Kreide und Kohle. Wir wollten voraufgehen, der Italiener erlaubte es uns nicht. – Als wir endlich innerhalb des Stadttores waren und uns ein Soldat beigegeben wurde, der aufpassen sollte, daß wir auf dem Weg zum Zoll nicht schmuggelten, rannten Jerichau und ich zum Peters-Dom. Die Uhr schlug zwölf, und wir standen mitten auf dem großen menschenleeren Platz, sprachlos vor Bewunderung. Der Dom lag in all seiner Majestät vor uns inmitten seiner reichen Umgebung, mit der gewaltigen Kuppel, die droben von dem blauen, klaren Himmel ihre mächtigen Schlagschatten fast drohend auf uns niederschickte auf den vom Vollmond erleuchteten Peters-Platz. Ohne ein Wort zu sprechen, nahm Jerichau mich, als der Vetturin uns eingeholt hatte, fest an der Hand . . ."

Für Jerichau, der kein Wort italienisch verstand, wurde das auf der Via Condotti gelegene Café Greco [7] zu einer Art Refugium. „Wie ein Paket" fühlte sich Jerichau dort von seinem Reisegefährten abgegeben. Mit dem Brief eines dänischen Malers an den Maler D. M. Blunk in Rom in der Hand gewann er die Freundschaft Pietros, des berühmten Kellners des Cafés. Jerichau gelangte zu Blunk, der ihn wiederum Thorwaldsen (1770–1844) mit den Worten zuführte: „Das ist der junge Künstler, der mit der Fregatte

---

5 *Hans Christian Andersen,* Das Märchen meines Lebens. Briefe u. Tagebücher. Aus dem Dänischen übertragen von Thyra Dohrenburg (München 1961) S. 150 f., S. 373 f.

6 *Wilde,* Jerichau S. 40–41. Die Übersetzung verdanke ich Thyra Dohrenburg.

7 *Bøgh,* J. A. Jerichau S. 13–14. In dem von Bøgh veröffentlichten Manuskript berichtet Jerichau über dieses Erlebnis und seinen ersten Besuch bei Thorwaldsen. *Alex Wilde* bringt in seinen Erinnerungen an Jerichau S. 43–44 auch dessen ersten Besuch bei dem großen Bildhauer. Dem Bericht aus Jerichaus Manuskript gab ich aus Gründen der Authentie den Vorzug.

gekommen ist." Thorwaldsen umarmte ihn. Jerichau, dem Thorwaldsen alles anbot, was er und sein Atelier ihm an Hilfe gewähren konnte, verließ den großen Bildhauer „trunken vor Freude". Im Restaurant Lepre, dem Café Greco gegenüber, wo er sich zuvor so verlassen fühlte, wohin ihn Blunk jetzt begleitete, konnte er Landsleuten strahlend von dieser für ihn so bedeutsamen Begegnung erzählen.

In einem bald gewonnenen Quartier waren die wenigen Habseligkeiten schnell verstaut, seine kleine Bibliothek auf einer Kommode aufgebaut. Eine Woche später berichtet er nach Dänemark von seinem Tageslauf. In aller Frühe trinkt er im Café Greco sein Glas Kaffee zu einem kleinen Weißbrot und eilt dann zu Thorwaldsen, um zu arbeiten. Dorthin kehrt er auch nach der Mittagspause zurück. Der Abend wird immer in Wirtschaften verbracht.

Eines Abends traf Jerichau [8] bei solchem Beisammensein Professor Johann Martin (v.) Wagner (1777–1858), den in Würzburg geborenen Maler und Bildhauer, der in Rom eine geachtete Stellung einnahm [9]. Jerichau geriet mit dem fast vierzig Jahre älteren Künstler in ein ernstes Gespräch mitten in der unruhigen Umgebung einer Gastwirtschaft über Katholizismus und Protestantismus. Mit Wagner konnte sich Jerichau auch über seinen Kopenhagener Lehrer Hermann Freund (1786–1840) unterhalten, der von Martin Wagner in seinen römischen Jahren eine ausdrucksvolle Büste schuf, die in der Glyptothek in Kopenhagen in die Augen fällt.

Thorwaldsen, der sich seines jungen Landsmannes mit Güte angenommen hatte, verließ Rom Anfang August 1838, um sich in Livorno an Bord der Fregatte zu begeben. Schon in den ersten römischen Tagen hatte Jerichau zu Thorwaldsen nicht nur die fachliche Beziehung gewonnen, er war auch der natürlichen Tochter von Thorwaldsen begegnet [10]. Elise (1813–1870) war die Frau des dänischen Oberst Friedrich Paulsen [11], des Kammerherrn der in Rom lebenden Prinzessin Charlotte Friederike von Mecklenburg (1784 bis 1840), der geschiedenen Gemahlin des nachmaligen Königs Christian VIII.

8 *Bøgh*, J. A. Jerichau S. 75.

9 *Thieme-Becker* 35, S. 44–45. *Noack* 2, S. 624 f. Martin von Wagner ist am 8. August 1858 in Rom gestorben und im Campo Santo Teutonico beigesetzt worden. – *Hans Möbius*, Goethe und Martin Wagner, in: Neue Folge des Jahrbuches der Goethe-Gesellschaft Bd. 22 (1960) S. 135–149.

10 *Wilde*, Jerichau S. 47. Das erste Treffen von Jerichau mit dem Ehepaar fand auf dem Petersplatz statt.

11 Fritz Paulsen blieb bis zum Tode der nacherwähnten Prinzessin deren Kammerherr. Er starb in Kopenhagen 1843. Seine Witwe schloß 1849 eine zweite Ehe mit P. V. E. Giorni in Albano. Der Ehe Paulsen entsprossen drei Kinder. Von ihnen übertrug Alberto P. (1834 bis 1921) die von seinen Eltern 1838 in Rom mit Jerichau gestiftete Freundschaft auf dessen Sohn Harald J. († Rom 1878), dem Alberto und dessen Sohn verbunden waren. – *Noack* 2, S. 442 gibt an, daß Fritz Paulsen 1843 in Rom verstorben ist. Nach freundlicher Mitteilung von Thorvaldsens Museum-Kopenhagen ist Fritz Paulsen am 6. Juni 1843 in Kopenhagen gestorben.

von Dänemark, die 1830 katholisch geworden war [12]. Sehr wahrscheinlich wurde Jerichau von Paulsen der Prinzessin vorgestellt. Er war vom Schicksal dafür ausersehen, ihr Grabmal zu schaffen.

Der junge dänische Bildhauer hatte schon vor der Abreise von Thorwaldsen einen kleinen Kreis befreundeter Künstler gewonnen, deren Namen bekannt sind. Ein Augenzeugenbericht über sein Einleben in Rom hat sich in der Selbstbiographie des gleichaltrigen Malers Carl Blaas erhalten, eines Österreichers, der zufällig am gleichen Tage – 12. Juli 1838 – wie Jerichau in Rom angelangt war [13].

Blaas (1815–1894) war vordem in Venedig und Florenz Studien nachgegangen. So konnte er Jerichau, der als Seereisender von der Welt zwischen Kopenhagen und Rom nichts gesehen hatte, ein Mittler zu Kultur und Sitte des Landes sein. Blaas hatte das Glück, im Palazzo Venezia, dem Sitz der österreichischen Gesandschaft, durch den Gesandten Graf von Lützow im höchsten Stockwerk des Turmes eine geräumige Behausung mit Atelier zugewiesen zu bekommen. Hier oben in luftiger Höhe, von wo sich die Siebenhügelstadt und die nahen Berge als einzigartiges Panorama den Blicken bot, dürfen wir den jungen Dänen nun öfters vermuten.

Jerichau und Blaas waren durch ihre finanzielle Lage gezwungen, recht sparsam zu leben. Sie ließen es sich aber doch nicht nehmen, der deutschen Künstlergemeinschaft beizutreten, die sich „Ponte-Molle-Gesellschaft" nannte. Sie leitete diesen Namen von dem uralten Pons Milvius her, auf welchem die von Norden kommenden Fremden den Tiber überquerten. Überschritt man jene Brücke, so war man am Ziel seiner Sehnsucht angelangt. „Ich und der Bildhauer Jericho ließen uns dort aufnehmen und lösten unsere Aufgaben zur Zufriedenheit." Blaas schildert die lustigen Zeremonien ihrer Aufnahme.

Diese Ponte-Molle-Gesellschaft veranstaltete auch alljährlich karnevalistische Frühlingsfeste, die Cervaro-Feste. Die Künstler pilgerten „zu den verlassenen Steinbrüchen am Aniene-Ufer, die ein wildüberwachsenes, märchenhaft malerisches Höhlenreich in der Campagna östlich von Rom bildeten". So beschreibt Friedrich Noack den Schauplatz der Feste. Er nennt Jerichau und Blaas unter den Teilnehmern des Cervaro-Festes am 1. Mai 1839 [14].

---

12 Dansk Biografisk Leksikon, Bd. IV (Kopenhagen 1934) S. 611–12. Charl. Friederike, die Tochter des späteren Großherzogs Friedrich Franz von Mecklenburg-Schwerin und Princeß Luise von Sachsen-Gotha, heiratete 21. Juni 1806 zu Ludwigslust Prinz Christian Friedrich von Dänemark. Die Eheleute trennten sich 1809. Die Ehe wurde 1810 gelöst. Sie wohnte in Rom zunächst im Palazzo Torlonia bei der Piazza del Popolo, dann im Palazzo Bernini im Corso Nr. 151. Sie war eine freigiebige Gastgeberin für alle Dänen.

13 *Adam Wolf*, Selbstbiographie des Malers Carl Blaas, 1815–1894 (Wien 1876) S. 115, S. 127–128.

14 *Noack* 1, S. 513–14. Die Ponte Molle-Feste. Die Teilnehmer der Cervarofeste 1, S. 506, 2, S. 289 und 291.

Im vorausgegangenen Winter hatte Jerichau, da es im verlassenen Atelier Thorwaldsens zu kalt geworden war, die Erlaubnis erhalten, in Wagners Atelier in der Villa Malta [15] zu arbeiten, wo Widman, ein Bildhauer aus München, einen Kachelofen für die Modelle aufgestellt hatte. Dort entstand die kleine Skizze zu einer Statue, deren Haltung Wagner als hübsch bezeichnete. „Sonst", so schrieb er am 26. Januar 1839 nach Dänemark, „kopiere ich den schönen Parthenonstorso, der sich im Augenblick in Wagners Studio befindet".

Staunend erlebte der Nordländer zum erstenmal den frühen römischen Frühling, wo im Februar die Bäume zu grünen beginnen. Seit März 1839 meißelte er an einer Figur, die er heimsenden wollte, um ein Stipendium zu bekommen. Von Kopenhagen hört er im April, daß Thorwaldsen wieder nach Rom kommen wolle – „je früher, je besser". Im Frühsommer will er antike Bildwerke zeichnen, darunter den Diskuswerfer, Achilles und die große Venus [16].

Im Sommer 1839 taucht in seinen Briefen erstmals der Name des Malers Bottemley auf. John William Bottemley (1816–1900) [17], der Sohn eines Engländers, der in Hamburg lebte, war drei Monate nach Jerichau nach Rom gekommen. Aus den Briefen des Dänen geht hervor [18], daß er vor 1840 einige Zeit mit dem Bildhauer Widman zubrachte, dann aber mit Bottemley zusammenlebte, der ihm ein treuer Freund wurde.

Im Juli 1840 starb Charlotte Friederike von Mecklenburg, deren Kammerherr wie gesagt der Schwiegersohn Thorwaldsens war. Jerichau stand nicht nur zu Anfang der römischen Jahre, sondern auch weiterhin in naher Beziehung zu Elise Paulsen geb. Thorwaldsen. Er hat um 1840 in Rom deren Mutter Anna Maria von Uhden geb. Magnani (1772–1846) gezeichnet [19].

---

15 *Bøgh*, J. A. Jerichau S. 72, 97. – *Friedrich Noack*, Villa Malta und die Deutschen in Rom, in: Deutsche Revue, 28. Jhg. (1903) S. 362–370. Darin wird die Bedeutung der Villa Malta für das deutsche Kunstleben in Rom dargelegt. Ebenso *Ferdinand Gregorovius*, Die Villa Malta in Rom und ihre deutschen Erinnerungen, in: Wanderjahre in Italien (München 1967) S. 249 f. – Der von Jerichau genannte Widmann war: Max (v.) Widnmann (1812 bis 1895). Der Bildhauer war von 1836–39 in Rom, arbeitete dort zunächst bei Thorwaldsen, später in München. *Thieme-Becker* 35, S. 522. *Noack* 2, S. 645.

16 *Bøgh*, J. A. Jerichau S. 106, 108, 110.

17 *Thieme-Becker* 4 (Leipzig 1910) S. 423 f. *Noack* 2, S. 99–100. Mit Bottemley verband Jerichau seit Rom eine lebenslange Freundschaft. B. war sein Gast in Dänemark, Jerichau der Gast in London. B. besaß eine große Anzahl von Zeichnungen aus den römischen Jahren Jerichaus, s. *Bøgh*, J. A. Jerichau S. 306. Die Ny Carlsberg Glyptotek in Kopenhagen besitzt eine Büste, die Jerichau in Rom 1845 von seinem Freunde Bottemley geschaffen hat, ein eindrucksvoller Kopf.

18 *Bøgh*, J. A. Jerichau S. 139.

19 Das Thorvaldsen-Museum in Kopenhagen bewahrt diese Zeichnung von Jerichau. Anna Maria Magnani war die Frau des preußischen Ministerresidenten J. D. von Uhden, von dem sie seit 1799 getrennt lebte. In einer Verbindung mit Thorwaldsen wurde sie die Mutter von Elisa. *Noack* 2, S. 594.

Am 12. September 1841 kehrte Thorwaldsen wieder nach Rom zurück, was für Jerichau von Bedeutung war. Sein menschlicher und künstlerischer Einfluß wird der Entwicklung des jungen Kollegen neuen Impuls gegeben haben. Jedenfalls stellte Jerichau im kommenden Jahr zum erstenmal in Rom ein Kunstwerk öffentlich aus.

Zum Besten des Kölner Dombaus fand im November 1842 eine große deutsche Kunstausstellung statt, für die Graf von Lützow zwei Säle im Palazzo Venezia zur Verfügung gestellt hatte. Neben Werken bekannter Künstler, wie die der Maler J. Riepenhausen und Fr. Nadorp, der Bildhauer J. Troschel und E. Wolff, war eine Arbeit von Jens Adolf Jerichau zu sehen. Darüber heißt es ganz am Schluß eines Kunstberichtes, der am 1. Dezember d. J. in Rom geschrieben wurde: „Jerichau, ein junger dänischer Künstler, hat eine sehr geistvolle umfassende Komposition ausgestellt, welche Alexanders und der Roxane Hochzeit schildert und dabei die Modelle von einigen Gruppen derselben, die sehr viel versprechen.“ [20] So wurde sein Name einem größeren Kreis von Kunstfreunden bekannt. Gewann er damals auch die Aufmerksamkeit des Diplomaten August Kestner?

August Kestner (1777–1853) war seit langen Jahren diplomatischer Vertreter Hannovers an der Kurie in Rom, zunächst als Geschäftsträger, später als Ministerresident. Da England bei der päpstlichen Regierung keinen Vertreter hatte, nahm er auch die englischen Interessen wahr [21]. Kestners Mutter, Charlotte Buff aus Wetzlar, ist als Werthers Lotte unsterblich geworden. Wie Thorwaldsen 1831 in Rom das Porträtmedaillon für das Grabmal von August von Goethe schuf [22], so sollte es Jens Adolf Jerichau später bestimmt sein, in Rom das Grabmal für Alma von Goethe, der Tochter Augusts, zu gestalten. Das Schicksal hatte die Wege derer, denen Jerichau in Rom nahetrat, vielfach mit Goethe und seiner Familie verknüpft.

In den Tagebüchern Kestners [23] begegnen wir Jerichau mehrfach, nachdem er durch seinen Ausstellungserfolg in den Vordergrund gerückt war. An einem Sonntag, an dem es in Rom „furchtbar regnete“ (25. 2. 1843), hatte er die „interessanten Jünglinge Bottemly, Jericho“ zum Abendessen eingeladen und dazu noch andere Künstler. Was mag das für eine fröhliche

20 Allgemeine Zeitung Nr. 343, Augsburg 9. 12. 1842, eingesehen in der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg. Das gilt auch für die weitere Erwähnung der Allg. Zeitung.

21 *Marie Jorns*, August Kestner und seine Zeit, 1771–1853. Das glückliche Leben des Diplomaten, Kunstsammlers und Mäzens in Hannover und Rom (Hannover 1964). Der ehemaligen langjährigen Assistentin des Kestner-Museums ist dieses umfangreiche, aufschlußvolle Werk zu danken. Zu Kestner auch ADB, 15 (Leipzig 1882) S. 660–662.

22 August von Goethe, der einzige Sohn des Dichters, starb 1830 mit 41 Jahren in Rom. Er wurde auf dem Friedhof an der Cestius-Pyramide beigesetzt.

23 Das Kestner-Museum in Hannover bewahrt die Tagebücher August Kestners. Da Noack die Tagebücher nicht benutzt hat, sind darin wertwolle, neue Aufschlüsse zu gewinnen. Ich habe die Tagebücher der Zeit von 1843–1853 durchgesehen. Dem Kestner-Museum wird für die Einsichtnahme herzlich gedankt. – Hier wird im Text nur immer das jeweilige Datum eingesetzt, um die Zahl der Anmerkungen nicht unnötig zu erhöhen.

und anregende Runde gewesen sein! Kestner vermerkt, daß Bottemley und Jerichau (im Tagebuch sind ihre Namen nicht ganz richtig geschrieben) länger als die anderen Gäste blieben und seine Sammlungen betrachteten, die, wie wir wissen, vielfältig und interessant waren.

Kestner, dessen Gast Jerichau an diesem Sonntag und bei vielen späteren Gelegenheiten war, wohnte seit 1827 in dem an der Via Gregoriana gelegenen Palazzo Tomati. Von seiner Wohnung aus überblickte er ganz Rom bis zu den Pinien des Janikulus, so erinnert sich Otto Mejer, der auch zu seinen Gästen gehört hatte [24]. Kestner war nach der Via Sistina hin Hofnachbar der Casa Buti, über die uns Friedrich Noack eine dankenswerte Arbeit hinterließ [25].

Viele nordische und deutsche Künstler haben im Haus der Butis ein behagliches Heim gefunden. Thorwaldsen hat vor allem, so schrieb Noack, durch sein vierzigjähriges Zusammenleben mit den Butis ihrem Namen Ruf und Glanz gegeben. Genau dem Butischen Hause Via Sistina Nr. 92 gegenüber lag der Aufgang zur Villa Malta, die seit 1827 Eigentum König Ludwigs I. von Bayern war [26]. Wenn hier auf die Lage der Häuser hingewiesen wird, so auch deshalb, weil die junge deutsche Malerin Elisabeth Baumann, die 1846 in Rom die Frau Jerichaus wurde, in ihren Jugenderinnerungen zu dem Jahr 1845 schrieb: „Dort, wo Thorwaldsen gewohnt hatte, hatte auch ich Obdach gefunden." [27]

Einen Blick in Kestners großen Wohnraum gewährt uns ein Aquarell aus dem Jahre 1853, das uns den Reichtum seiner Kunstsammlungen ahnen läßt [28]. Hier waren Jerichau und Bottemley wieder am 5. März 1843 zu Gast zugleich mit dem Bibelforscher Constantin Tischendorf (1815–1874), der Kestner von seinem Handschriftenfund in Paris berichtet hatte. Er hielt sich in Rom zu Forschungen in der Vaticana auf.

Im Jahre 1843 wird Jerichau wiederholt und rühmend in Berichten über römische Kunstausstellungen in der „Augsburger Allgemeinen Zeitung" erwähnt. Im Spätsommer ist das bemerkenswerte Urteil über Jerichaus Kunstschaffen zu lesen, daß sein Fries Alexanders Hochzeit mit Roxane, „. . . wenn die noch zu erwartenden Teile dem bereits Vollendeten gleich kommen, nach Thorwaldsens unsterblichen Werken mit Ehren genannt werden wird" [29].

---

24 *Otto Mejer,* Der römische Kestner, Deutsche Bücherei Bd. XXVIII. S. 46.

25 *Friedrich Noack,* Casa Buti in Rom, in: Westermanns Monatsheften Bd. 90 (1901) S. 788–795.

26 Auch der bayerische König schätzte die brave Familie Buti, die er von den Besuchen bei Thorwaldsen her gut kannte. Zur Villa Malta Anm. 15.

27 *Elisabeth Jerichau-Baumann,* Ungdomserindringer (Kjøbenhavn 1874) S. 122.

28 Georg Laves (1825–1907), der Großneffe Kestners, ist der Maler dieses Bildes, das sich im Besitz des Kestner-Museums in Hannover befindet.

29 Augsburg, Allg. Zeitung Nr. 43, 4. Febr. 1843; Nr. 185, 4. Juli 1843. Die zitierte Aussage findet sich in: Kunstblatt, 24. Jhg. 1843 (Stuttgart-Tübingen) Nr. 73, S. 302. 12. 9. 1843.

Bei Kestner treffen wir ihn wiederum an einem November-Sonntag (26. 11. 1843). Ein ganzer Künstlerkreis saß an seinem Tisch „zum diner um 2 Uhr, wo ich Cornelius, Riepenhausen, Kümmel, Bottemly und Jericho und Rahl hatte, man fand sich gut zusammen". Peter Cornelius (1783–1867) war nur wenig jünger als Kestner, Johann Riepenhausen (1789–1860) gleichfalls noch ein Kind des 18. Jahrhunderts. Neben dem Bildhauer Kümmel (1810 bis 1855) und unseren jungen Freunden erscheint als lebendige Ergänzung der Wiener Maler Karl Rahl (1812–1865). Aus Kestners Bemerkung „Man fand sich gut zusammen" darf man schließen, daß Cornelius, der Goethe unter den Künstlern, die jungen Künstler also gelten ließ.

Er trat 1845 sogar für Jerichau öffentlich ein. An jenem Sonntag fragte Kestner Jerichau, ob er von ihm ein Porträt machen dürfe, ob es ihm am kommenden Dienstag passe. So erschien Jerichau an einem wunderbaren Morgen (28. 11.) um 9 Uhr im Palazzo Tomati. Wie Kestner schreibt, war Jerichau mit seinem Porträt sehr zufrieden [30].

Im Jahre 1844 wird Jerichau nur einmal im Tagebuch Kestners (23. 7.) erwähnt. Zu Bottemley und Jerichau hatte sich im Sommer d. J. des letzteren Jugendfreund, der Maler Thorald Laessoe (1816–1878), gesellt. Jerichau schreibt „vi leve ubeskrivelig lykkeligt sammen" [31]. Bottemley, der später vor allem als Tiermaler bekannt wurde, hat wohl Jerichau zu den vielen Tierstudien angeregt, die aus der römischen Zeit bezeugt sind. Er, der von Haus aus begütert war, half Jerichau auf die zartfühlendste Weise im Finanziellen aus. Sechs Jahre lang waren die Freunde täglich beisammen, abgesondert von allen andern [32]. Im November 1844 trifft in Rom Sibylle Mertens-Schaaffhausen (1797–1857) ein [33]. Das ist „jene bedeutende Rheinländerin, die in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts unter den zeitgenössischen Vertretern der Wissenschaft, Kunst und Literatur als eine der begabtesten und geistreichsten Frauen galt". So urteilt Walther Ottendorf-Simrock, der das Stammbuch dieser bemerkenswerten Frau in einer besonderen Arbeit untersucht hat [34]. Kestner hat Frau Mertens-Schaaffhausen, die in Begleitung ihrer Freundin Adele Schopenhauer (1797–1849) nach Rom gereist war, wie aus dem Tagebuch (11. 11. 1844) hervorgeht, bald kennengelernt.

Kestner mag für Jerichau der Mittler der Bekanntschaft zu Frau Mertens gewesen sein, die den Bildhauer späterhin zu ihren Gästen rechnete. In Rom traf 1845 die junge in Warschau geborene deutsche Malerin Elisabeth Baumann (1819–1881) [35] ein. Kestner, den sie mit einem Empfehlungsbrief bald

30 Das Bildnis von der Hand Kestners hat sich leider nicht erhalten.

31 *Bøgh*, J. A. Jerichau S. 147, 149.

32 *Bøgh*, J. A. Jerichau S. 152.

33 *H. H. Houben*, Die Rheingräfin, Das Leben der Kölner Sibylle Mertens-Schaaffhausen (Essen 1935) S. 313 f.

34 *Walther Ottendorf-Simrock*, Sibylle Mertens-Schaaffhausen und ihr Stammbuch (Bonn 1960), in: Bonner Geschichtsblätter Bd. XIV.

35 *Elisabeth Jerichau-Baumann*, Ungdomserindringer S. 104.

aufgesucht hatte, fühlte sich von ihrem Charme angezogen. Sein Tagebuch beweist es [36]. Seiner Empfehlung verdankte die junge Malerin wohl eine Einladung zu Frau Mertens.

„27. August 1845: Gestern abend mein Dienstags-Eis. Die Damen Cicogni, Gräfin Orfei, Mlle. Elisabeth Baumann, die polnische Malerin; Carinci, Broglie, Mgr. Lippi, Michelangelo Caetani, der Bildhauer Bisetti, Gigli, Mercuri, Konsul Marstaller, Maler Rosa usw.; die Cigogni spielte, die Baumann sang Polenlieder; man war sehr heiter und angeregt; Mgr. Lippi machte sogar der Polin die Kur, und Caetani war geistreich wie immer." [37]

Gräfin Enrica Dionigi Orfei galt als Roms beste Dichterin. Der preußische Konsul Marstaller war ein liebenswürdiger Künstler und Gelehrter, Michelangelo Caetani (1804–1882), ein angesehener Dante- und Altertumsforscher, war Sibylle Mertens „ein sehr lieber Bekannter". Daß der schöne Monsignore Lippi, der wegen seiner Augen von den Italienern nur „bel occhi" genannt wurde und nach Adolf Stahrs Aussage ein vollendeter Weltmann war [38], der jungen Deutschen den Hof machte, wird keinen der Anwesenden überrascht haben. In der Tiberstadt ist in diesen Jahren das Selbstbildnis dieser anmutigen Deutschen entstanden [39].

Ottilie von Goethe (1796–1872) traf Anfang Oktober 1845 in Rom ein. Das Grab ihres Mannes auf dem Friedhof an der Pyramide war eines ihrer Ziele. Adolf Stahr [40], der am Allerheiligentage den Friedhof besuchte, fand einen angelehnten, frischen Blumenstrauß an dieser Stätte vor, bezeugend, „daß die Seinigen, welche gegenwärtig in Rom sind, liebend seiner gedachten". Die Schwiegertochter des großen Dichters trat in persönliche Beziehungen sowohl zur Malerin Elisabeth Baumann als auch zum Bildhauer Jerichau. Beide Künstler erhielten später in Rom Aufträge von ihr.

Madame Mertens-Schaaffhausen übersandte am 10. Dezember 1845 einigen Freunden und Bekannten durch einen Diener eine Einladung zu einem Besuch des Vatikanischen Museums mit Fackelschein. Auch der Bildhauer Jerichau gehörte zu der etwa fünfzehn Personen zählenden Gesellschaft, die

---

36 In den Tagebüchern Kestners kommt Elisabeth Baumann vom 12. Juni 1845 bis Ende d. J. viele Male als Gast oder Gefährtin seiner Wagenfahrten durch Rom und Umgebung vor. Siehe auch *Marie Jorns*, Kestner Anm. 21. Darin S. 365 eine Stellungnahme zu Elisabeths Persönlichkeit.

37 *Houben*, Rheingräfin zu Caetani S. 323, S. 349 ein Brief vom 22. 1. 1846 mit einem interessanten Spiegelbild der römischen Gesellschaft in jenem Winter.

38 *Fanny Lewald*, Römisches Tagebuch, 1845/46 (Leipzig 1927) schreibt S. 63–64 zu der Erscheinung des Msgr. Lippi und bringt das „bel occhi" in dieser Form (Abk. Lewald, Tagebuch).
Adolf Stahr, Ein Jahr in Italien (Oldenburg 1874) Teil III–IV, S. 359.

39 Nationalhistorisches Museum, Schloß Frederiksborg, Dänemark. Elisabeth Jerichau-Baumann Selbstbildnis. Jens Adolf Jerichau gemalt von Elisabeth Jerichau-Baumann (s. Tf. 4). Die Malerin hat ihren Ehemann mehrfach porträtiert.

40 Stahr, Ein Jahr in Italien II (Oldenburg 1848) S. 251.

sich in Equipagen durch die dunklen Straßen zum Vatikan begab [41]. Das Museum in der Stille der Nacht ohne den unruhigen Strom plaudernder Fremder erleben zu können, mag Jerichau fasziniert haben! Lassen wir Stahr in seiner dichterischen Sprache zu Worte kommen: „. . . in der stillen Nacht, in dem magischen Halbdunkel dieser ungeheuren Räume . . . kann die ganze Gewalt der Poesie in dieser Welt der Schönheit eines Jahrtausende lang begrabenen Lebens uns mächtig ergreifen . . .“ Jerichau sprach mit Stahr im Braccio nuovo und in der Sala Rotonda über die Darstellungskunst der Alten.

Gleich nach Weihnachten dieses Jahres verlobte sich Jerichau mit Elisabeth Baumann [42]. Sie waren sich wieder und wieder bei der künstlerischen Arbeit und in den römischen Salons begegnet. Elisabeth war nach Aussage ihrer Kollegen ein reines Geschöpf, über das nicht das geringste Tadelnswerte zu sagen war.

In der ersten Woche des neuen Jahres hatte am Dienstag, den 6. Januar 1846, Frau Mertens ihre Freunde geladen, darunter Jerichau und Elisabeth zum erstenmal als Brautpaar, sie in perlfarbige Seide gekleidet mit leichten Efeuranken über dem schlicht gescheitelten Haar [43].

Das Brautpaar beschloß bald zu heiraten. Durch einen glücklichen Zufall hat sich eine Einladung bis in unsere Tage erhalten [44]. Sie ist an „Fräulein Schoppenhauer“ gerichtet und lautet:

„Ihrer Trauung, Donnerstag, d. 19. Februar 11 Uhr
vormittags in der evangelischen Kapelle der
Preussischen Gesandschaft freundlich beizuwohnen,
bitten ganz ergebenst

Adolf Jerichau
und
Elisabeth Baumann

Rom, d. 18. Februar 46.“

In gleicher Weise wurden gewiß auch Frau von Goethe und Frau Mertens und noch viele andere Persönlichkeiten der deutsch-dänischen Kolonie eingeladen. Kestner notiert unter dem 19. Februar: „. . . Trauung Jerichaus mit der Baumann – Schöne Rede – Sehr schöner Tag.“

Die Kapelle der Preußischen Gesandtschaft befand sich auf dem Kapitol, im Palazzo Caffarelli. Die Trauung wurde von dem Gesandtschaftsprediger

---

41 *Stahr*, Ein Jahr in Italien III (Oldenburg 1850) S. 367–372.

42 *Lewald*, Tagebuch S. 90 f.

43 *Lewald*, Tagebuch S. 99 f.

44 Universitäts-Bibliothek Bonn, Handschriftenabteilung. Herr Bibliotheksrat Dr. Wenig übermittelte zu meinem Dank die Kenntnis von dieser Einladung. Die Adresse von Adele Schopenhauer in Rom: Via Felice 22. 1 Piano.

Heinrich Thiele vollzogen [45]. Thiele stand Kestner nahe und hatte auch als Mitglied des Deutschen Künstlervereins Fühlung zu den jungen Menschen, die er fürs Leben zusammengab.

Fanny Lewald, der so viele Augenzeugenberichte dieser römischen Monate zu danken sind, beschreibt die schlichte Wohnung der Jungvermählten: „Von einer Wohnung, wie wir es im Norden verstehen, war keine Rede." Die Freunde hatten ein Paar Lehnsessel, einen kleinen Teppich und eine Tischdecke geschenkt. – Im Frühjahr 1846 malte Elisabeth Jerichau-Baumann hier das Porträt ihrer Freundin Fanny Lewald [46].

Andersen kam am 31. März 1846 wiederum nach Rom. Er sah das junge Glück der beiden, die als tüchtige Künstler in großem Ansehen standen. „Ihre Arbeiten fanden Beifall – aber keine Käufer." [47] Andersen erlebte, wie sich letzteres änderte. Am 17. April 1846 besuchte Andersen seinen Freund, um ihm zu seinem 30. Geburtstag zu gratulieren [48]. Jerichaus Wohnung lag in der Via de Greci, die von der Via del Babuino hin zum Corso führt. Sie bestand aus zwei Ateliers und einem bescheidenen Wohnstübchen. Der Zufall wollte es, daß gerade an diesem Tage zwei Bestellungen eingetroffen waren. König Christian VIII. von Dänemark hatte von der Herkulesgruppe Jerichaus gelesen und gehört und bestellte dieses Werk für sich. Fürst Galitzin aus Petersburg wünschte den Pantherjäger zu erwerben. Andersen schrieb dazu: „Das Glück schien sein Füllhorn über ihn auszuschütten. Neu erwachte Muth und Lebenslust!"

Ottilie von Goethe, die den Tod ihrer lebensfrohen, anmutigen Tochter Alma († 1844) nie verwand, wollte ihrem Kinde auf dem Friedhof in Wien ein würdiges Denkmal setzen. Monatelang war sie schon in Rom und in den Ateliers der verschiedensten Bildhauer gewesen. Endlich fiel ihre Wahl in den letzten Apriltagen 1846 auf den jungen Dänen.
Frau von Goethe bat zugleich Elisabeth Jerichau um ein Porträt ihres kranken Sohnes Wolfgang (1820–1883). „Mit der größten Freude bin ich bereit,

---

45 Kirchenbuch der Evangelischen Gemeine zu Rom 1819–1861, S. 66. Nr. 23. Unter der Beurkundung steht: „Die Beschleunigung der Trauung war veranlaßt durch die herannahende Fastenzeit und durch die Entfernung der Braut von allen ihren Verwandten" (Pfarramt in Rom, Via Toscana 7). *Bøgh*, J. A. Jerichau S. 173.

46 *Lewald*, Tagebuch S. 175 die Hochzeit; S. 176 f. die Wohnung. Das Porträt der Lewald von der Hand der Elisabeth Jerichau-Baumann ist dem Buch als Abbildung beigegeben.

47 Von *Dr. E. Zoller* findet sich in „Deutsches Kunstblatt" 1855 Nr. 51 eine Übersetzung nach einer Skizze Andersens „Jens Adolph Jerichau und Elisabeth Jerichau geb. Baumann", die im Original in *Andersen*, Samlede Skrifter Bd. 18 (Kopenhagen 1855) S. 122–133 gedruckt ist. Andersen hat zu der jungen Frau des Freundes ausgesagt: Elisabeth Baumann war und ist eine offne, geniale Natur mit sinnigen und tiefem Gefühle, dabei voll Leben und Liebenswürdigkeit. Die im Text zitierte Stelle befindet sich in der Übersetzung auf S. 446.

48 *Zoller* – Übersetzung Andersen wie Anm. 47, S. 447.

morgen die mir so interessanten, Ihnen so lieben Züge Ihres Herrn Sohnes zu malen . . .", antwortete die junge Künstlerin „Madame la baronne de Göthe" am 30. April 1846 [49]. Bald nach der Erfüllung dieses Auftrages begleitete Elisabeth ihren Mann nach Dänemark, ihrer neuen Heimat. Im Spätsommer kehrten sie zurück nach Rom. Auf Jerichau wartete viel Arbeit. Es galt die Aufträge aus dem Frühjahr in Angriff zu nehmen.

Kronprinz Friedrich von Dänemark (1808–1863), der nach dem Tode seines Vaters Christian VIII. 1848 als Friedrich VII. den Thron bestieg, mag bei dem Besuch Jerichaus im Sommer 1846 in Kopenhagen mit ihm persönlich über seinen Wunsch gesprochen haben, das Grab seiner 1840 in Rom verstorbenen Mutter mit einer Statue zu schmücken. Der Bildhauer erhielt den Auftrag einen Friedensengel zu gestalten. Als Jerichau diese Statue in $^2/_3$ natürlicher Größe entwarf und zunächst in Gips modellierte[50], konnte er nicht ahnen, daß er in Rom mit seinen eigenen Händen auch den Entwurf für das eigene Grabmal in Kopenhagen schuf.

Bis es schließlich zur Ausführung kam, vergingen viele Monate. Der Entwurf mußte die Billigung des Fürsten finden, ein passender Marmorblock gefunden werden. Jerichau hatte im Juli 1848 seine junge Frau samt dem Töchterchen Karoline [51] in seine Vaterstadt Assens auf Fünen heimgesandt. Er arbeitete in dieser Zeit in Rom an seinen Aufträgen. Am 20. September 1848 berichtete er seiner Frau, daß Herkules und Hebe dieses Jahr noch in Marmor ausgeführt würden, ebenso der Pantherjäger für den Fürsten Galitzin. Auch der Engel für das Grab der Königsmutter aus griechischem Marmor käme voran [52]. Schüler des italienischen Bildhauers Tenerani gingen ihm zur Hand.

Der Herbst und Winter 1848/49 gingen darüber hin. Nachdem Jerichau die Aufträge erfüllt hatte – das Grabmal für Alma von Goethe trägt das Signum „J. A. Jerichau, Roma. 1848" –, verließ Jerichau Anfang Mai 1849 Rom zusammen mit seinem Freunde Thorald Laessoe, um nach dem Norden zu seiner Familie zu reisen [53].

---

49 Nationale Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar, Nr. 152, aus: Ottilie von Goethe, Ka. VIII. 10. 3. – Das von E. Jerichau gemalte Porträt wird im Depot der Kunstsammlungen des vorgenannten Institutes aufbewahrt. Für Übersendung der Fotokopien von Briefen und Porträt wird vielmals gedankt.

50 Nordjyllands Kunstmuseum Aalborg, Dänemark, besitzt das Gipsmodell des Friedensengels von Jerichau.

51 Das erste Kind der Ehe Jerichau-Baumann war in Rom zur Welt gekommen. Caroline geb. 23. November 1846. Sie war das Patenkind der dänischen Königin Karoline. Kirchenbuch der Evg. Gemeine zu Rom, 1819–1861, Nr. 79 (Taufen), p. 144 u. 145.

52 *Bøgh*, J. A. Jerichau S. 190.

53 Nationale Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar. Jerichaus Grabmonument für Alma v. Goethe (s. Tf. 2). Zeichnung von E. Schubeck, Rom 1847, wohl identisch mit G. E. Schuback (1820–1902). – Jerichaus Modell des Grabmales von 1846 in Kopenhagen, Statens Museum for Kunst. – *Bøgh*, J. A. Jerichau S. 216.

Bald nach seiner Abreise hatte sich der dänische Konsul in Rom, Johann Bravo (1797–1876) [54] nach seinem in Rom am 20. Juli 1849 geschriebenen Brief um die Aufstellung des Friedensengel bemüht: „Den Engel zu dem Monument der verstorbenen Prinzessin habe ich Mitte Mai unter meiner Aufsicht aufstellen lassen und nimmt sich sehr gut aus. Das Ganze hat unendlich dadurch gewonnen! Sollte der Kammerherr von Blücher in Kop. seyn, so bitte ich, ihm dieses vorläufig zu sagen." [55] Wenn das Ganze durch die Statue gewonnen hat, so ist daraus zu schließen, daß der Marmorsarkophag und die hinter dem Engel stehende große Marmortafel schon zuvor ihren Platz gefunden hatten. Auf der Tafel ist als Überschrift zu lesen: ORATE PRO ANIMA EIUS. Links trägt sie die Inschrift: Carlotta Frederica Princeps de Stirpe Ducum Mecklenburgo-Sverinensium, Nata Die IV Decembris Anno MDCCLXXXIV, Denata Romae Die XIII Julii Anno MDCCCXL. Rechts: Fredericus Septimus Rex Danorum Memoriae Matris Hoc Monumentum Posuit, Anno MDCCCXLVIII (s. Tf. 1).

Sophus Michaëlis bezeichnet den Engel des Friedens auf dem Campo Santo als eine neue Stufe in der künstlerischen Entwicklung von Jerichau [56]. Was er bisher geschaffen hätte, sei ein Werk der Augen gewesen. Hier offenbarte sich seine religiöse Natur. Es war die Andacht, die Pietät in der Kunst der Nazarener, die ihm gefiel. – Diese adelige Gestalt, die im Schreiten innehält und die Hand, den Finger weisheitsvoll erhebt, mag uns, den Fragenden, die hoffnungsvolle Antwort angesichts des Grabes geben: „Du wirst auferstehen." Michaëlis spricht von dem klaren, geistvollen Gesicht, das von dem Haar in zwei schönen Wellen gerahmt wird. Der Faltenwurf, der die schlanke Gestalt einhüllt, ist mit dem bei Jerichau ausgeprägten Sinn für Reinheit, Größe und Natürlichkeit modelliert. Das Schönste jedoch ist die lyrische Geschmeidigkeit der Gestalt, der Bogen in ihrer Haltung, die Kurve der Stellung, die an den Schwung gotischer Kathedralgestalten erinnert.

Im gleichen Jahr 1849, da Jerichau seinem König die Erfüllung des Auftrages melden konnte, wurde er zum Professor an der Kunstakademie Kopenhagen ernannt [57].

Wieder und wieder sind die Jerichaus nach 1849 zu zweit oder einzeln nach Rom zurückgekehrt. Der Kreis ihrer römischen Freunde lichtete sich in den fünfziger Jahren. Vor Martin von Wagner 1858 fand Sibylle Mertens-

54 Frederiksberg Kommunes Biblioteker Kopenhagen. Nachlaß des Ehepaares Jerichau. Briefe von J. Bravo aus Rom sowohl an J. A. Jerichau als auch an Elisabeth J. aus den Jahren 1858–1870.

55 Reichsarchiv Kopenhagen, Archiv des dänischen Konsulats in Rom. „Kopibog over Breve til Private 3/2 1849 til 30/11 1850" (pag. 137 f.). Herrn Direktor Dr. Per Krarup, Accademia di Danimarca, Rom, ist dafür zu danken, daß mir dieser Brief bekannt wurde.

56 *Sophus Michaëlis,* Billedhugeren J. A. Jerichau (Kopenhagen 1906) S. 59.

57 *Weilbachs* Kunstnerleksikon II (1949) S. 63 f. – Zu Jerichau, der 1857–1863 Direktor der Kunstakademie war, dort eine Zusammenfassung seiner Ausbildung, seiner Werke, seiner Ausstellungen und der Auszeichnungen.

Schaaffhausen 1857 ihr Grab auf dem Campo Santo. Über ihrem Porträtmedaillon trägt die Marmorplatte den Ausspruch „Der Geist lebt". Reinhard Herbig [58] hat einhundert Jahre nach ihrem Tode diesen Worten in geistvoller Weise Wirklichkeit verliehen.

In dänischem Privatbesitz hat sich ein Gemälde erhalten, das Jerichaus Atelier darstellt. Es stammt von David Jacobsen (1821–1871), der sich von 1869–1871 in Italien aufhielt, und zeigt den Bildhauer umgeben von Entwürfen und ausgeführten Werken [59]. Deutlich ist in einer Ecke das Modell des Friedensengels zu erkennen.

Jerichau schrieb von Rom aus am 3. Juni 1872 nach Weimar an Wolfgang von Goethe, daß er das Grabmal vor seiner Abreise aus Rom zur Überführung nach Weimar richten möchte. Vielleicht hatte er das Gefühl nicht mehr wiederzukehren. Er hätte eine große Kiste und Emballage besorgt, die Auslagen betrügen 143 Lire. Jerichaus Brief ist aus der Antwort von Wolfgang von Goethe zu rekonstruieren, die er am 23. Juni 1872 zu Weimar schrieb [60].

Die Familie von Goethe holte sich, ohne es zu ahnen, ihr eigenes Grabmal heim. Ottilie von Goethe wird das Monument, das fast ein Vierteljahrhundert in Rom gestanden hatte, gerade noch gesehen haben. Sie starb am 26. Oktober 1872. Erst in unserem Jahrhundert hat das 1848 in Rom geschaffene Denkmal einen ihm würdigen und sinnvollen Platz auf dem Friedhof an der Fürstengruft in Weimar (s. Tf. 3) gefunden. Für Bobé ist es der „seelenvollste und poesiereichste Ausdruck für das Streben eines hervorragenden Künstlers" [61]. Die süße Mädchengestalt, deren Antlitz nach der Totenmaske von Alma von Goethe (1827–1844) geformt war, rührt den Betrachter, wenn er an der Stätte steht, die die glücklosen Enkel des großen Dichters birgt [62]. Die nicht zum Kranz geschlossene Blumenranke aus Rosen, Narzissen und anderen Blüten in ihrer Hand ist ein Symbol ihres frühen Todes.

---

58 *R. Herbig*, La principessa tedesca, Sibylle Mertens-Schaaffhausen. Vortrag zur Erinnerung an eine deutsche Archäologin in Italien, gehalten bei der Winckelmann-Adunanz des Deutschen Archäologischen Instituts in Rom am 9. Dezember 1957, in: Römische Quartalsschrift 53 (Freiburg 1958) S. 129 f.

59 Herr Lars Rostrup Bøyesen, Statens Museum for Kunst, Kopenhagen, übermittelte zu meinem Dank die Wiedergabe des Bildes und die Lebensdaten des Künstlers.

60 Kopenhagen, Bakkehusets Manuskriptsamling, Frederiksberg Kommunes Bibliotheker. Dort wird nach der dankenswerten Mitteilung von Herrn Sven Houmøller dieser Brief verwahrt. Es wird Frau Birgit Rühl, Frederiksberg Kommunes Biblioteker f. Beratung gedankt.

61 *Louis Bobé*, Alma von Goethe und ihr Grabmal (aus dem Dänischen übertragen von Paul Thomas Fischer), zu ihrem 100. Todestag, den 29. September 1944, in: Goethe, Neue Folge des Jahrbuches der Goethe-Gesellschaft (Weimar 1944) S. 198–210; S. 204.

62 Walter v. Goethe (1818–1885), zuletzt Kammerherr in Weimar, ledig. Wolfgang von Goethe (1820–1883) Dr. iur. auch Kammerherr in Weimar, ledig. Alma v. Goethe (1827–1844) in Wien verstorben, viel später nach Weimar überführt. Das Foto der Goethe-Grabstätte wird Foto-Atelier Louis Held Inh. Eberhard Renno, Weimar, verdankt.

Elisabeth Jerichau-Baumann ist auch nach 1872 wieder und wieder in Rom nachzuweisen. Sie hatte nun ihr Atelier im Palazzo Lovati an der Piazza del Popolo [63]. Hier starb am 6. März 1878 ihr jüngerer Sohn Harald Jerichau [64], ein hochbegabter Landschaftsmaler, an Typhus mit 26 Jahren. Rom bewahrt im Marmorengel nicht allein eine geistige Schöpfung von J. A. Jerichau. Das Grab dieses Sohnes auf dem Friedhof an der Cestius-Pyramide ist noch heute existent.

Elisabeth Jerichau schrieb zu Rom am 13. Dezember 1879 ihr Testament [65]. Sie bat darum, daß eine Nachbildung des Friedensengels, den sie als hervorragende Jugendarbeit ihres Mannes liebte, das dereinstige Familiengrab schmücken möge.

Zum letztenmal besuchte sie auf dem Campo Santo dieses Werk von Jerichau, das Grab ihres Sohnes im März 1881 [66]. Sie starb bald danach in Kopenhagen am 11. Juli 1881. Nicht lange hat der Bildhauer sie überlebt; Jens Adolf Jerichau beschloß sein Leben am 25. Juli 1883.

Die Ny Carlsberg Glyptotek in Kopenhagen, in deren Außenmauer das große Standbild von Jerichau die Blicke auf sich lenkt, birgt in ihren Mauern knapp fünfzig Werke dieses Künstlers, darunter einige aus seinen römischen Jahren.

Der Friedensengel, den Jerichau als junger Bildhauer für das Grab einer dänischen Fürstin im Süden aus Marmor schuf und der als einziges seiner Werke in der Ewigen Stadt zurückblieb, hält in Bronze gegossen die letzte Wache an seinem Grabe in Kopenhagen [67]. Es ist wohl im Umriß eine gleichartige Gestalt, doch fehlt ihr die gleichwertige, geistige Ausstrahlung. – Der Engel auf dem Campo Santo bewahrt sichtbar und fühlbar das Zeugnis einer reinen Künstlerseele.

---

63 Frederiksberg Kommunes Biblioteker, Kopenhagen. Nachlaß Elisabeth Jerichau. Briefe von Fanny Lewald-Stahr sind 1878 und 1881 an diese Adresse in Rom geschrieben.

64 *Elisabeth Jerichau-Baumann,* Til Erindring om Harald Jerichau (Kjøbenhavn 1879). – In diesem Büchlein wird S. 74 Albert Poulsen, Thorwaldsens Enkel, als treuer Freund von Harald Jerichau bezeichnet, wie in Anm. 11 berichtet. Poulsen und sein Sohn werden mehrfach erwähnt. Er scheint in Porto Anzio einen Besitz gehabt zu haben.

65 *Bøgh,* Elisabeth Jerichau-Baumann. En Karakteristik (Kopenhagen 1886). Bøgh beruft sich im Vorwort darauf, daß es ein testamentarischer Wunsch der Künstlerin gewesen sei, daß er dies vorliegende Buch schreibe. Darin wird S. 295 erwähnt, daß Elisabeth J.-B. in Rom testierte.

66 Im Nachlaß von Elisabeth Jerichau fand sich ein Brief von Fanny Lewald-Stahr, der von ihr in Rom an Elisabeth in Rom geschrieben wurde, unter dem Datum 12. März 1881.

67 Das Grab des Künstlerehepaares befindet sich in Kopenhagen auf dem Solbjerg Kirkegaard.

Zum Abschluß der Arbeit wird besonderer Dank gesagt Herrn Direktor Dr. Vagn Poulsen, Herrn Dr. Haavard Rostrup und den Beamten der Ny Carlsberg Glyptotek Kopenhagen.

Eine kirchenpolitische Denkschrift von F. X. Kraus (1874) und der Streit um die Rechtsnatur der Konkordate

Von CHRISTOPH WEBER

I. Die Romreise von Kraus 1874 und die Denkschrift über seine Unterredung mit Kardinal Bilio. II. Der Streit um die Rechtsnatur der Konkordate in Rom nach 1870 und seine kirchenpolitischen Zusammenhänge. III. Die preußischen Kanonisten und der innere Zusammenhang der Legal- und der Privilegientheorie. IV. Text der Denkschrift vom 15. Mai 1874.

I.

Als F. X. Kraus [1] Ende Februar 1874 zum zweiten Male nach Italien reiste („Italiens heiliger Boden hatte mich wieder“ [2]), war seine kirchenpolitische Einstellung gegenüber der Zeit seiner ersten Reise nach Rom im Januar/Februar 1870 merklich verändert. Damals war er zwar schon ein „liberaler Katholik“ geworden und hatte sich längst vom Ideal seiner Jugend [3], dem Jesuitenorden, abgewandt, aber sein Verhältnis zur kirchlichen Amtsautorität war noch ungebrochen gewesen. Im Februar 1870 schrieb er: „Gestern hatte ich das Glück, zu einem Bacio di piedi beim Hl. Vater zugelassen zu werden. Pius IX. segnete auf meine Bitten meine Studien des christlichen Altertums und sprach einige Worte mit mir. Seinen Segen für meine Familie und mich nahm ich dankbar und als kostbare Erinnerung mit.“ [4] Auf die Stellung von Kraus zum Unfehlbarkeitsdogma einzugehen, ist hier nicht weiter nötig. Seine theologische Auffassung des Dogmas schloß sich etwa den Kompromißvorschlägen Rauschers und Guidis an [5]. Mit erfreulicher Offenheit hatte er

---

[1] Die Literatur zu Kraus findet man bei *Kraus* 780/87 (458 Nummern). Vgl. weiter *Heinrich Tritz*, Franz Xaver Kraus und P. Marcus Andreas Hugues CssR. Mit unveröffentlichten Briefen, in: Spicilegium historicum Congregationis SSmi Redemptoris 11 (1963) 182/231. *R. Lill*, Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes – Leo XIII. Teil I. 1878–1880. Im Auftrag des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Tübingen 1970 (Reg.) und *C. Weber*, Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier – Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes 1876–1888 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, hg. v. *K. Repgen*, Reihe B, Bd. 7) Mainz 1970 (Reg.).

[2] *Kraus* 328.

[3] Vgl. *Kraus* 30/70 passim, bes. 51.

[4] Ebd. 281; Eintragung vom 20. 2. 1870.

[5] Vgl. *Aubert*, Vaticanum 261 ff. Die wichtigste Stelle für das Verständnis des Dogmas von Kraus ist folgende: „Ich vertraue immer noch, daß das Dekret vom 18. Juli sich in einem katholischen Sinne interpretieren lasse. Ich glaube an die Infallibilität des Papstes, aber ich kann bis jetzt nicht einsehen, daß ihm diese Unfehlbarkeit, die ja keine Inspiration, sondern eine bloße Assistenz der göttlichen Gnade sein soll, unter einer anderen Bedingung gegeben sei, als daß er die Tradition der Kirche durch die wissenschaftliche Erforschung der katholischen Vergangenheit und die Umfrage bei dem Episkopate der Gegenwart konstatiere. Derartig gestütze Aussprüche allein sehe ich als kathedratisch und infallibel an, und diese Auslegung ist meiner tiefen Überzeugung nach der einzige Ausweg, der die Kirche retten

aber in der kritischen Zeit, im August 1870, in sein Tagebuch geschrieben, daß neben den Zweifeln, ob „die Konstitution vom 18. Juli nothwendig im Sinne der separierten und persönlichen Unfehlbarkeit gedeutet werden *müsse*", auch die Überlegung, daß er sich dadurch „wohl für den Rest (s)eines Lebens ‚unmöglich' machen" [6] würde, ihn von der Unterschrift unter eine Protesterklärung abgehalten hat.

ADB	=	Allgemeine Deutsche Biographie, 56 Bde (Leipzig 1875/1912)
AkKR	=	Archiv für katholisches Kirchenrecht (Innsbruck) (Mainz 1856 ff.)
Aubert, Pio IX	=	Roger Aubert, Il Pontificato di Pio IX (1846–1878) a cura di Giacomo Martina (= Storia della chiesa XXI) (Torino 1964)
Aubert, Vaticanum	=	Roger Aubert, Vaticanum I (= Geschichte der ökumenischen Konzilien, hg. von G. Dumeige und H. Bacht, Bd. XII) (Mainz 1965)
Bachem	=	Karl Bachem, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei 1815–1914, 9 Bde (Köln 1927/32)
BJ	=	Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog, hg. von A. Bettelheim, 18 Bde (1896–1913) (Berlin 1897/1917)
Constabel	=	Adelheid Constabel, Die Vorgeschichte des Kulturkampfes (= Quellenveröffentlichungen aus dem Deutschen Zentralarchiv) (Berlin 1956)
EC	=	Enciclopedia cattolica, 12 Bde (Città del Vaticano 1948/54)
DI	=	Dizionario biografico degli Italiani, bisher 11 Bde (Roma 1960/69)
Förster	=	Erich Förster, Adalbert Falk. Sein Leben und Wirken als preußischer Kultusminister dargestellt auf Grund des Nachlasses (Gotha 1927)
Friedberg	=	Emil Friedberg, Sammlung der Aktenstücke zum ersten vaticanischen Concil (Tübingen 1872)
Granderath	=	Theodor Granderath S.J., Geschichte des Vatikanischen Konzils, hg. von Konrad Kirch S.J., 3 Bde (Freiburg 1903/1906)
Kißling	=	Joh. B. Kißling, Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche. Im Auftrage des Zentralkomitees für die Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands, 3 Bde (Freiburg 1911/16)
Kraus	=	Franz Xaver Kraus, Tagebücher, hg. von Hubert Schiel (Köln 1957)
LThK	=	Lexikon für Theologie und Kirche, 10 Bde und Reg., 2. Aufl. (Freiburg 1957/1967)
NDB	=	Neue Deutsche Biographie, bisher 8 Bde (Berlin 1953/69)
Schulte, Geschichte	=	Joh. Friedrich von Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart. Dritter Band. Die Geschichte der Quellen und Literatur von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Zweiter und dritter Teil. Das evangelische Recht, die evangelischen Schriftsteller, die Geschichte der wissenschaftlichen Behandlung, Übersicht (Stuttgart 1880)
Schulte, Lebenserinnerungen	=	Joh. Friedrich von Schulte, Lebenserinnerungen, 3 Bde (Gießen 1908/09)
ZRG kan. Abt.	=	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung (Weimar 1911 ff.)

kann." *Kraus* 296, vom 24. 7. 1871. Vgl. auch Eintragung vom 24. 1. 1872; ebd. 301. Über eine Unterredung von Kraus mit Lord Acton über die Unfehlbarkeit vgl. ebd. S. 299, mit Langen, Reusch und Knoodt, ebd. S. 299, mit Hefele, ebd. S. 346.

[6] *Kraus* 288; Eintragung vom 23. 8. 1870.

Einer der wichtigsten Erträge des ersten Romaufenthaltes im Winter 1870 war die Begegnung mit de Rossi [7] gewesen, mit dem er seit etwa 1869 korrespondierte [8]. Vom Verlag Herder wurde er 1870 beauftragt, das bahnbrechende Werk de Rossis, „Roma sotterranea", deutsch zu bearbeiten. So wurde Kraus für Deutschland, wie de Rossi überhaupt, zum Begründer der wissenschaftlichen christlichen Archäologie. Für die Kirchenpolitik hatte die Bekanntschaft mit de Rossi aber die Folge, daß dieser ihn im August 1872, also zur Zeit des sich dauernd verschärfenden Kulturkampfes in Preußen, „um eine eingehende Mittheilung" bat, „welche Gründe die preußische Regierung bei ihren Maßregeln gegen die Kirche haben könne. Ich habe es ihm so ehrlich und offen, als ich es kann, so lebhaft und warm, als der heiße Schmerz meiner Seele es eingab, geschrieben. Mein Brief wandert vielleicht in andere Hände, einerlei: ich schreibe jetzt, ich meine schon lange, keinen Buchstaben mehr, den ich nicht vor Gott prüfe." [9]

Somit war zu erwarten, daß Kraus auch bei seinem zweiten Aufenthalt in Rom die Gelegenheit zur Darlegung seiner Ansichten erhalten würde. Seine Stimmung war seit 1870 nicht besser geworden. Der schon im 13. Jahrhundert ausgesprochene und pointierte Gegensatz zwischen Franz von Assisi und dem mächtigen Papsttum verfehlte auch auf Kraus, als er, von Assisi kommend, in Rom eintraf, nicht seine Wirkung: „Das Bild, wo der Heilige das wankende Gebäude der Kirche aufhält, wirkt mächtig auf mich ein; hier, wo ich an den Ruinen des zerfallenen Baues stehe, an Ruinen, von denen geschaffen, welche zunächst bestimmt waren, die Kirche aufzubauen, hier, innerlich zerwühlt und zerrissen, frage ich klagend: wo ist der Mann, der gleich Francesco d'Assisi den Ruin des Baues aufhält? Gott allein kann es, Gott wird es! Aber die Menschen, ich weiß nicht, wer von ihnen es könnte! Was ich empfunden, als ich gestern in die Aula des Vatikanischen Konzils trat, – ich mag es nicht auszusprechen: ich hätte mich an die mächtigen Pfeiler der Basilika werfen und wie ein Kind das Verhängnis beweinen mögen, das der Kirche und meinem Herzen den Frieden geraubt hat." [10] In Rom widmete er sich während seines vierwöchigen Aufenthaltes besonders dem Studium der Katakomben, oft in Begleitung de Rossis, suchte aber auch die Bekanntschaft bedeutender Persönlichkeiten, wie des Freiherrn von Schack und des preußischen Gesandten am Quirinal, von Keudell [11].

---

7 G. B. de Rossi (1822–1894), der berühmte Archäologe; vgl. EC 4 (1950) 1453/56.

8 *Kraus* 269.

9 Ebd. 315; Eintragung vom 28. 8. 1872.

10 Ebd. 329. Der Aufbruch von Straßburg erfolgte am 29. 2. 1874, die Rückkehr am 29. 4. In Rom blieb Kraus etwa von der ersten März- bis zur ersten Aprilwoche.

11 Robert von Keudell (1824–1903), persönlicher Freund der Familien Puttkamer und Bismarck, reicher Privatier, 1873–1887 Gesandter in Rom, in wichtigen politischen Fragen allerdings übergangen. Vgl. BJ 10 (1905) 306/11.

Die wichtigste Person aber, die er kennenlernte, war „Kardinal Bilio [12], der meinen Besuch durch de Rossi erbat und in welchem ich einen wahren Mann Gottes kennenlernte. Ich werde nie vergessen, wie er, nachdem wir lange über die schwebenden Fragen uns besprochen, mich fast flehentlich bat, meine Talente und meinen Einfluß der Kirche nicht zu entziehen." [13] Dieses positive Urteil über Bilio ist recht merkwürdig, vielleicht zu persönlich gefärbt, denn Bilio war bekannt als einer der Hauptautoren des berühmten Syllabus von 1864, ja er ist nach neuesten Forschungen sogar unmittelbar verantwortlich für die am meisten umstrittenen Thesen an seinem Ende, in denen u. a. die Unversöhnlichkeit der katholischen Kirche mit dem Liberalismus und Fortschritt verkündigt wurde. Wie aus der Denkschrift hervorgeht, die hier mitgeteilt wird, war Kraus der Ansicht, Bilio werde zu Unrecht der Verfasserschaft bezichtigt – die Lösung wird aber eher in der Richtung zu suchen sein, daß Bilio in den mittlerweile vergangenen zehn Jahren sich mehr zum Moderato hin entwickelt hatte. Nach G. Martina liegt über der speziellen geistigen und kirchenpolitischen Entwicklung dieses für den späteren Teil des Pontifikates Pius IX. maßgeblichen Kardinals noch ein gewisses Dunkel [14]. Nach seinem Romaufenthalt besuchte Kraus noch den Monte Cassino und Neapel und kehrte Ende April 1874 wieder nach Straßburg zurück.

„Über meine römischen Erfahrungen habe ich dem Oberpräsidenten von Möller [15] Bericht geben müssen, der mich ersuchte, eine Denkschrift für den Gebrauch des Reichskanzlers betreffend diese Dinge zusammenzustellen. Es geschah, ich lege den Brouillon dieses Promemoria hier bei [16]. Der Fürst Bismarck ließ mir dann durch den Oberpräsidenten seinen sehr verbindlichen Dank aussprechen und bekundete das an der Schrift genommene Interesse auch durch eingehende Besprechung des Inhaltes. Eine Versöhnung von Staat und Kirche hält er auch in diesem Momente noch nicht für möglich, wohl aber einen modus vivendi, wenn die Römische Kurie selbst dazu die Initia-

---

12 Luigi Maria Bilio (1826–1884), mit 14 Jahren Barnabit, 1849 Priester, Philosophie-Professor an Ordens-Hochschulen in Parma und Neapel, 1857 an der römischen Ordens-Hochschule, Assistent des Ordensgenerals. Entscheidend wurde seine Ernennung zum Konsultor des Hl. Offiziums. 1866 Kardinal, hatte er leitende Funktionen bei der Vorbereitung des I. Vatikanums und bei dessen Abhaltung inne. 1874 Bischof von Sabina und Poggio Mirteto; zuerst Präfekt der Ablaß- und Reliquien-, dann der Ritenkongregation, 1877 Großpönitentiar. Nach dem Tode Pius' IX., der ihn hochschätzte, war er einer der ernsthaften Kandidaten für dessen Nachfolge. Lit.: DI 10 (1968) 461/63 (G. Martina).

13 *Kraus* 330; Eintragung vom 1. 5. 1874.

14 Vgl. *G. Martina*, Nuovi documenti sulla genesi del Sillabo, in: Archivum Historiae Pontificiae 6 (1968) 319/69 und dessen Artikel in: DI (Anm. 12).

15 Eduard von Möller (1814–1880), führender rheinischer Verwaltungsbeamter, 1848 Regierungspräsident von Köln, 1867 Oberpräsident von Hessen-Nassau, das er schon 1866 als Zivilkommissar verwaltet hatte; 1871–1879 Oberpräsident von Elsaß-Lothringen; ADB 22 (1885) 132/40.

16 In den Tagebüchern von Kraus nicht gedruckt.

tive ergreife und sich einer prinzipiellen Bestreitung der staatlichen Befugnis zur Regelung der Religionsangelegenheiten durch die Gesetzgebung enthalte. Einen Auftrag könne er mir in dieser Sache nicht erteilen, wohl stelle er mir anheim, Wege und Mittel zu finden, um diskreter Weise etwa in dieser Richtung in Rom wirken zu können." [17] In diesem Sinne antwortete Kraus auch am 29. Juni 1874 dem Kardinal Bilio [18]. Es ist nicht bekannt, und wenig wahrscheinlich, daß die Bilio-Krausschen Besprechungen noch weitere Folgen gehabt haben [19]. Das Gutachten ist also nicht wegen der Folgen, die es auslöste, sondern wegen des geistesgeschichtlichen Zusammenhanges und der Probleme, die es anschneidet, interessant [20].

Aus der Stellung von Kraus zur Definition des I. Vatikanums ergibt sich auch die richtige Interpretation der hier mitgeteilten Denkschrift. Kraus hatte sehr richtig gesehen, daß die Kirche nach dem Vatikanum notwendig in die „Defensive" gedrängt werden würde und hatte dies tief bedauert [21]. Eine Lösung des Konfliktes zwischen Staat und Kirche in Deutschland war für ihn daher unmöglich, wenn nicht diejenigen Kräfte zurückgedrängt würden, welche die eifrigsten Vertreter des Ultramontanismus gestellt hatten, die Jesuiten. Von daher ist es verständlich, daß Kraus so intensiv auf die Wirksamkeit der Civiltà cattolica und die Sonderlehren des Kardinals Tarquini einging. Kraus wollte offenbar die Regierung dazu bringen, gegen diese Kräfte in Rom diplomatischen Druck auszuüben, so wie er dem Kardinal Bilio nahegelegt hatte, daß eine Abkehr vom Jesuitismus eine baldige Beendigung des Kulturkampfes mit sich bringen würde. Um diesem doppelten Ziel, die Beilegung des Kulturkampfes zu fördern und in der Kirche liberalen Anschauungen wieder Luft zu verschaffen, näherzukommen, war es recht geschickt von Kraus, daß er die Kontroverse um die Rechtsnatur der Konkordate aufs Tapet brachte. Hier konnte er einerseits auf das mißtrauische Interesse der Regierung rechnen, andererseits seine kirchlichen Revisionswünsche an einer empfindlichen Stelle, nämlich anläßlich eines offenbar fragwürdigen Vorprellens eines Jesuitenprofessors, zur Geltung bringen.

Was die Machtstellung der Jesuiten im Vatikan betrifft, scheint es, daß Kraus seine Kenntnisse und Anschauungen von P. Augustin Theiner [22] be-

17 *Kraus* 331; Eintragung vom 22. 6. 1874.

18 Text ebd. 333 f., vom 29. 6. 1874.

19 Möller schickte das Promemoria von Kraus am 24. Mai 1874 an Bismarck, der sich laut Aktenvermerk am 28. Mai dafür bei Möller bedankte (Möller an Bismarck, d. d., Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn, Italien 56 secr., S. 39). Bezüglich der Frage der theologischen Fakultäten, die Kraus in der Denkschrift angeschnitten hatte, wurden Erkundigungen im Kultusministerium angestellt und das Ergebnis in einer Zusammenfassung dem Botschafter v. Keudell am 30. 7. 1874 mitgeteilt (v. Bülow an v. Keudell, ebd. d. d., S. 83/85).

20 Einzelne Probleme werden in den Anmerkungen zum Text selbst kommentiert.

21 *Kraus* 288; vom 23. 7. 1870.

22 Augustin Theiner (1804–1874), seit 1833 in Rom, 1839 Oratorianer, wegen seiner Geschichte des Pontifikates Clemens XIV. (1853) mit den Jesuiten verfeindet, 1855 Präfekt

zogen hat, auf den er auch zuletzt als deutschen Patrioten ausdrücklich hinweist. Schon zwei Jahre vorher hatte Theiner ganz im gleichen Sinne den preußischen Geschäftsträger, Legationsrat Stumm, informiert: „Was die Zustände im Vatikan betrifft, so haben nach Aussagen M. Theiners die Jesuiten unbestritten das Feld inne. Wenn auch bei Beratungen und Beschlüssen kein Mitglied des Ordens offen als solches auftrete, so seien doch die meisten Kardinäle in der Jesuiten Hand, und in den Kongregationen geböten sie als Consultatores unumschränkt. Viele der Kardinäle trügen auf zwei Schultern, unterwürfen sich nur nothgedrungen dem unerträglichen Druck der Jesuiten, und werde sogar ein neuer Papst, selbst wenn er aus der jesuitischen Partei genommen werden sollte, der italienischen Regierung die Hand bieten müssen." [23]

Wir beschränken uns bei der Kommentierung der Denkschrift von Kraus zur Beilegung des Kulturkampfes – denn darum handelt es sich und nicht bloß um einen Reisebericht – auf dieses letztgenannte Problem der Rechtsnatur der Konkordate und seinen Zusammenhang mit der innerkirchlichen Parteigruppierung. Die Denkschrift enthält zwar einen ganzen Katalog von zentralen Problemen zur Frühgeschichte des Kulturkampfes. Eine Kommentierung all dieser Probleme hieße jedoch eine Entstehungs- und Frühgeschichte des Kulturkampfes schreiben – eine Aufgabe, die hier nicht geleistet werden soll und kann.

---

des vatikanischen Archivs, teilte während des vatikanischen Konzils dem Kardinal Hohenlohe die Geschäftsordnung des tridentinischen Konzils mit und wurde abgesetzt. Vgl. LThK 10 (1965) 15 f. *(H. Jedin,* Lit.).

[23] Stumm an den Staatssekretär im Auswärtigen Amt, v. Thile, 24. 7. 1872, in: *Constabel* 285. Allerdings stand Theiner den Jesuiten noch viel ablehnender gegenüber als Kraus, ja durchaus haßerfüllt. Während Theiner das Jesuitengesetz vollkommen guthieß, schrieb Kraus dazu: „Die Lage der Dinge in der Politik beleidigt, schmerzt mich. Ich halte die Jesuiten für reichsfeindlich, ich halte sie für schuldig an all dem Weh, was seit den letzten Jahren über uns gekommen ist, aber das Gesetz kann ich nicht loben – so wie es ist, ist es eine juristische Ungeheuerlichkeit." *Kraus* 312; vom 22. 7. 1872. Zu der Macht der Jesuiten unter Pius IX. siehe *Aubert,* Pio IX, 437/42 und Reg. Einen grundlegenden Beitrag zur Geschichte der deutschen Jesuiten dieser Zeit bringt: *Burkhart Schneider* SJ, Der Syllabus Pius' IX. und die deutschen Jesuiten, in: Archivum Historiae Pontificiae 6 (1968) 371/92.

[24] Die Literatur zum Problem der Rechtsnatur der Konkordate findet man am schnellsten in den neuen Artikeln von *K. Mörsdorf* (LThK[2]6 [1961] 454/59) und *P. Mikat* (Staatslexikon, hg. von der Görres-Gesellschaft [6]4 [1959] 1215/26 unter dem Stichwort „Konkordat". Vgl. auch *W. Plöchl,* Geschichte des Kirchenrechts, Bd. III (Wien-München 1959) 192 f. Daneben findet man die ältere Literatur in den betreffenden Artikeln von *O. Mejer* (Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche [3]10 [1901] 703/32) und *P. A. Kreutzwald* (Staatslexikon, hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft 1 [1889] 1502/10). Der erstere war Präsident des Landeskonsistoriums in Hannover und vertrat die Legaltheorie, der zweite wurde Generalvikar in Köln und vertrat die Privilegientheorie. Reichliche Literatur, bes. auch zu der Debatte um die Rechtsnatur der K. in Frankreich, bringt der Artikel von *R. Naz* (Dictionnaire de droit canonique 3 [1942] 1353/83). Den besten Überblick über die Debatte im 19. Jahrhundert bietet *Friedrich H. Vering,* Lehrbuch des katholischen, orientali-

II.

Die Kontroverse um die Rechtsnatur der Konkordate [24] und speziell um deren Verbindlichkeit für die abschließenden Mächte begann ein erneutes [25]

schen und protestantischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Österreich und die Schweiz, 3. Aufl. (Freiburg i. Br. 1893) 346/58. Aus dem umfangreichen übrigen Literatur seien nur folgende Werke hervorgehoben: *Adolfo Giobbio,* I concordati (Monza-Roma 1900); *Pietro Agostino d'Avack,* La natura giuridica dei concordati nel jus publicum ecclesiaticum. Estratto dalla raccolta di studi in onore di Francesco Scaduto (Firenze 1936) (bringt die kath. Lit. vollständig); *Andrea Piola,* Introduzione al diritto concordatario comparato (Milano 1937); *E. Schneider,* Die rechtliche Natur der Vereinbarungen zwischen Kirche und Staat (Münster 1908); *Erwin Lange-Ronneberg,* Die Konkordate. Ihre Geschichte, ihre Rechtsnatur und ihr Abschluß nach der Reichsverfassung vom 11. August 1919 (Paderborn 1929); *Alaphridus Ottaviani,* Institutiones iuris publici ecclesiatici. Vol. II. Ecclesia et Status. Ed. quarta emend. et aucta adiuvante Josepho Damizia (Typ. polygl. Vat. 1960); *Henri Wagnon,* Concordats et droit international (Gembloux 1935) (XI–XXVIII Bibliogr.), zuletzt *Giov. Lajolo,* I concordati moderni – La natura giuridica internazionale dei concordati alla luce recente prassi diplomatica (= Pub. del Pont. Seminario Lombardo in Roma 1 [Brescia 1968]). – In unserem Beitrag, der eine historische, keine systematische Fragestellung behandelt, bleibt die theoretische Diskussion des 20. Jahrhunderts, die zu einer starken Zerfaserung der Terminologie führte, grundsätzlich ausgeschlossen. Die Literatur, die hier erörtert wird, ist an Ort und Stelle zitiert. Die folgenden Arbeiten, von denen man – ihrem Titel zufolge – Wesentliches erhofft, bieten in Wirklichkeit nichts Bedeutsames: *Paul Schoen,* Die Rechtsgrundlagen der Verträge zwischen Staat und Kirche und der Verträge der Kirchen untereinander, in: Archiv des öffentlichen Rechts 60 (N. F. 21) (1932) 317/63; *Karl Albert Kuhn,* Die Konkordate des Apostolischen Stuhles und ihre Rechtsnatur (Jur. Diss. Bern 1946); *Emil Zweifel,* Die rechtliche Natur der Vereinbarungen zwischen den Staaten und dem apostolischen Stuhl (Konkordate) (= Züricher Beiträge zur Rechtswissenschaft. N. F. Heft 139 [Aarau 1948]); *Hendrik Rust,* Die Rechtsnatur von Konkordaten und Kirchenverträgen unter besonderer Berücksichtigung der bayerischen Verträge von 1924 (Jur. Diss. [München 1964]). Die Arbeit Zweifels versucht, von einer philosophischen Grundlage, die auf Kant und Schopenhauer beruht, ausgehend, die Unerkennbarkeit des Wesens der Konkordate nachzuweisen. Während sein Nachweis, daß die meisten Konkordatstheorien ihre Begriffe nicht aus der Erfahrung schöpfen, sondern a priori besitzen, durchaus einleuchtet, scheint mir der Versuch, eine Unerkennbarkeit anzunehmen, in Anbetracht der historischen Rekonstruierbarkeit der Begriffsgeschichte der Konkordate ganz verfehlt zu sein.

25 Die Frage war seit 1850 vereinzelt wieder aufgetaucht, nachdem Kardinal Cagiano de Azevedo in seiner anonym erschienenen Schrift: Della natura e carattere essenziale dei Concordati. Dissertazione (Parigi 1850, 2. Aufl. 1872) wieder die Privilegientheorie vorgetragen hatte. Seine Meinung ging dahin, „che, se sono queste conseguenze logiche dei detti principii, dovrà eziandio dedursene che un Concordato fra la Santa Sede ed una civile sovranità, essendo derivato da un giudizio privativo della suprema autorità della Chiesa sulla sua convenienza, essendo accompagnato dalla decisione della medesima sulla inalterabilità de sacri suoi diritti, anche nel far parte ad altrui delle sue prerogative; essendo essa che ne stabilisce i casi, l'estensione, la durata; essendo independente ed immune da coazione della potestà civile, non è veramente, nè può mai definirsi un trattato internazionale, una convenzione sinallagmatica, un vero e comune trattato: ma resta sempre un atto solenne di natura sua propria, col quale il supremo Gerarca, mentre rivendica la sua autonomia, le glorie, il trionfo della religione di cui è capo, dà a qualche principe laico, o ecclesiastico inferiore, un privilegio, un indulto, un mandato, una concessione". Aber er war auch nicht ohne Widerspruch geblieben. So hatte Kardinal Soglia 1860 die Vertrags-

Interesse zu gewinnen[26], als der bekannte Kirchenrechts-Professor an der Gregoriana Pater Camillo Tarquini SJ[27] in einem offenen Brief[28] an den intransigenten französischen Juristen Maurice Vicomte de Bonald, der von neuem unter dem Eindruck der antiklerikalen Richtung der neuen franzö-

---

theorie bekräftigt: Joannis Cardinalis Soglia Institutiones Juris Ecclesiastici publici et privati. Tom. I. Jus publicum (Neapoli 1860) pp. 113 sqq. Für Deutschland wurde aber bedeutsam, daß 1853 eine deutsche Übersetzung des Werkes Cagiano de Azevedos erschien: *J. A. Moritz Brühl,* Ueber den Charakter und die wesentlichen Eigenschaften der Konkordate (Schaffhausen 1853). Somit hatten die Gegner von Konkordaten schon eine Schrift zur Hand, auf die sie ihre Ablehnung stützen konnten. Es erschien auch eine spanische Übersetzung: Disertacion sobre la naturaleza, y el caracter esencial de los concordatos (Roma 1865). Imprenta de la S. Congr. de Propaganda Fide. Die Autorschaft Cagiano de Azevedos blieb bis zum Erscheinen der 2. Auflage 1872, in der sie im Vorwort erwähnt wird, unbekannt.

[26] Es handelt sich bei dieser Kontroverse um folgende Veröffentlichungen, die im weiteren nur mit der Nummer zitiert werden:

Nr. 1: *Maurice (Vicomte) de Bonald,* Deux questions sur le Concordat de 1801 (Genève 1871, 2. Aufl. Paris 1878).

Nr. 2: Lettre du R. P. Camillo Tarquini, de la Compagnie de Jésus, Professeur de droit canon au Collège romain. En réponse à l'écrit de M. Maurice de Bonald sur le Concordat de 1801 (hg. v. M. de Bonald, französisch und italienisch, o. O. u. J. Der Brief ist datiert: Rome, 30. 11. 1871). Sonstige Drucke: Révue des sciences ecclésiastiques 25 (1872) 187/95; lateinisch: Acta S. Sedis 6 (1872) 536 sqq.; deutsch: AkKR 38 (1877) 56/59.

Nr. 3: *F. Labis:* Les concordats, in: Révue catholique. Nouvelle série 7 (1872 Louvain) 5/30.

Nr. 4: Brief von Ph. de Angelis in: La Civiltà Cattolica, 23. Jg., 3. Bd. (1872) 131. Zuerst im „Bien public" (Gent), 26. 3. 1872. Auch in: Révue des sciences ecclésiastiques 26 (1872) 286 f.; deutsch: AkKR 38 (1877) 59 f.

Nr. 5: La quistione dei Concordati, in: La Civiltà Cattolica, 23. Jg., 3. Bd. (1872) 129/49. Darin Entgegnung Tarquinis auf Nr. 4. Zuerst im „Bien public" (Gent), 30. 7. 1872. Unter dem Titel: Réponse du R. P. Tarquini, de la Compagnie de Jésus, Professeur de Droit canon au Collège romain, à M. le chanoine de Angelis, Professseur de Droit canon à l'Université de la Sapience et au Séminaire romain, in: Révue des sciences ecclésiastiques 26 (1872) 286/97 und separat, Rodez (1872). Deutsch: AkKR 38 (1877) 60/70.

Nr. 6: La questione dei Concordati (Roma 1872). Darin: Entgegnung von de Angelis auf Nr. 5. Datiert: Roma, 9. 9. 1872. Zuerst im „Bien public" (Gent), 1. 10. 1872. Deutsch: AkKR 38 (1877) 73/79.

Nr. 7: *Antonio Agliardi,* Esame della Controversia sui Concordati (Bergamo 1873).

Außerdem, aber hier nicht zitiert: Les concordats. Réponse de M. de Bonald à M. de Angelis, in: Révue des sciences ecclésiastiques 26 (1872) 102/112. Entgegnung auf Nr. 4. – Eine lehrbuchmäßige Darstellung Tarquinis und de Angelis in: Philippus de Angelis, Praelectiones juris canonici ad methodum decretalium Gregorii IX exactae quas in Scholis publicis Pontificii Seminarii Romani tradebat. Tomus primus. Pars prima (Romae-Parisiis 1877) 93/119: De concordatis; und C. Tarquini, Juris ecclesiastici publici institutiones (1. Aufl. 1862), 10. Aufl. (Rom 1885) 71/80.

[27] Camillo Tarquini (1810–1864), 1837 Jesuit, 1851 Professor des Kirchenrechts an der Gregoriana, Konsultor des Heiligen Offiziums, der Propaganda, der außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten, der Bischöfe und Ordensleute, Theologe der Pönitentiarie. Am 22. 12. 1873 zum Kardinal ernannt, starb er am 15. 2. 1874; EC 11 (1953) 1765.

[28] Anm. 26 Nr. 2.

sischen Regierung die Meinung vertreten hatte, die Konkordate seien vom Papst einseitig aufhebbare, weil von ihm verliehene Privilegien, dieser Lehre zugestimmt hatte. Bonald hatte sehr klar die Grundeinstellung seiner Richtung bestimmt: „Le point de vue auquel je me suis placé pour considérer le Concordat, et qui est celui du droit, étonnera certaines personnes peu habituées à s'élever au-dessus d'une politique vulgaire ou de la routine, s'occupant toujours de ce qui est, jamais de ce qui doit être, car elles ont le malheur d'être sans principes. Ce n'est pas pour elles que j'écris." [29] Als Resumé seiner Überlegungen über die Rechtsnatur der Konkordate hatte er behauptet:

„1° Le Concordat est une pure concession faite par le Pape au gouvernement français et dont il est toujours seul le Maître et le Juge.

2° L' acte de 1801 ne peut être assimilé à un contrat, parce qu' il y a impossibilité radicale à ce qu'un contrat intervienne entre deux personnes, savoir: la puissance spirituelle et la puissance temporelle, dont l'une est Pouvoir, l'autre sujet; dont l'une commande à l'autre comme l'âme commande au corps; et parce qu' il y a encore impossibilité à ce que ce même contrat intervienne touchant la juridiction, c' est-à-dire un objet qui ne peut faire la matière d' une obligation." [30]

Pius IX. hatte diese scharfe Wiederbelebung der Privilegientheorie in einem Belobigungsbreve, das der Schrift vorgedruckt war, gutgeheißen und selbst, wenigstens andeutungsweise, diese Theorie bestätigt, weil, wie er schrieb, diese Schrift „oculis subjiciat nativam et peculiarem hujusmodi pactorum seu indultorum indolem, unde facile solvi queant propositae quaestiones. Gratulamur itaque tibi tuoque scripto ominamur ut qui blasphemant quod ignorant, inde tandem discant, Ecclesiam per haec conventa de rebus ad se spectantibus, non aliena appetere jura, sed propria largiri" [31]. Diesem kurialistischen Kanonisten trat nun Tarquini in einem offenen Brief zur Seite und betonte dabei die zwei Grundprinzipien, auf die er die Betrachtung der Konkordate begründet wissen wollte: „L' inaliénabilité de la primauté et la relation que vous avez établie à juste titre dans les matières spirituelles ou se rapportant aux spirituelles, entre le Pape et les princes comme entre législateur et les sujets, seront toujours les deux écueils où se brisera quiconque voudra soutenir l' existence du caractère du pacte synallagmatique dans les concordats." [32]

Als erster trat diesen Thesen der Löwener Kirchenrechtler Labis entgegen [33], danach aber der Professor an S. Apollinare und Kanonikus an

---

29 Anm. 26 Nr. 1, 6. 30 Ebd. 21. 31 Ebd. S. 4; vom 19. 6. 1871.

32 Anm. 26 Nr. 2, 14. 33 Anm. 26 Nr. 3.

34 Phil. de Angelis (1824–1881), Professor an der Sapienza und am Seminarium Romanum, auch Mitglied mehrerer Kongregationen. Vgl. *H. Hurter*, Nomenclator literarius recentioris Theologiae catholicae, Tom. V, Pars II (1870–1910) (Oeniponte 1913) 1775. Nicht mit dem Kardinal-Kämmerer Phil. de Angelis zu verwechseln! Seine hier erwähnte Schrift: Anm. 26 Nr. 4.

S. Maria Maggiore, Filippo de Angelis [34], der dann eine Replik [35] Tarquinis folgte, die schon etwas schärfer und persönlicher gehalten war. Dem folgte dann eine Replik de Angelis, eine scharfe Verwahrung besonders gegen die Unterstellung „che io sanziono la perdita legale del Primato nel Romano Pontefice" [36]. De Angelis, das versteht sich fast von selbst, hatte an der rechtlichen Verbindlichkeit der Konkordate auch für den Papst festgehalten. Darin eine Minderung des Primates zu sehen, schien ihm ein untragbarer Vorwurf: „Ma Padre mio questo è troppo! Che in una disputa di scuola, in una sabatina, allorquando voi non potete vincere l' avversario, gli diate un simile colpo per stordirlo, fargli perdere l' equilibrio e cosi metter fine bruscamente alla lotta che altrimenti era per voi perduta, lo capisco; ma dare una tale riposta in iscritto, mandarla alle stampe, credere che questa possa scompigliare i vostri avversari, che non sono poi semplici scolari, e volere in questa maniera imporre a tutto il mondo, questo ripeto è troppo!" [37]

Es ist bemerkenswert, wie hier die von Weltpriestern besetzte Hochschule von S. Apollinare eine gemäßigtere, d. h. also die Vertragstheorie pflegte. Noch Alfredo Ottaviani, selbst ehemals dort Professor des Kirchenrechts, geht auf den Unterschied in der Lehrtradition an S. Apollinare und der Gregoriana ein [38]. (Nebenbei sei einmal ausdrücklich erwähnt, daß zu dieser Zeit

35 Anm. 26 Nr. 5.

36 Anm. 26 Nr. 6, 9.

37 Ebd. 9 f.

38 In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen wurde die Frage nach der Rechtsnatur der Konkordate, was hier nicht verfolgt werden kann, erneut diskutiert. Der Kirchenrechtsprofessor an der Gregoriana, Felix M. Capello, vertrat 1928/29 erneut in aller Schärfe die Privilegientheorie (De natura concordatorum, in: Jus Pontificium 8 [1928] 15/28; 78/90 und 9 [1929] 128/40), indem er so wie Tarquini von dem Postulat des „papa non potest ligare sibi manus" ausging (78/83). Jede rechtliche Bindung in spritualibus bedeute eine Einschränkung des Primates, die der Papst nicht nur nicht vollziehen dürfe, sondern eben auch nicht könne. In stets neuen Umschreibungen bringt er das eine Argument der immutabilitas et integritas Primatus: „Igitur potestas Primatus nullam inminutionem nullumque detrimentum pati potest, sed eadem semper, quoad suam integritatem et plenitudinem, in singulis Petri successoribus immutabiliter durare debet" (79). Von hier ist der Zugang zur Vertragstheorie ebenso versperrt wie den Legaltheoretikern, die die staatliche Gewalt absolut setzen. Auf die Frage, ob der Papst gültig gegen Konkordate handeln könne, antwortet Capello: „Si quis affirmet, ex concordati huiusmodi obligationem oriri, quae impediat, quominus Papa valide agat, etiam sine causa, contra pacta conventa, in errorem theologicum eumque gravissimum labitur, cum inducat imminutionem supremae et plenissimae potestatis R. Pontificis. Porro integritas et inalienabilitas Primatus certo firmiterque salvanda est, ut iam probavimus (n. VI), adeo ut maxima atque perfectissima Papae potestas nullam imminutionem nullumque detrimentum pati queat, sed eadem semper, quoad integritatem et plenitudinem, in singulis B. Petri successoribus immutabiliter perdurare debet" (129). Capellos Hauptgegner waren Cavagnis, Ottaviani und Conte a Coronata. In seinen „Institutiones iuris publici ecclesiastici, vol. II.: Jus publicum externum (Ecclesia et Status)", 2. Aufl. (Rom 1936) (in der 4. Aufl., Rom 1960, hat sich diesbezüglich nichts geändert), betont Ottaviani, er lehre über die Rechtsnatur der Konkordate so, wie es an S. Apollinare tradiert werde, nämlich im vertragstheoretischen Sinne (S. 327 und 327 Anm. 23, der Abschnitt „De natura concordatorum", S. 319/61). Von Interesse ist hier u. a. der Hinweis, daß es der

die Hochschule von S. Apollinare identisch mit dem Seminarium Romanum ist und nicht mit dem Collegium Romanum, der sog. Gregoriana, verwechselt werden darf.) Den interessantesten Beitrag zur Kontroverse brachte ein ehemaliger Schüler von S. Apollinare, also wohl auch De Angelis, der spätere große Kardinal Antonio Agliardi [39], damals Pfarrer von Osio-Sotto in der Diözese Bergamo. Er feuerte gleichsam aus allen Rohren gegen Tarquini und bezichtigte ihn, mit seiner unzeitigen Auffassung der Kirche mehr zu schaden als zu nützen:

„A suo riguardo dovremmo usare un linguaggio tanto più severo, in quanto egli è uomo di chiesa, occupa in Roma una cattedra di diritto canonico e si mostra in tutti gli scritti di ogni suo avversario spregiatore solenne. Se si adottassero le sue teorie e i suoi principii intorno ai Concordati quale sarebbe la conseguenza, che noi non sapremmo dire irragionevole, e che pure vedremmo acclamata da una folla di scrittori ostili alla religione, se non questa: che la Santa Sede è ingannatrice e che seco lei è quindi innanzi impossibile lo stringere verun trattato senza essere esposti ad una evidente trappoleria? Ho detto, che tale conseguenza, benché maligna, non può nondimeno dimostrarsi irragionevole; perché ammessa una volta la dottrina dei concordati revocabili dal Pontefice ad nutum, bisogna supporre, che le espressioni adoperate dalla S. Sede nella compilazione di simili atti siano altrettante menzogne, siano tranelli, siano bassi artifizii usati a coprire un diverso anzi un opposto intendimento." [40]

Danach wandte er sich direkt an den Pater: „E voi non tremate, P. Tarquini, innanzi a queste fatali consequenze, che pure sono ovvie, sono naturali dopo l'esposizione fatta delle vostre dottrine? Se le vostre teorie non avessero altro demerito, che questo di rendere sospetta la parola della S. Sede, se non presentassero altro pericolo, che questo, che si dovesse dal linguaggio del mondo civile sostituire alla greca fede la fede romana, se voi non vi commovete innanzi a questo pericolo e a questo sospetto, noi ci crediamo liberi di assecurarvi, che di difensori e di apologisti tali non abbisogna la S. Chiesa di Gesù Cristo, e che il patrocinio, che voi dite in questa controversia di avere

besseren Auffassung widerspreche (324), wenn behauptet werde, zwischen Oberen und Untergebenen könne kein Vertrag geschlossen werden (er beruft sich dabei u. a. auf Suarez). Legal- und Privilegientheoretiker hatten ja stets diesen Punkt betont, daß die „Souveränität" und „plena potestas" keinen Vertrag mit den „subjecti" zulasse. Somit gehört die Frage nach der Rechtsnatur auch in die Nähe der Problematik von Absolutismus und staatsrechtlicher Vertragstheorie. – Zum römischen Schulgegensatz vgl. auch: Andrea Piola, Introduzione al diritto concordatario comparato (Milano 1937) 51, und: Pietro Agostino d'Avack, La natura giuridica dei Concordati nel jus publicum ecclesiasticum. Estratto dalla raccolta di studi in onore di Francesco Scaduto (Firenze 1936) 33.

39 Antonio Agliardi (1832–1915), 1885 apost. Delegat in Indien, 1887 Prosekretär der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten, 1888 Sekretär derselben, 1889 Nuntius in München, 1893 in Wien, 1896 Kardinal. Lit.: DI 1 (1960) 405 f.; Francesco Vistalli, Trittico di cardinali bergamaschi (Bergamo 1945) 5/66.

40 Anm. 26, Nr. 7, 61.

assunto della causa cattolica è troppo dannoso per essere tollerato." Nach den Äußerungen Tarquinis, meinte Agliardi, werde kein Staat mehr ein Konkordat mit dem Heiligen Stuhl abschließen wollen, so daß der Schaden für die Kirche am Ende wesentlich größer sein werde als der Gewinn durch eine fragwürdige Lehre. „Ecco adunque anche per questo lato a che si riduce, P. Tarquini, l'opera vostra; il vostro zelo eccessivo vi ha fatto varcare i confini de' vostri buoni intendimenti, e voi dovreste ora ben rattristarvi di avere ideato o almen propugnato un sistema, che non può essere profittevole, che ai nemici della chiesa." [41]

Tatsächlich mußte ja die Tendenz der Staaten, keine Konkordate mehr abzuschließen, sondern einseitige Gesetze zu erlassen, durch die Privilegientheorie geradezu eine ideale Begründung und Rechtfertigung erhalten.

Wie nicht anders zu erwarten, wurde die Äußerung Tarquinis von seiten der Kulturkämpfer aufgegriffen. Als der Abgeordnete der Fortschrittspartei in der bayerischen Kammer, Herz, am 7. Oktober 1871 eine Interpellation einbrachte, in der er Schutz für die Altkatholiken und Trennung von Kirche und Staat verlangte, gab eine Woche später der Ministerpräsident von Lutz eine ausführliche Antwort, in der er erklärte, daß die Regierung diejenigen Staatsangehörigen, welche die päpstliche Unfehlbarkeit nicht annehmen wollten, in ihren wohlerworbenen Rechten schützen werde, und ging auch auf die Natur der Konkordate ein [42]. „Es ist bereits die Frage angeregt, ob bei unserer Verfassungsreform das Concordat unangetastet bleiben müsse. Man wird dem bayerischen Staate das Recht, von seiner Legislative erschöpfenden Gebrauch zu machen, kaum bestreiten können. Würde doch Rom selbst nicht länger sich an das Concordat gebunden erachten, als es dies für nützlich für die Kirche hält. Denn nach der in Rom geltenden Theorie sind die Concordate nicht wirklich bilaterale Verträge, sondern Bewilligungen, Zugeständnisse des Papstes, Privilegien, deren Fortdauer von seinem Gutdünken abhängt. Papa non potest sibi ligare manus, sagen alle päpstlichen Kanonisten. Die Staaten und seine Monarchen sind seine subditi, und den Untergebenen gegenüber ist der Oberherr, der Papst, stets frei und hält sich an ein Concordat nur so lange er es will." [43] Er bezog sich dabei auf das Anerkennungsbreve Pius' IX., das damals gerade bekannt geworden war.

Die Position der deutschen Katholiken, die auf der Einhaltung der einzelnen Landeskonkordate und konkordatsähnlichen Vereinbarungen bestehen wollten, war empfindlich gemindert. In Bayern war die Interpellation von Herz und ihre programmatische Beantwortung der Beginn des Kulturkampfes. Das „Archiv für katholisches Kirchenrecht" sah sich gezwungen, auf

41 Ebd. 64.

42 Text der Herzschen Interpellation: *Friedberg* 833 ff.; die Antwort von Lutz ebd. 835/74. Vgl. *Bachem* 4. Bd., 322. Die Antwort von Lutz erschien zuerst in der „(Augsburger) Allgemeinen Zeitung" vom 20. und 21. Oktober 1871.

43 *E. Friedberg* 873 und in: Der bilaterale Charakter der Concordate, in: AkKR 27 (1872) LI–LVI, p. LII.

den originalen Abdruck des Breves zu verzichten. In der auszugsweisen Übersetzung, die es bot, hieß es: „jene(n) Conventionen, welche sich mit Dingen beschäftigen, die ihr (der Kirche) angehören".[44] Die entscheidende Pointe des Breves, daß nämlich Pius IX. vorher „pacta seu indulta", also zu deutsch: „Konkordate, d. h. soviel wie Privilegien", geschrieben hatte, wurde durch die Weglassung dieses Passus in ihr Gegenteil verkehrt! Nichtsdestoweniger war der Streit um die Rechtsnatur auch hier nur ein Teil des großen propagandistischen Kampfes, insbesondere um die Stellung des Altkatholizismus, der die einleitende Phase des Kulturkampfes ausmachte[46].

Aber alle diese unerfreulichen Folgen der Rechtsnatur-Debatte hinderten Pius IX. nicht, 1873 Tarquini zum Kardinal zu erheben. Nur wenige Monate später, im Februar 1874 (also kurz vor der Romreise von Kraus), starb dann, erst 64jährig, der persönlich demütige und streng aszetische, aber auch so scharfe und streitbare Gelehrte, von dem sein späterer Nachfolger auf dem Lehrstuhl, F. M. Capello, schreibt: „Alla vasta e sicura dottrina accoppiava un acuto criterio giuridico, un senso pratico squisito, uno zelo ardente nel propugnare e difendere i sacrosanti diritti della chiesa e della Sede Apostolica, massime contro le serpeggianti teorie del liberalismo."[47] Wir wüßten gerne mehr über seine umfangreiche Tätigkeit in allen wichtigen Kongregationen, besonders des Heiligen Offiziums, in die ihn das persönliche Vertrauen Pius' IX. berufen hatte. Capello deutet an: „Ebbe altri incarichi assai delicati ed importanti."[48] Hier bleibt eine sicher ergiebige Forschungsaufgabe. Sein Gegner Agliardi hingegen wurde 1876 vom Präfekten der Propaganda[49], Kardinal Franchi, zum Professor an das Kolleg der Propaganda berufen. Franchi, selbst Schüler des Seminarium Romanum, galt als

---

[44] Die falsche Auffassung der Concordate durch Bonald, Tarquini und Bismarck, in: AkKR 27 (1872) CLXIX–CLXXI. Text der Übersetzung p. CLXIX.

[46] Lit. zu der weiteren bayerischen Polemik, bei der auch stets die Natur der Konkordate mitbehandelt wurde, siehe bei *Friedberg* 777; Granderath 3. Bd., 692 Anm. 2 und AkKR 27 (1872) XXVII, in dem Aufsatz: Der bilaterale Charakter der Concordate, ebd. LI–LVI, und bei *Friedrich H. Vering*, Lehrbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf das Vaticanische Concil sowie auf Deutschland, Österreich und die Schweiz (Freiburg i. Br. 1876) 421. Die folgenden drei Aufsätze: 1. Die Theologie des bayer. Staatsministeriums, in: Periodische Blätter zur wissenschaftlichen Besprechung der großen religiösen Fragen der Gegenwart, hg. v. M. Jos. Scheeben 1 (1872) 15/44; 2. Die katholische Kirche nach der Erklärung der k. bayrischen Regierung, in: Der Katholik 51. Jg. (1871) 2. Hälfte, N. F. 25. Bd., 584/623, und 3. G. Schneemann, Der Cultusminister von Bayern und das Plazet, in: Stimmen aus Maria-Laach 1 (1871) 357/76, bringen zur Frage der Rechtsnatur der Konkordate nur kurze und ausweichende Bemerkungen.

[47] L'Università Gregoriana del Collegio Romano nel primo secolo dalla restituzione (Roma 1924) 186 f. (Biogr. Abriß über Tarquini). [48] Ebd.

[49] Die Berufung Agliardis an das Collegium der Propaganda fide erfolgte nicht, wie es im DI 1 (1960) 405 und in der EC 1 (1949) 455 heißt, durch Pius IX., sondern durch Franchi, wie *F. Vistalli* a. a. O. 25 und *P. M. Baumgarten, Charles Daniel* und *Anton de Waal*, Die katholische Kirche unserer Zeit und ihre Diener in Wort und Bild, hg. von der

Exponent der liberalen Richtung im Heiligen Kolleg [50]. Nach dem Tode Pius' IX. war er es, der die Organisation dieser Partei übernahm und die Wahl Leos XIII. durchsetzte [51], als dessen Staatssekretär er die erste, kurze Phase der Versöhnungspolitik mit Preußen prägte.

Als Kollegen in der Hochschule der Propaganda hatte Agliardi einen zweiten Schützling Franchis, den Professor für Kirchengeschichte Galimberti [52]. Agliardi und Galimberti gehörten beide als frühzeitige Angehörige des gemäßigten Kreises von Kirchenpolitikern um Leo XIII. zur betont deutschfreundlichen Partei im Vatikan. Ihre Tätigkeit als Sekretäre der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten, als Nuntien in München bzw. Wien, gehört der allgemeinen Kirchengeschichte an. Sie muß aber wenigstens angedeutet werden, um den kirchenpolitischen Hintergrund dieser juristischen Kontroverse zu verstehen.

Es verdient dabei hervorgehoben zu werden, daß Agliardi und Galimberti sich während ihrer Amtszeit sehr um den Abschluß von Konkordaten und konkordatsähnlichen Abmachungen bemühten. Während Agliardi den Abschluß eines Konkordates mit Portugal bezüglich der schwierigen Frage des portugiesischen Patronates in Indien 1885 erreichte und Galimbertis wertvoller Mitarbeiter bei dessen Verhandlungen wurde, gehörte zu dessen besonderen Leistungen während seines zweijährigen Sekretariates nicht nur der modus vivendi mit Rußland und das Konkordat mit Montenegro, sondern besonders der Friedensschluß im preußischen Kulturkampf 1886/87. Hier gelang es zwar nicht, ein Konkordat zu erreichen, vor dem die preußische Regierung einen Horror hatte, aber die Friedensgesetze waren in Wirklichkeit doch nur möglich gewesen, nachdem eine vorgängige zweiseitige Übereinkunft erzielt worden war. So ist es beachtlich, daß diese beiden Schüler des römischen Seminars (S. Apollinare) und Schützlinge Kardinal Franchis unter Leo XIII., von der Selbstverständlichkeit der Vertragstheorie und der nicht selbstverständlichen psychologischen Vorbedingung dazu, einer freien Betrachtungsweise der politischen Realitäten, ausgehend, große Erfolge erzielen konnten, die den Vertretern der beiden anderen Theorien gewissermaßen prinzipiell unzugänglich blieben.

Leo-Gesellschaft in Wien. 1. Bd.: Rom – Das Oberhaupt, die Einrichtung und die Verwaltung der Gesamtkirche (Berlin 1899) 148, glaubwürdiger melden.

50 Zur Liberalität Franchis vgl. *Aubert*, Pio IX, 150 und 430, Anm. 72.

51 Vgl. *Raffaele de Cesare*, Il conclave di Leone XIII (Città di Castello ²1888) 349/52.

52 Zur Politik Galimbertis besonders *C. Crispolti e G. Aureli*, La politica di Leone XIII da Luigi Galimberti a Mariano Rampolla (Rom 1912); *Kurd von Schlözer*, Letzte römische Briefe 1882–1894, hg. von Leopold Schlözer (Stuttgart 1924); *Erich Schmidt-Volkmar*, Der Kulturkampf in Deutschland 1871–1890 (Göttingen 1962). Auch in der Diss. des Verf. (vgl. Anm. 1) wird bislang unbekanntes Material zur Galimbertis Politik verwertet. Die Lit. zu Galimberti findet man in: *Leo Santifaller*, Bemerkungen zu den „Lebenserinnerungen" von Johannes Haller, in: Römische Historische Mitteilungen 5 (1961/62) 164/80, S. 171, Anm. 20. Der einzige Lebensabriß, interessant wegen seiner liberal-italienfreundlichen Tendenz, stammt von *Giuseppe Grabinski*, Il cardinale Galimberti, in: Rassegna nazionale 89 (1896) 376/416.

Zu der Gruppe Franchi, Galimberti und Agliardi ist auch einer der hervorragendsten Vertreter der Vertragstheorie an der römischen Kurie, Felice Cavagnis[53], zu rechnen, ein enger Freund Agliardis aus dem Bistum Bergamo, der schließlich auch, wie alle vorgenannten, die Stelle eines Sekretärs der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten bekleidete. Cavagnis lehrte von 1879–1888 Kirchenrecht am Seminarium Romanum. In seinen „Institutiones Iuris publici Ecclesiastici“ [54] gibt er eine klare Darstellung der Vertragstheorie. Gemeinsam für diesen Kreis ist die Verwurzelung in den geistigen Traditionen des Seminarium Romanum der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In dieser von Weltgeistlichen geleiteten Hochschule, an der auch Laien studierten, herrschte noch bis 1878 der Kartesianismus[55]. Diese Tendenz war so stark, daß es Giuseppe Pecci, dem Bruder des neuen Papstes und Neuscholastiker, nur unter schweren Kämpfen gelang, hier den Neuthomismus einzuführen[56]. Sein Hauptgegner war dabei niemand anderer als Cavagnis, der damals noch Philosophie lehrte. Es ist erschütternd zu lesen, wie hier mit offener und versteckter Gewalt die eigenständige geistige Tradition dieser Hochschule von den Neuthomisten gebrochen wurde. Der Gegensatz zwischen Neuscholastik, kirchenpolitischen Intransigentismus, Privilegientheorie auf der einen und Kartesianismus (wahrscheinlich hat man sich darunter nichts anderes vorzustellen als einen Anstrich von liberalen Rationalismus), politischen Versöhnungswillen und der Vertragstheorie auf der anderen Seite, und die gegenseitige Bedingung und Durchdringung jeweils dieser Tendenzen ist hier sehr deutlich nachweisbar. Für die Geschichtsschrei-

---

53 Felice Cavagnis (1841–1906), Professor der Philosophie und des Kirchenrechts am Seminarium Romanum, 1883 Konsultor der Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute, 1884 Hausprälat, 1885 Referendar der Signatur und Kanonist der Pönitentiarie, 1885 ap. Protonotar ad instar p., 1886 Konsultor der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten, 1888–1893 Rektor des Seminarium Romanum, 1893–1901 (Pro-) Sekretär der letztgenannten Kongregation, 1901 Kardinal. Vgl. EC 3 (1949) 1192 und die in Anm. 56 angegebene Lit.

54 *F. Cavagnis,* Institutiones Iuris publici Ecclesiastici, Ed. quarta accuratior, 3 voll. (Romae 1906).

55 Hauptvertreter war der Philosophieprofessor Don Luigi Bonelli (1797–1840) gewesen, dessen „Institutiones logico-metaphysicae“ (2 Bde, Rom 1833) 1863/64 in 5. Auflage erschienen. Von seinem Lehrstuhl-Nachfolger Placido Petacci († 1885) wurde dieses Werk noch 1864 zu einem Kompendium für Lehrzwecke zusammengefaßt. Bonelli hielt Bacon of Verulam für den größten Philosophen und rühmte an Descartes, daß er den Aristotelismus zerstört habe. Vgl. La Pontificia Università Lateranense. Profilo della sua storia, dei suoi maestri e dei suoi discepoli (Roma 1963) 269 f. und *F. Vistalli,* Il Cardinal Cavagnis (Bergamo 1913) 126.

56 Schon im März/April 1878 wurde unter dem Vorsitz des Kardinals Monaco La Valletta eine Kommission eingesetzt, die im Seminarium Romanum eine zusätzliche Akademie für höhere philosophische Studien einsetzen sollte, und Cavagnis mit der Ausarbeitung der Satzung beauftragt. In der Kommission saßen neun Mitglieder des consiglio accademico, zu denen fünf vom Papst ernannte Mitglieder traten, darunter Giuseppe Pecci, der Vertraute des Papstes Boccali, und andere Neuthomisten. Während die Professoren des Semi-

bung bleibt hier aber noch ein wichtiges Feld der Personen-, Partei- und geistesgeschichtlichen Forschung. Philosophiegeschichte, Universitätsgeschichte, Behördengeschichte, Literaturgeschichte aller kirchlicher Disziplinen müssen mit der allgemeinen Kirchengeschichte und speziell der Geschichte der Kirchenpolitik so verbunden werden, daß die Querverbindungen deutlich werden können.

III.

Was Kraus nicht erwähnt, war die Neigung gewichtiger deutscher Kanonisten, das Gegenstück zur Privilegientheorie über die Konkordate, die Legaltheorie in alter Schärfe wieder aufzufrischen.

Die von Tarquini als Angelpunkte bezeichneten Grundsätze, erstens die „inaliénabilité", die Unfähigkeit des Papstes, über gewisse Rechte verbindliche Verträge abzuschließen, und zweitens die These, der Übergeordnete könne mit dem Untergeordneten keinen Vertrag abschließen, kehren hier in genauer Spiegelbildlichkeit wieder.

Hier interessiert nicht, wie es zu diesen beiden ja keineswegs selbstverständlichen Thesen historisch gekommen ist, sondern nur, welche Entsprechungen man bei den deutschen Juristen findet. Paul Hinschius behauptete, der Staat könne keinen Vertrag mit dem Papst schließen:

„Daher erscheint das Konkordat nur äußerlich als Vertrag, rechtlich ist es kein solcher, weil es einem rechtsfähigen Gegenkontrahenten fehlt und weil es über ein Objekt geschlossen wird, über welches der eine Kontrahent, der Staat, rechtlich nicht kontrahieren kann. Eine rechtliche Verbindlichkeit zur Erfüllung des Konkordats entsteht demnach für den Staat nicht. Wenn er es durchzuführen unternimmt, so handelt er lediglich freiwillig, vielleicht weil

---

narium Romanum sich gegen die statutenmäßige Festlegung auf Thomas v. Aquin wehrten, versuchten die Neuthomisten diese zu erzwingen. Der Streit wurde hauptsächlich zwischen Pecci und Cavagnis ausgetragen. Schließlich zwang der Papst im Herbst 1878 Cavagnis, das Lehrbuch Bonellis aufzugeben und ein Kompendium der Philosophie Sanseverinos, des bekannten Neuthomisten, zu übernehmen. Auch als sich Cavagnis fügte, wurde er noch mit Aushorchen der Vorlesungen und Denunziationen belästigt, so daß er 1879 auf das Kirchenrecht auswich. Als 1880 ein Lehrstuhl für „diritto pubblico ecclesiastico" errichtet wurde, erhielt er diesen. Sein weiterer Aufstieg ist doch wohl nur aus der weiteren Hinwendung Leos XIII. zu einer kompromißbereiten, versöhnlichen Kirchenpolitik zu verstehen: er fällt in die entscheidenden Jahre 1883–1888, in denen auch der Einfluß seines Freundes Galimberti, mit dem er durch Agliardi in Verbindung gekommen war, stark zunahm und seinen Höhepunkt erreichte. Vgl. *Francesco Vistalli,* Il Cardinal Cavagnis (Bergamo 1913) 200/26. Diese 528seitige Biographie, die Agliardi gewidmet ist, ist zwar in einem ängstlichen Ton gehalten und bemüht sich, die das ganze Leben von Cavagnis sich hindurchziehenden kirchen- und geistespolitischen Auseinandersetzungen stets nur unter dem Vorbehalt der strengsten Orthodoxie des Kardinals darzustellen, bringt aber doch so viel Material und so viele Dokumente, daß sie einem hervorragenden Einblick in die Richtungsgegensätze an der Kurie und in der Kirchenpolitik bietet. Kurze Zusammenfassung über den Streit betr. den Neuthomismus am Seminarium Romanum: *F.Vistalli,* Trittico di cardinali bergamaschi (Bergamo 1945) 82/87. Vgl. allgemein den in Anm. 108 genannten Aufsatz *R. Auberts.*

er Treu und Glauben zu wahren sich für ethisch verpflichtet hält, aber niemals zufolge rechtlicher Nothwendigkeit." [57] Der Grund für diese Unfähigkeiten, einen Vertrag mit dem Papst zu schließen, lag nach Hinschius darin, daß der Staat mit der Kirche, die ihm – wenigstens soweit sie sich eben in seinem Territorium befand – untergeordnet war, keinen Vertrag schließen kann, der völkerrechtlich bindet. Ein solcher Vertrag bedeutet einen nicht vollziehbaren Verzicht auf die Souveränität.

Exakt bei diesem Begriff endigt die Argumentation. Es wird die stark emotionale Kraft, die von diesen Begriffen der Souveränität und der Unveräußerlichkeit staatlicher und päpstlicher Rechte ausging, spürbar. Selbst offensichtliche Widersprüche zur unmittelbar praktischen Realität wurden jetzt nicht mehr bemerkt oder übergangen. So konnte Tarquini zu einer Zeit, in der die Kirche allenthalben darum kämpfen mußte, ihre konkordatären Rechte zu sichern, von der Verteilung von Privilegien sprechen, und Rudolf Sohm etwa die dem tatsächlichen Ablauf jeder Konkordatsverhandlung Hohn sprechende Definition wagen: „Die Konkordate sind nicht völkerrechtliche Verträge, sondern nur der Ausdruck eines juristisch irrelevanten Consensus der Kirche zu einem staatlichen Gesetzgebungsakt." [58]. In diesen Fehler, die tatsächlichen Gegebenheiten bei der Entstehung eines Konkordates unberücksichtigt zu lassen, genauer gesagt, als nicht in das System passend zu bekämpfen, war auch Tarquini verfallen, als er zu den eindeutigen Formeln, mit denen die Päpste seit alters selbst in den Texten der Konkordate den Vertragscharakter betonten, geschrieben hatte: „Wenn die Päpste die Concordate als synallagmatische Erklärungen bezeichneten, so wollten sie nur sagen, es sei ihr entschiedener Wille, sie so lange als ihnen nützlich aufrecht zu erhalten." [59] Daß hier wie bei Sohm offenbare Tatsachen vom Tisch weggefegt wurden, war nur die Konsequenz eines bewußten Verzichtes, die Frage der Rechtsnatur der Konkordate von der Praxis und historisch von der Entstehung dieser Vertragsform ausgehend zu beantworten. Ja, es war streng genommen schon eine Verschleierung, wenn diese Debatte sich als Streit über die Natur der Konkordate ausgab: es war bloß ein Kampf darum, was die Konkordate sein sollten, nicht darum, was sie tatsächlich waren.

Hinschius und Sohm waren nicht die ersten, die von neuem auf die Legaltheorie zurückgriffen. Den ersten bedeutsamen Vorstoß in dieser Richtung hatte 1863 das Mitglied der württembergischen Kammer der Abgeordneten, Ernst Otto Sarwey [60], unternommen. Sarwey hatte 1861 die Ratifizierung

57 *P. Hinschius,* Staat und Kirche (Freiburg i. Br. 1883) 277.

58 *R. Sohm,* Das Verhältnis von Staat und Kirche aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt. Unveränd. reprograf. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1873 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1965) 53.

59 Tarquini an M. de Bonald, 30. 11. 1871 (in Anm. 26, Nr. 2, 58).

60 Erst Otto Sarwey, Dr. jur. (1825–1900), zuerst Rechtsanwalt in Stuttgart, 1856–1876 Mitglied der Kammer der Abgeordneten, Mitglied des weiteren, zeitweise des engerern ständischen Ausschusses als Mitglied der sog. „Rechten", 1874–1876 Mitglied des Reichstages,

der Konvention zwischen dem Papst und der württembergischen Regierung als Berichterstatter der dafür zuständigen Kommission in der Kammer zu verhindern gewußt [61]. Auch bei der Verabschiedung des einseitig erlassenen Kirchengesetzes von 1862 war er maßgeblich beteiligt. Auch später, während seiner 15jährigen Amtszeit als württembergischer Kultusminister, hielt er streng an der staatlichen Kirchenhoheit fest [62]. 1862 veröffentlichte er in der „Zeitschrift für Kirchenrecht" – einem Organ, das 1860 der damalige Berliner Privatdozent Friedrich Wilhelm Dove [63] gegründet hatte und das stets „streng an dem Prinzip festhielt, das dem Staate sein Recht über die Kirche wahrte" [64] – einen Aufsatz „Über die rechtliche Natur der Konkordate" [65].

Hierin zog er die schärfsten Konsequenzen aus dem jüngeren liberalen, schon ganz „nationalliberalen" Staatsbegriff, der ja das Anliegen des altliberalen Gedankens, den Staat weitgehend zugunsten des Individuums oder selbständiger Organisationen zu beschränken, umkehrte und das Gegenteil forderte: einen starken, mächtig eingreifenden Staat. Sarwey trieb den Begriff der Souveränität auf die Spitze und zog dann daraus die Konsequenzen für das Kirchenrecht. Seinen Überlegungen über die Rechtsverbindlichkeit der Konkordate stellte er das Zugeständnis voran, daß er für den Staat eine Art moralischer Pflicht zum Worthalten anerkenne: „Man muß ferner anerkennen, daß die Forderung des Worthaltens eine Thatsache unseres natürlichen Gefühls, daß es nach dem deutschen Sprichwort ‚Ein Mann, ein Wort' eine Ehrensache ist und bleibt, ein gegebenes Wort zu halten." [66] Die Frage der rechtlichen Verpflichtung trennte er davon völlig ab. Einen Vertrag sah er überhaupt nur dort als gegeben an, wo eine staatliche Erzwingbarkeit vorlag: „Von dem Standpunkt des positiven Rechts des Staates aus kann

---

1870 wirklicher Staatsrat und o. Mitglied des Geheimen Rates; eng mit dem Freiherrn v. Mittnacht verbunden, 1885–1900 Staatsminister des Kultus- und Schulwesens. Vgl. BJ 5 (1903) 42/46.

61 Ebd. und *August Hagen*, Staat und Kirche in Würtemberg in den Jahren 1848–1862, 2 Bde (= Kirchenrechtliche Abhandlungen 105/06 und 107/08, Stuttgart 1928, Nachdruck Amsterdam 1961). Siehe Bd. 2, Reg.: Sarwey.

62 Über die Gesetzeslehre Sarweys vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Gesetz und gesetzgebende Gewalt. Von den Anfängen der deutschen Staatsrechtslehre bis zur Höhe des staatsrechtlichen Positivismus (Berlin 1958) 302/06.

63 Richard Wilhelm Dove (1833–1907), studierte in Berlin und Heidelberg, 1855 prom., 1859 habil. in Berlin, 1862 a. o. Professor in Tübingen, 1863 Ordinarius ebd., 1865 in Kiel, 1868 in Göttingen. Seit 1864 war Emil Friedberg Mitherausgeber seiner Zeitschrift. 1873 bis 1886 war er eines der 11 Mitglieder des preußischen kgl. Gerichtshofes für kirchliche Angelegenheiten. In Göttingen wirkte er stark an der Durchdringung der Universität mit preußischer Gesinnung. Mitglied des 1. Deutschen Reichstages als Nationalliberaler, 1875 bis zum Tode Mitglied des Herrenhauses als Vertreter der Universität. Vgl. BJ 12 (1909) 44/47 und *Wilhelm Ebel*, Catalogus professorum Gottingensium 1734–1962 (Göttingen 1962) Reg. (Lit.).

64 BJ 12 (1909) 45.

65 2 (1862) 437/62 und 3 (1863) 269/90.

66 O. *Sarwey*, ebd. 267.

man also kurz sagen, daß der Vertrag diejenige Willensübereinkunft ist, zu deren Erfüllung der Staat zwingt" [67], damit überhaupt die Möglichkeiten eines Vertrages erheblich einschränkend.

Und wie war es mit einem völkerrechtlichen Vertrag? Hier trat an die Stelle der staatlichen Gewalt, die ihre Untergebenen zur Vertragserfüllung zwingt, das Recht auf den Krieg. Nur wo ein Krieg die Erzwingung ermöglicht, kann einem solchen Vertrag bindende Kraft zukommen [67]. Schon von hier war einem Konkordat die Rechtsgrundlage des völkerrechtlichen Vertrages entzogen, denn ganz zu Recht ging Sarwey davon aus, daß ein Konkordat mit dem Papst als Oberhaupt der Kirche, nicht als Souverän des Kirchenstaates, geschlossen werde – und damit schied ja auch ein Krieg mit Würtemberg aus der Betrachtung aus.

Aber nicht in dieser beachtlichen Verengung des Bereichs völkerrechtlicher Verträge lag die eigentliche Intention Sarweys, sondern in einem konsequenten territorialistischen Hoheitsanspruch des Staates über die Kirche, die ihm stets nur als Landeskirche juristisch faßbar schien. Hier aber lehnte er einen bindenden Vertrag zwischen Staat und einem in seinem Gebiet befindlichen „selbständigen Organ politischer Rechte" [68] ab. „Die Gesetzgebungsgewalt des Staates (der allgemeine Wille) kann niemals durch einen Vertrag einzelner innerhalb des Staates gedachter Persönlichkeiten beschränkt werden. Es giebt im Staate keinen Willen, welcher sich gegenüber der Staatsgewalt in ihrer Totalität, d. h. in der verfassungsmäßigen Einheit der Gesetzgebungs- und Vollziehungsgewalt zu behaupten vermöchte, so lange der Zustand ein rechtlicher ist." [68] Nur rein vermögensrechtliche Verträge zwischen einzelnen und dem Staat erkannte er als möglich an.

An dieser Stelle fühlte Sarwey selbst, daß ihm der Vorwurf des „Absolutismus" [69] gemacht werden könnte. Interessant ist, wie er sich dagegen verteidigt. Er sah Absolutismus nur dort als gegeben oder drohend an, wo ein einzelner oder eine kleine Gruppe herrschten, nicht mehr jedoch bei einer an sich schrankenlosen Staatsgewalt. Im Gegenteil, er sieht die totale „Herrschaft des Gesetzes" als die höchste Errungenschaft der modernen Verfassungsentwicklung an [69]. Es wird deutlich, wie hier die Verbindung Rousseauscher Ansichten mit einem ausgeprägten Rechtspositivismus den ursprünglich liberalen Staatsgedanken seiner Inhaltlichkeit, nämlich dem Staat gerade nicht zugängliche Lebensbereiche zu garantieren, beraubt und in sein Gegenteil verkehrt. Jetzt scheint es als das Höchste, daß es solche unantastbare Gebiete gerade nicht mehr gibt. Ohne die absolute Gesetzgebungsgewalt, meinte er, „würde der Organismus des Staates wieder in ein mittelalterliches Aggregat einzelner Gerechtsame aufgelöst" [70]. So ergab sich für ihn mit „unerbittlicher

67 Ebd. 270.
68 Ebd. 275.
69 Ebd. 275, Anm. 7.
70 Ebd. 283.

Logik“ [71], daß mit dem Papst kein Konkordat als Vertrag geschlossen werden könne: einmal weil der Papst offenbar keinen Krieg mit Würtemberg führen könne, mithin kein Völkerrechtssubjekt sei, das andere Mal aus der eben erörterten Allgewalt des Staates, der nun, im Zeitalter des liberalen Fortschritts, erst recht nur Untertanen kannte: „Für den Staat besteht die Kirche nur als die in seinem Territorium anerkannte und seinen Gesetzen unterworfene Corporation. Der Staat kennt nur eine Landeskirche, weil Alles, was in seinem Territorium ist, seinen Gesetzen unterliegt.“ [72]

Ebenso wie Sarwey vertrat 1863 ein Promovend in Breslau in seiner Dissertation „De natura ac jure Concordatorum“ die These, daß die Konkordate nur mehr von der Legaltheorie her zu erklären seien. Es war dies Bernhard Hübler [73], der a. o. Professor des Kirchenrechts in Berlin wurde und uns im Zusammenhang mit der Vorbereitung der Kulturkampfgesetze in Preußen noch begegnen wird. Seine Meinung stand insofern auf einem höheren Niveau als die Sarweys, als er eine historische Entwicklung annahm, die von der Vertretbarkeit der Privilegientheorie für die mittelalterlichen Konkordate bis zur alleinigen Geltung der Legaltheorie für den modernen Staat ausging. Aber den politischen Akzent konnte auch hier niemand übersehen.

Daß man auf der katholischen Seite nicht recht sicher war, wie man auf diese Angriffe reagieren sollte, zeigt die Entgegnung des Herausgebers des „Archivs für katholisches Kirchenrecht“ und Ordinarius für Kirchenrecht und deutsche Rechtsgeschichte in Innsbruck, Freiherrn von Moy de Sons [74]. Einerseits argumentierte er treffend von der Gewissensfreiheit her [75], die als eine Grundlage der modernen Staaten anzusehen sei und daher dem Staat prinzipiell kein Gesetzgebungsrecht in Religionssachen einräume – hierin konnte

---

71 Ebd. 279.

72 Ebd. 283.

73 Bernhard Hübler (1835–1912), habil. 1865 Berlin, ebd. 1868 a. o. Professor, 1869 o. Prof. in Freiburg, 1870 Konsistorialrat im preuß. Kultusministerium; 11. Oktober 1872, also nach der weiter unten erwähnten Konferenz zur Vorbereitung der Maigesetze, geh. Regierungs- und vortragender Rat, 1875 geh. Ober-Regierungsrat, 1880 o. Prof. für Staats-, Verwaltungs- und Kirchenrecht in Berlin. Vgl.: BJ 18 (1913) 30+; *Schulte*, Geschichte 241. Zu seiner kirchenpolitischen Aktivität *Förster*, Reg.; *Constabel*, Reg. und *Johannes Heckel*, Die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen; in: ZRG kan. Abt. 29 (1930) 215/353, hier 241/63 über seine Tätigkeit als Kommissar bei den Wiener Sachverständigen-Konferenzen 1879. Zuletzt vgl. *R. Lill* (Anm. 1) (Reg.) und *C. Weber* (Anm. 1) (Reg.).

74 Ernst Freiherr von Moy de Sons (1799–1867), 1833 a. o. Prof. des Natur- und Staatsrechts in Würzburg, 1837 o. Prof. in München, im Zusammenhang der Montez-Affaire enthoben, 1851 Prof. der deutschen Reichs- und Rechtsgeschichte und des Kirchenrechts in Innsbruck, 1864 Präsident der Generalversammlung der deutschen Katholiken in Würzburg. Vgl. ADB 22 (1885) 420 f. und *N. Grass*, Die Kirchenrechtslehrer der Innsbrucker Universität von 1671 bis zur Gegenwart, in: Veröff. des Museum Ferdinandeum 31 (1951) 157/212, hier 177 ff.

75 *E. Freiherr von Moy de Sons*, Der moderne Staat und die katholische Kirche, in: AkKR 12 (1864) 60/76.

er sich sowohl auf die deutsche Rechtsgeschichte seit 1648 mit ihrer itio in partes als auch auf den altliberalen Staatsgedanken berufen –, andererseits hielt er doch stark am Gedanken eines „christlichen Staates" fest, konnte sich keineswegs mit dem Gedanken einer Trennung von Kirche und Staat befreunden und verleugnete nicht, daß er an sich den ganzen modernen Staat ablehnte. Daß gerade von protestantischen Autoren, ihres Namens und seiner Entstehung uneingedenk, ein allgemeines, unbeschränktes Gesetzgebungsrecht auch in Religionssachen postuliert wurde, wunderte ihn sehr. Aber es waren eben keine protestantischen Autoren, sondern nationalliberale.

Nach dem I. Vatikanum waren diese Kirchenrechtler nicht mehr zu halten. Der geistig bedeutsamste dieser „Kulturkampfideologen", wie man sie nennen könnte, war wohl Paul Hinschius [76], der 1855 bei Emil Ludwig Richter „De jure patronatus regio" promoviert hatte und seit 1868 als Ordinarius in Kiel lehrte. „Von da aus sollte er" – schreibt U. Stutz in seinem gut abgewogenen Lebensabriß –, „nachdem er schon einen ehrenvollen Ruf nach Freiburg i. Br. abgelehnt hatte, als Ordinarius an die neue Straßburger Universität gehen, für die er bereits verpflichtet war. Da holte ihn der Cultusminister Falk, der durch den ersten Band des großen Kirchenrechtshandbuches und namentlich durch zwei Schriften gegen das Vaticanum (‚Die Stellung der deutschen Staatsregierungen gegenüber den Beschlüssen des vatikanischen Conzils', Berlin 1871, und ‚Die päpstliche Unfehlbarkeit und das vatikanische Conzil', Vortrag, Kiel 1871) auf den Gelehrten aufmerksam geworden war, Hinschius unterm 27. März 1872 als ordentlichen Professor wieder an die Universität Berlin." [77]

In der ersten dieser beiden Schriften äußert sich Hinschius zu der Natur der Konkordate so: „Die Theorie, welche die Vertragsnatur sowohl der Concordate als auch der Circumscriptionsbullen vertheidigt, erscheint trotz der großen Anzahl ihrer Verteidiger nicht haltbar. Nach dem modernen Staatsrecht ist die Gesetzgebung des Staates für alle innerhalb der Sphäre desselben in die äußere Erscheinung tretenden Verhältnisse omnipotent, und die einzelnen christlichen Kirchen sind ihr, soweit sie innerhalb der einzelnen Staatsgrenzen sich finden, ebenso unterworfen, wie jedes einzelne Individuum und jede andere Corporation." [78]. Die Religions- wie auch alle anderen liberalen Freiheiten sind hier radikal auf innerseelische Bereiche beschränkt, d. h. de fakto ausgelöscht. Hinschius half auch mit, seine Theorien in die Praxis umzusetzen. „Die Geschichte seines preußischen und des deutschen Vaterlandes

---

76 Paul Hinschius (1835–1898), habil. 1859 Berlin, 1863 a. o. Prof. in Halle, seit 1872 in Berlin o. Prof. 1872–1878 und 1880–1881 Mitgl. des Reichstages für Flensburg-Apenrade, 1871–1872 Vertreter der Universität Kiel, seit 1889 der Universität Berlin im preußischen Herrenhaus, 1889/90 Rektor der Universität Berlin. Vgl. ADB 50 (1905) 344/60 (U. Stutz).

77 ADB 50 (1905) 346.

78 *P. Hinschius*, Die Stellung der deutschen Staatsregierungen gegenüber den Beschlüssen des vatikanischen Conzils (Berlin 1871) 26.

hat Hinschius mit beeinflußt, als er in den Jahren 1872–1876 unter Falk an den Entwürfen der kirchlichen politischen Gesetze mitarbeitete. An der technischen und stofflichen Ausarbeitung der Maigesetze von 1873 und des Personenstandsgesetzes von 1875 hatte er hervorragenden Antheil." [79]

Am 3. August 1872 nämlich versammelte Kultusminister Falk eine Konferenz von Fachleuten „über die gesetzliche Regelung des Verhältnisses des Staates zur Kirche" [80]. Abgesehen vom Minister und vier Beamten fanden sich die Professoren Emil Friedberg [81], Otto Mejer [82] und die schon erwähnten Hinschius und Hübler ein. Sie alle waren inzwischen mit polemischen Schriften, welche die Rechtsposition der katholischen Kirche schmälern sollten, hervorgetreten [83]. Die Frage der Rechtsnatur der Konkordate spielte jetzt keine Rolle mehr – sie waren entschieden! Darum hatte Emil Friedberg auch ganz treffend 1872 geäußert, das ganze Verhältnis des Staates zur katholischen Kirche sei „nunmehr eine Machtfrage geworden", und meinte kurzweg: „Die katholische Kirche ist ein staatsgefährliches Institut." [84] Friedberg selbst wurde einer der Hauptinspiratoren der Kulturkampfgesetze.

Wer auf ihn zu sprechen kommt, muß auch das berühmte Zitat wiederholen, das die Hitze seiner Polemik zu spüren gibt: „Würde sich eine Religionsgesellschaft mit Grundsätzen, wie sie die katholische Kirche nach dem vaticanischen Concile als Glaubensgesetze hingestellt hat, heut zu Tage neu

---

79 ADB 50 (1905) 347.

80 Vgl. *Förster* 145. Die Sitzungsprotokolle der Konferenz (3./4. August 1872), in: *Constabel* 287/96.

81 Emil Albert Friedberg (1837–1910), Neffe des preußischen Justizministers (von 1879–1889) Heinrich Friedberg, 1862 Privatdozent in Berlin, 1865 a. o. Prof. in Halle, 1868 o. Prof. in Freiburg, 1869 in Leipzig. Vgl. NDB 5 (1961) 441 f.

82 Otto Mejer (1818–1894) promov. 1841 Göttingen, habil. 1842, 1847 o. Prof. Königsberg, 1850 Greifswald, 1851 Rostock, 1874 Göttingen, 1884 Präsident des Landeskonsistoriums zu Hannover. Vgl. *Schulte,* Lebenserinnerungen 1. Bd., 258/61.

83 *Friedberg:* Das Deutsche Reich und die katholische Kirche (Leipzig 1872); Die Gränzen zwischen Staat und Kirche und die Garantieen gegen deren Verletzung (Tübingen 1872); Die preußischen Gesetzentwürfe über die Stellung der Kirche im Staate (Leipzig 1873) und viele andere kleinere Aufsätze. Hinschius gab neben den oben genannten Schriften den maßgeblichen Kommentar zu den Mai- und allen folgenden Kulturkampfgesetzen heraus. *O. Mejer* hatte als erster Kirchenrechtler dieses Zusammenhangs schon 1848 die politische Organisation des Katholizismus bekämpft mit der Schrift: Die deutsche Kirchenfreiheit und die zukünftige katholische Partei. Mit Hinblick auf Belgien (Leipzig 1848). *Schulte* übertraf aber alle seine protestantischen Kollegen an Wucht und Schärfe mit seinem Werk: *Joh. Friedrich Ritter von Schulte,* Die Macht der römischen Päpste über Fürsten, Länder, Völker und Individuen nach ihren Lehren und Handlungen seit Gregor VII. zur Würdigung ihrer Unfehlbarkeit beleuchtet und den entgegengesetzten Lehren der Päpste und Concilien der ersten 8 Jahrhunderte über das Verhältnis der weltlichen Gewalt zur Kirche gegenübergestellt (1. Aufl., Prag 1871) 2. Aufl., ebd., 1871; (3. Aufl., Gießen 1896). Die Kritik an diesem Werk ist bei *Granderath* 3. Bd., 645/51 zusammengestellt.

84 Zitiert bei *Bachem* 3. Bd., 228. Der Onkel E. Friedbergs, der damalige wirkliche geheime Oberjustizrat und nachmalige Justizminister Heinrich (von) Friedberg, nahm aktiv an der Vorbereitung des Jesuitengesetzes teil: *Constabel* 266.

bilden wollen, so würden wir es zweifellos für eine Pflicht des Staates erachten, sie zu unterdrücken, zu vernichten, mit Gewalt zu zertreten." [85] E. Sehling schreibt zu seiner Leipziger Vorlesungstätigkeit dieser Jahre: „In jener bewegten Zeit war Friedberg eine der markantesten Persönlichkeiten im neuen Reiche geworden, und die Auditorien Leipzigs vermochten damals die Zahl seiner Zuhörer kaum zu fassen", und erinnert sich: „Allen, die das Glück gehabt haben, zu seinen Füßen zu sitzen, wird sein lebendiger, formgewandter, witzsprühender, nicht selten auch sarkastischer Vortrag unvergessen bleiben." [86]

Die Aktenedition von A. Constabel bietet manches Material zur Tätigkeit von Hinschius, den Onkel und Neffen Friedberg und Hübler bei der Vorbereitung der Kulturkampf-Gesetze [87], wenn auch der exakte Anteil der einzelnen noch nicht ganz deutlich wird. K. Bachem vermutet, Emil Friedberg sei der eigentliche Inspirator, Hübler der juristische Hilfsarbeiter gewesen [88]. J. F. v. Schulte hat als einziger seinen Anteil an den Kulturkampf-Gesetzen geschildert: Auf Einladung Hüblers hin sandte er im Herbst 1872 mehrere Schriftsätze, darunter einen fast 100 Paragraphen umfassenden Gesetzesentwurf zur allgemeinen Regelung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, dem Kultusminister zu. Er konnte diese Dokumente 1907 um so unbedenklicher veröffentlichen [89], als das Ministerium auf seine Vorstellungen nicht eingegangen war, sondern die vier sog. Maigesetze vorlegte, an deren Schiffbruch v. Schulte sich also unschuldig erklären konnte.

Eine wichtige Gemeinsamkeit war es, die Hinschius, E. Friedberg, v. Schulte und den gleichfalls kulturkämpferischen Kanonisten Dove miteinander ver-

85 *E. Friedberg*, Das Deutsche Reich und die katholische Kirche (Leipzig 1872) 27.

86 *E. Sehling*, Emil Friedberg, in: BJ 16 (1914) 313/17, hier 313 f.

87 *Constabel*, Reg. unter den betreffenden Namen.

88 *Bachem* 3. Bd., 228, Anm. 1.

89 *Schulte*, Lebenserinnerungen, 1. Bd., 393/445; der Gesetzentwurf, den Schulte am 16. 10. 1872 dem Kultusminister Falk zusandte, ebd. 407/21. In den Schriften der preußischen Kanonisten finden sich mancherlei programmatische Zusammenstellungen für künftige Gesetzesvorlagen, z. B. die „Positive(n) Vorschläge über die Umgestaltung des Verhältnisses der deutschen Staaten zur katholischen Kirche" von *P. Hinschius* in seinem Werk: Die Stellung der Deutschen Staatsregierungen gegenüber den Beschlüssen des vatikanischen Conzils (Berlin 1871) 34/95. Weiter *E. Friedberg*, Das Deutsche Reich und die katholische Kirche (Leipzig 1872) 29 ff. und *Ludwig Wilhelm Hermann Wasserschleben* (Ordinarius in Gießen, 1873 lebenslängliches Mitglied der ersten hessischen Kammer), Die deutschen Staatsregierungen und die katholische Kirche der Gegenwart (Berlin 1872). Zu den drei letztgenannten Schriften vgl. die Kritik: „Die Entwürfe der protestantischen Hofcanonisten Hinschius, Friedberg und Wasserschleben über die zukünftige kirchliche Gesetzgebung des deutschen Reiches" in den „Periodische(n) Blätter(n) zur wissenschaftlichen Besprechung der großen religiösen Fragen der Gegenwart", hg. von *M. Jos. Scheeben* 1 (1872) 370/81. Gelungener als diese Kritik, die sich eher auf die Affirmation der gegenteiligen Position beschränkt, scheint mir die Kritik an *R. Sohm*, Das Verhältnis von Staat und Kirche aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt (Tübingen 1873), die in derselben Zeitschrift 2 (1873) 141/44 unter dem Titel: „Das Verhältnis von Kirche und Staat nach einem neupreußischen Canonisten" erschien.

band: ihre gemeinsame Lehrzeit bei Emil Ludwig Richter in Berlin [90]. Dieser bedeutende Kirchenrechtslehrer, von dem v. Schulte sagt, er habe in meisterhafter Weise den historischen mit dem juristisch-dogmatischen Standpunkt zu vereinen gewußt, war in seinem vielbenutzten Lehrbuch [91] auch der katholischen Kirche gerecht geworden, d. h., er hatte das katholische Kirchenrecht so gebracht, wie es dessen Prinzipien entsprach. Warum dann seine Schüler und z. T. noch er selbst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen immer parteilicheren, und zwar am Ende schlechthin feindlichen Standpunkt einnahmen – diese Frage zu beantworten, hieße die Wurzeln des Kulturkampfes freilegen zu wollen. Jedenfalls waren die Schüler Richters und ihre Freunde eine geistig-politische Macht vom Ausbruch des Streites bis zu dessen Ende, Hinschius und v. Schulte waren während der Kampfjahre Reichstagsabgeordnete, Hinschius und Dove später Mitglieder des preußischen Herrenhauses, und zwar als Vertreter ihrer Universitäten Kiel und Göttingen. Dove, der das Lehrbuch Richters weiterhin herausgab, gehörte zu den allerletzten, die 1886/87 bei der Beratung der Friedensgesetze im Herrenhaus eine hartnäckige und prinzipielle Opposition übten. Seine Reden sind eine eindrucksvolle Quelle für den nationalliberalen Staatsgedanken [92].

Noch ein weiterer Vertreter der Legaltheorie, der den Sprung vom Lehrstuhl auf die Bühne des Parlaments, ja sogar in Massenversammlungen unbedenklich wagte, sei hier genannt: Johann Kaspar Bluntschli [93], der nach wechselvollen Jahren der praktischen Politik und der Lehre der Politologie in Zürich, dann als Staatsrechtler in München, seit 1861 den Lehrstuhl Robert von Mohls [94] in Heidelberg innehatte. Nachdem er sich seit den 60er Jahren

---

90 *Schulte*, Geschichte 222, Anm. 11. Vgl. dazu *V. Conzemius*, Die Briefe Aulikes an Döllinger (= RQS, 32. Supplementheft) Freiburg 1968, 85 f., 93 f. Die biograph. Angaben bei *R. Stintzing – E. Landsberg*, Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft, 3. Abtlg., 2. Halbbd., Text, München 1910, 569–85 bringen nichts Bedeutsames.

91 *Emil Ludwig Richter* (1808–1864), 1838 o. Professor in Marburg, 1846 in Berlin; Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf deutsche Zustände (5. Aufl. 1856); danach von *Dove* herausgegeben.

92 Dove leistete als Herrenhausmitglied beim 1. und 2. Milderungsgesetz 1880 und 1882 und beim 1. und 2. Friedensgesetz 1886 und 1887 unversöhnlichen Widerstand. Vgl. *J. B. Kißling*, 3. Bd. 265, 298, 323, 342 mit den jeweiligen Verweisen auf die gedruckten Berichte.

93 Johann Kaspar Bluntschli (1808–1881). Vgl. NDB 2 (1955) 337 f.

94 Von Interesse ist in diesem Zusammenhang die Stellungnahme Robert von Mohls zu dem Problem der Konkordate. 1860 hatte er als Berichterstatter über ein Gesetzentwurf „die rechtliche Stellung der Kirchen und der kirchlichen Vereine betreffend" in der I. badischen Kammer Anteil am Ausbruch des badischen Kulturkampfes genommen. Davon distanzierte er sich aber schon 1862. Im 2. Band von seinem „Staatsrecht, Völkerrecht und Politik" (Tübingen 1862) schrieb er (198): „Wo der Staat Anordnungen über Gegenstände treffen will, welche grundsätzlich zu dem Gebiete des kirchlichen Lebens und zur inneren Ordnung desselben gehören, kann nicht im Wege der einseitigen Gesetzgebung verfahren, sondern muß die freie Zustimmung der betreffenden Kirche erlangt werden. Ob die Sache an sich von größerem oder geringerem Interesse für den Staat beziehungsweise für die

mehr und mehr der Kirchenpolitik zugewandt hatte, nahm er „wesentlichen Anteil“ [95] an der Gründung des Protestantenvereins, verhalf dessen Richtung auch zum Sieg in der badischen evangelischen Generalsynode, dessen Präsident er 1876 wurde. Seine Eigenschaft als Mitglied des Freimaurerordens, in dem er die Würde eines Großmeisters erlangte, hinderte ihn daran nicht. 1871 war er einer der führenden Organisatoren der Petitionen gegen die Jesuiten: vor dem Darmstädter Protestantentag begründete er auch dessen Resolution gegen diesen Orden. 1876 vertrat er in seinem Buch über „Die rechtliche Unverantwortlichkeit und Verantwortlichkeit des römischen Papstes im Völkerrecht“ (Nördlingen) u. a. auch die nun hinlänglich bekannte Legaltheorie [96].

Läßt man so die bedeutendsten Gestalten unter den nationalliberalen Kirchenrechtlern an sich vorüberziehen, möchte man die Bewertung doch etwas anders ansetzen, als es H. Bornkamm in seinem Aufsatz über „Die Staatsidee im Kulturkampf“ [97], der das Modernste zu dieser Problematik bietet, tut. Bornkamm kritisiert das Vorgehen der liberalen Kulturkämpfer: „Um der Geistesfreiheit willen griffen sie zu Zwangsmaßregeln und wurden um der Toleranz willen intolerant.“ Aber er fährt dann unmittelbar fort: „Am erträglichsten war dieser Widerspruch noch in der nationalen Form des Liberalismus, der den leeren liberalen Staatsbegriff mit dem Ethos einer starken nationalen Hoheit erfüllte und damit mehr ein legitim politisches als ein weltanschauliches Ziel verfolgte.“ [98] Der Omnipotenzanspruch des Staates, der ja kein Lapsus linguae von Hinschius, sondern tiefste Überzeugung dieser Professoren war, wird von Bornkamm nicht recht ernst genommen. Schon die Forderung nach „prinzipieller Staatshoheit“, die er im nationalliberalen Staatsgedanken als vorhanden anerkennt, hätte Widerspruch er-

---

Kirche ist, macht im Rechte keinen Unterschied. Die Kirche braucht auch in untergeordneten kirchlichen Angelegenheiten keinen Eingriff zu dulden und der Staat ist durch einen noch so großen Nutzen nicht zur Ueberschreitung der Grenzen seines Rechtes befugt. Auch kann in der Einräumung von Vortheilen, zu welcher der Staat keine Verpflichtung gehabt hätte, keine Rechtspflicht zur Nachgiebigkeit für die Kirche erkannt werden, sondern höchstens ein sittlicher Grund zur Dankbarkeit. Von selbst ergibt sich also in Beziehung auf solche Punkte auch die Nothwendigkeit einer vorgängigen Unterhandlung und es wird die naturgemäße Form der zu Stande gebrachten Uebereinstimmung ein Vertragsinstrument sein.“ In der Anmerkung dazu gab Mohl zu, daß das betr. badische Gesetz dagegen verstoßen hatte und fuhr fort: „Wenn der Verfasser dieser Blätter an diesem Verstosse auch Antheil genommen hat, so bekennt er, nach reiflicher Ueberlegung, jetzt willig seinen Irrthum.“ Zu der ansonsten antikirchlichen Einstellung Mohls vgl. *Josef Becker*, Ein Promemoria Robert von Mohls für die badische Regierung zum 1. Vatikanischen Konzil, in: Archiv für Kulturgeschichte 45 (1963) 334/51.

95 Vgl. Artikel Bluntschli in: ADB 47 (1903) 29/39, hier 37.

96 Laut *Schulte*, Geschichte 236 veröffentlichte er schon 1860 anonym in Nördlingen die Schrift: „Meinungsäußerung eines Publizisten über die neueren deutschen Concordate“.

97 *Heinrich Bornkamm*, Die Staatsidee im Kulturkampf, in: Historische Zeitschrift 170 (1950) 41/72 und 273/306. Auch als Separatdruck erschienen.

98 Ebd. 296.

wecken müssen, erst recht aber die bekannten Umstände, unter denen diese Theoretiker aktiv in die Politik eingriffen. Bornkamm scheint hier den Nationalliberalismus dem Linksliberalismus Eugen Richterscher Prägung vorzuziehen, der eine klare Trennung von Kirche und Staat forderte, aber bewußt jeden positiven Eingriff in die Kirche ablehnte.

Das Problem greift demgegenüber tiefer an die alte Rezension von K. Rothenbücher [99] über den ersten Band der Geschichte des Kulturkampfes von J. B. Kißling, der übrigens bis heute als einziger einen Überblick über diese intellektuellen Wegbereiter des Kulturkampfes versuchte [100]. Dessen Darstellung ist bekanntlich nicht unparteiisch, wenngleich es auffällt, daß seine schärfsten Verdikte nicht gegen die protestantischen Kanonisten, sondern gegen die Katholiken fallen, die das I. Vatikanum nicht anerkennen wollten – Döllinger und Schulte. Rothenbücher lehnt zuerst die moralischen Werturteile ab, die Kißling gegen diese beiden richtet, greift dann aber eine Kernproblematik der politisierenden Kirchenrechtswissenschaft an [101], die Kißling allerdings nicht zu bewältigen imstande war: obwohl diese Kanonisten z. T. hervorragende Historiker waren, auf deren Schultern bis heute die Wissenschaft steht (man realisiere nur einmal die Fremdartigkeit des Faktums, daß die bis heute erste und einzige kritische Edition des Corpus Iuris Canonici Gregors XIII. nicht etwa vom Vertreter dieses Faches an der Gregoriana, Tarquini, sondern vom offenen Feind der katholischen Kirche, Emil Friedberg, stammt), hörte doch ihre historische Betrachtungsweise da auf, wo sie am dringendsten nötig gewesen wäre: bei der Einschätzung der Gegenwart.

Anstatt ihre Begriffe kirchenpolitischen Inhalts, z. B. des Konkordats, aposteriorisch aus der Geschichte zu gewinnen, trugen sie dogmatische Forderungen der Gegenwart in die Vergangenheit hinein. Der Nachteil war für die Politik ebenso groß wie für die Wissenschaft: in der Politik unterlief ihnen eine gravierende Unterschätzung der realen Macht der Kirche (weil sie eben nicht mächtig sein durfte; der nationalliberale Staats- und Kulturgedanke gestattete es nicht), und in der Wissenschaft kam es zum Rückschritt auf die Stufe, auf der die Privilegientheoretiker immer stehengeblieben waren: die Geschichte diente nur als Steinbruch zur Untermauerung von apriorischen Dogmen. Daß dann beide Seiten im so verunklärten Spiegel der Vergangenheit immer nur sich selbst sahen, war eine unvermeidliche Folge. Daher ist der Ertrag dieser Gattung der kirchenrechtsgeschichtlichen Literatur und speziell der Debatte um die Rechtsnatur der Konkordate sowohl historisch als auch juristisch sehr gering. „Das göttliche Recht der Kirche nicht minder als die Hoheit oder Souveränität des Staates waren Begriffe – so schreibt Rothen-

---

99 *K. Rothenbücher*, Rezension von: *Joh. B. Kißling*, Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reich, 1. Bd. (Vorgeschichte) (Freiburg 1911), in: ZRG kan. Abt. 2 (1912) 453/76.

100 *Kißling* 1. Bd., 271/295: „Kämpfe deutscher Gelehrter gegen die Autonomie der Kirche in Preußen und gegen die Beschlüsse des Vatikanischen Konzils."

101 *K. Rothenbücher* a. a. O., 471 ff.

bücher treffend –, vielleicht vielfach nur Schlagworte, mit denen der politische Kampf gekämpft wurde." [102]

In diesem Streit hatten die Kron-Juristen einen Vorteil vor ihren ultramontanen Gegnern: sie verfügten über den scheinbar so klaren und unzweifelhaften Begriff der „Souveränität", aus dem sich offenbar alles weitere mit strenger Konsequenz ergab. Tarquini und Bonald hingegen begingen den Mißgriff oder waren von ihrem Standpunkt aus dazu verurteilt, ihn zu begehen, die päpstlichen Souveränitätsansprüche nicht mit derselben kühlen Glätte, „Wissenschaftlichkeit" ihrer nördlichen Gegner zu verteidigen, sondern vielmehr aus dem bunten, ehemals lebendigen Arsenal der mittelalterlichen Typologien zu schöpfen. Der Vergleich zwischen Staat und Kirche mit Leib und Seele wurde erwähnt. Dann wieder verglich Tarquini die beiden Mächte mit Petrus und der Herde: ein rechtlich bindendes Konkordat wäre demnach ein Verkauf eines Teiles der Herde gewesen: „Was wäre das, wenn ein Papst vor dem Richterstuhle Christi Rechenschaft über einen von ihm vernachläßigten Theil der Herde ablegen müßte und sich damit entschuldigen wollte, er habe für ihn nicht sorgen können, weil die Unordnung auf einem seiner freien Disposition kraft eines Concordates entzogenen Gebietes stattfand? Christus würde ihm sagen: Also hast Du meine Herde verkauft?" [103]

Kurios wurde diese Art typologischer Argumentation an der Stelle, an der Tarquini zum Nachweis, daß die Konkordatstexte, in denen die Päpste selbst den Vertragscharakter betonten, bedeutungslos seien, den Vergleich zwischen Kirche und Staat als Vater und Sohn bringt: „Nun fließen aber bei dergleichen Indulten die Ausdrücke ‚Versprechen, Vertrag' gleichsam unwillkürlich in die Feder, wie davon Jedweder täglich die Erfahrung machen kann bei häuslichen Wiederversöhnungen zwischen einem nachsichtigen Vater und einem unfolgsamen Sohne, obgleich es gewiß ist, daß zwischen einem Vater und einem noch unmündigen Sohne durchaus keine, beide Teile bindende, Verträge zulässig sind." [104]. Hier mußte der Jurist Tarquini, der natürlich wußte, daß mündige Söhne sehr wohl einen Vertrag mit dem Vater abschließen können, die Staaten sogar mit unmündigen Söhnen gleichsetzen, um das Beweisziel zu erreichen. Nicht zuletzt durch diese archaische Argumentationsweise macht Tarquini selbst den Charakter seiner These als Anspruch und nicht als Beschreibung der Wirklichkeit deutlich.

Bei den deutschen Kanonisten trat der unmittelbare Anspruch auf Herrschaft nicht so plastisch hervor. Alles war hier mehr begrifflich deduziert, abstrakt und logisch zwingend, wie sie beanspruchten. Dabei zeigt sich ja schon allein im Buchtitel R. Sohms, „Das Verhältnis von Staat und Kirche aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt", der kolossale Zirkelschluß, dem er unterlag. Statt aus den tatsächlichen Gegebenheiten seine Begriffe zu

102 Ebd. 476.
103 Tarquini an de Bonald, 30. 11. 1871, in: AkKR 38 (1877) 57 (= Anm. 26 Nr. 2)
104 Replik Tarquinis vom 30. 7. 1872, ebd. 64 (= Anm. 26 Nr. 5).

gewinnen, ging er von vorgefaßten Begriffen aus, in denen seine (erwünschten) Schlußfolgerungen längst enthalten waren. Aber diese Methode hatte eine wichtige Aufgabe: sie tarnte den Machtanspruch als einfache und dann mit dem Brustton der Überzeugung vorgetragene Wesensbeschreibung des Staates. Dabei springt der Widerspruch zwischen wissenschaftlichem Anspruch und tatsächlicher politischer Tendenz sofort ins Auge. So heißt der erste Satz des Vorwortes dieser genannten Schrift von Sohm: „Die vorliegende Abhandlung ist keine Streitschrift, sondern eine wissenschaftliche Untersuchung. Sie soll das Urtheil finden helfen, welches *von Rechts wegen* in dem großen Kampf von Staat und Kirche zu sprechen ist." [105] Und im ersten Augenblick scheint heute ein Abschnitt wie folgender mehr komisch als gefährlich:

„Die Fragen: was ist Kirche, was ist Staat? bewegen gegenwärtig nicht bloß die Wissenschaft, sondern auch das praktische Leben. Das vaticanische Concil hat in Deutschland den Kampf zwischen Staat und Kirche heraufbeschworen. Wie zu den Zeiten der Reformatoren auf religiösem Gebiet, so ist wiederum jetzt auf kirchenpolitischem Gebiet Deutschland die Ehre des Vorstreits zugefallen. Der Kampf zwischen Staatsgewalt und Kirchengewalt ruft auch die deutsche Wissenschaft in die Schranken. Sie hat unmittelbar an der Entscheidung des Kampfes mitzuarbeiten. Der Kampf zwischen Staat und Kirche ist an erster Stelle ein Kampf nicht der realen Gewalten, sondern ein Kampf der Geister. Er fordert nicht zunächst die Schärfe des Schwertes, sondern die Schärfe der Begriffe." [106]

Aber die Bedeutung dieser „wissenschaftlichen" Propaganda wird man nicht gering anschlagen dürfen, insbesondere nicht bei der gebildeten Schicht, zumal wenn immer wieder betont wurde, daß hier alle Schlüsse „mit logischer Nothwendigkeit" [107] gezogen würden. Natürlich, hier war alles ebenso logisch wie bei den Neuscholastikern, von denen einer der klügsten Bischöfe seiner Zeit, Msgr. Mignot von Albi, sagte: „Ce sont des a prioristes. Ils inventent de toutes pièces une définition, puis ils finissent par croire a sa vérité objective, raisonnant en conséquence comme s'ils avaient prouvé la chose." [108] Das ist exakt der gedankliche Weg Tarquinis, Sohms usw. So hat die moderne Forschung nur noch sehr negative Bewertungen sowohl für die intransigent-

---

105 *Rudolph Sohm,* Das Verhältnis von Staat und Kirche aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt. Unveränd. reprograf. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1873 (Wissenschaftl. Buchgesellschaft Darmstadt 1965) 5. Zu Sohm: *Dieter Stoodt,* Wort und Recht. Rudolf Sohm und das theologische Problem des Kirchenrechts (= Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, hg. v. Ernst Wolf, Zehnte Reihe, Bd. 23, München 1962) und *Ernst-Wolfgang Böckenförde,* Die deutsche Verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert (Berlin 1961) 191/97. 106 *R. Sohm* ebd. 9. 107 Ebd. 13.

108 *R. Aubert,* Aspects divers du Néo-Thomisme sous le Pontificat de Léon XIII., in: Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII – Atti del convegno tenuto a Bologna il 27–28–29 dicembre 1960 a cura di Giuseppe Rossini (Roma 1961) 133/227, hier 167.

neuscholastische Schule als auch für die nationale Jurisprudenz des Bismarckreiches [109] übrig.

Daß die beiden extremen Theorien einander gleichwertig sind, hoffen wir gezeigt zu haben, daß sie genetisch eng miteinander zusammenhängen, ergibt sich klar aus der Geschichte des Begriffes der Souveränität [110].

Im Vergleich dazu zeichnen sich die Vertreter der Vertragstheorie dadurch aus, daß sie ganz offen und ohne Verschleierung die zwingende kirchenpolitische Notwendigkeit der Annahme ihrer Lehrmeinung betonen. Indem sie ihre Wünsche auch als solche kennzeichnen und nicht als metaphysische Wahrheiten, versuchten sie nicht, das Publikum in das Prokustesbett eines Systems zu zwingen, sondern beließen die Konkordate dort, wo sie entstanden waren und ihren Platz hatten: in dem Bereich einer auf Verständigung und Zuverlässigkeit begründeten Kirchenpolitik.

IV.

Denkschrift von F. X. Kraus über ein Gespräch mit Kardinal L. Bilio für Oberpräsident von Möller.

Straßburg **1874 V 15**

[Original, auf 8 Seiten (= 2 Bogen) halbseitig eigenhändig geschrieben. Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn, Italien 56 secr., S. 40/47; hier Originalorthographie.]

Ew. Exzellenz

Aufforderung entsprechend versuche ich es im Nachfolgenden die Eindrücke wiederzugeben, welche ich in Bezug auf die augenblickliche kirchliche Situation während meines Aufenthaltes in Rom im verfl. April empfangen habe.

Die Existenz verschiedener Richtungen und Auffassungen innerhalb der Curie selbst wird vielfach in Abrede gestellt und ist doch eine Thatsache, von welcher ich mich aufs Neue überzeugt habe.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Partei der Zelanti, wenn auch

---

109 Ebd. und *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Gesetz und gesetzgebende Gewalt. Von den Anfängen der deutschen Staatsrechtslehre bis zur Höhe des staatsrechtlichen Positivismus (Berlin 1958) 330 ff.

110 Zum Problem der Souveränität und Unveräußerlichkeit vgl. *Herbert Krüger*, Allgemeine Staatslehre (Stuttgart 1964) 851/57 und 870 (Lit.). Speziell *Peter N. Riesenberg*, Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought (N. York 1956) und *Jürgen Dennert*, Ursprung und Begriff der Souveränität (= Sozialwissenschaftliche Studien, Hamburg, Heft 7) (Stuttgart 1964). Die Aufsatzsammlung: Die Entstehung des modernen souveränen Staates, hg. von Hanns Hubert Hoffmann (= Neue Wissenschaftliche Bibliothek 17, Köln-Berlin 1967), beschäftigt sich weniger mit der Theorie, doch wäre heranzuziehen: *Wilhelm Hennis*, Zum Problem der deutschen Staatsauffassung, ebd. 73/93. Vgl. zur Wurzel der Begriffe: *H. Hoffmann*, Die Unveräußerlichkeit der Kronrechte im Mittelalter, in: Deutsches Archiv 20 (1964) 389–474.

nicht in allen Dingen identisch, aber gegenwärtig doch einig mit und geführt von den Jesuiten der Civiltà cattolica, noch immer die maßgebende ist und es voraussichtlich bleiben wird, so lange Pius IX. regiert. Neben ihr besteht eine zweite, welche sich vorzugsweise durch reinpolitische Erwägungen leiten läßt und innerhalb des Sacrum Collegium jetzt wohl nur mehr durch den Cardinal-Staatssekretär [111] vertreten ist: weniger enthusiastisch wie jene aber von manchen Illusionen frei, ist sie namentlich seit 1870 zurückgedrängt und, wenigstens in kirchlichen Angelegenheiten, fast ohne Einfluß. Eine dritte Partei, wenn man sich dieses Ausdrucks bedienen darf, wird von den gebildeteren und gemäßigteren Elementen des Sacrum Collegium gebildet und zählt u. a. die Cardinäle de Luca, Panebianco, Guidi [112], Bilio (der s. Z. sehr mit Unrecht als Urheber des Syllabus bezeichnet wurde) zu ihren Vertretern. An Zahl steht sie hinter der Jesuitenpartei zurück, aber die nach und nach über den römischen Stuhl einbrechenden von letzterer zum guten Theil heraufbeschworenen Widrigkeiten haben die Ratschläge der Zelanti bei allen besonnenen Geistern so sehr discreditiert, daß bei einem Thronwechsel der bisherigen Minorität wol die Herrschaft zufallen kann.

Nach allem was ich gehört sieht die Curie dem Ableben des gegenwärtigen Papstes mit einiger Rathlosigkeit entgegen. Es sind im Cardinalscollegium nur sehr wenige geistig hervorragende Persönlichkeiten, und gerade diesen wird die augenblickliche Majorität die Nachfolge Pius' IX. nicht gerne abtreten wollen. Als das Wahrscheinlichste bezeichnete man mir, daß die nächste Wahl, um eben nichts definitives schaffen zu müssen, einen Greis treffen werde, der menschlichen Ermessen nach kurze Zeit zu leben hat. Man will Zeit gewinnen um sich zu messen. Es ist natürlich schwer vorauszusagen, wer aus dem zweitfolgenden Conclave hervorgehen wird: Cardinal Bilio scheint alsdann die meisten Chancen zu haben.

---

111 Antonelli.

112 Antonino de Luca (1805–1883), Nuntius in München 1853–1856 und Wien 1856 bis 1862, 1863 Kardinal, Vizekanzler; *G. de Marchi,* Le Nunziature Apostoliche dal 1800 al 1956 (= Sussidi eruditi 13) (Roma 1957), 47; 55.

Filippo Maria Guidi (1815–1879), 1834 O. Pr., Prof. in Rom, 1857–1863 an der Universität Wien, 1863 Kardinal und Erzbischof von Bologna, 1872 Bischof von Frascati. Lit.: *Angelo Walz,* I cardinali domenicani (Firenze-Roma 1940), 49. Zu seiner berühmten Intervention im Juni 1870 vgl. *Aubert,* Pio IX, 533 (Lit.) und *ders.,* Vatikanum, Reg.; speziell: *J. P. Torrell OP,* L'infaillibilité est-elle un privilège „personnel"? Une controverse au premier Concile du Vatican, in: Révue des Sciences Philosophiques et Theologiques 45 (1961) 229/45 und *Georges Dejaifve SJ,* „Ex sese, non autem ex consensu ecclesiae", in: Salesianum 24 (1962) 283/95. Diese beiden Aufsätze sind u. a. in dem Band: De doctrina Concilii Vaticani primi. Studia selecta annis 1948–1964 scripta (Libreria editrice vaticana) 1969 auf den S. 488/505 und 506/20 abgedruckt.

Anton Maria Panebianco (1808–1885), Franziskanerkonventuale, 1861 Kardinal; Präfekt der Ablaß- und Reliquienkongregation, Kardinal-Kämmerer; EC 9 (1952) 675 f. Ruggero Bonghi beurteilte Panebianco so: „Er spricht wenig, ist schwer zugänglich, hart gegen sich selbst und gegen Andere; strenge in der Beobachtung der religiösen Übungen;

Meine Correspondenz mit einem der bedeutendsten Gelehrten Roms[113] erstreckte sich seit Jahren auch gelegentlich über die kirchlich-politischen Fragen, und in verschiedenen Briefen hatte ich auf Bitten meines Freundes auseinandergesetzt, welche Veranlaßung dem Verhalten der kgl. preußischen Regierung gegen Rom seit 1870 zu Grunde liege. Eines der bedeutendsten Mitglieder des Cardinalcollegiums hatte diese Mittheilungen gelesen, und obgleich der römische Hof in meinen Auslassungen keineswegs geschont war, sie mit Interesse und wie es scheint ohne Anstoß entgegengenommen.

Bei meiner letzten Anwesenheit in Rom kam ich auf Wunsch dieses Kirchenfürsten[114] mit demselben zusammen und hatte mit ihm eingehende Besprechungen über den schwebenden Kirchenstreit.

Se. Eminenz konnte noch immer nicht zugeben, daß die Kirche dem preußischen Staate Veranlaßung zu einem so plötzlichen Wechsel der bisher so freundschaftlichen Beziehungen gegeben habe; sie leugnete jede feindliche Gesinnung Roms gegen Preußen. Ich führte dem Cardinal einige Thatsachen auf, welche das Mißtrauen von Volk und Regierung gegen die kirchlichen Gewalten geweckt haben; wies u. a. auf die Taktlosigkeit der Bildung der Centrumsfraction und der Allianz derselben mit den particularistischen Elementen[114a], ihrer Führung durch Windthorst u. s. f. nach[114b] und betonte namentlich, daß kein Staat, weder ein katholischer noch ein protestantischer, sich den von Rom offiziell begünstigten Tendenzen des Jesuitenordens und der von diesem vorgetragenen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche, über die Macht der Päpste auf dem weltlichen Gebiete u. dgl. gegenüber gleichgültig verhalten könne. Es wurde mir erwiedert: daß man doch die Kirche nicht verantwortlich machen könne für die Extravaganzen einer innerhalb derselben bestehenden Richtung; es sei gewiß, gab der Cardinal zu, daß die Civiltà cattolica viele Thorheiten begangen habe, dann auch täglich begehe und noch weiterhin begehen werde. Aber die Civiltà sei nicht die Kirche und nicht einmal die Curie, er müsse jede Identificierung der letzteren mit der Civiltà laut und entschieden ablehnen, ja er bitte und ermächtigte mich, dies jedermann zu sagen. Ich dankte der Eminenz für diese Eröffnung, erlaubte mir aber die Bemerkung, eine solche Erklärung, wenn sie Erfolg haben solle, müße vom h. Stuhle öffentlich gegeben, es müsse die Solidarität des letztren mit der Richtung der Civiltà cattolica feierlich gebrochen werden; solange dies nicht geschehe, werde man jenseits der Alpen von der Annahme nicht lassen, es habe sich der apostolische Stuhl identificiert mit einer Partei, deren

---

ein gelehrter Theologe; ganz und gar beherrscht von der Idee der Kirche und deren erhabenen Aufgabe in der Welt", in: Pius IX. und der künftige Papst. Autorisierte Übersetzung (Wien-Leipzig 1878) 148.

113 G. B. de Rossi; der erste politische Kontakt erfolgte im August 1872; *Kraus* 315.

114 Kardinal Bilio.

114a Marginal Bismarcks: „Polen!"

114b Sic.

Publicationen einen halboffiziellen Charakter tragen und vom Vatikan gutgeheißen werden.

Warum Preußen die Regelung der kirchlichen Verhältnisse einseitig und nicht durch Verhandlung mit Rom versucht habe, war ein anderer Gegenstand unserer Unterhaltung. Ich erklärte, nachdem die Jesuiten die Theorie bekanntgemacht haben, nach welcher der römische Hof Concordate nur als ihn keineswegs verbindende „Gnadenbewilligungen" betrachte, könne man doch kaum mehr von einer Regierung erwarten, daß sie den Weg solcher Vereinbarungen beschritte. Die Eminenz gab zu, daß jene seltsame (übrigens schon im 15. Jh. auftauchende) Ansicht von den Jesuiten, insbesondere dem kürzlich als Cardinal verstorbenen P. Tarquini vorgetragen worden sei, bestritt indessen seinerseits die Richtigkeit derselben: Tarquini habe s. Z. auch an dem Großpönitentiar[115] einen entschiedenen Gegner gefunden, jedenfalls sei jene Meinung an der Curie durchaus nicht allgemein angenommen.

Es war mir von vorneherein ebenso auffallend als erfreulich, daß Se. Eminenz den schweren Conflict besprach ohne irgend eine Regung der Bitterkeit gegen unsere Regierung zu verrathen: der Cardinal sprach mit einer in Deutschland jetzt seltenen Mäßigung und Ruhe. Freilich glaubte auch er, die Bischöfe hätten wol nicht anders handeln gekonnt, und er meinte, wenn man jetzt auch römischerseits die Hand zur Versöhnung biete, sie werde von Berlin zurückgestoßen werden. Ich bat ihn zu erwägen, ob denn die Maigesetze ihrem ganzen Inhalte nach so unannehmbar seien; wenigstens scheine dies einem Theile der deutschen Katholiken nicht in dem Umfange wie den preußischen Bischöfen. Hier konnte ich nun allerdings constatieren, daß man über Inhalt Tendenz und Tragweite der fraglichen Gesetzgebung in Rom theilweise ganz unvollständig, bzw. falsch informiert ist. So sieht man in dem § 1 des Gesetzes über die kirchliche Disziplinargewalt[116] eine direkte Inhibierung der

115 Unzutreffend; de Angelis hatte allerdings eine höhere Stelle in der Pönitentiarie inne; oder verwechselt Kraus de Angelis mit dem gleichnamigen Kardinal? Dieser war aber nicht Großpönitentiar.

116 Der § 1 des „Gesetz(es) über die kirchliche Disziplinargewalt und die Errichtung des Königlichen Gerichtshofes für kirchliche Angelegenheiten", vom 12. Mai 1873, lautete: „Die kirchliche Disziplinargewalt über Kirchendiener darf nur von deutschen kirchlichen Behörden ausgeübt werden." Der maßgebliche Kommentar von P. Hinschius lautet dazu: „Demgemäß ist die Ausübung der Disziplinargewalt unzulässig seitens des Papstes, seitens der nicht in Deutschland residierenden General-Oberen der Orden und Kongregationen, seitens der päpstlichen Nuntien zu Wien und München, weil diese, selbst wenn sie, wie der letztere, bei einem deutschen Staate beglaubigt sind, als päpstliche Gesandte das Recht der Exterritorialität besitzen." Demnach war dem Papst also tatsächlich jede Disziplinargewalt genommen! Aber Hinschius betont zu dem Terminus „ausgeübt werden" dieses Paragraphen, daß damit nur „die im Lauf von Jahrhunderten erprobten Mißstände, die Vertheuerung der Rechtspflege, die Verschleppung der Prozesse und die Auflösung der ordentlichen Jurisdiktionsverhältnisse, welche sich bei der Verhandlung der Rechtssachen in Rom ergeben haben, zu vermeiden, und überdies die Entscheidung in die Hände von Behörden zu legen, welche mit den in Frage kommenden deutschen Verhältnissen vertraut sind und einer gewissen staatlichen Kontrolle, wie sie überall in Deutschland stattfindet, unterstehen", die

Primatialrechte und der Jurisdiktion des h. Stuhls und ist also fest überzeugt, hierin nicht nachgeben zu können.

Am meisten Gewicht scheint man auf die durch das Gesetz vorgeschriebene Heranbildung des Klerus an den Universitäten zu legen: man könnte, sagte man mir, doch unmöglich den künftigen Klerus an Facultäten studieren lassen, auf welche der Kirche absolut kein Einfluß zustehe, deren Professoren ausschließlich vom Staate ernannt und gehalten würden, auch wenn sie in Opposition zur Kirche treten.

Ich erwiederte S. Eminenz, daß die Statuten der kath.-theol. Facultäten in Preußen, wie sie s. Z. Seitens des Episkopates angenommen und seit 1821 beiderseits beobachtet worden seien, dem Bischofe eine Concurrenz bei den Ernennungen, bzw. ein Vetorecht und das Recht der Ueberwachung der kirchlichen Orthodoxie der Theologie-Professoren ausdrücklich einräumen[117]. Von

---

Absicht des Gesetzes sei. Hinschius betont, daß durch das Instrument der Delegation der päpstlichen Gewalt an deutsche kirchliche Behörden die Rechte des Papstes erhalten blieben und doch dem neuen Gesetz Genüge geschehen könne: „Damit erledigt sich der Vorwurf, daß durch § 1 die katholische Kirche vom Papste losgetrennt werden solle." *Paul Hinschius*, Die Preußischen Kirchengesetze des Jahres 1873, mit Einleitung und Kommentar (Berlin 1873) 47 f.

117 Diese Bemerkung von Kraus über das Mitspracherecht der Bischöfe bei der Ernennung von Theologieprofessoren an den staatlichen Fakultäten trifft zwar zu, bedarf aber der Ergänzung. Der eigentliche Streitpunkt war ja gewesen, daß die Regierung dem Verlangen der Bischöfe, solche Professoren, die die Konstitution vom 20. Juli 1870 nicht anerkannten, von ihren Lehrstühlen zu entfernen, nicht nachgekommen war. Die Bonner Fakultätsstatuen, die auch für die übrigen preußischen Universitäten Vorbild geworden waren, setzten fest: „Sollte wider Verhoffen ein der katholisch-theologischen Fakultät in Bonn angehöriger Lehrer in seinen Vorlesungen oder in Schriften der katholischen Glaubens- oder Sittenlehre, welche er wissenschaftlich zu begründen berufen ist, zu nahe treten oder auf andere Art in sittlich-religiöser Beziehung ein auffallendes Ärgernis geben, so ist der Erzbischöfliche Stuhl befugt, hiervon Anzeige zu machen, und das Ministerium wird auf Grund einer solchen Anzeige mit Ernst und Nachdruck einschreiten und Abhilfe leisten": *Ludwig Link*, Die Besetzung der kirchlichen Ämter in den Konkordaten Papst Pius' XI. (= Kanonistische Studien und Texte 18/19, Bonn 1942) 522. Diese aus der Zeit des Kultusministers von Altenstein stammende Formulierung war für den Konfliktfall zu verschwommen. Jedenfalls reichte diese Bestimmung nicht aus, um den Kultusminister 1870, als der Erzbischof von Köln Anfang November den Professoren Hilgers, Langen und Reusch die missio canonica entzog, Professor Knoodt und Privatdozent Birlinger überdies suspendierte, ebenfalls zu einem Vorgehen gegen diese Lehrer zu veranlassen, auch nicht, als die genannten 1872 exkommuniziert wurden. Auf eine Beschwerde des Senats der Universität gegen das Vorgehen des Erzbischofs erging ein Ministerialreskript vom 30. 12. 1870, in dem betont wurde, daß die Professoren nur auf das Tridentinum verpflichtet seien, der Minister sie demnach in ihrer Amtstätigkeit schützen werde. Text des Reskripts: *Friedberg* 160, und *Constabel* 70. Diese letztere Aktensammlung bringt sehr viel Material zu den Fakultätsauseinandersetzungen in Bonn, Breslau und Braunsberg. Vgl. auch *Wilhelm Kahl*, Die Missio Canonica zum Religionsunterricht und zur Lehre der Theologie an Schulen bzw. Universitäten nach dem Rechte der katholischen Kirche und dem staatlichen Rechte in Preußen, in: Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht, 3. Folge, 18 (1908) 349/93; über die Fakultäten:

dieser Thatsache schien dem Cardinal nichts bekannt, und ich fragte mich, wie es möglich gewesen, daß man Seitens des preusischen Episkopates den h. Stuhl ohne jene Information gelassen, welche hier gerade maßgebend sein mußte. War es Zufall oder Absicht, zusammenhängend mit dem längst gehegten Wunsche, den theologischen Unterricht ganz von den Hochschulen weg und in die Seminarien zu ziehen?

Der Gesamteindruck dieser Unterredung läßt sich dahin zusammenfassen, daß die pars sanior der Curie den Streit mit dem deutschen Reiche mit tiefer Betrübnis ansieht und ihn gerne beseitigt sähe; daß das Obwalten bedauerlicher Mißverständnisse zu der schroffen Haltung des römischen Stuhles offenbar wesentlich beigetragen hat und die Beseitigung dieser Mißverständnisse, wenn nicht in Augenblicken, so doch später einer versöhnlicheren und entgegenkommenden Stimmung zum Durchbruch verhelfen kann, daß endlich die Intention der allerdings jetzt noch die Situation beherrschenden Partei der Ultras nur mit Unrecht verallgemeinert und der ganzen Curie oder gar der gesamten Kirche unterlegt würden.

Ich gestatte mir beizufügen, daß in Rom selbst wol Niemand ist, der klarer in diese Verhältnisse sieht als der vorläufig noch im Vatican wohnende seit 1870 durch Einfluß der Jesuiten der Leitung des Geh. päpstlichen Archivs enthobene P. Theiner. Bei bestimmten Veranlassungen könnte sein Patriotismus gute Dienste leisten.

In tiefster Ehrfurcht
Ew. Excellenz
ergebenster
Dr. F. X. Kraus
Professor

386/93. Die neuere Lit. zum Gesamtkomplex in: *Eugen Heinrich Fischer*, Theologieprofessor, Theologische Fakultät und Kirche. Das akademische Lehramt der katholischen Theologie im Rahme des deutschen Konkordatsrechtes. Sonderdruck aus Kirche und Überlieferung. Festschrift für Joseph Rupert Geiselmann zum 70. Geburtstag am 27. Februar 1960 (Freiburg i. Br. 1960; eigene Paginierung). Vgl. auch *J. F. v. Schulte*, Der Altkatholizismus, Gießen 1887, 123–272.

Rezensionen

G. ALBERIGO: *Cardinalato e Collegialità. Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo.* – Firenze: Vallecchi Editore 1969.

G. Alberigo hat seine gelegentlichen Studien, in denen er die Lehre vom mittelalterlichen Kardinalat untersucht, im vorliegenden Band zusammengefaßt und erweitert. Dem daraus entstandenen Buch gab er den aktuellen Titel *Cardinalato e Collegialità.* Einerseits mit Recht; denn rein historische Studien, die keine Beziehung zu den Problemen der Gegenwart haben, sind heutzutage wenig gefragt. Andererseits ist der Titel in gewisser Hinsicht auch wieder irreführend; denn das alte Kardinalat hat als kirchliche Institution keine unmittelbare Beziehung zum Begriff bischöflicher Kollegialität, wie er heute als Gegenstand theologischer Diskussion zur Thematik der römischen Bischofssynode vom Oktober 1969 gehörte.

Das Kardinalat hat seiner ursprünglichen institutionellen Bestimmung nach nichts mit dem Bischofsamt oder gar mit dem Bischofskollegium zu tun; denn es ist eine kirchliche, keine göttliche Einrichtung. Die Auffassung, es sei göttlichen Rechts, entsprang der Kirchenlehre übereifriger Gregorianer aus der Mitte des 11. Jahrhunderts, eine zeitbedingte Meinung, die dem heutigen Stand der Ekklesiologie nicht mehr entspricht. Vom Gesichtspunkt geschichtlicher Entwicklung her gesehen könnte man sogar behaupten, das Kardinalat stehe dem Bischofskollegium entgegen; denn die Inhaber der 25 stadtrömischen Titelkirchen waren am Ende des christlichen Altertums ausnahmslos Kardinalpresbyter und keine Bischöfe, die dem römischen Bischof bei Ausübung seiner liturgischen und pastorellen Funktionen zur Seite standen. Auf die im 8. Jahrhundert stärker in Erscheinung tretenden sog. sieben suburbikarischen Kardinalbischöfe läßt sich der Begriff der Kollegialität wohl anwenden, weil diese rings um Rom residierenden Bischöfe eine Art Synodalrat bildeten, die dem Papst beim liturgischen Wochendienst in der Lateranbasilika, auf Lokalsynoden und bei der Ausübung kurialer Ämter als Mitarbeiter zur Verfügung standen.

Die Untersuchung Alberigos läßt diese Frühzeit des römischen Kardinalats ganz außer acht. Sie setzt erst mit der institutionellen Erneuerung des Kardinalats durch Papst Leo IX. am Vorabend der gregorianischen Reform ein. Ab Mitte des 11. Jahrhunderts erfolgt der Ausbau des Kardinalats zu einer universalkirchlichen Institution, die zum Teil überbischöfliche Funktionen, z. B. das Recht der Papstwahl, innehat. An die Seite des um 1060 kompakten Siebenerkollegs der Kardinalbischöfe, dessen geistiger Führer eher Petrus Damiani als Humbert von Silva Candida war, treten im Lauf

der nächsten Jahrzehnte die beiden anderen Kardinalordines der Presbyter und gegen Ende des 11. Jahrhunderts der Palatindiakone. Sie stehen von Anfang an in einem gewissen Antagonismus zum Kollegium der sieben Kardinalbischöfe und erkämpfen sich nicht ohne Begünstigung durch das wibertinische Schisma die volle Gleichberechtigung mit dem Ordo der Kardinalbischöfe. Zu Beginn des 12. Jahrhunderts ist das vollständig ausgebildete Kardinalkollegium, dem Männer von großem geistigem Format aus fast allen Ländern Europas angehören, zum Machtinstrument ohnegleichen im Dienste des universalen Reformpapsttums geworden. Man denke nur an das päpstliche Legateninstitut, das, fast ausschließlich von Kardinälen betreut, viel für die Durchsetzung der Kirchenreform und anderer Ziele des hochmittelalterlichen Papsttums getan hat. Mit diesem neu geschaffenen Kardinalat kam ein neues Element in die kirchliche Verfassung. Die altkirchliche episkopale Kirchenordnung wurde zugunsten einer straff organisierten päpstlichen Zentralgewalt zurückgedrängt. Es ist hier nicht der Ort, im Rahmen einer kurzen Besprechung diese Probleme eingehender zu erörtern. Wer sich näher darüber informieren will, lese bei den zahlreichen Studien über das mittelalterliche Kardinalat nach, die von L. Spätling in: Antonianum 45 (1970) 273–286 angegeben sind.

Nach diesem Exkurs kehren wir nun zum Buch von G. Alberigo zurück.

Das Werk gehört in die Reihe jener Kardinalstudien, die – vom Geschichtlichen herkommend – den Akzent auf die ekklesiologischen Aspekte des Problems legt. Dieser Gesichtspunkt wurde in letzter Zeit stärker herausgestellt, vor allem durch Arbeiten von Y. Congar, Kl. Ganzer und anderen Autoren, die Alberigo im Vorwort zitiert. Geben wir zunächst einen gedrängten Überblick über den weiteren Inhalt des Buches!

Der Autor stellt das Kardinalat bewußt in den Zusammenhang der Kirchenlehre des 11. Jahrhunderts, näherhin des gregorianischen Reformzeitalters. An Hand kanonistischer Quellen untersucht er die doktrinelle Entwicklung des aus reformatorischen Motiven umgewandelten Kardinalats bei den sog. Gregorianern wie Humbert von Silva Candida und Petrus Damiani, bei den Kanonisten wie Anselm von Lucca und Kardinalpriester Deusdedit. Leider läßt der Autor liturgische und monastische Quellen außer acht. Damit verzichtet der Verfasser auf Vollständigkeit seiner Darstellung und läuft Gefahr, ein einseitiges Bild der nur teilweise erfaßten geschichtlichen Wirklichkeit zu zeichnen. Bei historischen Einzelfakten verfährt der Autor überdies nicht gerade kleinlich, wenn er z. B. den allbekannten Papst Gregor VII. drei Jahre länger leben läßt und dadurch den Pontifikat Viktors III. übersieht (vgl. a. a. O. S. 52).

Im zweiten Kapitel legt Alberigo die Konsolidierung der Lehre vom Kardinalat im 12. und 13. Jahrhundert näher dar. Die Hauptpunkte seiner Untersuchung sind: Die Anfänge des Konsistoriums und die Kirchenlehre des hl. Bernhard von Clairvaux, die in Richtung der Reformtheologie weist.

Einen breiteren Raum nimmt dann die Darstellung der Gedanken Papst Innozenz' III. über das Kardinalat ein. Vor allem gibt der Verfasser eine tiefschürfende Analyse der Dekretale *Per venerabilem* (1202).

Der Verfasser führt anschließend die Lehrentwicklung weiter über die Theologen und Kanonisten des 13. und 14. Jahrhunderts hinweg hin zu den ersten Diskussionen und Kontestationen der Konziliaristen zur Zeit des abendländischen Schismas, gewiß ein weitgespannter Rahmen, den wir hier im einzelnen nicht ausfüllen wollen.

In einem interessanten Schlußkapitel ekklesiologischer Betrachtungen zieht Alberigo die Linien der Entwicklung bis zum Ersten Vatikanischen Konzil und gibt schließlich noch einen Ausblick bis auf unsere Tage. Er nimmt dabei zu der neuesten Entwicklung des Kardinalats unter den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI. Stellung, wobei er zu dem Ergebnis kommt: Mit der Umwandlung des Kardinalkollegiums vor allem durch das *Motu proprio* Johannes' XXIII. vom 15. April 1962, wonach alle Kardinäle zu Bischöfen konsekriert werden, erfolgte dessen vollkommene Einordnung in das Bischofskollegium. Damit mündet auch die Lehre vom Kardinalat ein in die Lehre vom Episkopat und seiner Kollegialität.

Dem Autor gebührt für seine großartige Synthese volles Lob. Seine wertvolle und anregende Studie bedeutet einen wichtigen Baustein für eine Geschichte des Kardinalkollegiums, die noch nicht geschrieben ist. Sein Buch ist Historikern wie Dogmatikern zu empfehlen. Beide werden dem Verfasser Dank wissen für seine Bemühungen um die Erhellung eines so schwierigen Themas, wie es die Lehre vom mittelalterlichen Kardinalat darstellt.

Luchesius Spätling OFM

THILO ULBERT: *Studien zur dekorativen Reliefplastik des östlichen Mittelmeerraumes* (Schrankenplatten des 4.–10. Jahrhunderts), Miscellanea Byzantina Monascensia 10. – München: Dissertationsdruck 1969. 209 Seiten.

In dieser Freiburger, unter Prof. J. Kollwitz (†) entstandenen Dissertation wird die Stilgeschichte des Ornaments an den Schrankenplatten des 5. bis 10. Jahrhunderts im östlichen Mittelmeer dargestellt. In das 4. Jahrhundert weiß U. nur die Schrankenplatten einer Kirche, die sich noch dazu in einer abgelegenen Provinz der östlichen Reichshälfte befindet, zu datieren (18/9 Nr. 101 a–d).

Die Schwierigkeiten, die sich einer Darstellung der Ornamentgeschichte der Schrankenplatten in dem ganzen Zeitraum entgegenstellen, liegen auf der Hand. Es gibt eine Fülle von Denkmälern dieser Art im östlichen Mittelmeergebiet, aber nur wenige sind genau datiert. U. hilft sich, soweit er nicht auf gut datierte oramentierte Denkmäler zurückgreifen kann, beispielsweise dadurch, daß er Zeitpunkte annimmt, zu denen für bestimmte Bauten Schrankenplatten hergestellt worden sind. So findet er eine große Gruppe von

Bauten, die eine Ausstattungsperiode etwa „um 500 n. Chr." haben: Basilika A, Basilika extra muros, Oktogonbau in Philippi, Hagios Demetrios, Hosios David in Thessaloniki, Basilika A in Nea Anchialos, Basilika D in Nikopolis, Nordkirche in Meriamlik, Kathedrale von Korykos (15/26. Anm. 70/2. 76. 78/9. 83. 105. 116).

Man sieht sich als Leser der Arbeit natürlich zuerst nach den sicher datierten Schrankenplatten um, d. h. nach jenen Platten, deren Entstehungszeit durch Inschriften, Monogramme oder durch den Zusammenhang mit einem exakt datierten Bau bekannt ist. Diese Platten findet man vollzählig, aber recht verstreut in der Arbeit und schwer unterscheidbar von jenen, die durch stil-, motiv- oder typengeschichtliche Folgerungen datiert sind oder die aus schlecht datierten Bauten stammen. Die primär datierten Platten und die zur Datierung herangezogenen ornamentierten Denkmäler hätte U. in einer Tabelle zusammenstellen sollen, vielleicht getrennt nach solchen, die im zentralen Gebiet des oströmischen Reiches, und nach solchen, die in dessen Randgebieten auftreten. Es hat Åberg seinerzeit viel Mühe gekostet, aus den älteren Veröffentlichungen von Cattaneo, Haseloff und Kautzsch die westlichen ornamentierten Skulpturen, die mit Sicherheit im 8. Jahrhundert entstanden sind, herauszusuchen (*N. Åberg*, The Occident and the Orient in the Art of the Seventh Century 2 [Stockholm 1945] 17/8; *R. Cattaneo*, L'architettura in Italia dal secolo VI al mille circa [Venedig 1888]; *A. Haseloff*, Die vorromanische Plastik in Italien [Berlin 1930]; *R. Kautzsch* in: Röm. Jb. für Kgesch. 3 [1939] 1/73; 5 [1941] 1/48).

Um jedes der genau datierten östlichen Denkmäler sollten dann diejenigen Schrankenplatten gruppiert werden, die ihm am ähnlichsten sind. Auf diese Weise würde sich ein konstruktives Gerüst zur Geschichte der Schrankenplatte im östlichen Mittelmeer ergeben – freilich keine Geschichte der östlichen Schrankenplatten als kontinuierlicher Verlauf, wie ihn U. anstrebt (3. 46. 52. 55. 72. 78). Man sollte sich im Rahmen einer derartigen kunsthistorischen Arbeit einfach an den Möglichkeiten, die die Denkmäler als Untersuchungsgegenstände bieten, orientieren. Die gut datierten Schrankenplatten sind wiederum nicht so zahlreich, als daß sie nicht auf einigen Abbildungstafeln der Arbeit hätten beigefügt werden können – wenn man von den großen Beständen an Schrankenplatten, wie sie etwa die Hagia Sophia von Konstantinopel aufweist, absieht. Im gegenwärtigen Zustand kann die Arbeit nur jemand lesen und beurteilen, der das Material selbst in Abbildungen zur Verfügung hat.

Gut datiert ist beispielsweise die Arkadiossäule von Konstantinopel (402/21 n. Ch., *J. Kollwitz*, Oström. Plastik [Berlin 1941] 17). Die Decke der Treppenkammer in ihrem Sockel ist, ähnlich wie viele Schrankenplatten, mit einem Rautenmuster geschmückt (*Kollwitz* a. a. O. Taf. 9 unten). Darauf weist U. hin (19). Das Ornament dort ist außerordentlich reich. Es kommen

Palmetten, Spiralranken, ein Gemmenkreuz und ein Lorbeerkranz hinzu. Verhältnisses zur Dekoration der Schrankenplatten.

U. zeigt in seiner Arbeit großes Vertrauen in Folgerungen, die sich aus stil- und motivgeschichtlichen Erwägungen ergeben. Aber wer kann schon sagen, wie lange eine Ornamentfigur wie etwa die Kreuzform in den Mosaiken Justins II. im Narthex der Hagia Sophia von Konstantinopel (51) angefertigt worden ist? Die Dekoration der Platten macht nach U. eine stetige Entwicklung durch (18. 30/1. 37. 42. 44. 46). Es ist dabei weitgehend dem persönlichen Ermessen des Verfassers überlassen, festzustellen, wie schnell solch eine Entwicklung ablief, ob sie gelegentlich zum Stillstand kam oder etwa Brüche aufwies. Dadurch kommen in die Darstellung des historischen Ablaufs zahlreiche subjektiv gefärbte Urteile hinein. Der Rezensent kann die vielen Meinungen U.s über die historische und stilgeschichtliche Stellung der Platten gar nicht alle aufzählen und nur in einigen Fällen teilen.

Katalogteil (im Anhang):

Nr. 35: Der Umriß der Tierfiguren der Platte ist auf der Oberfläche der Figuren stellenweise nachgezeichnet (68. 72/3. 88). Bei der Diskusion dieses Dekorationsmotives, das an dieser Platte nur sehr zaghaft angedeutet ist, hätte das Kharputtor von Amida zumindest zitiert werden sollen. Dort treten nämlich Reliefs mit Tierfiguren auf, die diese Nachzeichnung des Konturs auch haben. Das Tor ist datiert auf 909/10 n. Chr., s. *M. van Berchem, J. Strzygowski,* Amida (Heidelberg 1910) 16/9. 344/8. Taf. 3, 1.

Nr. 39: „Einfacher Leistenrahmen", richtiger: zwei Rahmenprofile. Inv.-Nr. 275. In der Stadtmauer von Antalya gefunden. Der Erhaltungszustand der Platte ist, wie bei den meisten Stücken des Katalogs der Arbeit, nicht beschrieben. Die Platte ist mehrfach gebrochen und wird durch einen metallenen Rahmen zusammengehalten.

Nr. 44/5: Jetzt im Museum Selçuk.

Nr. 47 a: „Im Mittelkreis einmal Rosette, ...", richtiger: achtarmiges Kreuz.

Nr. 58: Die Vogelfigur auf dem Plattenfragment hat Fänge, deren Konturen auf der Oberfläche der Figur nachgezeichnet sind. Diese Platte dürfte demnach nicht zu den auf S. 64 zusammengestellten Platten gehört haben.

Nr. 66: Die Platte ist in vier Teile zerbrochen. Sie besitzt als bestimmendes Ornament ein dreizeiliges Band mit vielen Knoten und breiterer Mittelzeile. Daher ist die Platte sicher nicht vor dem 10. Jahrhundert entstanden wie andere Platten mit dieser De-

koration (68). Die Datierung der Dekoration dieser Platte in das 5. Jahrhundert ist unzutreffend (19/20), ebenso wie die Datierung des Ornaments auf der Rückseite der sog. Apostelplatte in Istanbul *(Kollwitz* a. a. O., Taf. 49, 2). Der archäologische Befund an der Platte in Istanbul besagt nur, daß sie vollständig erhalten war, als man sie auch an der Rückseite ornamentierte. Die Apostelplatte hat wahrscheinlich zu den mit Figuren versehenen Wandverkleidungsplatten gehört, die U. anführt (8/9).

Nr. 67: Am rechten Plattenrand sind noch Spuren des Rahmens einer benachbarten und wohl angearbeiteten Platte erhalten. Die Profile des unteren Randes dieser Nachbarplatte steigen an. Daher ist es wahrscheinlich, daß es sich bei diesem Stück ursprünglich um eine Doppelplatte o. ä. gehandelt hat, die an einem Ambo angebracht gewesen ist. Wir hätten demnach mit ihr und mit der Platte Nr. 91 in Berlin die Verkleidungen von Treppenaufgängen zweier Ambone, die beide mit Buckelochsen verziert gewesen sind. Wahrscheinlich hat auch zwischen den Werkstätten, die diese beiden Platten herstellten, eine Beziehung bestanden. Die stilistischen Unterschiede in der Dekoration beider Platten sind ja erheblich. U. hat also wohl recht mit der Vermutung, daß die Platte Nr. 91 aus dem zentralen oströmischen Gebiet stammt (39/40), was niemals bezweifelt worden ist.

Nr. 88: „Shohut Kasaba (Phrygien)", jetzt Şuhut im Vilayet Afyonkarahisar, das antike Synnada in Phrygien.

Nr. 90: Keine Schrankenplatte, sondern Teil (Verkleidung) eines Bogens.

Nr. 91: S. die Bemerkungen zu Nr. 67.

Nr. 121/2: „Unten Löwengreifen, . . .", richtiger: gefiederte Vögel mit langen Fängen, also Raubvögel.

Nr. 147 a–c: „Jeweils die Zwickeldreiecke sind erhalten." Ebenso aber auch Teile der Rautenfelder.

Nr. 148: Die Rückseite des Plattenfragmentes ist in relativ flachem Relief mit einem doppelten Ring, einem Monogrammkreuz darin und Wellenbändern dekoriert.

Nr. 151: Die genannten Stücke sind nicht alle Schrankenplattenfragmente. Es sind auch Teile der Verkleidungen von Treppenaufgängen (?) darunter.

Nr. 164: „Im Innenfeld Blattkreuze", richtiger: lateinische Kreuze.

Nr. 166: Ursprünglich eine Doppelplatte, wie noch zu erkennen ist.

Nr. 171: Die Platte ist einmal horizontal und mehrmals vertikal ge-

brochen. Sie ist, ihren jetzigen Umrißformen nach, gemeinsam mit den Skulpturen: Sotiriu, Demetriusbasilika, 181/4, Taf. 56 a–g; 58 b, später zweckentfremdet verwendet worden.

Nr. 173: Das Stufenkreuz am rechten Plattenrand ist ein Kreuz mit doppeltem Querbalken, wie sich aus den Resten der Dekoration ergibt. Das Kreuz mit doppeltem Querbalken kommt als Stufenkreuz erstmals auf Münzen des Kaisers Theophilos vor, s. *J. Sabatier, H. Cohen,* Description générale 2 (Leipzig 1930), Taf. 43, 4/5. Das könnte die Datierung dieser Platte durch U. bekräftigen (67). Ein Stufenkreuz mit doppeltem Querbalken befindet sich auch auf der Rückseite einer Platte im Museum (Kurschumli-Han) in Skopje. Diese Platte stammt aus dem Kloster Nerezi, ist also wohl um 1164 n. Chr. entstanden. Die Vorderseite bei *P. Clemen,* Kunstschutz im Kriege 2 (Leipzig 1919) 162.

Nr. 176/81: „Skripou", richtiger: Skripou, Koimesiskirche. Man vermeide einen Jargon wie den folgenden (66): „In Griechenland ist da zunächst Skripou und Theben in Böotien. Beide Kirchenbauten" – welche? – „können durch Inschriften . . . datiert werden."

Nr. 177: S. die Bemerkungen zu Nr. 179 a.

Nr. 179 a: „Auf der einen Seite Kreuzrest mit geschweiften Balken und Weingeranke." Nach den Fotos des Rezensenten: Kreuzrest mit Adler und Zweig im Zwickel. Ein weiteres Fragment (eine obere Ecke) derselben Platte, auch mit Adler und Zweig, in zweiter Verwendung am Torbau vor der Kirche, s. Nr. 177. Es ist aber auch möglich, daß U. hier zwei andere Fragmente meint.

Nr. 181: Das Zierband an der Außenseite der Apsis läuft nicht durch, sondern ist durch eine breite Flickstelle im Scheitel des Apsisrundes unterbrochen. Die Beschreibung des umfangreichen Dekors dieser Reliefs ist zu knapp.

Nr. 206: Die Dekoration der Platte ist nicht fertiggestellt worden. Man findet an derartigen Skulpturen oft, daß bereits Teile der Oberfläche geglättet und poliert sind.

Nr. 219: „Schreitender Löwe", richtiger: „sich aufbäumender" oder noch besser: „aus dem Sich-Aufbäumen niedergehender Löwe".

Nr. 225: Jetzt im Narodni Musej Belgrad: „Die . . . Fläche wird von einem Akanthus-Geranke überzogen, das einen Mittelkreis bildet." Die Wellenranken im Innern des mittleren Ringes gehen von einem Kantharos aus. Die beiden Ranken neben dem Kreis sind relativ selbständig.

Joachim Kramer

(Manuskript eingereicht Frühjahr 1970)

Eingesandte Bücher

Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit. Ergebnisse u. Probleme auf Grund d. jüngsten Ausgrabungen. Hrsg. v. Erich Dinkler (Recklinghausen 1970). 379 S. m. Abb., Taf. u. Kt.

Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. In 2 vol. Ed by Patrick Granfield and Josef A(ndreas) Jungmann. Vol. 1. 2 (Münster/Westf. 1970). 498 S., 1 Portr.; S. 500–972, 7 Taf.

FRITZ BORNEMANN, Arnold Jansen, der Begründer des Steyler Missionswerkes – 1837–1909, (Sekretariat Arnold Jansen, Steyl 1969). 522 S.

Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit. Ergebnisse und Probleme auf Grund der jüngsten Ausgrabungen. Hgn. von Erich Dinkler (Bongers, Recklighausen 1970). 379 S.., mit Abb., Taf. u. Kt.

Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. In 2 vol. ed. by Patrick Granfield and Josef A(ndreas) Jungmann (Aschendorff, Münster 1970). Bd. 1, S. 1–498, 1 Portr., Bd. 2, S. 500–972, 7 Taf.

OVADIAH ASHER, Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land (Theophaneia 22, Peter Hanstein Verlag, Bonn 1970). Translated from the Hebrew by Rose Kirson, 223 S. 73 Taf.

HENRI CROUZEL, L'Église primitive face au divorce – Du premier au cinquième siècle (Théologie historique 13, Beauchesne, Paris 1971), 410 S.

FRANCESCO TERRIZZI, Missale antiquum S. Panormitanae Ecclesiae (Rerum ecclesiasticarum documenta-Series maior-Fontes XIII, Herder, Roma 1970) S.

PETER LINEHAN. The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century (Cambridge Studies in Medieval Life and Throught. Third Series 4, Cambridge University Press 1971). XVII und 389 S.

OTTOKAR BONMANN OFM, Johannes Kapistran in der figurativen Kunst seiner abruzzeschen Heimat. Ein Beitrag zur kapistranischen Ikonographie. In: Franziskanische Studien 52 (1970) 289–346.

CARL ANDRESEN, Die Kirchen der alten Christenheit (Die Religionen der Menschheit, Bd. 29, 1–2. Kohlhammer, Stuttgart, Köln, Berlin, Mainz 1971). XI und 760 S.

Parallelen zum Neuen Testament, aus Heiligsprechungsakten übersetzt von Wilhelm Schamoni (Jos. Kral, Abensberg 1971). 450 S.

HANS GROTZ, Erbe wider Willen – Hadrian II. (867–872) und seine Zeit (Herm. Böhlau, Wien 1970). 356 S.

Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte 23 (Speyer 1971). 400 S.

G. E. von GRUNEBAUM, Classical Islam. A History 600–1258. Transl. by Katherine Watson (G. Allen end Unwin Ltd, London 1970). 243 S.

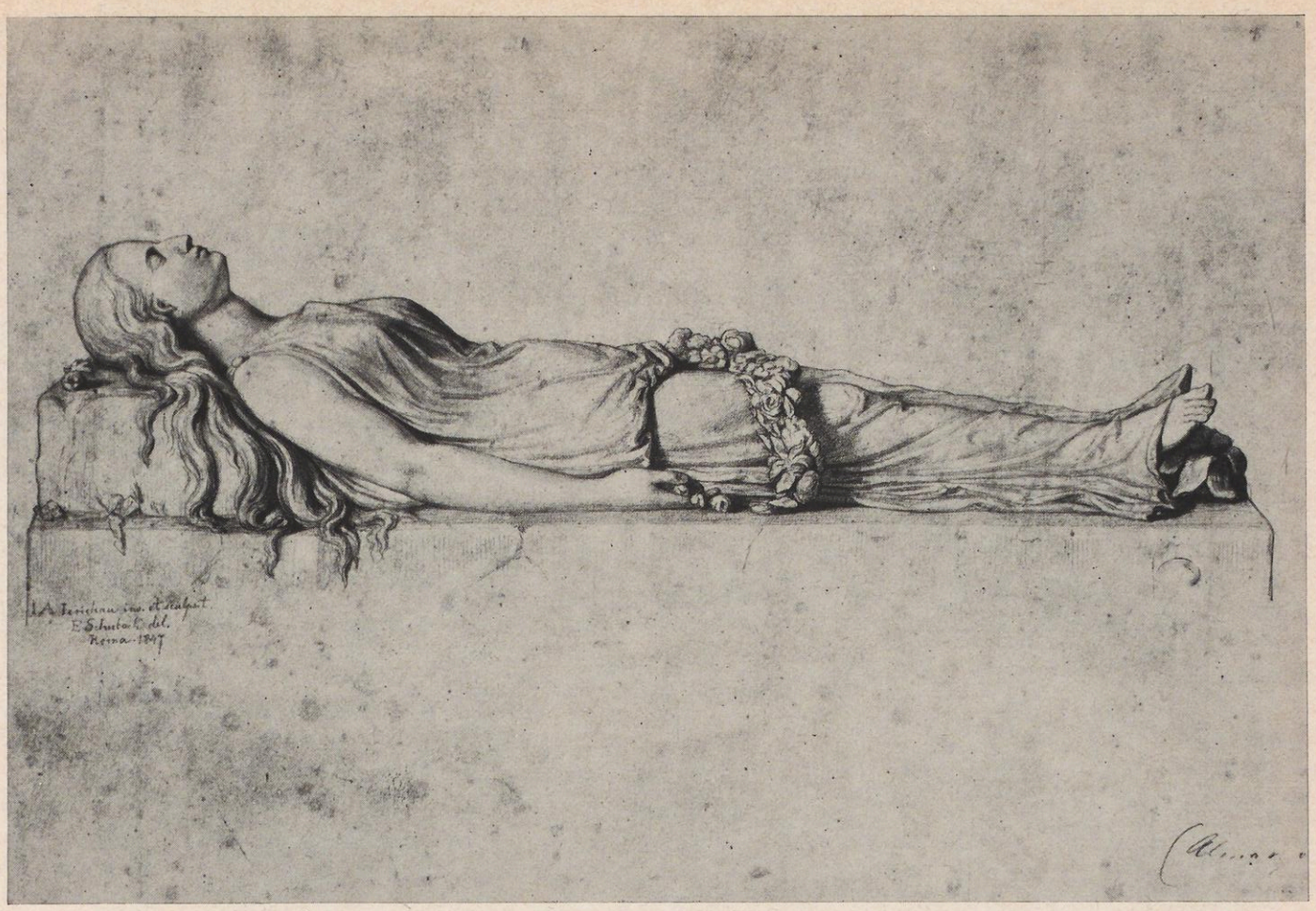
JOHN JAY HUGHES, Stewards of the Lord. A reappraisal of Anglican Orders (Sheed and Ward, London and Sydney 1970). XV und 352 S.

Römische Mitteilungen, hgn. vom Österreichischen Kulturinstitut in Rom und der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 12 (Rom–Wien 1970). 297 S.

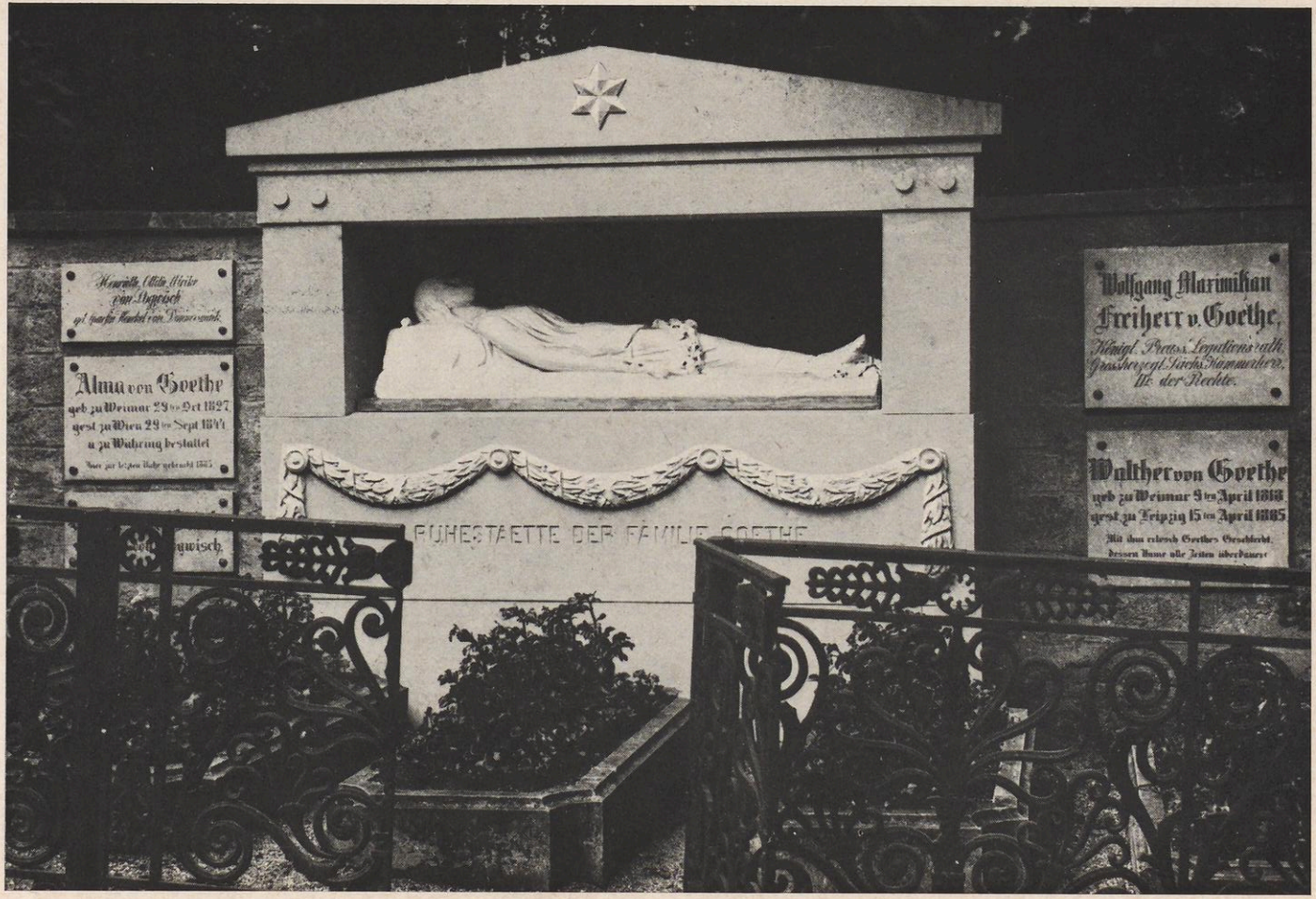
CARL AUGUST LÜCKERATH, Paul von Rusdorf, Hochmeister des Deutschen Ordens 1422–1441 (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens, hgn. von P. Dr. Klemens Wieser O. T. unter dem Patronat des Deutschen Ordens, Bd. 15, Verl. Wissenschaftliches Archiv, Bad Godesberg 1969). XI und 248 S.

WINFRIED IRGANG, Freudenthal als Herrschaft des Deutschen Ordens 1621–1725 (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens, Bd. 25, hgn. von P. Dr. Klemens Wieser O. T. und Dr. Udo Arnold unter der Patronanz des Deutschen Ordens, Verl. Wissensch. Archiv, Bonn–Godesberg 1971). XVI und 276 S. 2 Kt., 98 Abb.

Friedensengel von Jens Adolf Jerichau, ohne Signatur
Seit 1849 am Grabmal der Prinzessin Charlotte Friederike von Mecklenburg
Campo Santo Teutonico in Rom



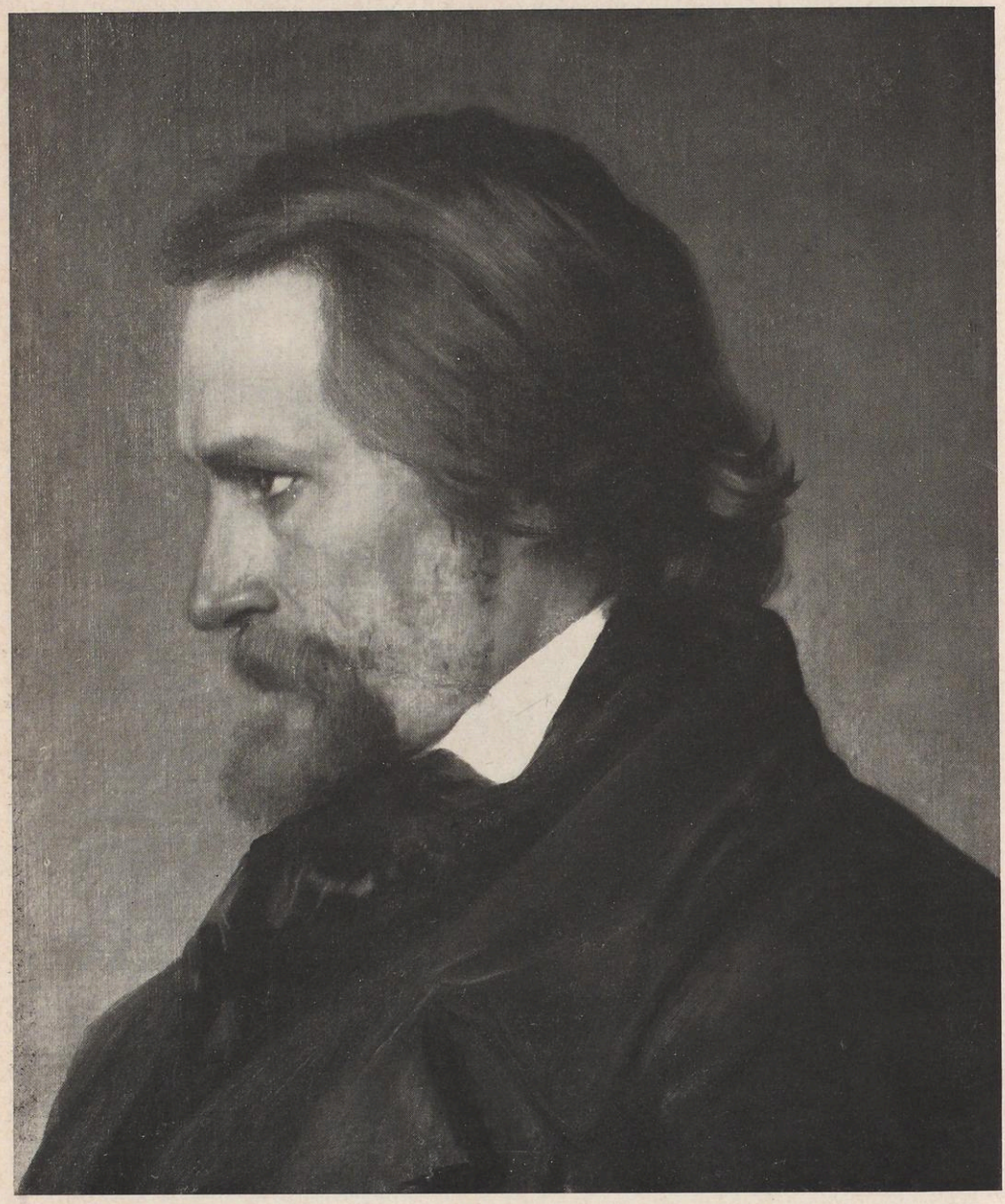
Grabmonument der Alma von Goethe. Skulptur von Jens Adolf Jerichau
Zeichnung von E. Schubeck, Rom 1847
(Nationale Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar, Goethe-Nationalmuseum)



TAFEL 3

Grabstätte der Familie von Goethe
Die Skulptur signiert: J. A. Jerichau, Roma. 1848
Alter Friedhof in Weimar

TAFEL 4



Jens Adolf Jerichau, Porträt von Elisabeth Jerichau-Baumann
(Nationalhistorisches Museum, Schloß Frederiksborg, Dänemark)

Ikonologie der römischen Querhausbasilika
Ein Forschungsbericht

Von EKKAT KAEMMERLING

Für Günter Bandmann

Gliederung

1. Die Problemstellung der Ikonologie bei der römischen Querhausbasilika
2. Architektonische Analyse der römischen Querhausbasiliken in Rom
3. Die Motivation der römischen Querhausbasilika, verbunden mit der Rezeption aus hellenistischer Zeit

Das Querhaus ist entstanden aus oder fand den Grund in:

3.1.1 dem Arkosolium (Richter)
3.1.2 den Cellae Trichorae (Kraus)
3.1.3 der Vermehrung des Klerus (Wulff)
3.1.4 der besonderen Bedeutung für das Altargrab in Alt-St.-Peter (Schüller – Piroli)
3.1.5 dem Umbau der sessorianischen Basilika (Holtzinger)
3.1.6 den römischen Alae (Dehio)
3.2 dem Heroon (Dyggve)
3.2.1.1 am Beispiel „Kalydon"
3.2.1.2 am Beispiel „Salona-Marusinac"
3.2.2.1 Widerspruch von Klauser
3.2.2.2 Widerspruch von Doppelfeld
3.3 dem Profanbau und der Notwendigkeit eines Verbindungsraumes (Kirsch)
3.4 der Tendenz der liturgischen Vereinheitlichung (Doppelfeld)
3.5 den Bedingungen der altchristlichen Liturgie (Klauser)
3.6 dem kaiserlichen Thronsaal (Bandmann)

4. Die Architekturepoche von 350–750 in ihrer Beziehung zur Rezeption basilikaler Bauformen
5. Die Rezeption der römischen Querhausbasilika in karolingischer und ottonischer Zeit
5.1 Das Zurücktreten religiöser Symbolbezogenheit
5.2 Das historisch-politische Moment (entstanden aus der neuen politischen Situation)
5.3 Die Deutung des „more-Romano"-Begriffes am Beispiel Köln
5.4 Die Deutung mittelalterlicher Symboliker
6. Die karolingische Architektur-Theorie und ihre Beziehung zur Weiterentwicklung des römischen Querhauses
7. Zusammenfassung

1. Die Ikonologie der römischen Querhausbasilika umfaßt verschiedene Fragenkomplexe, die die Beziehung zwischen Motivation in konstantinischer und Rezeption in karolingischer Zeit als Richtungsfaktor aufweisen. Historisch problemorientiert fragt sie nach der unterbrochenen Tradierung sowie der nur schwer faßbaren Rezeption der konstantinischen Architektur aus dem hellenistischen Formen- und Bedeutungsvorrat. Systematische Fragen

hingegen wie: Warum hat sich die Form verändert? Warum wurde sie durch eine ihr konträre Form abgelöst?, sucht sie in der Analyse rationaler Gründe und überlieferter Symbolentwicklung zu beantworten. Sie will den Bedeutungswandel bei gleichbleibender Form feststellen oder das mögliche Fehlen einer direkten Dependenz zwischen Motivation und Rezeption. So macht es die Untersuchung unter anderem notwendig, in konstantinischer Zeit, der Epoche der politischen Teilung in ein West- und Ostreich, auch die Kirche nicht mehr als eine homogene Einheit zu betrachten, sondern ihre Bauten genau nach westlicher oder östlicher Abkunft zu scheiden.

2. Die Frage nach der römischen Querhausbasilika verlangt einleitend eine kurze architektonische Differenzierung der fünf konstantinischen Basiliken in Rom. D. h. von Alt-St.-Peter (Fig. 1 und 2), St. Paul vor den

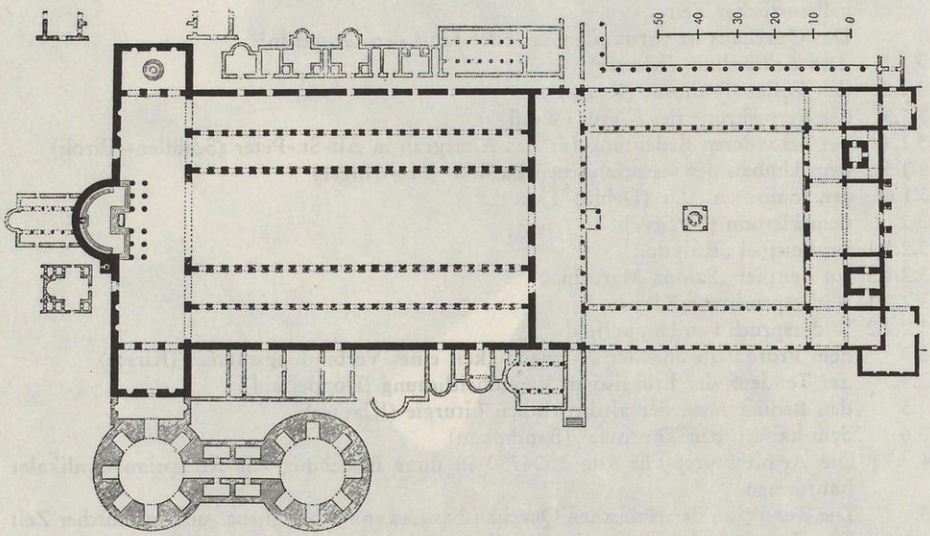


Fig. 1: Alt-St.-Peter, Rom. Grundriß nach Dehio–Betzold

Mauern (Fig. 3 und 4) und der Lateranbasilika (mit fünf Schiffen) (Fig. 5) sowie von Sa. Maria Maggiore (Fig. 6) und St. Pietro in Vincoli (mit drei Schiffen) (Fig. 7). Alt-St.-Peter und die Lateranbasilika lassen die weitestgehend sicheren Angaben zu: Beiden ist die starke, über die Seitenschiffe des Langhauses ausladende Breitenausdehnung des Querhauses gegenüber geringer Tiefe und die zu der Breite verhältnismäßig geringe Apsisöffnung gemeinsam. Der Grundriß, den Tiberius Alpharanus seiner Architekturbeschreibung von Alt-St.-Peter hinzufügt [1], zeigt ein zu beiden Seiten weit über die Außenmauern der Seitenschiffe herausragendes Querschiff, das sich mit der Vorhalle des westlichen Rundbaues des kaiserlichen Mausoleums

1 *Alpharanus*, De Basilicae Vaticanae (Rom 1914).

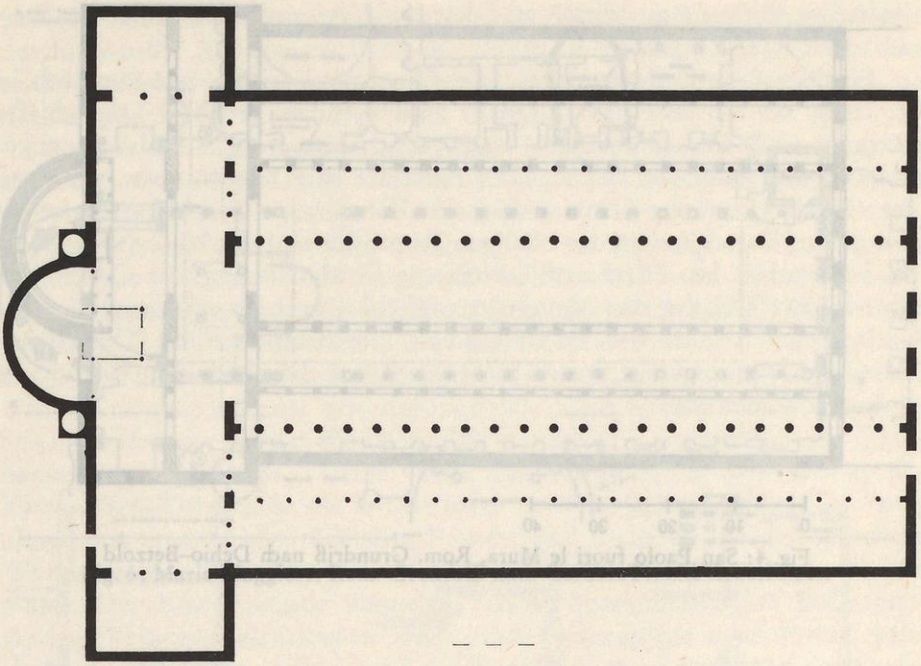


Fig. 2: Alt-St.-Peter, Rom. Grundriß nach Jonkees

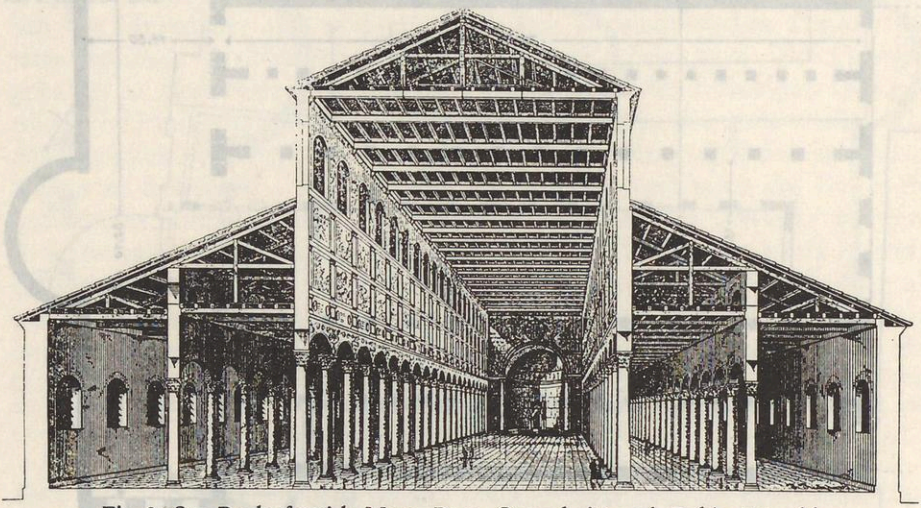


Fig. 3: San Paolo fuori le Mura, Rom. Querschnitt nach Dehio–Betzold

berührt. Auch wenn die Tektonik der Seitenschiffe es zwingend zu fordern scheint, soll jedoch nach den neuesten Forschungen das Querschiff der Lateran-kirche nicht ursprünglich sein. So liegt die Vermutung nur zu nahe, der Plan

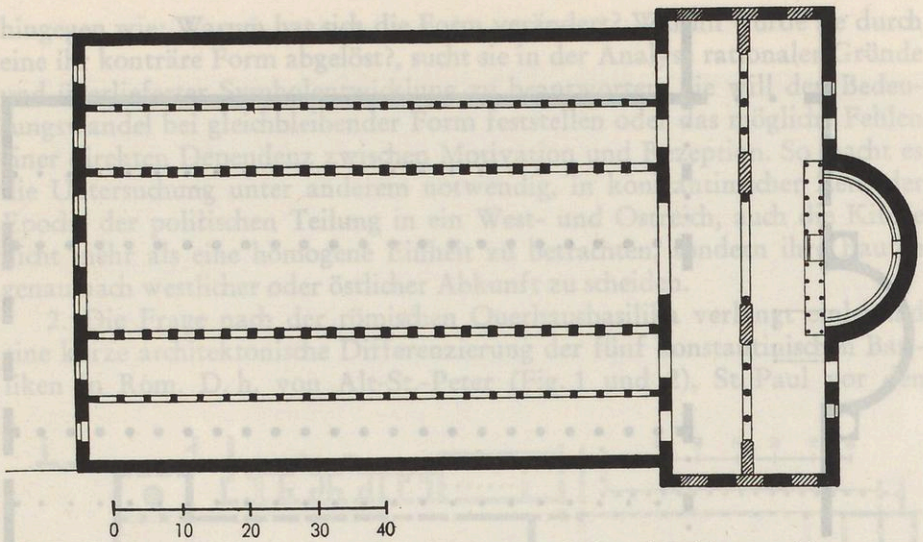


Fig. 4: San Paolo fuori le Mura, Rom. Grundriß nach Dehio–Betzold

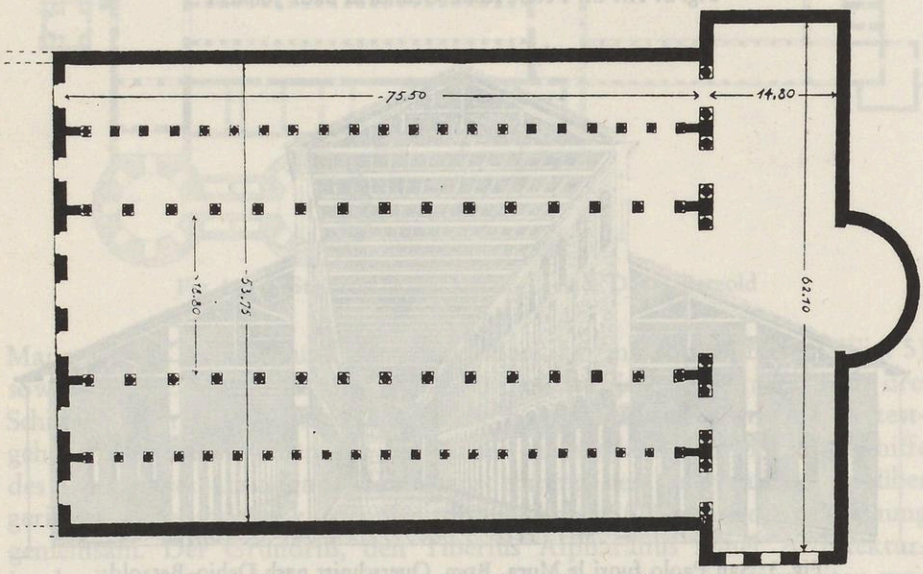


Fig. 5: St. Giovanni in Laterano, Rom. Grundriß nach Marx

sei, während an der Basilika gebaut wurde, abgeändert worden. – In St. Paul ist dagegen die Tiefe des Querhauses größer, während es in der Breite kaum über das Langhaus hinausspringt. Gemeinsam bleibt ihnen die

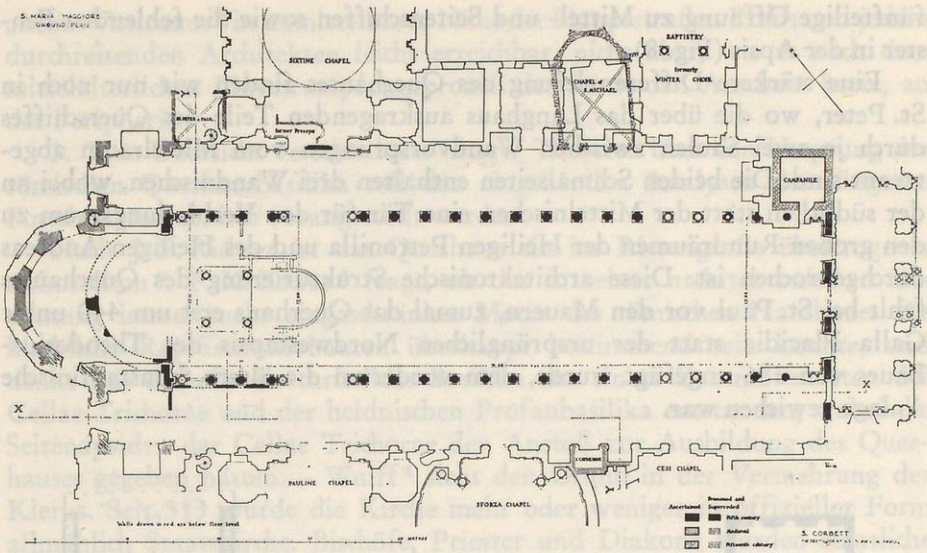


Fig. 6: Maria Maggiore, Rom. Grundriß nach Corbett/Frankl/Krautheimer

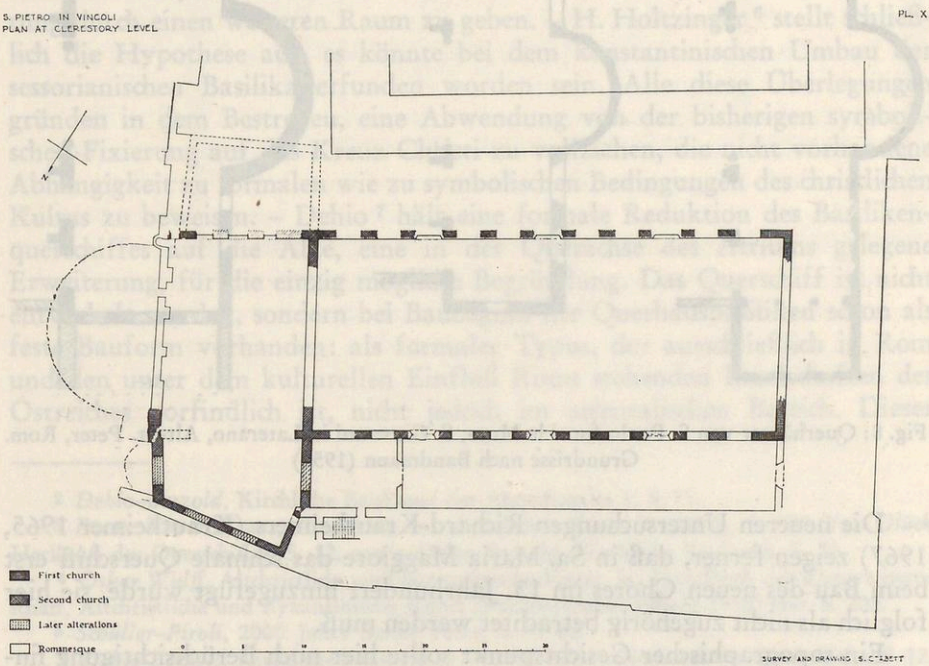


Fig. 7: Pietro in Vincoli, Rom. Grundriß nach Corbett/Frankl/Krautheimer

fünfteilige Öffnung zu Mittel- und Seitenschiffen sowie die fehlenden Fenster in der Apsis (Fig. 8).

Eine stärkere Differenzierung des Querhauses finden wir nur noch in St. Peter, wo die über das Langhaus auskragenden Teile des Querschiffes durch je zwei Säulen zwischen Wandvorsprüngen vom Mittelraum abgetrennt sind. Die beiden Schmalseiten enthalten drei Wandnischen, wobei an der südlichen statt der Mittelnischen eine Tür für den Verbindungsraum zu den großen Rundräumen der Heiligen Petronilla und des Heiligen Andreas durchgebrochen ist. Diese architektonische Strukturierung des Querhauses fehlt bei St. Paul vor den Mauern, zumal das Querhaus erst um 440 unter Galla Placidia statt der ursprünglichen Nordwestapsis des Theodosius-Baues von 386 angefügt wurde, dem wiederum die ältere, konstantinische Anlage gewichen war.

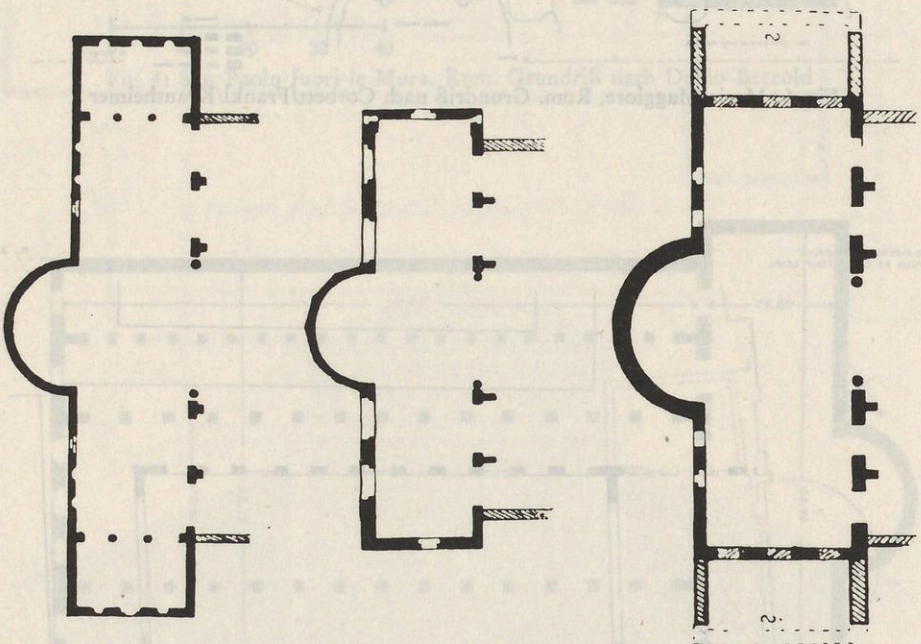


Fig. 8: Querhäuser von S. Paolo fuori le Mura, S. Giovanni in Laterano, Alt-St. Peter, Rom. Grundrisse nach Bandmann (1951)

Die neueren Untersuchungen Richard Krautheimers (Krautheimer 1965, 1967) zeigen ferner, daß in Sa. Maria Maggiore das schmale Querschiff erst beim Bau des neuen Chores im 13. Jahrhundert hinzugefügt wurde, sie hier folglich als nicht zugehörig betrachtet werden muß.

Ein topographischer Gesichtspunkt sollte hier noch Berücksichtigung finden: Die römischen Basiliken der konstantinischen Zeit lagen wie der spätere

„Mons Vaticanus" in unmittelbarer Nähe der Hauptstraßen Roms und jedem durchreisenden Architekten leicht erreichbar, nicht aber, wie es nach dem mittelalterlichen Einschrumpfungsprozeß der Stadt den Anschein hatte, an der Peripherie.

3. Eine Übersicht verschiedener älterer Theorien über den Ursprung der römischen Querhausbasilika soll den eingehenden Analysen der jüngeren Forschungsergebnisse vorangestellt werden:

Nach J. P. Richter ist das Querhaus ein ins Riesengroße übertragenes Arkosolium [2]. F. X. Kraus [3] fragt, ob das in seiner architektonischen Bedeutung immer mehr eingeschränkte Motiv des römischen Hausbaues für kirchliche Repräsentativbauten überhaupt bestimmend sein konnte, und denkt sich deshalb die christliche Basilika aus einem Zusammentreten der Cellae Trichorae und der heidnischen Profanbasilika entstanden, wobei die Seitenapsiden der Cellae Trichorae den Anstoß zur Ausbildung des Querhauses gegeben hätten. – Wulff [4] sieht den Grund in der Vermehrung des Klerus. Seit 313 wurde die Kirche mehr oder weniger in offizieller Form allmählich Staatskirche. Bischöfe, Priester und Diakone wurden staatliche Würdenträger. Trotz des anfänglichen Sträubens wuchs der äußere Aufwand. Der Klerus wurde vermehrt, Chöre übernahmen den Gemeindegesang, weitere Altäre kamen hinzu, und so benötigte man immer mehr Platz im Altarraum. – Schüller-Piroli [5] erklären die Entstehung des Querschiffes damit, dem Altar und dem Grab des Petrus eine besondere Bedeutung durch einen weiteren Raum zu geben. – H. Holtzinger [6] stellt schließlich die Hypothese auf, es könnte bei dem konstantinischen Umbau der sessorianischen Basilika erfunden worden sein. Alle diese Überlegungen gründen in dem Bestreben, eine Abwendung von der bisherigen symbolischen Fixierung auf das Kreuz Christi zu vollziehen, die nicht vorhandene Abhängigkeit zu formalen wie zu symbolischen Bedingungen des christlichen Kultus zu beweisen. – Dehio [7] hält eine formale Reduktion des Basilikenquerschiffes auf die Alae, eine in der Querachse des Atriums gelegene Erweiterung, für die einzig mögliche Begründung. Das Querschiff ist nicht entwickelt worden, sondern bei Baubeginn der Querhausbasiliken schon als feste Bauform vorhanden: als formaler Typus, der ausschließlich in Rom und den unter dem kulturellen Einfluß Roms stehenden Landschaften des Ostreiches vorfindlich ist, nicht jedoch im orientalischen Bereich. Dieser

---

2 *Dehio–Betzold*, Kirchliche Baukunst des Abendlandes 1, S. 71.

3 *Franz Xaver Kraus*, Geschichte der christlichen Kunst 1 (1896), S. 299. Vgl. *Glück* Herkunft des Querschiffes, S. 12, sowie *Dehio-Betzold*, Kirchliche Baukunst, S. 71.

4 *Oskar Wulff*, Altchristliche und byzantinische Kunst, in: Handbuch der Kunstwissenschaft, Altchristliche und Byzantinische Kunst (Berlin-Neubabelsberg 1918) ebd. S. 204.

5 *Schüller–Piroli*, 2000 Jahre Sankt Peter, S. 84–88.

6 *Dehio-Betzold*, Kirchliche Baukunst, S. 71. Vgl. *Glück*, Herkunft des Querschiffes, S. 12.

7 *Dehio-Betzold*, Kirchliche Baukunst, S. 71. Vgl. *Glück*, Herkunft des Querschiffes, S. 12.

Behauptung liegt die Annahme der Fremdmotivation zugrunde. Die Alae war ein dem griechischen Peristylhaus fremdes Motiv, welches jedoch als spezifisch römisch durch das Eindringen des griechischen Säulenbaues immer mehr zurückgedrängt worden ist.

In allen bisherigen Theorien – jene Dehios ausgenommen – äußert sich das Querhaus als ein dem Langhaus und der Apsis gegenüber selbständiges Element. – Glück [8] versucht, Apsis und Querhaus nicht mehr zu trennen, vielmehr beide als architektonische Einheit aufzufassen, die dem Langhaus gegenübersteht. Einerseits läßt sie sich als formale Übernahme aus dem römischen Thermenbau begreifen (Beispiel: die Caracalla-Thermen), andererseits aus der altchristlichen Triconchenanlage, bei der Hauptapsis und Querteil eine Einheit bezeichnen. Da jedoch ebenfalls die Ableitung von einem funktional andersartigen Zweckbau versucht wird, bleibt sie letztlich unbefriedigend.

3.2 1926 legte Ejnar Dyggve in der Nähe der Stadt Kalydon (Ätolien) eine Tempel- und Grabanlage aus der Zeit von 100 v. Chr. frei. Nach ihrer Rekonstruktion stellt er eine Theorie auf, die zwischen diesem Heroon von Kalydon und der christlichen Märtyrerbasilika Alt-St.-Peter in Rom gewisse Übereinstimmungen findet. – Ich sehe von einer ausführlichen Baubeschreibung ab und beschränke mich auf Dyggves Thesen [9], da sie leicht am Bild verfolgbar sind (Fig. 9 und 10).

In Kalydon: eine um zwei Stufen erhöhte und überwölbte Kultnische mit einem Altar über dem Grab des Heroen. Bis auf die rechteckige statt der runden Form finden wir Gleiches in der Märtyrerbasilika. In Kalydon folgt auf die Kultnische ein quergerichteter, ebenfalls um zwei Stufen erhöhter Saal. Mit diesem kann das Querhaus der konstantinischen Märtyrerbasilika verglichen werden. Der Kultnische und dem Vorsaal ist in Kalydon ein Peristyl, ein Säulenhof, vorgelagert. Der Mittelraum dieses Peristyls muß nur noch überdacht, der zum Altar hin liegende Portikus zur besseren Sicht beseitigt und der Raum schließlich gestreckt werden, um in dem basilikalen Langhaus die Ähnlichkeit zu erkennen. Somit, folgert Dyggve nach fixierten Analogien unter den einzelnen Baukörpern, muß es sich bei dem Typus des kaledonischen Heroons um den Vorgängerbau der römischen Märtyrerbasilika handeln.

---

8 *Glück*, Herkunft des Querschiffes, siehe Anm. 3.

9 *Dyggve, Ejnar* in: a) *E. Dyggve – F. Poulsen – K. Rhomaios*, Das Heroon von Kalydon, in: Kgl. Danske Vidensk Selsk. Skrifter, Hist. og filos. Afd. 7, R. 4, 4 (Kopenhagen 1934), S. 411–414; b) *ders.*, Forschungen in Salona 3 (Wien 1935), S. 101–104; c) *ders.*, Die altchristlichen Kultbauten an der Westküste der Balkanhalbinsel, in: Atti del IV Congresso Internazionale di Archeologia Christiana 1 (Città del Vaticano 1940), S. 391–414; d) *ders.*, Basilica discoperta. Un nouveau type d'édifice culturel paléochrétien, in: c), S. 415–431; e) *ders.*, Probleme des altchristlichen Kultbaus, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 59 (1940), S. 103–113. – Vgl. *Klauser*, Vom Heroon zur Märtyrerbasilika, S. 5–14 (Kalydon), S. 15–20 (Salona Marusinac).

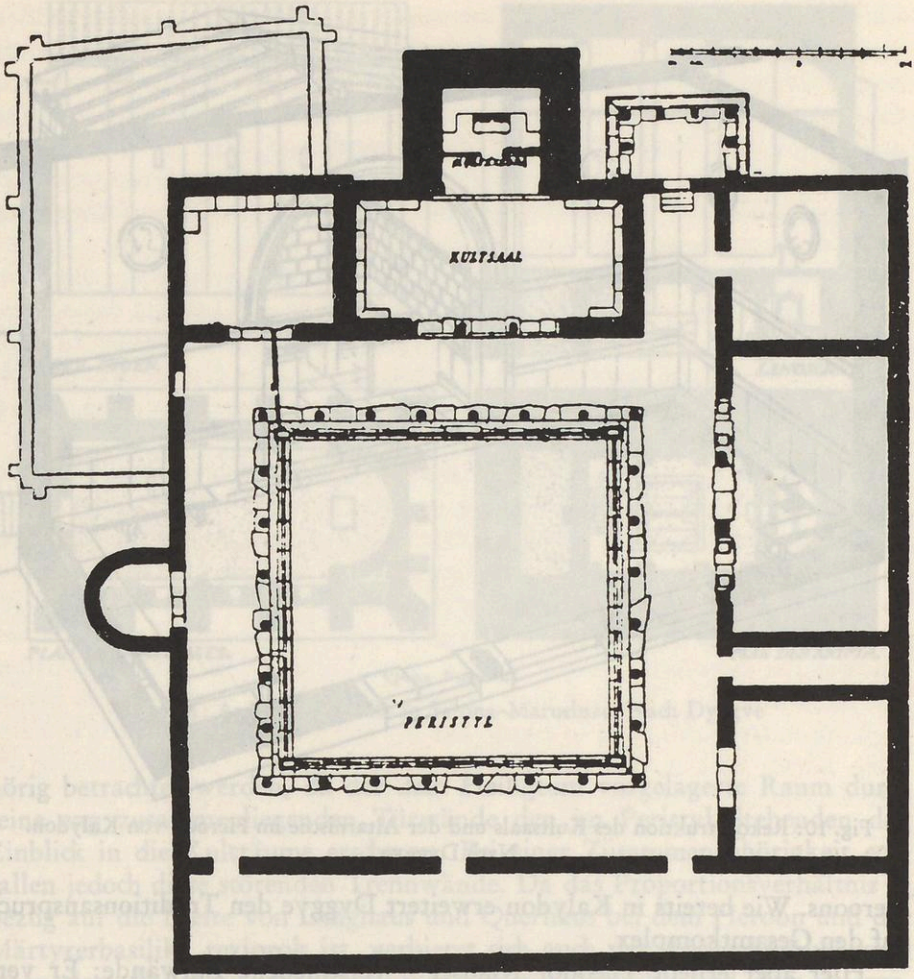


Fig. 9: Heroon von Kalydon. Grundriß nach Dyggve

Dyggve entdeckt ein weiteres Beispiel zur Erhärtung seiner These in den Friedhofsbauten von Salona-Marusinac (Fig. 11): Noch vor der großen Breitenwirkung des Märtyrerkultes, d. h. vor 250 n. Chr. und damit vor den großen konstantinischen Basiliken in Rom, soll dieses Märtyrerheiligtum in der Anastasiuskapelle bei Salona entstanden sein, in der Tradition des hellenistischen Heroons und als Präzeption Roms: Der Kultraum mündet in eine Nische, unter der sich das Grab befindet. Genau über ihm steht in der Nische der Altar. Da jedoch die älteren christlichen Gemeindekirchen apsidenlose Säle waren, kann die Apsis der Lateranbasilika, die erste bei einer größeren Gemeindekirche, nicht aus der Bautradition der Gemeindekirchen herrühren, sondern nur von der Kultapsis des hellenistischen

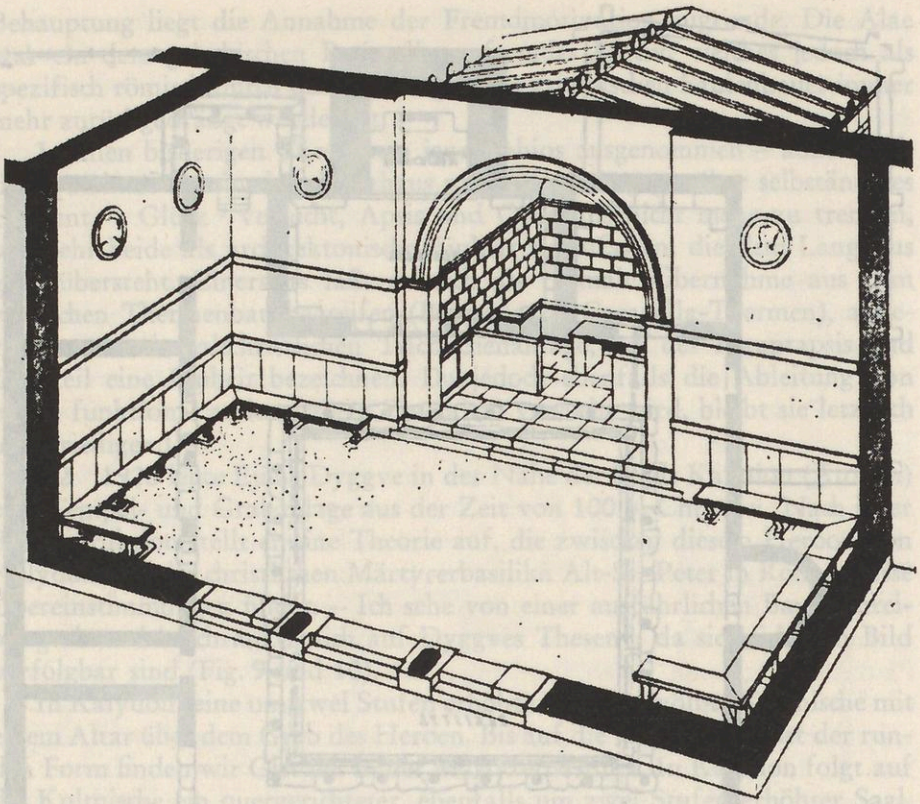


Fig. 10: Rekonstruktion des Kultsaals und der Altarnische im Heroon von Kalydon. Nach Dyggve

Heroons. Wie bereits in Kalydon erweitert Dyggve den Traditionsanspruch auf den Gesamtkomplex.

Hier aber erhebt Theodor Klauser [10] verschiedene Einwände: Er verweist darauf, daß Kultnischen nicht nur bei Heroenheiligtümern wie in Kalydon oder Salona zu finden sind, sondern auch bei Anlagen, denen jede Beziehung zu irgendwelchem Totenkult fehlt, wie das apsisförmige Fahnenheiligtum innerhalb des römischen Praetoriums oder einige Tempel auf Kreta, Zypern und Samothrake. Die Kultnische ist bei ihnen bereits zu einer halbrunden Apsis fertig ausgebildet. So kann Klauser hieraus die Folgerung ziehen, die Sakralarchitektur räume seit jeher dem Heiligtum eines Baues eine besondere Nische ein, rechteckig oder halbrund, deren Vorkommen jedoch keine Schlüsse auf ein geschichtliches Abhängigkeitsverhältnis zwischen Heroon, Märtyrer- und Gemeindebasilika zulasse. – Weiterhin kann das Peristyl des hellenistischen Heroons nicht als dem Kultkomplex zuge-

10 *Klauser*, Heroon/Märtyrerbasilika, S. 21 f.

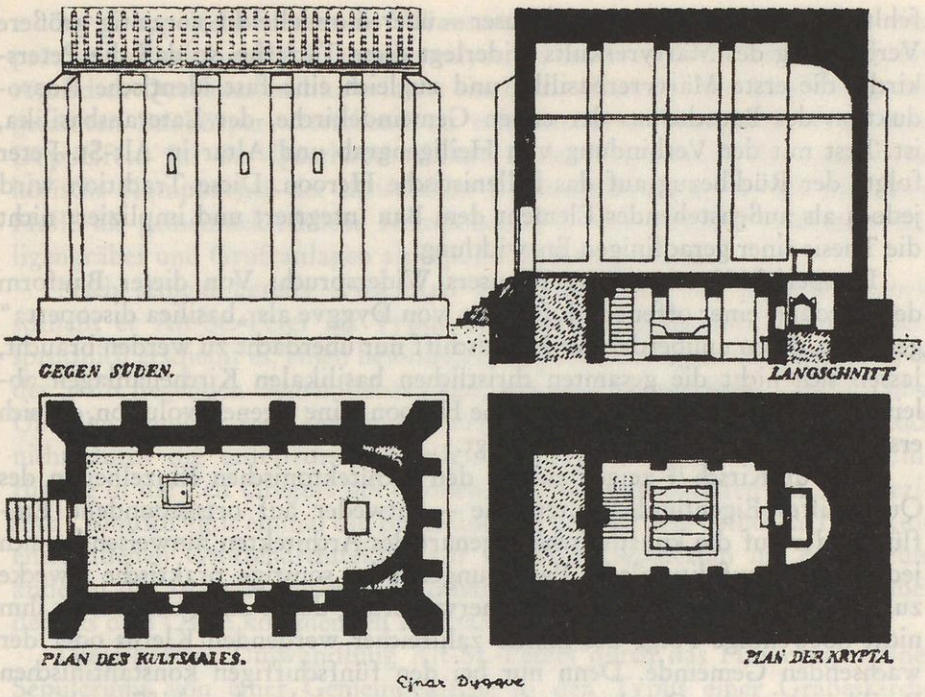


Fig. 11: Anastasiuskapelle in Salona–Marusinac. Nach Dyggve

hörig betrachtet werden, da der dem Heiligtum vorgelagerte Raum durch seine eng zusammenliegenden Türwände den im Peristyl Stehenden den Einblick in die Kulträume erschwert. Bei einer Zusammengehörigkeit entfallen jedoch diese störenden Trennwände. Da das Proportionsverhältnis in bezug auf die Breite von Langhaus und Querhaus bei dem Heroon und der Märtyrerbasilika reziprok ist, verbietet sich auch der Analogieschluß zwischen dem Querhaus der christlichen Märtyrerbasilika und dem quergelagerten Mittelraum als zu zwiespältig. – Viertens, und dieser Einwand erscheint Klauser als der entscheidende, widersprechen die chronologischen Verhältnisse der Dyggve-Theorie. Die erste Märtyrerbasilika, Alt-St.-Peter, ist nicht vor oder zumindest gleichzeitig mit der ersten Gemeindebasilika, der Laterankirche, entstanden, sondern umgekehrt: Der Baubeginn der Laterankirche liegt mit 313 n. Chr. ein Jahrzehnt vor jenem der Peterskirche, der kurz vor 325 n. Chr. angesetzt wird. Wenn folglich nicht der Märtyrerbasilika, sondern einer Gemeindebasilika die Priorität zukommt, zerfällt der von Dyggve behauptete unmittelbare Konnex von Heroon und Märtyrerbasilika. Diese letztere ist dann nur noch als eine motivierte Veränderung der Gemeindebasilika zu verstehen. Sie läßt auch nicht mehr den Dreischritt vom Heroon über die Gemeindebasilika zur Märtyrerbasilika zu, da die logische Verbindung zwischen dem ersten und zweiten Schritt

fehlt. Keine Hypothese – so Klauser – über die vielleicht vorzeitig größere Verbreitung des Märtyrerkults widerlegt diese Tatsache, so daß die Peterskirche die erste Märtyrerbasilika und zugleich eine fast identische Reproduktion des Bauschemas der ersten Gemeindekirche, der Lateransbasilika, ist. Erst mit der Verbindung von Heiligengrab und Altar in Alt-St.-Peter folgte der Rückbezug auf das hellenistische Heroon. Diese Tradition wird jedoch als außenstehendes Element dem Bau integriert und impliziert nicht die Thesis einer geradlinigen Entwicklung.

Doppelfeld [11] unterstützt Klausers Widerspruch: Von dieser Bauform des Heroons, einer offenen Hofanlage, von Dyggve als „basilica discoperta" gedeutet, deren unüberdachtes Mittelschiff nur überdacht zu werden braucht, lassen sich nicht die gesamten christlichen basilikalen Kirchenanlagen ableiten. Vielmehr besitzt das christliche Heroon seine eigene Evolution, die sich erst später mit jener Basilika vereinigt.

3.3 Für Kirsch [12] zeigen sich in den architektonischen Einzelheiten des Querschiffes Eigentümlichkeiten, die – entweder auf ortsgebundene Einflüsse oder auf die künstlerische Eigenart des Architekten hinweisend – sich jedoch nicht auf liturgische Bedingungen oder sonstige praktische Zwecke zurückführen lassen. Die Innenraumerweiterung durch das Querhaus ist ihm nicht notwendige Folge des immer zahlreicher werdenden Klerus oder der wachsenden Gemeinde. Denn nur bei den fünfschiffigen konstantinischen Basiliken tritt das Querhaus auf, während es bei den dreischiffigen bis ins 8. Jahrhundert fehlt, was in bezug auf die letzte These paradox erscheinen muß. Kirsch läßt auch Glücks Theorie nicht gelten, die die Entstehung des Querhauses den Anbauten neben der Apsis, d. h. Nebenräumen des Chores (wie in Syrien), oder dem triconchosförmigen Chorabschluß zuschreibt. – Das Querschiff ist vielmehr ein einheitlicher und wesentlich einschiffiger Langraum, der, quer zwischen Langhaus und Choranlage eingeschoben, die Höhe des Mittelschiffes erhält, so daß die beiden Seiten über die Dächer der Seitenschiffe herausragen und im rechten Winkel die Obermauern des Mittelschiffes fortsetzen, auch wenn abgewandelte Formen, beispielsweise ein apsidialer Abschluß der Querschiffsenden oder das beidseitige Heraustreten des Querschiffs über die Seitenschiffmauern, möglich sind. Er sieht das Vorbild für die Querschiffanlage der Laterankirche in den an den Schmalseiten sich hinziehenden, mit Säulen abgestützten Querräumen profaner basilikaler Anlagen in Rom, wobei die Idee des Architekten Konstantins, zwischen den Schiffen und der Chorapsis einen beeindruckenden Verbindungsraum zu schaffen, dieses tradierte Modell umgeformt hat [13].

---

11 *Doppelfeld*, More Romano (Köln 1954), S. 52.

12 *Kirsch*, Das Querschiff in der stadtrömischen christlichen Basilika, S. 148 f.

13 Dieser Gedanke liegt nahe, da hierbei zugleich der Innenraum der Chorpartie erweitert werden konnte und die normativen Proportionsgesetze der antiken Architekturlehre nicht verletzt wurden.

3.4 Doppelfeld fordert als Voraussetzung der Querhaus-Ikonologie eine präzise architektonische Faktorenanalyse. In der komplexen Erscheinung der römischen Querhausbasilika erlaubt einzig die Kenntnis der Einzelteile, den gesamten Baukörper verstehend zu erfassen. Drei Hauptzüge entwickelt Doppelfeld für die Querhausbasilika: 1. der Kuppelsaal, die kaiserliche, höfische Komponente der christlichen Kirchenarchitektur; 2. die basilikale Halle als gemeindekirchliche Komponente; 3. der Einfluß verehrter Heiligengräber und Gruftanlagen als sepulkrale Komponente.

Nach seinem bereits erwähnten Einwand gegen die Dyggve-Theorie schließt er Alt-St.-Peter als Typus der Märtyrerkirche aus. Denn widersprüchlich erscheint es, einen besonderen Typus festzulegen, der genau den in der Stadt liegenden Gemeindebasiliken, wie der Laterankirche, gleicht. Diese Übereinstimmung zeigt sich in dem ursprünglichen Querhaus. Sie wird auch nicht durch die unterirdische Confessio aufgehoben, die als spätere Einfügung in die Zeit Gregors des Großen (590–604) zu datieren ist. Als spezifisch „römisch" gilt einmal die Beschränkung der aus dem östlichen Totenkult entstandenen Grottenarchitektur auf das enge Sepulcrum im Altar, zum anderen die architektonische Zurückhaltung der Märtyrerkirchen gegenüber der aus dem Osten kommenden Zentralbau- und Kuppelarchitektur.

Diese spätere Umwandlung Alt-St.-Peters durch das Hinzufügen eines Sepulcrums von einer Gemeindekirche in den Typus einer Grabeskirche offenbart eine allgemeine Tendenz der Vereinheitlichung. Ursprünglich untereinander stark differenziert in Gemeinde-, Tauf-, Bischofs- und vielleicht auch Katechumenkirchen, liegen in der Gemeindekirche durch die Aufnahme des Sepulcrums im Altar und den Taufstein am Eingang beide Funktionsmodelle vor. Die ursprüngliche Zweckbestimmung der Gemeindekirche, nämlich Wortverkündigung, „Sermo", und Feier der Eucharistie, „Oratio", ist hingegen verblaßt.

Nach Doppelfelds Ansicht muß die Vorstellung der Basilika als Halle des Christos Basileus erst eine viel spätere Interpretation sein, wie auch höfische Einflüsse mit diesem Verweis sich nicht motivieren lassen. Gerade Konstantin nannte sie nicht „basilica", sondern „aula" oder „domus regalis simili fulgore". Der Ursprung, der Bau der Basilika ist römisch, Bild und interpretierender Vergleich stehen dagegen in der historischen Folge als sekundäre Momente.

Doppelfeld fragt, ob Konstantin der alleinige Bauherr der römischen Querhausbasiliken war. Zu sehr bricht die Basilika mit der Tradition der spätantiken Großbauten, sei es in der Säulenordnung, sei es im Gewölbebau. Wenn auch das Querhaus als eine stadtrömische Sonderform sich aus der Querlagerung der Forumsbasiliken ableiten läßt – womit aber wieder nur ein Teilstück erklärbar ist –, liegt doch die Antwort nahe, in dem Synodalwesen und dem Klerus der römischen Kirche ein die Prachtentfaltung beschränkendes Korrektiv zu sehen, so daß sich Konstantin ge-

zwungen sah, die kaiserliche Architektur des „alten Roms" in Konstantinopel, dem „Neuen Rom", fortzusetzen, während Rom zum „Museum der Romidee" wurde.

3.5 Da Theodor Klausers Theorie [15] die möglichen Relationen zwischen Liturgie und der Form der Querhausbasilika untersucht, ist ein vorausgehender Überblick über die altchristliche Liturgie angebracht. Die Liturgie umfaßte von Anfang an folgende Elemente: 1. die Eucharistiefeier; 2. eine Gruppe von sechs Riten, die später mit der Eucharistie unter dem Begriff „Sakramente" zusammengefaßt werden. Hierzu gehörten (unter anderen): Taufe, Firmierung und Buße; 3. den Wortgottesdienst, sich zusammensetzend aus Lesungen, Gebeten und der Predigt. Eucharistiefeier und Wortgottesdienst können in dem gleichen Gemeinschaftsraum abgehalten werden. Das für diese Zwecke dienende Kultgebäude benötigte einen Vorraum mit einem Laufbrunnen. Im Innern mußte der Tisch an beherrschender Stelle stehend der Eucharistie für alle Gemeindeglieder gut sichtbar sein. Ferner brauchte man genügend Platz in der Nähe des Altars für das Lesepult und den „Ex-cathedra"-Stuhl des Bischofs. Wenn Gemeinde und Bischof beteten, mußten sie sich nach Osten wenden, so daß die Liturgie eine achsiale Ausrichtung des Raumes von Westen nach Osten bedingte. – Diese Einteilung gilt für die urchristliche Liturgie; da sich aber die liturgischen Formen der Eucharistie und des Wortgottesdienstes im Weströmischen Reich wenig änderten, können wir sie als ungefähre Richtlinien verwenden.

Auf die Frage „Stehen Liturgie und Raumform in einem Abhängigkeitsverhältnis?" erscheint Klauser nur eine bestimmte gruppenpsychologische These explizit zu antworten: die These, daß die aktive, von Gemeinde und Priester getragene Liturgie eine aktive, zielgerichtete Bauform anstrebt, wie sie in der Basilika vorfindlich ist, im Gegensatz zu der vertikalen Bauform des Zentralbaues, die kontemplativen Charakter besitzt. Die eucharistische Liturgie ist Aktion, präzise Interaktion zwischen dem Liturgen, d. h. dem Bischof und seinen Helfern, und der Gemeinde. Wenn auch infolge der nur akklamierenden, opfernden und respondierenden Beteiligung an der Kulthandlung der primäre Aktionsraum zum Altar hin verschoben wird, so benötigt man doch einen Raum, der eine gemeinsame Aktion von Bischof und Gemeinde unter den bestmöglichen Bedingungen zuläßt. Er bietet sich in einer langgestreckten, auf ein Ziel, den Altar, ausgerichteten Halle an, die nicht *er*funden, sondern nur noch unter den spätrömischen architektonischen Bautypen *ge*funden werden muß. Damit ist die christliche Basilika nichts anderes als „eine durch die Erfordernisse der christlichen Liturgie nahegelegte

---

14 Siehe Anm. 11.

15 Vgl. *Klauser*, Grundzüge der christlichen Archäologie, S. 43–76.

und diesen angepaßte Abwandlung des spätantiken Saalbaues in seiner repräsentativen Gestalt, die schon längst als ‚basilica' bezeichnet wurde" [16].

3.6 Bandmanns Theorie [17] widerspricht in einzelnen Gedankengängen den Ansätzen von Doppelfeld und Klauser. Bischofs-, Gemeinde-, Memorial- und Taufkirchen fehlt in altchristlicher Zeit die Bindung an bestimmte Raumtypen, selbst wenn die Bedingungen der Liturgie zu Abwandlungen einzelner Raumteile oder ganzer Komplexe führten. Doch prägen diese Modifikationen zuerst die jeweilige Inneneinrichtung, ohne sofort Entsprechungen in der Formung der Baukörper nach sich zu ziehen. Für die Raumanordnung im Grundriß läßt sich nur die Antwort geben, daß sich die neuen Zwecke der überlieferten architektonischen Mittel bedienen, deren Rezeption zu ihnen jedoch in keinem direkten Abhängigkeitsverhältnis steht.

Die Entstehung des Querhauses weist schon in vorchristlicher Zeit auf seine Verbreitung als ein quergelagerter Raum vor dem Allerheiligsten in der Grabes- wie in der Palastarchitektur hin. Dies gestattet den Schluß auf einen bestimmten Bedeutungszusammenhang. Nicht Nebenaltäre oder Gabentische haben die neue Form geschaffen, sondern sie nur rezipiert [18].

Bandmann faßt das durchlaufende Querhaus im Osten als Thronsaal Christi und seines Stellvertreters auf (wie später das westliche als das des weltlichen Herrschers). Untersuchen wir Anlagen, die den konstantinischen Querhausbasiliken unmittelbar vorausgegangen seien, stoßen wir auf die Bedeutung als „Kaiserbau" [19]. Das wichtigste hier anzuführende Beispiel ist die Anlage des Doms von Aquileja, der zwischen 312 und 320 unter Bischof Theodorus errichtet wurde, unmittelbar anschließend an den Kaiserpalast Maximians (Fig. 12). Innerhalb einer großen, rechteckigen Anlage stößt man auf zwei dreischiffige, längsgerichtete Räume, durch einen ebenfalls dreischiffigen quergerichteten Bau verbunden. In dem südlichen Kultsaal befand sich im Osten ein Querbau, der durch eine geschlossene Dreibogenanlage vom Langhaus abgetrennt war. Dieser Südteil war dem Episkopen und seinen Aufgaben gewidmet und enthielt im Gegensatz zum Nordsaal keinen Altar. Er war „Thron- und Erscheinungsbasilika" des Bischofs, der

---

16 *Klauser,* Christliche Archäologie, S. 54. – Damit berührt Klauser jedoch nicht die Frage nach dem Ursprung und der Deutungsmöglichkeit der spezifischen Form der *Querhaus*basilika. Gewiß läßt die Symboltheorie, welche in der altchristlichen Querhausbasilika ein ein Abbild des himmlischen Jerusalems oder des Kreuzes Christi sieht, die Möglichkeit eines sekundären Deutungssystems außer acht. Dies meint, daß jene Texte, die den Bezug aufgestellt hatten, einem bereits vorliegenden architektonischen Modell nur noch eine sekundäre Deutung hinzufügen wollten. Klausers Kritik bleibt letztlich unbefriedigend, da der von ihm vorgeschlagene Bautypus zu allgemein und unscharf gefaßt ist.

17 *Bandmann,* Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 172–185.

18 Hier offenbart sich das ikonologische Problem, ob ein neuer Verwendungszweck einen übernommenen Bautypus abändern kann und welche quantitativen/architektonischen und qualitativen/symbolischen Veränderungen sich daraus ergeben.

19 *Bandmann,* Bedeutungsträger, S. 172.

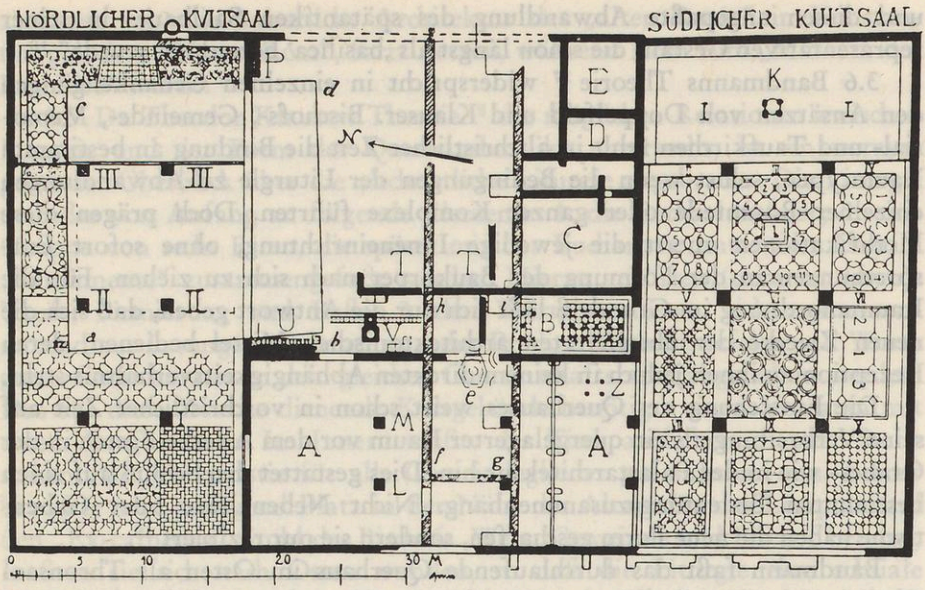


Fig. 12: Aquileija, Dom. Grundriß der christlichen Kultanlage aus konstantinischer Zeit am Platz des Domes von Aquileija. Planskizze nach Bandmann (1951)

Querbau das Salutatorium [20]; zugleich erteilte hier der Bischof den von der Taufe in das Langhaus eintretenden Laien die Firmung. – Aus dieser Rekonstruktion der Funktionen des südlichen Kultsaals lassen sich drei Schlüsse ziehen: 1. Der Südbau diente der offiziellen Funktion der Huldigung im religiösen Bereich. 2. Er übertraf im Aufwand der Ausstattung den nördlichen Kultsaal. 3. Dennoch fand er als einzelner Baukörper keine Nachfolge.

Ein paralleles Phänomen liegt in dem thronsaalähnlichen Querbau der konstantinischen Doppelkirchenanlage von Trier (324–348) vor, der sich vom Langhaus durch eine massige Dreibogengruppe absetzt (Fig. 13 und 14). Um 370–380 wird der Querbau zu einem quadratischen Raum mit vier Innenstützen erweitert, doch die Dreibogengruppe, die in den Triumphbögen aller folgenden Querhausbasiliken fortgeführt wird, bleibt bestehen. Einerseits kann dieser Umbau, der den Thronsaalcharakter zerstört, in dem Gottesstaat-Gedanken gründen, andererseits in dem Wunsch, nach byzantinischem Zentralbaumuster eine bischöfliche Eigenkirche zu erstellen [21]. Gegen die Vermutung, bei diesen beiden Bauten handele es sich nur um eine architektonische Steigerung der Trennung zwischen Sanctuarium und Laien-

21 Nach dem Investiturstreit werden sich Eigenkirche und Hauptkirche trennen, um als zentrale Bauten in Pfalzen und Palastanlagen bestehen zu bleiben.

20 *Bandmann,* Bedeutungsträger, S. 173.

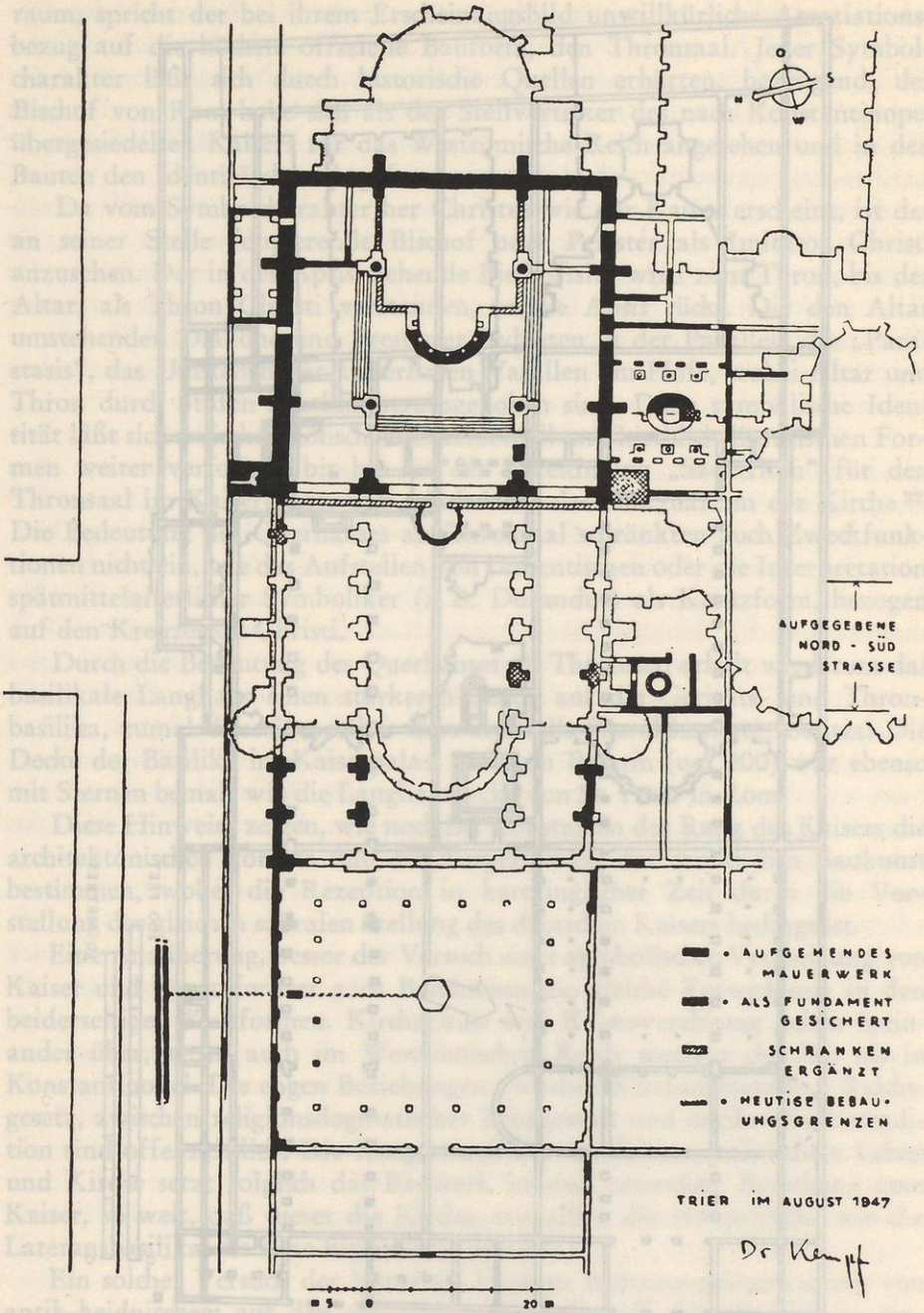


Fig. 13: Trier, Dom. Altchristliche Anlage des 4. Jahrhunderts.
Grundriß nach Bandmann (1951)

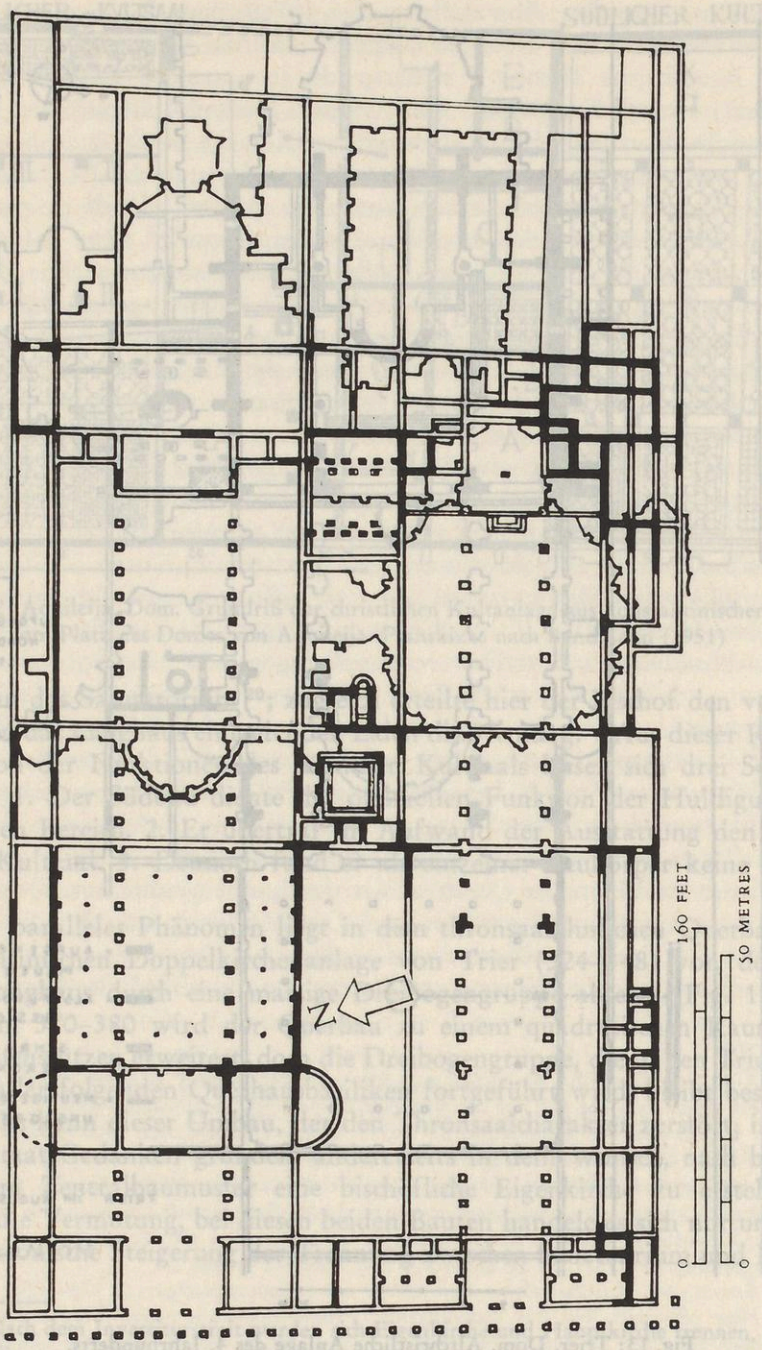


Fig. 14: Trier, Dom. Grundriß nach Krautheimer (1965)

raum, spricht der bei ihrem Erscheinungsbild unwillkürliche Assoziationsbezug auf die höchste offizielle Bauform, den Thronsaal. Jener Symbolcharakter läßt sich durch historische Quellen erhärten, bezeugend, der Bischof von Rom habe sich als der Stellvertreter des nach Konstantinopel übergesiedelten Kaisers für das Weströmische Reich angesehen und in den Bauten den Identitätsbeweis gefunden.

Da vom Symbolcharakter her Christus wie der Kaiser erscheint, ist der an seiner Stelle fungierende Bischof oder Priester als Imitator Christi anzusehen. Der in der Apsis stehende Bischofssitz wird zum Thron, bis der Altar, als Thron Christi verstanden, in die Apsis rückt. Die den Altar umstehenden Diakone und Presbyter bedeuten in der Parallele die „Parastasis", das Umstehen der kaiserlichen Vasallen am Hofe, wobei Altar und Thron durch Stufen sichtbar herausgehoben sind. Diese symbolische Identität läßt sich zwischen höfischem Zeremoniell und kirchlich-liturgischen Formen weiter verfolgen, bis hin zu der Bezeichnung „Sacrarium" für den Thronsaal im Kaiserpalast und „Aula" für das Sanctuarium der Kirche [22]. Die Bedeutung des Querhauses als Thronsaal schränkten auch Zweckfunktionen nicht ein, wie das Aufstellen von Gabentischen oder die Interpretation spätmittelalterlicher Symboliker (z. B. Durandus) als Kreuzform, bezogen auf den Kreuzestod Christi.

Durch die Bedeutung des Querhauses als Thronsaal erhält wiederum das basilikale Langhaus einen stärkeren Bezug auf die Gerichts- und Thronbasilika, zumal diese in antiker Zeit ebenfalls Sacralcharakter besitzt: Die Decke der Basilika im Kaiserpalast auf dem Palatin (um 200) war ebenso mit Sternen bemalt wie die Langhausdecke von St. Peter in Rom.

Diese Hinweise zeigen, wie noch bei Konstantin der Rang des Kaisers die architektonischen Formen und die Ausgestaltung der christlichen Baukunst bestimmen, wobei die Rezeption in karolingischer Zeit durch die Vorstellung der gleichen sakralen Stellung des deutschen Kaisers bedingt ist.

Eine Annäherung, besser der Versuch einer symbolischen Vereinigung von Kaiser und Papst fordert nach Bandmann die gleiche Entwicklung in den beiderseitigen Kultformen. Kirchenkult und Kaiserverehrung gehen ineinander über, wenn auch im Weströmischen Reich weniger deutlich als in Konstantinopel. Die engen Beziehungen zwischen Kirchengesetz und Reichsgesetz, zwischen religionsdogmatischer Lehrgewalt und antiker Staatstradition sind offensichtlich. Die Integration von staatlichem, politischem Leben und Kirche setzt folglich das Bauwerk in eine besondere Beziehung zum Kaiser, so weit, daß dieser die Kirche, vor allem die Hauptkirche wie die Lateransbasilika, als seine Eigenkirche ansieht.

Ein solcher Versuch der historisch linearen Bedeutungsübertragung von antik-heidnischem auf den christlichen Kaiserbegriff, fügt Bandmann ein-

---

22 Vgl. *Bandmann*, Bedeutungsträger, S. 179.

schränkend hinzu, ist jedoch nicht völlig richtig. Das Erkennen der Unstimmigkeit führt später zu dem großen Bruch des mittelalterlichen Gott-Kaiser-Gedankens, zum „Kampf zwischen der kirchlich-sakralen und der monarchisch-theokratischen Hierarchievorstellung“ [23]. Der Kaiser ist nicht Gott, sondern von Gottes Gnaden. Das bedeutet: Seine Machtbefugnis ist beschränkt, zeigt zugleich die Möglichkeit einer höheren Instanz.

Entscheidend für die Beantwortung der Frage bleibt, daß die Lateransbasilika den anderen konstantinischen Querhausbasiliken vorausgeht, sie daher als „Schöpfungsbau“ [24] zu betrachten ist (diese These brachte bereits Klauser als Einwand gegen Dyggves Erklärungsmodell vor); sie ferner als Hauptkirche Kirche des römischen Bischofs war, der sich als Stellvertreter des Kaisers verstand; und sie drittens in direkter Verbindung mit dem kaiserlichen Palast der Fausta, der Frau Konstantins, stand.

4. In den folgenden Jahrhunderten wird die Gemeindekirche weiterhin als Basilika errichtet, wenn auch die Neubauten, ursprünglich mit dem Eingang im Osten, jetzt mit der Apsis orientiert werden. Die großen stadtrömischen Querhausbasiliken werden 400 Jahre ohne Nachfolge bleiben. Das noch bei Alt-St.-Peter und St. Paul vor den Mauern beibehaltene Querschiff entfällt ebenso wie die Fünfschiffigkeit. Grund für den Verzicht mag in Rom das fehlende Bedürfnis nach weiteren großen Gemeindebasiliken sein, obwohl sich der Klerus bei ständig anwachsender Zahl gezwungen sieht, in den kleinen, querschifflosen Basiliken einen Teil des Mittelschiffs für sich zu beanspruchen, wodurch der umschrankte Bezirk entsteht. Neben den oben erwähnten Veränderungen werden in den Apsiden Fenster eingebaut und die Maßverhältnisse leicht variiert. In Mailand beginnt sich der kreuzförmige Grundriß erstmals abzuzeichnen. Dort wird ab 350 das Schema der Querhausbasilika so weit verformt, d. h. das Querschiff dringt so stark aus dem Rechteck hervor, bis die Kreuzform nicht mehr zu übersehen ist.

Zwar stellt die dreischiffige Säulenbasilika in der Spätantike in den Ländern, die zum hellenistisch-spätrömischen Kulturkreis gehören, die normale Form der Gemeindekirche dar. Doch in der Völkerwanderungszeit sowie in den auf sie folgenden Jahrhunderten verliert sie an Bedeutung. Ihre Verbreitung beschränkt sich nur mehr auf Italien und einige Gegenden Galliens. Dann tritt sie auf einmal in ihrer ursprünglichen Querschiffsform wieder auf: im Herrschaftsbereich Karls des Großen. Sie wird zum Sinnbild einer bewußten „Renovatio“ durch Karl. Die Entscheidung für diese Form, mitbegründet durch ihren repräsentativen Charakter und ihren höheren religiösen Rang gegenüber dem einfachen Saalbau, macht die Vorherrschaft

---

23 *Bandmann*, Bedeutungsträger, S. 182.
24 *Bandmann*, Bedeutungsträger, S. 183.

des querhausbasilikalen Schemas für die künftige karolingische und ottonische Epoche der Baukunst aus.

5. Dennoch verfehlt trotz der Beschränkung auf den Saalraum die Vorstellung eines negativ-regressiven Momentes den frühkarolingischen Kirchenbau. Die Distanz zu monumentalen spätrömischen Formen beruht entweder auf dem fehlenden Bewußtsein eines „Die-Tradition-übernehmen-Müssens-bzw.-Wollens" oder, so meine Behauptung, auf der Erkenntnis, durch das Ablehnen einer Übernahme der architektonisch Bedeutenden auch die Ablehnung der mit ihnen verbundenen kultisch Bedeuteten zu vollziehen.

5.1 Schlagartig ändert sich diese Haltung in der Mitte des 8. Jahrhunderts mit dem Einführen der römischen Querhausbasilika in die Kirchenarchitektur des Frankenreiches. Nicht mehr setzen, wie in der vormerowingischen Zeit, eine kleine Zahl fränkischer Adliger, sondern der König selbst oder die von ihm Beauftragten die neue Grundform des basilikalen Langhauses durch. Nicht mehr bestimmen traditionelle Baugewohnheiten oder architektur-immanente Tendenzen die neue Form. Die Forderung nach ihr wird von außen herangetragen und ausgeführt. Dabei wird die stadtrömische konstantinische Basilika mit Apsis und dem angehenden Querhaus jedoch nicht als Komplex formal zitiert, sondern nur einzelne Bauelemente oder Baugruppen. Diese Rezeption einzelner Baumuster kennzeichnet für Krautheimer der Begriff des „revival" [25].

5.2. Durch die neue politische Situation können die einfachen Langhausbauten, praktische Zweckbauten für den Gottesdienst darstellend, nicht mehr genügen. Die Übernahme einer größeren, repräsentativen Form wird notwendig. Sie bietet sich in der konstantinischen Querhausbasilika an.

Kann aber nicht auch die karolingische Rezeption der römischen Querhausbasilika damit erklärbar sein – wenn auch das Ergebnis fast mit den eben erwähnten Erwägungen identisch ist –, daß die Bedeutung der architektonischen Formen ablösbar wird, die Form nur ein Mittel, eine Möglichkeit der angestrebten Bedeutung war, zumal die einzelnen Kopien nicht in einer totalen formalen Übereinstimmung liegen,

Die Untersuchungen Richard Krautheimers [26] zeigen, daß in karolingischer und ottonischer Zeit dem spätantiken und konstantinischen Formenapparat nur so weit Baukörper entnommen werden, wie Assoziationen an die Vorbilder jener Epoche in sie eingegangen sind. Dann wird häufig das Vorbild in typische Bausegmente aufgelöst, und diese werden neu strukturiert. Nicht die Schönheit der Formen, nicht die spezifische Qualität der

---

25 So hatte beispielsweise St. Emmeram kein Querhaus, statt dessen aber drei Apsiden.

26 *Krautheimer*, The Carolingian Revival (New York 1942), sowie *Krautheimer*, The Constantinian Basilika (Washington 1967).

Gestaltung reizen zur Rezeption, allein die an Formen gebundene Bedeutung, die so wieder zum Bedeuten gelangt. Mit dem karolingischen Querhaus soll kein architektonisches Kunstwerk errichtet werden, sondern nur durch die Kopie die geschichtliche Bedeutung erhellt werden. So setzt sich das ‚historisch'-Bedeuten vor ein ‚symbolisch'-Bedeuten.

Die symbolische Bedeutung des durchlaufenden römischen Querhauses an den konstantinischen Basiliken ist nach Bandmanns Ansicht die des Thronsaals. Ob die Thronsaalbedeutung an der Lateransbasilika bis in karolingische Zeit jedoch erhalten bleibt, erscheint fraglich angesichts der stark hervortretenden Bedeutung der gewollten politischen Beziehung des karolingischen Kaisertums auf das römisch-christliche Kaisertum. Der Bedeutungsverweis liegt auf Konstantin, der die Kirche errichtet hat, und ihrem Standort in Rom, der Hauptstadt der abendländischen Welt. Um diesen geschichtlichen Bedeutungszusammenhang mit dem Alt-Christlichen, mit dem konstantinischen Bild wiederherzustellen, rezipiert sie Karl der Große in Fulda wie auch der Benediktiner-Abt Desiderius von Monte Cassino in Glaufenil, dem ersten Tochterkloster im Frankenreich[27]. Wegen ihres historischen Bedeutens verläuft die Rezeption bewußt, im Gegensatz zur Rezeption symbolischer Bedeutung, die sich wie selbstverständlich und unbewußt ergibt.

Mit St. Denis wird zum ersten Mal in der mittelalterlichen Architektur ein älteres Bauwerk um seiner Bedeutung willen „kopiert" (Fig. 15). Der Rückgriff erfolgt auf die konstantinischen Bauten in Rom, in diesem Fall auf Alt-St.-Peter mit ihrem gestreckten Säulenlanghaus, dem großen durchlaufenden Querschiff und der unmittelbar anschließenden Apsis. Die ‚Imitatio' darf auch hier nicht im Sinne religiöser Bezogenheit gedeutet werden. Gewiß mag es mit hineingespielt haben, doch ist das politisch-historische Moment dominierend. Die ‚Imitatio' dient zur politischen Demonstration:

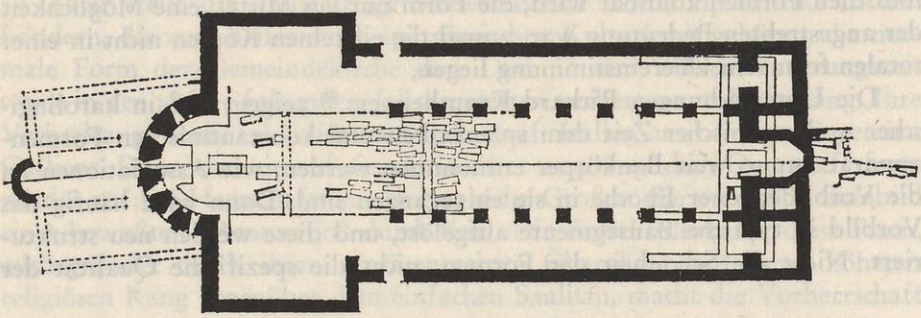


Fig. 15: St. Denis, Klosterkirche. Grundriß nach Braunfels

27 Die Benediktiner von Mte. Cassino bilden neben Karl dem Großen den zweiten Strang bei der Rezeption.

754 ist das neugeschaffene fränkisch-karolingische Königtum, im Bündnis mit dem Papst, entstanden. Indem Pippin die römische Kirche über dem Petrusgrab, Sinnbild des päpstlichen Stuhles, für das Grab seines Schutzheiligen St. Dionysius wiederholt, stellt er die sichtbare Beziehung zu Rom her und erkennt die kirchliche Bedeutung seines Verbündeten an [28]. In St. Denis wird die Ostpartie in Anlehnung als ‚Römisches Querhaus' mit anschließender Apsis – darin ein Ringkrypta – ausgebildet. Dennoch bleibt die basilikale Form des Langhauses das einzige architektonische Verbindungsmotiv unter den Kirchen der früh- und hochkarolingischen Epoche. Der Ostabschluß als Querhaus ist nicht bindend.

Die Nachbildung von Alt-St.-Peter wird unter Karls Regierungszeit nochmals an einem Bau offenbar: bei dem Neubau der Abteikirche in Fulda unter den Äbten Baugulf und Ratgar (791–819) (Fig. 16). Boeckelmann [29] hat hier den Grabungsbefund Vonderaus von 1919–1924, welcher die erste Fuldaer Klosterkirche als querschifflose, dreischiffige Basilika römischer Art ausweist, durch die folgende These mit ihrem neuen, weiterzuverfolgenden Aspekt erweitert. Aus dem Treueverhältnis des Frankenapostels zum Bischof von Rom kann nicht auf einen bevorzugten römischen, basilikalen und später querhausbasilikalen Aufbau geschlossen werden. Man muß vielmehr architektonische Formen aus der Heimat des Bonifatius, d. h. aus dem englischen Königreich Wessex in der Nähe von Exeter, als Grundformen für die erste Klosterkirche in Fulda annehmen, womit sich die Rezeption zwar nicht ganz verlagert, sie doch zum mindesten eingeschränkt wird [30].

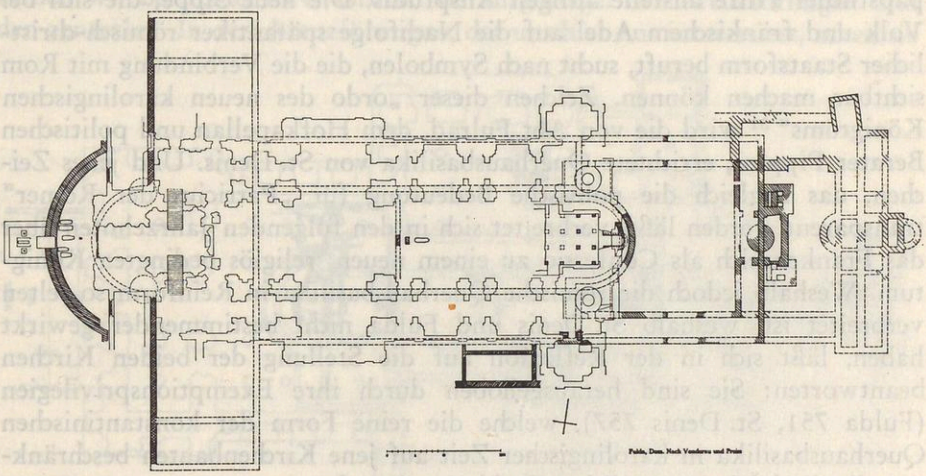


Fig. 16: Fulda, Klosterkirche. Grundriß nach Vonderau und Preiss

28 Vgl. *Lehmann,* Architektur zur Zeit Karls des Großen, S. 302.

29 *Boeckelmann,* Grundformen im frühkarolingischen Kirchenbau, vgl. S. 43–45, 65–69.

30 Boeckelmann beachtet hier m. E. zu wenig den politischen Umbruch.

Die Anlehnung vollzieht sich in Fulda noch stärker als in St. Denis. Wie in Rom liegt auch in Fulda der Hauptchor mit dem Heiligengrab und das Querschiff im Westen. Doch finden wir im Osten keinen axialen Mitteleingang, sondern eine zweite Apsis, die dem Salvatoraltar des merowingischen Vorgängerbaues Raum bietet. Durch den räumlich gleichen Platz der Apostelgräber in Fulda (St. Bonifatius) und St. Denis (St. Dionysius) wie in Rom entsteht der Bezug zum Petrusstuhl in Rom, dessen politisches Gewicht nicht zu unterschätzen ist.

Dem Doppelchor, dessen Notwendigkeit in dem zweiten Altargrab für den Gründer der Kirche besteht, schließt sich als weitere Erklärungsmöglichkeit die gegensätzliche Ausrichtung der römischen und karolingischen Querhausbasiliken an. Die karolingischen Basiliken sind ausnahmslos geostet, der Hauptaltar befindet sich also im Ostteil der Kirche. Die konstantinischen Querhausbasiliken haben hingegen den Altar im Westen. Eine Imitation der westlichen Altarstellung in karolingischer Zeit muß unumgänglich einen zweiten Chor hinzufügen.

St. Denis, die neustrische Königsabtei, ist die Ursprungsstätte dieser Wendung: Dort nimmt 754 Papst Stephan II. die Königssalbung Pippins vor. Der König sowie seine beiden Söhne Karl und Karlmann erhalten den Titel „Patricius der Römer". Pippins fehlendes Geblütsrecht – durch einen Staatsstreich war der Hausmeier Pippin Herr über die bis dahin 200 Jahre lang herrschenden Merowinger geworden – muß ersetzt werden durch die Salbung. Sie gewährt die religiöse Legitimation des Gottesgnadentums mit päpstlicher Hilfe anstelle adligen Anspruchs. Die neue Sippe, die sich bei Volk und fränkischem Adel auf die Nachfolge spätantiker römisch-christlicher Staatsform beruft, sucht nach Symbolen, die die Verbindung mit Rom sichtbar machen können. Zeichen dieser „ordo des neuen karolingischen Königtums" [31] wird die von Abt Fulrad, dem Hofkapellan und politischen Berater Pippins, errichtete Querhausbasilika von St. Denis. Und jenes Zeichen, das zugleich die politische Bedeutung für „Patricius der Römer" transparent werden läßt, verbreitet sich in den folgenden Jahrzehnten über das Frankenreich als Confessio zu einem neuen, religiös bedingten Königtum. Weshalb jedoch die römische Querhausbasilika in Reinform so selten verbreitet ist, weshalb St. Denis und Fulda nicht bestimmender gewirkt haben, läßt sich in der Reflexion auf die Stellung der beiden Kirchen beantworten: Sie sind herausgehoben durch ihre Exemptionsprivilegien (Fulda 751, St. Denis 757), welche die reine Form der konstantinischen Querhausbasilika in karolingischer Zeit auf jene Kirchenbauten beschränkten, die direkt dem päpstlichen Stuhl unterstanden.

5.3 In Köln wird das Querhaus durch die Breite des Atriums vorgeschrieben (Fig. 17). Anders würde der dreischiffige Bau zu schmal sein, um

---

31 *Boeckelmann,* Frühkarolingischer Kirchenbau, S. 67.

den Platz zu schließen. Der Bau läuft in seiner Planung auf eine Imitation von Alt-St.-Peter hinaus. Doch wird die Nachahmung in Köln nicht völlig durchgeführt. Zwar besitzen beide Basiliken ein westliches Querhaus, aber der Kölner Kirchenbau ist geostet – der Eingang liegt folglich im Westen –, während Alt-St.-Peter von Osten her betreten wird, außerdem fünfschiffig ist und keinen besonderen Querbau als Abschluß des Atriums verlangt. Für einen Vergleich der beiden Basiliken ist die Betonung der Hauptachse wichtiger, die durch Verlegung der zugehörigen Stiftsgebäude von der Längsseite der Basilika vor den axialen Zugang erreicht wird. Da eine solche axiale Zuordnung bei den meisten alten Basiliken Roms zu finden war, trägt sie in karolingischer Zeit die Bezeichnung „more Romano". In den Lebensbeschreibungen des Abtes Eigil von Fulda lesen wir [32]: „Quaesitum est, in quo loco aedificato claustri congruentius potuisset aptari: quidam dederunt consilium, contra partem meridianam basilicae iuxta morem prioris; quidam autem, Romano more, contra plagam occidentalem satius poni confirmant, propter vicinitatem Martyris, qui in ea basilicae parte quiescit." – So sieht man ebenfalls in der westlichen Lage des Querhauses eine römische Tradition, obwohl in Fulda wie in Köln das Querhaus als an der Eingangsfront gelegen eine völlig andere Funktion besitzt als das zwar ebenfalls im Westen, aber am Ende der Basilika liegende Querhaus von Alt-St.-Peter.

5.4 Wie deuten die mittelalterlichen Symboliker die römische Querhausbasilika und den Grund ihrer karolingischen Rezeption? Ohne Ausnahme finden wir bei ihnen zwei Grundrisse aufgezeigt: den kreuzförmigen und den zentralen. In dem kreuzförmigen, der uns hier nur interessiert, sehen sie

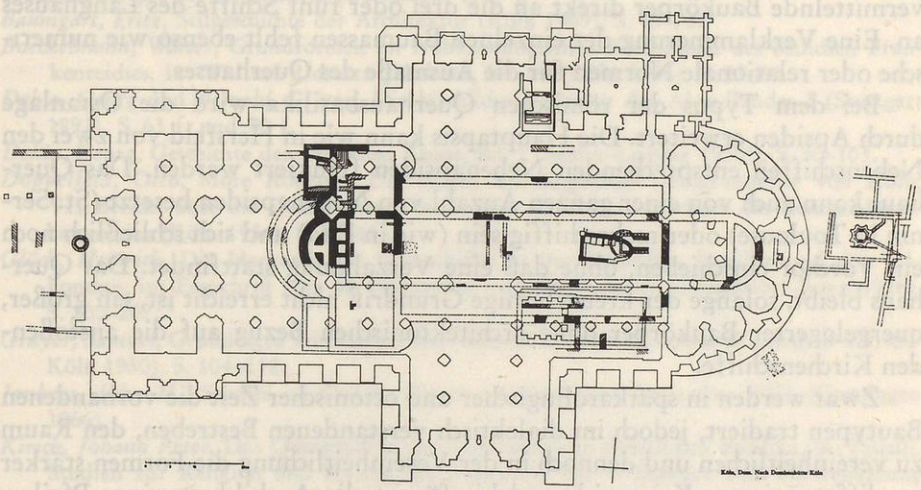


Fig. 17: Köln, Dom. Grundriß mit karolingischer Anlage. Nach Dombauhütte Köln

32 Nach *Doppelfeld*, More Romano, S. 47.

die ständige Vergegenwärtigung und Mahnung an das Kreuz sowie die Forderung ausgedrückt, Christus dem Gekreuzigten nachfolgen zu müssen. Für den mittelalterlichen Symboliker Durandus entspricht die Form der Querhausbasilika, in ottonischer Zeit bereits in die kreuzförmige Kirche übergegangen, der Gestalt des menschlichen Körpers, der wiederum Symbol der vier Weltrichtungen ist, mit dem Altarraum als Haupt, dem Querhaus als den ausgestreckten Armen, und dem Hauptschiff als dem Corpus. Durandus 1,1: „Dispositio autem materialis ecclesiae modum humani corporis tenet." [33] Diese Überlegung knüpft wiederum an die Vorstellung an, in der Struktur des Kircheninneren die personale Gliederung der Kirche versinnbildlicht zu sehen.

6. Das Neuartige in der Architekturtheorie zum Ausgang des 8. Jahrhunderts besteht in der Proklamierung einer nicht auf einen fest umrissenen Bautypus festgelegten Grundform über das basilikale Langhaus hinaus. So ist die Möglichkeit freier Gestaltung den übrigen Baukörpern gegeben, dabei angepaßt den örtlichen, liturgischen und hierarchischen Bedingungen der Kirchenbauten. Dieses Theorem bleibt stilbildend für die künftigen Jahrhunderte.

Die Theorie der Wachstumsparallele versagt jedoch beim karolingischen durchlaufenden Querhaus. Es läßt sich nicht aus einer zunehmenden Bereicherung der Ostanlage erklären. Vielmehr steht das Querhaus von Anfang an als ausgeprägter Baukörper in Übereinstimmung mit dem konstantinischen Typus da. Bei den konstantinischen Basiliken sowie bei den deutschen Nachfolgebauten bis Anfang des 11. Jahrhunderts (Fulda, St. Denis, Straßburg, Mainz, Würzburg, Bamberg) schließt das Querhaus ohne weitere vermittelnde Baukörper direkt an die drei oder fünf Schiffe des Langhauses an. Eine Verklammerung der einzelnen Baumassen fehlt ebenso wie numerische oder relationale Normen für die Ausmaße des Querhauses.

Bei dem Typus der römischen Querhausbasilika wird die Ostanlage durch Apsiden erweitert. Die Hauptapsis kann wie in Hersfeld von zwei den Nebenschiffen entsprechenden Nebenapsiden flankiert werden. Das Querhaus kann auch von einer ganzen Anzahl von Nebenapsiden besetzt (St. Sernin in Toulouse) oder mehrschiffig sein (wie in Pisa) und sich schließlich noch ein Vorchor einschieben, ohne daß eine Verzahnung stattfindet. Das Querhaus bleibt, solange der kreuzförmige Grundriß nicht erreicht ist, ein großer, quergelagerter Baukörper ohne architektonischen Bezug auf die anstoßenden Kirchenschiffe.

Zwar werden in spätkarolingischer und ottonischer Zeit die vorhandenen Bautypen tradiert, jedoch im dialektisch verstandenen Bestreben, den Raum zu vereinheitlichen und dennoch in der Vereinheitlichung die Formen stärker zu differenzieren. Kennzeichnend hierfür ist die Ausbildung einer Pfeiler-

---

[33] Nach *Sauer*, Symbolik des Kirchengebäudes, S. 111, Anm. 1.

basilika mit östlichem Zellenquerhaus; um das Mittelschiff wieder bis zur Apsis durchlaufen zu lassen, verzichtet man auf den Riegel des Querhauses und schnürt die Querarme nach Art von Seitenkapellen ab[34]. Wo hingegen das Querhaus erhalten bleibt, geht es ab ca .1000 n. Chr. so sehr zugunsten des Vierungsturms im kreuzförmigen Grundriß auf, daß man von dem speziellen Formtypus des römischen Querhauses nicht mehr sprechen kann.

7. Zusammenfassend läßt sich feststellen: Im römischen Querhaus finden wir ein Beispiel symbolischer Typisierung durch das allmähliche Herauslösen einer spezifischen Bedeutung aus einer zunächst zweckgebundenen Bestimmung, der des Thronsaals. Erst in den Nachfolgebauten der Lateransbasilika treten andere Bedeutungen an die Stelle des Thronsaals: in Alt-St.-Peter, der „Märtyrerkirche", eventuell der Heroon-Gedanke, in den karolingischen und frühottonischen Querhauskirchen die politische Bedeutung des historischen Zusammenhangs mit der konstantinischen Epoche und dem konstantinischen Kaisergedanken und schließlich die Allegorisierung in der Kreuzgestalt Christi.

---

[34] Diese Besonderheit von St. Alban in Mainz (796–805) wird nun zu einer architektonischen Norm erhoben.

Bibliographie

Alpharanus, Tiberius, De Basilicae Vaticanae antiquissima et nova structura. Hrsg. Michele Cerrati (Rom 1914).

Bandmann, Günter, Bauformen des Mittelalters (Bonn 1949).

ders., Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger (Berlin 1951).

ders., Ikonologie der Architektur (Darmstadt 1969²).

Baumgart, Fritz, Stilgeschichte der Architektur (Köln 1969), S. 49–73.

Boeckelmann, Walter, Grundformen im frühkarolingischen Kirchenbau des östlichen Frankenreiches, in: Wallraf-Richartz-Jahrbuch, Bd. 18 (Köln 1956), S. 27–69.

Dehio, Georg und *Betzold, G. von*, Die kirchliche Baukunst des Abendlandes I (Stuttgart 1892), S. 63 f. und 70 f.

Dehio, Georg, Geschichte der deutschen Kunst, Bd. 1 (Berlin–Leipzig 1930⁴), S. 30–103.

Doppelfeld, Otto, More Romano. Die beiden karolingischen Domgrundrisse von Köln. VII. Bericht über die Domgrabung, in: Kölner Domblatt. Jahrbuch des Zentral-Dombauvereins (Köln 1954), S. 38–61.

Glück, Heinrich, Die Herkunft des Querschiffes in der römischen Basilika und der Trikonchos, in: Festschrift zum 60. Geburtstag von Paul Clemen (Düsseldorf–Bonn 1926), S. 200–207.

Gruyer, Samuel, Grundlagen mittelalterlicher abendländischer Baukunst (Einsiedeln–Zürich–Köln 1950), S. 104–112.

Jonkees, John H., Studies on Old St. Peter's, Archeologica Traiectina VIII (Grøningen 1966).

Kirsch, Johann Peter, Das Querschiff in der stadtrömischen christlichen Basilika, in: Pisculi, Studien zur Religion und Kultur des Altertums, für J. Doelger zum 60. Geburtstag (Münster 1939), S. 148–156.

Klauser, Theodor, Vom Heroon zur Märtyrerbasilika. Kriegsvorträge der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Heft 62 (Bonn 1942).

ders., Grundzüge der christlichen Archäologie (o. O. o. J.), Msch. Ms. KHI Tübingen (inv. 1968), S. 43–76.

Krautheimer, Richard, The Carolingian Revival of Early Christian Architecture, in: The Art Bulletin, XXIV, No. 1 (New York 1942), S. 1–38.

ders., The Constantinian Basilika, in: Dumbarton Oaks Papers, No. 2 (Washington 1967), S. 115–140.

ders.: Early Christian and Byzantine Architecture (Harmondsworth/Baltimore/Ringwood 1965).

Krautheimer, Richard / Corbett, Spencer / Frankl, Wolfgang: Corpus Basilicarum Christianarum Romae, Vol. III (Città del Vaticano 1967).

Lehmann, Edgar, Die Architektur zur Zeit Karls des Großen, in: Karl der Große. Karolingische Kunst, Bd. III (Düsseldorf 1965), S. 301–319.

Mann, Albrecht, Karolingische Baukunst, in: Karl der Große, Werk und Wirkung (Aachen 1965), S. 389–394.

Oswald, Friedrich, Vorromanische Kirchenbauten (München 1966).

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Hrsg. *Theodor Klauser* in Verb. mit *Joseph Doelger, Hans Lietzmann* u. a. (Stuttgart 1950 f.), Bd. 1, Sp. 1249–1256.

Sauer, Joseph, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des des Mittelalters (Freiburg i. Br. 1902), S. 106–111.

Schüller-Piroli, 2000 Jahre St. Peter (Olten 1950), S. 80–88 und 112 f.

Vollbach, Wolfgang Fritz, Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike in West- und Ostrom (München 1958).

Ein Neufund byzantinischer Wandmalerei in Güzelyurt

Von GÜNTER PAULUS SCHIEMENZ

Zu dem umfangreichen Bestand der Malereien kappadokischer Höhlenkirchen steuerte Güzelyurt (Gelveri) bislang den naiven, aber ikonographisch interessanten Dekor unbekannten Alters von Çömlekçi kilisesi [1] und den neugriechischen Schmuck von Sevinçli kilise [2] bei, der nach Lafontaine-Dosogne [3] auf 1887, nach Thierry [4] auf den 25. März 1880 datiert ist; wir lasen die Kuppelinschrift als Μαρτίου 25 1887, jedoch war die Ziffer 7 nicht ganz deutlich. Am 7. August 1965 und am 17. August 1967 besuchten wir eine bislang unbekannte Kirche mit Malereien, die einen dritten Typ verkörpern.

Die Kirche liegt in derselben Felswand wie Çömlekçi kilisesi und gehört zum Besitz des Bauern Saadettin Koç, der sie als Schuppen benutzt (Taf. 5a). Sie hat keinen eigentlichen Namen und wurde nach dem Eigentümer Saadettin Koç kilisesi genannt. Die äußeren Umstände erlaubten es nicht, die Kirche genau zu vermessen und eine schwer lesbare Inschrift aufzunehmen, die nach dem Schriftcharakter neugriechisch zu sein schien und keine Beziehungen zur Malerei hat. Es handelt sich um ein etwa 3 m langes und 2 m breites Schiff mit einer ca. 2,80 m hohen Längstonne; die ziemlich tiefe, nachträglich nach Osten vergrößerte Apsis ist schmaler als das Schiff und von diesem durch eine Chorschranke ohne Mittelöffnung abgetrennt, die noch etwa 1,50 m um die Ecke auf die Südwand übergreift. Hier ist unter dem einzigen gut erhaltenen Wandbild [5] eine Nische ausgehauen, die ebenso wie mehrere andere Nischen ziemlich jung wirkte.

Man betritt die Kirche durch eine über dem Bogen mit einem Kreuz verzierte Tür nahe dem Ostende der Nordwand. Ihr gegenüber stehen auf der

---

[1] *J. Lafontaine-Dosogne* in: Byzantion 33 (1963) 121–183, Separatum mit eigener Seitenzählung, Abb. 41; *M. Yanagi*, Kappadokya, Abb. S. 6–7; nicht im Katalog von *M. Restle*, Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien (1967).

[2] *Lafontaine-Dosogne* a.a.O. 59; *N.* und *M. Thierry*, Nouvelles Eglises Rupestres de Cappadoce, Région da Hasan Dağı (1963) 25; „l'église agréable" in der Übersetzung meines Führers vom Jahr 1965, Sabri Ögretici (Lehrer) aus Yeşilköy (Ihlara), der die Namen von Lafontaine-Dosogne (Seviçli kilise) und Thierry (Sıvışlıkilise) als unzutreffend bezeichnete.

[3] *Lafontaine-Dosogne* a.a.O. 59.

[4] *Thierry*, Nouvelles Eglises 25.

[5] An einer nicht notierten Stelle sahen wir außerdem noch Reste von Nimben.

Südseite innerhalb eines braunen, innen weißgesäumten Rechtecks vor einem oben blaugrauen, unten bis etwa Kniehöhe dunkelgrünen Hintergrund ein Erzengel und ein Heiliger (Taf. 5b); die Farben beschränken sich auf Weiß und verschiedene Brauntöne. Der schlecht erhaltene Kopf des Engels ist von einem braunen Nimbus umgeben. Vor seinen breit ausladenden Flügeln hält der Engel in seiner linken Hand den Globus (ohne Kreuz und Binnenzeichnung), in seiner rechten ein langes, mit weißen Perlen besetztes Szepter. Er trägt über einem unten perlengesäumten und reich bestickten Gewand den Loros. Er besteht in seiner senkrechten und den beiden über die Schultern verlaufenden Bahnen aus drei parallelen Reihen gegeneinander und nach außen durch eine doppelte Perlenreihe abgegrenzter Quadrate, deren Mitte jeweils wieder eine Perle füllt. Bei der schräg über die Hüfte gelegten Bahn sind es vier Parallelreihen solcher Quadrate. Das Ende ist so über den linken Unterarm des Engels gelegt, daß die reich bestickte Innenseite des Loros sichtbar wird: zunächst weiße Kreuze mit weißen Winkeln zwischen den Kreuzarmen, dann nach einem Doppelstrich eine Spirale mit drei tropfenförmigen Verzierungen am Ende, schließlich im herabhängenden Teil, perlengesäumt, ein Muster aus perlenzentrierten Quadraten und Kreisen.

Während beim Engel keine Beischrift erhalten ist, liest man in vertikaler Anordnung links und rechts vom Kopf des Heiligen [O] A[Γ]IOC / AΛENHKOC. Da das A von ἅγιος und das des Namens auf derselben Höhe stehen und vor ἅγιος das O sicher nicht gefehlt hat, dürfte vor dem A des Namens ein weiterer Buchstabe zu ergänzen sein. Die Buchstaben über und unter der Ligatur NH sind nicht sicher; der untere Buchstabe kann als K gelesen werden, wenn dieses etwa die Form von Karabaş kilise [6], Bezirana kilisesi [7], Eski Gümüş [8], Kuzeyanbar kilisesi [9] und der Kirche von Ayvalı köy [10] hat. Von den sonst in Kappadokien vertretenen Heiligen kommt nach allem nur Kallinikos in Betracht, der sicher sonst nur in Kılıçlar kilise (KAΛINIKOC[11]) vorkommt[12]. Den Kopf des Heiligen umgibt ein Nimbus, der von einem Doppelband weißer Perlen eingefaßt wird; diese sind durch dunkle Zwischenräume in Gruppen von je etwa 8 Perlen unterteilt. Der Heilige hält vor der Brust in seiner rechten Hand das weiße Märtyrerkreuz. Er ist reich gekleidet: Sein helles Untergewand, das am rechten Ärmel – vor allem am Oberarm – dreieckige Falten wirft, ist unten mit einem doppelten Perlensaum, Quadraten und Kreisen reich bestickt. Auch die dunkelbraune

6 *Lafontaine-Dosogne* a.a.O. Abb. 42.

7 *J. Lafontaine-Dosogne* in: Byzant. Zeitschr. 61 (1968) 291–301, Abb. 7.

8 *M. Gough* in: Anatolian Studies 14 (1964) 147-161, Abb. 32 a, b; *N. Thierry*, J. Savants 1968, 45-61, Abb. 3.

9 *Thierry*, J. Savants 1968, 45-61, Abb. 1, 3.

10 *Thierry*, J. Savants 1968, 45-61, Abb. 3.

11 *G. de Jerphanion*, Les Eglises Rupestres de Cappadoce (1925-1942) I 210.

12 *Jerphanion* a.a.O. II, 506.

Chlamys hat unten eine breite, mit Kreuzen sowie mit Quadraten und Kreisen bestickte Bordüre, aus denen Ranken herauswachsen. Von der rechten Schulter des Märtyrers abwärts führt ein breiter Prunkstreifen, der die anderswo verwendeten Ornamente überreich trägt. Sonst ist die Chlamys an mehreren Stellen mit jeweils vier kreuzförmig angeordneten Perlen verziert.

Den grünen Teil des Hintergrunds kennzeichnen dunkle Pflanzen als eine Wiese.

Für die Einordnung der Malerei ist der Heilige ergiebiger als der Erzengel. Charakteristisch und sonst selten ist links und rechts der Buchstabe O in seiner außen etwa kreisrunden, innen fast rechteckigen Form [13]. Die ähnlichsten Beispiele bieten Ala kilise [14] und Direkli kilise [15] in den die Kaiser Basileios und Konstantin nennenden Inschriften der Apsiden [16] und bei den syrischen Märtyrern vom 7. Oktober und den persischen Heiligen vom 2. November [17] an den Pfeilern [18], weiter bei den Mönchen im Gewölbe [19]. Daß Direkli kilise an diesen verschiedenen Stellen die gleiche Schriftform hat, ist für die umstrittene Abfolge der Malereien von Interesse. Lafontaine-Dosogne [20] hielt den Gesamtdekor auf die Regierungszeit von Basileios II. und Konstantin VIII. (976–1025) datiert. N. und M. Thierry [21] unterschieden im Naos u. a. aus paläographischen Gründen zwischen dem Maler der genannten Syrer und Perser einerseits und dem der Gottesmutter und von Eustathios, Merkurios und Panteleimon andererseits. Dem ersten Maler wurden auch die Mönche im Gewölbe und der Gesamtdekor der beiden Apsiden zugeschrieben [22]; beide Maler sollen gleichzeitig gearbeitet haben,

13 Das K ist dagegen als chronologisches Kriterium offenbar wertlos; vgl. die oben genannten Dekors, die von der Mitte des 11. bis ans Ende des 12. Jh. reichen.

14 *Lafontaine-Dosogne* in: Byzantion 33 (1963) 121-183, Abb. 22; *Thierry*, Nouvelles Eglises, Taf. 90, 92 b.

15 Ein verwandtes O hat zuweilen auch Tahtalı kilise, u. a. bei Salomon in der Anastasis (*Jerphanion*, a.a.O. Taf. 190-2, *Lafontaine-Dosogne*, a.a.O. Abb. 12, *A. Grabar*, Byzanz (Kunst der Welt, 1964), Abb. S. 17; *Restle*, a.a.O. Abb. 440), beim Hl. Prokopios (*Jerphanion*, Taf. 186-3) und in der Inschrift, die das Jahr 1006 oder 1021 nennt (*Jerphanion*, Taf. 189-1, *Lafontaine-Dosogne*, a.a.O. Abb. 11, *Restle*, a.a.O. Abb. 435).

16 *Lafontaine-Dosogne*, a.a.O. Abb. 24; *Thierry*, Nouvelles Eglises, Abb. 44, Taf. 83 c.

17 *Jerphanion* II 500, 511.

18 *Lafontaine-Dosogne* a.a.O. Abb. 26; *Thierry*, Nouvelles Eglises, Taf. 84 a, 85 b. Am Nordostpfeiler lasen *N. und M. Thierry* S. 186 ΕΛΠΙΗΔΗΟC; auch *Restle*, a.a.O. I, 176 und III vor Abb. 521 hat Elpidios. Taf. 85 b bei *Thierry*, a.a.O. zeigt aber am Ende der senkrechten Beischrift zwischen H und O ein Φ; entsprechend der Erwartung (vgl. *Jerphanion* II, 500) handelt es sich also um Elpidiphoros, die Beischrift ging rechts vom O horizontal weiter. Der von *J. Lafontaine-Dosogne* in: Byzant. Zeitschr. 58 (1965) 131-136 der Beschreibung Thierrys hinzugefügte Drachentöter Demetrios auf rotem Pferd an der Nordwand fehlt auch bei *Restle*, a.a.O. III vor. Abb. 521.

19 *Thierry*, Nouvelles Eglises, Taf. 87 c, 88; *Yanagi*, a.a.O. Abb. S. 92.

20 *Lafontaine-Dosogne* in: Byzantion 33 (1963) 121-183, Separatum 24-27; vgl. dies. in: Byzant. Zeitschr. 58 (1965) 131-136.

21 *Thierry*, Nouvelles Eglises 186-188.

22 *Thierry*, Nouvelles Eglises 190.

und zwar – übereinstimmend mit Lafontaine-Dosogne [23] – noch im 10. Jh. [24]. Unübersehbar andere Farben und Lichter veranlaßten aber Restle [25], die Apsiden gegen die Pfeiler-Malereien abzugrenzen, die indessen unbeschadet der von Thierry herausgearbeiteten Unterschiede sämtlich *einem* Maler zugeschrieben und ohne Begründung an das Ende des 11. Jh. gesetzt wurden [26]. Verschiedenheiten zwischen der Deesis und den Prophetenmedaillons im Bogen vor der Hauptapsis wurden mit der Tätigkeit dort des Meisters, hier des Gesellen erklärt [27] und für beide Zonen die Zeit um 1020/25 bevorzugt [28]. Wir verwiesen darauf [29], daß in der linken Apsis die Malerei der Konche und die Inschrift nicht derselben Putzschicht zugehören und in der Mittelapsis die Inschrift mit demselben Braun übertüncht ist, das in der Konchenmalerei vorherrscht (ob auch hier ein Putzbruch vorliegt, konnten wir nicht feststellen, weil der die Konche unten begrenzende Sims unerreichbar hoch war). Demnach stammen die Malereien beider Konchen aus einer noch ungeklärten späteren Zeit [30], während wir mit Lafontaine-Dosogne und Thierry wegen der übereinstimmenden Schriftformen die entsprechenden Heiligen der Pfeiler durch die Apsisinschrift für datiert halten [31]. Diese Zuordnung wird durch Gemeinsamkeiten in den Lichtern bei Tahtalı kilise (1006 oder 1021) [32] und den Pfeiler-Heiligen von Direkli kilise [33] gestützt, während bei der Konche der Mittelapsis auch das Sujet mit der bisherigen Frühdatierung schwer zu vereinbaren ist [34].

Ebenfalls selten ist in Kappadokien der Doppelperlnimbus. Einen anderen Typ vertreten in Göreme die Kapellen 18 und 20 [35] sowie die Köpfe

---

23 *Lafontaine-Dosogne* in: Byzantion 33 (1963) 121-183, Abb. 42.

24 *Thierry*, Nouvelles Eglises 192.

25 *Restle*, a.a.O. I, 176-177.

26 *Restle*, a.a.O. III vor Abb. 521.

27 *Restle*, a.a.O. I, 45.

28 *Restle*, a.a.O. III vor Abb. 521; vgl. I, 45.

29 *G. P. Schiemenz* in: Jb. österr. Byz. 18 (1969) 239-258, Anm. 24.

30 Da wir zwischen der Inschrift und den Malereien der Mittelapsis-*Wand* keinen Putzbruch feststellten, können die Kirchenväter dem ursprünglichen Dekor zugehören; unser Vorbehalt (Archäol. Anz. 1970, 253-273, und zwar S. 263) wäre dann unbegründet, das Bischofsgewand jedoch wegen *Jerphanion* I, 255-256 und Taf. 59-3, 4 dennoch zur Einordnung nicht datierter Malereien im Sinne von *N. Thierry* in: Rev. Et. Byz. 24 (1966) 308-315 unergiebig.

31 Von den Malereien der Apsiskonchen ist außer dem IC XC-Sigel praktisch keine Schrift erkennbar: *Restle*, a.a.O. Abb. 521, 522.

32 *Restle*, a.a.O. I, 45: „... die aus der Barbara-Kirche vertrauten hart und scharf gesetzten, rein weißen Lichtstriche ..."

33 *Restle* a.a.O. I, 177: „... der die Töne hart und willkürlich, Lichter und Schatten schrill und ohne Rücksicht ... nebeneinander setzt ..."

34 *Lafontaine-Dosogne* a.a.O., Separatum 26

35 *Jerphanion* Taf. 133-1; *L. Budde*, Göreme, Höhlenkirchen in Kappadokien (1958) Taf. 53

einer Deesis in einer unveröffentlichten Kirche, die wir Nr. 17 a nennen: Hier handelt es sich um ein fortlaufendes Band. Die Anordnung in Gruppen haben nur noch Geyikli kilise in Soğnalı Dere[36], Balkan Deresi Nr. 3[37] und stellenweise Karanlık kilise[38]. In Balkan Deresi sahen wir diesen Nimbus beim Erzengel Michael in der Westlünette (MHXAHΛ, Taf. 6a), der dem von Güzelyurt durchweg ähnelt, aber kein Szepter und auf seinem Globus ein Kreuz hat[39], bei weiblichen Heiligen (Taf. 6b) und Kirchenvätern (Taf. 7a), denen wie in Direkli kilise das nach Thierry[40] relativ spät hinzugekommene Enchirion fehlt.

Das Gewand des Märtyrers in Gelveri weist einerseits wiederum nach Ala[41] und Direkli kilise[42] und ins Balkan Deresi (Taf. 6b: Agios Prokopios und Sisinnios[43], deren Nimben allerdings ebenso wie sämtliche Personen der Apsis sowie Maria, Petrus und Paulus in der Nordlünette nicht perlengesäumt sind), andererseits mehr noch nach Kılıçlar kilise, wo zahl-

36 *Jerphanion* Taf. 201-1. Die Aufgliederung wird hier durch jeweils vier dunkle Perlen erreicht.

37 Zur Numerierung vgl. *G. P. Schiemenz* in: Archäol. Anz. 1969, 216-229, Anm. 6.

38 *Jerphanion* Taf. 98-2, 102-3; *Budde*, a.a.O. Taf. 62; *Restle*, a.a.O. Abb. 232, 240, 242.

39 Der Unterschied dürfte kaum gravierend sein: In der Nebenapsis von Tokalı II hat der rechte Engel ein kleines Kreuz auf dem Globus, der linke nicht: *Restle*, a.a.O. Taf. 121, 122.

40 *N. Thierry* in: Rev. Et. Byz. 24 (1966) 308-315.

41 *Thierry*, Nouvelles Eglises Taf. 90.

42 *Thierry*, Nouvelles Eglises Taf. 84 a, c, 85 b; *Lafontaine-Dosogne*, a.a.O. Abb. 26.

43 Beide kommen auch in Kılıçlar kilise vor: *Jerphanion* I, 207, 210, Taf. 44-2, 47-2; *Restle*, a.a.O. Abb. 251. Sisinnios ist sonst selten (*Jerphanion* II, 511) und verbindet deswegen beide Kirchen charakteristisch. Für die Beziehungen zu Direkli kilise vgl. den gleichen Streifen großer Perlen zwischen zwei Ketten kleinerer Perlen auf der Chlamys der beiden Heiligen von Balkan 3 und bei den Nimben und auf dem Gewand der Hl. Eustathios, Panteleimon, Georgios und der Gottesmutter mit dem Kind in Direkli kilise: *Thierry*, Nouvelles Eglises Taf. 84 a, 85 a, 86 a, b, 89 c; *Yanagi*, a.a.O. Abb. S. 91. – *Jerphanion* I, 475, II, 511 sah im Hl. Sisinnios von Kılıçlar, ihrer Seitenkapelle, Göreme 21 und Balkan 3 einen der 40 Märtyrer von Sebaste, ebenso *Restle* II vor Abb. 251 für Kılıçlar kilise. Dies wäre auffallend: Er käme dann als einziger von ihnen auch außerhalb der Gruppe vor. Seine Stellung im Bildprogramm – in Kılıçlar kilise am Eingang in den Ostarm, in den anderen drei Fällen in diesem – spricht jedoch dafür, in ihm den parthischen Ritter und ehemaligen Mani-Jünger Sisinnios zu sehen, der als Helfer gegen Dämonen populär war (*S. Runciman*, The Medieval Manichee [1947] 83): Er bewacht hier den Zugang zum Allerheiligsten und hat ähnlich apotropäischen Charakter wie die Siebenschläfer in Tahtalı kilise (*Jerphanion* II, 321), unseres Erachtens aus ähnlicher Zeit wie Balkan 3 und Kılıçlar kilise. Dieser Heilige, der auch bei den Kopten beliebt war (*W. F. Volbach* in: Ausstellungskatalog Koptische Kunst [1963] 137-146, und zwar S. 144), scheint mithin Ausdruck volkstümlicher Strömungen in diesen Kirchen zu sein.

44 Alle Personen ohne Perlnimbus sind in den Farben blasser als die übrigen und gehören offensichtlich einer anderen, wohl früheren Malschicht an. Der Trennstrich zwischen den Hl. Prokopios und Sisinnios und den benachbarten Hl. Kyriaki und Paraskevi (Taf. 6b) zeigt Übermalungen. Auch der Schriftcharakter ist nicht identisch, und die Figuren ohne Perlnimbus sind etwas größer. Die Beischriften O ΑΓΙΟC und (A) sind unsystematisch:

reiche Beispiele auch die dreieckige Oberarmfalte wie in Gelveri haben [45], darunter auch der Hl. Kallinikos [46]. In Kılıçlar kilise ist auch wie bei Saadettin Koç die Beischrift O ΑΓΙΟC stets ausgeschrieben, während Direkli kilise dieses Detail nur bei dem sonst fernerstehenden Hl. Georgios hat [47]. Die Pflanzen auf dem grünen Boden finden sich ebenfalls charakteristisch in Kılıçlar kilise wieder (Wasserprobe [48], Joseph und Maria [49], Magieranbetung [50], Flucht nach Ägypten [51], Jordantaufe [52], Gefangennahme [53]), ferner in Göreme 15 a (Kreuzigung [54], wohl auch in der Gefangennahme und Begegnung der Frauen), bei der wir auch sonst zahlreiche Beziehungen zu Kılıçlar kilise gefunden hatten [55]. Hierher weist auch das sonst ganz seltene Perlszepter des Engels [56], das unmittelbar neben Kapelle 15 a auch Gabriel in der Verkündigung von Göreme 16 hält [57], vielleicht von der wohl älteren Malerei von Nr. 15 a beeinflußt [58].

Das Staatsgewand des Erzengels unterlag über längere Zeiten nur geringen Veränderungen, so daß sich ähnliche Fälle auch in sonst fernerstehenden Kirchen finden, so das gestickte Loros-Ende bei Michael in der Deesis von von Şahinefendi (Süveşe, datiert 1216/17, unten vor grünem Hintergrund, aber ohne Pflanzen [59]) mit sonst charakteristischen Unterschieden: Die qua-

---

Bei den Kirchenvätern der Apsis kommen beide vor (*G. P. Schiemenz* in: Archäol. Anz. 1970, 253-273, Anm. 73), bei den Medaillons der Hl. Johannes, Justos und Theodoros im Nord- und Westarm (A).

45 *Jerphanion* Taf. 44–1, 2, 46–1, 47–1, 2, 48–1; *Restle*, a. a. O. Abb. 251, 252, 257–259, 263, 265, 271. Vergröbert findet sie sich auch bei den Märtyrern des Kuşluk von Kılıçlar (*Restle*, a. a. O. Abb. 288–292), einer mutmaßlich relativ späten Kirche, die von den benachbarten Dekors borgte (*Jerphanion* I, 251, II 423, *G. P. Schiemenz*, in: Archäol. Anz. 1969, 216–229).

46 *Jerphanion* Taf. 53–1.

47 *Thierry*, Nouvelles Eglises Taf. 89 c; *Yanagi* a.a.O. Abb. S. 91.

48 *Jerphanion* Taf. 46–1, 56; *D. Talbot Rice*, Byzantine Painting and Developments in the West before A. D. 1200 (1948) Taf. 11; *ders.*, Die Kunst im byzantinischen Zeitalter (1968, engl. Ausgabe 1963) Abb. 122: *Restle*, a. a. O. Abb. 263.

49 *Jerphanion* Taf. 48–2; *Restle* a. a. O. Abb. 257.

50 *Jerphanion* Taf. 47–1; *Restle* a. a. O. Abb. 269.

51 *Jerphanion* Taf. 47–2; *Restle* a. a. O. Abb. 267, 269.

52 *Jerphanion* Taf. 48–2; *Restle* a. a. O. Abb. 257.

53 *Jerphanion* Taf. 49–1; *Restle* a. a. O. Abb. 271.

54 *G. P. Schiemenz*, Orient. Christ. Per. 34 (1968) 70–96, Abb. 9.

55 *G. P. Schiemenz*, Orient. Christ. Per. 34 (1968) 70–96.

56 *G. P. Schiemenz*, Orient. Christ. Per. 34 (1968) 70–96, Abb. 5; *N. Thierry*, J. Savants 1965, 625–635, Abb. 1; *Restle* a. a. O. Abb. 552, 553.

57 *Jerphanion* Taf. 135–2; *M. Beck*, Anatolien (1956) Abb. 9; *Restle* a. a. O. Abb. 156, 157.

58 *Jerphanion* II, 424 setzte Göreme 16 in die erste Zeit nach der türkischen Eroberung, *Restle* I, 40 und II vor Abb. 155 in die Mitte des 11. Jh. Für Göreme 15a vgl. unten.

59 *Jerphanion* Taf. 164–1. Eine ähnliche Stickerei findet sich an gleicher Stelle bei Kaiser Konstantin in der Klause des Hl. Neophytos bei Ktima auf Kypros, ca. 1200: *C. Mango* und *E. J. W. Hawkins*, Dumbarton Oaks Papers 20 (1966) 119–206, Abb. 35.

dratischen Felder auf dem Loros sind größer und bilden dadurch bei der vertikalen Bahn und auf den Schultern nur zwei (statt drei) Parallelstreifen; den Globus ziert ein kompliziertes Ornament, und die Flügel des Engels, bei Saadettin Koç ganz ähnlich wie in Göreme 15 a, sind in den Farben ganz anders. Wie bei den Engeln der Deesis von Direkli kilise [60], Tağar [61] und neben dem thronenden Christus von Tokalı II [62], jedoch in der Anordnung vertauscht, hat dabei nur *einer* der beiden Engel dieses Gewand (vgl. dazu die verschieden gewandeten Engel um Christus in der Cappella Palatina zu Palermo [1143] [63], in Kappadokien die beiden Engel neben der Gottesmutter in Göreme 10 a [64] und im Kuşluk von Kılıçlar, hier auch David und Salomon [65]). In Direkli kilise entspricht der Loros mit den nur zwei Bahnen großflächiger Quadrate einerseits dem von Michael vor der Apsis von Kılıçlar kilise [66], andererseits dem von Süveşe und liefert mithin kein Indiz für die hier umstrittene Datierung [67].

Näher als Süveşe kommt dem Engel von Gelveri Gabriel in der linken Apsis von Tokalı II [68] mit einem im Detail unrealistischen Loros: Er besteht in den über die rechte Schulter und die Hüfte des Engels gelegten Teilen aus fünf, auf der anderen Schulter aus vier und am Ende aus drei Quadratstreifen; daß er vor dem Unterleib breiter ist, teilt er mit dem von Saadettin Koç, von dem ihn aber das andere Ende unterscheidet. Einen ähnlich reichen Loros haben aber auch die Erzengel in Kılıçlar kilise [69]. Bestechend ist die Ähnlichkeit der verbreiterten Hüftbahn, des Ornaments auf der zum Unterarm heraufführenden Bahn und des Faltenwurfs im herabhängenden Ende mit Michael in dem leider nur als Skizze veröffentlichten Stifterbild von

---

60 *Restle* a. a. O. Abb. 521, 522.

61 *Jerphanion* Taf. 166–1; *Restle* a. a. O. Abb. 359.

62 *Jerphanion* Taf. 84–1; *Restle* a. a. O. Abb. 121–123.

63 *J. Deér* in: Byzant. Zeitschr. 62 (1969) 308 ff.

64 *G. P. Schiemenz* in: Archäol. Anz. 1969, 216–229.

65 *Jerphanion* Taf. 59–1, 2, 60–4; *Restle* a. a. O. Abb. 279, 280, 287.

66 *Jerphanion* Taf. 53–2.

67 Vgl. *G. P. Schiemenz* in: Jb. österr. Byz. 18 (1969) 239–258, Anm. 24. Der zweibahnige Loros kommt bereits sehr früh vor, z. B. bei den Erzengeln der Mosaiken der Koimesis-Kirche von Nikaia (*D. Talbot Rice*, Kunst aus Byzanz [1959] Taf. 76; *ders.*, Kunst im byzant. Zeitalter [1968] Abb. 63) und bei den Kaiserbildern im Codex Paris gr. 510 (*H. Omont*, Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VIe au XIVe siècle [1929] Taf. 16, 19, *Gy. Moravcsik*, Dumbarton Oaks Papers 15 [1961] 59–126, Abb. 11), und ist deswegen als chronologisches Kriterium kaum von Wert, jedoch fällt auf, daß er in Kappadokien bei den späteren Kirchen bevorzugt vorkommt; außer in Süveşe in Saklı kilise (Kaiser Konstantin, Erzengel), Göreme 11 a (zwei Erzengel), zum Teil beim Kaiser Konstantin in Göreme 21 und 28, alle wohl 12. Jh., ferner in Meryemane (David, Erzengel; zur Datierung vgl. oben Anm. 45).

68 *Restle* a. a. O. Abb. 121.

69 *Jerphanion* I, 242 Abb. 25, Taf. 52–1, 2, 53–2, 54–1; *Restle* a. a. O. Abb. 252, 255, 256, 271, 274.

Karabaş kilise (1060/61) [70]. Einen durchweg dreibahnigen Loros, bei dem die Innenseite links von dem den (kreuzgezierten) Globus haltenden Arm sichtbar ist, haben – stärker schematisiert – die Engel in der Apsis von Haçlı kilise [71], die N. und M. Thierry in das 2. Viertel oder die Mitte des 10. Jh.'s datierten.

Aus dem gleichen Jahrhundert stammt ein authentisches Beispiel, das die Erklärung für die zuweilen wechselnde Breite liefert: Das Mosaik des Kaisers Alexandros (912–913) in der Hagia Sophia zu Konstantinopel (wohl A. D. 912) [72] zeigt sonst ebenfalls durchweg drei Bahnen von Quadraten und links vom Unterarm die Innenseite, dann aber nur noch zwei Bahnen, offenbar weil die dritte nach hinten umgefaltet ist (Taf. 7b). Die verschiedenen Maler in Kappadokien, die den Loros kaum aus eigener Anschauung kannten, dürften das Detail dann mißverstanden haben.

Die Schriftform erlaubt es, das Paneel von Güzelyurt mit Hilfe der Apsisinschrift von Direkli kilise etwa auf die Jahrtausendwende zu datieren [73], und hiermit sind alle anderen Details verträglich. Die engen Beziehungen zu Kılıçlar kilise [74] werfen dann aber neues Licht auf die umstrittene Datierung dieser Kirche. Rott [75] wies KK zusammen mit Göreme Nr. 9, 11, 19, 22 und 23 dem 10. bis 11. Jh. zu. Millet [76] reihte die Kirche bei den Denkmälern des 10. Jh.'s ein. In diese Spanne fällt der Ansatz Jerphanions (Ende 10. Jh.) [77], während sich Swoboda [78] für das 12. Jh. und Talbot Rice unter Hinweis auf die Schwierigkeiten der Datierung zeitweilig für das 9. Jh. [79], andernorts aber auch für die Mitte des 10. Jh. [80] und neuer-

---

[70] *Jerphanion* Taf. 202–3. Zum Problem der Datierung durch die Inschrift vgl. *Restle* a. a. O. I, 47–49; *ders.* in: Jb. österr. Byz. 19 (1970) 261–266. *K. Wessel* in: RBK 1 (1966) 1140 bezeichnete die Datierung der Tonnenmalerei als unsicher; dies betrifft jedoch nicht die Stifterbilder.

[71] *N.* und *M. Thierry,* J. Savants 1964, 241–254, Abb. 5, 7.

[72] *P. A. Underwood* und *L. J. Majewski,* Dumbarton Oaks Papers 14 (1960) 205–222, Abb. 14; *P. A. Underwood* und *E. J. W. Hawkins* ebd. 15 (1961) 187–217, Abb. 1, 4, 5, 11, 15.

[73] Aus dem gleichen Grund ziehen wir für die entsprechenden Teile von Ala kilise die Datierung von *Thierry,* Nouvelles Eglises 200, (11. Jh.) der von *Lafontaine-Dosogne* a. a. O. Separatum 23 und Byzant. Zeitschr. 58 (1965) 131, (12. Jh.) vor.

[74] Künftig abgekürzt KK.

[75] *H. Rott,* Kleinasiatische Denkmäler (1908) 236.

[76] *G. Millet,* Recherches sur l'iconographie de l'évangile² (1960) 41, 70.

[77] *Jerphanion* II, 418.

[78] *K. M. Swoboda* in: Kunstgesch. Anz. N. F. 5 (1961/62) 9–183.

[79] *D. Talbot Rice,* Byzantine Painting (1948) 9 und Legende zu Taf. 11. Von der anderweitig gegenwärtig akzeptierten Chronologie der kappadokischen Malereien weichen die Ansätze von *D. Talbot Rice* auch sonst mehrfach erheblich ab, besonders mit der Frühdatierung von Karanlık kilise, die diese von den anderen Säulenkirchen trennt: Karanlık 9. Jh. (Byzantine Painting [1948] 9 und Legende zu Taf. 6; vgl. Byzantine Art [1962] 114), Tokalı I 10. Jh. (Byzantine Painting [1948] 9; vgl. Byzantine Art [1962] 114), Tokalı II Ende 10. Jh. (Byzantine Painting [1948] 9), 11. Jh. (Kunst im byzant. Zeitalter [1968] 135), Elmalı und Çarıklı kilise 11.–12. Jh. (Byzantine Art [1962] 114), Elmalı kilise 11. Jh. (Kunst im byzant. Zeitalter [1968] 273), 12. Jh. (Beginn und Entwicklung christ-

dings allgemeiner für das 10. oder 11. Jh. [81] entschied. N. Thierry [82] verwies dann auf Ähnlichkeiten zu Manuskripten des 9. und frühen 10. Jh., z. B. zwischen den Aposteln der Himmelfahrt, des Engels der Verkündigung und der verschiedenen Wiedergaben Josephs von KK mit den entsprechenden Darstellungen der Gregorhomilien Paris gr. 510 aus dem vorletzten Jahrzehnt des 9. Jh. und des ihnen nahestehenden [83] Kosmas Indikopleustes Vat. gr. 699 aus derselben Zeit [84]. Während hier für KK kein Datum präzisiert wurde, veranlaßten die Beziehungen zu der Gregor-Handschrift Restle [85] zu einem Ansatz um 900. Zu den Vergleichspunkten zählten hier u. a. die den Aposteln im Gefolge Jesu des Paris gr. 510 zur Seite gestellten Hirten des kappadokischen Weihnachtsbildes, der Christus der Wunderszenen beider Werke, in gleicher Art verwendete Architekturversatzstücke und die hier wie dort bereits im Vordergrund gefüllten gerahmten Bildstreifen [86].

Zunächst liegt auf der Hand, daß Vergleiche innerhalb derselben Kunstgattung desselben mönchischen Milieus und derselben Gegend sicherer sein dürften als eine Korrelation mit den Miniaturen einer kaiserlichen Prachthandschrift aus Konstantinopel. Ob mit ihr überhaupt signifikante Ergebnisse zugänglich sind, muß zweifelhaft sein wegen der methodisch ähnlichen Studie von Myrtilla Avery [87], die zwischen dem Psalter Paris gr. 139 (Mitte 10. Jh. [88]) und den ältesten (griechischen) Fresken von Santa Maria Antiqua in Rom [89] nicht nur überhaupt Beziehungen sah, sondern sogar in eini-

---

licher Kunst [1961] 92 und Legende zu Taf. 18), Eustathios-Kapelle 12. Jh. als einer der spätesten Dekors (Byzantine Art [1962] 114), also nach Tokalı II und Karanlık kilise. Die geometrischen Dekors, vor allem in Tokalı II, gelten als ikonoklastisch (Byzantine Art [1962] 113, Kunst im byzant. Zeitalter [1968] 76, 134, 135); vgl. dazu *Schiemenz* in: Archäol. Anz. 1970, 253-273.

80 *D. Talbot Rice*, Byzantine Art (1962, verbesserte Aufl. der Erstausgabe 1935) 114.

81 *D. Talbot Rice*, Die Kunst im byzant. Zeitalter (1968) 273.

82 *N. Thierry*, Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina 1965, 579-602.

83 *H. Buchthal*, The Miniatures of the Paris Psalter (1938) 57, 60.

84 *Buchthal*, a.a.O. 57, 60; *C. Mango* in: D. V. Ainalov, The Hellenistic Origins of Byzantine Art (1961) 285.

85 *Restle*, a. a. O. I, 21, II vor Abb. 251.

86 *Restle*, a. a. O. I, 18.

87 *M. Avery*, The Art Bulletin 7 (1925) 149; vgl. *Buchthal*, a.a.O. 55.

88 Vgl. z. B. *G. Millet* in: *A. Michel*, Histoire de l'Art (1905) I, 221; *Ch. Diehl*, Manuel d'Art Byzantin (1910) 566; *Buchthal*, a.a.O. 65; *K. Weitzmann*, Geistige Grundlagen und Wesen der Makedonischen Renaissance (1963) 8; *A. Grabar*, La Peinture Byzantine (1953) 168, 169; *ders.* Byzanz (1964) 67, 154; *D. Talbot Rice*, Kunst im byzant. Zeitalter (1968) 270. Das 9. Jh. bevorzugten *D. Talbot Rice*, Kunst aus Byzanz (1959) 60, Abb. 86, 87, Farbtaf. VIII, IX, und Byzantine Art (1962) Abb. 30, sowie *H. L. Nickel*, Byzantinische Kunst (1964) 95, Abb. 60. Vgl. neuerdings *C. Mango*, Acta archaeol. Inst. Rom. Norv. 4 (1969) 121-126.

89 Zu S. Maria Antiqua vgl. neuerdings *P. J. Nordhagen*, Acta ad archaeologiam et historiam artium pertinentia 1 (1962) 53-72; *ders.*, The Frescoes of John VII. (A. D. 705-707) in S. Maria Antiqua in Rome (1968); *P. Romanelli* und *P. J. Nordhagen*, S. Maria Antiqua (1964).

gen der Miniaturen den persönlichen Stil mehrerer der auch in Rom tätigen Maler wiederzuerkennen glaubte. Dennoch führte die vergleichende Stilanalyse für die Handschrift zu einer um Jahrhunderte falschen Datierung. Buchthal [90] sah den Grund zu der Verwandtschaft beider Denkmäler darin, daß beide – zu ganz verschiedenen Zeiten – aus der gleichen Überlieferung schöpften, und konnte in den Übereinstimmungen kein für eine Datierung ergiebiges Kriterium entdecken: „All these methods are liable to end in faulty reconstructions or in unfounded conclusions". Für den Pariser Gregor erhebt sich darüberhinaus die Frage, in wie weit er für die engere Zeit seiner Entstehung typisch ist und dadurch – und zwar auch für das fast tausend Kilometer entfernte Kappadokien – eine Datierung ad quem ermöglicht. Der äußerst lückenhafte Denkmälerbestand erschwert hier eine präzise Antwort, warnt jedoch andererseits vor einer allzu rigorosen Datierung.

Buchthal [91] charakterisierte die Gregor-Handschrift als Produkt eines Eklektizismus, durch den jegliche künstlerische Identität der Miniaturen unter ihrer didaktischen Funktion untergehe. Mit dem ca. 70 Jahre älteren vatikanischen Ptolemäus sah er viele charakteristische Ähnlichkeiten und eine ziemlich enge stilistische Übereinstimmung [92]. Nach Grabar [93] stehen die Gregorhomilien innerhalb einer Richtung, die vom Ende des Bilderstreits bis ins frühe 11. Jh. reichte [94] und sich an vorikonoklastischen Vorlagen orientierte; die Miniaturen seien durch eine ziemlich passive Nachahmung dieser überdies nicht einheitlichen Vorbilder entstanden [95]. Auch der verwandte und etwa gleichzeitige (nach Restle geringfügig ältere [96]) vatikanische Kosmas schließt sich Illustrationen des 6. Jh. so eng an, daß er früher für ein Werk des 7. Jh. gehalten wurde [97], und leitet andererseits bereits zu den Malereien des 10. und 11. Jh.'s über [98]. Derart charakterisierte Handschriften können kaum als typisch allein für die kurze Frist gelten, innerhalb der sie selbst entstanden sind, zumal wenn die Voraussetzungen für diese Art von Malerei noch längere Zeit fortbestanden haben. Wenn zudem die kaiserliche Prachthandschrift auf Jahrhunderte älteren Vorlagen aufbaute, so wird man auch bei den Wandmalereien in der Provinz mit der Möglichkeit einer nicht unerheblichen Verzögerung gegenüber ihren Vorlagen zu rechnen haben. Bei den oben mit KK verglichenen Dekors könnten hierfür z. B. Anklänge sprechen, die zwischen dem Gewand des geheilten Königs

90 *Buchthal*, a.a.O. 55-56.
91 *Buchthal*, a.a.O. 57.
92 *Buchthal*, a.a.O. 60.
93 *A. Grabar*, Byzanz (1964) 150 ff.
94 Vgl. auch *O. M. Dalton*, Byzantine Art and Archaeology 2 (1961) 462.
95 *A. Grabar*, a.a.O. 158.
96 *Restle*, a.a.O. I 20.
97 *G. Millet* in: *A. Michel*, a.a.O. 214; *Ch. Diehl*, a.a.O. 224, *D. V. Ainalov*, a.a.O. 25.
98 *A. Grabar*, Peinture Byzantine (1953) 164-165.

Ezechias [99] im Psalter Paris gr. 139 (wohl 10. Jh., s. o.) und der Chlamys der unbestritten späteren Heiligen von Direkli kilise (und Saadettin Koç kilisesi) nicht zu verkennen sind. In gewissem Ausmaß räumte auch Restle [100] eine Verzögerung von KK gegenüber ihrer unmittelbaren, für etwa 850/70 postulierten Vorlage ein, die noch einen etwas älteren Stand als der Pariser Gregor repräsentieren soll. Daß die Spanne nicht größer sein könne, wird einerseits mit „der engen Beziehung der Kılıçlar zum Parisinus graecus 510, die nach Berücksichtigung aller Regeln der Kunst kein zu weites Abrücken der Kılıçlar von dieser Handschrift erlaubt" [101], andererseits mit dem Buch Hiob (Codex gr. 538) der Marciana vom Jahr 905 begründet, dessen härtere und rohere Malerei für KK einen terminus post quem non darstelle. Auch hier handelt es sich aber wie beim Pariser Gregor nur um ein vereinzeltes, zufällig erhaltenes Beispiel der sicher einst umfangreichen Miniaturen-Produktion des 9/10. Jh., dessen Eignung als so strenges chronologisches Indiz wir wegen der großen Überlieferungslücken nicht kennen: Im Gegensatz zur Ansicht Restles scheinen uns die wenigen noch heute vorhandenen Denkmäler nicht auszureichen, die allgemeine Stilentwicklung der Zeit um 900 hinreichend detailliert zu rekonstruieren. Wir folgen hierin Buchthal [102], der selbst innerhalb des Bereichs der Buchmalereien nicht die Möglichkeit sah, aus den Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen Malereien verschiedener Lokalschulen auf den Lauf der Entwicklung der byzantinischen Malerei im 9. Jh. zu schließen.

Nach allem wäre für die Datierung von KK der Paris gr. 510 selbst dann von zweifelhaftem Wert, wenn beide dem gleichen Überlieferungsstrang zugehörten. Die Durchsicht seiner relevanten Miniaturen läßt jedoch selbst hieran Zweifel aufkommen. Der Eindruck von Ähnlichkeiten verwischt sich, wenn man von den drucktechnisch gleichartigen Tafeln bei Omont [103] und Jerphanion [104] zu anderen, vor allem farbigen Photographien und Reproduktionen [105] übergeht. Restle hat selbst die Unterschiede ausführlicher diskutiert als die Gemeinsamkeiten, so daß sein Schluß auf eine enge Zusammengehörigkeit ohnehin überraschte. Dieser wurde überdies nur durch den Kunstgriff möglich, andere als stilistische Kriterien von vorn herein auszuklammern [106]. Eine schlüssige Datierung muß sich hingegen auf

---

99 *H. Omont*, a.a.O. Taf. 14; *H. Buchthal*, a.a.O. Abb. 14; *A. Grabar*, Peinture Byzantine (1953) 168; *ders.*, Byzanz (1964) 67.

100 *Restle*, a.a.O. I 20-21.

101 *Restle*, a.a.O. I 20.

102 *Buchthal*, a.a.O. 60-61.

103 *Omont*, a.a.O. Taf. 15-60.

104 *Jerphanion* Taf. 44-53.

105 Paris gr. 510: *D. Talbot Rice*, Kunst aus Byzanz (1959) Farbtaf. VI; *ders.*, Kunst im byzant. Zeitalter (1968) Abb. 70; KK: *Restle*, a.a.O. Abb. 264, 266, 269.

106 *Restle*, a.a.O. I 22.

alle Merkmale stützen[107], wobei die jüngsten Details entscheiden[108]. Bei der Hinzunahme ikonographischer Argumente stieß jedoch schon Restle auf Schwierigkeiten: Die Apostelkommunion würde bei einer Datierung auf ca. 900 das früheste erhaltene Beispiel sein, was angesichts der geringen Zahl erhaltener Denkmäler zwar eher akzeptabel wäre als zu späteren Zeiten[109], aber doch zu einer weitergehenden ikonographischen Analyse einlädt. Wir beschränken uns einerseits beim Paris gr. 510 in der Regel auf die Christus-Szenen und beziehen andererseits von den kappadokischen Wandmalereien auch die des Kuşluk von Çavuşin ein: Ihre Datierung durch eine Inschrift auf die Regierungszeit von Nikephoros Phokas (963–969[110]), speziell auf 964/965, ist unbestritten[111], während J. Lafontaine-Dosogne[112] darauf hinwies, daß sie Werken des 9. Jh.'s wie den Kuppelmosaiken der Hagia Sophia zu Thessaloniki noch nahestünden: Für die Frage, ob die Charakteristika des Pariser Gregor noch über die Zeit seiner Entstehung hinaus weiterlebten, ist das Denkmal von offenkundigem Interesse.

Die relevanten Miniaturen des Homiliars werden von früheren Bibelillustrationen in Streifenform hergeleitet[113]. Dies gilt sicher auch für die Evangeliumszenen von KK, die nur wegen der anderen Architektur nicht wie in den übrigen „archaischen" Kirchen Kappadokiens in fortlaufenden Streifen, sondern großenteils als Einzelbilder erscheinen. Beide Cyklen entstammen jedoch einer ganz verschiedenen Redaktion. Der Paris gr. 510 ist besonders reich an den Szenen aus der Vita Christi zwischen Kindheit und Passion (Apostelberufungen, Parabeln, Wunderheilungen), die außer in Tokalı II in und um Göreme keine große Rolle spielen, in KK eine so geringe[114], daß sich Restles Eindruck, die Gestalt des wunderwirkenden Christus sei im Homiliar und in KK gleich faszinierend wiedergegeben[115], angesichts des spärlichen und beschädigten Materials kaum nachvollziehen läßt. Umgekehrt treten Jesu Kindheit und die Passion, die in den beiden Kirchen wie überhaupt in Kappadokien ausgesprochen dominieren, in der Handschrift sehr zurück und sind nur durch die wichtigsten Szenen ver-

---

107 *N. Thierry* in: Rev. Et. Byz. 24 (1966) 308-315.

108 *B. Brenk* in: Byzant. Zeitschr. 57 (1964) 106.

109 Für Konstantin und Helena in Göreme 21 und 28 vgl. *G. P. Schiemenz* in: Archäol. Anz. 1970, 253-273.

110 *Restle* a.a.O. I ,137 lies 963 statt 936.

111 *Jerphanion* I, 548, II, 419; *K. M. Swoboda*, a.a.O. 124; *J. Lafontaine-Dosogne* in: Byzantion 33 (1963) 121-183, Separatum 9; *N. Thierry*, Corsi di cultura 1965, 588; *dies.* in: Revue de l'Université de Bruxelles 1-2 (1966/1967) 1-27, S. 14; *Restle*, a.a.O. I, 20, 30, III vor Abb. 302.

112 *Lafontaine-Dosogne* a.a.O., Separatum 10.

113 *Buchthal* a.a.O. 56.

114 *Jerphanion* Taf. 48-2; *Restle*, a.a.O. Abb. 257.

115 *Restle* a.a.O. I, 18.

treten, zu denen auffallenderweise die in den Höhlenkirchen ganz seltene[116] Begegnung des Auferstandenen mit den Frauen im Garten gehört. Volkstümliche Ergänzungen wie die in Kappadokien beliebte Wasserprobe fehlen bei den Miniaturen. Von den beiden diskutierten kappadokischen Dekors bietet nicht KK, sondern Çavuşin die größere Zahl von Gemeinsamkeiten in den selteneren Szenen: Çavuşin teilt mit dem Homiliar die Flucht der Elisabeth, die Ermordung des Zacharias, den Kindermord und die Verklärung auf Tabor, die in KK fehlen. Diese hat aus dem Repertoire des Paris gr. 510 von den in Çavuşin nicht vertretenen Szenen nur Jesu Darstellung im Tempel und die Begegnung Jesu mit Zachäus. Ein KK fremdes und sonst in Kappadokien seltenes[117] Interesse an Josua bekunden die Homilien mit Josua vor den Mauern Jerichos[118] und Çavuşin mit dem Josua erscheinenden Engel[119].

In der Anlage der einzelnen Szenen gehen die Gregorhandschrift und KK gänzlich verschiedene Wege. Stehen die Miniaturen mit einer zwar nicht lückenlosen, aber überwiegenden Neigung zu illusionistischen, einen räumlichen Eindruck anstrebenden Kompositionen schon stark unter dem Einfluß der makedonischen Renaissance, so ist in KK alles flächig-zweidimensional. Man vergleiche nur in beiden Denkmälern die Verkündigung[120], die Zachäus-Szene[121], die im Manuskript von den ebenfalls ausgesprochen plastischen Jünger-Berufungen begleitet ist, die Erweckung des Lazarus[122], im Manuskript den Hl. Basileios vor dem Hyparchen (mit dem Tisch in „umgekehrter", aber eben doch betonter Perspektive)[123] mit Jesus vor Pilatus[124] und vor Hannas und Kaiphas[125] in der Wandmalerei, das ganz räumliche Gastmahl bei Symeon[126] mit dem Abendmahl[127], bei dem nicht einmal der halbrunde Tisch eine plastische Wirkung zu erzielen vermag. Eindringlich öffnet sich bei den Miniaturen die dritte Dimension beim barm-

---

116 *Thierry*, Nouvelles Eglises 169, 170, Taf. 76 b; *N. Thierry* in: Cah. archéol. 18 (1968) 33-69; *Lafontaine-Dosogne* a.a.O. Abb. 23.

117 *Jerphanion* II, 486.

118 *Omont* a.a.O. Taf. 55; *S. Der Nersessian*, Dumbarton Oaks Papers 16 (1962) 195-228, Taf. 11.

119 *Jerphanion* I, 530, Taf. 139-1; *Restle*, a.a.O. Abb. 303, 317, 319.

120 *Omont* Taf. 20; *Jerphanion* Taf. 45-2; *Restle*, a.a.O. Abb. 262.

121 *Omont* Taf. 30; *Der Nersessian* a.a.O. Taf. 1; *Jerphanion* Taf. 48-1; *Restle*, a. a. O. Abb. 270.

122 *Omont* Taf. 38; *Der Nersessian* a.a.O. Taf. 5; *Jerphanion* Taf. 48-2; *Restle*, a.a.O. Abb. 257.

123 *Omont* Taf. 31. Die umgekehrte Perspektive ist im Paris gr. 510 überhaupt häufig.

124 *Jerphanion* Taf. 50-1; *Restle* a.a.O. Abb. 273.

125 *Jerphanion* Taf. 49-2; *Restle* a.a.O. Abb. 272.

126 *Omont* Taf. 38; *D. Talbot Rice*, Kunst aus Byzanz (1959) Farbtaf. VI; *ders.*, Kunst im byzant. Zeitalter (1968) Abb. 70; *Der Nersessian* a.a.O. Taf. 5.

127 *Jerphanion* Taf. 49-2; *Restle* a.a.O. Abb. 272.

herzigen Samariter und den Heiligen von fol. 143v [128] und von fol. 170 [129] mit der in gleicher Weise angelegten Seewanderung Jesu, dem Feigenbaumwunder, dem Scherflein der Witwe und den Heilungen von fol. 310v und 316 [130] und außerhalb der biblischen Szenen besonders ausgeprägt bei der Vita und dem Martyrium des Hl. Kyprianos [131]. KK weiß von all dem nichts [132]. Selbst der volkreiche und dadurch für eine Tiefenstaffelung prädestinierte Einzug in Jerusalem ist hier [133] anders als im Pariser Gregor [134] völlig flächig, ebenso die Gefangennahme [135]. Auch die vergleichsweise wenig plastischen Szenen des Paris gr. 510 wie die Kreuzigung [136], Magieranbetung und Darstellung Jesu im Tempel [137] heben sich noch deutlich von den entsprechenden Malereien in KK ab [138]; bei der kappadokischen Magieranbetung [139] treten zwar die Magier in zwei Ebenen herzu (der mittlere in einer hinteren Ebene), aber selbst diese Anordnung vermittelt die Illusion ebenso wenig wie die Geburtshöhle [140] und die schematisch-kulissenhaft hinter die Personen gestellten, ihrerseits flächigen Architekturen [141], von denen sich die der Miniaturen grundlegend unterscheiden: Im Gregor wurden auch sie nutzbar gemacht, eine Raumwirkung zu erzielen [142]; die Personen der Handlung sind nicht vor sie gestellt, sondern in sie hineinkomponiert. Machen schließlich in KK die Begrenzungsstreifen die Szenen vollends zu „Bildern im Rahmen" [144], so werden im Paris gr. 510 umgekehrt selbst sie noch dazu eingesetzt, die dritte Dimension zu eröffnen, diesmal nach vorn: Hier ist es geradezu ein Charakteristikum, daß der „Rahmen" die Figuren nicht fest einspannt, sondern umgekehrt diese aus ihm heraustreten. Köpfe, Nimben, Hände, Füße, Waffen usw. ragen – sichtbar beabsichtigt und nicht

---

128 *Omont* Taf. 33.
129 *Omont* Taf. 36.
130 *Omont* Taf. 45, 46.
131 *Omont* Taf. 47.
132 *Jerphanion* Taf. 46-1, 2, 47-2, 48-1, 2, 50-2, 51-1; *Restle*, a.a.O. Abb. 257, 258, 263, 265, 267, 270, 274; *D. Talbot Rice*, Kunst im byzant. Zeitalter (1968) Abb. 122.
133 *Jerphanion* Taf. 49-1; *Restle*, a.a.O. Abb. 271.
134 *Omont* Taf. 38; *D. Talbot Rice*, Kunst aus Byzanz (1959) Farbtaf. VI; *ders.*, Kunst im byzant. Zeitalter (1968) Abb. 70; *Der Nersessian* a. a. O. Taf. 5.
135 *Jerphanion* Taf. 49–1; *Restle* a. a. O. Abb. 271.
136 *Omont* Taf. 21.
137 *Omont* Taf. 32.
138 *Jerphanion* Taf. 45–2, 46–2, 51–1; *Restle* a. a. O. Abb. 258, 268, 269.
139 *Jerphanion* Taf. 47–1; *Restle* a. a. O. Abb. 269.
140 *Jerphanion* Taf. 46–2; *Restle* a. a. O. Abb. 265.
141 *Jerphanion* Taf. 45–2, 46–1, 47–2, 49–1, 2; *Restle* a. a. O. Abb. 262, 263, 267, 268, 271, 272; *D. Talbot Rice*, Kunst im byzant. Zeitalter (1968) Abb. 122.
142 Z. B. *Omont* Taf. 20, 30, 31, 47, 54, 60.
143 Z. B. *Omont* Taf. 30, 55.
144 Vgl. *Restle* a. a. O. I, 18.

aus Raumnot – immer wieder über die Einfaßstreifen [145]. Nach allem können wir im Gesamtkonzept beider Werke kaum etwas spezifisch Verbindendes entdecken.

Dieser Eindruck verstärkt sich bei einem Blick in die Details. Die Verkündigung, im Paris gr. 510 [146] und in Çavuşin [147] von der Begegnung der Frauen begleitet, steht in KK [148] von ihr getrennt auf einem anderen Bildträger und hat den Titel in der in Kappadokien dominierenden volkstümlichen Schreibweise O XEPETICMOC. Die Pariser Handschrift hat dagegen die bessere Orthographie O XAIPETICMOC [149]; zu den wenigen kappadokischen Beispielen hierfür [150] zählt Batkın kilise (O XAIPETHCMOC), die mit dem Gregor die in den Höhlenkirchen sonst seltene [151] Begegnung des auferstandenen Christus mit den Frauen teilt, wiederum mit übereinstimmender Orthographie, allerdings in einer ganz anderen Komposition [152]. Maria steht in KK und in Çavuşin frontal vor dem Hauseingang; in der Gregor-Miniatur befindet sich der Bau halbrechts hinter Maria weit im Hintergrund und vermittelt den Eindruck von Raumtiefe. Maria verkörpert den Typ der mit dem Engel disputierenden Jungfrau [153]; ihre Handhaltung ist praktisch dieselbe wie in der freilich spiegelbildlichen Abbildung Marias bei der Familie Jesu im vatikanischen Kosmas Indikopleustes [154]. Das Detail zeigt, wie weit die Übereinstimmungen wirklich verwandter Werke gehen; beiden Miniaturen dürfte etwa dieselbe Vorlage zugrunde liegen, die lediglich im Kosmas seitenverkehrt kopiert wurde (Maria hat hier den *linken* Arm erhoben, was nicht der ursprüngliche Gestus sein kann [155]). Eine verwandte Geste findet sich in Çavuşin, nicht in KK, wo Maria ihre Rechte mit der Handfläche nach außen vor der Brust hält. Der Unterschied ist umso bemerkenswerter, als das Detail der Handschrift sich auch in Tokalı II findet [156] und überhaupt noch sehr langlebig ist [157].

---

145 *Omont* Taf. 20–26, 30–40, 42, 45 (wenig), 46–49, 53, 54 (wenig), 55–57, 59, 60; *D. Talbot Rice,* Kunst aus Byzanz (1959) Farbtaf. VI; *ders.,* Kunst im Byzant. Zeitalter (1968) Abb. 70.

146 *Omont* Taf. 20.

147 *Jerphanion* Taf. 141–1; *Restle* a. a. O. Abb. 304, 305.

148 *Jerphanion* Taf. 45–2; *Restle* a. a. O. Abb. 262.

149 *Omont* 13 und Taf. 20.

150 *G. P. Schiemenz* in: Orient. Christ. Per. 34 (1968) 70–96, und zwar S. 87, Anm. 5.

151 *Jerphanion* II, 225–226; *Thierry,* Nouvelles Eglises 169–170, auch hier χαίρετε.

152 *N. Thierry* in: Cah. archéol. 18 (1968) 33–69; *Omont* Taf. 21.

153 *G. Millet,* Recherches sur l'iconographie de l'évangile[2] (1960) 69.

154 *Ch. Diehl,* Manuel d'Art Byzantin (1910) Abb. 112; *D. V. Ainalov,* The Hellenistic Origins of Byzantine Art (1961) Abb. 26.

155 Vgl. *G. P. Schiemenz* in: Byzant. Zeitschr. 59 (1966) 307–333, und zwar S. 318 bis 319.

156 *Jerphanion* Taf. 73–1, 74–1; *Millet,* Recherches, Abb. 26; *Restle* a. a. O. Abb. 110.

157 *G. P. Schiemenz* in: Byzant. Zeitschr. 59 (1966) 307–333, und zwar S. 316.

Millet [158] unterschied zwischen beiden Typen und führte auch für die Kılıçlar-Variante bereits sehr frühe Beispiele an. In Kappadokien soll sie jedoch erst im 10./11. Jh. auftreten (Theotokos- und Eustathios-Kapelle, Souvech [!] und eben KK) und andernorts sogar erst die typische byzantinische Ikonographie des 11. Jh. charakterisieren.

Auch bei Gabriel fällt ein signifikanter Unterschied ins Auge. In KK schreitet er – wie auch in Çavuşin – auf die Jungfrau zu. Die Bewegung ist in beiden Kirchen weniger stürmisch als anderswo in Göreme [159]; daß jedoch auch hier der herbei*eilende* Engel gemeint ist, wird durch den nach hinten wegfliegenden Gewandzipfel akzentuiert. Der Paris gr. 510 hält die Szene in einem späteren Stadium fest: Der Engel steht ruhig vor der Jungfrau; er besitzt eine sichere Würde, die dem naiven Engel von KK mit seinem nicht auf Maria, sondern fast verlegen ins Leere gerichteten Blick fehlt. Insgesamt haben die beiden Engel wenig Gemeinsames. In der allgemeinen Haltung, den Flügeln und der Richtung des Szepters steht dem Engel der Handschrift sein Gegenstück in Çavuşin noch näher als das in KK. Dabei ist in allen drei Beispielen die Szepterspitze verschieden, die Fingerhaltung der im Redegestus erhobenen Rechten ähnlich.

Die Visitation [160] ist charakteristisch verschieden durch die Magd, die in KK bei den Cousinen steht und in Çavuşin wie im Paris gr. 510 fehlt. Jesu Geburt ist im Homiliar nicht vertreten; nach Restle [161] spricht jedoch die überraschte Bereitwilligkeit der Hirten von KK genau so aus den Aposteln im Gefolge Jesu des Pariser Gregor. Indessen findet bestenfalls der alte Hirt einige ohnehin nicht tiefer gehende Parallelen, während den jungen Hirten kaum etwas mit den bartlosen Jüngern bei Jesus verbindet. Besser sind die von N. Thierry [162] hervorgehobenen Übereinstimmungen bei Joseph und den Aposteln beider Werke, wenngleich – vielleicht zum Teil bedingt durch die unterschiedliche Technik – auch hier die Unterschiede nicht zu übersehen sind.

Die Magieranbetung [163] setzt ebenfalls in der hauptstädtischen Miniatur andere Akzente als in den Wandmalereien der Provinz. Jesus ist im Homiliar das unbekümmerte Kind, das sich zum ersten Magier vorbeugt und die Hand nach der Gabe ausstreckt – in KK und Çavuşin ist er der lehrende Christus, der ruhig auf dem Schoß der Mutter sitzt, seine Rechte im Redegestus erhoben hat und in der anderen Hand ein Buch bzw. eine Schriftrolle hält. Der theologische Inhalt der Szene ist dadurch hier ein ganz anderer als dort. Sonst steht der Handschrift wiederum Çavuşin nicht stilistisch, aber in

158 *Millet,* Recherches 69–70.

159 *Jerphanion* Taf. 64–1, 65–1, 73–1, 74–1; *Millet,* Recherches, Abb. 26; *Schiemenz* in: Byzant. Zeitschr. 59 (1966) 307–333, Abb. 1, 2; *Restle* a. a. O. Abb. 60, 64, 110.

160 *Omont* Taf. 20; *Jerphanion* Taf. 46–1, 141–1; *D. Talbot Rice,* Kunst im byzant. Zeitalter (1968) Abb. 122; *Restle* a. a. O. Abb. 263, 305.

161 *Restle* a. a. O. I, 18.

162 *N. Thierry,* Corsi di cultura (1965) 586.

163 *Omont* Taf. 32; *Jerphanion* Taf. 47–1, 141–3; *Restle* a. a. O. Abb. 269, 305, 306.

der Gesamtkomposition viel näher als KK. In Çavuşin wie im Paris gr. 510 geleitet ein fliegender Engel die Magier zur Heiligen Familie; in KK fehlt er. Die Geschenke der Magier – in allen drei Denkmälern verschieden – zeigen abermals das gänzliche Unvermögen des Kılıçlar-Malers zu perspektivischen Darstellungen: Im Homiliar sind es Schüsseln, in die man hineinschaut, in KK halbkreisförmige, mit Perlen verzierte Gebilde, deren Bedeutung nicht recht klar wird. Hier sind alle drei Magier reife Männer mit dunklem Bart, in der Miniatur wohl nur der zweite und dritte, während der erste ein bärtiger Greis ist [164]. Çavuşin bringt eine dritte Variante mit der Abfolge Greis-Jüngling-Mann. Die Szene zeigt abermals die Verwandtschaft zwischen dem Paris gr. 510 und dem Vat. gr. 699: Die Kappe der Magier kehrt nicht nur in derselben Handschrift bei Daniel in der Löwengrube und den drei Jünglingen im Ofen wieder [165], sondern auch bei den babylonischen Gesandten vor Hezekiah im Kosmas Indikopleustes. In der oberen der beiden Szenen blicken alle drei nach vorn; auch der erste ist ein reifer Mann (kein Greis). Das Geschenk des letzten ähnelt dem seines Gegenstücks in der Pariser Predigtsammlung. In der unteren Szene handelt es sich um vier Männer (unter ihnen wiederum kein Greis) ohne Geschenke, von denen sich der zweite (wohl bartlos) zum dritten (bärtigen) zurückwendet [166]. Die gleiche, für die Dynamik der Szene entscheidende Beziehung finden wir zwischen dem zweiten und dritten Magier sowohl im Paris gr. 510 als auch – mit der gleichen Lebensalter-Differenzierung – in Çavuşin hergestellt, nicht dagegen in KK, wo alle Magier monoton und im Gleichschritt auf das Kind zutrotten und dabei wiederum ihren Blick zwar nach vorn, aber weniger auf ihr Ziel als ins Leere richten. Im Gregor schickt sich der erste Magier an, in die Knie zu gehen, und dies drückt sich auch im Titel aus: ΗΠΡΟCΚΥΝΗCΙC ΤΩΝ ΜΑΓΩΝ, während in KK die leichte Beugung der Knie doch wohl eher noch als Schreitbewegung zu verstehen ist und der Titel [167] ebenso wie in Çavuşin [168] den Akzent auf die Geschenke verlagert. Schon hierin dürfte sich ausdrücken, daß KK einem stärker volkstümlichen, weniger intellektuellen Überlieferungsstrang zugehört. Josephs Kopf empfinden wir in dieser Szene von KK als viel weniger „antik" und stärker schematisch als im Paris gr. 510 (in Çavuşin fehlt er), und die ganze Szene ist naiver, unbeholfener.

Die Darstellung Jesu im Tempel [169] ist im Paris gr. 510 eine breit angelegte, in KK eine relativ dicht gedrängte Szene. In beiden Werken umfaßt sie Joseph mit den Tauben, Maria mit dem Kind auf ihren Armen und den Priester. Jesus strebt mit Blick und Händen zu Symeon; die Prophetin

164 Zur Differenzierung der Magier nach dem Lebensalter vgl. *E. Weigand* in: Byzant. Zeitschr. 36 (1936) 337–397. 165 *Omont* Taf. 57.

166 *D. V. Ainalov*, The Hellenistic Origins of Byzantine Art (1961) Abb. 16.

167 *Jerphanion* I, 214. 168 *Jerphanion* I, 533.

169 *Omont* Taf. 32; *Jerphanion* Taf. 45–2; *Restle* a. a. O. Abb. 268.

Hanna fehlt. Jedoch sind wiederum die Unterschiede nicht unerheblich. In der Miniatur ist das Kind auf den vorgestreckten Armen Marias in der Mitte zwischen ihr und dem Priester, in der Wandmalerei noch viel dichter bei Maria. In KK spielt die Szene vor den Säulen und Bögen des Tempels, und der Altar befindet sich zwischen der Gottesmutter und Symeon, im Paris gr. 510 steht er (wieder in umgekehrter Perspektive) nebst Ciborium breit und außerhalb der Handlung rechts vom Priester. Ähnlicher als der des Pariser Gregor ist die Darstellung im Tempel von KK der – wenngleich „seitenverkehrten" – Szene in Karabaş kilise (1060/61) [170]. Daß die Gewandfalten in KK viel einfacher sind, bemerkte bereits Restle [171] und fällt bei dieser Szene eindringlich ins Auge.

Die Begegnung Jesu mit Zachäus [172] ist im Homiliar in die Jüngerberufungen hineinkomponiert, in KK eine eigene Szene. Beide Male tritt Christus von links auf den Baum zu; in der Miniatur stehen hinter ihm dichtgedrängt mehrere Jünger, sämtlich ohne Nimbus, in der Wandmalerei nur ein Jünger, der nimbiert ist. Hier hat Zachäus, wohl um sich festzuhalten, beide Arme nach oben abgewinkelt, im Paris gr. 510 dagegen beide zu Jesus hin nach unten gestreckt. In der Handschrift sieht man rechts noch einen Kopf, der nach Omont [173] einem Einwohner Jerichos gehört. KK hat einen Mann und eine Frau als Vollfiguren.

Relativ ähnlich ist im Paris gr. 510 und in KK die Heilung des Blindgeborenen [174]. Jedoch hat nur die Miniatur den fliegenden Engel, der mit seinem Stab das Wasser von Siloah rührt, nur die Wandmalerei hinter Christus den Apostel Thomas. Das Wasserbecken zeigt keinerlei Ähnlichkeit.

Erheblich sind die Unterschiede bei der Erweckung des Lazarus [175]. Im Homiliar beschränkt sich die Szene auf die für das Heilsgeschehen relevanten Personen: den von rechts zutretenden Erlöser im purpurfarbenen Gewand, Lazarus, der aufrecht in der Öffnung eines Felsengrabes steht, und vor ihm seine Schwestern, die sich nach rechts zu Boden geworfen haben, Maria Jesu rechten Fuß küssend. In KK ist die Richtung der Szene vertauscht; an die Stelle des Felsengrabes ist ein (allerdings von einem spitzen Ziegeldach gekrönter) Sarkophag getreten, den zwei Jünglinge aufrecht halten. Diese halten sich die Nase zu; denn „Herr, er stinkt schon". Die Frauen, jetzt nach links gewendet, sind nicht vor Lazarus, sondern zwischen diesem und

---

170 *Jerphanion* Taf. 198–2; *N. Thierry* in: Cah. archéol. 17 (1967) 161–175, Abb. 2; *Restle* a. a. O. Abb. 460. Zum Datierungsproblem vgl. oben Anm. 70.

171 *Restle* a. a. O. I, 18–19.

172 *Omont* Taf. 30; *Der Nersèssian* a. a. O. Taf. 1; *Jerphanion* Taf. 48–1; *Restle* a. a. O. Abb. 270.

173 *Omont* 18.

174 *Omont* Taf. 46; *Jerphanion* Taf. 48–2; *Restle* a. a. O. Abb. 257.

175 *Omont* Taf. 38; *D. Talbot Rice*, Kunst aus Byzanz (1959) Farbtaf. VI; *ders.*, Kunst im byzant. Zeitalter (1968) Abb. 70; *Der Nersessian* a. a. O. Taf. 5; *Jerphanion* Taf. 48–2, 141–1; *Restle* a. a. O. Abb. 257, 309.

Christus, dem sie hier nicht die Füße küssen. Hinter dem hellgekleideten Messias steht Thomas. Çavuşin schließt sich diesmal KK mehr an als der Miniatur.

Beim Einzug in Jerusalem [176] reitet Christus in allen drei Fällen nach rechts. Der Kopf der Eselin ist in Çavuşin gesenkt, im Manuskript horizontal vorgestreckt und in KK erhoben. Die Stadt ist in den beiden Kirchen ähnlich, viel reichhaltiger in der Miniatur. Im Paris gr. 510 wird Jesus von einer größeren Gruppe nicht nimbierter Jünger begleitet, die ihm bereits etwas voraus sind (hinter Hals und Kopf der Eselin). In beiden Kirchen ist es nur ein Jünger; er ist nimbiert und folgt seinem Meister (links im Bild). Die Bewohner der Stadt bilden im Homiliar eine kompakte Gruppe vor dem Tor; ein Jüngling breitet ein Gewand aus. Der Baum mit dem Zweige hackenden Burschen – in beiden Kirchen vorhanden – fehlt. In den Wandmalereien bilden die Juden jeweils mehrere Gruppen. Wiederum stellt die Handschrift die elegantere, die kappadokischen Dekors die volkstümlichere Variante.

Einer gänzlich verschiedenen Redaktion entstammt die Kreuzigung im Homiliar [177] und in KK [178]. Die Miniatur hat von links nach rechts zwei nicht nimbierte, in einem Torbogen stehende Myrrophoren, Maria, Longinos, Christus, Äsopos, Johannes ohne Buch oder Schriftrolle und vor einem Haus zwei Männer in Fluchtbewegung, nach Omont [179] den Kenturion und seinen Begleiter. Diese beiden, die Myrrophoren und die Architekturen fehlen in KK, die dafür die beiden Schächer hat. Johannes hält ein Buch [180]. Christus trägt wie die Schächer einen hellen, kurzen Schurz, der die Knie freiläßt; im Paris gr. 510 reicht das Kleidungsstück bis zu den Knöcheln. Oben ist zwar der Brustkorb sichtbar, jedoch scheint es auch hier Gewandreste zu geben, die Omont [181] zur folgenden Beschreibung veranlaßten: „... son corps musclé, en partie nu, semble avoir d'abord été dessiné, puis recouvert d'une longue tunique pourpre, dont la couleur a disparu en plusieurs endroits." Das Detail stellt abermals eine Beziehung zu Batkın kilise her, die ebenso wie fünf weitere kappadokische Kirchen [182] Christus im Kollobium hat [183]. Çavuşin hat Christus mit sehr kurzem Schurz, folgt aber mit seinen beiden Szenen einem überhaupt anderen Konzept; die Schächer fehlen.

---

176 *Omont* Taf. 38; *D. Talbot Rice*, Kunst aus Byzanz (1959) Farbtaf. VI; *ders.*, Kunst im byzant. Zeitalter (1968) Abb. 70; *Der Nersessian* a. a. O. Taf. 5; *Jerphanion* Taf. 49–1, 141–1; *Restle* a. a. O. Abb. 271, 309.

177 *Omont* Taf. 21. 178 *Jerphanion* Taf. 51–1; Restle a. a. O. Abb. 258.

179 *Omont* 14.

180 Zur Bedeutung des Buches vgl. *Millet*, Recherches, 404–405. 181 *Omont* 13.

182 *G. P. Schiemenz*, Zeitschr. Kunstgesch. 1965, 258–261.

183 *J. Lafontaine-Dosogne* in: Byzantion 33 (1963) 121–183, Abb. 23; *N. Thierry* in: Cah. archéol. 18 (1968) 33–69, Abb. 13.

Die Kreuzabnahme [184] beschreibt in der Pariser Handschrift ein späteres Stadium als in KK: In der Wandmalerei ist links von Johannes ein Mann dabei, den durch Jesu linken Fuß geschlagenen Nagel herauszuziehen. Ein sandalenbekleideter Fuß links vom Kreuz läßt erkennen, daß auch hier ein Mann stand, vermutlich Nikodemus oder Joseph von Arimathia, und die Fußstellung spricht dafür, daß er zum Kreuz hingewendet war. In der Miniatur ist Christus bereits abgelöst; Nikodemus schreitet nach links fort, Joseph von Arimathia hat, von rechts kommend, die Hüfte Jesu umfaßt, um ihn herabzuheben. Den Platz des Nagelziehers zwischen Johannes und dem Gekreuzigten nimmt hier die Gottesmutter ein. Çavuşin geht wiederum eigene Wege.

Relativ ähnlich ist in den drei Denkmälern die Grablegung [185]. Unterschiedlich sind in allen drei Darstellungen die Hintergründe. Christi Oberkörper liegt im Paris gr. 510 flacher als in KK.

Zu den enger verwandten Szenen gehört auch Pfingsten [186]. Zu den Unterschieden gehören in KK die Namenbeischriften der viel weitläufiger sitzenden und voneinander durch eingelegte Säulen getrennten Apostel. Die vier Evangelisten und Paulus haben auf dem Schoß edelsteinbesetzte Bücher, die übrigen Schreibtafeln, Philippus ganz rechts eine Schriftrolle. Die Miniatur ist hier vielseitiger; z. B. tragen Paulus und Andreas ein langes Stabkreuz. Über dem Thron sitzt die Taube im Homiliar auf einem schräggestellten Evangelienbuch [187], in KK auf einem Kreuz, das in der Handschrift fehlt. Unter den Aposteln sind in der Wandmalerei in drei Gruppen die Völker, Stämme und Sprachen [188], in der Miniatur nur zwei Gruppen, links die ΦΥΛΑΙ, rechts die ΓΛΩCΑΙ (in besserer Orthographie als in KK); die Mitte unterhalb eines Bogens bleibt frei. Die Architekturen hinter den Aposteln sind in der Predigtsammlung nicht nur – wie auch der Thron – plastischer, sondern auch viel detailreicher.

An dieser Stelle könnte sich in der unterschiedlichen Raumwirkung mehr ausdrücken als nur das Unvermögen des Kılıçlar-Malers. Das Pfingstbild, an sich eine typische Kuppel-Komposition, ist in KK auf mehrere zueinander rechtwinklige Bildträger verteilt und umschließt so ebenfalls einen realen Raum. Dieser übernimmt nach Demus [189] in der mittelbyzantinischen Wandmalerei die Funktion, die in der Buchmalerei naturgemäß den perspektivi-

184 *Omont* Taf. 21; *Jerphanion* Taf. 51–2, 141–4; *Restle* a. a. O. Abb. 309. *Restle* II vor Abb. 251 nennt – mit Fragezeichen – die Szene in KK „Tod Christi". Die Entfernung des Nagels (*Jerphanion* Taf. 51–2) setzt diesen aber bereits voraus und stellt Jerphanions Deutung sicher.

185 *Omont* Taf. 21; *Jerphanion* Taf. 51–1, 141–4; *Restle* a. a. O. Abb. 258, 309.

186 *Omont* Taf. 44; *Jerphanion* Taf. 52–1; *Restle* a. a. O. Abb. 275. Çavuşin hat die Szene nur im Narthex.

187 Nach der Beschreibung von *Omont* 26; auf Taf. 44 nicht erkennbar.

188 *Jerphanion* I, 232.

189 O. *Demus*, Byzantine Mosaic Decoration (1948) 14 ff.

schen Mitteln vorbehalten ist: „Under these circumstances there is obviously no room for illusionistic picture-space in this art: the exigencies of spatial realism are more directly fulfilled by this means than they could have been by the cleverest tricks of illusionism. The figures stand or sit at the limits of physical space . . . If there is no appreciable space behind them . . ., there is, on the other hand, space, the real space in front" [190]. Dieses Konzept ist spezifisch an die Architektur der Kreuzkuppelkirche gebunden [191]. Das Bildprogramm von KK würde dann die Entwicklung dieses Bautyps bereits voraussetzen und wäre deswegen kaum in einem besonders frühen Beispiel für ihn zu suchen. Andererseits ist die Kreuzkuppelarchitektur von KK ohnehin bereits ein Hauptproblem für Restles Frühdatierung [192].

Nach allem findet sich die für den Paris gr. 510 und KK postulierte enge Verwandtschaft nicht bei der Ikonographie wieder. Zwischen beiden Werken steht wiederholt Çavuşin, und dies ist angesichts der durch die Apsisinschrift dokumentierten Beziehungen dieser Kirche zu Konstantinopel verständlich. Wenn aber KK und die Handschrift nicht dem gleichen Überlieferungsstrang angehören, scheinen uns die stilistischen Gemeinsamkeiten in einigen Details für eine Datierung keine Handhabe mehr zu bieten. Es scheint uns also nichts dagegen zu sprechen, auch KK der Regierungszeit von Basileios II. und Konstantin VIII. zuzuschreiben, also derselben Zeit, die bereits Jerphanion [193] vorgeschlagen hatte.

KK stehen Göreme 15a [194] und Sümbüllü kilise [195] nahe. Die erste Kapelle wurde dem Ende 9./Anf. 10. Jh.[196] bzw. der 1. Hälfte des 10. Jh.[197], die zweite der Zeit kurz nach 900 [198], aber auch der 2. Hälfte des 10. oder dem Anfang des 11. Jh.[199] zugewiesen. Ebenso wie bei KK [200] fielen bei beiden Kirchen Züge ins Auge, für die die jeweils früheste Datierung mindestens problematisch ist [201]. Die einschlägigen Punkte verlieren an Schärfe, wenn man auch diese Kirchen mit KK etwa um 1000 ansetzt. Für eine noch spätere Zeit, nämlich Anf. 12. Jh., spricht nach J. Lafontaine-Dosogne [202] das typische Ornament von Sümbüllü kilise [203], das auch in Balkan 3 reich

---

190 *Demus* a. a. O. 17–18. 191 *Demus* a. a. O. 16.

192 *Jerphanion* II, 410, 418; *Restle* a. a. O. I, 20. 193 *Jerphanion* II, 418.

194 *G. P. Schiemenz* in: Orient. Christ. Per. 34 (1968) 70–96.

195 *Restle* a. a. O. I, 22. Vgl. hierzu auch die dreieckigen Gewandfalten von KK, die Sümbüllü kilise z. B. beim Apostel am Fußende des Bettes der Koimesis hat (*Thierry*, Nouvelles Eglises Taf. 78a).

196 *N. Thierry*, J. Savants 1965, 625–635. 197 *Restle* a. a. O. III vor Abb. 552.

198 *Restle* a. a. O. I, 22–23, vgl. III vor Abb. 493.

199 *Thierry*, Nouvelles Eglises 181, 222. 200 *Restle* a. a. O. I, 20–22.

201 *Lafontaine-Dosogne* in: Byzantion 33 (1963) 121–183, Separatum 39; *G. P. Schiemenz* in: Orient. Christ. Per. 34 (1968) 70–96, und zwar S. 96.

202 *Lafontaine-Dosogne* a. a. O., Separatum 39.

203 *Lafontaine-Dosogne* a. a. O. Abb. 33; *Thierry*, Nouvelles Eglises Taf. 79a, 80b; *Restle* a. a. O. Abb. 493, 496.

vertreten ist. Wir sehen keinen Grund, so weit zu gehen [204], da auch Tahtalı kilise (1006 oder 1021) ähnliche Ornamente hat [205], jedoch scheint auch uns hierin ein weiteres Argument gegen Restles Frühdatierung zu liegen. Bei Sümbüllü kilise bleibt im einzelnen wie bei Balkan 3 zu berücksichtigen, daß die Malereien nicht einheitlich sind: In der Regel befinden sie sich auf einem mehrere Millimeter starken Putz. Im Bogen der Nische gegenüber der Koimesis wurde dagegen die Felswand lediglich getüncht und dann direkt bemalt; zudem gehen den Namen Η ΑΓΙΑ ΜΑΡΙΝΑ und Η ΑΓΙΑ ΠΑΡΑCΚΕΒΗ der hier abgebildeten Heiligen nicht die vier kreuzförmig angeordneten Punkte voraus, die sonst in dieser Kirche üblich sind.

Wir kommen mithin für drei Kirchen zu einem merklich späteren Ansatz als Restle. Unsere Argumente werden nicht von den Übermalungen berührt, die Restle in KK zu sehen meinte [206]. Falls sie sich in dem von Restle skizzierten Umfang [207] als real herausstellen sollten [208], gibt es für sie eine einfache, von Restle nicht diskutierte Erklärung: Nach Restle fügen sich die Retuschen bis ins Detail der ursprünglichen Malerei. Es ist wenig überzeugend, daß einerseits im Kuşluk von Çavuşin der Maler bereits am Ende seiner Tätigkeit seine eigene, zuerst durchgeführte Arbeit nicht mehr respektiert [209], in Tağar ein zweiter Maler, vielleicht noch im zeitlichen Verlauf ein und derselben Ausmalung und derselben Malerschule zugehörig, die schon begonnene Arbeit ganz anders fortgeführt haben soll [210], andererseits KK von späterer Hand eine Auffrischung erfahren habe, die modernen Restaurationsmethoden nahekommt [211]. An sich gibt es nur einen, der sich derart in die Nuancen des bereits Bestehenden einfühlen konnte: den Künstler dieses Dekors selbst, der derart sein Werk zum Schluß in secco-Technik vervollkommnete. Dunklere Farbtöne in Gewölben, Kuppeln und Konchen gegenüber senkrechten Wänden können überdies dadurch zustande kommen, daß sich der Ruß der Öllampen, Weihrauchgefäße usw. bevorzugt an den Wölbungen abscheidet. Es fällt auf, daß sich die nach Restle [212] restaurierten Flächen ziemlich genau nach diesem Kriterium von den übrigen abgrenzen lassen. Damit scheint es uns keinen zwingenden Grund zu geben, über die bestehenden Bedenken hinweg zu einer Frühdatierung zu greifen.

---

204 Auch *J. Lafontaine-Dosogne* befürwortete später (Byzant. Zeitschr. 58 [1965] 131–136) „une date un peu plus récente que celle du X^e – début XI^e siècle". Vgl. *A. H. S. Megaw* und *E. J. W.* Hawkins, Dumbarton Oaks Papers 16 (1962) 277–348, und zwar S. 341.

205 *Jerphanion* Taf. 186–3, 188–1, 190–1, 2, 191–2, 3, 4, 194–1; *Restle* a. a. O. Abb. 436–437.

206 *Restle* a. a. O. I, 18, 131–133.

207 *Restle* a. a. O. I, 132.

208 Vgl. *G. P. Schiemenz,* Archäol. Anz. 1970, 253–273, Anm. 43.

209 *Restle* a. a. O. I, 135.

210 *Restle* a. a. O. I, 147.

211 *G. P. Schiemenz,* Archäol. Anz. 1970, 253–273, Anm. 43.

212 *Restle* a. a. O. I, 132.

Betrachtung der römischen Werke des Arnolfo di Cambio

Von JOACHIM POESCHKE

Dem Andenken von PETER CHARLIER
(1939–1971)

In der künstlerischen Biographie des Arnolfo bildet seine Schaffenszeit in Rom das Herzstück. Denn während der Schüler des Nicola Pisano an der Kanzel des Sieneser Domes noch nicht überzeugend als künstlerisches Individuum mit dem Auge zu fassen ist [1], sind die rund zwanzig Jahre seines römischen Aufenthalts die eigentliche Zeit der selbständigen Ausbildung, während der er in bedeutenden Werken seinen Stil zur Höhe führt, um schließlich seiner Berufung nach Florenz zu folgen und dort den großen Bauunternehmungen der Franziskanerkirche von S. Croce und des neuen Domes vorzustehen.

Den Kreis der römischen Werke Arnolfos, dem hier auch die Grabmäler in Viterbo und Orvieto zugezählt sein möchten, zum erstenmal genauer bestimmt zu haben, ist das Verdienst vor allem Adolfo Venturis [2], der durch die Vorarbeiten für seine große Geschichte der italienischen Kunst auf ein eingehenderes Studium des toskanischen Meisters geführt wurde und damit die Grundlage für dessen weitere kunsthistorische Erschließung herstellte. Von den späteren Arbeiten, die über Arnolfos römische Werke handeln, wären als wichtigste Beiträge die von Giacomo de Nicola [3], Harald Keller [4], Geza de Francovich [5] und – aus jüngster Zeit – von Angiola

---

Mein Dank gilt der Görres-Gesellschaft, die durch ein Stipendium meine Arbeit förderte. – Widmen möchte ich diese Zeilen dem Gedächtnis von Peter Charlier, Vizerektor des Collegio Teutonico im Campo Santo zu Rom. Unvergessen bleibt das in Rom, dem von ihm so geliebten, gemeinsam Erlebte, unvergessen auch seine Teilnahme an des Freundes „Arnolfo-Problemen".

1 Arnolfos Anteil an der Sieneser Kanzel, der nach den Dokumenten erwartet werden kann, hat seit *Adolfo Venturi* (Storia dell'arte italiana IV [Milano 1906] S. 1 ff.) die Forschung wiederholt, doch mit wenig befriedigendem Erfolg beschäftigt. Als jüngsten Beitrag zu dieser Frage vgl. *M. Seidel,* Die Verkündigungsgruppe der Sieneser Domkanzel, in: Münchner Jahrbuch für bildende Kunst XXI (1970) S. 19 ff.

2 Vgl. *A. Venturi,* Frammenti del Presepe di Arnolfo nella Basilica romana di Santa Maria Maggiore, in: L'Arte VIII, S. 107 ff. – *Ders.,* Arnolfo di Cambio (Opere ignote del maestro a Viterbo, Perugia e Roma), in: L'Arte VIII (1905) S. 254 ff. – *Ders.,* Storia ... IV, S. 73 ff.

3 *G. de Nicola,* La prima opera di Arnolfo di Cambio in Roma: il monumento Annibaldi in San Giovanni in Laterano, in: L'Arte X (1907) S. 97 ff.

4 *H. Keller,* Der Bildhauer Arnolfo di Cambio und seine Werkstatt, in: Jahrbuch der Preußischen Kunstsammlungen LV (1934) S. 205 ff., und LVI (1935) S. 22 ff.

5 *G. de Francovich,* Studi recenti sulla scultura gotica toscana: Arnolfo di Cambio, in: Le Arti I (1939/40) S. 236 ff.

Romanini [6] und Kurt Bauch [7] zu nennen. Teils handelt es sich hierbei um spezielle Forschungen, die ausschließlich einem einzigen Monument gewidmet sind, teils sind es systematische Untersuchungen, die – mitunter, wie bei Bauch, von einem ausgewählten Gesichtspunkt geleitet – die Periode nach ihrem ganzen Umfang durchstreifen.

Vorliegende Studie möchte nun, an einen früheren Versuch [8] anknüpfend, ihren Akzent vor allem darin haben, das römische Schaffen Arnolfos schärfer nach seinem inneren Zusammenhang zu betrachten und aus dem Hinterlassenen der zwanzig fruchtbaren Jahre für die Entwicklung des Künstlers und die Richtung seines formschaffenden Strebens einen Begriff zu erarbeiten. Als eine organische Einheit ist die Gruppe der römischen Werke Arnolfos noch relativ wenig erörtert worden. Ausdrücklich erklärt erst Romanini zum Ziel ihrer Arbeit: »ritrovare la consistenza della figura di Arnolfo« [9] – ein Thema, auf das naturgemäß der sich zuerst geführt sah, der eine ausführliche monographische Darstellung Arnolfos zu schreiben unternahm. Sehr dringend hat nun freilich die Arnolfo-Monographin die „Konsistenz"-Frage sich auch nicht angelegen sein lassen. Schon die Erklärung, Arnolfo vor allem als Architekten betrachten zu wollen, konnte erwarten lassen, daß die Werke der römischen Zeit, die hauptsächlich über Arnolfo als Bildhauer Auskunft geben, nur eine Teilbehandlung erfahren würden.

Die Schwierigkeit einer Arnolfo-Monographie, die abgerundet ja nur sein kann, wenn sie nicht bei der Beobachtung des Arnolfo-Proteus, des fortwährend Veränderlichen und nur fremde Einflüsse Reflektierenden, stehenbleibt, sondern darüber hinaus den seine eigene Form entwickelnden Künstler zu fassen sich bemüht, hat vornehmlich zwei Gründe. Zum einen hat über dem Ouevre Arnolfos arg ein zerstörerisches Schicksal gewaltet, denn außer den meisten seiner Werke in Rom sind auch sein Peruginer Brunnen, das de Braye-Grabmal in Orvieto und sein Anteil an der Florentiner Domfassade nicht unversehrt geblieben. Ein größeres Hemmnis für die moderne kunstgeschichtliche Forschung ist aber die andere Schwierigkeit, die mit der Frage nach der Einheit von Geist und Hand des Künstlers sich stellt. Wie von vornherein nicht anders zu erwarten wäre und wie auch Qualitätsschwankungen in der Ausführung der Werke es sichtbar machen, arbeitete Arnolfo mit Gehilfen. Nun aber aufgrund eines solchen problematischen Sachverhaltes das Gesamtwerk in einen „eigentlichen" und einen „uneigentlichen" Arnolfo zu teilen, entledigt letztlich nicht der Problematik – denn immer fehlt ja das „tertium comparationis" –, schafft aber dafür eine noch

---

[6] *A. Romanini*, Arnolfo di Cambio e lo „stil novo" del gotico italiano (Milano 1969).

[7] *K. Bauch*, Die Anfänge des figürlichen Grabmals in Italien, in: Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz XV (1971) S. 227 ff.

[8] *J. Poeschke*, Arnolfos „Madonna mit dem Kind" in der Florentiner Domopera, in: Argo – Festschrift für Kurt Badt zum 80. Geburtstag (Köln 1970) S. 164 ff.

[9] A. a. O. S. 11.

größere Not hinzu, indem am Ende die Person des Künstlers in eine Reihe von Anonymi zerlegt wird, deren Umrisse dann noch unendlich fließender sich zeigen als die Konturen des dem vollendeten Werk die Signatur gebenden Meisters. Harald Keller, der sich am meisten um eine Unterscheidung von Arnolfo und Arnolfo-Werkstatt bemüht hat, kam über hypothetische Kriterien bei der Feststellung des Puren und Authentischen in Arnolfos Oeuvre nicht hinaus. Erstrangige, zum Teil signierte Werke, wie etwa das Presepe, das Ciborium von S. Paolo und das Grabmal Bonifaz' VIII., bleiben dabei ins Dunkel der Werkstatt gestellt oder werden neptunistisch als von den Wassern der „Stilströmungen" getragen erklärt.

Die „materia signata" des Künstlers nicht nur als namentlich, sondern auch und vor allem als geistig vom verantwortlichen Künstler signierte Materie nehmend, soll denn hier auch Arnolfo-Werkstatt als Arnolfo betrachtet werden, indem auf diese Weise eher der schöpferische Anteil zu seinem Recht kommen dürfte.

Für die Kunst der Stadt Rom bedeutet das Auftreten Arnolfos eine neue Epoche. Zwar war im zwölften Jahrhundert mit den dekorativen, geometrisch-polychromen Werken der „marmorarii romani" ein die Stadt Rom und die Landschaft Latium weitenteils durchherrschender lokaler Kunstkörper entstanden, doch vermochte dieser im Verlauf des späteren dreizehnten Jahrhunderts nur eine teilhabende, keineswegs die führende Rolle zu behaupten. Denn die neue Kunst des dreizehnten Jahrhunderts war dieser einseitig nach dem Dekorativen, Farbig-Ornamentalen gerichteten Werkstattkunst schon durch die Individualisierung und Monumentalisierung der Figur etwas Fremdes. Künstler nun, die sich auf dieses Neue verstanden, wollten berufen sein, aber Rom, wo kein mit Augustus sich vergleichender Kaiser und keine emporstrebende und eindrucksvoll sich organisierende Bürgerschaft wie etwa in Pisa und Siena neue Denkmäler sich zu errichten trachteten, stellte von sich aus nur verhältnismäßig untergeordnete Aufgaben. Nicht mehr als trostlos ist jener Ausblick auf die Kultur, mit dem Ferdinand Gregorovius sein der äußerst dramatischen Geschichte Roms im dreizehnten Jahrhundert gewidmetes Kapitel beschließt [10].

Einen ersten Umschwung in dieser Situation brachten die Franzosen, die seit Anfang der sechziger Jahre – mit dem Erscheinen Karls von Anjou in Italien – in der Stadt Rom und in der Kurie die Oberhand gewonnen hatten und als neue Herren trachteten, sich bzw. ihren einheimischen Förderern Ehrenmäler unverkennbaren, neuen Stils zu errichten. Der dies vermochte, war Arnolfo. Seine Verbindungen zur französischen Gotik, die über das, was ihm sein Lehrer Nicola Pisano vermittelt haben mochte, noch hinausgingen, sind von der Arnolfo-Forschung wiederholt unterstrichen worden. Kürzlich erst hat Kurt Bauch, Beobachtungen Harald Kellers am

10 Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter II (Basel–Stuttgart 1954) S. 552 ff.

Grabmal des Richard Annibaldi erweiternd, am Beispiel der Grabmäler Arnolfos die Nähe des Künstlers zur französischen Kunst wieder deutlich gemacht, und dieser Zusammenhang kann als feststehend vorausgesetzt werden, wenn im folgenden den Grabmälern Arnolfos nochmals ausführliches Interesse gewidmet wird. Ihre französische Wurzel zeigt sich grundsätzlich darin, daß Arnolfo sie als „Baumeister-Bildhauer" (Vöge) auffaßt. Nach dieser Richtung konnte er von den römischen Cosmaten, die ihm für die farbig-preziöse Seite seiner Monumente Anregungen gegeben haben, nichts lernen. Ausschlaggebend wird vielmehr das Vorbild des Nicola Pisano gewesen sein, in dessen Prachtkanzeln ja die Einheit von Figur und Architektur eine so reiche Form findet. Aber während Nicolas Kanzelarchitekturen – wie auch die Portale französischer Kathedralen – vom verschwenderisch sprießenden Element des Figürlichen geradezu überblüht werden, kristallisieren sich bei Arnolfo innerhalb eines architektonisch-figurativen Ganzen die Figuren zu strengeren, wie vom Zirkel geregelten Potenzen.

Das Grabmal Hadrians V.

Papst Hadrian V. hatte selbst die Kirche der Franziskaner in Viterbo, bei denen er wegen der ungesunden Sommerhitze Roms Residenz genommen hatte, zu seiner letzten Ruhestatt bestimmt. Bereits 39 Tage nach seiner Wahl zum Papst, am 18. August 1276, schied er aus dem Leben, noch bevor er zum Priester geweiht und feierlich in sein Amt eingesetzt werden konnte. Das prächtige Grabmal, das rechts vom Chor der Kirche S. Francesco steht, hatte zuerst und überzeugend Adolfo Venturi als frühes Werk Arnolfos erkannt, nachdem es zuvor Vassalletto zugeschrieben worden war[11] (Taf. 8).

Ihr Zentrum hat die schlank gegliederte und von plastischem wie farbigem Dekor sprießende Baldachinarchitektur in der auf halber Höhe steif aufgebahrten Figur des Verstorbenen. Dicht greifen in diesem Mittelbezirk zwei an sich gesonderte Einheiten der Architektur ineinander: hier der prunkvoll getäfelte Sockelbau, der in dreifacher Stufung sich verjüngt, dort

---

11 Vgl. *A. Venturi,* Opere ignote .., S. 245 ff. — Zur Zuschreibung an Vasalletto vgl. *A. L. Frothingham,* Two tombs of the Popes at Viterbo by Vassallectus and Petrus Oderisi, in: American Journal of Archeology VII (1891) S. 38 ff. Keller möchte das Grabmal Hadrians V. als Arbeit der Werkstatt Arnolfos und nicht vor der zweiten Hälfte der achtziger Jahre entstanden wissen (a. a. O. Teil II, S. 32). Anders wiederum hat sich jüngst, jedoch ohne eingehendere Begründung, Romanini für Pietro Oderisi, der das benachbarte Grabmal Clemens' IV. signiert hat, als verantwortlichen Meister entschieden (a. a. O. S. 34–35). – Das Hadriansgrabmal ist 1715 restauriert worden, von welchem Jahr einige Teile der Marmorinkrustation und die Inschrift herrühren. An ihrer Stelle befand sich ursprünglich ein Mosaik mit dem hl. Johannes, dem Patron von Genua, der den Verstorbenen der Gottesmutter empfahl.

die Ädikula, deren Stützen die Tumba an ihren vier Ecken umspannen und in den Ecksäulchen des sie tragenden Sockels ein Nachklingen haben. Noch einmal und dichter als in diesen Ecksäulchen tritt die vital-plastische Form der Spiralsäule in der Vierergalerie vor der Tumba auf. So wird den kubischen Sockelblöcken nach der Höhe hin ein größerer plastischer Wert zuteil, und die schwingenden, vegetabilischen Formgebilde der Ädikula finden sich damit in kleinen Stufen schon vorbereitet. Das ausdrückliche Gegeneinandersetzen von statischen, anorganisch-stereometrischen sowie plastisch vitaleren, organischen Formeinheiten herrscht bis in die Spätwerke Arnolfos. Indem er auf diese Weise die klargestufte, statische Leiblichkeit großer Körpereinheiten dem blühenden Kleinleben des Dekors zugrunde legt, verläßt er die französischere Richtung der durch und durch figurierten und vegetabilisierten Architektur, die noch die Kanzeln seines Lehrers Nicola Pisano [12] und seines Generationsgenossen Giovanni Pisano beherrscht.

Breiten- und Tiefenmaß der Ädikula vom Hadriansgrabmal werden von Mittelsockel bestimmt, über welchem die Tumba ganz innerhalb des hohen Säulengevierts eingezogen steht. So ergibt sich im Aufriß wie im Grundriß der Gesamtanlage eine klare Zentrierung der Tumba und der von ihr getragenen Totenfigur. Daß mit der aufgebahrten Figur bewußt die Mittelhöhe der Architektur bezeichnet sein will, zeigt sich auch im Detail, da nämlich die Ädikula-Stützen an Haupt und Füßen der Figur in ihren Windungen pausieren, um dann weiter zur Höhe in entgegengesetztem Sinne sich zu drehen.

Bewegt wie die Säulen sind auch die Blattkapitelle (wobei als originelle Variante zu vermerken ist, daß über der rechten, stärker schlingernden Säule das expressivere, vom Wind angewehte Kapitell sitzt [13]). Über den glitzernd emporwirbelnden Säulen erhebt sich als Abschluß das Gehäuse des Daches, dem durch seine großkonturigen Schwungformen und flächenbetonende Mosaizierung wieder mehr körperliche Kompaktheit gegeben wird, so daß in der Bekrönung nochmals etwas vom massigeren Gewicht des Sockelbaues wiederkehrt. Entsprechend kräftig geformt sind auch die plastischen Details des Giebels: sowohl die Profile des Spitzbogens und des abschließenden Giebels wie die gedrungenen Krabben, die weniger nach gewachsener als nach gestanzter Form aussehen. Als auflastender Teil wirkt das Dach jedoch

---

12 Allerdings kann dies nur für die Kanzel Nicolas gelten. In seinem monumentalen Spätwerk, dem Brunnen von Perugia, der ungefähr gleichzeitig mit dem Grabmal Hadrians V. entstanden ist, gibt er dagegen ein großartiges Spannungsverhältnis von offenen Flächen des Architekturkörpers und plastischen Individualitäten.

13 Dagegen enden die geraden Schäfte der rückwärtigen Halbsäulen in steif „zugeknöpften" Kompositkapitellen. Arnolfos Variation der Kapitelle geht über Nicolas Formenwechsel in diesem Sektor noch hinaus, indem er stärker antike Kapitelltypen miteinbezieht. Diese treten bei ihm allerdings immer in Kombination mit dem fleischigen Blattwerk der Gotik auf, so daß es sich bei der Entdeckung der antiken Kapitellformen nicht etwa nur um eine einfache Rezeption der mageren antiken Kapitelle der Cosmaten handelt.

vor allem dadurch, daß es als separiertes Gebilde den Stützen aufsitzt, nicht etwa aus diesen sich entwickelt, indem es an den vorderen Ecken durch Fialen mit ihnen vertikal verspannt wäre. Solche durchgehend steigenden Verbindungen werden eine spätere Form Arnolfos sein. Hier, am Hadriansgrabmal, wird das Giebelprofil unvermittelt abgebrochen, und nur allerzarteste Halbsäulchen verstreben die Bruchstellen des Krabbengiebels mit den Kämpferstücken über den Kapitellen.

Besonders hervorgehoben worden ist immer, daß hier in den strengen Rahmenformen des Giebels – zwar zaghaft und noch ausschließlich als mimisches Leben – das figürliche Element mitwirkt. In der Giebelspitze ist es ein bärtiger Krauskopf gemischten Gefühls – dem Gesichtstyp nach ein Petrus, der aber doch wohl nicht gemeint ist. In den Dreipaßnasen dagegen sind die Mienen bestimmter; auf der einen Seite lugt ein lachendes, auf der anderen ein weinendes Kindergesicht aus einem „Bullauge" heraus. Nach Burger wären sie „das erste Beispiel eines Renaissancehumors an der Stätte des Todes" [14]. An den Fußpunkten des Dreipaßbogens folgen dann noch zwei Jünglinge, die kräftig ihre Hälse recken und lachend ihre Gesichter nach vorn drehen. So verschiedenes Temperament, wie es sich in diesen Köpfen zeigt, war ja bereits auch in den Säulen und ihren Kapitellen zu beobachten. Wäre im Ganzen nicht vielleicht gemeint, daß die weinende und die lachende Seite des Lebens – gleichsam „Democritus ridens" und „Heraclitus flens" – ihren Frieden gefunden haben?

Denn zwischen dem exzentrischen Leben dieser Köpfe, den quirlenden Marmorprofilen und den glitzernden Mosaikornamenten der Architektur liegt ruhig ausgestreckt die von irdischem Pathos nicht mehr berührte Gestalt des Verstorbenen, steif in den geradfaltigen und mit kostbaren Paruren besetzten Chormantel gehüllt [15] (Taf. 9a). Stark zur Länge gestreckt wie die Architektur des Grabmals mutet auch die Figur in ihrer säulengleichen Schlankheit an. Um die Gestalt des Papstes dem Betrachtenden voll sichtbar werden zu lassen, wird sie in schräger Lage gegeben. Diese etwas kritische Position wird Arnolfo in späteren Monumenten zu einer glücklicheren, bündigeren Form verwandeln. Hier aber weiß er aus der Not gleich auch ein höchst persönliches Motiv zu gewinnen, indem er die rechte Hand des Papstes mit sachter, sich spreizender Gebärde auf die untere Mantelhälfte greifen läßt, um sie so vor dem Abgleiten zu bewahren. Kein Bild des Erloschenen, sondern ein Gleichnis erhöhter Stille.

Daß Begleitfiguren – Engel oder Diakone – die Gestalt des Toten einrahmten, wie Venturi zu bedenken gab [16], ist nicht anzunehmen. Die

---

14 *F. Burger*, Geschichte des florentinischen Grabmals (Straßburg 1904) S. 18.

15 Da Ottobono Fieschi starb, bevor er noch zum Priester geweiht wurde, ist er hier nur in Albe und Rauchmantel, aber ohne Kasel, dargestellt.

16 Opere ignote ... S. 261.

Figur Hadrians ist vielmehr allein in Einheit mit der architektonischen Rahmung erdacht. Das möchte schon darin sich zeigen, daß sie wie ein Querriegel das Baldachinjoch in seiner ganzen Breite durchspannt. Indiz ihrer Fertigkeit und ihrer Geschlossenheit in sich ist zudem die polygonale, durch einen Blattfries gezierte Sockelplatte, die den Füßen des Papstes ein Widerlager gibt. Erscheint auf diese Weise die Figur an Kopf und Füßen durch Kissen und Sockelplatte ein erstes Mal in sich verspannt, so kann danach ihre nochmalige Einfassung und Verstrebung mit der Architektur durch die an den Kurzseiten der Tumba emporstehenden Wandzipfel als die allein folgerichtig abschließende verstanden werden, zumal die Abschrägung dieser Zungenstücke der abschüssigen Lage der Figur Rechnung trägt. So hätten wir hier eine Liegefigur ganz nach Art einer Statue an Kopf und Fuß durch architektonische Elemente streng eingespannt – eine Form, die noch mit den Eckstatuen an der Kanzel des Sieneser Domes (man vergleiche dort die Madonna mit dem Kind) Verbindung hält und die im weiteren von der gotischen Baldachinfigur sich herleitet. Diese einfache Art einer Verstrebung der Totenfigur mit der Baldachinarchitektur wird Arnolfo in seinen späteren Grabmälern nicht mehr geben, sondern dort Bereicherung und Zwischenmotive in der Verbindung von Figur und Architektur zu schaffen suchen.

Ist die Sieneser Kanzel erst einmal für den Vergleich genannt, so möchte man am Hadriansgrabmal gleich noch einige weitere von Nicola vererbte Formen erkennen: solche wären zum Beispiel die dünngratige Knitterung des Papstgewandes, die Arnolfo bei seinen späteren Figuren auf vollere Gewandakzente abkürzt, und das spielerische Kräuseln des Stoffes um die Füße, das er später bei männlichen Figuren überhaupt nicht mehr bringt. Gleicherweise wird die an der Hadriansfigur noch so minutiöse Ausarbeitung der Zierborten (man vergleiche dafür an der Sieneser Kanzel den Evangelienpult-Engel) bei Arnolfo mit den späteren Jahren großkörniger, wobei die Reduktion und plastische Klärung dieser Einzelformen zusammengeht mit einer im Ganzen kräftigeren Rhythmisierung der Figurengebärde. – An der Architektur des Grabmals aber möchte man hinter den auffälligen Querteilungen noch die horizontale Geschoßgliederung der Sieneser Kanzel wiedererkennen.

Es sind zwar flüchtige Spuren nur, die im Hadriansgrabmal des Künstlers frühere Schule durchblicken lassen, aber doch wird man sie nicht übersehen können. Im wesentlichen spricht Arnolfo in diesem Monument bereits seine eigene Sprache. Etwa zehn Jahre trennen ihn hier von der Sieneser Kanzel, und er zeigt, daß er sich inzwischen eine neue Quelle für die eigene Form in der Kunst der römischen Cosmaten erschlossen hat. Ihre die Fläche zum Strahlen bringende Dekorationsweise hat er nie mehr so gleißend und verschwenderisch angewendet wie im Grabmal Hadrians V. Indem er freilich dem plastischen Organismus und seiner Zentrierung auf die Grabfigur den Hauptwert gibt, hat die Flächenzier nicht mehr so sehr den Charakter

des Über-, sondern mehr den des Beiherspielenden. Ihre „pulchritudo vaga" wird hier in festumrissene Grenzen gesetzt und als die architektonische Formen klärendes Element verwendet. Bei Burger finden sich hierzu einige treffende Beobachtungen [17]. Im Aufgreifen der flächigen Ornamentierung zeigt sich Arnolfos Bestreben, die struktiven Volumina innerhalb der Architektur in ihrer ganzen Expansion und als tragende Form zur Erscheinung zu bringen. Der dichtstrukturierte Dekor gibt den Substratformen zwar Belebung und Strahlung, zerlegt aber ihre leibliche Substanz nicht wie eine plastisch durchgeformte Oberfläche.

Die in sich kristallisierte Einheit von expansiver, flächig gezierter Substratform und plastischer Individualform bleibt ein Grundverhältnis in Arnolfos Werken. Auf die Spannungskraft zwischen Ganz- und Teileinheit kommt es allerdings wesentlich an, wenn jeweils von Arnolfo selbst die Rede sein soll.

Das dem Hadriansgrabmal heute gegenüberstehende Grabmal Clemens' IV. (Taf. 10) ist nicht zuletzt in dieser Hinsicht merklich anspruchsloser. Schon früh hatte dieses Monument eine bewegte Geschichte, stand aber offenbar 1274 fertig in der Kirche der Dominikaner S. Maria dei Gradi, wo es 1798 dem Fanatismus französischer Republikaner herhalten mußte. 1885 wurde es in die Kirche S. Francesco übertragen und erlitt hier während des letzten Krieges erneute Beschädigungen [18]. – Ein unsicheres Geschick war dem Grabmal zudem in der kunsthistorischen Forschung beschieden. Da es von den frühen Figurengrabmälern auf italienischem Boden das früheste erhaltene ist, wurde es als selbständiges Werk des dem Cosmatenkreis entstammenden Petrus Oderisii [19] wiederholt in Zweifel gezogen und das Vorangehen oder wenigstens die Beteiligung eines der führenden „Gotiker" unter den italienischen Bildhauern erwogen. Dabei war vor allem an Arnolfo zu denken. Während nun Venturi [20] sich dafür aussprach, daß dem Clemensgrabmal Arnolfos Hadriansgrabmal das Vorbild gewesen sei, kon-

---

17 A. a. o. S. 18, Anm. 2.

18 Über die Geschichte des Grabmals bis zur Umsiedlung im Jahre 1885 ist am ausführlichsten *F. Cristofori*, Le tombe dei Papi in Viterbo (Siena 1887) S. 25 ff. – Clemens IV. starb 1268. Das Grabmal, das der zeitweilige Camerarius des apostolischen Stuhls und Erzbischof von Narbonne (1272–1286), Petrus von Montbrun, errichten ließ, war bis sechs Jahre nach dem Tod des Papstes Streitobjekt zwischen dem Domkapitel und den Dominikanern von Viterbo, bei welchen bestattet zu werden, des Verstorbenen ausdrücklicher Wille gewesen war. Gregor X. ließ von Lyon aus durch den Kardinal Richard Annibaldi den Streit zugunsten der Dominikaner beilegen.

19 *P. Daniel Papebroch* gibt im Conatus chronico-historicus ad catalogum Romanorum Pontificum, Propylaeum ad Acta Sanctorum Maii (Antwerpen 1685) S. 55, als Rest der zu seiner Zeit nicht mehr vollständig lesbaren Inschrift wieder: PETRUS ODERISI SEPULCRI FECIT HOC OPUS.

20 Opere ignote ... S. 260.

statierte jüngst Kurt Bauch [21] eine Zusammenarbeit von Arnolfo und Petrus am Clemensgrabmal, wobei ersterer vor allem für die architektonische Gesamtform und die Figur, letzterer für die dekorative Arbeit verantwortlich zu nennen sei.

Aber leitete uns nicht zunächst der Gedanke an eine Frühgeschichte des italienischen Figurengrabmals und an das Clemensgrabmal als deren Exordialproblem, bliebe wenig Grund, Arnolfo am Clemensgrabmal – sei es direkt als Mitarbeiter, sei es mittels des Vorbilds des Hadriansgrabmals – teilhaben zu lassen. Denn es steht dieses Werk an plastischem Reichtum und an architektonischer Geschlossenheit dem Hadriansgrabmal zu sehr nach, als daß man es sich von ihm angeregt denken könnte. Zudem nehmen sich die architektonischen Details – etwa die schnittige Steilheit des Giebels und die krautig-üppige Form der Blätter –, die im Clemensgrabmal Anwendung finden, im Bereich der italienischen Gotik der sechziger und siebziger Jahre des dreizehnten Jahrhunderts so abseitig aus, daß man von vornherein vermuten möchte, ein Meister habe hier im Norden Aufgegriffenes der heimischen Gewohnheit verbunden. Und warum sollte dieser Meister nicht in allen Teilen des Monuments Petrus Oderisii sein, von dem ja bekannt ist, daß er Ende der sechziger Jahre im Westminster Abbey arbeitete, da doch mit großer Wahrscheinlichkeit er es gewesen ist, der dort 1269 den Schrein Eduards des Bekenners signiert hat [22]?

Anders als bei Arnolfos Werk hat am Clemensgrabmal die Mosaizierung im Verhältnis zur plastischen Gliederung der Architektur mehr Vagheit des Bunten als klärenden Sinn. Man wird nicht Purist sein müssen, um die Verbindung der plastisch geformten Spitzbogen und der rund in sich verschlungenen Mosaikbänder im Sockelgeschoß als ein Gegeneinandertreffen zweier an sich getrennter Kunstwelten zu empfinden. Wie an diesem kritischen Detail zeigt sich auch im Gesamtaufbau wenig baumeisterliche Herzhaftigkeit. So wird auf den reliefierten Sockel und zwischen die Säulen der Arkade die plastisch kahl beschaffene Tumba ohne jegliche Begleitformen gesetzt. Zwar bereitet das Spitzbogengitter des Sockels den großen Bogen der Arkade in kleinen Sprüngen vor, aber dadurch erhält ausschließlich das Rahmenwerk eine fassadenhafte Einheit, während die innere Architektur additiv bleibt. – Daß nun der Figur einst eine bündigere Verstrebung mit der Arkade und der Tumba gegeben war, wäre zwar vorzustellen, aber es fehlt uns jeder Hinweis darauf. Vor allem würde man dafür eine vorberei-

---

21 A. a. O. S. 256. – Anders hat *A. Middeldorf-Kosegarten* zu bedenken gegeben, ob nicht vielleicht das von Vasari dem jungen Giovanni Pisano zugeschriebene Grabmal des 1264 in Perugia gestorbenen Urban IV. (das freilich auch Vasari nicht mehr hat intakt sehen können) dem Grabmal Clemens' IV. als Vorbild gedient haben könne (Nicola und Giovanni Pisano, in: Jahrbuch der Berliner Museen XI [1969] S. 59).

22 Vgl. *E. Hutton*, The Cosmati (London 1950) S. 23 ff.

tende Form – eine Eckverkröpfung etwa – an der Tumba erwarten. Der von Papebroch wiedergegebene Stich (Taf. 10b) zeigt jedenfalls, daß die lockere Addition von Sockel, Tumba, Figur und Arkade schon vor dem Jakobinersturm auf das Grabmal bestand und möglicherweise doch im wesentlichen ursprünglich ist. Lediglich ein die Tumba oben abschließendes Gesims (bzw. eine Deckplatte) bliebe zu ergänzen. Sowohl der Stich zeigt dies wie auch die analoge Form am halbzerstörten Grabmal des römischen Stadtpräfekten und schwanken Ghibellinen Petrus de Vico, das heute ebenfalls in S. Francesco aufgestellt ist und ohne Zweifel dem Meister des Clemensgrabmals zugeschrieben werden kann (Taf. 11a).

Petrus de Vico ist wie Clemens IV. Ende des Jahres 1268 gestorben, sein Grabmal dürfte aber – soviel das Erhaltene zu zeigen vermag – etwas früher als das des Papstes entstanden sein. Identisch ist bei beiden Monumenten die Sockelgliederung. Auf den Sockel folgt – etwas eingezogen – die Tumba, die beim Vico-Grabmal offenbar keine Grabfigur trug, dafür aber an ihrer Front mit einer Trias von Reliefadlern prächtig geziert ist. Über Sockel und Tumba hat sich eine spitzbogige Arkade gespannt. Von ihr sind heute nur noch Reste erhalten. – Entscheidend und am Erhaltenen noch gut erkennbar ist der Umstand, daß am Vico-Grabmal der gestufte Block von Sockel und Tumba in keiner Weise mit den Stützen der Arkade verstrebt ist, sondern als von Kopf bis Fuß separiertes Volumen im Joch sitzt. Hierin erweist sich das Vico-Grabmal – bei aller sonstigen Formenverwandtschaft – als etwas altertümlicher als das Clemensgrabmal.

Näher erläutern mag dies ein Blick auf das Sacellum des Kardinals Wilhelm Fieschi (gestorben 1256) in S. Lorenzo fuori le Mura, das uns von einem vornehmen römischen Grabmal aus der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts ein vollständiges Bild gibt (Taf. 11b). Als Tumba hat hier ein antiker Hochzeitssarkophag Verwendung gefunden. Die Geflogenheit, antike Sarkophage für neue Grabmonumente wiederzubenutzen, findet sich bis um diese Zeit häufig in Rom. Noch um 1276 konnte man an die Verwendung einer antiken „conca" als Grablege denken, wie aus dem Brief Karls von Anjou an seinen Kämmerer Hugo von Besancon, der die Errichtung eines Grabmales für Innocenz V. betrifft, zu ersehen ist [23]. Die erhaltenen Denkmäler zeigen aber auf der anderen Seite, daß eben um diese Zeit das Neuwerk aus einem Guß gegenüber dem Mixtum compositium von antik und modern den Vorzug bekommt. Und zwar geschieht dies gleichzeitig mit der Zentrierung des Grabmales auf die Figur des Verstorbenen, während ja bis dahin die Tumba das Zentrum der Anlage ausmachte. Evident wird das Ungenügen an der Schönheit der bloßen Cassa am Grabmal Clemens' IV., für das ja auch ein antiker Sarkophag Verwendung

---

23 Vgl. *F. Gregorovius* a. a. O. S. 625.

gefunden hat [24], der in diesem Fall aber nicht mit seiner ursprünglichen Front, sondern mit seiner „modern", d. h. cosmatesk bearbeiteten Rückseite aufgestellt wurde. Offensichtlich der Homogenität des neuen Werkes wegen zögerte man nicht, die Reliefseite des Sarkophages zu opfern.

An eine Homogenität dieser Art ist im Fieschi-Grabmal noch nicht gedacht. Hier fügt sich um den Block des Sarkophages in glatten Formen das rahmende Gehäuse, im Ganzen vor allem auf eine Einheit der Fläche, nicht der plastischen Verbindung bedacht. Im Vico-Grabmal bleibt nun diese durchgängige Trennung von Tumba und Gehäuse bestehen, wenn hier auch in der Erhöhung der Tumba durch einen Sockel eine Bereicherung im Sinne einer in Stufen sich entwickelnden Architektur des Grabmals bemerkbar wird. Die Grundanlage des Vico-Grabmals beherrscht dann noch das Clemensgrabmal, wobei jedoch in letzterem die Verbindung von Sockelgalerie und Hauptarkade wesentlich gestärkt ist. Gestärkt allerdings wieder zuungunsten der plastischen Einheit von Sockel und Tumba. Eine Umschließung der Totenfigur durch einen Thalamus oder durch Begleitfiguren ist bei einer solchen der architektonischen Anlage prinzipiell anhaftenden Disparität schwerlich zu erwarten. Bevor es zu den individuellen Zwischengliedern der späteren Grabmäler kam, war überhaupt erst von der fassadenhaften Einheit zur plastischen Bereicherung und inneren Verstrebung der Grabmalsarchitektur zu finden, wofür Arnolfo mit dem Grabmal Hadrians V. den entscheidenden Schritt getan hat.

Was an addierendem Geist in der Architektur des Clemensgrabmals sich offenbart, gibt auf ihre Weise noch einmal die Figur zu erkennen, indem ihre Blockeinheit an der Oberfläche von Faltenkonglomeraten zwar wuchtig zerlegt, aber nicht in innere Spannung gebracht wird (Taf. 9b). Die Anwendung des Mosaiks an den Zierstreifen der Tiara und des Palliums, die zu den aufgewühlten Falten im äußersten Kontrast stehen, verrät einen für *graduelle* plastische Differenzierung durchaus unempfindlichen Bildhauer. Gegenüber dem glatten Rund der Schultern und der Tiara sind wieder stark geklüftet der Halsausschnitt und das Gesicht des Toten. In letzterem zeigen der eigentümliche Faltenkamm am Unterkiefer und das breite Sacken des Augenlides eine abgeschwächte Wiederkehr von Formalismen der Gewandfurchung, und weniger die individuelle Porträtbestimmtheit möchte man hier vielleicht hervorheben [25] als vielmehr den Todesnaturalismus dieses nur noch äußerlich bewegten Gesichtes, das erheblich unter der Konzentration und inneren Beseelung des Arnolfoschen Totenbildes bleibt.

---

[24] Nach der Beschädigung des Grabmals während des letzten Krieges wurde bei der Restaurierung die Cassa umgedreht und die Schauseite des antiken Sarkophages nach vorne gekehrt.

[25] Vgl. hierzu vor allem *H. Keller* a. a. O. (Teil II) S. 28 ff.; und *ders.*, Die Entstehung des Bildnisses am Ende des Hochmittelalters, in: Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte III (1939) S. 277 ff.

Das Grabmal des Richard Annibaldi

Im Grabmal Hadrians V. bleibt es insgesamt noch bei einer verhältnismäßig einfachen Ineinsbildung von Figur und Architektur. Bereits wenig später sehen wir Arnolfo den Grundtypus des Grabmales, wie er im Hadriansmonument seine abgerundete Form bekommen hat, durch Einführung begleitender Motive, die um den figürlichen Kern sich versammeln, in entscheidender Weise mehren und individualisieren. Heller tritt dabei die Identität von Figurenbildner und Architekt in Arnolfo zu Tage.

Das erste Grabmal der neuen Form ist das Monument des mächtigen Kardinaldiakons von S. Angelo, Richard Annibaldi, der 1276 starb (Taf. 11c–12b). Das „sepulcrum vermiculatum", als welches es Panvinio, der es noch in seinem originalen Zustand sah, beschreibt, stand ehemals im rechten Seitenschiff von S. Giovanni in Laterano und fiel, wie zahlreiche andere mittelalterliche Monumente, der Neugestaltung der Lateransbasilika im 17. Jahrhundert zum Opfer. Was von den damals zerstreuten Teilen des Grabmals sich erhalten hat, wurde Anfang unseres Jahrhunderts wiedererkannt und treffend Arnolfo zugeschrieben [26].

Von der ehemaligen Rahmenarkade des Grabmals ist nurmehr eine Analogievorstellung zum Grabmal Hadrians V. möglich, da die Zeichnung im Cod. Barb. lat. 4423 in der Vatikanischen Bibliothek (Taf. 11c) bereits von einer provisorischen Aufstellung des Monuments im 17. Jahrhundert ausgeht und nur den figürlich ausgestatteten Mittelbezirk des Grabmales zeigt. Doch ist gerade mit diesem Entscheidendes schon gegeben.

Vom Gegenstand wie von der Form her etwas Besonderes ist gleich der Vorhang, der vor dem Totenbett breit auseinandergeschlagen wird. Mit der Ausspannung des Tuches wird hier vor dem Bild des Toten gleichsam eine szenische Eröffnung geschaffen, wobei auch mit den hängenden Eckflächen des Vorhangs eine raumabschließende Grenze nach vorn hin sich ergibt. Der gespannten, zweigeteilten Form des Vorhangs oben antwortet unten der über die Länge der Tumba streifende Faltenfluß des Bahrtuches, über welchem dann in wuchtiger Querspannung, wie eine gefällte Säule, die Figur des Annibaldi gestreckt ist. Diese beiden Tuchfassaden machen – ihr Verhältnis zu den seitlichen Pfeilern kann man aus der Zeichnung ersehen – noch keinen vollen Schritt vom Äußern zum Innern des Gemaches. Das Innere wird erst durch die Figuren in seiner Tiefe erschlossen. Doch endet es alsdann

---

26 Vgl. *G. de Nicola* a. a. O. – Gemäß der barocken Zeichnung im Cod. Barb. lat. 4423, fol. 23 r sind die Fragmente des Grabmals 1970 zu einem denkmalpflegerischen Monument im Kreuzgang der Lateransbasilika wieder vereint worden. – Im Detail sind mehrfach Unstimmigkeiten der Zeichnung mit den erhaltenen Teilen des Grabmals festzustellen. Man wird aber kaum so weit gehen können – wie jüngst Jullian Gardner –, die ganze obere Hälfte des Totengemaches für nicht authentisch zu erklären (vgl. *J. Gardner*, The Tomb of Cardinal Annibaldi by Arnolfo di Cambio, in: Burlington Magazine CXIV [1972] S. 136 ff.).

nicht im Unbestimmten, sondern bekommt eine faßbare, materiell bestimmte Grenze durch eine Tuchbespannung der Rückwand. – So wird hier erstmals mit einer „Kernarchitektur" von der gegenständlichen Form eines Thalamus eine in sich abgerundete Zentralkammer im Grabmalsganzen ausgebildet, wodurch die Darstellung des Verstorbenen über die rein monumentale Vergegenwärtigung des Entseelten hinaus einen umfassenderen, szenischen Charakter bekommt. Damit geht Arnolfo nicht nur über die mit dem Hadriansgrabmal gegebene Form hinaus, sondern überbietet auch entscheidend die architektonische Anlage der vorhergehenden französischen Grabmäler, die ihm zwar einzelne Motive vorwegnehmen, aber im Ganzen für Arkade, Tumba und Figuren eine einfachere, formal und thematisch minder komplex geformte Verbindung finden, wie die von Bauch abgebildeten Beispiele lehren [27].

Die Verkapselung einer figurenbergenden und gegenständlich bestimmten Kernarchitektur in die übergreifende Form einer Rahmenarchitektur, wie sie mit dem Annibaldi-Grabmal gegeben war, hat dann bald durch keinen Geringeren als Giotto auch in der Monumentalmalerei ihre Aufnahme und Weiterbildung gefunden. In der Franzlegende können wir wiederholt sehen, wie der Maler vollständige Gebäude innerhalb der scheinarchitektonischen Rahmung der Bilder bis in die vorderste Bildebene baut und auf diese Weise eine zweifache, in sich variierte Ummantelung des Figürlichen erreicht. Beispiele dafür sind etwa der „Traum Innocenz' III und die „Predigt des heiligen Franz von Honorius III." (Taf. 13 a). In durchsichtiger Struktur noch zeigt sich diese einen Figurenkreis total umschließende Architektur im „Betrug des Jakob" am Obergaden der Franziskus-Kirche, wo allerdings die Spannung zwischen Bildarchitektur und einer architektonisch gestalteten Bildrahmung entbehrt werden muß, da für diese Szene die Rahmenform bereits mit den älteren Fresken der Serie festgelegt war. Die Stufung von der äußeren, bildrahmenden Architektur zur bildinneren Gehäusearchitektur, die dem Innersten – dem Figurenhandeln – ihre räumliche Unhüllung gibt, verleiht der plastischen Vielfalt des Giottoschen Bildes ihre Konzentration. Entscheidend dabei ist, daß die Bildarchitektur bis in die vorderste Ebene vorgebaut wird und dadurch einen vollen räumlichen Kreis um die Figuren zu schließen imstande ist. Hierin steht Cavallini beispielsweise weit zurück. Seine Bildarchitekturen akzentuieren zwar den Ablauf des Figürlichen, entraten jedoch immer der Kapazität einer ganzheitlichen Zusammenschließung des Bildes. Damit muß auch die dramatische Dichte in der Entfaltung des Bildthemas entbehrt werden. Am deutlichsten zeigt sich dies in dem Mosaik der „Darstellung im Tempel" in S. Maria in Trastevere, wo die kräftigen Architekturkuben zwar als gliedernde Stücke zwischen die Figuren

---

[27] A. a. O. Abb. 22–25.

treten, ohne aber innerhalb der friesmäßigen plastischen Zerschneidung der Bildfläche Spannungszonen herauszuformen.

Doch nicht nur an der Komposition des Annibaldi-Monuments, sondern auch an der einzelnen Figur ist Neues zu sehen. Erinnern wir uns, daß am Hadrian eine betont kleinteilige Oberflächenstruktur die Absicht war und daß sich dabei die Leibesformen nur durch flüchtige Irritationen des dünnen Gefältels auszudrücken vermochten, so offenbart jetzt die Figur des Annibaldi merklich kräftigere Kontraste (Taf. 12a). Über der wuchtigen Säule des Leibes verschränken sich hier die Arme zu einer breitkantigen Schwelle und geben damit der Figur eine klar begrenzte räumliche Spannung. Wie ein fester Keil steht dann dem Hebel der Arme die volle Form des Doppelkissens entgegen, und der knappen Herauswendung des Gesichtes wird durch das Emporheben der Schulter mehr Nachdruck verliehen. Indem Arnolfo hier der Figuren*seite* das Kräftespiel von Ausgestrecktsein und Angehobenwerden abgewinnt, kann er der Figur des Verstorbenen eine entschiedenere Rücklage geben. In der schräggelegten, rein frontal durchbildeten Figur Hadrians V. ist von einer plastischen Spannung in jener Ballungszone zwischen Schulter, Haupt und Kissen noch nichts zu finden. – Wie es nun in der Annibaldi-Figur durchgehend auf vollere plastische Gewichte ankommt, so wird auch die Epidermis des Gewandes geschlossener und die Ornamentierung großkörniger. Würde die gegenüber dem Grabmal Hadrians spätere Entstehung des Annibaldi-Monuments nicht allein schon aus der komplexer geformten Architektur abzulesen sein, so dürfte der Charakter der Figur doch wohl letzte Zweifel daran beseitigen. Näher steht die Figur des Annibaldi in ihrer gewichtig durchrhythmisierten Haltung und mit ihrer Kargheit im Kleinteiligen den Peruginer Brunnenfiguren [28] als der Figur Hadrians V.

Hinter der Kardinalsfigur durchmißt in kleinen Schritten eine Exequien-Prozession die Breite des Totengemaches (Taf. 12b). Durch diese des Toten feierlich gedenkenden Begleitfiguren wird einerseits die figürliche Darstellung über den Tod hinaus auf das Leben hin ausgedehnt, andererseits die Figur des Verstorbenen noch ausdrücklicher in die Mitte gehoben. In der Einheit der Amplifikation und Konzentration des Darzustellenden liegt hier das Besondere. Die um die Totenfigur versammelten Prozessionen der Confratres, die man vor dem Annibaldi-Grabmal an französischen Grab-

---

28 Für die Peruginer Brunnenfiguren Arnolfos bieten einen Datierungsanhalt der Brief Karls von Anjou an die Comune von Perugia vom 10. September 1277 und die Zahlung an Arnolfo vom 4. Februar 1281 (vgl. *G. Nicco Fasola*, La fontana di Perugia [Roma 1951] S. 47 ff.). – In diese Zeit, gegen 1280, wird auch das Grabmal des Richard Annibaldi zu datieren sein.

mälern finden kann [29], haben gerade diese thematische Konzentration noch nicht.

Ausdrücklich nach den Ordines – Akoluth, Subdiakon, Diakon, Priester – unterschieden, reflektieren die Annibaldi-Kleriker den ausgeprägten Sinn der französischen Gotiker für feierliche, hierarchisch gegliederte Figurenzüge. Nicht zu Unrecht hatte daher Harald Keller angesichts der Exequienszene des Annibaldi-Grabmals an das Reimser Sixtusportal erinnert [30]. Aber über das Gemeinschaftliche hinaus gibt Arnolfo auch hier seine eigene Form. Volumenkräftiger als in französischen Figurenfriesen sind im Annibaldi-Relief die Figuren in sich versteift, breiter sind die Zäsuren zwischen ihnen, großformatiger erfüllt in diesen Zwischenräumen jede Gebärde ihren Radius. Aus der Entschiedenheit der Gebärden kommt es zu rasch umschlagenden Richtungswechseln zwischen den Figuren. Vom Thurifer zum Weihwasserträger fällt die Gebärde. Vom Weihwasserträger zum Mitra und Stab Haltenden steigt sie darauf schnell wieder zur Höhe. Bezeichnenderweise steht gerade der stillen, abwärtsgeneigten Figur des Weihwasserträgers die pointiert bewegte Figur des Diakons gegenüber (man sehe dagegen die graduell-schübchenmäßige Entwicklung der Gebärden in der Klerikergruppe vom Sixtusportal, die Keller zum Vergleich herangezogen hat). In dem kreiselnden Clericus bekommt der Figurenzug noch einmal einen Vorwärtsantrieb mitgeteilt, um sodann mit der Protagonistenfigur des Offizianten seine Spitze und seinen Festpunkt zu finden.

Rahmenpfeilern gleich begrenzen Anfang und Schluß der Prozession zwei Akoluthen, die beide zur Mitte gerichtet sind und ihre Bündelkerzen gegeneinander halten. – Wie in dieser Siebenergruppe die Bewegung in die verschiedenen Gangarten des gravitätischen Anschreitens, der Beschleunigung, der Stabilisierung und der schließlichen Richtungsumkehrung sich auseinanderlegt, hat mit Recht auf verwandte Bewegungsabläufe in Giottoschen Figurenprozessionen hinweisen lassen [31]. Da ursprünglich bis in Schulterhöhe der Figuren der Vorhang an der Rückwand hinabreichte, war der Kopfneigung und der Gebärdedeklination der Kleriker eine feste Ordinate gesetzt. Ein Blick auf den von de Francovich einst zum Vergleich mit dem Annibaldi-Relief herangezogene Paliotto von S. Omer [32], wo eine solche Aufteilung des Hintergrundes fehlt, zeigt schön, wieviel mehr Räumlichkeit und rhythmische Bestimmtheit der Figurenfolge Arnolfo durch den Richtsaum hinter den Figuren zu erreichen weiß. Auch diese Art der Formen-

---

29 Vgl. *Bauch* a. a. O. Abb. 23. – Vgl. jetzt zu diesem Problem auch *Gardner* a. a. O., der die Verbindung des Annibaldi-Grabmals mit der französischen Gotik durch einen Hinweis auf spanische, von Frankreich abhängige Grabmäler unterstreicht.

30 A. a. o. (Teil I) S. 215 ff.

31 Vgl. *W. Messerer*, Giottos Verhältnis zu Arnolfo di Cambio, Giotto di Bondone (Konstanz 1970) S. 209 ff.

32 A. a. O. Abb. 10.

kontrastierung hat Zukunft. Sehen wir doch später bei Giotto das Überschneiden oder auch nur Berühren von „Richtgegenständen" – Vorhängen, Säulen oder Gebäudeecken – durch Figuren sowohl für die plastische Klärung der Formen wie für die Pointierung der Gebärde ein wichtiges Mittel werden.

Das Grabmal des Kardinal de Braye

Gibt noch im arg reduzierten Zustand das Annibaldi-Monument eine Erweiterung der Motive zu erkennen, die darauf abgestimmt ist, der Idee einer Totalität von Leben und Tod Ausdruck zu geben, so zeigt sich dieser selbe Gedanke bald darauf in wieder anderer Form und mit noch deutlicherer Bestimmtheit im Grabmal des Kardinals de Braye (Taf. 14).

Vom Meister signiert und wohl bald nach dem Tode des französischen Kardinals im Jahre 1282 fertiggestellt, ist auch dieses Grabmal in der Kirche der Dominikaner zu Orvieto durch die Jahrhunderte nicht unversehrt geblieben. Am meisten zu beklagen ist der Verlust der Rahmenarkade, die das Grabmal, als es 1680 beim Umbau der Kirche seinen Ort wechselte, hat einbüßen müssen. Sie war von schlanken, gedrehten Säulen getragen, und über ihren Kapitellen, am Ansatz des Dreipaßbogens, standen incensierende Engel, die heute – zusammen mit anderen Fragmenten des Grabmals – im Museum der Domopera aufbewahrt sind [33].

Im Aufbau von Sockel und Tumba sowie im strahlenden Prunk der Mosaizierung bleibt zunächst noch manche generelle Übereinstimmung mit dem Grabmal Hadrians V. zu finden. Doch verrät dann gleich die energischere Verjüngung der Kastengeschosse im de Braye-Grabmal einen geklärteren Sinn für das gestufte Ansteigen der architektonischen Einheiten, das hier im Dach des Totengemaches seine erste Schlußform findet. Dabei werden durch reich ornamentierte Gesimse zwischen den Blockstufen klare Trennungen geschaffen, und eine klangvolle Variation ergibt der Wechsel von den rechteckigen und flächig ornamentierten Rahmenfeldern im unteren Absatz zu der dichten und an plastischer Form so reichen Rundbogenserie im darüberliegenden Geschoß. Wie hier die Mosaizierung durchgehend feinkörnig wird, so daß von den größeren Kompartimenten aus Porphyr und Serpentin nichts mehr bleibt, so wird auch die architektonische und reliefmäßige Gliederung dichter und strebiger.

In zwei Mosaikfelder zwischen den Rundbögen sind Wappenschilde eingesetzt. Diese architektonische Einordnung des heraldischen Elements bildet Teil des dichteren Formenwechsels und der Individualisierung des

---

[33] Zur Rekonstruktion des Grabmals vgl. *L. Fiocca,* Monumento del Cardinale de Braye, in: Rassegna d'arte XI (1911) S. 116 ff. und *Romanini* a. a. O. S. 37.

Grabmals. Auch im Mosaikbogen hinter der thronenden Madonna sind die Lilien des de-Braye-Wappens zu sehen. Im späteren Grabmal Bonifaz' VIII. wird das heraldische Zeichen ein noch gewichtigeres Formenstück der Tumba werden.

Die Liegestatt des Toten variiert sichtlich die Form des Annibaldi-Grabmals. Wiederum wird hier durch Teilung eines Vorhangs das Gemach, in das der Tote gebettet ist, zu besonderem Rang erhoben. Indem aber jetzt zwei Subdiakone erscheinen, die in lebhafter Aktivität – so daß sie sich mit dem Stoff verknäulen – den Vorhang schürzen, wird eben die Blickeröffnung und das Sichtbarmachen des Aufgebahrten zu einem eigenen Motiv, das nun, so zwanglos und spielerisch es in sich ist, zwingend auf die Hauptfigur hinführt. Der federnden Bewegung der Kleriker und ihrer entschiedenen Rumpfverlagerung zur Mitte möchte man entnehmen, daß sie im Begriff stehen, den Vorhang zu schließen. So wird in dieser Zone des Grabmals junges und zugreifendes wie zur Ruhe gekommenes Leben gegenwärtig, und jede besondere der Sphären gewinnt im Gegenüberstehen ihren schärferen sinnlichen Umriß.

Blickt man hiernach noch einmal auf die Geschosse des Sockels und der Tumba, so mag sich nun deutlicher zeigen, wie nicht nur die verschiedenen Tiefenstufen des Totengemaches – Vorhang, Bettfront, Figur und rückwärtige Wand – bereits in der plastischen Dreierstufung der Bögen, Pilaster und Säulchen vorbereitet werden, sondern daß die Sprünge der Architekturbögen auch die Tanzschrittchen der Subdiakone schon anklingen lassen.

Der hochgelegenen Totenfigur eine artikulierte Gebärde zu verleihen, ohne dabei dem Liegen seine Schwerkraft zu nehmen, hat Arnolfo ihr diesmal ein besonderes Drehmoment eingegeben: der Kopf liegt gerade auf dem Paradekissen, die Brust aber dreht sich demgegenüber um eine Nuance heraus, während die Füße wieder in gerader Lage ausgestreckt sind. Der Block der Figur wird so im Vergleich zu den älteren Figuren Hadrians V. und des Richard Annibaldi innerlich bewegter und durch eine kurvige Bewegung gelockert. Entsprechend geben die beiden Parabelausläufer der gerafften Kasel in ihrem Gegenzug zu dem streng-streifigen Charakter der Albe dieser Drehbewegung der Figur einen weiteren Akzent.

Aufs Ganze gesehen ist freilich nur eine vorläufige Ebene mit dem aufgebahrten Toten dargestellt. Über dem Katafalk ersteht das Leben neu. In einer Älteres und Ähnliches durchaus hinter sich lassenden dramatischen Figuration sehen wir hier den Verstorbenen, von den Heiligen Markus [34] und Dominikus als Fürsprechern geleitet, vor der thronenden Muttergottes mit dem Kind knien. Daß die überirdische Szene in monumental-plastischer Form gegeben wird, dafür ließe sich wohl an französischen Grabmälern

[34] In der Literatur findet man verschiedentlich diese Figur als Petrus oder auch als Wilhelmus bezeichnet. Gemeint sein dürfte aber doch Markus, der Patron der Titelkirche des Verstorbenen, der in der Inschrift ausdrücklich als Fürsprecher angerufen wird.

Vergleichbares zeigen [35]. Aber den mächtigen Radius, den die Szene hier ausmißt, und die besondere Steigerung, die sie gegenüber der Aufbahrung darstellt, wird man Arnolfos eigenem Geist zuschreiben müssen.

Ihre Höhe hat die Dreiecksfiguration in der thronenden Madonna (Taf. 15 a). Thronende Heroinen der Antike haben ihrer gravitätischen Haltung das Vorbild gegeben. Die im Thronen Majestät ausdrückende Figur nimmt überhaupt im Werk Arnolfos einen besonderen Rang ein. Auch in seinem spätesten Bildwerk, der Madonna von der Florentiner Domfassade, greift er auf diesen Typus zurück. Die mit der gotischen Skulptur so beliebt gewordene stehende Madonna, die in Italien Nicola Pisano einführte und der noch später Giovanni Pisano den Vorzug gab, scheint Arnolfo ganz aus seinem Schaffenskreis verbannt zu haben. Charakteristisch ist, daß Giovanni, Tino da Camaino und andere spätere Bildhauer, wenn sie die Madonna als Thronende darstellen, ihr dennoch die gotische Springlebendigkeit, die „acuitas" im Sitzen nicht nehmen möchten. Arnolfo ist hingegen von Anfang an mehr auf die eigentümliche Statik und spezifische Gewichtigkeit der jeweiligen Position bedacht. Wer bei ihm thront, entfaltet seine ganze Kapazität als Thronender, nicht als Transitorischer.

Im souveränen Aufwachsen, in der Wägung der Gebärde und im festlichen Gewand kommt schön das beherrschende Wesen der Muttergottes zum Ausdruck. Jede ihrer Bewegungen bestimmt sachtes Bewahren. Direkter ist dagegen das Kind. Breit ist es in den Arm der Mutter zurückgelehnt, und pointierter entspringt diesem Zurückwiegen des kleinen Körpers das Vorstrecken der segnenden Hand. Indem nun die Mutter ebenfalls die Rechte ausstreckt und sie wie streichelnd über der Kugel auf der Thronwange verharren läßt [36], ergibt sich außer der gleichen Gesichtswendung beider Figuren auch eine gemeinsame Zielrichtung der auswärtsgehenden Geste. So wird hier zuletzt die beachtliche, für romanische Madonnen durchaus unvorstellbare Distanzspannung von Mutter und Kind durch die Sammlung der Gebärden wieder zu einer Einheit gebracht.

Die zur Tiefe gerichteten Gesten von Mutter und Kind geben Antwort auf die emporstrebenden Gebärden der unteren Figuren: auf niedrigster Position sehen wir die in schroffen Winkeln gebrochene Figur des Kardinals, der flehend Gesicht und Hände der Madonna entgegenstreckt, und in mittlerer Stellung folgen die Fürsprecher Markus und Dominikus, die beherrschter, aber doch nicht unberührt zur Höhe gewendet sind.

Ein Blick auf Cavallinis Stiftermosaik in S. Maria in Trastevere mag zeigen, welche Impulse von einer solchen in den Gesten straff verbundenen Drei-

---

35 Z. B. am Grabmal des Matias de Bussy, von dem *Bauch* a. a. O. Abb. 22 einen Stich abbildet.

36 Burger, Keller und zuletzt auch Bauch möchten die Gebärde der Madonna durch einen Segensgestus ersetzt wissen. Doch die Madonna segnet nie.

ecksfiguren wie der am de Braye-Grabmal ausgegangen sind (Taf. 13 b). Auch hier haben wir an zentraler und höchster Stelle des Bildes die Madonna mit dem segnenden Kind, und beide wenden sich aus ihrem Lichtkreis ausdrücklich zum Niedrigsten, dem knieenden Stifter. Als rahmende und vermittelnde Figuren stehen an den Seiten Petrus und Paulus. – Wieviel linder erscheint aber bei denselben Mitteln Cavallinis Figurensprache, wenn wir auf Arnolfos Figurendreieck am de Braye-Grabmal zurückblicken und die hohe Spannkraft der Gesten darin wahrnehmen, die trotz der Zerstörungen noch ihre spezifische Qualität bewahrt haben. Immer noch ist zu sehen, wieviel mehr dramatische Steigerung Arnolfo mit der Aufwärtsstufung von Knie-, Steh- und Thronfigur zu schaffen vermag, wie durch die weiten Spannen, die nicht als bloße Leerräume, sondern als Kräftefelder zwischen den Figuren sich auftun, deren Gesten zielkräftiger werden und Macht des Strebens wie Macht des Gebens groß in ihnen sich ausdrücken. Daß selbst die Fürsprechenden als doch der Gnaden schon Teilhaftige so sehnsüchtig und vom Schauen gebannt zur Thronenden sich richten! Denken wir zurück an Nicolas Konfigurationen, so finden wir dort häufiger die leibliche Berührung als höchsten Grad. Arnolfo dagegen gibt in der Distanzspannung der Gesten das Äußerste.

Die Spannung im Auseinandersetzen, die am de Braye-Grabmal die Konfiguration so sehr bestimmt, hat ihre Analogie in einer neuen, strebigen Zerlegung der Figurengewänder. Man mag sich zum Vergleich vor Augen halten, wie verhältnismäßig reduziert und knapp abgerundet Gebärde und Gewand bei der Figur des Richard Annibaldi gewesen sind. Fast alles wird dort, wie auch an den Figuren des Peruginer Brunnens, der Ökonomie des Gerüstes eingeformt, weniges bleibt dem freien Spiel überlassen. Demgegenüber muß auffallen, wie Arnolfo am de-Braye-Grabmal der stofflichen Eigenheit, dem Fließen und Schichtenbilden des Gewandes Spielraum gibt. Bereits an der liegenden Figur des de Braye war das zu bemerken. Ebenso wäre das Zerwehen der feinknittrigen Tunicella des rechten Subdiakon in diesem Zusammenhang zu sehen. Immer ist diese neue Sprache durch das Gewand auf den Charakter und die spezifische Gebärde der Figur abgestimmt. Das wird am schönsten sichtbar, wenn man die Differenz zwischen der thronenden Madonna und dem knienden Kardinal hinsichtlich des Gewandes sich klarmacht: in rund vermittelten Schwüngen fächert sich der Mantel der Madonna über die feineren Faltenrinnen des Untergewandes, das um die Füße in anmutigen Wellen sich auseinanderschlägt; wieviel dissonanter, wieviel scharfbrüchiger zerlegt sind dagegen die Gewänder des flehend auf die Knie Geworfenen! Wie spitz schürzen die aufwärts gestreckten Arme die Kasel im scharfen Kontrast zu der vom Winkel der Knie abwärtsgezogenen Dalmatik. Verschiedenes Wesen, verschiedenes Gewand.

Für die neue, die Figurengebärde pointierende Gewandzerlegung ist entscheidend, daß die Hülle des Gewandes immer ausdrücklich als zwei-

schalige geformt und sodann – je nach Lebhaftigkeit der Gebärde – zu einem ausgeglicheneren oder schrofferen Spannungsverhältnis auseinandergelegt wird. Dieses gespannte Auseinandersetzen von äußerem und innerem Gewand bleibt fortan Arnolfos Schibboleth. Bei seinen Peruginer Brunnenfiguren hatte er die Zweiteiligkeit des Gewandes noch nicht zu einem mit der Figurengebärde zusammengehenden Spannungsverhältnis von aktivem und passivem Gewandteil ausgeformt, sondern ließ es nur zu flächig umrissenen Schichtungen innerhalb eines einzigen Gewandstückes kommen. Das zeigt sich etwa an der lagernden, auf den Krug gestützten Frauenfigur, deren Körperdrehungen durch die geplätteten Würfe des Gewandes ein so flächiges Niveau gegeben wird. Derart passive Gewandumschläge, wie der lange Zipfel, der über den Rücken sich klappt, einer ist, gibt Arnolfo später nicht mehr. Ihr Vorbild hat diese Art der Gewandschichtung bei Nicola Pisano (man vergleiche beispielsweise die Auferstehenden auf der Seligenseite des Jüngsten Gerichtes an der Sieneser Kanzel). Bei der knienden, die Arme vorsteckenden Frau wiederum möchte auffallen – wenn man spätere Figuren Arnolfos vor Augen hat –, daß er die gespannte, vorwärtsdrängende Gebärde nicht in einem Gegeneinanderspiel zweier Gewänder noch mannigfaltiger sich ausdrücken läßt. Hat gerade diese Figur wiederholt an die Bedeutung Arnolfos für den frühen Giotto erinnern lassen, so ist doch charakteristisch, daß die ihr gewöhnlich gegenübergestellte trauernde Frau im Bild „Der Tod des Edlen von Celano" in der Franzlegende Kopf und Unterarme aus der kugeligen Hülle des hellen Mantels frei werden läßt, so daß dabei eben die Spannung zwischen Kleid und Gebärde entsteht, die Arnolfo in den Figuren des de Braye-Grabmals zu schaffen bestrebt ist.

Anfangshaft läßt sich diese die ganze Figur durchstimmende Kontrastierung von äußerem und innerem Gewand bereits in der Klerikerreihe vom Annibaldi-Grabmal feststellen, und zwar bei dem Mitra und Stab haltenden Diakon vor allem. Doch geht erst in den Figuren des de Braye-Grabmals diese Gewandpolarisierung gleichgewichtig mit der Gebärde zusammen, so wie auch die stoffliche Differenzierung von Ober- und Untergewand dort erst klar zum Ausdruck kommt, während bei dem genannten Kleriker vom Annibaldi-Relief Rauchmantel und Dalmatik in ihrer materiellen Verschiedenheit noch nicht auseinandergesetzt sind.

Die zuletzt beschriebenen Phänomene dürften auch die zeitliche Stellung der Statue des Karl von Anjou im Gesamtwerk Arnolfos einigermaßen erhellen (Taf. 15 b). Die eckige Ausspannung der Arme und Beine wird hier durch das rund um die Figur geschlagene Pallium wieder zur Einheit gebündelt, wobei der eine Arm halb in den Mantel verknotet ist, während der andere den Saum des Mantels gegen den Rücken hin abgestreift hat. Die Expansion der Geste gegen die äußere Gewandhülle hat hier einen entschiedeneren Charakter als bei den Annibaldi-Klerikern oder bei den Peruginer Figuren. So dürfte für die Entstehung der Anjou-Statue am ehesten die

Zeit des de Braye-Grabmals in Frage kommen [37]. Ein weiterer Anhaltspunkt dafür mag sein, daß die den Gesichtskubus so sehnig durchfurchende Mimik des Anjou in den männlichen Gesichtern vom de Braye-Grabmal Entsprechendes hat, vorher aber in Arnolfos Werk nicht ähnlich zu finden ist.

Das Ciborium von S. Paolo fuori le Mura

Das Ciborium über dem Grab des heiligen Paulus führt uns mit dem Vollendungsdatum 1285, von dem die Inschrift am Westgiebel spricht, erstmals auf ein sicheres Datum im Schaffen Arnolfos (Taf. 16–18 a). Als ein weiterer glücklicher Umstand kommt hinzu, daß es eines der seltenen Werke Arnolfos ist, das trotz einiger Beschädigung des Helmes, des südlichen Giebels und der Fialen durch den verherenden Brand der Paulsbasilika im Jahre 1823 im großen und ganzen noch unverfälscht sich erhalten hat. [38], so daß hier auch über die Architekturformen Arnolfos in den achtziger Jahren ein Urteil zu bilden möglich wird. Bestimmend für die architektonische Gestalt des Ciboriums ist, daß jedes der über den vier Seiten des Altarquadrats sich erhebenden Joche eine fest abgegrenzte Einheit für sich bildet, indem das Quadrat des Grundrisses nicht nur das Hauptgerüst des Ciboriums festlegt, sondern auch jedem untergeordneten Formstück Maß und Richtung gibt. Am auffälligsten zeigt sich die bewußte Durchführung des Grundrißthemas daran, daß die Dachkreuzung nicht als plastische Variante gegenüber dem Stützenquadrat zur Geltung gebracht wird und auch der Turm über der Mitte des Ciboriumdaches nicht in schräger Richtung gegen die Giebeldreiecke steht oder gar als Polygon geformt ist – was alles im Ganzen eine plastische Metamorphose der Ciboriumsarchitektur zur Höhe hin ergeben hätte. Solche Richtungswechsel und Durchkreuzungen von größeren und kleineren Architektureinheiten wären die klassische gotische Form gewesen, wie sie etwa am ehemaligen Ciborium der Ste. Chapelle zu sehen war, welches Romanini als mögliches Vorbild für das Paulsciborium geltend gemacht hat [39]. In einfacherem Zuschnitt hätte Arnolfo den plastischen Formenwechsel der Geschosse freilich auch an den romanischen Ciborien

---

37 Vgl. *J. Poeschke* a. a. O. – Die Figur des Anjou ist erstmals von *F. Wickhoff* Arnolfo zugeschrieben worden (Die bronzene Apostelstatue in der Peterskirche, in: Zeitschrift für bildende Kunst N. F. I. [1890] S. 109 ff.). Nach *M. Weinberger* wäre sie dagegen lediglich ein Werk der römischen Schule (Arnolfo und die Ehrenstatue Karls von Anjou, in: tudi zur Geschichte der europäischen Plastik — Festschrift für Theodor Müller [München 1965] S. 63 ff.).

38 Vgl. *L. Moreschi*, Descrizione del tabernacolo di S. Paolo (Roma 1840) und *Keller* a. a. O. (Teil I) S. 226 Anm. 1.

39 A. a. O. S. 64 und Abb. 50.

Roms – zum Beispiel in S. Giorgio in Velabro – vorfinden können. Doch durchaus verschieden von diesen Vorbildern richtet er alle Teilglieder der Ciboriumsbekrönung in strenger Ordnung zum Quadrat empor, wodurch dann zuletzt über den vier Seiten so flächig in sich geschlossene Jochfassaden entstehen. Daß die plastischen Stufen des Ciboriums nicht aus einer Verschränkung kontrastierender Architekturkörper, sondern durch Reliefebenen sich ergeben, ist ein Grundmoment in Arnolfos Architekturen. Auch sein Anteil an der Florentiner Domfassade wird die Betonung und Abstufung von Stirnflächen in Zwickeln und Pfeilern haben. Eine organische Form wie der runde Säulenschaft mit seinem Pflanzenkapitell oder die menschliche Figur bekommt dann erst aus ihrer aktiven Spannung zu dem stereometrisch-flächigen Substrat ihre spezifische Qualität, wie das gerade am Paulsciborium schön zu sehen ist.

Des öfteren ist am Ciborium von S. Paolo das zügige Aufwärtsstreben der Architektur hervorgehoben worden. Schon an den Fußpunkten wird dies erkennbar, indem hier die Marmorbasen, die in ihrer zweifachen Kehlung antiken Vorbildern folgen, nur ganz knapp gegenüber dem Durchmesser der Porphyrsäulen vorspringen, woraus eine straffe Verbindung von Säulenbasis und Säulenschaft resultiert[40]. Seine Fortsetzung findet der rasche Anstieg von Basis und Schaft in der schlanken Bildung der schönen Kompositkapitelle, deren Blätter bei aller feingliedrigen Ausfächerung verhältnismäßig eng am Kalathos emporwachsen. Noch in dem steilen, federnden Kontur der über den Kompositkapitellen sich spannenden Dreipaßarkade nimmt das Aufwärtsstreben der Architektur seinen Fortlauf (Tab. 17 a), erreicht mit ihr aber auch seine erste Schlußform. Eine entschiedene Retardation wird in dieser Zone der Architektur mit der doppelten Rahmung der Arkade durch Ecksäulchen und Figurennischen herbeigeführt, die dem Mittelgeschoß insgesamt eine beträchtliche Breitenausspannung gibt.

In diesem mittleren und an figürlichem Schmuck reichsten Bezirk des Ciboriums zeigt sich nun auch, wie Arnolfo bei aller Reliefschichtung den Architekturkubus durch geometrische und farbig gefaßte Flächenstücke als tragende Form greifbar macht. Auch jede individuellere Bildung wie Säule oder Figur, die sich aus diesen Flächenschichten herauskristallisiert, wird zuletzt an Kopf und Fuß mit den Stirnflächen der Architekturfacetten wieder verklammert. So finden auch die Figurennischen und die Säulchen, die sie flankieren, durch ein gemeinsames Sockelstück wie durch eine einheitliche Verkröpfung des oberen Gesimses eine feste Verzahnung innerhalb des Architekturaufrisses, und indem so die Zweiheit zu einer einheitlichen Eck-

---

40 Die Bevorzugung antiker Basisformen ist charakteristisch für Arnolfo (auch am Ciborium von S. Cecilia sind sie zu finden). Anders wendet noch in späteren Jahren Giovanni Pisano die – bei ihm meist ungewöhnlich breit ausladende – gotische Tellerbasis an

strebe gebündelt wird, kann sie zum bindenden Glied zwischen den frei aufsteigenden Vertikalen von Säule und Fiale werden.

Was in dem steilen Anstieg der Doppelbasen seinen Anfang nahm, kulminiert in den hohen Lanzettfialen, die streng den Ecken des Ciboriumquadrats eingepaßt sind. – Über dem federnden Kontur der Dreipaßarkade und als kristallinere Form sichtlich im Kontrast dazu ragt zwischen den Eckzinnen das Giebeldreieck empor, dessen Grundfläche durch einen Mosaikteppich leuchtend hervorgehoben ist und sich gegenüber dem Kreisrelief des Rades als eine statische Folie geltend macht. Wie die Wellen des Echos geben der Schwungkraft der Engel die elastischen, langgedehnten Giebelkrabben Antwort, die sich gegenüber dem Giebelrahmen nicht zu individuellen Blattkörpern einrollen, sondern in einer Fläche mit diesem vorne glatt angeschnitten sind.

Am endgültigsten manifestiert sich die dem Ganzen wie jedem Teil des Ciboriums ihr Maß gebende Kubusform im Vierungsturm, dessen quadratischer Grundriß in seinen drei Abschnitten sich klar herausprägt. Nach der Breite ist der Turm achsial unterteilt, wobei die Zwillingsarkade mit den zugehörigen Giebelchen gegenüber der Dreiergruppe der Pilaster und der sie zur Höhe fortsetzenden Fialen um ein Geringeres zurückspringt. Aus dem Kranz der Fialen und Giebel erhebt sich sodann leuchtend die steile Pyramide des Helmes. – Im Ganzen entwickelt sich die Ciboriumsarchitektur im Wechsel von Formeinheiten, die zur Breite auseinanderstreben, und Formeinheiten, die zur Mittelachse sich zusammenschließen. Während die Dreipaßarkade eine zur Mitte sich schließende Form ist, was auch die Zwickelfiguren durch ihre Wendung zur Mittelachse unterstreichen und der die ruhigen und dunkel gehaltenen Mosaikflächen entsprechen, so erscheint in den Dreiecksgiebeln darüber die Mosaizierung der Fläche strahlender, und die Figuren schwingen im Bogen zusammen und wieder voneinander weg. Dieser Einigkeit im Auseinanderfliehen entspricht die weit auseinandergesetzte Dreiereinheit des Giebels und der Ecktürme. Wie schließlich über diesem offenen Reigen der Giebel und der Eckfialen in dem Kubus des Turmkörpers zunächst nochmals eine Kontraktion erfolgt, die weiter zur Höhe abermals in Giebel und Fialen sich aufgliedert, um dann im Helm wiederzukehren, wäre als endgültige Sammlung und Gipfelung der Formenkontraste in den Großgeschossen zu verstehen.

Werden die streng geometrischen Formen der Giebel von den enthusiastisch bewegten Engelpaaren in Schwingung gebracht, so sind anders die kurvigen Arkadenzwickel von einer gemesseneren Aktivität der Figuren erfüllt. Zu ihrem gravitätischen Habitus gelangen die Zwickelfiguren nicht zuletzt dadurch, daß ihnen jeweils ein Stück Standleiste im unteren Absatz des Zwickels gegeben ist. Nicht wie an Nicolas oder Giovannis Kanzeln sind hier die Figuren in voller Größe der Spitzform des Zwickels eingeformt, sondern treten in ihrer Achsialität vielmehr in ein ausdrückliches Kontrast-

verhältnis zur gerahmten Fläche. So ist Arnolfo bei seinen Zwickelfiguren auch nicht auf gedreht Sitzende oder sich Vorbeugende eingeschränkt, sondern gibt innerhalb der Zwickelbegrenzung alle Variationen von der aufrecht stehenden, über die gebeugte zur knienden Figur. Auch kann er über den Bogen der Arkade hinweg zwei Figurenpaare zu einem besonderen Thema verbinden, wie das in den westlichen Zwickeln zu sehen ist, wo der Abt Bartholomäus dem heiligen Paulus das Modell des Ciboriums entgegenbringt: links Paulus, aufrecht stehend und zum Empfang die Arme weit vorwärtsstreckend, rechts der Abt, der aus der Senkrechten zu einem Kniefall sich anschickt (Taf. 17a). Indem dazu links Timotheus und rechts ein Diakon in Abwartestellung sich gesellen, wird dem Gegeneinanderstreben der beiden Hauptfiguren im Ganzen ein Steigerungswert zuteil. Man sieht hier zudem, daß der Richtungskraft der Gebärde, die soviel Weite zwischen den Figuren überbrückt, ein verhältnismäßig großer Anteil offener Zwickelfläche im Hintergrund als Spannungsfolie notwendig ist. Wichtig zu nehmen ist auch, daß das Mosaikmuster nicht die gesamte Zwickelfläche erfüllt, sondern ein Saum ausgespart bleibt, den die Figuren überschneiden oder nur berühren, wodurch noch eine besondere Auseinandersetzung von Figur und Hintergrundsfläche sich einstellt.

Wie hier am Paulsciborium die Zwickelfiguren durch ihre Spannung in Volumen und Gebärde in qualitativem Kontrast zur Rahmengeometrie und zur Mosaikmusterung des Hintergrundes ihre Sprache entwickeln, das zeigt sich in ähnlicher Form wieder bei den Zwickelpropheten vom Presepe in S. Maria Maggiore, die hell vom Mosaikdunkel sich absetzen und in so mächtigem Bogen ihren Rücken gegen den rechten Winkel des Rahmens wölben (Tnf. 18b).

Am ruhigsten ihrer architektonischen Rahmenform untergeordnet sind am Paulsciborium die Eckstatuen. Doch sind hier auch die Kontraste stiller, so fehlen sie nicht völlig. Im wesentlichen herrscht hier durchaus das gleiche polare Verhältnis von Hintergrundsfolie und Figur wie in den Zwickeln. Denn nicht als wirklich schließende Einheiten, sondern als Folien ummanteln die Nischen die Figuren und setzen gegen deren Kontraposststellungen und Armwinkelungen ihre strenggeschliffenen Ränder (Taf. 17b). – Die knappen, aber energischen Drehmomente in den Figuren geben den Gewändern gespannte Züge. Am lockersten, dem Alltagsleben in Haltung und Miene am nächstens ist der Abt, am brillantesten ist dagegen der junge Timotheus, der in seiner stolzen Pose einer antiken Rednerfigur nachgeschaffen ist (Taf. 18a). Daß Antikes am Paulsciborium außer an den Eckfiguren, den Basen und Kapitellen auch sonst noch Echo gefunden hat, zeigen die Engel in den Giebeln, die in ihrem heiteren Schwung antiken Genien – wie sie beispielsweise den sog. Sarkophag des Pietro Leone im Kreuzgang der Paulsbasilika zieren – folgen.

Das Presepe von S. Maria Maggiore und das Grabmal Honorius' IV.

An das Paulsciborium schließen sich das Presepe von S. Maria Maggiore und das Grabmal Honorius' IV. an. Auch in diesem Falle gebührt Adolfo Venturi das Verdienst, die fragmentierten Werke in ihrer Bedeutung erstmals erkannt und in Vasaris nicht völlig eindeutige Nachrichten über sie mehr Bestimmtheit gebracht zu haben [41].

Nur ein Teil der Krippengruppe ist noch erhalten (Taf. 18b–19a). Ihre Zentralfigur, die Madonna mit dem Kind, wurde durch ein modernes Werk ersetzt, als man die Gruppe von ihrem ursprünglichen Aufstellungsort, der Kapelle des Presepe im rechten Seitenschiff der Basilika, 1585 in die von Domenico Fontana errichtete Kapelle Sixtus' V. übertrug. Möglicherweise ist ein schwaches Nachbild der Arnolfo-Madonna die von Oskar Wulff 1912 als Erwerbung des Kaiser-Friedrich-Museums veröffentlichte Figur [42]. Bei aller Simplizität hat sie jedenfalls Merkmale Arnolfoscher Figuren. Merkwürdig innerhalb einer Anbetungsszene ist die Darstellung der Madonna als Liegende, die durch Panvinios Beschreibung [43] bezeugt ist und wozu auch das gespannte Geradeaussinnen des an vorderster Stelle kauernden Königs paßt.

Haben wir Nicola Pisanos Anbetungsrelief der Sieneser Domkanzel in Erinnerung, wo die anbetenden Könige vom Stehen zum Knien vor der Madonna kontinuierlich sich auseinanderfächern, so sehen wir Arnolfo die verschiedenen Positionen und Gebärden seiner Könige schärfer sondern (Taf. 19a). Die Spitze der Dreiergruppe wird nicht in sukzessiver Annäherung erreicht, sondern durch einen sprunghaften Wechsel vom senkrechten Stand zum Kniefall wird hier die Kulmination herbeigeführt. Es steckt in dieser innigen Zusammenziehung der einen Figur vor den beiden

41 Vgl. *A. Venturi*, Frammenti del Presepe ... – Vasari nennt zuerst als Schöpfer des Presepe wie des Grabmals Marchionne, in einer späteren Korrektur jedoch Arnolfo. Mit dem Grabmal scheint er allerdings nicht – auch nicht irrtümlich – dasjenige Honorius' IV., sondern das des ebenfalls dem Hause Savelli angehörigen Honorius' III., das in S. Maria Maggiore zwischen der Kapelle des Presepe und der Kapelle des hl. Hieronymus stand, gemeint zu haben. Zur Geschichte des Presepe von S. Maria Maggiore und zu seiner Versetzung im 16. Jahrhundert vgl. *D. Fontana*, Della trasportatione dell'obelisco vaticano (Roma 1590) S. 40 ff.; *H. Grisar*, Archeologia del „Presepio" in Roma, in: Civiltà Cattolica LIX (1908) S. 702 ff.; *R. Berliner*, Arnolfo di Cambio's Presepe, in: Beiträge für Georg Swarzenski (Berlin 1951) S. 51 ff.

42 Vgl. *O. Wulff*, Kaiser-Friedrich-Museum: Neuerwerbungen mittelalterlicher italienischer Plastik, in: Amtliche Berichte aus den Preußischen Kunstsammlungen XXXIII (1912) S. 273–274.

43 Vgl. *G. Biasotti*, La Basilica di S. Maria Maggiore di Roma prima delle innovazioni del secolo XVI, in: Mélanges d'archéologie et d'histoire XXXV (1915) S. 15 ff. – Von der Kapelle des Presepe berichtet Panvinio: „Ibi sunt signa partus Beate Virginis et Magorum facte a Pandulpho de Postrennio (?) canonico huius ecclesie anno 1291". Das Jahr 1291 bezieht sich dabei nicht auf die Entstehung der Gruppe, sondern auf die dokumentarische Nachweisbarkeit des Kanonikus.

geradstämmigen Begleitern dieselbe Ausdrucksqualität und Richtungsentschiedenheit wie in dem spannungsvollen Ausschlagen der Handgeste vom Rumpf, das Arnolfos Figuren so oft haben.

Stumm, in beiden Knien festgewurzelt, die Hände spitz gefaltet, des Mantels entledigt und das greise Antlitz gebannt gegen das Kind gerichtet, ist dieser Älteste auf endgültiger Stufe angelangt, wo allein das Schauen erfüllt. – Retardierende sind dagegen die andern. Beide haben noch den Reisemantel übergeworfen, der durch die Klammergeste der linken Hand, welche die Huldigungsgabe birgt, in halber Höhe des Leibes gerafft wird und dann wie ein Vorhang flutend über die Beine fällt. Die winklige Klammergebärde, die das Gewand zusammenzieht, ist eine wiederkehrende Geste Arnolfoscher Figuren, und man hat schon allein daran, wie kräftig und struktiv sie im Ganzen der Figur sich heraushebt, ein wichtiges Indiz für die jeweilige Schaffensstufe Arnolfos. In der Reihe der Annibaldi-Kleriker etwa wäre die den Stab haltende Rechte des Diakons eine solche Klammergebärde, die aber hier noch verhältnismäßig zage gegen die Faltenströme des Mantels als plastische Form sich durchsetzt. – Einige weitere Aufschlüsse noch möchten der Gegenüberstellung der Annibaldi-Kleriker und der stehenden Könige des Presepe zu entnehmen sein. So finden wir hier wie dort dieselbe pointierte Winkelung des bewegten Beines. Bei den Annibaldi-Klerikern wird aber diese Beugung des Spielbeins immer sogleich schroff und auf der Oberfläche durch harte Vertikalfalten wieder eingeschnürt. Freier und voller den Raum durchspannend ist dagegen das Kräftespiel von senkrechtem Stand- und winkligem Spielbein in den Presepe-Königen. Wenn der mittlere der Könige durch die Beugung des linken Beines die ruhigen Faltenkanneluren der Tunika zu radialen Spannungen zerfächert, so wölbt sich doch gleich über diese Brechungen des inneren Gewandes die rundende und breit zusammenfassende Front des Palliums. Wie hier eine die Figur im Großen umrundende Gewandhülle das Richtungsspiel von Armen und Beinen zu einer statischen Rumpfeinheit zusammenschließt, das eben finden wir bei den Annibaldi-Klerikern noch nicht. Vorher bedurfte es der energischen Auseinandersetzung von expansiver Geste und passivem Gewand, wie wir sie beim de Braye-Grabmal haben sehen können. Mit mehr Gelassenheit als dort sind nun im Presepe die Figuren ihrer Spannungen Herr. Melodischer und formenreicher werden dabei auch die Gewänder.

Die große Spanne vom jungen, mit offener Hand auf das Kind weisenden König zum knienden Alten vermittelt – freilich nur um einen knappen Grad – die halb zurückgewendete Figur des zweiten Königs. Im Unterschied zu dem seine Front Offenhaltenden drückt sich in ihm mehr innere Sammlung aus, indem er durch seinen Mantel sich abschirmt, wie lauschend den Kopf hebt und beide Hände dem Halten seines prachtvollen Gefäßes widmet. Seiner Mittlerposition entspricht zudem seine Drehbewegung. Eine dergestalt in Halbwendung begriffene, Vermittlung wie Beschleunigung

schaffende Figur innerhalb eines Figurenzuges hatten wir ja bereits in der Annibaldi-Prozession. Die so treffend eingesetzte Drehfigur ist überhaupt eine besondere Erfindung Arnolfos. Auch die vor der ruhenden Figur des de Braye auf schmaler Basis kreiselnden Subdiakone wären in diesen Zusammenhang zu zählen.

Wie prägnant die rhythmische Folge innerhalb der Dreierfiguration ist, kann man sich zusätzlich klarmachen, wenn man das Verhältnis der Figurengrenzen zueinander betrachtet: gegen die abgeschirmte Seite des mittleren Königs stoßen das gewinkelte Bein und der zeigende Arm des jungen Königs vor. Der mittlere König aber rührt nun nicht in einfacher Wiederholung dazu das rechte, sondern das linke Bein, so daß auf seiner rechten Seite die Tunika senkrecht abfällt und dadurch der Rückenbogen des knienden Königs schärfer noch als Spannungsform sich ausprägt.

Vom Grabmal Honorius' IV., das 1545 auf Geheiß Pauls III. aus der Peterskirche nach S. Maria in Aracoeli, in die Familienkapelle der Savelli, übersiedeln mußte, ist heute nurmehr die Figur des Papstes übrig[44] (Taf. 19b). Schon ob des zunächst an ihr Auffälligen – ihrer engen Verkeilung zwischen den Schrägen des Doppelkissens und des Fußlagers, der dann so komplizierte Stauungen und Richtungsumschläge in der Figur entspringen – wird man sie in den späten achtziger Jahren nirgends richtiger als im Werk Arnolfos placieren können. Am liegenden de Braye war ja bereits als Besonderes gegenüber der älteren Figur Hadrians V. zu bemerken gewesen, daß sie durch eine knappe Schrägstelzung des Rumpfes die Rückenlage variiert und in dieser Drehung einmal dem Betrachter einen volleren Anblick bietet, aber zum anderen auch zu den reichen Reliefschichten im Ganzen des Grabmals mehr Verbindung hat. Kommt nun bei der frei ausgestreckten Figur des de Braye die Wendung im Liegen nur sehr flüchtig zum Tragen, so wird sie bei der zusammengedrängten Figur des Honorius zum dominierenden Zug. Es folgen hier die Drehmomente auch nicht so isoliert aufeinander wie beim de Braye, sondern verbinden sich flüssiger zu einer einheitlichen, die Figur kräftig durchspannenden Kurve[45].

44 1287 ist der Papst gestorben. – In St. Peter stand das Grabmal Honorius' IV. in der 1279 von Nikolaus III. errichteten Kapelle des heiligen Nikolaus. Nach der Übertragung in die Savelli-Kapelle in S. Maria in Aracoeli ist die Figur des Papstes mit dem Sarkophag der Vanna degli Aldobrandeschi, der Mutter Honoius' IV., vereint worden. Ob die Arkade, die der Stich bei *A. Ciaconius*, Vitae et res gestae Pontificium Romanorum II (Roma 1677) S. 251, abbildet, die ursprünglich zum Honoriusgrabmal gehörige ist, dürfte zweifelhaft sein. Vor allem wäre zu fragen, wie die noch vorhandenen Vorhangzipfel an Kopf- und Fußende mit der Arkade verbunden gewesen sein sollten. – Die Honorius-Figur ist von der Forschung mal enger, mal entfernter mit Arnolfo in Zusammenhang gebracht worden. Nach Keller kommt sie „den eigenhändigen Arbeiten des Meisters sehr nahe" (a. a. O. Teil II, S. 30). Am entschiedensten Arnolfo abgesprochen hat sie dagegen *Pico Cellini*, der in ihr – ohne zwingende Gründe – ein „indubbio capolavoro" des Fra Guglielmo sehen will (Di fra' Guglielmo e di Arnolfo, in: Bollettino d'arte XL [1955] S. 215 ff.).

45 Dieses Moment hebt auch Keller hervor (a. a. O. Teil II, S. 31).

Wie die verschiedenen Richtungstendenzen innerhalb der Figur zur Einheit der Achsialität versammelt werden, zeigt sich besonders dort, wo die Schräge der Schultern, in der sich das so unfeierlich brüsk aufgestelzte Haupt vorbereitet, mittels weniger klarer Absätze in ein ruhigeres und rund in sich geschlossenes System von Gebärde und Gewand hinübergeführt wird: deutlichen Widerstand findet die exzentrische Verschiebung des Schulterjoches in dem querteilenden Horizontalstreifen des Palliums, das die Figur so entschieden in Höhe der Ellenbogen umschnürt und dabei sowohl dem Oval der Arme Festigkeit verleiht (man denke es sich nur einmal ohne die Querverklammerung!) wie auch die Rückenlage der Figur energisch einleitet. Wie in diesem Bereich verschiedene Formenenergien und -schichten sich in klarer Folge durchkreuzen, wäre wohl zur selben Zeit niemandem sonst als Arnolfo zuzutrauen. – Der eigentümliche Zug völliger Passivität, der in der gepreßten Lage der Figur sich kundgibt, möchte einen fast annehmen lassen, der Bildhauer wollte darin die Bewegungsunfähigkeit zu erkennen geben, an welcher der Savelli-Papst so sehr litt, daß er zuletzt nicht mehr ohne Hilfe einer mechanischen Vorrichtung das Meßopfer hat feiern können.

Großes Gewicht ist der Kostbarkeit des Stofflichen beigemessen. Sowohl in der reichen Schichtung des Gewandes wie in der schweren Pracht der Bordüren zeigt die Honorius-Figur ihre Nähe zu den Presepe-Königen. Auch das Schwingen der Vorhangenden über die Füße und das Kopfkissen ist ein Moment dieser reicheren Stoffschichtung im Gesamten. Die Genauigkeit im Detail der pontifikalen Gewandung führt freilich nicht bis zur flimmrigen Zerteilung der Oberfläche, sondern bleibt immer auf die großen Formen der Figur abgestimmt. Das war bereits an der Spannung des Palliums um die Ellipse der Arme zu bemerken. Wohlbewußt eingesetzt wird auch ein kleineres Ornatstück wie die Cauda, die vom Reif der Tiara über die Wange streicht und die runde Muschel des Ohres in ein Dreieck einschließt[46], oder das Amikt, aus dessen flüssigem Gefältel prall und fest die Rundung des Kinns sich erhebt. Feiner verflochten als in der Annibaldi- oder in der de Braye-Figur sind im Honorius Gebärde, Gewand und Ornament. Mehr Mannigfaltigkeit ergibt sich so, ohne daß dabei die großen Formeinheiten aufgelöst würden.

Das Ciborium von S. Cecilia

Für das Altarciborium von S. Cecilia hat Federico Hermanin 1902 das Datum 1293 mitgeteilt[47] (Taf. 20 – 21 c). In etwas steilerem Aufriß als

[46] Man sehe zum Vergleich, wie wenig Wert Arnolfo diesem Detail noch an der Hadriansfigur, wieviel dagegen an der späteren Figur Bonifaz' VIII. beimißt.

[47] Vgl. *F. Hermanin*, L'iscrizione di Arnolfo da Firenze in S. Cecilia in Trastevere, in: Bullettino delle Società Filologica Romana (1902) S. 37 ff.

heute erhob sich das Ciborium über dem Altar, als noch die vorderen Postamente sichtbar waren, die 1599 durch die neue Confessio-Anlage verkleidet wurden, und es dürfte dabei die Untersetztheit des bekrönenden Teiles in seinem Verhältnis zum Stützengeschoß stärker noch als jetzt zur Erscheinung gekommen sein. Gegenüber dem Paulsciborium ist am Cecilia-Ciborium die Einzelform zierlicher, mehr auf graduelle Übergänge und Einheiten von größeren Reliefflächen bedacht. Lichter ist der Reigen von Giebeln, Fialen und Wimpergen, und anstelle von Zusammenbindung der architektonischen Untereinheiten herrscht mehr die Stückung. Dieses fällt zumal an den Eckbildungen des Ciboriums auf: über den Kapitellen sitzt hier je ein rundfacettierter Kämpfer, der, anders als ein Würfelkämpfer, mehr Teilung als rhythmische Gliederung in den Lauf von Säule zu Arkadenbogen bringt und hier wohl auch primär als vorbereitendes Drehlager für die Richtungsdivergenzen im folgenden Geschoß fungiert. Denn über den Deckplatten sind die Figurenarkaden an den Ecken um fünfundvierzig Grad von der Hauptarkade abgewendet, und diese Abschrägung der Ecke hat dann in den eckigen Vorsprüngen des Zahnschnittgesimes und in den Fialen, die von ihnen aus zur Höhe steigen, ihre Fortsetzung (Taf. 21 a). Mit den separaten Eckfacetten, die den vier Hauptfassaden des Arkadengeschosses hier beigegeben sind, wird freilich vor allem einer Kontinuität in der Breitenentwicklung des Geschosses Rechnung getragen, während von einer gleichzeitigen Subsumtion der Rahmenglieder zu einheitlichen Eckstreben kaum die Rede sein kann. Am Paulsciborium gemessen wäre dieses additive Verhältnis von Stützengeschoß und Bekrönung eher die altertümlichere als die entwickeltere Form zu nennen, wie denn auch die Breitenbetonung und die Eckfacettierung im Arkadengeschoß am ehesten noch mit dem Breitenkontinuum der polygonalen Kanzelbecken des Nicola Pisano genetisch in Verbindung zu bringen wäre [48]. Zwar sind auch am Paulsciborium die Nischenfiguren bis zu einem gewissen Grade vermittelnde Glieder zwischen den über Eck stehenden Arkaden, aber zu einem „Abschleifen" der Eckarchitektur kommt es dabei nicht, sondern diese wird ausdrücklich als ein die Arkade im Aufriß verspannendes Glied betont.

Aber nicht nur die Eckfacettierungen und die dem Halbkreis sich nähernde Arkade des Cecilia-Ciboriums lassen an Nicolas Kanzeln zurückdenken. Wiederholt ist schon beobachtet worden, daß die Propheten in den dem Kirchenschiff zugewandten Arkadenzwickeln ihrem Typus nach Verwandte an der Pisaner und an der Sieneser Kanzel Nicolas haben (Taf. 21 a). Wie am Cecilia-Ciborium die Figur aus der unteren Spitze ihres Zwickels in großem Bogen pathetisch auseinanderwächst und sodann die Welle des

48 Der Zusammenhang charakteristischer Formen des Cecilia-Ciboriums mit den Kanzeln Nicolas ist bereits von Keller a. a. O. (Teil III) S. 22, und *Pietro Toesca*, Il Trecento (Torino 1951) S. 209, bemerkt worden.

Schriftbandes gegen den Bogenscheitel entsendet – das ist in der Tat Nicolas Zwickelpropheten ähnlich. Ja, der linke von den Cecilia-Propheten möchte mit der pointierten Wölbung des Nackens, dem feinwelligen Haarfluß und dem kreisförmigen Umschlag des Mantels sogar eine bewußte Wiederholung des knienden Königs vom Sieneser Anbetungsrelief sein. Freilich wird bei Nicola alles auf engstem Raume zu plastisch-schwingender Form gebracht, und die Figuren wie die Rahmenprofile schließen sich stets zu einem dichten Komplex aneinander, während Arnolfo seine Zwickelfiguren vor einer lichten Hintergrundsfolie ihre Gebärde entfalten läßt. Aber die enge Bindung der Figur an die Krümmung des Arkadenbogens bleibt am Cecilia-Ciborium noch im wesentlichen erhalten, so daß die Polarität von sphärischer Spannung des Bogens und achsial bestimmter Figur hier nicht so klar zum Ausdruck kommt wie am Paulsciborium [49].

Die Ansätze dazu sind allerdings nicht zu übersehen. Denn nicht einheitlich sind am Cecilia-Ciborium die Zwickelfiguren so kalligraphisch ihrem Rahmenfeld eingeschrieben wie auf der Prophetenseite. Vor allem in den zur Apsis gewandten Zwickeln sind die Figuren stärker im Kontrast zur Kurve der Zwickel gebaut (Taf. 21 b). Und gerade an dieser Seite sind die Engel, die im Giebel das Radfenster halten, in beschwingtem Schritt gegeben, während sie in den übrigen Fällen auf den Knien festgewachsen den Oculus flankieren und hinsichtlich der Dynamik ihrer Bewegung keineswegs eine Steigerung gegenüber den Zwickelfiguren bedeuten [50]. Entsprechend der überwiegend statischen Position dieser Engel entwickeln sich denn auch die Giebelkrabben nur zu gedrungener Form und entbehren durchaus jener jubelnden Elastizität, die sie im Echo zum Aufschwingen der Engel am Paulsciborium haben.

Ähnlich den Zwickelfiguren sind die Eckstatuten am Cecilia-Ciborium mit ihren rückwärtigen Blendarkaden mehr zu einer Reliefeinheit verwachsen als ihnen mit räumlicher Spannung der Gebärde entgegengesetzt. Am souveränsten noch ist in dieser Hinsicht der unter der Arkade hervorreitende Tiburtius. Dagegen sind die Stehenden im Schritt wie in der Winkelung der Arme lockerer gebaut und bedürfen durchaus der sie im Hintergrund übergreifenden Blendarkade als einer ihrem Stand zusätzlich Festigung bietenden

---

49 Dem entspricht auch das flachere Relief der Figuren am Cecilia-Ciborium. – Sowohl die Propheten von der Kapelle des Presepe wie die Zwickel-Engel von der ehemaligen Florentiner Domfassade (Florenz, Domopera) haben dagegen – ähnlich den Figuren vom Paulsciborium – eine vollere Plastizität und sind in winklige Spannung gegen die Krümmung des Bogens gebaut. Bei den Engeln in Florenz sieht man zudem, wie dem Fußballen, auf dem das Gewicht des Körpers lastet, ein horizontales Basisstück als Widerlager dient, womit etwa der dem hl. Paulus das Modell darreichende Abt Bartholomäus am Paulsciborium zu vergleichen wäre.

50 Das Zusammenziehen von Figur, Hindergrundsfläche und Rahmenprofil, das am Cecilia-Ciborium ein wiederkehrendes Moment ist, zeigt sich bei diesen Engeln, die ihre Flügel in die Kehlung des Giebelrahmens schmiegen, besonders deutlich. – Dieses „Überlappen" der Figurenränder auf den Rahmen ist auch häufig an Nicolas Kanzeln zu finden.

Form. Vor allem an den schlanken Statuen der Cäcilie und des Valerian ist dies auffällig (Taf. 21 c). Gerade diese Figuren – die geschmeidige Dünne und der flimmrige Zierat ihrer Gewänder, die weichgeformten Gesichter und Hände – lassen auch wieder an Nicolas Sieneser Kanzelfiguren zurückdenken[51].

Wie wollte man die genannten Reminiszenzen an einem Werk Arnolfos aus den neunziger Jahren erklären? Venturi, Keller und Romanini haben den Formenunterschied zwischen dem Ciborium von S. Paolo und dem von S. Cecilia generell als eine innerliche Entfernung Arnolfos von der Gotik und als Hinwendung zur älteren, römisch-lokalen Tradition verstanden wissen wollen[52]. Doch wäre damit wohl noch zu Unbestimmtes gesagt, zumal das, was am Cecilia-Ciborium an spezifisch nicolesken Formen sich zeigt, dabei im Grunde unerklärt bliebe. Am entschiedensten hatte Keller den Knoten zu lösen versucht, indem er das Cecilia-Ciborium, dessen Skulptur „der Formenwelt Arnolfos schon weit mehr entfremdet ist als die von S. Paolo"[53], mit Arnolfo selbst gar nicht mehr in Verbindung sah, sondern seine in Rom zurückgelassene Werkstatt, in der eben das Erbe Nicolas noch kräftig gewesen sei, für das Werk verantwortlich machte. Nun möchte man aber einer sich selbst überlassenen Werkstatt, die doch ihren *Stil* vom Meister nimmt, wohl eine schwächere Qualität der Ausführung zutrauen, kaum jedoch eine so „programmatische" Rückwendung über die inzwischen geschaffenen Formen hinweg auf die Generation der Großväter. Auffällig ist doch, wie gerade geringer dotierte Meister in Rom während der neunziger Jahre in Altarciborien und Grabmälern die Formen des Paulsciboriums zwar vereinfachen, aber nichtsdestoweniger gerade sie unverkennbar zum Vorbild nehmen. Man kann das am Ciborium von S. Maria in Cosmedin (Taf. 22 a); nach 1295 von Deodatus Cosmas geschaffen) oder am Gaetani-Grabmal im Dom von Anagni (nach 1294) sehen. Die Verspannung der Arkade und der Dreiecksgiebel durch die von den Kapitellen einheitlich emporgeführten Eckfialen verweist eindeutig auf das Paulsciborium als Prototyp dieser Denkmäler. Auch die Arkaden der Grabmäler des Gunsalvus in S. Maria Maggiore (Taf. 23), des Durandus in S. Maria sopra Minerva und des Acquasparta in S. Maria in Aracoeli, die alle drei kurz vor bzw. bald nach 1300 entstanden sind, stehen der Architektur des Paulsciboriums näher als der des Cecilia-Ciboriums.

So bliebe – an Arnolfos eigener Entwicklung wie an den Nachwirkungen gemessen – dem Paulsciborium durchaus der modernere Charakter

---

51 Zur namentlichen Bestimmung der Statuen vgl. *C. Aru*, Le statue del Ciborio di Santa Cecilia a Roma, in: L'Arte VIII (1905) S. 47 ff.

52 Vgl. *Venturi*, Storia ... IV, S. 91; *Keller* a. a. O. (Teil I) S. 226; *Romanini* a. a. O. S. 75.

53 A. a. O. (Teil I) S. 227.

zuzuschreiben. Wäre also das Cecilia-Ciborium vielleicht vor dem Paulsciborium entstanden? – Wir neigen zu dieser Lösung des Problems, können aber fürs erste nicht mehr als die Frage und ihre Gründe formulieren. Denn sprechen auch die Formen für ein früheres Datum des Cecilia-Ciboriums, so steht dem doch gewichtig entgegen, daß Hermanin während der Restaurierungsarbeiten in S. Cecilia, die 1900 von Kardinal Rampolla del Tindaro veranlaßt worden waren, am linken vorderen Sockel des Ciboriums die Inschrift festgestellt hat[54]: + HOC OPUS / FECIT / ARNULFUS / ANNO DOMINI MCC / LXXXXIII / MENSE NOVEMBER / DIE XX. – Zwei Tage vor dem Cäcilienfest 1293 hätte demnach Arnolfo das Ciborium vollendet. Leider ist die Inschrift kurz nach ihrer Entdeckung wieder vermauert worden und heute nicht mehr ohne weiteres nachzuprüfen, was wohl dringend zu wünschen wäre, um in dem Komplex der Arnolfo-Fragen etwas festeren Boden zu bekommen. Auch würde sich dann vielleicht erklären, warum der gelehrte Pompeo Ugonio im 16. Jahrhundert – vor der Vermauerung des Ciborium-Sockels – als andere Lesart mitteilt: HOC OPUS FECIT ARNULFUS ANNO DOMINI 1283[55].

Das Grabmal Bonifaz' VIII.

In der Reihe bedeutender Aufträge, mit denen Arnolfo in Rom betraut war, steht gegen Ende das Grabmal, das Papst Bonifaz VIII. sich zu Lebzeiten errichten ließ (Taf. 22b). Von der ursprünglichen Situation des Grabmals in dem Sacellum an der Eingangswand von Alt-St.-Peter, über dem Altar des hl. Papstes Bonifaz' IV., geben die Zeichnungen im „Album" des Jacopo Grimaldi recht genaue Aufschlüsse. Ähnlich wie Bonifaz VIII. hatte vor ihm Nikolaus III. über dem Altar seines Namenspatrons in der Peterskirche ein Sacellum erbauen lassen und in diesem später seine Grablege gefunden. Doch dürfte der Gedanke der Einsetzung des Grabmales in die Altarwand – dem am Altar Zelebrierenden ins Angesicht – wohl erst der notorischen idolatristischen Gesinnung des Gaetani-Papstes entsprungen sein. Die Grabnische entsprach der Breite des Altares. Über ihr war in einem

---

54 A. a. O. S. 39 ff.

55 *P. Ugonio,* Historia delle Stationi di Roma (Roma 1588) S. 130. Möglicherweise hat Ugonio das Datum falsch gelesen. Merkwürdig ist freilich, daß er den Monat und den Tag der Vollendung des Werkes nicht mitteilt. Seine Mutmaßung war, daß Papst Martin IV. oder der von ihm 1281 zum Titelkardinal von S. Cecilia kreierte Johannes Choletus das Ciborium gestiftet habe. Martin IV. war seinerseits vor seiner Erhebung zum Papst Kardinalpresbyter von S. Cecilia gewesen.

Mosaik von Jacopo Torriti Bonifaz VIII., vor der Madonna kniend und von Petrus und Paulus geleitet, dargestellt[56].

Mit der strenggefügten Einheit von Figur und Tumba sehen wir hier Arnolfo am Zentralstück des Grabmals seine Erfahrungen als Bildhauer-Architekt auf eine neue Stufe führen. Energetische wie stereometrische Teile verspannen sich an diesem Monument zu einem Formensystem von nahezu heraldischer Determiniertheit. Auffällig wird dies zuerst an der neuen Gliederung der Tumba. Der hohe Block, auf dem streng in sich geschlossen der Verstorbene ausgestreckt liegt, ist von zwei prunkvollen, mit den Gaetani-Wappen dichtbestückten Bahrtüchern überspannt, wobei das untere Tuch sich in ruhiger Fläche und mit nur sanften Schüben ausbreitet, während das große Tuch von den Ecken zum Mittelscheitel hin in breiten Bahnen emporgeschürzt wird. Mit dieser Schürzung des Bahrtuches, die dem mittleren Wappenschild entspricht, wird die Mittelachse der Tumba klar befestigt. Zugleich werden mit den großen Faltenwürfen schon die Spannung und Richtungsgegensätze in der Figur vorbereitet. Ihren Gegenpol hat die symmetrische Schürzung des Bahrtuches in der parataktischen, streng linear gebundenen Fünferreihe der Wappenschilde am Fuß der Tumba. Bereits am de Braye-Grabmal hatte ja Arnolfo Wappenschilde an der Tumba verwendet. Hier nun haben sie einen noch gewichtigeren Platz inne, indem sie als ausgesprochene Initialform dem Absatz der Tumba einen klaren Umriß geben. Gewiß war diese wirkungsvolle Serienverwendung des Wappens dem Selbstbewußtsein des Gaetani-Papstes nicht entgegen. Hat er doch auch die zum Jubiläumsjahr 1300 errichtete Benediktionsloggia an der Lateranskirche so auffällig mit seinen Emblemen überschütten lassen.

Auf dem Paradebett ist der Verstorbene in durchgehender Achsialität und Rückenlage ausgestreckt. Gerade durch diese endgültige Geschlossenheit und strenge Zusammenfassung der Haltung, die jede partikuläre Drehung und Irritation von sich weist, kommt es zu dem schönen Einklang der Figur mit der heraldisch gegliederten Tumba. In großen, ruhigen Stufen wird die Figur aufgebaut, wobei gerade ihre zum Betrachter gerichtete Seite akzentreich durchgliedert wird: vom großen Doppelkissen senkt sich das schwerbekrönte Haupt gegen den Halsausschnitt, worauf aus dem Schulterrund der Oberarm zu einem wuchtigen Anstieg sich hebt. Die dabei unter dem

[56] Vgl. die Zeichnungen aus Grimaldis „Album" (Archivio Capitolare di S. Pietro), die *Romanini* a. a. O. Abb. 76–77 wiedergibt. Grimaldi (Cod. Vat. lat. 11 988 fol. 1 v) gibt auch als Architekten des Sacellum Arnolfo – was vor ihm bereits von Vasari bezeugt wird – und als Schöpfer des Mosaiks Torriti an, welche Aussage durch die von *Giovanni de Rossi* veröffentlichte Sammlung römischer Inschriften bestätigt wird (Raccolta di iscrizioni romane relatie ad artisti e alle lore opere nel Medioevo, in: Bulletino di Archeologia Cristiana [1891] S. 73 ff.). – Zur Öffnung der Tumba und Grimaldis Bericht darüber vgl. *A. Strnad*, Giacomo Grimaldis Bericht über die Öffnung des Grabes Bonifaz' VIII. (1605), in: Römische Quartalschrift LXI (1966) S. 145 ff. Zu den vom Sacellum stammenden, in den Grotten von St. Peter bewahrten Architekturfragmenten vgl. *Romanini* a. a. O. S. 84 ff.

Gewand sich herausformende runde Schwelle des Oberarms wird wiederum durch den Querstreifen des Palliums geteilt und gleich darauf in die spitzen Faltenserien der Kasel zerlegt, welche die Figur wieder mit der Fassade der Tumba zu einer Einheit verspannen. Für die Sammlung der Figur um ihre Mitte ist ein entscheidendes Moment, daß das Paar der gekreuzten Hände nun nicht mehr zur Seite überhängt, sondern seinen festen Ort auf dem Zenit der Figurenwölbung hat.

Der Richtungsgegensatz von abfallendem Gesichtsprofil und ansteigendem Oberarm wird durch die breiten Laschen der Caudae gleitend verbunden. Über dem Ohr treten sie aus der Tiara hervor und greifen in kurviger Bahn bis auf den Quergurt des Palliums, wodurch nun dieses wiederum ausdrücklich mit der Längsachse der Figur verstrebt wird. Wichtig ist an dieser Stelle auch, daß das volle Gesicht des Verstorbenen durch die streng lineare Einbettung zwischen Tiara-Reif und Tiara-Schwänzchen dem Auge des Betrachters näher kommt und an Intensität gewinnt.

Insgesamt werden hier die Insignien noch struktiver in der Einheit der Figur verwendet, als es beim Honorius zu sehen war, was dem grundsätzlich mehr in sich gebauten, architektonischen Figurentyp des Bonifaz völlig entspricht. Wegführend von den exzentrischen Schwingungen und partikulären Irritationen kommt im Bonifaz ein neuer Sinn für die konzentrische Geschlossenheit einer Figur zur Geltung. Diese ist natürlich anderen Wesens als die vordergründige Geradheit und steife Absperrung, wie sie Figur Hadrians V. hatte. Die achsiale Geschlossenheit, die der Bonifaz-Figur ihren Charakter gibt, erscheint demgegenüber vielmehr als mächtige Gebärde, indem sie entschiedene Divergenzen und Spannungen zwischen den Teilen zur souveränen Einheit im Ganzen zusammenschließt. Mit dem Bonifaz gibt Arnolfo erstmals jenes großartige, in konzentrischer Zusammenfassung sich erfüllende Figurenmaß, daß dann später noch einmal in der Madonna von der Florentiner Domfassade sich offenbart.

Zu Häupten und zu Füßen des Papstes hielten Engel den Vorhang des Totengemaches auseinander[57]. Zum erstenmal erscheinen damit bei Arnolfo himmlische Wesen als Begleitfiguren des Verstorbenen. Dasselbe Motiv in gleicher Form, dazu die geometrische Tuchbespannung der Tumba und die Wappenreihe an der Sockelleiste lassen annehmen, daß die Grabmäler des Wilhelm Durandus in S. Maria sopra Minerva, des Kardinals Gunsalvus in S. Maria Maggiore (Taf. 23) und des Kardinal Acquasparta in S. Maria in Aracoeli Arnolfos Grabmal Bonifaz' VIII. zum Vorbild gehabt haben. Freilich fehlte diesem, ob seiner besonderen Situation innerhalb des größeren Sacellums Bonifaz' IV., die umrahmende Arkade. Da Wilhelm Durandus am 17. Dezember 1296 starb, möchte man dieses Datum als ungefähren terminus ante für die Fertigstellung des Bonifaz-Grabmales halten. Eine

[57] Die Engel sind von *Venturi* (Storia ... IV, S. 162) in den Grotten von St. Peter und als zum Grabmal gehörig erkannt worden.

Annahme, die eine zusätzliche Stütze darin erhält, daß der am 14. Dezember 1296 gestorbene Lieblingsneffe Bonifaz' VIII. und Kardinaldiakon von SS. Cosma e Damiano, Benedetto Gaetani, auf Geheiß des Papstes in dem von Arnolfo errichteten Sacellum beigesetzt wurde [58].

Der Bronzepetrus in St. Peter

Zur gleichen Zeit wohl wie das Grabmal Bonifaz' VIII. wird die bronzene Figur des Petrus entstanden sein. Ihre frühere, vielleicht aber nicht ursprüngliche Aufstellung hatte sie in dem Kloster S. Martino, das unmittelbar hinter der Apsis der alten Peterskirche stand [59] (Taf. 24).

Auch dieses großartige Werk läßt einen Arnolfo nicht nur als Seelenkenner, sondern ebenso als Baumeister bewundern, der das fließende, feurige Element des Geistes in den Mantel einer festen, statischen Gebärde kleidet. Nicht einseitig ausfahrend, nicht äquilibristisch, vielmehr machtvoll in sich geregelt, wahrhaft herrscherlich ist die Gebärde des Bronzenen. Verfolgt man die Stufenfolge vom vorgestreckten rechten Bein über die schärfere Kante des angewinkelten linken Beines hinüber zur mächtigen Schwelle des in den Mantel eingebundenen Armes, so offenbart sich schon in dem Verhüllten eine klare Steigerung sowohl des Temperaments wie seiner inneren Beherrschung. Im Freiwerden der Hände und des Hauptes aus dem Gewand tritt dann die Gebärde als bestimmte, zielgerichtete an den Tag. Buchstäblich eine „Schlüsselstelle" ist mit der Faust gegeben, die aus der gestrafften Mantelschlaufe so

---

58 Bonifaz VIII. ist im Dezember 1294 zum Papst gekrönt worden. In der Literatur findet man die Vollendung des Grabmals überwiegend mit „1300" angegeben, da erst mit diesem Jahr die erhaltenen Urkunden beginnen, die sich auf das Grabmal beziehen (vgl. *Venturi*, Storia ... IV, S. 157 ff.; *Vasari*, Le Vite, hrsg. von Karl Frey [München 1911] S. 625 ff.; *Romanini* a. a. O. S. 84 ff.). Auch *Keller*, der zutreffend die Abhängigkeit der von Giovanni Cosmas geschaffenen Grabmäler konstatiert, tritt für das späte Datum ein (a. a. O. Teil II S. 33). Dagegen hat sich schon zu Venturis Zeiten *Giovanni Poggi* für die Entstehung des Grabmals in den Jahren 1295/96 ausgesprochen (Arnolfo di Cambio e il sacello di Bonifacio IV, in: Rivista d'arte III [1905] S. 187 ff.).

59 Die erste Erwähnung der Figur findet sich im 15. Jahrhundert, bei Maffeo Vegio, De memorabilibus basilicae sancti Petri Romae Lib. IV. – Das Problem ihrer Entstehungszeit – ob 1., 5. oder 13. Jahrhundert – war eine Zeitlang Gegenstand der Polemik zwischen frühchristlichen Archäologen und Kunsthistorikern (vgl. *F. Wickhoff* a. a. O.; *H. Grisar*, Analecta Romana I [1899] S. 627 ff.; *J. Wittig*, Der Cinctus Gabinus an der Bronzestatue des Apostelfürsten, in: Römische Quartalschrift XXVI [1912] S. 181 ff.; *ders.*, Eine neue Aufnahme der Bronzestatue des Apostelfürsten Petrus, in: Römische Quartalschrift XXVII [1913] S. 103 ff.). – Wickhoff wollte die Figur im Umkreis des Arnolfo entstanden wissen. Die bald darauf von *Venturi* (Storia ... IV, S. 113 ff.) ausgesprochene Zuschreibung der Statue an Arnolfo selbst findet heute weitenteils Zustimmung. Die Datierung der Bronze in das 13. Jahrhundert ist auch durch eine technische Analyse bestätigt worden (vgl. *M. Salmi*, Il problema della statua bronzea di S. Pietro nella Basilica Vaticana, und *B. Bearzi*, Esame tecnologico e metallurgico della statua di S. Pietro, in: Commentari XI [1960] S. 22 ff.).

knapp hervordrängt und vor der Mitte des Rumpfes senkrecht das Paar der Schlüssel aufrichtet. Genau an diesem Punkt kommt es zu einem Umschlagen der Gebärde: denn ist einerseits in der Faust, die wie ein Knoten die beiden Schlüssel zusammenhält, das intensivste Maß an Kontraktion in der Figur erreicht, so entspringt diesem Knoten doch andererseits mit dem Hochragen des Schlüsselpaares schon eine deutliche Vorstufe jener kräftigen Expansion, die mit der Emporwinkelung des aus dem Gewand sich lösenden Segensarmes gegeben ist. Nicht nur im Verhüllen und Freiwerden der Arme, im Schließen und Öffnen der Hände, sondern auch in den verschiedenen Richtungswendungen der Hände zeigt sich die präzise Kontrastierung der Gesten: denn während die Schlüsselhand zur Brust hin sich schließt, dreht sich die Segenshand vom Rumpf weg.

In diesem klaren *Auseinandersetzen* des quergewinkelten und geschlossenen Armes auf der einen und des emporgewinkelten, am Ende zum Segensgestus sich öffnenden Armes auf der anderen Seite drückt schon allein der ganze Arnolfo sich aus. Lotrecht und über sich weit hinwegsehend wächst schließlich über dem „zweigeteilten" Rumpf das Haupt empor. Aus dem dichten, perligen Gebüsch der Haare tritt das weitgeöffnete, sehnig gespannte Gesicht hervor. Der Nachdruck, mit dem das Haupt über den Rumpf sich erhebt, wird einmal durch den ferngerichteten Blick, zum anderen durch den gratig gestrafften Nickmuskel betont, der von den breitgefächerten und gemächlicheren Mantelfalten vor der Brust so plötzlich sich abhebt und in steilem Anstieg die Kulmination der Gebärdensprache im Haupt der Figur herbeiführt. Die von Gott gegebene Machtfülle, die in der Segensgebärde als einem sich äußernden Gestus heraustritt, wird hier im Gesicht, das durchaus nicht einem „Betrachter" sich mitteilt, wieder als ganz in die Figur versammelte und sie erleuchtende sichtbar. Diese hier offenbare Differenz von Heraustreten und Innebleiben läßt uns der Schlüsselhand noch einmal Achtung schenken: auffällig ist ja hier, daß die Zeichen der Potestas nicht auswärts gestreckt, sondern eng an die Brust geklammert werden, ganz „inwendig" erscheinen, ohne natürlich ihre heraldische Strenge und Deutlichkeit zu verlieren. Anders, direkter geradeaus gerichtet, ist dagegen beim Karl von Anjou die Zepterhand, und äußerlicher, aber zudem in der Qualität der Gebärde auch matter, ist das Halten der Schlüssel an der Büste Bonifaz' VIII., die zwar der Grabkapelle des Gaetani-Papstes entstammt und sicher auch in den Kreis des Arnolfo gehört, aber doch – anderer schwacher Züge einmal ungeachtet – schon dieser mechanischen Schlüsselhand-Geste wegen nicht den authentischen Werken Arnolfos zuzuzählen wäre.

Das reichgesponnene System der Gewandfalten am Bronzepetrus ist nun ganz darauf angelegt, die Kontraste in der Entwicklung der Figurengebärde zu konturieren, wobei aber weder die blockhafte Einheit der Figur in gleißende Licht- und Schattenbahnen zerschnitten wird noch auch eine Falte

erster Ordnung die übrige Bewegung des Gewandes übertönt. Wie der Leib und die Gebärde im feinen, nicht kontinuierlichen, sondern eher sprunghaften Gewebe der Gewandfalten nachgezogen werden, so daß immer ein bestimmter Grad von Sättigung dabei entsteht, das wäre wieder als ein Zeichen für Arnolfos Urheberschaft der Figur zu nehmen, da er ja schon in den Figuren vom Peruginer Brunnen eine solche dichte Einheit von Leibesblock und Gewand gibt. Die Sättigung des Gewandes durch den bewegten Leib ist eine der wesentlichen Seiten, die Arnolfo der Antike abgesehen hat. Nicht die leichtwägige Ponderation, das schwebende Äquilibrium, das in der antiken Figur im Zusammenspiel mit dem Gewand sich ergibt, wohl aber das Sichausdrücken des Leibes durch die Hülle des Gewandes hindurch macht Arnolfo sich von den antiken Vorbildern zu eigen. Dieser antikische Sinn für die Dominanz des Leibes, der bei Arnolfo in der kräftigen Form einer Art Strebewerk-Leibes sich ausdrückt, welchem dann das Gewand in seinen Richtungsläufen und Verknäulungen subordiniert ist, war etwa Giovanni Pisano etwas Fremdes, da bei der Bewegung seiner Figuren die großbewegte Hülle des Gewandes den Hauptakzent ausmacht.

Daß Arnolfos bildnerisches Bestreben um einen königlichen Typus der menschlichen Figur mit feierlicher Gestimmtheit oder mit starrer Reduktion alles Pathetischen, Überschießenden der menschlichen Natur auf eine beliebige Neutralfigur nichts zu tun hat, sondern daß erst die vitale Einheit von innerem Drang und verpflichtendem Gesetz ihrer Gebärde die Zirkelung und die kräftige Spannung gibt, zeigt gerade die Petrusfigur.

Wie scharf nun der Künstler Herrscher und Herrscher zu unterscheiden imstande war, mag uns ein nochmaliger Blick auf die Statue des Karl von Anjou (Taf. 15 b) zeigen: auch hier ist es ja ein Thronender und durch die Geste Sprechender, aber von unverkennbar anderer Herrscherqualität diesmal als der bronzene Petrus. Nicht die stets gebende und stets empfangende Fülle des Geistes, sondern ein auswärtsstrebender Wille allein beherrscht Karls Handgesten, die beide so hart nach vorn schießen, während das Gesicht dieses Herrschers unberührt und maskenhaft sich öffnet. Dem Austeilen und Manifestieren, das in den Gesten liegt, entspricht kein Insichzurücknehmen, der Expansion fehlt die Kontraktion. Ein Herrscherbild nicht des Macht in sich Habenden, sondern des sie eisern Verwaltenden.

Das Grabmal Bonifaz' VIII. und der Bronzepetrus stehen am Ende der römischen Schaffenszeit Arnolfos. Als der Künstler von Rom schied, hinterließ er ein Erbe, aus dem nicht nur die jüngeren Cosmaten, sondern tiefer noch Cavallini und der junge Giotto für sich schöpfen konnten. Im September 1296, als die feierliche Grundsteinlegung zum neuen Florentiner Dom erfolgte, weilte Arnolfo wahrscheinlich schon in der Arnostadt, wo die Bürger ihre Hoffnung aussprachen, von ihm, dem weithin Berühmten, eine Kathedrale errichtet zu bekommen, die alles Vergleichbare in Toskana übertreffe.

Neuentdeckte Briefe des Ignaz von Döllinger an Chlodwig von Hohenlohe

Von GEORG DENZLER

Friedrich Curtius, der Herausgeber zweier stattlicher Bände mit dem Titel „Denkwürdigkeiten des Fürsten Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst", stellte im Jahre 1906 mit Bedauern fest, Hohenlohes Nachlaß enthalte „nur wenige Zeugnisse von dem lebhaften Verkehr mit Ignaz von Döllinger". Diese Lücke im Archiv begründete er damit, daß beide Männer einen persönlichen Gedankenaustausch gepflogen und gelegentlich kurze Briefe „nur zur Ergänzung mündlichen Austausches" geschrieben hätten [1].

Die im Anhang edierten Briefe stellen einen Zufallsfund dar. Auf der Suche nach Aktenmaterial für die Entstehung der altkatholischen Kirchengemeinden in der Erzdiözese Bamberg stieß ich im Repertorium des Nürnberger Staatsarchivs auf den Hinweis, daß ein Faszikel von Döllinger-Briefen an Hohenlohe, die aus dem Hausarchiv der Fürsten Hohenlohe in Schillingsfürst nach Nürnberg gekommen waren, im Jahre 1964 an das Bundesarchiv Koblenz abgegeben wurde.

Da die heute im Bundesarchiv Koblenz (Rep. 100 XXIII A 1) aufbewahrten Briefe manches neue Licht auf Döllingers Schritte im Zusammenhang mit dem 1. Vatikanischen Konzil und auf seine enge Zusammenarbeit mit dem Fürsten Chlodwig von Hohenlohe werfen, dürfte eine Edition dieser Korrespondenz gerechtfertigt sein.

Wenige Tage nach der Einberufung des 1. Vatikanums durch Papst Pius IX. am 29. Juni 1868 ersuchte der bayerische Ministerpräsident Chlodwig von Hohenlohe das Kultusministerium um Auskunft darüber, welche Stellung die weltlichen Regierungen beim Trienter Konzil (1545–1563) eingenommen hätten [2]. Hohenlohe sah sich zu dieser Frage veranlaßt, weil das Konvokationsbreve die Souveräne nicht ausdrücklich einlud, freilich deren Anwesenheit auch nicht völlig ausschloß. Gegenüber früheren Konzilien, bei denen die Fürsten entweder persönlich anwesend oder durch Gesandte

---

1 *Friedrich Curtius,* Denkwürdigkeiten des Fürsten Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst. Bd. I (Stuttgart–Leipzig 1906) S. 351.

2 *Margot Weber,* Das I. Vatikanische Konzil im Spiegel der bayerischen Politik, in: Miscellanea Bavarica Monacensia 28 (München 1970) S. 43–44.

vertreten waren, hatte sich die Lage seit der Reformation insofern grundlegend verändert, als nicht mehr alle Staatsoberhäupter der katholischen Kirche angehörten.

Die staatliche Repräsentanz bei der angekündigten Kirchenversammlung bildete ein wichtiges Thema bei dem Gespräch, das Hohenlohe Anfang Juli 1868 im Hause Döllingers führte. Ignaz von Döllinger, seit Jahrzehnten weit über Deutschlands Grenzen hinaus berühmt als Professor für Kirchengeschichte an der Münchener Universität, stand mit dem Königlichen Hof und mit einflußreichen Männern des Bayerischen Kabinetts in engem Kontakt. Im Brief vom 7. Juli 1868 empfahl er dem liberal, d. h. hier antikirchlich gesinnten Fürsten Chlodwig von Hohenlohe die von dem ehemaligen Konstanzer Kapitelsvikar Wessenberg († 1860) verfaßte Darstellung des Trienter Konzils. Bezeichnend für Döllingers Haltung ist auch, daß er Hohenlohe Sarpis Geschichte des Konzils von Trient zur Lektüre übersandte. Damals seien die Gesandten hauptsächlich bemüht gewesen, bemerkte der Professor in dem genannten Brief, Präzedenzstreitigkeiten zu ihren Gunsten zu entscheiden. Als es sich aber darum gehandelt habe, eine die Monarchen selbst betreffende Reform in Angriff zu nehmen, seien die aus verschiedenen Ländern stammenden Diplomaten wie ein Mann zusammengestanden [3].

Staatsrat Daxberger stellte in dem von Hohenlohe angeforderten Gutachten fest, das kommende Konzil werde der Einberufungsbulle entsprechend auch sogenannte res mixtae beraten und somit unvermeidlich Interessen des Staates berühren. Deshalb sollten die einzelnen Regierungen bei den betreffenden Konzilsverhandlungen ihren Einfluß durch Gesandte geltend machen. Eventuelle Proteste nach Abschluß des Konzils seien bedeutungslos. Die Frage Hohenlohes, ob man die Meinungen anderer Regierungen zum Konzil erkunden solle, beantwortete Daxberg positiv. Er dachte dabei besonders an die Kabinette in Wien und Paris [4].

Die Initiative zu der berühmten Circular-Depesche vom 9. April 1869, mit der man die Einstellung „der übrigen deutschen und europäischen Höfe" zu dem für den 8. Dezember 1869 einberufenen Konzil erkunden wollte, ist – das dürfte heute als gesichert gelten – von dem bayerischen Ministerpräsidenten Chlodwig von Hohenlohe ausgegangen [5]. Dem würde aber nicht widersprechen, wenn doch Döllinger den ersten Gedanken zu einem solchen Vorgehen gefaßt hätte [6]. Fest steht jedenfalls, daß Döllinger ein

---

3 Vgl. Anhang Nr. 1. Zu der Präzedenzfrage der Botschafter (oratores) s. *Hubert Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient. Bd. II (Freiburg 1957) S. 153.

4 *Weber*, Das I. Vatikanische Konzil 46.

5 Vgl. dazu neuestens *Weber*, Das I. Vatikanische Konzil 50–79.

6 Über den Einfluß Döllingers informiert bes. *Dieter Albrecht*, Döllinger, die bayerische Regierung und das 1. Vatikanische Konzil, in: Spiegel der Geschichte. – Festgabe für Max Braubach. Hrsg. v. K. Repgen und St. Skalweit (Münster 1964) S. 795–815.

Konzept ausarbeitete, dem „Andeutungen“ [7] Hohenlohes zugrunde lagen. Döllinger zweifelte nicht daran, daß eine „gemeinsame diplomatische Aktion“ den gewünschten Erfolg zeitigen werde. In einem kurzen Begleitschreiben vom 23. März 1869 zu dem „Memorandum“ machte er Hohenlohe darauf aufmerksam, daß verfassungsfeindliche Konzilsdekrete die vom Staat für Bischöfe vorgeschriebene Eidesformel verändern und die neuernannten Bischöfe in einen peinlichen Konflikt bringen würden [8].

Wichtig zum Verständnis der vielzitierten, mit Ausnahme geringfügiger Korrekturen und der drei Schlußsätze von Döllinger formulierten Depesche sind die „Bemerkungen für Seine Durchlaucht“, die Döllinger dem Brief und dem Konzept beifügte. Als Ausgangspunkt diente ihm die auch nach dem Untergang des Ancien Régime fortbestehende Verbindung von Staat und Kirche, eine Verbindung, bei welcher der Staat in den sogenannten gemischten Angelegenheiten die Führungsrolle behaupten sollte. Eine vollständige Trennung dieser beiden Institutionen konnte sich der Münchener Kirchenhistoriker nur mit den nachteiligsten Konsequenzen denken. Andererseits fürchtete er gerade angesichts dieser Staat-Kirche-Allianz, das Konzil werde mit einer Dogmatisierung der päpstlichen Machtansprüche dieses Jahrhunderte bestehende Bündnis zerstören und damit Kirchenmänner wie auch streng religiös gesinnte Staatsbeamte in nahezu unlösbare Schwierigkeiten verwickeln. Er verwies dabei auf die Allokution Pius' IX. vom 21. Dezember 1867, mit der dieser Papst das gegen kirchliche und göttliche Prinzipien verstoßende Staatsgrundgesetz in Österreich verurteilte und für ungültig erklärte [9].

Wie konnte Döllinger von rein dogmatischen Thesen derart weitreichende kirchenpolitische Schlüsse ableiten? Auf diese entscheidende Frage geben die erwähnten „Bemerkungen“ eindeutige Auskunft. Döllinger betrachtete das Problem der päpstlichen Unfehlbarkeit eben nicht als eine rein dogmatische Frage, sondern dehnte diese Unfehlbarkeit auf den Sektor der Politik aus, wobei er sich allerdings eines sonderbaren Begriffs von Politik bediente. „Politik ist, vom christlichen Standpunkt aus gesehen, nichts anderes als: im Staatsleben zur Anwendung gebrachte Moral.“ Hier sind wir auf den vielleicht verhängnisvollsten Fehler in Döllingers Konzept gestoßen. Da bei einer solchen Auffassung Dogma, Moral und Politik den päpstlichen Entscheidungen untergeordnet bleiben, mußte der „unfehlbare Papst“ als Souverän aller weltlichen Souveräne gelten. Es lag auf derselben Linie, daß Döllinger alle in Bullen und Enzykliken früherer Päpste erhobenen Herrschaftsansprüche wie Ein- und Absetzung eines Königs zu den unfehlbaren und somit unwiderruflich geltenden Aussagen zählte [10].

---

7 Vgl. Anhang Nr. 3.
8 Vgl. Anhang Nr. 3.
9 Vgl. Anhang Nr. 5.
10 Vgl. Anhang Nr. 5.

Am 22. Mai 1869 übersandte Chlodwig von Hohenlohe seinem Bruder Gustav Adolf, der seit seiner Studienzeit in München mit Döllinger in Verbindung stand, ab 1846 in Rom lebte und 1866 von Pius IX. zum Kardinal ernannt worden war, „ganz vertraulich" eine Abschrift der Circular-Depesche. Er notierte dazu, daß die bayerische Regierung nicht mit Italien gegen Rom Front mache, sondern „die sämtlichen europäischen Regierungen (mit den nötigen Ausnahmen) auffordert, sich klar zu machen, wie sie sich zum Concil stellen wollen". Es sei zu erwarten, daß die Regierung öffentlich ihre Stimme erheben werde. Der folgende Satz bringt Hohenlohes staatspolitische Haltung klar zum Ausdruck: „Ich werde nicht dulden, daß die Rechte des Staates und die Rechte des Königs, dem ich diene, durch die kirchliche Gewalt beeinträchtigt werden. Dazu bin ich verpflichtet." In dieser Hinsicht deckten sich Hohenlohes und Döllingers Anschauungen vollständig. Das Schreiben schließt mit den charakteristischen Worten: „Bei uns ist es schon soweit gekommen, daß die Geistlichkeit Revolution predigt. Der Kampf wird uns aufgedrungen; nicht *wir* haben ihn provoziert." [11]

Noch kürzer lautet die Antwort Gustav Adolfs aus Rom. Interessant ist zunächst, daß der Kardinal kirchliche Versuche, die auf eine Beeinträchtigung der Rechte des Staates und des Königs abzielten, nicht von der Hand wies und Chlodwigs pflichtgetreue Reaktion billigte. Er bedauerte jedoch, daß ausgerechnet sein Bruder die Initiative ergriffen habe. Am liebsten würde er mit ihm mündlich konferieren, da sich die Angelegenheit schriftlich nicht leicht darlegen lasse [12].

In den ersten Tagen des Monats Juli 1869 unterbrach der französische Carmelitenpater Hyacinth, seit fünf Jahren gefeierter Prediger an der Kathedrale Notre Dame in Paris, seine Rückreise von Rom, um in München Döllinger zu besuchen. Jetzt erfuhr der Professor, daß der Vorstoß mit der Circular-Depesche der Römischen Kurie große Besorgnis bereite. Dort bedauerte man auch, daß die von Jesuiten redigierte Zeitschrift „Civiltà cattolica" den Stein ins Rollen gebracht habe, obwohl jener gezielte Artikel mit Billigung des Papstes erschienen sei. Nach Aussagen Hyacinths, der in seinen Predigten harte Kritik an der kirchlichen Obrigkeit übte und später exkommuniziert wurde, betrieben Pius IX. und die Redaktion der „Civiltà cattolica" die dogmatische Fixierung des römischen Primats zielstrebig und energisch [13].

---

11 Chlodwig von Hohenlohe an Gustav Adolf von Hohenlohe, München, 22. Mai 1869 (Bundesarchiv Koblenz, Rep. 100 XXIII A 1). Auf diese Briefzeilen folgt unmittelbar eine Abschrift der Depesche.

12 Gustav Adolf von Hohenlohe an Chlodwig von Hohenlohe, Rom, ohne Datum (Bundesarchiv Koblenz, Rep. 100 XXIII A 1). Er verwandte den Brief seines Bruders, indem er seine Antwort der erwähnten Depeschen-Abschrift anfügte.

13 Vgl. Anhang Nr. 6.

Auf einem Beiblatt bezeichnete Döllinger die Jesuitenzeitschrift, der Papst Pius IX. anläßlich ihres 15jährigen Bestehens in einem Breve höchstes Lob zollte, als „ganz offizielles, gesetzlich geregeltes Institut und Organ der Römischen Kurie“ [14].

Döllinger empfand übrigens eine ungewöhnlich tiefe Abneigung gegen den Jesuitenorden. Als Hohenlohe wissen wollte, ob er seinen Sohn den Lazaristen in Bedburg zur Ausbildung anvertrauen könne, riet ihm Döllinger zu, weil dort keine „religiösen Übertreibungen“ zu erwarten seien und der Orden von „Berührungen oder Connivenzen mit den Jesuiten“ frei geblieben sei [15].

Auf einem anderen Blatt teilte Döllinger mit, sehr viele Bischöfe hätten sich bereits auf Synoden für die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes festgelegt. Wenn ein diesbezüglicher Antrag beim Konzil eingebracht werde, wie dies von Manning, dem Erzbischof von Westminster, zu erwarten sei, dann könnten sich die „bereits gebundenen“ Bischöfe nur noch mit dem Argument der Inopportunität aus der Affäre ziehen [16].

Anfang September 1869 stattete Bischof Dupanloup von Orleans dem auf Schloß Herrnsheim (bei Worms) weilenden Döllinger einen Besuch ab. Der Prälat nahm an, daß allein unter dem französischen Episkopat fast 50 Bischöfe gegen die „Römisch-Jesuitischen Pläne“ eingestellt seien. Die eigentliche Entscheidung liege allerdings bei den deutschen Bischöfen. Für bemerkenswert hielt er ferner, daß selbst in Italien einige Bischöfe auf seiten der Opposition stünden [17].

Hohenlohes Plan schlug bekanntlich fehl; denn die konsultierten Regierungen wollten zunächst abwarten, was die Kirchenversammlung in dem aufgeworfenen Problem tatsächlich beschließen würde [18].

Der auf die Freiheit des Staates bedachte Hohenlohe blieb indes nicht untätig, sondern suchte sein Ziel über die katholisch-theologischen Fakultäten zu erreichen. Wahrscheinlich noch im April 1869 empfahl Hohenlohe den Regierungen von Preußen, Württemberg und Baden, die Stellungnahme ihrer katholisch-theologischen Fakultäten zu erkunden [19]. Warum dann diese groß geplante Aktion auf Bayern beschränkt blieb, ist ungeklärt.

Ende Mai 1869 legte Hohenlohe fünf von Döllinger formulierte Fragen vor [20], die zunächst von der theologischen und der juristischen Fakultät in München beantwortet werden sollten, dann aber auch der theologischen und

---

14 Vgl. Anhang Nr. 7.
15 Vgl. Anhang Nr. 9.
16 Vgl. Anhang Nr. 8.
17 Vgl. Anhang Nr. 9.
18 Vgl. *Weber*, Das I. Vatikanische Konzil 69–79.
19 Vgl. *Weber*, Das I. Vatikanische Konzil 84–86.
20 Text bei *Curtius*, Denkwürdigkeiten I 353; *Weber*, Das I. Vatikanische Konzil 83–84.

juristischen Fakultät in Würzburg zugeschickt wurden [21]. Es läßt sich wiederum nicht mit letzter Sicherheit behaupten, ob dieser Schritt von Hohenlohe oder vielleicht doch von Döllinger ausgegangen ist.

Diese Anfrage offenbarte innerhalb der Theologischen Fakultät in München, der Döllinger als Senior angehörte, erste Meinungsverschiedenheiten über die Jurisdiktionsgewalt des Papstes. Die Mehrheit des Kollegiums akzeptierte das von Döllinger verfaßte Gutachten; Schmid erstellte ein Sondervotum, dem sich Thalhofer anschloß [22]. Döllinger wunderte sich nicht wenig, wie er Hohenlohe von Herrnsheim aus wissen ließ, daß seine Kollegen dem Konzept zustimmten, daß sie „doch so viel zu sagen sich entschließen konnten – mehr als vielleicht das große gemischte Publicum aus dem Dokument, wenn es bekannt werden sollte, herauslesen wird" [23].

Von der Entsendung eines Vertrauensmannes der bayerischen Regierung zum Konzil erhoffte Döllinger sich zu diesem Zeitpunkt nicht mehr viel. Mehr Erfolg versprach er sich von einer energischen Warnung an die Adresse der Römischen Kurie. Den größten Nutzen aber erwartete er von einer Intervention bei den deutschen Bischöfen [24].

Kardinal Gustav Adolf von Hohenlohe schrieb einen Monat vor Beginn des Konzils an seinen Bruder Chlodwig, er würde es sehr begrüßen, wenn Bayern beim Konzil durch einen würdigen und sicheren Vertreter repräsentiert wäre. Gleichzeitig sprach er aus, daß Döllinger dafür die geeignetste Persönlichkeit sei, in Rom jedoch als persona minus grata gelte [25].

Döllinger sammelte unterdessen aus dem Arsenal der Kirchengeschichte Argumente gegen die päpstliche Unfehlbarkeit, die Ende Oktober 1869 als kleine Schrift mit dem Titel „Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit" in die Öffentlichkeit gingen. Er ließ jedem deutschen Bischof ein Exemplar zuschicken. Ebenso erhielt jeder französische Bischof von Döllinger eine französische Übersetzung zugesandt. Die 26 Punkte umfassende Abhandlung erschien ohne Namen. Döllinger wollte, wie er in einem Brief an Hohenlohe vom 30. Oktober 1869

---

21 Vgl. *Theobald Freudenberger*, Die Universität Würzburg und das erste vatikanische Konzil. Ein Beitrag zur Kirchen- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Bd. I/1 (Neustadt a. d. Aisch 1969) S. 93–132, 352–406.

22 Zu den Auseinandersetzungen vgl. *Georg Denzler*, Das I. Vatikanische Konzil und die Theologische Fakultät der Universität München, in: Annuarium historiae conciliorum 1 (1969) 412–455.

23 Vgl. Anhang Nr. 9.

24 Vgl. Anhang Nr. 5.

25 Vgl. *Curtius*, Denkwürdigkeiten I 399; ferner *Josef Grisar*, Die Zirkulardepesche des Fürsten Hohenlohe vom 9. April 1869, in: Bayern, Staat und Kirche, Land und Reich. – Festschrift für W. Winkler (München 1961) S. 216–240, hier 233.

betonte, vorerst nicht als Autor bekannt werden [26]. Später erntete er für diese Broschüre das ausdrückliche Lob König Ludwigs II. von Bayern [27].

Am 22. November 1869 begab Hohenlohe sich zu Döllinger, um ihm die Instruktion für den am 1. November zum bayerischen Gesandten am päpstlichen Hof ernannten Grafen Karl von Tauffkirchen vorzulegen [28]. In einem Brief an Hohenlohe, der am selben Tag datiert ist, lobte Döllinger den zu dieser Zeit um seinen Posten als Ministerpräsident bangenden Hohenlohe dafür, daß er mit der Instruktion „die richtige Mittelstraße" eingehalten habe. Daran knüpfte er den Vorschlag, Tauffkirchen solle im Verlauf des Konzils das Konkordat und das Religionsedikt stets im Auge behalten, um nötigenfalls den deutschen Episkopat warnen zu können [29].

Diesem Schreiben legte Döllinger ein Memorandum bei, das aus den vom Papst den Bischöfen im Jahre 1867 vorgelegten 17 Artikeln oder Fragen die Nr. 13 über den Modus der Pfarrerabsetzung herausgriff. Gewisse Kreise der Römischen Kurie erstrebten anscheinend eine leichtere Absetzbarkeit des Pfarrers durch den zuständigen Bischof. Döllinger wehrte sich dagegen, weil die rechtliche Stellung eines Pfarrers gemäß dem Religionsedikt von der staatlichen Gewalt garantiert sei. Außerdem betrachtete er jede Änderung dieser Rechtslage als einen Verstoß gegen das Bayerische Konkordat, das in Artikel 11 vorsieht, daß die vom König präsentierten oder ernannten Kandidaten nicht der Alleinentscheidung des Bischofs unterstünden. Ganz abgesehen davon verletze ein solcher Schritt auch das allgemeine kanonische Recht, das als Grundlage des gesamten Konkordats gelte. Sollte der gesetzlich gesicherte Status des Pfarrers angetastet werden, habe dies zur Folge, daß bedeutend weniger Kandidaten in den Klerus eintreten würden. Außerdem sei nicht zu verkennen, daß auf diese Weise ein in seiner Existenz bedrohter Pfarrherr zum willenlosen Werkzeug der bischöflichen Gewalt würde, die ihrerseits wieder von der absoluten Macht des Papstes abhängig sei [30].

In dem Entwurf für die dogmatische Konstitution „De Ecclesia Christi", der am 20. Januar 1870 an die Konzilsväter verteilt wurde, fand sich ein ausführliches Kapitel über den päpstlichen Primat, aber keine Aussage über die Unfehlbarkeit des Papstes [31]. Der Inhalt dieser Vorlage wurde im Laufe des Februar 1870 infolge einer Indiskretion öffentlich bekannt [32]. Nun

---

26 Vgl. Anhang Nr. 10.

27 Diese Behauptung Hohenlohes vom 22. 11. 1869 findet sich bei *Curtius*, Denkwürdigkeiten I 401.

28 *Curtius*, Denkwürdigkeiten I 401.

29 Vgl. Anhang Nr. 11.

30 Vgl. Anhang Nr. 12.

31 Vgl. *Roger Aubert*, Vaticanum I, in: Geschichte der ökumenischen Konzilien. Hrsg. v. G. Dumeige u. H. Bacht. Bd. XII (Mainz 1965) S. 180–184.

32 *Aubert*, Vaticanum I, S. 184.

entbrannte die Diskussion aufs neue. Der Widerstand richtete sich vor allem gegen theokratische Ansprüche, die den Regierungen die Verpflichtung auferlegten, die Prinzipien der christlichen Moral und die Vorschriften der Kirche widerspruchslos zu respektieren. Döllinger dachte zunächst wieder, wie aus seinem Brief vom 21. Februar 1870 an Hohenlohe hervorgeht, an einen gemeinsamen Protest der Regierungen in Frankreich, Österreich, Preußen und Bayern. Da aber dieser Plan schon im Jahr zuvor mißglückt war, wollte er einen zweiten Versuch nicht mehr riskieren. Im Blick auf das Schema über die Kirche betonte er, wie berechtigt doch der im Sommer vergangenen Jahres von Hohenlohe gestartete Vorstoß bei den Regierungen gewesen sei [33].

Was die Infallibilität des Papstes betraf, rechnete Döllinger zu dieser Zeit noch mit der Opposition des Münchener Erzbischofs Scherr. Es erschien ihm aber schon nicht mehr ganz ausgeschlossen, daß Scherr, unter Einwirkung seines ultramontanen Sekretärs Kagerer, ins andere Lager umschwenken werde, wie die „Donauzeitung" als Neuigkeit berichtete [34].

---

33 Vgl. Anhang Nr. 13.

34 Vgl. Anhang Nr. 13.

Koblenz, Bundesarchiv, Rep. 100 XXIII A 1

1. Döllinger an Hohenlohe, (München), 7. Juli (18)68

Euer Durchlaucht! Erst nachdem Sie mich verlassen hatten, fiel mir ein, daß *Wessenberg* eine ganz gute Geschichte des Conciliums von Trient geliefert habe in seinem Werke: Die großen Kirchenversammlungen, 3. u. 4. Band [1]. Ich schicke hiemit den Sarpi [2]. Mit Hilfe der Tabelle am Ende des 2. Bandes werden Sie bald und leicht das für Sie Interessante finden. Unter dem Namen der verschiedenen Gesandten ist das auf sie im Werke Bezügliche angezeigt.

---

1 Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), 1802–1813 Generalvikar und von 1817 bis 1827 Kapitularvikar in Konstanz. Sein umfangreiches Werk: Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts in bezug auf die Kirchenverfassung, 4 Bände (Konstanz 1840) erfuhr eine äußerst negative Kritik durch den Tübinger Kirchenhistoriker *Carl Josef von Hefele* (in: Tübinger Theologische Quartalschrift 39 [1841] 616–664). Döllinger dagegen beurteilte es als „ganz gut".

2 Paolo Sarpi (1552–1623), Mitglied des Servitenordens, scharfer Gegner der Römischen Kurie, nach Meinung Jedins (LThK ²IX 334) vielleicht sogar Kryptoprotestant.. Seine antipapalistische „Istoria del Concilio Tridentino" erschien zum ersten Mal 1619 in London unter dem Pseudonym Pietro Soave und wurde in mehrere Sprachen übersetzt. Eine Rezension dieses Geschichtswerkes bietet *H. Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient, Band II (Freiburg 1957) S. 441–443.

Solche Namen sind:
Toledo, Francesco de, und Mendoza, Gesandte des Kaisers.
Draskowitz, Georg und Judith, aus Ungarn.
Mascarentas, Gesandter von Portugal.
Die Portugiesischen Gesandten besonders: I, 689, 690.
Die spanischen Gesandten: Graf de Luna und Vargus.
Die französischen Gesandten, unter François im Register,
und besonders: Amyot, Pitrai, Danès, du Ferrier.
Rojas, Martin, Gesandter des Malteser Ordens.

Sie werden wohl bald bemerken, daß die Hauptsorge dieser Gesandten war, sich den Vorsitz vor diesem oder jenem Andern zu erstreiten oder zu erschmeicheln. So stritt Mascarentas um den Vorrang mit den ungarischen Gesandten, so entstand ein großer Streit und Tumult über die kirchliche Etiquette und den durch sie gewährten Vorrang zwischen den französischen Gesandten und dem spanischen, Grafen de Luna, den Sarpi Bd. II, 585 ff. erzählt.

Die thätigsten, und die mit der Reformation es ernst nahmen, waren die französischen Gesandten; sie erreichten Einiges, scheiterten aber doch in den wichtigsten Punkten.

Die Absicht der Legaten, über eine so genannte Reformation der Monarchen und Fürsten berathen und Schlüsse fassen zu lassen (pour faire diversion) wurde doch durch das Zusammenwirken der Gesandten vereitelt. Dieß war der Haupterfolg der Diplomaten, wie Sie aus Sarpi sehen können.

Mit hoher Verehrung Euer Durchlaucht unterthäniger und stets dienstbereiter J. Döllinger.

2. *Döllinger an Hohenlohe, (München), 2. Januar (18)69*

Euer Durchlaucht! Indem ich mit größtem Danke die huldvollst mitgetheilten Schriftstücke zurücksende, habe ich nur die Bannbulle [3] zu besserem Verständnis für einen Tag oder zwei noch zurückbehalten. Sie ist in der That ein hochwichtiges Dokument, aber der traurigsten Art, und Graf Tauffkirchen hat mit seinen ernsten Bedenken wohl Recht. Es ist ganz die

---

3 John Emmerich Edward Acton (1834–1902), Schüler und später Freund Döllingers, heftiger Opponent des Vaticanum I, schrieb 18./19. Dezember 1869 von Rom aus an Döllinger: „Eine Bulle ist in den Händen der Bischöfe, aber noch nicht promulgirt, die viele reservirte Excommunicationsfälle aufzählt und erneuert und ganz wie die Abendmahlsbulle aussieht" *(Victor Conzemius,* Ignaz von Döllinger – Lord Acton. Briefwechsel 1850–1890, Band II [München 1965] S. 39).

Nachtmahls-Bulle[4] für die heutige Zeit zugerichtet. Alle Regierungen haben sich seiner Zeit der Bulle in Coena widersetzt, und die Publication nicht gestattet. Ich sehe nicht, wie die Verbindung zwischen Staat und Kirche auf die Länge fortbestehen soll, wenn ein solcher Kriegszustand kirchlicherseits förmlich organisirt wird, und eine Menge von Staatsbeamten schon durch die einfache Anwendung und Vollstreckung der Gesetze ihrer Länder mit dem Kirchenbanne belegt werden – von der ungeheueren Tragweite, die dem Index gegeben wird, und wodurch eigentlich alle Gelehrten, ja das ganze lesende Publicum dem Banne verfallen soll, abgesehen.

Nach reiferer Erwägung halte ich es doch für besser, das Dokument *sogleich* in die Hände Euer Durchlaucht zurückzustellen; ich hoffe nämlich, daß die ungemeine Wichtigkeit desselben es rathsam erscheinen lassen wird, dasselbe durch Druck oder Autographirung zu vervielfältigen, und in diesem Falle würde ich gehorsamst um ein Exemplar bitten.

Ehrfurchtsvoll Euer Durchlaucht gehorsamster Döllinger.

3. Döllinger an Hohenlohe, (München), 23. März (18)69

Euer Durchlaucht! Ob in dem beiliegenden Concept[5] die Absicht E. D. getroffen sei, weiß ich nicht. Indeß bin ich stets bereit, den mir von Hochd(urchlaucht) gegebenen Andeutungen, so gut ich es vermag, zu entsprechen.

Die hohen Regierungen besitzen ein Mittel, welches, am gehörigen Orte und zu rechter Zeit angewendet, seine Wirkung nicht verfehlen dürfte. Sie dürften nämlich nur andeuten, daß wenn gewiße verfaßungsfeindliche, den Regierungen Verlegenheiten bereitende Beschlüsse gefaßt würden, diese sich dadurch genöthigt sehen würden, der Eidesformel, welche die Bischöfe etc. in die Hände der Landesherrn zu schwören haben, entsprechende und gegen derartige Beschlüsse speciell gerichtete Zusätze einzufügen.

Verehrungsvoll Euer Durchlaucht unterthäniger Döllinger.

---

[4] Die sogenannte Abendmahlsbulle „In coena Domini" stellt eine schon im 13. Jahrhundert begonnene und im Laufe der Zeit erweiterte Sammlung von kirchlichen Zensuren dar, die dem Papst reserviert blieben. Ihr Name erklärt sich daraus, daß ihr Wortlaut bis zum Jahre 1770 beim Gottesdienst am Gründonnerstag in Rom und auch in anderen Ländern publiziert wurde. Pius V. (1566–1572) erließ 1568 eine verschärfte Fassung der Bulle und verlieh ihr den Charakter eines kirchlichen Strafgesetzes. Verschiedene Regierungen verboten eine Promulgation dieses Dokuments wegen der darin enthaltenen Angriffe auf das Staatskirchentum. Vgl. zu dem ganzen Problem *K. Pfaff*, Beiträge zur Geschichte der Abendmahlsbulle vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Römische Quartalschrift 38 (1930) 23–76.

[5] Gemeint ist das „Memorandum" (Anhang Nr. 4).

4. Beilage zum Schreiben Döllingers an Hohenlohe vom 23. März 1869

Memorandum [6]

Es läßt sich gegenwärtig (März 1869) [7] mit Bestimmtheit annehmen, daß das von S. H. dem Papste Pius IX. ausgeschriebene Allgemeine Concilium, wenn nicht unvorhergesehene Ereignisse dazwischentreten, wirklich im December stattfinden wird. Ohne Zweifel wird dasselbe von einer sehr großen Zahl von Bischöfen aus allen Welttheilen besucht werden, wird [8] zahlreicher werden als irgend ein früheres, und wird also auch in der öffentlichen Meinung der katholischen Welt die hohe Bedeutung und das Ansehen, welches einem ökumenischen Concilium zu kommt, entschieden für sich und seine Beschlüsse in Anspruch nehmen.

Daß das Concilium sich mit reinen Glaubensfragen, mit Gegenständen der reinen Theologie beschäftigen werde, ist nicht zu vermuthen, denn derartige Fragen, welche eine conciliarische Erledigung erheischten, liegen gegenwärtig nicht vor. Die einzige dogmatische Materie, welche man [9] in Rom durch das Concilium entschieden sehen möchte, und für welche gegenwärtig die Jesuiten in Italien wie in Deutschland und anderwärts agitiren, ist die Frage von der Unfehlbarkeit des Papstes. Diese aber reicht weit über das rein religiöse Gebiet hinaus, und ist hochpolitischer Natur, da hiemit auch die Gewalt der Päpste über alle Fürsten und Völker (auch die getrennten) in weltlichen Dingen entschieden und zum Glaubenssatz erhoben wäre.

Ist nun schon diese höchst wichtige und folgenreiche Frage ganz geeignet, die Aufmerksamkeit aller Regierungen, welche katholische Unterthanen haben, auf das Concil zu lenken, so muß ihr Interesse, richtiger ihre Besorgniß sich noch steigern, wenn sie die bereits im Gange befindlichen Vorarbeiten und die Gliederung der für diese in Rom gebildeten Ausschüsse in's Auge fassen. Unter diesen Ausschüssen ist nämlich einer, welcher sich blos mit den staatskirchlichen Materien zu befassen hat. Es ist also ohne Zweifel die bestimmte Absicht des Römischen Hofes, durch das Concilium wenigstens einige Beschlüsse über kirchlich-politische Materien oder Fragen gemischter Natur feststellen zu lassen. Hiezu kommt, daß die von den Römischen Jesuiten herausgegebene Zeitschrift, die Civiltà catolica, welcher Papst Pius in einem eigenen Breve die Bedeutung eines officiösen Organs der Römischen Kurie zugesprochen hat, es erst kürzlich als eine dem Concilium zugedachte Aufgabe bezeichnet hat, die Verdammungs-Urtheile des päpstlichen Syllabus vom 8ten December 1864 in positive Beschlüsse oder conciliarische Dekrete zu verwandeln. Da diese Artikel des Syllabus gegen

---

6 Wortlaut bei *Curtius*, Denkwürdigkeiten I 351–353. Die Unterschiede zwischen Döllingers Originalkonzept (= D) und dem von Hohenlohe autorisierten offiziellen Text (= H) werden im folgenden aufgeführt.

7 (März 1869) fehlt bei H.

8 „werden, wird" (D) ersetzt H durch „und".

9 Einschub H: „wie ich aus sicherer Quelle erfahre".

mehrere wichtige Axiome des Staatslebens, wie es sich bei allen Culturvölkern gestaltet hat, gerichtet sind, so entsteht für die Cabinette [10] die ernste Frage: Ob und in welcher Form die Regierungen [11] theils die ihnen untergebenen Bischöfe, theils später das Concil selbst hinzuweisen hätten auf die bedenklichen Folgen, welche eine solche berechnete und prinzipielle Zerrüttung der bisherigen Beziehungen von Staat und Kirche herbeiführen müßte. Es entsteht ferner die Frage: ob es nicht zweckmäßig wäre [12], daß die Regierungen gemeinschaftlich, etwa durch ihre in Rom befindlichen Vertreter, eine Verwahrung oder Protestation gegen solche Beschlüsse einlegten, welche (etwa) einseitig, ohne Zuziehung der Vertreter der Staatsgewalt, ohne jede vorhergehende Mitteilung, über staatskirchliche Fragen oder Gegenstände gemischter Natur von dem Concilium gefaßt werden möchten.

Es dürfte daher wünschenswerth sein [13], daß die betheiligten Regierungen (über diese allerdings gewichtige Sachlage ihre Ansichten austauschen und ein) [14] gegenseitiges Einverständnis [15] zu erzielen versuchen – – [16]

5. Beilage zum Schreiben Döllingers an Hohenlohe vom 23. März 1869

Bemerkungen für Seine Durchlaucht

Zum Concept.

Eine vollständige Trennung zwischen Staat und Kirche wird wohl in

---

10 „Cabinette" (D) wird zu „Regierungen" (H).

11 „die Regierungen" (D) heißt bei H „sie".

12 „wäre" (D) korrigiert H zu „erscheine".

13 Anstelle „Es dürfte daher wünschenswert sein" (D) schreibt H: „Es erscheint mir unumgänglich nötig".

14 Die in Klammern gesetzte Worte sind von H gestrichen.

15 Zusatz H: „über diese ernste Angelegenheit".

16 Hohenlohe fügt dem Konzept Döllingers folgende Sätze hinzu: „Ich habe bisher gewartet, ob nicht von einer oder der anderen Seite eine Anregung ausgehen werde; nachdem dies aber nicht geschehen und die Zeit drängt, sehe ich mich veranlaßt, Eure ... zu beauftragen, vorstehende Angelegenheit bei der Regierung, bei welcher Sie beglaubigt sind, zur Sprache zu bringen, um über deren Gesinnungen und Anschauungen bezüglich dieser wichtigen Sache Erkundigung einzuziehen.

Eure ... wollen dabei der Erwägung vorgedachter Regierung die Frage unterstellen, ob nicht eine gemeinsame, wenn auch nicht kollektive Maßnahme der europäischen Staaten in einer mehr oder minder identischen Form zu ergreifen wäre, um den römischen Hof über die dem Konzil gegenüber von ihnen einzunehmende Haltung im voraus nicht im ungewissen zu lassen und ob nicht etwa eine Konferenz von Vertretern sämtlicher beteiligten Regierungen als das geeignetste Mittel erachtet werden könnte, jene gemeinsame Haltung einer eingehenden Beratung zu unterziehen."

„Eure ... wollen, wenn es gewünscht wird, Abschrift dieser Depesche in den Händen des Herrn ... zurücklassen und über die Aufnahme, welche dieselbe gefunden hat, baldigst berichten" (Abschrift: Bundesarchiv Koblenz, Rep. 100 XXIII A 1; Abdruck bei *Curtius:* Denkwürdigkeiten I 352–353).

Deutschland noch lange unmöglich sein, aus vielen Gründen, unter anderm auch, weil die protestantische Kirche sich aus allen Kräften dagegen wehren würde, und also auch die katholische im Staats-Verband bleiben muß. Der bloße Versuch einer Trennung würde schon von den nachtheiligsten Folgen für beide Theile begleitet sein.

Vielleicht dürfte genügen zu sagen: daß die Regierungen sich in Folge der Concil-Beschlüsse genöthigt sehen würden, auf Schutzmittel und Vorsichtsmaßregeln (ich denke dabei an Reverse, erweiterte Eidesformeln u. dergl.) zu sinnen, die dann, zunächst für den höheren und niederen Klerus selbst, bedenklich werden und denselben in eine peinliche Stellung bringen möchten. Aber auch für die Regierungen selbst würde die Lage sich ungünstig gestalten, insoferne als gerade die streng religiösen Männer in ihrer Eigenschaft als Staatsbeamte in einen Gewißens-Conflikt gerathen würden. Als Warnungstafel bezüglich der zu erwartenden Dinge steht die Stellung Oestreichs da, wo die ganze Verfaßung in Bausch und Bogen von dem Papste als „infanda" denuncirt und reprobirt ist[17] – das kann immer noch für die Monarchie schlimme Früchte tragen.

Die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit ist durchaus keine „rein dogmatische" Frage. Sie greift ganz direkt in das politische Gebiet ein. Denn wenn diese Unfehlbarkeit wirklich Bestandtheil der katholischen Glaubenslehre geworden ist, dann umfaßt sie natürlich eben so das ganze Gebiet der Moral als das des Dogma, wie *jeder* Theologe lehrt und lehren muß. Politik ist aber, vom christlichen Standpunkt aus angesehen, nichts anderes als: im Staatsleben zur Anwendung gebrachte Moral. Dieses ganze Gebiet ist also dann den päpstlichen Entscheidungen unterstellt, und zwar nicht bloß in der Theorie, sondern in concreto, praktisch, wie eben das Vorgehen des Papstes gegen die Oestreichische Verfaßung zeigt.

Mir scheint daher, in dieser Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit sei es nicht möglich, eine etwa unberührt bleibende rein dogmatische Seite anzunehmen. Alle früheren Bullen und feierlichen Aussprüche der Päpste über ihr jus in temporalia regum werden eo ipso lebendig und bindend – bindend für die Päpste selbst wie für Klerus und Laien.

---

17 Zum Text der Allokution Pius' IX. vom 22. Juni 1868 vgl. Pii IX Pontificis Maximi acta, Band IV/1 (Rom o. J.) S. 407–411; auszugsweise bei *Carl Mirbt*, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus (Tübingen [4]1924) S. 454–455. In dieser Ansprache verurteilte der Papst besonders die von Kaiser Franz Joseph I. am 25. 5. 1868 ratifizierte Ehe- und Schulgesetzgebung für Österreich. – Döllinger bemerkt in seinem Brief vom 1. 7. 1868 an Acton: „Sie haben ohne Zweifel die päpstliche Allocution gelesen. Der Kaiser ist demnach ipso facto excommuniciert, und mit ihm noch die Minister, der Reichsrath u. s. w. Rom hat sich selbst übertroffen, einen solchen Commentar zum Syllabus hatte selbst ich nicht erwartet. Die Allocution sagt eigentlich: Von rechtswegen sollten einige Jahrhunderte aus der Weltgeschichte ausgetilgt, sollte die Welt in die glückliche Zeit von 1496 oder 1510 zurückversetzt werden" *(Conzemius,* Briefwechsel I, 505). In diesem Kommentar wird Döllingers Neigung zur Übertreibung allzu deutlich!

Über die Persönlichkeit des nach Rom zu sendenden Vertrauensmannes habe ich, wie sich versteht, kein Urtheil. Es wird alles darauf ankommen, ob er nur ordentliches Gehör zu erlangen im Stande ist. Man wird ihm ohne Zweifel sagen: der Papst werde bezüglich der Unfehlbarkeit keine Vorlage machen. Das hat ja auch die Civiltà [18] der Welt schon gesagt. Wenn man ihm sagt: „Wir können und wollen den aus dem Schoße des Concils selbst hervorgehenden Anträgen der Bischöfe nicht entgegentreten" – so wird schwer sein, etwas darauf zu erwiedern. Card. Antonelli [19] scheint für diese Frage bereits robur et aes triplex circa pectus zu haben. Indeß eine etwas energische *Warnung* kann noch immer möglicher Weise etwas wirken. Zugänglicher dürften jedenfalls die deutschen Bischöfe selber sein. Bei diesen werden die Warnungen der Regierungen wahrscheinlich mehr Eindruck machen.

6. Döllinger an Hohenlohe, (München), 2. Juni (18)69

Euer Durchlaucht! In Eile glaube ich noch vor Ihrer Abreise folgende Notizen, die vielleicht auch in Berlin nützlich sein könnten, mittheilen zu sollen. Ich verdanke sie dem P. Hyacinthe [20], dem berühmten Pariser Kanzelredner, der eben von Rom kommend hier durchreiste, und sich aus beßter Quelle unterrichtet hat.

Der Papst und die mit ihm verbündeten Jesuiten der Civiltà (sie bilden eine Gesellschaft für sich) sind allerdings entschlossen, die neuen Dogmen zu machen; doch hat die Nachricht, daß unter den Regierungen über eine gemeinschaftlich zu nehmende Position verhandelt werde, einige Besorgniß verbreitet; und man sagt jetzt dort: es sei eine Unklugheit gewesen, daß die Civiltà die Sache ausgeplaudert habe. Der Papst hatte aber den bekannten Artikel, der ihm vorgelegt worden war, vorher gebilligt [21]. Der Artikel sollte als Fühler [22]

Der Papst folgt in diesen Dingen nur seinem eigenen Willen und Meinen,

---

18 „Civiltà cattolica" ist der Titel der 1850 gegründeten Halbmonatszeitschrift der italienischen Jesuiten, die zu jener Zeit durchaus als offiziöses Organ des Vatikans galt.

19 Giacomo Antonelli (1806–1876), 1847 Kardinal (ohne Priester zu sein), 1850–1876 Staatssekretär unter Pius IX. Er trat als hartnäckiger Verteidiger des Kirchenstaates und des päpstlichen Primats auf (LThK ²I 663).

20 Charles Loyson (1827–1912) trug als Mitglied des Carmelitenordens den Namen Hyacinthe, übte schonungslose Kritik an kirchlichen Obrigkeiten und wurde wegen der Ablehnung des Unfehlbarkeitsdogmas exkommuniziert. Er gründete 1879 die „Eglise catholique gallicane", die sich später dem altkatholischen Bischof von Utrecht anschloß (LThK ²VI 1165).

21 Daß Antonelli eine Hauptrolle dabei spielte, steht fest. Fraglich ist jedoch, ob der Papst selbst die Veröffentlichung des in der Ausgabe vom 6. Februar 1869 unter dem Titel „Französische Korrespondenz" erschienenen Artikels vorher schon gebilligt hat.

22 Im Original ist der Zusammenhang hier unterbrochen. Wahrscheinlich liegt ein Versehen Döllingers vor.

und will daß sein Pontifikat verherrlicht werde durch so glänzende Siege und Erfolge des Papstthums. Die zahlreichen von allen Seiten dargebrachten Huldigungen bei seiner Secundiz-Feier [23] haben die Stimmung und den Muth unaufhaltsam voranzugehen, sehr gehoben. Andrerseits ist dem Jesuiten-General [24] und den andern (nicht an der Civiltà betheiligten) Ordensgenossen bei der Geschichte gar nicht wohl zu Muthe. Sie begreifen, daß die Gehäßigkeit des Verfahrens und der eventuellen Beschlüsse ihnen werde zugeschoben werden.

Nach H's Schilderung herrscht dort selbst im Kreise des Klerus, der Prälatur doch eine gedrückte Stimmung. Qui non si rire, ma si suffoca [25], sagte ihm einer der gebildetsten Prälaten. Von den Bischöfen fürchtet man nur die französischen nämlich den um Darboy [26] und Dupanloup [27] sich gruppirenden noyau.

Diese Notizen glaubte ich noch mittheilen zu sollen und wünsche von Herzen glückliche Reise und Wiederkehr.

Verehrungsvoll Euer Durchlaucht unterthäniger Döllinger.

7. Döllinger an Hohenlohe (ohne Datum)

Die Civiltà Cattolica war 15 Jahre lang bis zum Jahr 1866 ein Privat-Unternehmen. Als sie in diesem Jahr ihr 15- oder 16jähriges Bestehen feierte, erlangte sie ein von ihr am 6. April 1866 bekannt gemachtes Breve [28] des Papstes, worin Pius IX. unter den größten Lobsprüchen auf die Römischen Jesuiten als Herausgeber es als seinen ausdrücklichen Willen erklärt, daß das Institut der Civiltà dauernd bleibe zum Heil der Seelen usw. Dazu errichtet der Papst hiemit ein eigenes mit Privilegien versehenes Collegium oder einen aus Jesuiten gebildeten Revisionshof – nebst Vermehrung der Geldmittel – so daß also jetzt die Civiltà ganz officielles gesetzlich geregeltes Institut und Organ der Römischen Kurie ist. Das erste Vorgehen dieser Art. Vgl. Allgemeine Kirchenzeitung Jahrg. 1866, S. 272.

---

23 Pius IX. feierte im Mai 1869 sein fünfzigjähriges Priesterjubiläum.

24 Der aus Belgien stammende Pierre Jean Beckx (1795–1887), seit 1853 General des Jesuitenordens, wollte nicht zu den Ultramontanen gezählt werden. Vgl. LThK ²II 92–93; *Aubert*, Vaticanum I, S. 135.

25 Die Übersetzung lautet: Hier lacht man nicht, sondern man erstickt.

26 Georges Darboy (1813–1871), seit 1863 Erzbischof von Paris, entschiedener Gegner der Infallibilität, wurde am 24. 5. 1871 auf Befehl der Kommune erschossen (LThK ²III 164).

27 Felix-Antoine-Philibert Dupanloup (1802–1878), seit 1849 Bischof von Orléans, kämpfte wie Darboy gegen die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes, unterwarf sich aber nach der Dogmatisierung wie alle Bischöfe der Opposition (LThK ²III 606).

28 Vgl. das Breve „Gravissimum" Pius' IX. vom 12. 2. 1866 (Pii IX Pontificis Maximi acta IV/1, S. 31–36).

8. Döllinger an Hohenlohe, (ohne Datum)

Noch ist zu beachten, daß die Zahl derjenigen Bischöfe, auch deutscher, welche sich bereits durch ihre gedruckt vorliegenden und vorher von der Römischen Kurie censurirten und approbirten Synodalbeschlüsse auf die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit verpflichtet haben, und also bereits gebunden sind, *sehr groß* ist. Alle diese Bischöfe könnten, wenn der Antrag auf dem Concil gestellt wird, (Manning [29] hat es übernommen, ihn zu stellen) nur noch etwa geltend machen, daß die Sache nicht opportun sei [30]. Ob sie dieß thun, und was es wirken würde – steht dahin.

9. Döllinger an Hohenlohe, Herrnsheim bei Worms, 5. September (18)69

Euer Durchlaucht! [31] Erst heute, den 6.ten, ist mir der vom 31.ten August datirte Brief zugekommen, und bitte ich daher die unfreiwillige Verspätung meiner Antwort gütigst entschuldigen zu wollen.

Der Lazaristen-Orden [32], sonst auf Frankreich beschränkt, hat sich große Verdienste um die Missionen erworben, genoß stets eines sehr guten Rufes, und richtet sich nach einem trefflichen Vorbilde, seinem Stifter Vincenz von Paul. Die Präsumtion für denselben ist also eine günstige. Er hat sich auch immer von Berührungen oder Connivenzen mit den Jesuiten ferne gehalten. Freilich hat bisher nichts von seinen Leistungen im Gebiete der Erziehung verlautet. Über die noch sehr wenig bekannt gewordenen Lazaristen in Düsseldorf weiß ich leider durchaus nichts Näheres. Im Ganzen glaube ich, E. D. könnten unbedenklich, vorläufig für ein Jahr, den Versuch machen, und Ihren Sohn in Bedburg lassen. Daß die Direktion und die Lehrer etwaige religiöse Übertreibungen, welche sofort sicher auf die Studien nachtheilig einwirken würden, nicht dulden werden, läßt sich wohl mit Sicherheit annehmen. In der That haben auch die Lazaristen, die nicht eigentliche Mönche, sondern mehr ein weltpriesterlicher Verein sind, nie in dem Rufe gestanden, daß sie mönchischen Maßlosigkeiten und Vorurtheilen Raum geben.

---

29 Henry Edward Manning (1803–1892), von der anglikanischen zur römisch-katholischen Kirche konvertiert, 1865 Erzbischof von London, zählte zu den fanatischen Befürwortern der Unfehlbarkeit (LThK ²VI 1364).

30 Die in Fulda versammelten deutschen Bischöfe richteten am 4. 9. 1869 ein Schreiben an den Papst, in dem sie erklärten, daß „im Hinblick auf die Lage in Deutschland eine Definition der Unfehlbarkeit des Papstes im gegenwärtigen Zeitpunkt wenig opportun (minus opportunum) erscheint" (Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis, Band VII [Freiburg 1890] Sp. 1196).

31 Auszug bei *Curtius*, Denkwürdigkeiten I 392–393.

32 Die Lazaristen – ihr Name stammt von dem ersten Mutterhaus in St.-Lazare in Paris – verehren Vincenz von Paul als ihren Gründer. Die Priester dieser Kongregation legen nur private Gelübde ab und gehören deshalb zum Weltklerus (LThK ²VI 844).

Ich weiß natürlich nicht, ob die Antwort der Theologischen Fakultät München [33] auf die vorgelegten Fragen bereits in die Hände Euer Durchlaucht gelangt ist. Der Entwurf, den ich gemacht hatte, ist durch meine Collegen nicht gerade wesentlich verändert worden, aber es sind Zusätze, Erweiterungen hinzugekommen, welche – die Klugheit, das heißt das Bestreben, bei den kirchlichen Autoritäten möglichst wenig anzustoßen, eingegeben hat. Aber wie vorsichtig und behutsam sie nun auch lautet, sie wird dennoch ohne allen Zweifel in Rom, in Regensburg, in Würzburg, überhaupt bei der ultramontanen Partei das stärkste Mißfallen erregen. Ich habe mich zuletzt selber gewundert, daß meine Collegen doch *so viel* zu sagen sich entschließen konnten – mehr als vielleicht das große gemischte Publicum aus dem Document, wenn es bekannt werden sollte, herauslesen wird. Aber sie sind freilich von der Größe des Unheils, welches der Kirche droht, eben so stark überzeugt als ich.

Erst vor wenigen Stunden hat mich der Bischof von Orleans [34], der zu einem Besuche hiehergekommen war, verlassen. Aus seinen Mittheilungen ersehe ich, daß die Zahl der Bischöfe, welche den Römisch-Jesuitischen Plänen abgeneigt sind, und ihnen entgegentreten wollen, doch bedeutend größer ist, als ich zu hoffen wagte. Er glaubt auf die Stimmen von fast 50 französischen Bischöfen rechnen zu können; meint aber zugleich, daß auf die Haltung der deutschen Bischöfe sehr viel ankommen werde, ja daß diese eigentlich den Ausschlag zu geben berufen seien. Selbst in Italien sind nach seiner Versicherung mehrere Prälaten geneigt, sich den Gegnern der Unfehlbarkeitstheorie anzuschließen. Die Ansicht nämlich, daß die Proklamirung dieses neuen Dogma sehr *inopportun* sei, und nur die Verlegenheiten der Bischöfe vermehren würde, scheint glücklicher Weise doch sehr verbreitet zu sein.

Mit hoher Verehrung Euer Durchlaucht unterthäniger J. v. Döllinger.

10. Döllinger an Hohenlohe, (München), 30. October (18)69

Euer Durchlaucht! Die beifolgende Schrift [35] dürfte vielleicht von einigem Interesse für E. D. sein. Ich habe die Hauptgründe gegen die Dogmatisirung der päpstlichen Unfehlbarkeit kurz und allgemein verständlich darzustellen versucht. Jeder deutsche und jeder französische Bischof wird ein Exemplar zugesandt erhalten. Von der deutschen Ausgabe werde ich gleich-

---

33 Vgl. dazu S. 217, Anm. 22.

34 Zu Dupanloup vgl. Anm. 27.

35 Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit, München (Oktober) 1869; französische Übersetzung: Considération proposées aux évêques du concile sur l'infallibilité du pape, Regensburg 1869. Vgl. *Conzemius*, Briefwechsel II, S. 5.

falls einige Exemplare senden, sobald ich sie erhalten habe; einstweilen aber bitte ich meinen Namen zu verschweigen.

Mit hoher Verehrung Euer Durchlaucht gehorsamster J. v. Döllinger.

11. Döllinger an Hohenlohe, (München), 22. November Abend (1869)

Euer Durchlaucht! Die Instruction [36] scheint mir vortrefflich die richtige Mittelstraße einzuhalten und den H. Gesandten die Stellung und Haltung vorzuzeichnen, welche den besten Erfolg verspricht. Ich wüßte nichts von Belang zuzusetzen. Daß der H. Graf während der ganzen Zeit des Concils Concordat [37] und Religionsedict [38] stets im Auge behalte und öfter lese, um die H. H. Bischöfe eventuell gleich warnen zu können, versteht sich wohl von selbst. Ich wünschte nur, daß diese so weise und zweckmäßige Instruction nebst dem Memorandum [39] auch zur Kenntniß der hiesigen preußischen Gesandtschaft gelangte.

Verehrungsvoll Euer Durchlaucht unterthäniger J. v. Döllinger.

12. Beilage zum Schreiben Döllingers an Hohenlohe vom 22. November 1869

Memorandum

Die siebzehn Artikel oder Fragen, welche der päpstliche Stuhl im Jahr 1867 den Bischöfen vorgelegt hat, sind unter anderm abgedruckt in den offiziellen Aktenstücken zum Oekum. Concil, Berlin 1869, S. 39 ff.

Die 13te lautet: „Ob und wie es zuträglich sei, die Zahl der Ursachen zu vermehren, aus welcher die Pfarrer ihrer Kirchen rechtlich beraubt werden können, und die Verfahrungsweise laxer zu machen, durch welche man zu solchen Absetzungen (mit Vorbehalt der Gerechtigkeit) leichter gelangen könnte."

Hier liegt unverkennbar die Absicht zu Grunde, bezüglich der Absetzbarkeit der Pfarrer durch die Bischöfe einen dem gemeinen kanonischen Rechte derogirenden, den französischen Zuständen nahe kommenden Modus einzuführen. Dieß würde von den wichtigsten Folgen sein, und die Willkühr-Gewalt der Bischöfe mehr als verdoppeln.

---

36 Gemeint ist die Instruktion für den am 1. 11. 1869 zum bayerischen Gesandten beim Hl. Stuhl ernannten Graf Tauffkirchen.

37 Bayerisches Konkordat mit dem Hl. Stuhl vom Jahre 1817 *(A. Mercati,* Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili, Bd. I [Città del Vaticano ²1954] S. 591–596).

38 Das Religionsedikt, auch II. Verfaßungsbeilage genannt, wurde gleichzeitig mit dem Konkordat publiziert (Text bei *K. Weber,* Neue Gesetz- und Verordnungssammlung für das Königreich Bayern, Bd. I [München 1880] S. 600–612).

39 Vgl. Anhang Nr. 12.

Sollten nun auf dem Concil dahin zielende Beschlüsse gefaßt werden, so würde es ebenso im dringenden Interesse der Staats-Gewalt als in dem ihr bezüglich der Kirche und des Klerus zukommenden Schutzrechte gegründet sein, sich gegen solche Beschlüsse und deren Folgen zu verwahren.

Denn erstens: das Religions-Edict (also die Bayerische Verfaßung) stellt § 52, 53, 54 das Recht des Recursus ab abusu, des Recurses gegen einen Mißbrauch der geistlichen Gewalt fest, und bestimmt, daß dieser Mißbrauch und das Recht des Recurses dann eintrete, wenn sich jemand durch Handlungen der geistlichen Gewalt gegen die festgesetzte Ordnung beschwert finde. Damit ist die „festgesetzte Ordnung" in kirchlichen Dingen unter den Schutz der Staatsgewalt gestellt, und kann nicht einseitig von einer kirchlichen Versammlung zum Nachtheil einer ganzen Klasse von Staatsbürgern (den Pfarrern) abgeändert werden.

Zweitens: Das Concordat erkennt Art. 11 das Präsentations- oder Ernennungsrecht des Königs zu einer großen (oder der größeren) Anzahl von Pfarreien an; dieses Recht würde aber wesentlich beeinträchtigt, wenn die Bischöfe den vom Könige Präsentirten oder Ernannten nach Willkühr absetzen könnten. Dem Patron kommt nach der Lehre des Kirchenrechts die advocatio, das Schutzrecht des Beneficiums, also auch der Benefiziaten, des Pfarrers zu.

Drittens: Das Concordat setzt immer das gemeine kanonische Recht – dispositionem sacrorum canonum secundum praesentem et approbatam disciplinam (Art. 12) voraus; würde nun das gemeine kanonische Recht in einem so hochwichtigen Artikel, und damit die bisherige rechtliche Stellung der Bischöfe sowohl als der Pfarrer abgeändert, so wäre eigentlich die ganze Grundlage, auf welcher das Concordat errichtet worden ist und bisher besteht, alterirt, und es darf sicher angenommen werden, daß die B. Staatsregierung sich einem so ganz geänderten Zustande und einem mit solcher Willkührgewalt ausgerüsteten Episcopate gegenüber zu so großen Einräumungen, wie sie das Concordat enthält, nicht herbeigelaßen haben würde.

Wenn wirklich die bisher gesetzlich gesicherte Existenz eines so zahlreichen und einflußreichen Standes, der Pfarrer, in eine rechts- und schutzlose Abhängigkeit von bischöflicher Willkühr verwandelt würde, so würden nebst anderen folgende Wirkungen eintreten:

1. die Neigung zum Eintritt in den geistlichen Stand würde naturgemäß sehr vermindert werden.

2. Die Pfarrer, stets von der Furcht der Absetzung, des Brotlos-Werdens gepeinigt, würden willenlose Werkzeuge einer Gewalt werden, welche selbst von einer fremden, ganz absolut und despotisch gehandhabten Kirchengewalt abhängig wäre.

13. Döllinger an Hohenlohe, (München), 21. Februar (18)70

Euer Durchlaucht! [40] Beeile ich mich, mit innigstem Danke das gütigst mitgetheilte zurückzusenden. Den Catalogo Alfabetico hätte ich gar gerne noch einige Tage behalten, habe es aber doch nicht gewagt. Vielleicht darf ich später einmal darum bitten, wenn ich ihn nicht aufzutreiben im Stande bin.

Die Lage wird immer ernster und drohender. Eben kündigt die Donauzeitung an, daß nebst Ketteler [41] und Melchers [42] auch unser H. Erzbischof [43] zu den Infallibilisten übertreten wolle. Sehr möglich, da er unter dem Einflusse seines Sekretärs Kagerer [44] steht, dessen Gesinnung allgemein bekannt ist.

Das Rettungsmittel wäre ein *gemeinschaftliches* Vorgehen der Mächte, Frankreich vor allem, Oestreich, Preußen, Baiern. Aber dazu, fürchte ich, ist keine Aussicht.

Angesichts des Schema de ecclesia erscheint jedenfalls die von Euer Durchlaucht im Sommer ergriffene Initiative vollständigst gerechtfertigt. Ich selber hätte noch vor einigen Monaten so etwas nicht für möglich gehalten.

Verehrungsvoll Euer Durchlaucht unterthäniger Döllinger.

---

40 Mangelhafter Auszug bei *Curtius*, Denkwürdigkeiten I 439–440.

41 Wilhelm Emmanuel Ketteler (1811–1877), 1850 Bischof von Mainz, nahm bei der Diskussion um die Unfehlbarkeit eine mittlere Position ein (LThK ²VI 128–130).

42 Paulus Melchers (1813–1895), 1866 Erzbischof von Köln, verkündete, obwohl aus Opportunitätsgründen gegen die Unfehlbarkeit, das neue Dogma als erster der deutschen Bischöfe (LThK ²VII 251).

43 Gregor von Scherr († 1877), Abt von Metten, seit 1856 Erzbischof von München-Freising, stand wie die Mehrzahl des deutschen Episkopats auf seiten der Minoritätspartei, die das Infallibilitätsdogma vor allem aus nichtdogmatischen Gründen vermieden wissen wollte.

44 Johann Kagerer, Sekretär des Münchener Erzbischofs Scherr, wurde im Juni 1870 Mitglied des Domkapitels der Erzdiözese München-Freising.

Rezensionen

Lexikon der christlichen Ikonographie. Herausgegeben von Engelbert Kirschbaum SJ † in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann, Wolfgang Braunfels, Johannes Kollwitz †, Wilhelm Mrazek, Alfred A. Schmid, Hugo Schnell. Zweiter Band. Allgemeine Ikonographie: Fabelwesen – Kynokephalen. Herausgegeben mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Stiftung Volkswagenwerk. – Rom-Freiburg-Basel-Wien: Herder 1970. 716 Sp. mit 336 Abbildungen.

Der zweite Band der allgemeinen Ikonographie im Rahmen des Lexikons der christlichen Ikonographie wurde von 96 Autoren beliefert und behandelt in der Buchstabenfolge von F (= Fabelwesen) bis K (= Kynokephalen) 196 Titel nebst 195 Titelverweisen. Die Beigabe von 336 Abbildungen im Text und eines ebenso reichen und dem Stand der Forschung entsprechenden Quellen- und Literaturverzeichnisses zu jedem einzelnen Titel machen diesen Band zu einem unerläßlichen Arbeitsinstrument und zugleich zu einer Fundgrube für Antworten auf viele von der Archäologie, der Religions- und Kunstgeschichte aufgeworfene Fragen. Die meisten Beiträge sind mit lobenswerter Akribie aus einer überragenden Sachkenntnis heraus erstellt worden. Wollte man einigen Beiträgen eine besondere Würdigung zuteil werden lassen, dann müßte man unter anderem auf Arbeiten von G. Jaszai (Geburt Christi 86–125), von E. Dinkler und v. Schubert (Kreuz 562–590), von Lucchesi-Palli (Kreuzigung Christi 606–642); Höllenfahrt Christi 321–331) und von G. Bandmann (Kirche, Kirchenbau 514–529) hinweisen.

In Anbetracht der Qualitäten, die der Band aufzuweisen hat, wird es nicht als Mangel empfunden, wenn, da ja kein Lexikon allumfassend zu sein vermag, weniger wichtig erscheinende Titel wie Imago Dei, Imago Christi u. a. nicht berücksichtigt werden konnten. Ebensowenig mögen ergänzende Randglossen nicht in erster Linie als Kritik, sondern vielmehr als Beiträge eines Korreferenten aufgenommen werden. So hätte z. B. bei dem Mangel an selbständigen und zyklischen Darstellungen von dem Hohen Priester Heli, der in der darstellenden Kunst zu beklagen ist, ein Hinweis auf den Freskenzyklus, der sich in der Krypta des Domes zu Anagni befindet (13. Jh.), sicherlich eine Bereicherung des Titels Heli (238/39) bedeutet.

Zum Wort „Hahn" (206/10) könnte man ergänzend bemerken, daß im Mithraskult der Hahn dem Cautes, der symbolischen Figur des Sonnenaufganges beigegeben ist, wie er auch im hellenistischen Kulturbereich dem Hermes Psychopompos beigesellt ist und als „Analekteros" nicht nur den

kommenden Morgen, sondern auch die Ankunft des Toten im Reich der Seligen verkündet. Vielleicht ließe sich unter diesem Aspekt auch der Hahnszene bei der Verleugnung Petri ein neuer Sinngehalt abgewinnen, indem man den Hahn als den Künder des Ostermorgens mit der dunklen Nacht tiefster Erniedrigung in Verbindung setzt, zum mindesten in der Schilderung dieser Szene die Tragik unterstrichen sieht, die darin bestand, daß Petrus, der Fels, gleichsam fünf Minuten vor der Auferstehung noch den Herrn verleugnet hat. Eine Ausweitung der Hahn-Symbolik versucht Kähler, indem er den Hahn auf dem Bodenmosaik des Domes zu Aquleia mit der staatlichen Wachsamkeit gleichsetzt und in der Schildkröte den Christen erkennen will, der sich, ohne Widerstand zu leisten, zu behaupten vermag.

Nachdem in den Spalten 676/77 der Frosch bzw. die Kröte eine ausreichend negative Ausdeutung erfahren hat, mag auch, trotz ihres wenig appetitlichen Äußeren, auf eine ihrer positiven Symbolbedeutung hingewiesen werden. Im ägyptischen Kulturbereich galt die Kröte als Symbol der Fruchtbarkeit und des sich ständig erneuernden Lebens im Sinn der Anabiosis. Diese Wertung wurde im koptischen Bereich beibehalten und im Sinn der Anastasis auf die Auferstehung des Menschen übertragen. Es gibt die typischen Krötenlampen, auf die auch der Verfasser hingewiesen hat. Vom mütterlichen Lebensprinzip ausgehend, sitzen die Kröten, klar erkenntlich oder stilisiert, auf oval ausgeformten Öllämpchen, die dem Uterus der Frau nachgebildet sind. Daß es sich bei dieser Art von Öllämpchen um die Aussage des Lebensmotives handelt, wird durch die sog. Embryonenlampen belegt, bei denen die Kröte durch Embryonen ersetzt wird und von denen einige die Aufschrift „Anastasis" erhalten haben.

Bei dem Titel „Krippe" (617/58) vermißt man nicht nur einen Hinweis auf die Sarkophage, auf denen Weihnachtsdarstellungen zu finden sind, sondern auch die Krippenfeier des hl. Franziskus und die im Felsen ausgehauene Krippe in Greccio, und schließlich auch auf die „Culla", die vermutlichen Überreste der Krippe von Bethlehem, die in Santa Maria Maggiore in Rom verwahrt wird und beim Volk auch heute noch eine gewisse Verehrung genießt.

Wort und Begriff der „Intercessio" (346/51) sind dem römischen Rechtsvokabular entnommen und bezeichnen jenen Akt vor Gericht, bei dem der Patron die Bürgschaft für seinen Klienten übernahm, indem er die rechte Hand auf dessen Schulter legte. Die Christen der ersten Jahrhunderte verstanden unter Intercessio Christi noch die restlose Schuldübernahme durch ihn. Die Idee der Intercessio Mariae hat in der nachjustinianischen Zeit Bilder geschaffen wie das Apsismosaik der Venantius-Kapelle am Baptisterium auf dem Lateran und das Wandfresko in der Unterkirche von San Clemente in Rom, wobei Maria auf erhabener Stelle im Orantegestus die Anliegen der ihr Anvertrauten fürbittend an ihren Sohn weiterleitet. Neben diesen beiden Motiven spielte auch die Intercessio martyrum eine nicht

unbedeutende Rolle. Es entstanden Bilder wie das Apsismosaik in der Kirche der beiden hll. Ärzte Cosmas und Damian in Rom, auf denen Petrus und Paulus als die Vertreter der Kirche im Gestus der Intercessio den beiden Märtyrern die Hände auflegen, und damit zugleich den Sinn der Introductio verbinden. Welche Rolle der Begriff der Intercessio im Beten der Kirche gespielt hat, erhellt aus der Tatsache, daß dieses Wort uns noch heute in den liturgischen Texten der Kirche begegnet (z. B. per intercessionem sancti Blasii episcopi et martyris liberet te Deus ab omni malo gutturis . . .).

Eine dem Auge wohltuende Type, Satzbild, Bildwiedergaben und fehlerfreier Druck verdienen vollste Anerkennung. Anerkennung und Dank gebühren in gleicher Weise dem Verlag Herder für die hervorragende buchtechnische Leistung und den Mitgliedern des Redaktionsstabes, die in Zusammenarbeit mit den Fachberatern diesen mustergültigen Band erstellt haben. L. Voelkl

Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit – Ergebnisse und Probleme auf Grund der jüngsten Ausgrabungen. Hrsg. von Erich Dinkler. – Recklinghausen: Bongers 1970. 379 S. 347 Abb. 50 Pläne und Grundrisse.

Anläßlich der Ausstellung „Wunder aus Faras" in der Villa Hügel, Essen 1969, lud der Herausgeber des vorliegenden Werkes zu einer Arbeitstagung ein, an der sich eine Reihe von Gelehrten beteiligte, die in Nubien ausgegraben hatten; ihre Berichte, ergänzt durch einige Beiträge von Forschern, deren Arbeitsbereich an das Nubische angrenzt, bilden den Inhalt des Werkes[1]. Die Ausgrabungen fanden zu beiden Seiten des Nil und auf Nilinseln statt, in dem Gebiet südlich von Assuan, das nun großenteils schon vom Wasser des Stausees bedeckt ist; anhand zweier Karten zu Anfang und zu Ende des Buches kann man sich über die geographische Lage der Ausgrabungen orientieren. – K. Michałowski, der Leiter der polnischen Ausgrabungen, dem wir u. a. den Katalog der Essener Ausstellung und das Werk: Faras – die Kathedrale im Wüstensand (Einsiedeln-Köln 1969; künftig zitiert: Die Kathedrale) verdanken, beginnt die Reihe der Referate mit dem Aufsatz: Open Problems of Nubian Art and Culture in the Light of the Discoveries at Faras. Das Christentum – mit monophysitischem Ritus – war von den Herrschern Nubiens im Jahr 543 angenommen worden, doch finden sich schon vor dieser Zeit Spuren christlichen Glaubens. Nach Michałowski, S. 14 (Die Kathedrale, S. 91) führte Bischof Joannes von Faras um die Wende des 10.–11. Jh. den melkitischen (dyophysitischen)

1 Es ist im folgenden nicht möglich, auf alle Beiträge des reichhaltigen Bandes einzugehen.

Ritus in der Kathedrale von Faras ein[2]. Zu den noch ungelösten Fragen zählt Verf. u. a. die Typologie der nubischen Kirchen hinsichtlich Grundriß und Innenausstattung bei Monophysiten und Melkiten, das Nebeneinander von drei Sprachen: Griechisch, Koptisch und Nubisch, und schließlich die Beziehungen der nubischen Kunst zu der der Nachbarländer. Diese Probleme sind auch von anderen Referenten aufgegriffen und besonders das letztere einer Lösung schon sehr nahe gebracht worden (s. u.). Von K. Michałowski stammt ferner ein Bericht über Ausgrabungen in Dongola (S. 163 ff.), der sich mit dem wichtigen Fund und einer fünfschiffigen Basilika befaßt, Verf. datiert sie um die Wende des 7.–8. Jh. – Zwei weitere Beiträge befassen sich mit der Frage, ob Unterschiede zwischen der Kunst der Monophysiten und Dyophysiten nachzuweisen sind, bzw. ob es Themen gibt, die nur bei Anhängern des dyophysitischen Ritus vorkommen[3]. M. Krause, Zur Kirchen- und Theologiegeschichte Nubiens (S. 71–85), weist auf ein von einem *Monophysiten* verfaßtes liturgisches Handbuch hin, in dem ein Gespräch zwischen Maria und Lukas wiedergegeben wird: die Gottesmutter habe den Wunsch geäußert, gemalt zu werden, wie sie dem Kinde die Brust reicht. Ein ausführlicher Beitrag zu diesem Thema liegt in dem Aufsatz P.P.V. van Moorsels vor: Die stillende Gottesmutter und die Monophysiten (S. 281–290). Verf. weist 1. darauf hin, daß die stillende Gottesmutter schon in den Fresken von Bawit, spätes 6. oder 7. Jh., vorkommt und führt 2. eine Reihe von koptisch-monophysitischen Texten an, in denen die Galaktotrophusa gepriesen wird (vgl. besonders S. 284 ff.). Wir möchten den Ausführungen noch hinzufügen, daß man aus dem Fehlen einer Galaktotrophusadarstellung im nubischen Bereich vor 1000 nicht unbedingt schließen kann, daß eine solche nicht existiert habe. Bei den Bränden und schweren Zerstörungen, denen die Kirchen Nubiens anheimfielen, dürften zahlreiche Malereien vernichtet worden sein. – W. Y. Adams gibt einen wertvollen Beitrag zu der äußerst schwierigen Chronologie der Keramik (S. 111 ff.) sowie einen Bericht über die Ausgrabungen auf der Insel Kulubnarti (S. 141 ff.). Hier wurde eine fragmentarisch erhaltene Malerei gefunden, die ein Christusmedaillon (Brustbild) umgeben von den vier Wesen darstellt (S. 146 Abb. 121): das Thema war in Nubien, meist mit dem Kreuz verbunden, stark verbreitet. Die Bezeichnung „symbols of the four evangelists" wäre hier zu vermeiden, die vier Wesen sind ohne die Evangelienbücher dargestellt. Eine besser erhaltene Wandmalerei gleichen Inhalts veröffentlicht S. Donadoni (Les fouilles à l'église de Sonqi Tino, S. 214, Abb. 192), auch hier eine nicht adäquate Bezeichnung: „tétramorphe des évangéli-

---

[2] Mit völliger Sicherheit läßt sich dies jedoch nicht nachweisen, vgl. den Beitrag von M. Krause, S. 80.

[3] Letzteres war von K. Wessel in mehreren Aufsätzen (zitiert S. 281, Anm. 3) besonders mit Bezug auf die Theotokos Galaktotrophusa angenommen worden; vgl. Michałowski S. 14.

stes". – Eine ähnliche Darstellung findet sich in der zentralen Kirche von Abdallah Nirqi, hier bildet das Christusmedaillon deutlich den Mittelpunkt eines gemmenbesetzten Kreuzes (von van Moorsel S. 104 Abb. 40 in die Zeit um 976 datiert[4]). Die vier Wesen scheinen – übrigens ebenso wie das Kreuz und die Erzengel – im koptisch-nubischen Bereich eine besondere Verehrung genossen zu haben, was nicht nur aus den zahlreichen Darstellungen, sondern auch aus Texten ersichtlich ist, wir weisen einesteils auf die Erwähnung in koptischen Zauberpapyri hin[5], anderesteils auf eine Johannes Chrysostomus zugeschriebene Homilie über die vier Wesen, von der vier Seiten in Qasr Ibrim gefunden worden sind. (W. H. C. Frend, Nubia as an Outpost of Byzantine Culture . . . in: Byzantinoslavica 29 (1968) 324.) Ein weiteres, im gleichen Bereich verbreitetes Thema ist die Errettung der drei Jünglinge im Feuerofen durch den Engel (vgl. S. 214, 307, 330 Abb. 311, 325, 328). Ein Niederschlag dieser Verehrung läßt sich wiederum im koptischen Zauberpapyri mit ihren Anrufungen und Beschwörungen des Engels (Michael) und der drei Jünglinge nachweisen[6]. Zu den wichtigsten Beiträgen des Werkes gehören diejenigen von P. Du Bourguet, La peinture murale copte: quelques problèmes devant la peinture murale nubienne, und K. Weitzmann, Some remarks on the Sources of the Fresco Paintings of the Cathedral of Faras. Im ersteren finden wir die bisher fehlende und sehr willkommene Aufstellung einer Chronologie für die koptische Malerei bis über das Mittelalter hinaus. Wir entnehmen ihr u. a., daß Verf. die Exoduskapelle von El Bagawat ins 4. Jh. datiert (während H. Stern eine Datierung in die erste Hälfte des 5. Jh. vorgeschlagen hat) und Deir Abu Hennis dem 6. Jh. zuweist (S. 304 f.; nach M. Krause in: Reallexikon zur byzant. Kunst I Sp. 85: erste Hälfte 7. Jh.). Ferner befaßt sich Du Bourguet mit den koptisch-nubischen Beziehungen und mit dem Problem, welche Einflüsse – außer koptischen – auf die nubische Kunst eingewirkt haben könnten, ein Thema, mit dem sich auch K. Weitzmann in dem erwähnten Beitrag auseinandersetzt, eine wichtige Ergänzung zu diesem Fragenkomplex. Einflüsse aus zwei Richtungen scheinen nach den anfänglichen koptischen (bis Mitte 9. Jh.) gesichert zu sein, K. Weitzmann (S. 327 f.) stellt in den Malereien von Faras von der 2. Hälfte des 9. Jh. bis zum frühen 11. Jh. syrisch-palästinensische Elemente fest, die von Ikonen und Miniaturen herzuleiten sind; erstere haben auch die Kirchenausschmückung, in der sich kaum ein einheitliches Programm feststellen läßt, beeinflußt. In der Zeit vom Ende des 11. bis Ende des 12. Jh. ist eine gewisse Abhängigkeit von byzantinischen Vorbildern erkennbar. Ein deutliches Beispiel für letztere ist ein Christuskopf

---

4 Diesem Verf. ist auch der ausführliche Artikel: Une Théophanie nubienne, in: Rivista di Archeologia Cristiana 42 (1966) 297–316 zu verdanken.

5 *A. M. Kropp*, Ausgewählte Zaubertexte (Brüssel 1930–31) II Nr. XXVII S. 81, Nr. XXXIV S. 114; III S. 129.

6 *Kropp* l. c. II Nr. XVI S. 62, Nr. XXXIV S. 115, Nr. XLVIII S. 202; vgl. III S. 132.

(Fresko aus Faras, jetzt Khartum, S. 333 Abb. 333), den Verf. mit dem Christus des Lunettenmosaiks im Narthex der Hagia Sophia, Konstantinopel, vergleicht (Abb. 334). Wir möchten einen weiteren Vergleich hinzufügen: den Christus des Kuppelmosaiks der Hagia Sophia von Thessalonike, dessen Antlitz mit den hochliegenden Pupillen dem Fresko von Faras nahesteht.[7] Außer den von Adams zusammengestellten Keramikfunden sind diejenigen von Kulb hervorzuheben (Beitrag von E. Dinkler S. 269 f Abb. 275), z. B. eine Schale, die Verf. ins 11.–12. Jh. datiert, ihre Ornamentik weist auf byzantinische Einflüsse hin. Über Textfunde, ebenfalls aus Grabungen von E. Dinkler, berichtet C. Detlef G. Müller (S. 245 ff.). Die in der Kirche von Sunnarti gefundenen Fragmente sind inzwischen von H. Quecke und K. Gamber weiter erforscht worden (vgl. Orientalia 40/1971/367 f.). Es handelt sich trotz der fragmentarischen Erhaltung um liturgie- und kirchengeschichtlich wichtige Funde. – Aus dem Beitrag von J. M. Plumley (S. 129–134) über Qasr Ibrim möchten wir die interessanten Grabsteinfunde hervorheben: fünf Grabstelen – dem 11.–12. Jh. angehörend – können genau datiert werden (Abb. 103–106). Einige Stelen zeigen Lünetten mit einem Muschelmotiv, das stark abstrakte Form angenommen hat; die Bezeichnung „rising sun motif" (S. 131 f.) trifft wohl nicht das Richtige. Auch wird man diesem Motiv keinen Symbolgehalt zusprechen können. In den als „crosscrowned dome" bezeichneten Motiven der Stelen (Abb. 103, 106, 108 S. 131 f.) möchten wir eher Arkaden sehen oder auch Scheintüren; Ähnliches findet sich in der koptischen Kunst, z. B. auf einer Stele des 6.–7. Jh. in Berlin[8]. Eine Anzahl weiterer Stelen[9] zeigen den Adler mit der bulla auf der Brust und meist ein Kreuz über ihm; er ist schon aus der koptischen Kunst hinreichend bekannt[10]. Wir können dem Autor nicht beipflichten, wenn er den Vogel als Taube bezeichnet und möchten an eine Malerei der Kapelle 27 von Bawit erinnern, wo ein ähnlicher Adler (Beischrift ἀετός) dargestellt ist, sein Kopf ist nach rechts gewandt, er hält ein Kreuz im Schnabel und trägt drei bullae an der Brust. Im allgemeinen wird nur eine bulla wiedergegeben[11]. Die Stele Abb. 116 scheint den Adler

---

7 *A. Grabar,* Iconoclasme byzantin ... (Paris 1957) Abb. 122.

8 *M. Cramer,* Das altägyptische Lebenszeichen (Wiesbaden 1955) Abb. 36.

9 Auch hier wäre die Frage zu stellen, die Wessel für die koptische Kunst aufwirft, nämlich ob es sich immer um Stelen handelt und nicht zum Teil um Grabplatten *(K. Wessel,* Koptische Kunst [Recklinghausen 1963] S. 114.

10 *J. Strzygowski,* Koptische Kunst (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire) (Wien 1904) Abb. 175 Nr. 7323; L'Art copte, Petit Palais Paris, Ausstell. Katalog (Paris 1964) Nr. 175: Adler mit hoch aufgerichteten Flügeln unter Arkade, kleines Kreuz im Schnabel, besser abgebildet bei: *P. Du Bourguet, I Copti* (Mailand 1969) S. 63; vgl. hierzu *Plumley* Abb. 112 sowie den Adlerfries des 9. Jh. von *Faras,* Beitrag *Michałowski* Abb. 2, Die Kathedrale S. 62.

11 *A. Clédat,* Le monastère et la nécropole de Baouît, in: Mémoires Inst. Fr. d'Archéologie Orientale 12 (1904) 149–50 Tf. XCIII/2, von den beiden Adlern, die zu Seiten eines Gemmenkreuzes dargestellt waren, ist bei Clédat nur einer abgebildet; vgl. *J. P. Kirsch,*

mit Kreuz im Schnabel darzustellen, mit völliger Sicherheit ist dies nicht zu erkennen; das Motiv taucht schon in einer koptischen Wirkerei auf, die Du Bourguet ins 3.–4. Jh. datiert[12]. Die Frage, was den Vogelfiguren für eine Bedeutung zukommt, wird von J. M. Plumley nur kurz gestreift (S. 132) und die Vermutung ausgesprochen, es könne sich um ein „symbol of the kingdom of Maris or of the see of Lower Nubia" handeln. Aber dies ist wegen der Verbreitung des Motivs im ganzen koptischen Bereich nicht möglich. Das Problem ist schon von verschiedenen Seiten angeschnitten, aber noch nicht befriedigend gelöst worden[13]. Ob die Beigabe von Kreuz, gelegentlich auch von A und Ω genügt, um in der Adlerfigur ein Christussymbol (vgl. Clédat l. c.; Kirsch l. c.) bzw. ein Symbol des Auferstandenen zu sehen, kann nicht ohne weiteres bejaht werden; die Beigabe der bulla (Amulett) spricht eher dagegen, ebenso die gelegentlich vorkommende Darstellung antithetischer Adler (Fresko von Bawit, Stele von Esneh, Wessel l. c. Abb. 84). Die Tatsache, daß sich in den Apsiden von Faras Friese mit aneinandergereihten Adlern gefunden haben, läßt eine Deutung als Christussymbol auch schwerlich zu; der Relieffries des 7. Jh. zeigt, wie die Stelen, den Adler mit bulla auf der Brust und Kreuz über dem Kopf[14]. Die Symbolik des Adlers ist eine so vielseitige, doch noch verschiedene Möglichkeiten einer Deutung in Betracht kommen. Er könnte für die Seele stehen, die sich emporschwingt und die als Schutz gegen Dämonen mit der bulla ausgerüstet ist. Er könnte psychopompos sein, wofür sich zahlreiche Analogien in der Antike finden[15] oder auch stützende Macht mit der das Böse bannenden bulla. Für die beiden letzten Hypothesen wären auch Belege im apokryphen Schrifttum zu finden. Die mit diesem Thema verbundenen Fragen bedürfen noch einer eingehenden Klärung.

Das insgesamt 23 Beiträge enthaltende Werk bildet eine wichtige Etappe in der Erforschung des christlichen Nubiens, der weitere folgen werden – das noch auf Bearbeitung harrende Material ist sehr umfangreich. Als eine der nächsten Publikationen auf diesem Gebiet steht die Bearbeitung der Keramik von Kulb durch M. Rodziewicz bevor (Veröffentlichung des Deut-

---

L'aigle sur les monuments figurés de l'antiquité chrét., in: Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrét. 3 (1913) 113–118.

12 L'Art copte, Petit Palais Nr. 260, ohne Abb.

13 Aus der zahlreichen Lit. nennen wir: *J. P. Kirsch* l. c. 118–121, 125; *D. Zuntz*, Koptische Grabstelen . . ., in: Mitt. Dt. Inst. Ägyptische Altertumskunde Kairo 2 (1931) 33 f.; *K. Wessel* l. c. 113–140; *L. Wehrhahn-Stauch*, Aquila-Resurrectio, in: Ztschr. Dt. Vereins für Kunstwiss. 21 (1967) 117; der Aufsatz befaßt sich hauptsächlich mit abendländischen Denkmälern.

14 *K. Michałowski, Faras* – centre artistique de la Nubie chrétienne (Leiden 1966) Tf. I und V; *ders.*, Die Kathedrale 62–120 Tf. 14 40–41. Der Ansicht Michałowskis, daß Tauben dargestellt seien, kann ich mich nicht anschließen.

15 Vgl. die syrischen Stelen; *F. Cumont*, Etudes syriennes – L'aigle funéraire d'Hiérapolis et l'apothéose des empereurs (Paris 1917) 67; Reallexikon für Antike und Christentum I (Stuttgart 1950) 88–90.

schen Archäol. Instituts, hrsg. von E. Dinkler). K. Michałowski plant die Aufstellung eines Index der nubischen Ikonographie.

Für die gute Ausstattung des Werkes mit zahlreichen Abbildungen, darunter einer Anzahl Farbtafeln (z. B. für die Keramik, Abb. 49–72) gebührt dem Verlag alle Anerkennung.

E. Lucchesi Palli

L. BUDDE: *Antike Mosaiken in Kilikien*, Bd. II., Die heidnischen Mosaiken. – Recklinghausen: Aurel Bongers 1972. 234 Seiten, 274 Abb. (teils farbig).

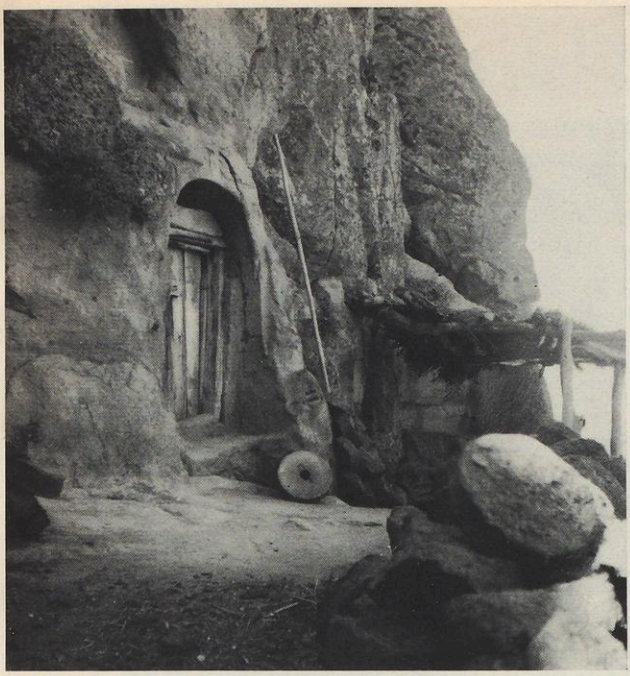
Das Werk L. Buddes über die kilikischen Mosaiken der Spätantike wird mit dem hier angezeigten Bande abgeschlossen, den der rührige Verlag A. Bongers mit bekannter Großzügigkeit ausgestattet hat. Der in dieser Zeitschrift schon besprochene erste Teil (vgl. R. Q. 65 [1970] p. 245 ff.), eine ausführliche Darstellung über die vom Verf. glücklich entdeckten, freigelegten und konservierten frühchristlichen Mosaiken eines Martyrion vor den Toren von Mopsuhestia/Misis, ist damit – wie seinerzeit angekündigt – in den größeren Rahmen der Mosaikkunst in Kilikien und vor allem im unfern gelegenen Antiochia am Orontes gestellt worden. Vor allem bietet der neue Band das damals vermißte Vergleichsmaterial in einem reichlich bemessenen Abbildungsteil dar, und erschließt damit gute Möglichkeiten zur Einordnung des bereits bekannten und des neu vorgelegten Materials. Dabei wurde lediglich ein noch nicht veröffentlichter Fundkomplex aus Anemorium ausgespart. Überschneidungen im Bildmaterial zwischen den beiden Bänden lassen sich dabei nicht ganz vermeiden, doch erhöhen solche Duplizitäten anderseits die Verwendbarkeit des einzelnen Bandes.

Wenn es sich bei dem ersten Teil des Gesamtwerkes im wesentlichen um eine Art erweiterter Monographie handelte, so wird mit dem zweiten ein Katalog der übrigen, bisher bekannten bzw. erhaltenen Mosaiken vorgelegt. Die Denkmäler stammen aus den antiken Städten Adana, Aigeai und Anazarbus, Korykos, Tarsos und Seleukia, wobei im Falle von Tarsos auf das bekannte mehrteilige Mosaik im Museum von Antakya zurückgegriffen wird. Jedem der genannten Orte ist ein geschichtlicher Exkurs beigegeben, begleitet von Abbildungen des älteren Zustandes (nach Langlois), von Photographien des heutigen Aussehens und von einem modernen Ortsplan. Darauf folgt ein Inventar der vorhandenen Mosaiken mit sorgfältigen, detaillierten Beschreibungen, vergleichenden Äußerungen zu Stil und Ikonographie sowie zur vermutlichen Entstehungszeit des jeweiligen Komplexes. Die Stilvergleiche beschränken sich verständlicherweise überwiegend auf antiochenisches Material, für die Ikonographie greift der Verf. weit aus in

den gesamten Bereich der Spätantike zwischen dem 2. und 4. Jahrhundert. Gleichwohl bleibt letztlich Antiochia Maßstab aller Vergleiche, nicht zuletzt in qualitativer Hinsicht. Von allen Zusammenhängen her ergibt sich eine gemeinsame, auf die hellenistisch-mittelmeerische Tradition zurückweisende Charakterisierung der mitgeteilten kilikischen Mosaiken, im bildlich-stilistischen und koloristischen Bereich wie auch bezüglich des Umkreises ornamentaler Motive. Angesichts der bisherigen, relativ spärlichen Funde läßt sich ein Sondercharakter der Mosaikkunst in Kilikien bisher nicht festlegen – offensichtlich eines der vom Verf. mit seinem Werk verfolgten Fernziele –, es sei denn, daß sie öfters im Bereich einer minderen künstlerischen Qualität verbleibt, mit Ausnahme freilich der berühmten Mosaiken aus Tarsos in Antakya.

Ein besonderer Vorzug auch des hier besprochenen zweiten Bandes ist die opulente Bebilderung, wobei Text und Tafeln der besprochenen Orte jeweils zusammengefaßt sind. Mit Ausnahme der (vielleicht absichtlich?) unscharfen Gesamtabbildung des Tarsos-Mosaiks (Abbildung 118) sind die Reproduktionen von untadeliger Qualität, besonders auch die farbigen, auf denen alle wichtigen Felder zusätzlich erfaßt sind. Der Bildanhang mit dem Vergleichsmaterial (Abbildung 185–274) ist leider nicht ohne lästiges Nachschlagen im Abbildungsverzeichnis zu benutzen, da unmittelbare Bildunterschriften fehlen. Die zusätzliche Paginierung der Abbildungsseiten hätte unterbleiben können, die Ziffern lassen sich allzu leicht mit den Abbildungsnummern verwechseln. Der Anhang bietet außer dem Abbildungsverzeichnis ein recht knapp gehaltenes Register, für das man sich zumindest Hinweise auch auf die Abbildungen gewünscht hätte. Zu den wenigen sonstigen Schönheitsfehlern des Buches gehört ferner die teilweise fehlende deutsche Transkription türkischer Bezeichnungen auf den Stadtplänen.

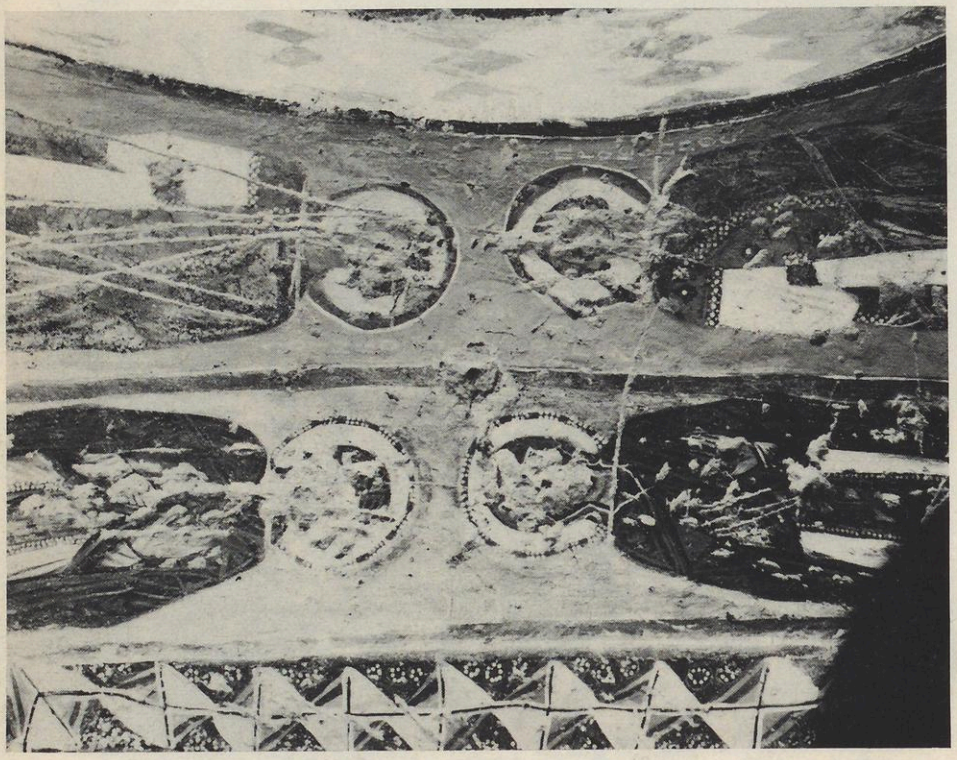
Abgesehen davon verdient auch dieser Band als willkommene Bereicherung der publizierten Materialien und unserer Kenntnisse zur spätantiken Mosaikkunst Kleinasiens begrüßt zu werden. Da der kilikische Boden noch viele Überraschungen für die Archäologen zu bergen scheint, wie der Verf. wiederholt hervorhebt, wird mit diesem neuen Werk von L. Budde die Aufmerksamkeit der Forschung und vor allem der Ausgräber zu Recht und eindrucksvoll aufgerufen. Victor H. Elbern



a) Güzelyurt, Saadettin Koç kilisesi, Eingang

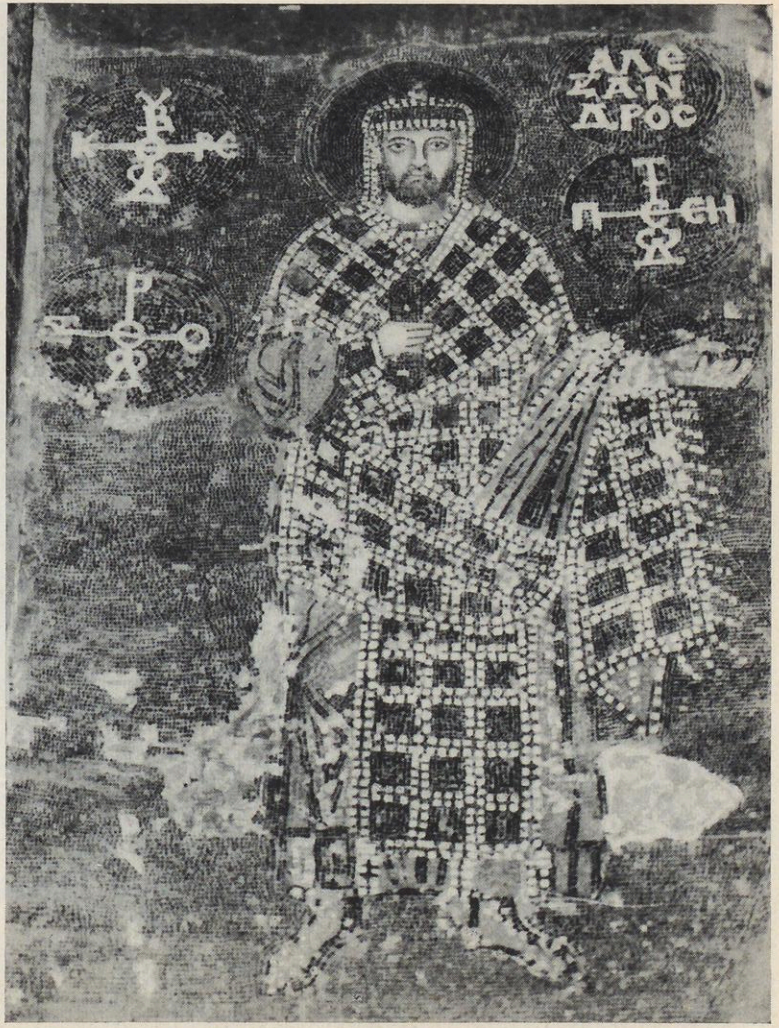
b) Güzelyurt, Saadettin Koç kilisesi, Erzengel und hl. Kallinikos

a) Balkan Deresi, Kapelle 3, Westtympanon: Erzengel Michael

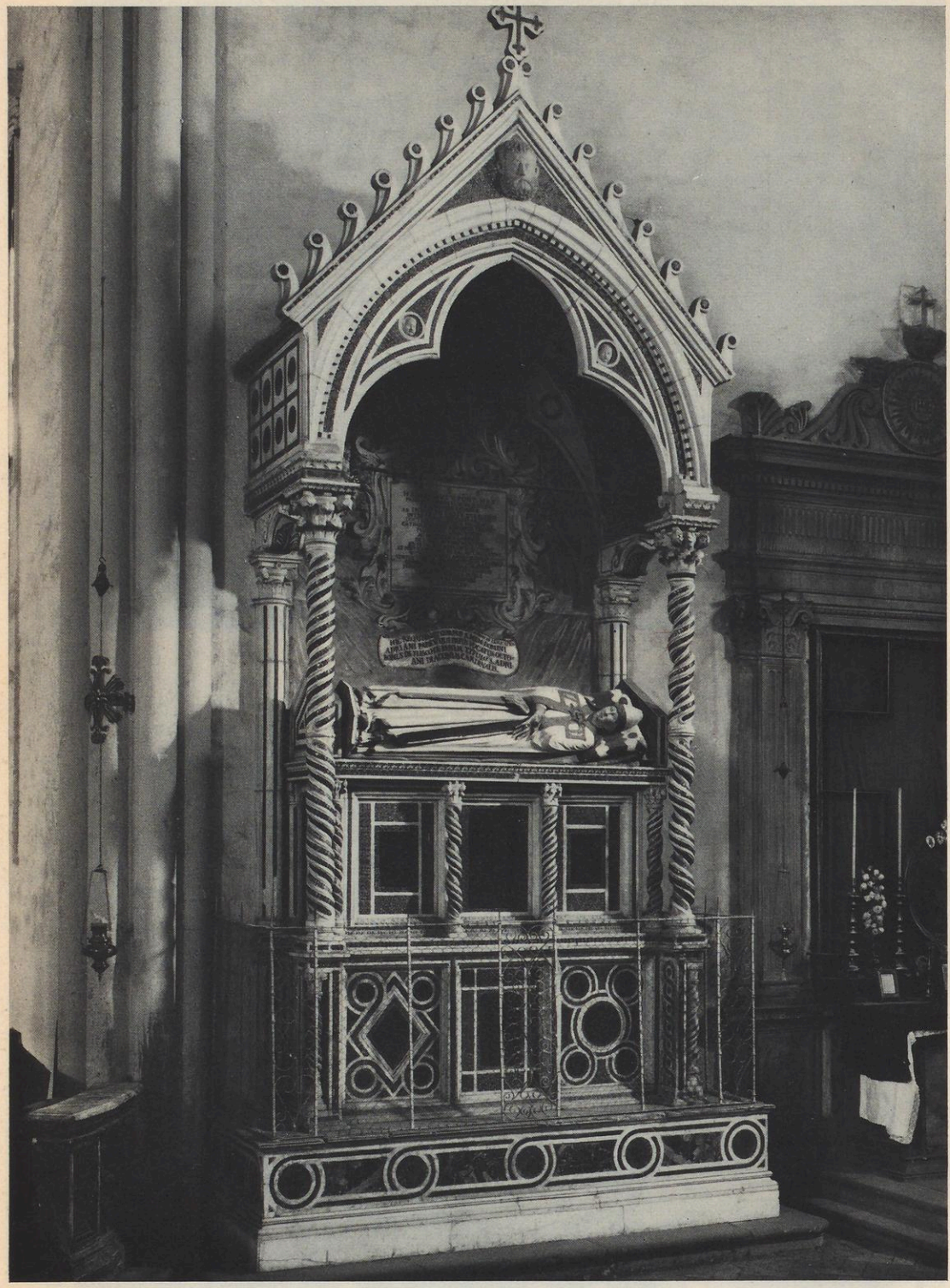


b) Balkan Deresi, Kapelle 3, Gewölbe des Ostarms:
hl. Kyriaki, Paraskevi, Prokopios und Sisinnios

a) Balkan Deresi, Kapelle 3, Gewölbe des Westarms: Kirchenväter

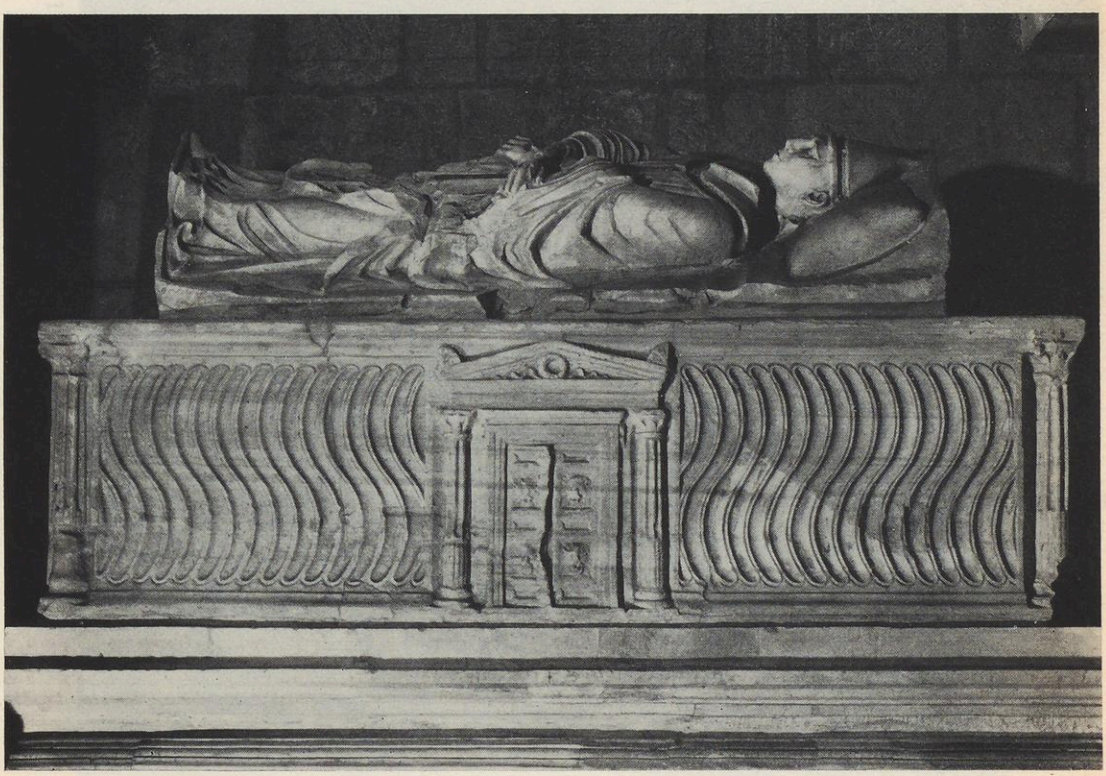


b) Istanbul, Hagia Sophia, Nordempore: Kaiser Alexandros

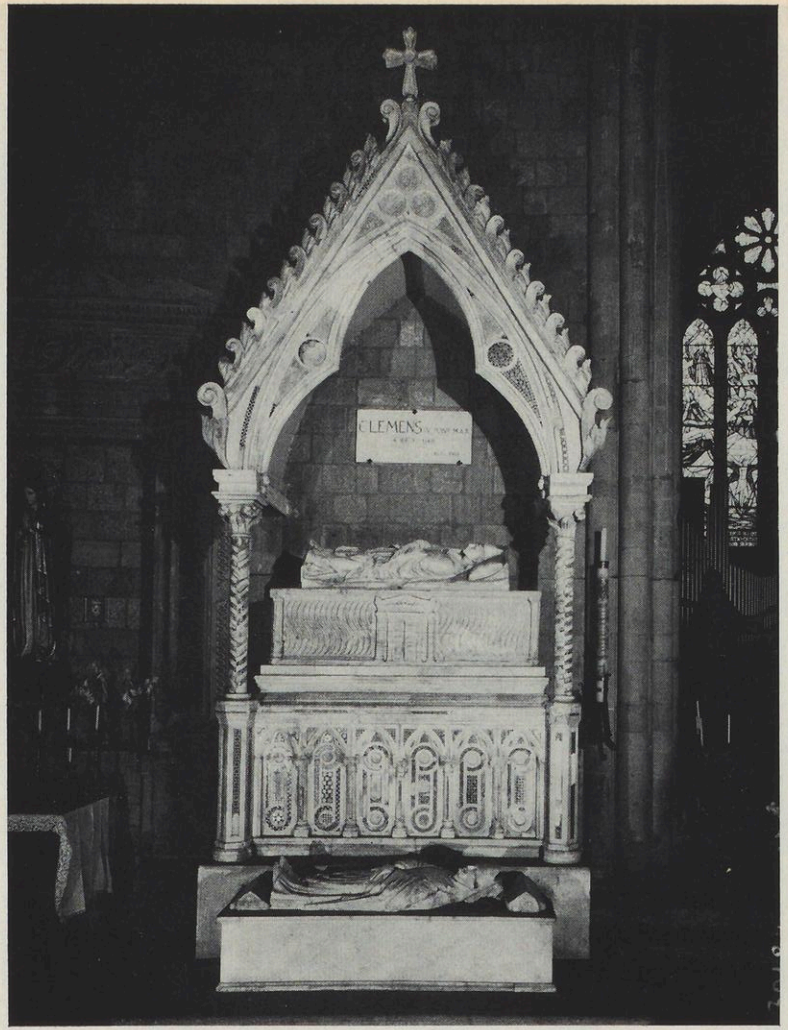


Viterbo, S. Francesco, Grabmal Hadrians V.

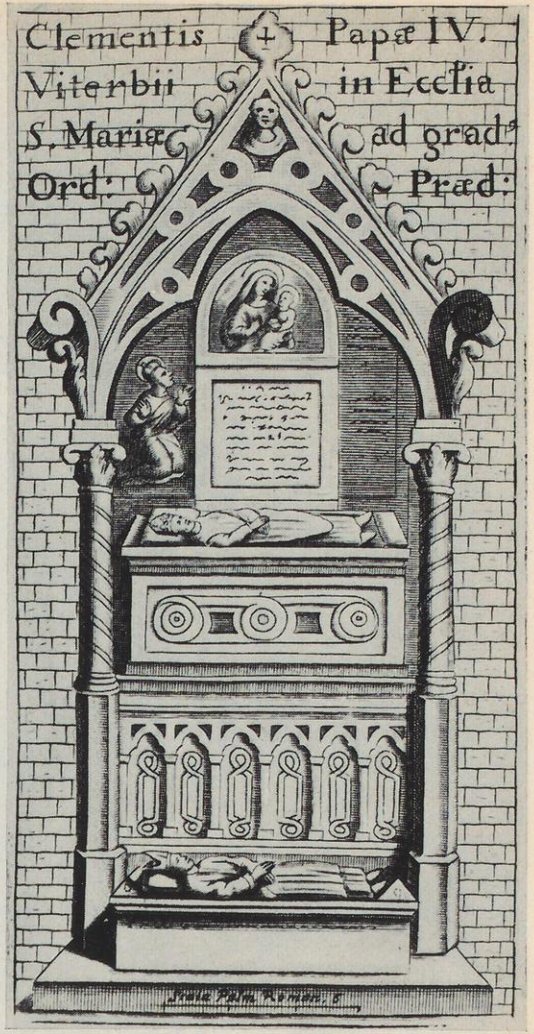
a) Viterbo, S. Francesco, Grabmal Hadrians V.



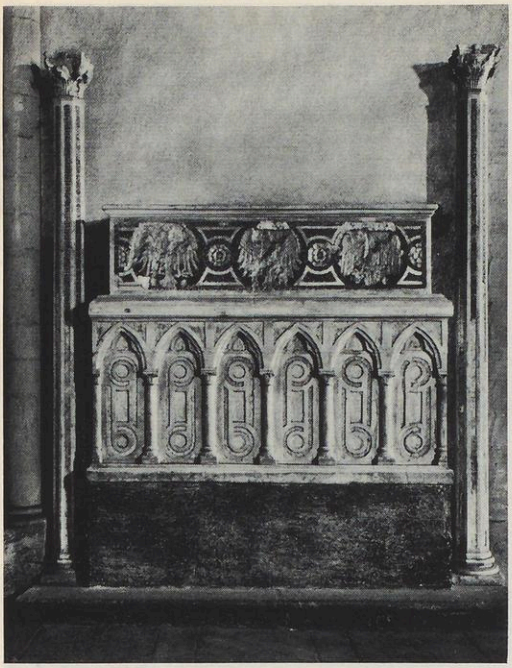
b) Viterbo, S. Francesco, Grabmal Clemens' IV.



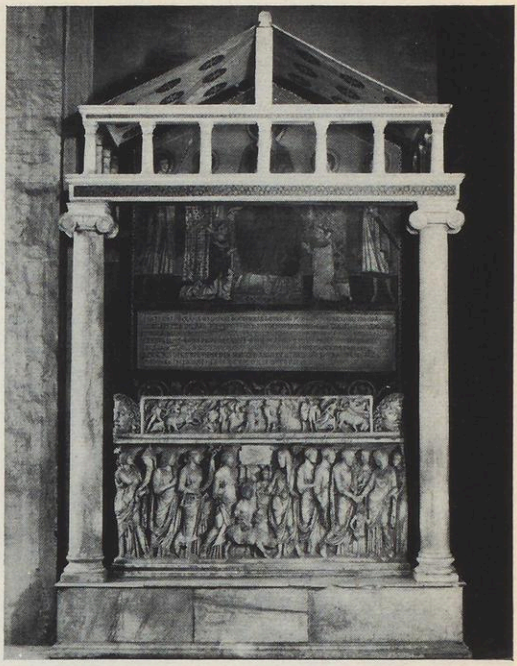
a) Viterbo, S. Francesco, Grabmal Clemens' IV.



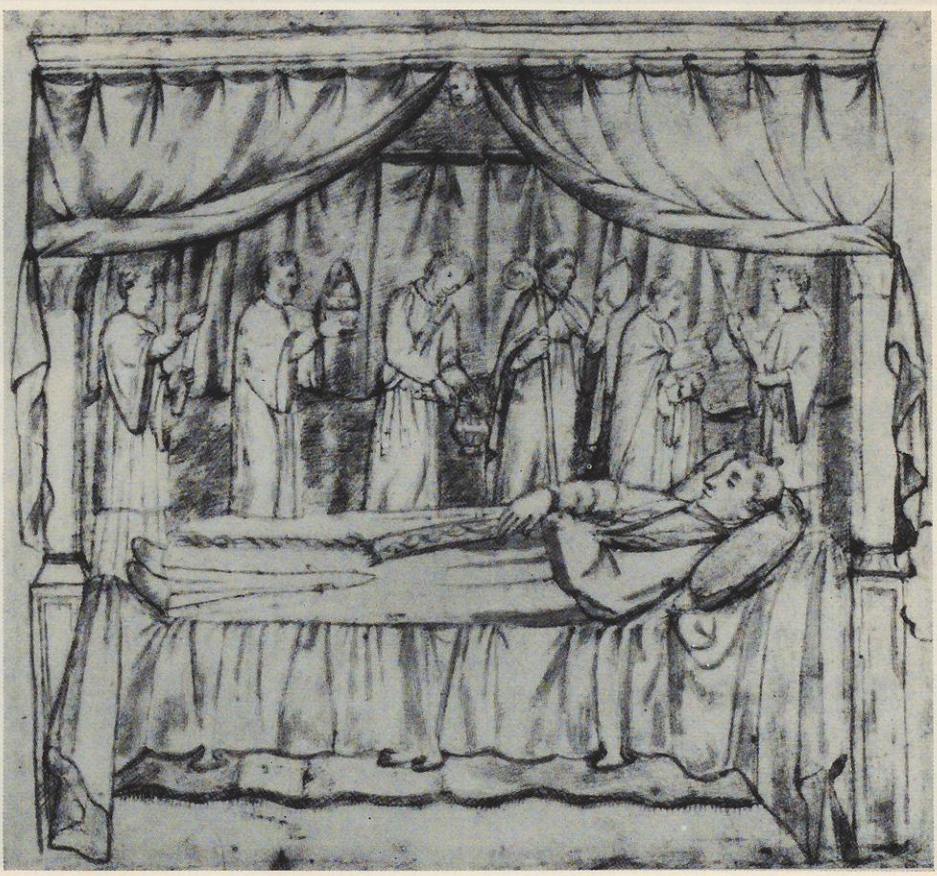
b) Viterbo, S. Francesco, Grabmal Clemens' IV.
(nach Papebroch)



a) Viterbo, S. Francesco,
Grabmal des Petrus de Vico



b) Rom, S. Lorenzo fuori le Mura,
Grabmal des Kardinal Fieschi



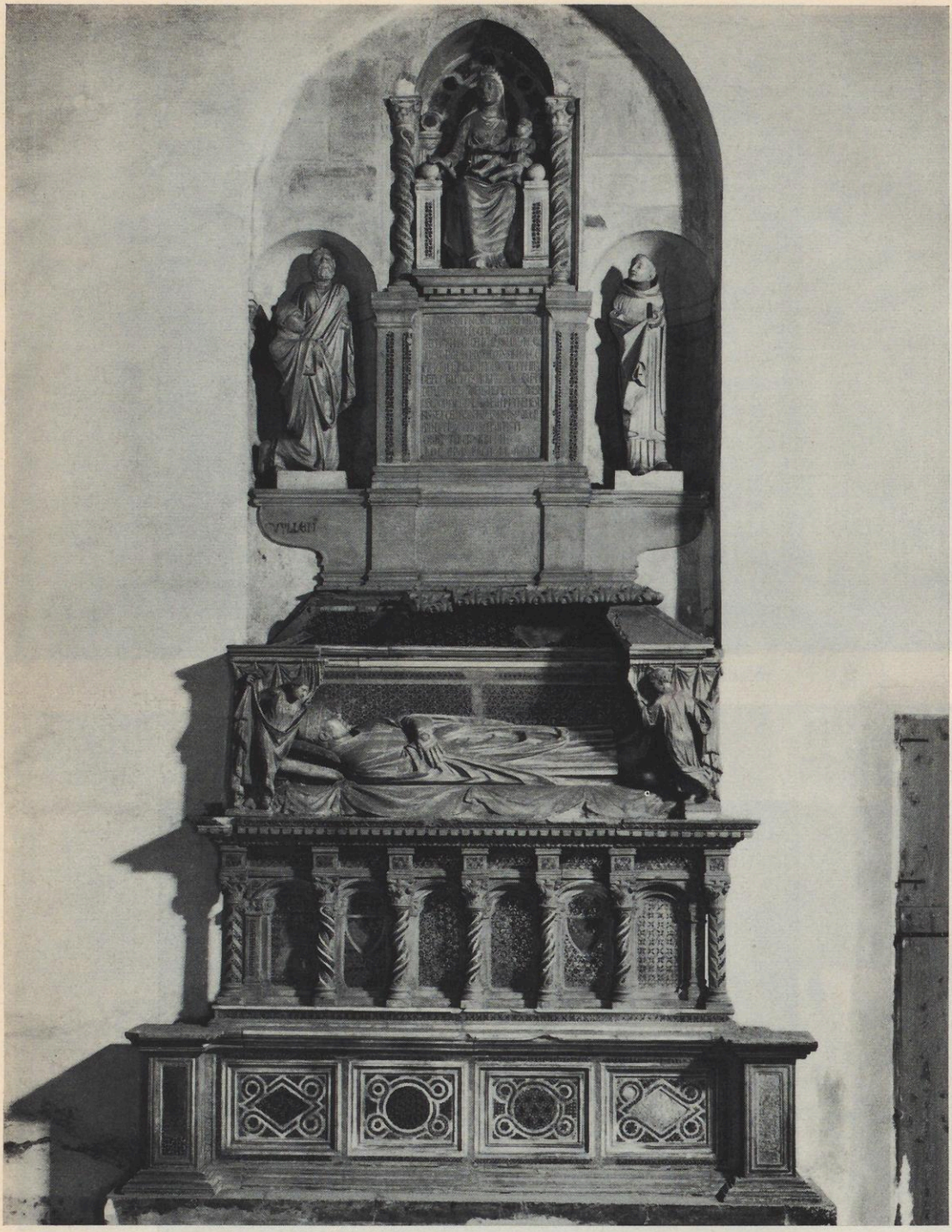
c) Grabmal des Richard Annibaldi, Vatikanische Bibliothek, Cod. Barb. lat. 4423

a) Rom, S. Giovanni in Laterano, Grabmal des Richard Annibaldi

b) Rom, S. Giovanni in Laterano, Grabmal des Richard Annibaldi

a) Assisi, S. Francesco, Predigt des hl. Franz vor Honorius III.

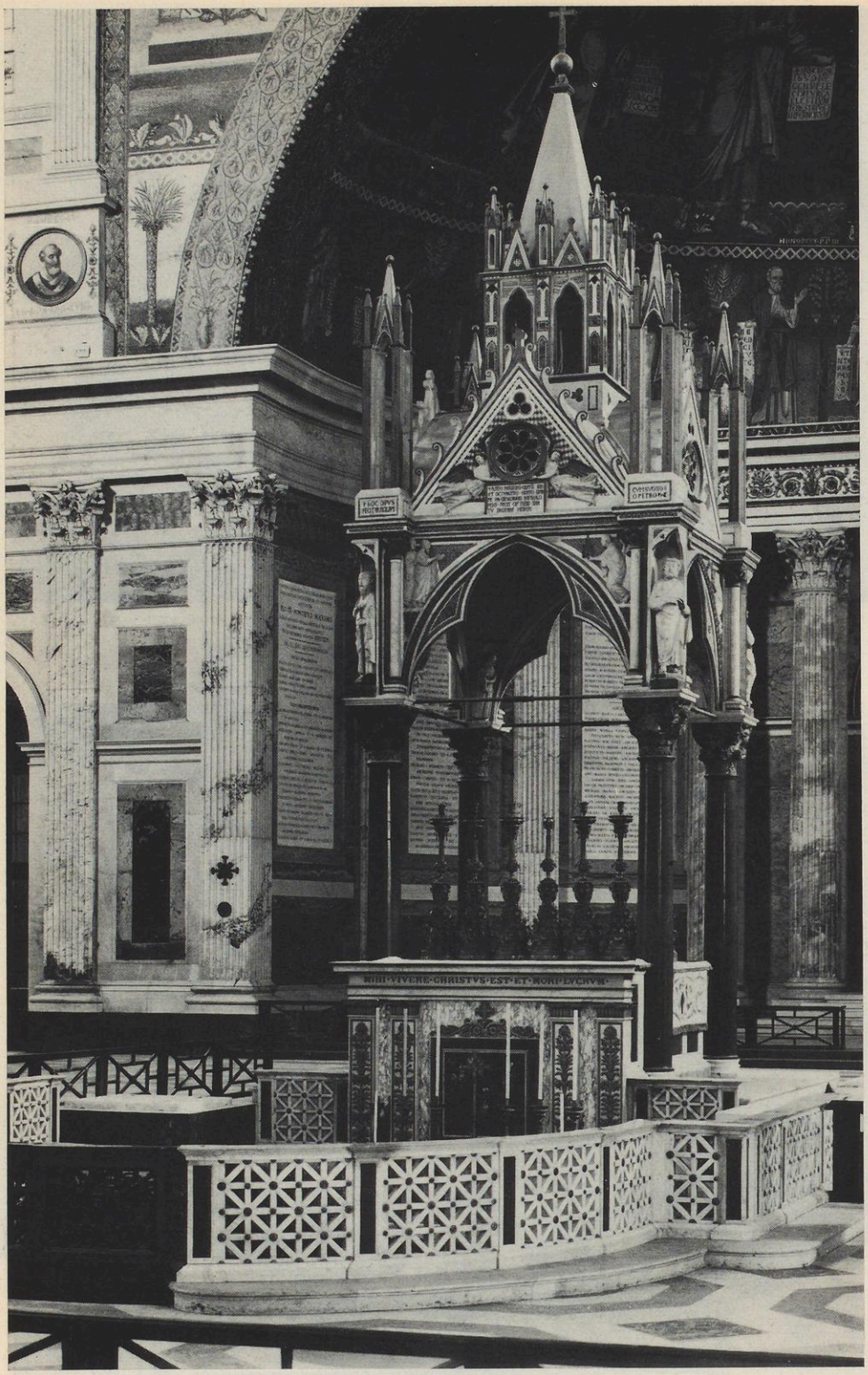
b) Rom, S. Maria in Trastevere, Stiftermosaik



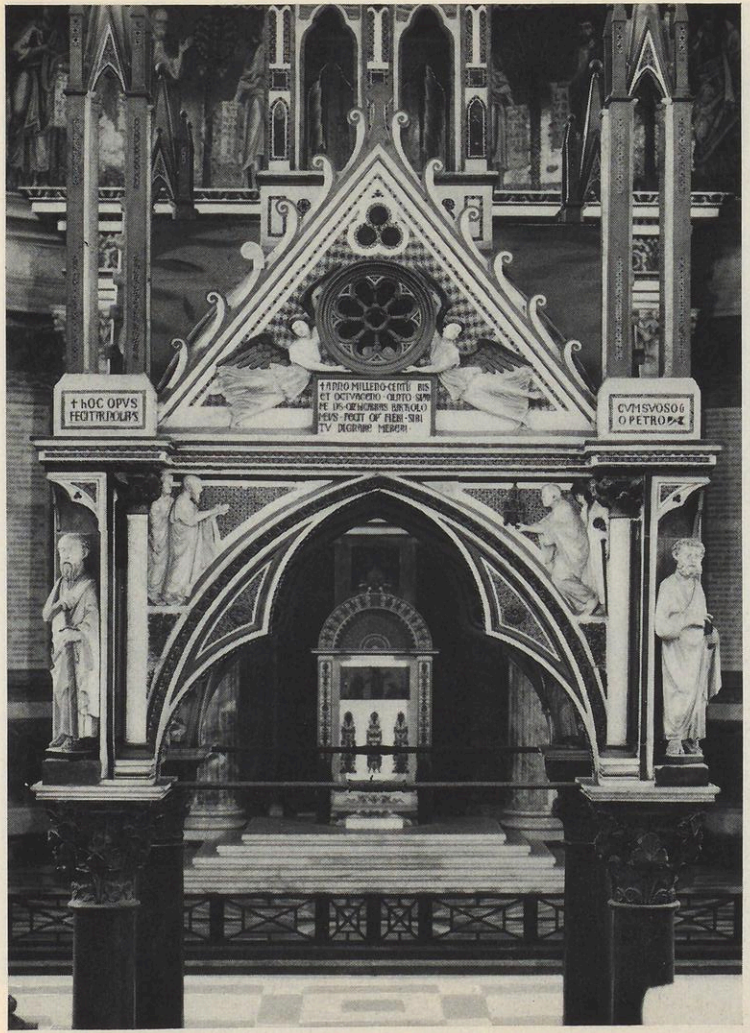
Orvieto, S. Domenico, Grabmal des Wilhelm de Braye

a) Orvieto, S. Domenico, Grabmal des Wilhelm de Braye

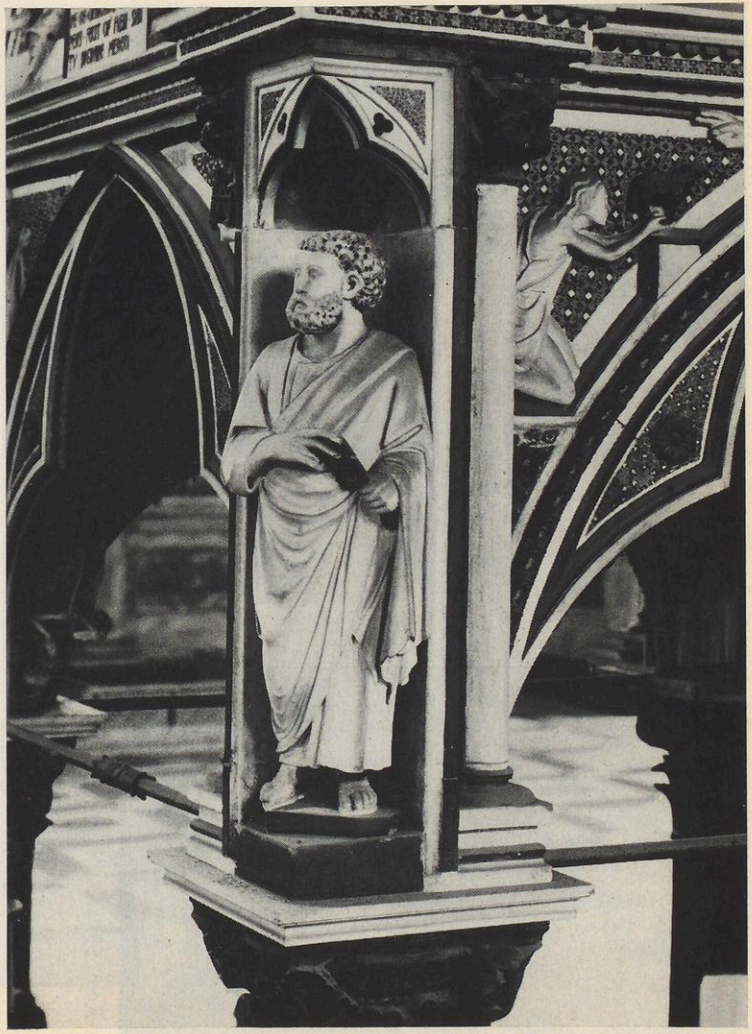
b) Rom, Konservatorenpalast, Karl von Anjou



Rom, S. Paolo, Altarciborium

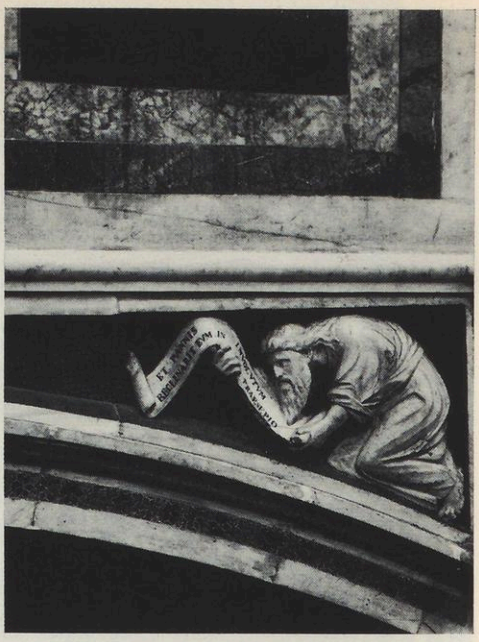


a) Rom, S. Paolo, Altarciborium, Mittelgeschoß

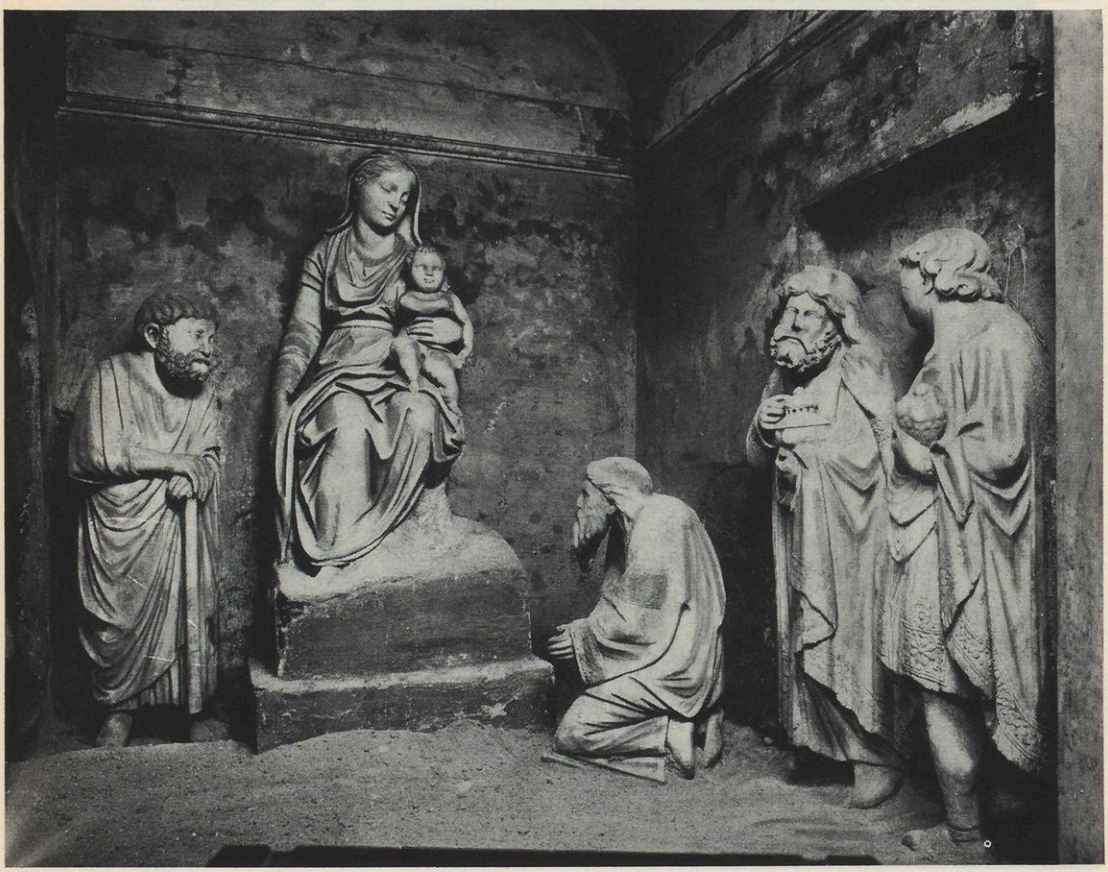


b) Rom, S. Paolo, Altarciborium, Petrus

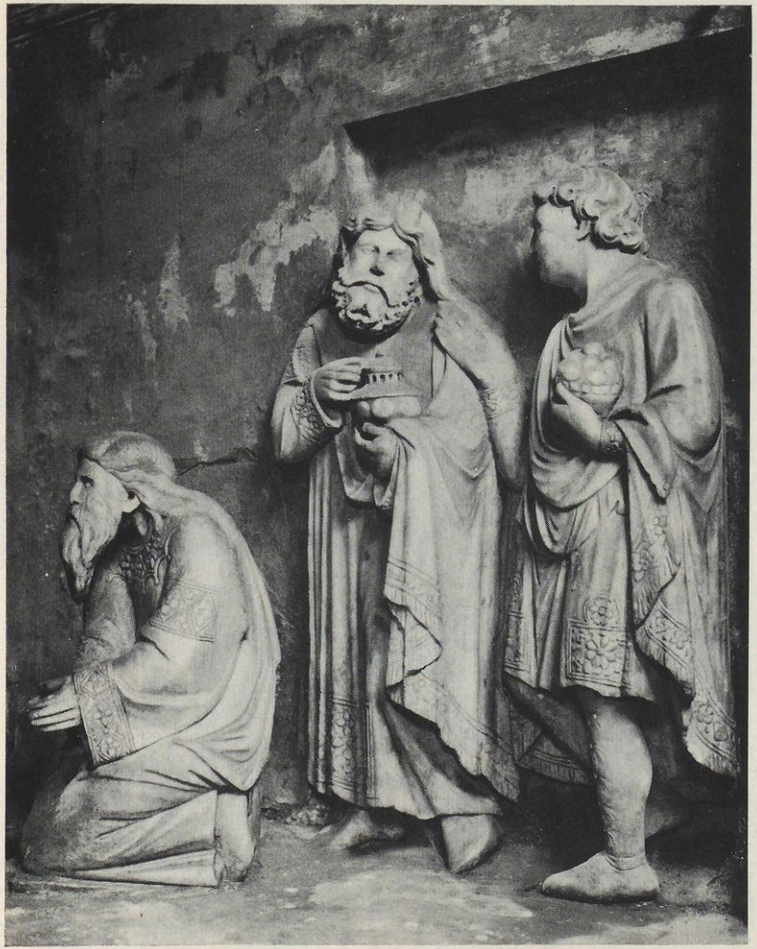
a) Rom, S. Paolo, Altarciborium, Timotheus



b) Rom, S. Maria Maggiore, Presepe, Prophet

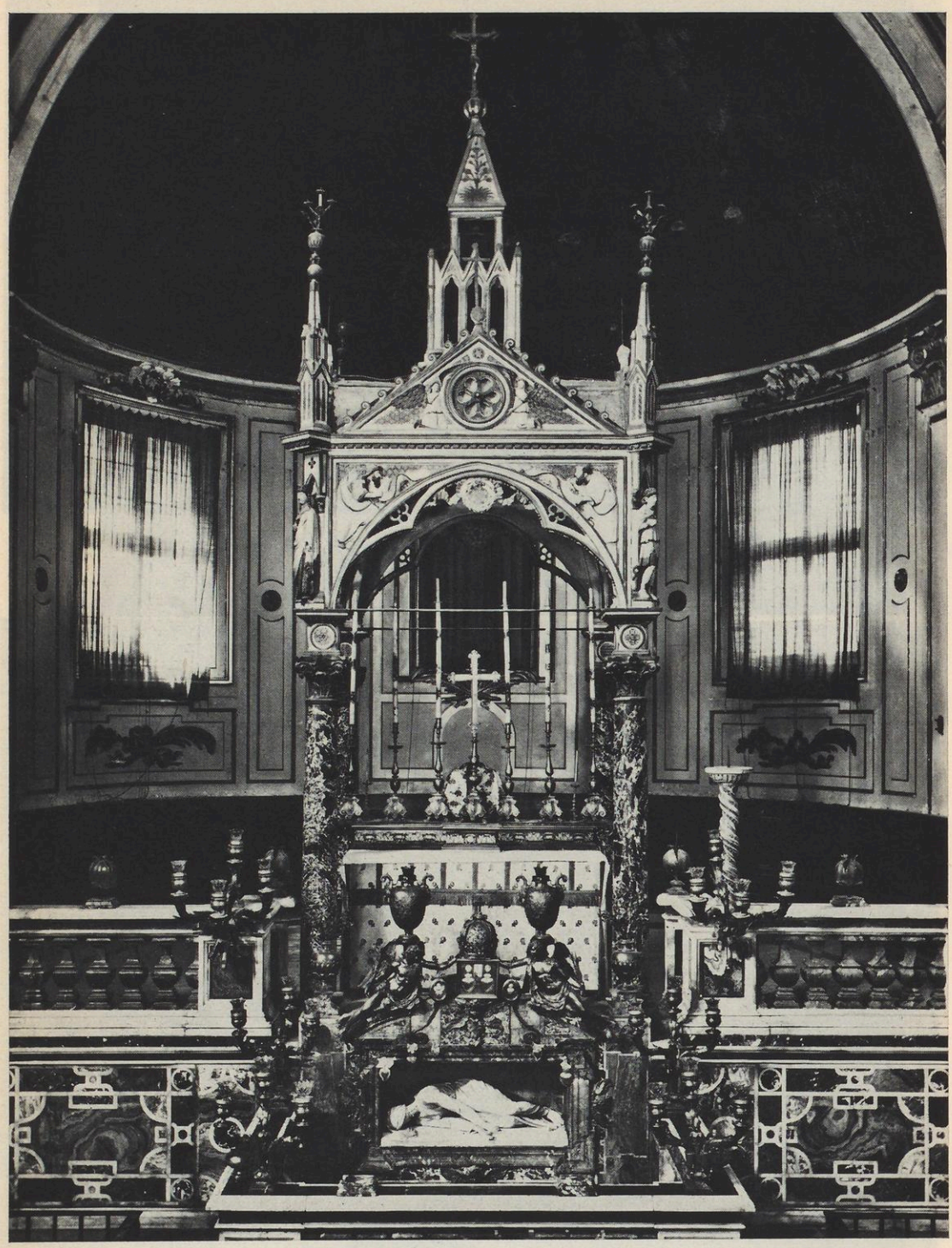


c) Rom, Maria Maggiore, Presepe

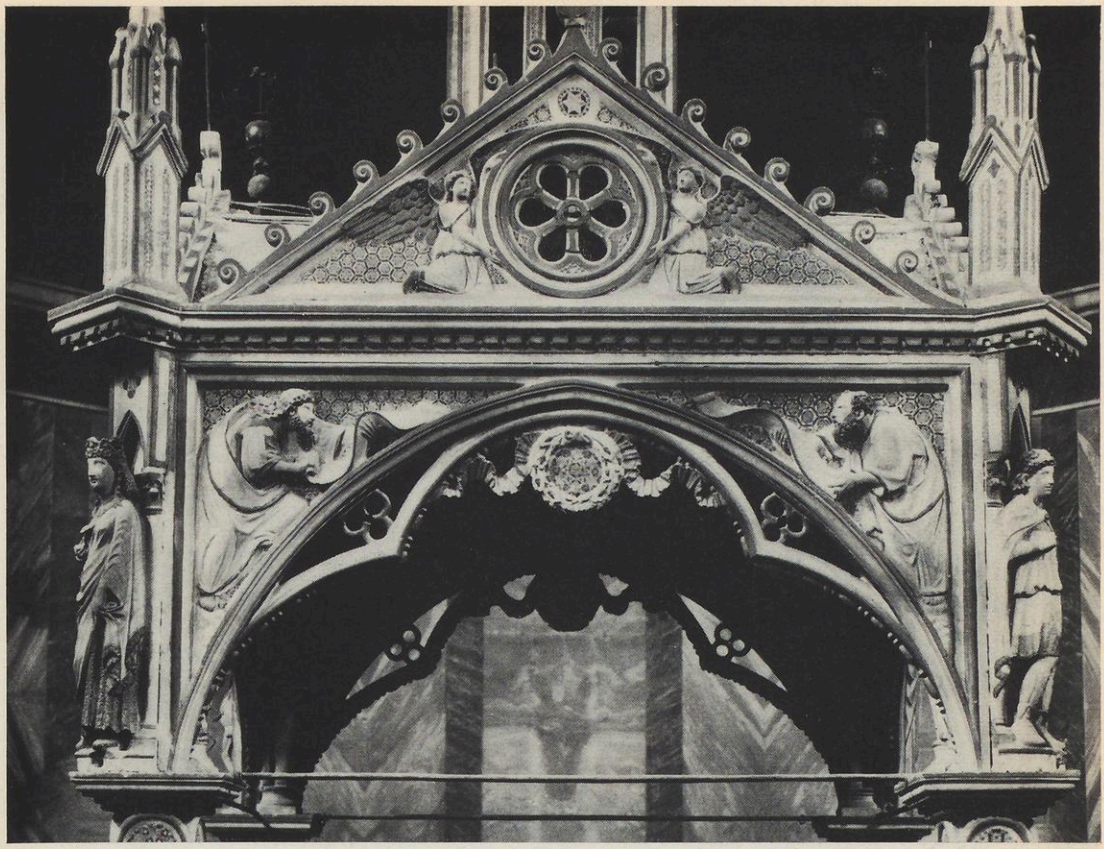


a) Rom, S. Maria Maggiore, Presepe, Könige

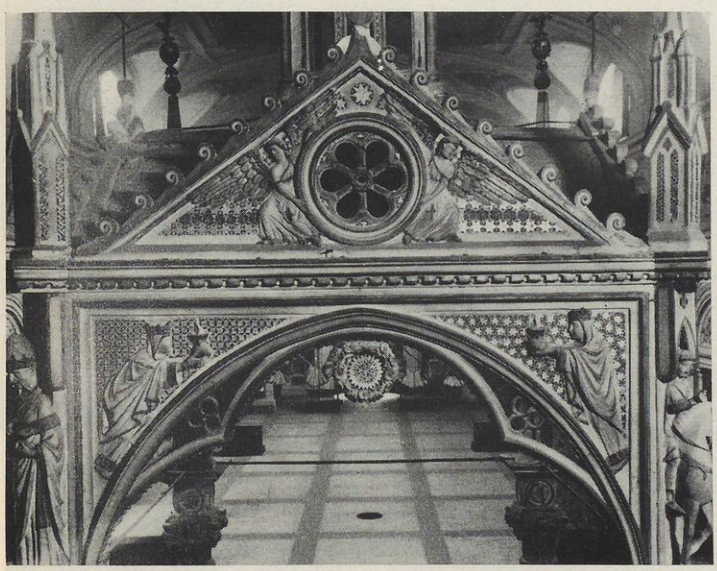
b) Rom, S. Maria in Aracoeli, Grabmal Honorius' IV.



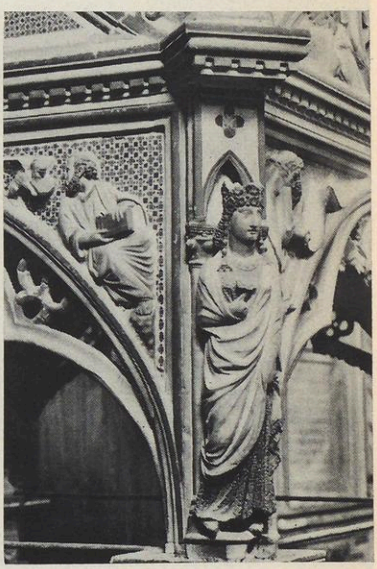
Rom, S. Cecilia, Altarciborium



a) Rom, S. Cecilia, Altarciborium, Mittelgeschoß

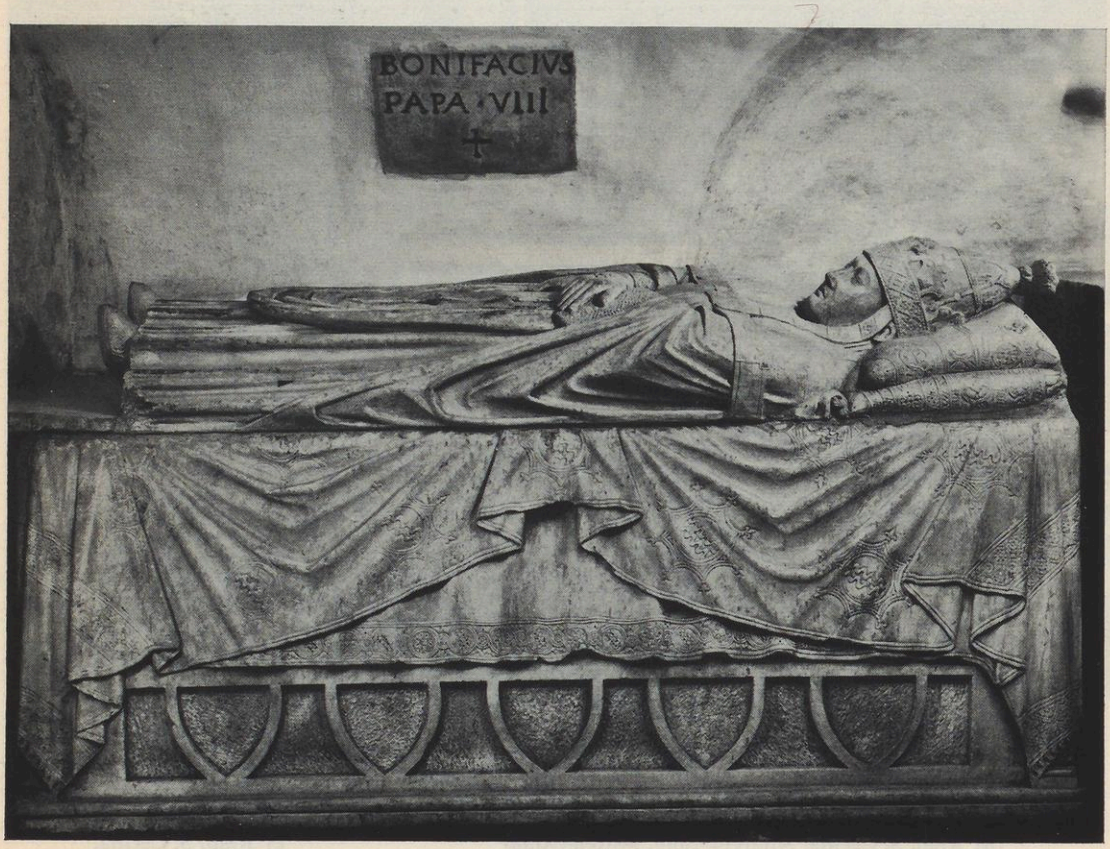


b) Rom, S. Cecilia, Altarciborium, Mittelgeschoß



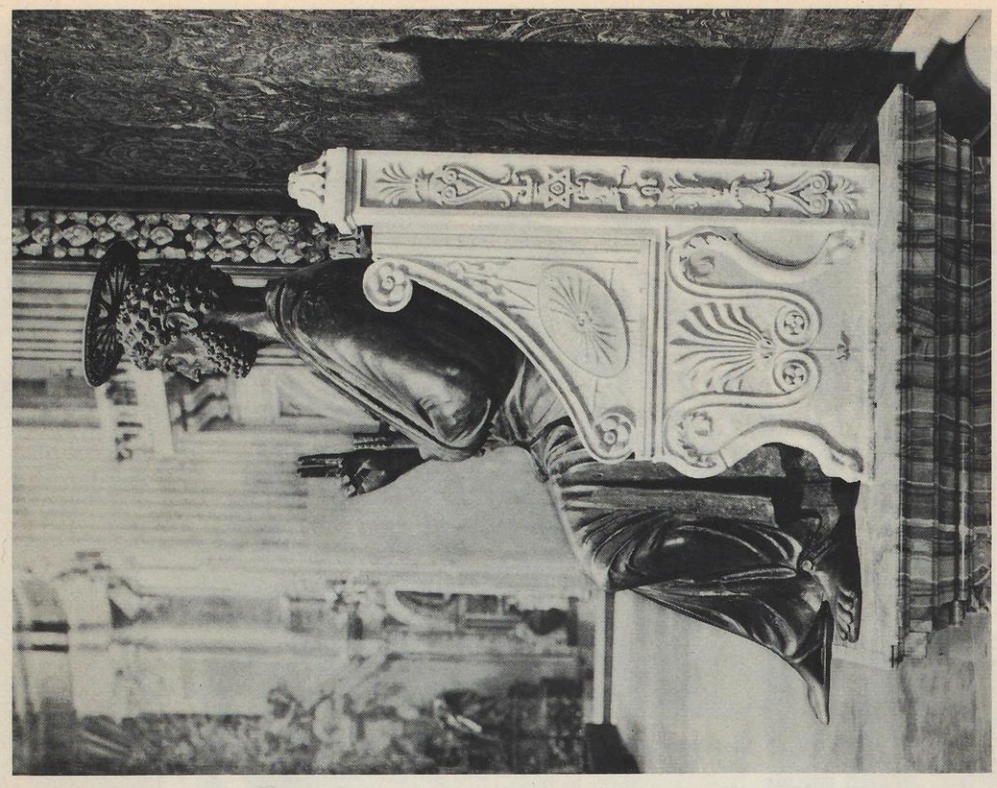
c) Rom, S. Cecilia, Altarciborium, Cäcilie

a) Rom, S. Maria in Cosmedin, Altarciborium



b) Rom, Grotten von St. Peter, Arnolfo, Grabmal Bonifaz' VIII.

Rom, S. Maria Maggiore, Grabmal des Kardinal Gunsalvus



b) Rom, St. Peter, Petrus

a) Rom, St. Peter, Petrus

Z 72/2907

28. MRZ. 19..
28. AUG. 1973
29. OKT. 1973
19. DEZ. 1973
11. JAN. 1974
25. OKT. 1974
19. März 1975
19. JAN. 1976
24. JUNI 1980
27. AUG. 1980
21. 10. 80

18.11