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

Heinrich Chantraine, Erwin Iserloh, Paul Mikat, Konrad Repgen,
Theodor Schieffer, Walter Nikolaus Schumacher, Alfred Stuiber,
Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Hermann Hoberg, Bernhard Kötting

BAND 75 HEFT 1-2

R
Gh 2934
ZD

1980

HERDER
ROM FREIBURG WIEN

UB TÜB
03 OKT 1980

INHALT

AUFSÄTZE

JOSEF FINK, Beobachtungen zu umlaufenden Bildzonen in ravennatischen Kuppeln 1
CLAUDIA MÜLLER, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe. Eine Strukturanalyse 11
ALEXANDER HOLLERBACH, Die Lateranverträge im Rahmen der neueren Konkordatsgeschichte 51
ELISABETH SCHRÖTER, Zur Inhaltsdeutung des Alexander-Programms der Sala Paolina in der Engelsburg (Tf. 1–2) 76

REZENSIONEN

ERNST DASSMANN: Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus (Basil Studer) 100
Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Victor Saxer) 105
DANILO MAZZOLENI – FABRIZIO BISCONTI (Hrsg.): Atti del convegno „Il paleocristiano in Ciociaria", Fiuggi 8–9 Ottobre 1977 (Victor Saxer) 111
ION BARNEA: Les monuments paléochrétiens de Roumanie (Victor Saxer) 112
HUGO BRANDENBURG: Roms frühchristliche Basiliken des 4. Jahrhunderts (Victor Saxer) 113
JOSEF FINK: Bildfrömmigkeit und Bekenntnis (Victor Saxer) . . 115
THEODOR KLAUSER: Henri Leclerq, 1869–1945 (Victor Saxer) . 116
LOUIS REEKMANS: Die Situation der Katakombenforschung in Rom (Victor Saxer) 117
HELMUT SCHLUNK – THEODOR HAUSCHILD: Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit (Victor Saxer) 118
P. M. DUVAL – ED. FRÉZOUDS (Hrsg.): Thèmes de recherches sur les villes antiques d'Occident, Strasbourg, 1er–4 octobre 1971 (Victor Saxer) 119
ALDO NESTORI: Monumentum Fl. Eusebii fatto Ecclesia S. Eusebii presso Ronciglione (Josef Fink) 120
VICTOR SAXER: Saints anciens d'Afrique du nord (Renate Pillinger) 125
RICHARD STACHNIK (Hrsg.): Die Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521 (Ludwig Schmugge) 126
HERMANN JOSEF SIEBEN (Hrsg.): Joseph Hubert Reinkens. Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840–1873) (Erwin Gatz) . . 128
WALTER ADOLPH: Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943 (Erwin Gatz) 130

Die „Römische Quartalschrift" erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 124 Seiten. Preis pro Doppelheft 63,– DM, Jahrgang 126,– DM. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der „Römischen Quartalschrift", Via della Sagrestia, 17, I-00120 Città del Vaticano. Nichtangeforderte Bücher werden angezeigt. Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit, Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt. – Abkürzungen und Sigla richten sich – soweit nicht eigens angezeigt – nach dem „Lexikon für Theologie und Kirche", 2. Aufl., Bd. 1.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU
Satz und Druck: Druckhaus Rombach+Co GmbH, 7800 Freiburg i. Br.
Bestellnummer C01 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
Heinrich Chantraine, Erwin Iserloh, Paul Mikat, Konrad Repgen,
Theodor Schieffer, Walter Nikolaus Schumacher, Alfred Stuiber,
Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON
Erwin Gatz, Hermann Hoberg, Bernhard Kötting

75. BAND

1980

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

Die „Römische Quartalschrift" erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 124 Seiten. Preis pro Doppelheft 63,– DM, Jahrgang 126,– DM. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der „Römischen Quartalschrift", Via della Sagrestia, 17, I-00120 Città del Vaticano. Nichtangeforderte Bücher werden angezeigt. Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit, Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt.

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

95 2934

INHALT

AUFSÄTZE

JOSEF FINK, Beobachtungen zu umlaufenden Bildzonen in ravennatischen Kuppeln 1
CLAUDIA MÜLLER, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe. Eine Strukturanalyse 11
ALEXANDER HOLLERBACH, Die Lateranverträge im Rahmen der neueren Konkordatsgeschichte 51
ELISABETH SCHRÖTER, Zur Inhaltsdeutung des Alexander-Programms der Sala Paolina in der Engelsburg (Tf. 1–2) 76
MARIA BARBARA VON STRITZKY, Zur Interpretation der „Darstellung Jesu im Tempel" im Triumphbogen von Santa Maria Maggiore 133
ODILO ENGELS, Die Anfänge des spanischen Jakobusgrabes in kirchenpolitischer Sicht 146
MICHELE MACCARRONE, Die Cathedra Sancti Petri im Hochmittelalter. Vom Symbol des päpstlichen Amtes zum Kultobjekt 171
ELISABETH SCHRÖTER, Der Vatikan als Hügel Apollons und der Musen. Kunst und Panegyrik von Nikolaus V. bis Julius II. (Tf. 1–8b) 208
RENATE PILLINGER, Gedanken zu einem römischen Fingerring in der Sammlung des Campo Santo zu Rom (Tf. 8c) 241
WILHELM IMKAMP, Zur Neuedition der Register Papst Innocenz' III. 250

REZENSIONEN

ERNST DASSMANN: Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus (Basil Studer) 100
Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Victor Saxer) 105
DANILO MAZZOLENI – FABRIZIO BISCONTI (Hrsg.): Atti del convegno „Il paleocristiano in Ciociaria", Fiuggi 8–9 Ottobre 1977 (Victor Saxer) 111
ION BARNEA: Les monuments paléochrétiens de Roumanie (Victor Saxer) 112
HUGO BRANDENBURG: Roms frühchristliche Basiliken des 4. Jahrhunderts (Victor Saxer) 113

JOSEF FINK: Bildfrömmigkeit und Bekenntnis (Victor Saxer) . . 115
THEODOR KLAUSER: Henri Leclerq, 1869–1945 (Victor Saxer) . 116
LOUIS REEKMANS: Die Situation der Katakombenforschung in Rom (Victor Saxer) 117
HELMUT SCHLUNK – THEODOR HAUSCHILD: Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit (Victor Saxer) 118
P. M. DUVAL – ED. FRÉZOUDS (Hrsg.): Thèmes de recherches sur les villes antiques d'Occident, Strasbourg, 1er–4 octobre 1971 (Victor Saxer) 119
ALDO NESTORI: Monumentum Fl. Eusebii fatto Ecclesia S. Eusebii presso Ronciglione (Josef Fink) 120
VICTOR SAXER: Saints anciens d'Afrique du nord (Renate Pillinger) 125
RICHARD STACHNIK (Hrsg.): Die Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521 (Ludwig Schmugge) 126
HERMANN JOSEF SIEBEN (Hrsg.): Joseph Hubert Reinkens. Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840–1873) (Erwin Gatz) . . 128
WALTER ADOLPH: Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943 (Erwin Gatz) 130

Beobachtungen zu umlaufenden Bildzonen in ravennatischen Kuppeln

Von JOSEF FINK

Die Verlegenheit der Forscher, die Kranzprozession der Apostel im Mittelstreifen des Kuppelmosaiks des ravennatischen Baptisteriums der Orthodoxen sinnvoll zu deuten, ist groß. Die Schwierigkeit liegt darin, den hieratischen Vorgang der Darbringung des himmlischen ‚aurum coronarium' mit dem epischen Ereignis der Taufe Jesu in einen verständlichen Zusammenhang zu bringen. *Friedrich Wilhelm Deichmann* stellt fest, daß die Interpretation von der Erkenntnis eines Darstellungsprinzips abhängt, nach dem sich bei übereinander folgenden Darstellungen die untere auf die obere bezieht [1]. Diese Scheinlogik hält nicht stand; die zugrundeliegende Beobachtung hat nur dort Geltung, wo die Bezüglichkeit beweisbar ist. Bei Umkehrung, von der unbewiesenen Voraussetzung ausgehend, muß man in nicht beweisbaren Fällen zu willkürlicher Verstandesakrobatik gelangen. Die theologische Bemühung, wonach die Kranzprozession zwar nicht dem Taufakt, aber seiner zentralen Figur Jesus gilt, zeugt denn auch von solcher dürftigen Verständnislosigkeit.

Die Berufung auf das Phänomen der vertikalen Bildkomposition in der spätantiken Kunst gerät in Irrtum, wenn nicht scharf unterschieden wird zwischen geradflächigen und gewölbten Darstellungen. Auf senkrechte Bildbetonung, auf die Vorstellung einer vertikalen Wertskala des Guten und Bösen, auf die Ausbildung einer entsprechenden künstlerischen Sieges- und Triumphsymbolik hat sicher die sphärische Himmelsansicht maßgeblich Einfluß ausgeübt. Insofern ist es kein Zufall, daß wir im klassischen Altertum die vertikalen Bildentwürfe bei Phidias in der Ausschmückung des gewölbten Schildes der Athena Parthenos innen und außen beginnen sehen, beidemal mit Themen der anspruchsvollen Hoheit des Guten: Götter über

---

1 Ravenna Hauptstadt des spätantiken Abendlandes 2: Kommentar 1. Teil (1974) 39. Ältere Literatur dort. Nach Abschluß meines Manuskriptes erschien soeben *J. Engemann*, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 22 (1979) 150 ff. Unser Thema wird S. 152 bis 155 direkt berührt. Engemanns Ausführungen stellen auf den alten Grundlagen den neuesten Stand der Forschung dar. Dies macht mein Anliegen noch angelegentlicher. Denn auch Engemann hat den wichtigen Unterschied zwischen geradwandigen und sphärischen Darstellungen nicht erkannt. Sein Ansatzpunkt ist der Galeriusbogen in Thessaloniki, der zur Klärung der Akklamationsrichtung in ravennatischen Kuppeln so wenig beiträgt wie der Sockel der Arkadius-Säule, das Elfenbein-Diptychon Barberini u. a. (s. Anm. 11 und 12). Am abgeschlossenen Manuskript brauchte ich nichts zu ändern.

Giganten, Griechen über Amazonen. Der Bogen läßt sich spannen bis zum Jüngsten Gericht Michelangelos in der Sixtinischen Kapelle. Welche Stelle hat in diesem übergreifenden Rück- und Ausblick die spätantike Kunst inne?

Folgende hauptsächliche Gesichtspunkte sind geltend zu machen. Die Buchmalerei wird beim Übergang von der Buchrolle zum Blätterbuch in eine Entwicklung gedrängt, in der ausgreifende horizontale Zusammenhänge auf vertikale Blätter verkürzt werden müssen. Streifen- oder Felderteilung bleibt ein Stück Erbe der Bildrolle. Die neuen Bildzusammenhänge sind über die Trennungen hinweg lesbar. Das Anschauen vollzieht die Zusammengehörigkeit. Linien und Leisten akzentuieren das gedankliche Element, das die spätantike Sehweise beherrscht, seitdem Sein und Erscheinen im Bild auseinandergetreten sind. Alles Bildhafte empfängt seitdem den Charakter einer Abstraktion, den auch die Nachahmung des Klassischen im Klassizismus nicht abzuwehren vermag. Der verknüpfende Gedanke hat eine ideologisch oder religiös aufwärts gerichtete Tendenz. Die monumentale Flächenkunst, Reliefwerke wie Basen, Postamente, Schranken, Schmuckzonen an öffentlichen Bauten und Denkmälern, Sarkophage, Altäre verwirklichen den neuen Stil. Überall ist die Begrenzung des waagrechten Streifens nach den Seiten hin, seine Vervielfältigung übereinander ein unübersehbares Charakteristikum des aufwärts orientierten Komponierens. Hier entstehen die Denkmäler, auf die Deichmann und andere sich berufen (s. Anm. 1): der Sockel der Arkadius-Säule, das Postament des Theodosius-Obelisken, ungezählte Elfenbein-Diptychen und Sarkophage. Weil die Breitenausdehnung immer gering ist, ist der Höhenblick nahezu zwingend, und die mythische Gestalt des Caelus leistet oftmals zusätzliche Blickstütze. Man vergegenwärtige sich einmal, welche Bedeutung in der griechischen Kunst für die Entwicklung waagrechten Bildsehens der Tatsache zukommt, daß ihr, die keine Kuppeln kannte, jahrhundertelang die Wölbungswand der Vasen in Verbindung mit Streifenteilung als Bildträger zur Verfügung stand, angefangen vom endlosen Rapport ihrer Tierfriese bis hin zum Links- und Rechtswogen ihrer rotfigurigen Entwürfe. Im Prinzip war hier nur die Antithese, die dynamische, dramatische Kehrtwende innerhalb des Streifbands als groß gesehene kohärente Bildentfaltung möglich. Aber aufwärts gerichtetes Bilddenken über Streifen und Zonen hinweg war vom Ansatz her nicht gegeben. Die innere Bildwirklichkeit blieb horizontal und besaß in dieser Schicht alle Räume ihrer geistigen Konkretisierung. Thematisch kohärente Streifen übereinander sind dabei natürlich niemals ausgeschlossen.

Wo der spätantike Kuppelschmuck Streifenbildung anwendet, kehrt er zu dem gekennzeichneten natürlichen Grundverhältnis zurück. (Die horizontalen und radialen Konstruktionstypen der Kuppel spielen dabei keine Rolle.) Deshalb läßt sich die ravennatische Kuppel und die Basis der Arkadius-Säule nicht ohne weiteres miteinander vergleichen. Die unbese-

hene Parallelsetzung schafft ein Trugbild. Im mittleren Mosaikstreifen der Kuppel des Baptisteriums der Orthodoxen bildet die Antithese der Figuren Gruppen und überwindet insofern das „Tierfrieshafte". Aber ein gedankliches Überspringen auf den Scheitel ist nicht möglich, es sei denn im Fall der einen Ausnahme, daß das Scheitelbild thematisch sinnfällig kohärent wäre. Die spätantike Neigung zum Aufwärtsdenken beim Bildbetrachten kann bei den in Ravenna gegebenen Verhältnissen von dieser Logik nicht entbinden.

Ich betrachte jetzt zunächst die Kuppel im Mausoleum der Galla Placidia, deren Mosaikschmuck von Streifenbildung im eigentlichen Sinn frei ist [1a]. Eine Schichtung in Zonen liegt ihm dennoch zugrunde. Die Thematik ist gedanklich und symbolisch umfassend auf die Weite der besiedelten Erde und des Kosmos und auf das aufscheinende Licht des sieghaften Kreuzes am Himmel oben gerichtet. Der Künstler hat mit sehr überlegten, behutsam gewählten und völlig eindeutigen Motiven die Suggestion des aus der horizontalen Niederung aufwärts gelenkten Blickes bewirkt. Es lohnt, dies detailliert zu vergegenwärtigen. Das Kreuz ragt im Osten auf und erstreckt sich über den Zenit nach Westen [2]. Diese Orientierung weicht von der Längsrichtung des Raumes ab, die vom Narthex aus nach Süden verläuft. Die vom Aufgang der Sonne bestimmte ideelle Hauptachse schneidet also rechtwinklig die dominierende Raumachse. Unterhalb der Kuppel sind auf den vier Schildwänden je zwei Apostel dargestellt. In der östlichen Lünette [3] weist Petrus von rechts her mit seiner rechten Hand aufwärts zum Kreuz. Paulus tut dasselbe von links her. Entsprechend der antithetischen Anordnung der Figuren zu seiten des Fensters sind ihre Handgesten gegenläufig aufwärts gerichtet. In den drei übrigen Lünetten [4] stehen andere Apostelpaare in gleicher Weise seitlich der Fenster. Aber nun zeigen alle Apostel eine gleichgerichtete Handbewegung. Alle weisen mit ihrer Rechten nach rechts, also nicht aufwärts. In diesen drei Lünetten ist für den optischen Anblick keine vertikale Komposition auf die Kuppel hin gestaltet. Es entsteht vielmehr ein waagrechter Umlauf der bezeichneten Handbewegung. Und doch hängt er ideell mit den Gesten von Petrus und Paulus zusammen. Alle Zeigebewegungen führen rundläufig nach Osten, um sich hier mit dem Aufblick der Erstgenannten zu vereinen. Die normale Horizontale von Umlaufbildern mündet erst dort in eine vertikale Komposition, wo eine sinnfällige Kohärenz des oberhalb Dargestellten gegeben ist. Auf diese Weise ist künstlerisch eine Betonung der kosmischen Ostregion beson-

---

1a Die Kuppel ist eine Hängekuppel (über dem Außenkreis errichtet). Daß sie auf Pendentifs ruht (C.-O. *Nordström*, Ravennastudien: Ideengesch. und ikonograph. Untersuchungen über die Mosaiken von Ravenna [1953] 26), ist falsch.

2 *F. W. Deichmann*, Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna (1958) Taf 19.

3 *Deichmann*, Bauten (Anm. 2) Taf. 13.

4 *Deichmann*, Bauten (Anm. 2) Taf. 12. 26. 27.

ders gut gelungen. Wir finden bestätigt: daß auf sphärischen Flächen die Gliederung in waagrechte Bildzonen nicht von sich aus eine vertikale Betrachtungslogik enthält, sondern daß eine solche, wenn sie gelten soll, einer besonderen Motivierung bedarf.

Aus dieser Einsicht lenke ich die Aufmerksamkeit auf die wissenschaftlich soviel besprochenen Kuppelmosaiken in den beiden ravennatischen Baptisterien, dem der Orthodoxen und dem der Arianer. Das orthodoxe Dombaptisterium erhielt seinen reichen Kuppelschmuck um die Mitte des 5. Jahrhunderts. Wir sehen drei Mosaikzonen [5], von unten nach oben: eine Zone mit symbolischen Darstellungen von Architekturen, Altären, Thronen und Sesseln [6], die nächsthöhere mit einer Kranzprozession der Apostel [7], das Mittelbild im Zenit mit einer Taufe Jesu im Jordan [8]. Vom Taufbild ausgehend versuchte zuletzt Deichmann von oben nach unten ein Gesamtverständnis des Mosaikprogramms. Er sieht eine einzige große Szene der himmlischen Stadt [9]. Dem Wesen nach werde die Taufe als ein Geschehen im Himmel verstanden. Dies ließe sich mit simultanem Begreifen akzeptieren. Aber entscheidend bleibt doch, daß der wirkliche Vorgang auf Erden vollzogen wurde. Diese Schwierigkeit wird überbrückt durch ein Herauslösen der Jesus-Vorstellung allgemein aus dem Taufereignis speziell [10]. So wird eine Parallele zur Basis der Arkadius-Säule in Konstantinopel gewonnen, wo die Kaiser, denen die Darbringung des Aurum coronarium in der Reliefzone unten gilt, im Reliefstreifen oberhalb dargestellt sind [11]; das thematisch vergleichbare Diptychon Barberini [12] vollends vergegenwärtigt in einer gewissen realen Beziehungslosigkeit die Gabendarbringung an den Kaiser, der im Hauptbild darüber in einer anderen Szene erscheint. Entsprechend soll die Kranzprozession der Apostel in der mittleren Mosaikzone nicht dem Taufakt, aber der Jesusgestalt in diesem Taufakt gelten. Diese gedanklich konstruierte, aber nur scheinbare Parallele ist ein Trugbild durch die oben dargelegte Unvergleichbarkeit frontaler geradwandiger Reliefs und umlaufender sphärischer Flächenbildzonen. Für Deichmanns Gesamtverständnis gibt schließlich die untere Bildzone die architektonische Kulisse der Himmelsstadt. In den vier kosmischen Hauptrichtungen erscheint hier viermal das Evangelium auf dem Altar und alternierend der „leere" Majestätsthron Gottes.

---

5 *Deichmann,* Bauten (Anm. 2) Taf. 39.

6 *Deichmann,* Bauten (Anm. 2) Taf. 62–67.

7 *Deichmann,* Bauten (Anm. 2) Taf. 42–61.

8 *Deichmann,* Bauten (Anm. 2) Taf. 41.

9 Hauptstadt (Anm. 1) 31 lehnt Deichmann zwar eine solche Deutung als eine einzige Szene aus „plotinischer Perspektive" ab; aber wenn auch ohne spezielle „plotinische Perspektive" meint er sie doch (S. 39).

10 Ebd. 39.

11 *J. Kollwitz,* Oström. Plastik der theodosianischen Zeit (1941) Beilage 5 nach S. 32.

12 Paris, Louvre. *D. T. Rice,* Kunst aus Byzanz (1959) Taf. 19.

Zu allen drei Bildzonen ist das Verständnis irrig und nicht ausreichend. In der zuletzt genannten Zone verkennt *Deichmann* die Tatsache, daß das am Thronsitz erscheinende Kreuz [13] nicht als Gegenstand aufgestellt ist, sondern einen eingearbeiteten Schmuck der Rückenlehne darstellt. Es handelt sich um den Bischofsthron, der in der Apsis steht. Apsisarchitektur als künstlerischen Rapport zeigt der ganze untere umlaufende Mosaikstreifen, zweifellos die vier Himmelsrichtungen betonend. In den Wechselapsiden steht der Altar, flankiert von kunstvoll gemusterten Priestersitzen [14]. Es wird deutlich, weshalb der Blick auf den Bischofsthron gesondert dargestellt wurde. Denn hinter dem Altar stehend war dieser Thron für den Künstler beim Blick auf ein und dieselbe Apsis zumal als Rapportmuster schwierig erfaßbar. So gestaltet er hier eine verkürzte Architektur, aber mit reicher kostbarer Ausstattung durch das Wesentliche: Altar, Evangelium, Bischofsamt, Priestertum. Es ist eine Symbolik des Kirchenraumes und der Liturgie, ja der Kirche auf Erden schlechthin.

In der mittleren Zone des Kuppelmosaiks mit der Apostelprozession ist eine sinnfällige Erkenntnis des Prozessionszieles unverzichtbar. Das Ziel muß entweder in der umlaufenden Horizontalen sichtbar sein; oder wenn es wirklich in der Scheitelzone darüber erschien, dann muß es durch zwingende optische Vergegenwärtigung erkannt werden. Der epische Taufakt kann dieses Ziel nicht sein. Die integrierte Jesus-Gestalt deshalb nicht, weil sie auf diesen Bezug hin nicht unwiderleglich akzentuiert wird. Man braucht nur auf die Kranzprozession der Apostel im ca. fünfzig Jahre jüngeren Baptisterium der Arianer [15] zu blicken, die aus zwei Richtungen auf den „leeren" Majestätsthron Christi hinführt, so begreift man, in welcher Hinsicht für die Darstellung im Baptisterium der Orthodoxen Eindeutigkeit verlangt wird. Kein theologisches Geheimziel erklärt diese Prozession, sondern nur eine repräsentative Verbildlichung. Da sie in der Umlaufzone nicht sichtbar ist und keinen Platz gehabt haben kann, richtet sich das Interesse erneut auf die Scheitelzone, aber dergestalt, daß die jetzige Taufdarstellung als ursprünglicher Schmuck überhaupt in Zweifel gezogen wird und vielleicht erst später ein eindeutiges Motiv abgelöst hat, das mit zwingender Notwendigkeit der Apostelgruppe zugeordnet war und den Vertikalzusammenhang der Bildzonen mit optischer Evidenz erzwang und nicht nur in gedanklicher Spekulation unverbindlich vermuten ließ.

An diesem Punkt des Beweisgangs entsteht im selbstsicheren Gefüge der Wissenschaft so etwas wie ein Lösen von Geröll. Eine Fülle neuer Aufklärungen ist nötig. Aber man darf den Kampf mit der verwirrenden Fülle der Aspekte nicht scheuen. *Carla Casalone* hat bereits 1959 den Vorstoß gewagt und erwogen, was in der Scheitelzone ursprünglich dargestellt

---

13 Bauten (Anm. 2) Taf. 62. 64. 66.
14 Ebd. Taf. 63. 65. 67 (Subsellien).
15 Ebd. Taf. 251.

war [16]. Es muß eines der großen Ewigkeitssymbole Gottes gewesen sein: das Kreuz, das Lamm, der „leere" Thron. Casalone entscheidet sich für das Kreuz. Ich meine, daß es der „leere" Thron war, was durch die spätere Darstellung im Baptisterium der Arianer nahegelegt wird. Mir kommt es darauf an, mit dieser Nuancierung die Initiative der italienischen Forscherin zu erneuern und zu stärken, nachdem *Deichmann* sie abgelehnt hat [17]. Schon *Joseph Wilpert* hatte sich über das Taufbild in der Kuppel des Baptisteriums der Orthodoxen verwundert; er hätte eine Darstellung des Firmaments erwartet [18]. Die Vorstellung muß natürlich tiefer greifen in der von Casalone aufgezeigten Tendenz.

Über die allgemeinen Bedenken Wilperts hinaus gib das Taufbild im Baptisterium der Orthodoxen [19] aus sich heraus Anlaß zu konkreten Einwendungen gegen eine ursprüngliche Planung um 450 für diese Stelle. Christus erscheint bärtig, hierdurch der Evangelienüberlieferung entsprechend als Dreißigjähriger. Aber gerade dieses Motiv war bis dahin der frühchristlichen Kunst völlig fremd, und es ist auch der Jesustaufe im Baptisterium der Arianer [20] noch fremd. Dort wird Jesus ganz in Übereinstimmung mit der bisherigen Kunst jugendlich dargestellt, weil die frühchristliche Kunst das Thema Taufe allgemein unter dem ikonographischen Typus Lehrer – Schüler faßte [21]. Auch die Gestalt des Täufers Johannes weist eine Besonderheit auf. Sie legt nicht mehr die Hand auf, sondern wirkt mit einer Taufschale; sie trägt den Nimbus, sie trägt das Siegeskreuz, das den Märtyrern in der Nachfolge Christi zukommt. Über seine Täuferrolle hinaus ist Johannes, der später Enthauptete, hier in seiner blutigen Zeugenschaft für Christus akzentuiert. Diese bemerkenswerten Abweichungen vom Gewohnten sind ohne besondere Veranlassung schwer verstehbar. Sie passen nicht ohne weiteres in die Tradition des Themas, die im späteren Taufbild des Arianer-Baptisteriums noch unverändert vorliegt. Daß die Scheitelzone umfangreiche Reparaturen erfahren hat, ist bekannt [22]. Aber die Änderungen sind nicht nur Ergänzungen gewesen. Sie offenbaren ein Initial-Programm. Man muß mit einer späteren Neugestaltung der Zenit-Zone rechnen.

Freilich ist nun die Aufgabe gestellt, plausible Gründe der Neugestaltung zu erschließen. Bevor dies versucht wird, sei das bisherige Ergebnis der Beobachtungen und Erwägungen zum Programm der Kuppelmosaiken im

---

16 In: Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'arte 17 (1959).

17 Hauptstadt (Anm. 1) 33.

18 Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrh. (1916) Taf. 70 ff. Siehe auch *Deichmann*, Hauptstadt (Anm. 1) 33.

19 *Deichmann*, Bauten (Anm. 2) Taf. 41.

20 Ebd. Taf. 252 f.

21 *J. Fink*, Les grands thèmes de l'iconographie chrétienne des premiers siècles (1966) 34.

22 *Deichmann*, Hauptstadt (Anm. 1) 33.

Dombaptisterium zusammengefaßt. Mit der auf den „leeren" Majestätsthron Christi ausgerichteten Kranzprozession der Apostel ist dem in der unteren Kuppelzone verwirklichten irdischen Bild der Kirche die Kirche im tieferen Sinn in der Ewigkeit gegenübergestellt als Apostelgemeinschaft unter der Herrschaft Christi.

Um zu einem begründeten Vorschlag für die spätere Bildänderung im Dombaptisterium zu gelangen, muß man vom Baptisterium der Arianer ausgehen, in dem ein halbes Jahrhundert nach dem orthodoxen Programm eine Bildkomposition geschaffen wird, die wesentliche Zusammenhänge mit dem älteren Bild zeigt, aber auch entscheidende Abweichungen. Wenn wir vom heute Gegebenen ausgehen und bedenken, daß auch das Thema der Jordantaufe Jesu zu den Gemeinsamkeiten gehört, aber nicht immer gehört haben kann, so müssen wir die Skala der Zusammenhänge und Abweichungen noch um gegenseitige Beeinflussungen aufstocken. Es ist also mit der Möglichkeit einer nachträglichen Rückwirkung vom Arianer-Baptisterium auf das Orthodoxen-Baptisterium von vornherein zu rechnen. Die Nähe beider Programme ist zu auffällig, um hier im Abstand eines halben Jahrhunderts und mehr nicht die Wirksamkeit des orthodoxen und arianischen Glaubensstreites zu vermuten, der das 4. Jahrhundert erschüttert hatte und nach der endgültigen konziliaren Verurteilung des Arianismus (Konstantinopel 381) noch lange, oft militant, weiterging.

Die Glaubenslehre der Arianer betraf die Gestalt Jesus Christus. Jesus war für sie nicht Gott, sondern Geschöpf Gottes. In der Passion seiner Kreuzigung steigt er sieghaft als der Größte der Geschöpfe in die göttliche Herrlichkeit des Himmels auf, aber er ist nicht Gott von Anbeginn. Es ist in ihrem Glauben begründet, daß die Arianer das Bildprogramm des orthodoxen Baptisteriums so, wie es vermutlich ursprünglich war, nicht akzeptieren konnten. Die himmlische Herrlichkeit darzustellen war an sich nicht anstößig und war auch arianisches Anliegen. Aber die Verabsolutierung dieser Sicht aus dem irdischen Kirchenraum unmittelbar in die göttliche Herrlichkeit des Himmels, in deren Mitte der „leere" Thron die göttliche Allmacht und Vollkommenheit demonstriert: hierin und in der Abwesenheit von Jesu geschöpflicher Wirklichkeit lag der Stein des Anstoßes. Die Arianer wählten das Taufbild im Jordan als historische Garantie und Bezeugung des Größten unter den Geschöpfen und setzten dieses Motiv in die Mitte der Kuppel. Der „leere" Thron, das Symbol göttlicher Allmacht schlechthin, fand einen sinnvoll betonten Platz im Zielpunkt der Kranzprozession der Apostel. Diese Einordnung war um so einleuchtender, weil der Teilaspekt seine Berechtigung hatte. Obendrein liegt die Annahme nahe, daß das Thronbild im allgemeinen Verständnis nicht ausschließlich auf die zweite Person der Gottheit festgelegt war, sondern komplex die Herrlichkeit Gottes ausdrückte ähnlich wie in anderen Fällen das Pantokratorbild, das durch Beischrift und Kreuznimbus Christus apostrophiert, indes dem Grunde nach das

Vaterbild darstellt, das denn auch die byzantinische Liturgie betont anspricht [23].

Das Kuppelmosaik im Baptisterium der Arianer verkörpert also die Geschöpflichkeit Jesu und seinen Aufstieg in die himmlische Herrlichkeit. Es liegt ein gezieltes weltanschauliches Programm zugrunde (Taufe und Thron liegen auf einer Achse). Die Auffassung *Carl-Otto Nordströms* [24], daß der arianisch-orthodoxe Gegensatz für die Angelegenheiten der Kunst belanglos gewesen sei, ist abzuweisen. Die ravennatischen Mosaikflächen sind in erstaunlichem Umfang Folie der dramatischen Glaubenskämpfe gewesen. Dies war der modernen Forschung längst offenbar geworden beim Studium der Mosaiken in S. Apollinare Nuovo, wo Programmzerstörungen erfolgten und jene beeindruckende Löschung des arianischen Theoderichbildes durch souveräne Namensaufhebung und noch souveränere Umbenennung auf den rechtgläubigen Kaiser Justinian. In einem anderen Fall hat vor wenigen Jahren *Arne Effenberger* in seinem hervorragenden Buch über die Mosaiken von Triumphbogen und Apsis der Kirche S. Michele in Affricisco [25] überzeugend nachgewiesen, daß die Programme dieser Bilder athanasianisch ausgerichtet sind, d. h. die orthodoxe Theologie umfassend gegen den Arianismus aufbieten und in den Bildentwürfen sichtbar machen, dies noch im mittleren 6. Jahrhundert, obwohl die Verurteilung der Lehre bereits am Ende des 4. Jahrhunderts endgültig erfolgt war. Wir wissen, daß Erzbischof Maximian von Justinian nach Ravenna geschickt worden war, um endlich den Arianismus zu liquidieren. So heftig waren die Auseinandersetzungen noch lange nach dem klärenden Konzil.

Dieser Gesamtblick auf die ravennatischen Mosaiken und ihre Stellung im Glaubensstreit ermutigt mich, für das in der einschlägigen Thematik noch aktuellere 5. Jahrhundert die in den beiden Baptisterien bisher gewonnenen Aspekte noch einen Schritt weiterzuführen. Vergegenwärtigt man das Engagement und die Intensität der Gestaltung der Bildprogramme, so wird eine orthodoxe Reaktion auf die Herausforderung des arianischen Taufbildes verständlich. Von einer Herausforderung darf man insofern sprechen, als in den Taufbildern der damals zurückliegenden Jahrhunderte keine sicher bezeugte Jordanszene sich findet. Die frühen Taufbilder unterscheiden nicht eindeutig zwischen der Taufe Jesu und der Taufe eines Christen. Auch die Hinzufügung der Taube ergibt keine Gewißheit, weil das Friedenssymbol der Taube ohne szenischen Bezug und situationsindifferent zu

---

23 Vgl. *Fink*, Thèmes (Anm. 21) 65. Die von *Nordström* (Anm. 1a) 50 vertretene Ausschließlichkeit ist einzuschränken.

24 (Anm. 1a) 79. Die Heiligenprozessionen in S. Apollinare Nuovo sind nacharianische bzw. antiarianische Ersatzkompositionen des 6. Jahrhunderts. Vom alten Mosaikenbestand gehört die Anbetung der Magier zum Leben Jesu; der thronende Christus stellt den im Himmel Vergöttlichten dar.

25 Das Mosaik aus der Kirche San Michele in Affricisco zu Ravenna. Ein Kunstwerk in der Frühchristlich-byzantinischen Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin (1975).

zahlreichen alt- und neutestamentlichen Darstellungen hinzutritt [26]. Das in allen frühen Taufbildern unberücksichtigte Lebensalter Jesu (dreißig Jahre) steigert die Schwierigkeit der konkreten Inanspruchnahme für das Jordanereignis. Die Bildaussage ist unhistorisch gemeint, sie zielt auf die wesentliche sakramentale Aussage [27]; der Erlöser wie der Erlöste sind nah; aber ein fixiertes einmaliges Ereignisbild ist in der vorravennatischen Kunst nicht gegeben.

Im Mosaik des Baptisteriums der Arianer wird der ikonographische Typus des jugendlichen Täuflings (s. darüber oben mit Anm. 21) fortgesetzt. Aber die Darstellung des Jordans im eindeutigen mythologischer Flußdarstellung folgenden Typus macht die Bezugnahme auf das historische Ereignis deutlich und bezweckt die Bezeugung der irdischen Einordnung der Jesusgestalt in die Reihe derer, die der Taufe bedürfen, also in den Menschenkreis der Schicksalsträger und der das Heil Suchenden (Lk 3, 21: „. . . als das ganze Volk sich taufen ließ und auch Jesus getauft wurde . . ."). Im Dombaptisterium war ein halbes Jahrhundert vorher das seit dem Ende des 4. Jahrhunderts und im frühen 5. Jahrhundert stark akzentuierte Thema des „leeren" Thrones dargestellt worden. Mit Petrus und Paulus, mit der ganzen Apostelgemeinschaft verbunden hatte es betont die Thematik der Kirche aus dem Judentum (ex circumcisione) und aus dem Heidentum (ex gentibus) herausgestellt. Ein Jahrhundert später war diese Aktualität nicht mehr in gleicher Weise gegeben; es ging immer mehr um den innerkirchlichen Wahrheitskampf. Weil die Unstimmigkeiten des Taufbildes im Gesamtschmuck des Baptisteriums der Orthodoxen unverkennbar sind und die Ikonographie gegenüber derjenigen im arianischen Taufbild Jesu eher jünger anmutet, so legt sich der Gedanke nahe, daß das Bild entstand, nachdem die Arianer den Auftakt zu diesem Thema gegeben hatten im Hinblick auf den besonderen Zusammenhang zur menschlichen Natur Jesu.

Die Orthodoxen greifen das neue Thema auf. Sie setzen es an die Stelle des vermuteten Thronbildes. Die Änderung ist tiefgehend und folgenreich. Die Apostelprozession verliert ihren ursprünglichen Zusammenhang. Sie bleibt ein repräsentativer Rest [28], der die neue Komposition würdevoll,

---

26 *J. Fink*, Die römischen Katakomben (= Antike Welt, Sondernummer 1978) 49.

27 Ebd. 50.

28 Ich erinnere hier an die Zwölf-Lämmer-Prozession mit Apollinaris in der Apsis von S. Apollinare in Classe (*Deichmann*, Bauten [Anm. 2] Taf. 385). Diese tiersymbolische Prozession kann so nicht entworfen sein. Die Vorschläge (Gemeinde Ravennas, das eschatologische Israel, Apostelkollegium als Christusnachfolge, in die Apollinaris aufgenommen sei: dann müßte er selbst auch als [benanntes] Lamm dargestellt sein) sind untragbar (zur Orientierung s. *Deichmann*, Hauptstadt [Anm. 1] 2. Teil [1976] 260; zur Klärung ist ebd. 269 nicht ausreichend). An Apollinaris' Stelle paßt für den ursprünglichen Entwurf am besten das Motiv des Paradiesberges mit dem nimbierten Christus-Lamm. Zeitpunkt der Änderung könnte die Überführung der Gebeine des Apollinaris aus Sicherheitsgründen in die Stadtkirche (9. Jahrh.) sein. Die Kirche außerhalb der Stadt bestand weiter. Das Ereignis, den Leichnam des Heiligen herzugeben, konnte Grund genug sein, nun sein Bild

aber auch sinnreich rahmt. Dennoch, nur die neue Absicht konnte die Änderung rechtfertigen durch die Bedeutung, die ihr im Wahrheitskampf zukam. Der orthodoxe Glaube steigert und vollendet das irdische Taufereignis. Es ist die erste Darstellung, die Jesus in diesem Zusammenhang altersgerecht zeigt. Inschriften im Bild bezeugen die historische Faktizität. So ist es den Arianern nicht gelungen, mit ihrem Taufbild ihre Glaubensüberzeugung echt zu begründen. Die Orthodoxen übernehmen das Anliegen, verwirklichen die künstlerische Aussage genauer und holen aus dem verborgenen allgemeinen Taufbild der Vergangenheit die Szene der Jesustaufe realistisch hervor. Dabei könnte deren auf neue Weise betonte transparente Hintergründigkeit nicht heller verdeutlicht werden als durch die Änderung, die das Johannesbild erfuhr. Der Täufer hat das Siegeskreuz der Märtyrer empfangen. Die Nachfolge Christi, die er bezeugt hat, hebt das Taufbild Jesu nun doch über den Streit der Naturenlehre hinaus und verbindet es einer ewigen Simultaneität, die das Evangelium [29] verbürgt. Die Apostelprozession trägt diese Tendenz nachträglich mit, obwohl man ihren künstlerischen Defekt (die Thronbeseitigung) nicht außer acht lassen darf. Aber er stört die Entwurfsänderung nicht in untragbarer Weise. Unter Abwägung des höheren Anliegens kann die nacharianische und antiarianische Kuppelschmükkung der Orthodoxen Zustimmung finden.

Der Ertrag der Beobachtungen und Überlegungen, ausgehend von den umlaufenden Bildzonen in ravennatischen Kuppeln, ihrer horizontalen Geschlossenheit und nur bedingten vertikalen Öffnung, macht einen integralen Zug ravennatischer Kunst besonders deutlich. Kaum eine Kunstepoche hat wie die hundertjährige Phase Ravennas von der Mitte des 5. bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts so intensiv die Kunst in den Dienst religiöser Programmierung und Auseinandersetzung gestellt. Die Zeit ist erfüllt vom Ringen um tiefste Einsichten in spezifische religiöse Glaubenswahrheiten. Die Erregungen sind erkennbar geblieben in den großen Mosaikschöpfungen der Zeit. Es sind aber nicht nur die sensiblen Reaktionen des seismographischen Sensoriums der Kunst allgemein. Die Kunst wird vielmehr direktiv wirksam in diesem Bereich von Glaube und Theologie. Man muß dies wissen, um die Phänomene besser zu verstehen, diese Kunstart tiefer zu begreifen. Das tiefere Begreifen lehrt, daß die Kunst keinen falschen Dienst, vielleicht entgegen ihrer ästhetischen Verantwortung, übernommen hat. Sondern sie wird hier zurückgefordert an einen ihrer echten Ursprünge: Verkünderin zu sein in dem unabsehbaren Spiel der Gesichte und Gedanken durch die Sinnfälligkeit des wirklich und wahrhaft Gemeinten. Die künstlerische Zucht der Horizontalen und Vertikalen verleiht ihr ein Mittel hoher Disziplin und deren Freiheit.

in der Apsis aufscheinen zu lassen. Auch hier scheint eine bedeutende Figuration einem neuen Anliegen gewichen und die verbliebene Restform trotz ihres Defekts repräsentativ weiterhin wirksam zu sein.

29 Mt 3, 16; Mk 1, 10 f.; Lk 3, 20 f.; Joh 1, 32.

Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe. Eine Strukturanalyse*

Von CLAUDIA MÜLLER

Methodische Vorbemerkung

Den bisherigen Interpretationen des Apsismosaiks von S. Apollinare in Classe [1] eine weitere hinzuzufügen, möchte die vorliegende Untersuchung weniger mit der Neuartigkeit von Einzelerkenntnissen als vielmehr mit der Methode zu deren Gewinnung, Begründung und Verbindung rechtfertigen. Ausgehend vom Kunstgegenstand als einem Interdependenzsystem formaler und inhaltlicher Momente, wird in dieser Interpretation auf dem Weg einer Strukturanalyse [2] die Einheit von formaler und ikonologischer Argumentation angestrebt.

Ordnen wir jeder formalen Gegebenheit eine spezifische Abbildungsfunktion (die sich nicht etwa in der Wiedergabe eines gegenständlichen Motivs erschöpft) und damit einen spezifischen Informationswert zu, so ist es offenbar unmöglich, daß wechselnden Formen ein identischer Gehalt gleichermaßen zukommt. Indem der jeweiligen Form der Repräsentation jeweils eine bestimmte Auffassung des Sujets entspricht, in ihr anschaulich wird und in ihr sich verwirklicht, besteht zwischen Form und Inhalt eine „eineindeutige" Beziehung. Der Sinnzusammenhang artikuliert sich in der Bildstruktur, d. h. in den Prinzipien der inneren Organisation der Formen. Stil ist daher immer auch ikonologisch zu verstehen.

Abkürzung:
JbAC = Jahrbuch für Antike und Christentum.

* Diese Arbeit entstand auf Anregung von Herrn Prof. Dr. Martin Tetz, Bochum, dem ich für klärende und fördernde Gespräche und Hinweise herzlich danke.

1 Grundlegend: *E. Dinkler*, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe (Köln – Opladen 1964); *Fr. W. Deichmann*, Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes 1: Geschichte und Dokumente (Wiesbaden 1969) 257/77; 2: Kommentar. 2. Teil (Wiesbaden 1976) 245–280 (im folgenden zitiert als *Deichmann I* bzw. *II*).

2 Zum Begriff vgl. *G. Kaschnitz von Weinberg*, Struktur (1951), Wiederabdruck in: ders. – *H. von Heintze* (Hrsg.), Ausgewählte Schriften 1: Kleine Schriften zur Struktur (Berlin 1965) 198–202. – Methodisch richtungsweisend: *H. Sedlmayr*, Zu einer strengen Kunstwissenschaft (1931), Wiederabdruck unter dem Titel: Kunstgeschichte als *Kunst*geschichte, in: *ders.*, Kunst und Wahrheit. Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte (Hamburg 1958) 35–70; *ders.*, Kunstwerk und Kunstgeschichte (1956), Wiederabdruck unter dem Titel: Probleme der Interpretation, in: ebd. 87–127; *ders.*, Zum Begriff der „Strukturanalyse", in: Kritische Berichte 4 (1931/32) 146–160.

Wenn aber Form nicht die bloß akzidentelle Vermittlung einer ihr gegenüber apriorischen Semantik bedeutet, sondern durch sie Inhalte neu und spezifisch gestaltet und definiert werden, so wird eine Form und Abbildungsfunktion dualistisch sondernde und allein von einem feststehenden, bekannten und abrufbaren Motiv- und Bedeutungskatalog ausgehende Interpretation der Individualität und Komplexität eines – von ihr als zerlegbare Summe seiner Teile verkannten – Bildes nicht gerecht, indem sie zur Bedeutungsübertragung auf isolierte und klassifizierte Bildmotive und Inhaltsmomente und damit zur Wiedergabe allgemeiner, außerbildlicher Sachverhalte neigt, anstatt den in der Bildstruktur formulierten Sinnzusammenhang zu verfolgen, der mögliche Bedeutungen auf innerhalb der Bildeinheit sinnvolle reduziert. Ziel ist daher, einsetzend mit einer richtungweisendes Vorverständnis begründenden Formanalyse (= Funktion und Zusammenhang der Teile auf der anschaulichen Ebene erfassende Beschreibung), und das Kunstgebilde auf die innere, sinnhafte Notwendigkeit seines So-Seins befragend, zu einer seiner Ganzheitsstruktur entsprechenden Interpretation zu gelangen, in der die Leistungsfähigkeit der Bildmittel für den Informationswert zum Tragen kommt.

In diesem strengen Sinne geht die anschauliche Gestalt nicht in die bisherigen Interpretationen des Apsismosaiks von S. Apollinare in Classe ein. Bei der durch Kontamination ikonographischer Versatzstücke sich ergebenden Vielschichtigkeit des Classe-Mosaiks entsteht leicht eine Überbetonung von Teilaspekten gegenüber dem Ganzen. Gerade in dem Maße, wie dieses Mosaik als ikonographisch singuläre Neuschöpfung klassifizierender Einordnung sich entzieht – es gilt als die „komplizierteste Darstellung der frühchristlichen Kunstgeschichte" (Nordström) – wird seine Interpretation zum methodischen Modellfall (solange man ihm nicht jegliche Stringenz abspricht). Hier soll versucht werden, sich dem Bildsinn über folgende, aufeinander aufbauende Stufen [3] zu nähern:

- formales Verstehen des Bildes (Erfassen seiner sichtbaren Ordnung),
- Identifizierung des Sujets (Erfassen der Bedeutungen mit Hilfe der Ikonographie),
- Präzisierung der Bildinhalte (etwa: theologischer Bezugsrahmen),
- integrales Verstehen des Bildes (Synthese zwischen Bildsyntax und Bildsemantik).

Mit Engemanns [4] Herausstellung der Vielschichtigkeit und Mehrdimensionalität frühchristlicher Darstellungen gehe ich konform. Was Engemann jedoch über die literarische Hilfskonstruktion der Auswertung der Apsis-

---

[3] Vgl. das Modell bei *H. Sedlmayr*, Pieter Bruegel: Der Sturz der Blinden (1957), Wiederabdruck in: *ders.*, Epochen und Werke. Gesammelte Studien zur Kunstgeschichte 1 (Wien 1959) 319–357.

[4] *J. Engemann*, Zu den Apsis-Tituli des Paulinus von Nola, in: JbAC 17 (1974) 21–46.

Tituli des Paulinus von Nola im Hinblick auf spätantike synthetisierende Auffassungsweisen und durch Nutzbarmachung solcher Deutungsprinzipien für Bildzeugnisse zu erreichen sucht, wird hier auf direktem Wege von der Bildanalyse selbst angestrebt. Damit versteht sich diese Arbeit auch als Plädoyer für eine Methodenreflexion.

Die formale Ordnung des Bildes

Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe [5], das zusammen mit den vier Bischofsfiguren zwischen den Apsisfenstern und den beiden Erzengeln an der Apsisstirn in allen seinen Motiven noch auf die Entstehungszeit der Basilika (549 geweiht) zurückgeht [6], ist zweizonig mit betonter Vertikalachse aufgebaut. Die goldgrundige obere Zone stellt den Himmel dar, in dem unter der Hand Gottes im Scheitel der Apsiskalotte ein monumentales goldenes Gemmenkreuz mit Christusmedaillon in der Vierung und Tituli an den Enden, umfaßt von einem blaugrundigen Sternenclipeus, erscheint, den Wolken umgeben und Halbfiguren des Moses und Elias flankieren. Die untere Zone enthält eine begrünte Landschaft, in der sich am Fuße des Kreuzes zu ihm aufblickende Lämmer befinden, links eines, rechts zwei. Ein unterster, abgesonderter Streifen zeigt den axial unter der Kreuzes-

---

5 Zur Geschichte der Basilika und ihrer Mosaiken s. *Dinkler* (Anm. 1) 11/22; *Deichmann I* (Anm. 1) 257 f.; *Deichmann II* (Anm. 1) 234 f., 245 f. – Abb. bei *Dinkler* (Anm. 1) Tafelanhang; *Fr. W. Deichmann,* Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna (Baden-Baden 1958) Taf. XII–XIV, 383–413 (Katalog dazu in *Deichmann I* [Anm. 1] 288, 338 bis 344, Abb. 289).

6 Gesichert durch die Restaurierungen 1949 (Bericht in: *M. Mazzotti,* La Basilica di Sant' Apollinare in Classe [Vatikanstadt 1954]) und 1970/72 (*Deichmann II* [Anm. 1] 245).

Bei der letzten Restaurierung traten im untersten Streifen des Mosaiks sorgfältig ausgeführte Sinopien zutage, die eine ursprüngliche, nicht zur Ausführung gelangte Entwurfsstufe dokumentieren, während die bereits 1949 im Zentrum der Apsiskalotte aufgedeckten, sehr skizzenhaften Sinopien mit dem ausgeführten Kreuzmedaillon im Prinzip übereinstimmen; darüber und zuseiten des Medaillons fand man keine Sinopien (*Deichmann II* [Anm. 1] 245). Unter dem Streifen, in dem der hl. Apollinaris inmitten der Lämmer dargestellt ist, erschien die Vorzeichnung eines Frieses (Rekonstruktion ebd. Abb. 124) mit einer lateinischen crux ansata in der Mitte, die von zwei ihr zugewandten Pfauen flankiert wird, gefolgt von kandelaberartig stilisierten Lebensbaummotiven, Fasanenpaaren und Fruchtkörben. Dieser Fries sollte ursprünglich das Apsisbild ornamental unten abschließen, ohne direkt in es einbezogen zu sein; motivisch verknüpft nur durch die Wiederholung des zentralen Kreuzes und durch die Pfauen, die als Bewohner des Paradieses die Vermittlung des ewigen Lebens symbolisieren (s. *J. Kramer,* Art. Pfau, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 3 [1971] 409 f.). Das Motiv des Kreuzes mit gegenständigen Pfauen ist zudem vor allem in der Grabeskunst weit verbreitet (*Deichmann II* [Anm. 1] 264); die nächstliegenden Beispiele finden sich in der Basilika selbst im Sarkophag des Theodoros mit von Pfauen flankiertem Christusmonogramm und dem sogenannten Zwölfapostelsarkophag. Vgl. auch *M. Lawrence,* The Sarcophagi of Ravenna (Rom 1970) Abb. 6 f., 9 f. – Weiteres zur Planänderung s. Anm. 103 und 165.

gloriole stehenden hl. Apollinaris in Orantenhaltung inmitten einer friesartig aufgefaßten und ornamentalisierten Gruppe von beiderseits sechs symmetrisch auf ihn orientierten Lämmern. Streng genommen liegt also eine dreizonige Komposition vor. Die Darstellungsweise ist flächig.

Geschehensort ist eine Landschaft, die durch ihre immergrüne Pflanzenwelt und die blühenden Blumen als Paradieseslandschaft gekennzeichnet wird [7]. In ihr finden zwei getrennte, aber durch den gemeinsamen Bezugspunkt des Kreuzmedaillons verbundene Vorgänge statt, die einerseits mit den drei Lämmern im oberen, andererseits mit dem hl. Apollinaris inmitten der Lämmerherde im unteren Streifen zu tun haben.

Moses und Elias zuseiten des Kreuzes, die drei Lämmer und die Hand Gottes (die für seine Stimme in einer Offenbarung steht [8]) bilden Indizien dafür, daß in der oberen Szene die Verklärung dargestellt ist. Die wie Zeugen dem Kreuz zugewandten Lämmer können als Petrus (links) und die Zebedaiden, Jakobus und Johannes (rechts) identifiziert werden. Der Hinweis- und Sprechgestus des Elias läßt sich durch Mt 17, 3 par einlösen, die Hand Gottes auf die aus der Wolke fallende Stimme Mt 17, 5 par beziehen. Dennoch ist unmittelbar evident, daß es sich um eine ganz ungewöhnliche Darstellung der Verklärung handeln muß, die nicht das konkrete historische Ereignis zeigt, das die Evangelien berichten; aus folgenden Gründen:

1. Der verklärte Christus ist durch das Kreuzsymbol ersetzt.
2. Damit hängt die schrittweise Abhebung der anderen Beteiligten von ihrer realen Erscheinung zusammen: Moses und Elias als Halbfiguren auf Wolkenbänken, die Jünger gar als Lämmer.
3. Der Schauplatz der Verklärung stimmt nicht mit dem historischen, der Bergeslandschaft von Mt 17, 1 par, überein. Als Ort des Bildgeschehens ist die jenseitige Landschaft primär dem Titelheiligen zugeordnet, weil dieser als einzige Ganzfigur und konkret dargestellte Person den höchsten Realitätsgrad besitzt; sie erklärt sich nicht etwa aus dem symbolischen Verklärungsgeschehen.

Dies zusammengenommen, ergibt sich, daß die Verklärungsszene wegen der Aufgabe all dessen, was sie als konkret gemeintes Geschehen auswiese, nicht vordergründig als Illustration des historischen Ereignisses zu verstehen ist. Durch die Verlegung an einen jenseitigen Ort, der primär Aufenthaltsort des Heiligen und Schauplatz eines mit ihm verknüpften Geschehens ist, erhält sie die zeitliche Dimension der Künftigkeit; sie „wiederholt" sich gleichsam in dieser Zukunft (bezogen auf die Zeit des Betrachters; in der Bildzeit ist sie gegenwärtig). Die abstrakt-symbolische Darstellungsweise der Ver-

7 *C.-O. Nordström*, Ravennastudien. Ideengeschichtliche und ikonographische Untersuchungen über die Mosaiken von Ravenna (Stockholm 1953) 132; *Deichmann II* (Anm. 1) 269; *J. Poeschke*, Art. Paradies, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 3 (1971) 375–380.

8 *K. Wessel*, Art. Hand Gottes, in: Reallexikon zur byzantinischen Kunst 2 (1971) 950–962.

klärung verweist darauf, daß sie nicht für sich selbst steht, sondern Paradigma für ein anderes ist, auf das sie im Bilde hin interpretiert wird.

Ebensowenig ist das Kreuz das historische Golgatha-Kreuz, sondern zeichenhaft abstrahiert; seine goldene Farbe charakterisiert es als Lichtkreuz und seine Situierung in einem von einer Edelsteingloriole begrenzten Sternenhimmel, welcher wiederum vom großen Goldgrund-Himmel des Bildgeschehens aufgenommen wird, als Kreuzes-Erscheinung. Da es nicht unmittelbar am Himmel der Gesamtdarstellung, sondern im Bild eines besonders ausgeschiedenen Himmels am Himmel erscheint, bedeutet es weder eine historische noch eine im Bildgeschehen unmittelbar gegenwärtige Epiphanie des Kreuzes, sondern das überzeitliche Zeichen eines noch nicht aktualisierten (im Sinne von ‚bereits geschehen' oder ‚gerade geschehend') und damit „potentiellen" Auftretens des Kreuzes. Indem das Zeichen dieser Kreuzesepiphanie den Verklärten im symbolischen Verklärungsgeschehen ersetzt, erfüllt sich in ihm die übertragene Bedeutung der Verklärung. Man muß also vom Kreuz ausgehen, um verstehen zu können, wie die Verklärung hier gemeint ist, ihre Situierung an einem ihr nicht gemäßen Ort, ihre besondere Form und nicht zuletzt ihre Beziehung zu dem vom Titelheiligen getragenen Hauptgeschehen, das auf sie hingeordnet ist.

Den flächenbezogenen Gestaltungsprinzipien frühchristlicher Kunst (ehemals räumlich gemeinte Horizontalschichtung, Axialität und Symmetrie) gemäß bauen sich die Hauptmotive des Bildes übereinander auf der vertikalen Mittelachse auf. Die große Kreuzesgloriole beherrscht die Komposition; das Kreuz ist Zentrum der verschiedenen inhaltlichen und formalen Schichten. Es ist Zentrum für die himmlische Zone, indem die bezeugende Hand Gottes auf es herabweist und Moses und Elia es, in der Verlängerung des Querbalkens durch die Wolkenbank, flankieren. Es ist aber auch Zentrum für die drei zu ihm aufblickenden Apostel-Lämmer im oberen Streifen („Hintergrund") der unteren Zone. Besonders eng schließlich ist durch seine axiale Stellung der hl. Apollinaris auf das Kreuz ausgerichtet. Ausdruck seiner Beziehung zum Kreuz ist die Orantenhaltung. Kreuzesgloriole und Heiligenfigur bilden zusammen den optischen Schwerpunkt der Komposition, wobei das Kreuz das hierarchisch übergeordnete Motiv darstellt. Innerhalb der in ihrer Existenzweise (Zeichen, Allegorie, Symbol, entrückte Halbfigur, reale Ganzfigur) entsprechend ihrer minder oder mehr unmittelbaren Präsenz differenzierten Bildpersonen erhält der hl. Apollinaris als einzige in figura und damit konkret im Bildgeschehen anwesende Gestalt einen besonderen Rang: indem er auf ein wegen der Disidentität von Zeichen und Bezeichnetem nicht direkt faßbares Geschehen verweist und sich auf es bezieht, vermag er den Zuschauern (im Bild: die Lämmer) bzw. dem Betrachter bzw. dem Gläubigen den Zugang dazu zu vermitteln.

Alle Bildmotive orientieren sich konzentrisch auf die Kreuzesgloriole, wobei die realfigürlichen Personen ein Dreieck und die symbolisierten ein zu

diesem umgekehrtes Dreieck bilden. Aus den vier durch das Kreuz bezeichneten Hauptrichtungen weisen Hände auf die Kreuzesgloriole. Allein die auf den hl. Apollinaris zuschreitenden Lämmer nehmen weder aktiv am Gesamtgeschehen teil noch verfügen sie über eine direkte Beziehung zur Kreuzeserscheinung; diese erlangen sie bzw. die symbolisch von ihnen vertretenen Personen nur mittelbar über ihre Hinordnung auf den Heiligen, der somit anschaulich als Vermittler für von ihm Abhängige in einer symbolischen Handlung fungiert. In ihm findet ihre stereotype Haltung Form und Ziel. Der unterste Streifen, in der frieshaften Auffassung deutlich vom oberen Teil geschieden, wird durch den ihn durchbrechenden, hoch überragenden und damit eine Vertikale artikulierenden hl. Apollinaris dem Gesamtgeschehen integriert. Zur oberen Zone mit den Apostel-Lämmern hingegen fehlt jede kompositionelle Beziehung. Gemeinsame Bezugsrichtung der Bildereignisse und ihrer Träger ist die Vertikalachse, gemeinsamer Bezugspunkt die Kreuzesgloriole, der eine mehrfache Bedeutung beizumessen ist, wenn sie so verschiedenartige Bezüge auf sich vereinigen kann.

Die Einheit des Ortes, der Zeit und der Handlung wird durch die verschiedenen Figurenkategorien und die Trennung der Ereigniszonen in Frage gestellt, ein Geschehenszusammenhang ist daher nur unter der Bedingung der Mehrwertigkeit des Zeichens gegenüber dem Bezeichneten möglich. Ihre Sinnkonvergenz finden die verschiedenen Seinsgrößen im Zeichen des Kreuzes.

Es ergeben sich also drei Darstellungsschwerpunkte: die Transfiguration, die Kreuzeserscheinung und der hl. Apollinaris. Damit stellt sich die Frage, an welchem dieser Komplexe die Interpretation ansetzen muß. Wir haben bereits erkannt, daß der jenseitige Schauplatz und das Hauptgeschehen in der Figur des Titelheiligen als „Hauptakteur" begründet ist, welcher sich als Vermittler für die Lämmerherde vermöge seines Orantengestus zu einer Kreuzesepiphanie verhält, die im Rahmen einer symbolisierten Verklärung auftritt und Ausdruck einer Umdeutung der Verklärung ist. Die Enthistorisierung der Verklärung und ihre Umwertung ermöglichen gerade erst ihre Lokalisierung an einem ihr uneigentlichen, paradiesischen Ort und ihr Stattfinden in Gegenwart des Heiligen, der ja keine reale Beziehung zu ihrer historischen Vorlage einnehmen kann, wohl aber zu der sie interpretierenden Kreuzeserscheinung, in der sich ihre übertragene Bedeutung erfüllt. Wie die Verklärung in eine teils erscheinungshafte, teils symbolisch-allegorische Form gekleidet ist, so wird auch die Kreuzeserscheinung als Zeichen einer noch nicht Ereignis gewordenen Epiphanie charakterisiert, welche zugleich Christus ankündigen muß, wenn sie ihn in der Verklärung vertreten kann. Die Verklärung ist hier eine symbolische „Wiederholung" der historischen, im Rahmen derer das Zeichen einer noch nicht ereignishaften Kreuzesepiphanie auftritt, am jenseitigen Aufenthaltsort des hl. Apollinaris, der für die ihm untergeordnete Gruppe der Lämmer eine auf die übergeordnete Größe des

Kreuzes in seiner durch die Verklärung formulierten Bedeutung gerichtete Handlung vornimmt. Zentrales Interpretationsproblem ist daher zunächst die Herstellung der Korrelation zwischen Kreuz und Verklärung [9].

Methodisch erreichen wir hier einen Punkt, an dem die Analyse des Formgefüges allein nicht mehr weiter vorgetrieben werden kann und zu einer ikonographischen Untersuchung und Bestimmung der Einzelmotive sowie einer Einbeziehung des theologischen Hintergrundes, belegt durch Textquellen, in die Deutung übergegangen werden muß. Einerseits ist der Zusammenhang zwischen Verklärung und Kreuzeserscheinung zu betrachten, wobei ikonographisch letztere den Ausgangspunkt bildet, weil in ihr die Be-

---

9 Zum Weg der Forschung: Die ikonographische Singularität wurde zunächst nicht hingenommen (Interpolationshypothese bezüglich des hl. Apollinaris bei *F. Wickhoff*, Das Apsismosaik in der Basilica des h. Felix zu Nola. Versuch einer Restauration, in: RQ 3 [1889] 173; zuletzt bei *G. Bandmann*, Ein Fassadenprogramm des 12. Jahrhunderts und seine Stellung in der christlichen Ikonographie, in: Das Münster 5 [1951] 9). Eine erste Näherung erzielt *A. Grabar*, Martyrium II (Paris 1946) 193–196 passim mit der Deutung der Kreuzeserscheinung in der Verklärung als eine im und dem Märtyrer sich vergegenwärtigende eschatologische Vision. *O. von Simson*, Sacred Fortress. Byzantine Art and Statecraft in Ravenna (Chicago 1948) 40–62 erhellt den heilsgeschichtlichen Hintergrund mittels weitreichender liturgischer und patristischer Zeugnisse und bestimmt die rahmengebende Verklärung als dem Märtyrer zuteilwerdende Offenbarung der exaltatio crucis. *Nordström* (Anm. 7) 122–132, bes. 131, erweitert diese Konzentration auf die Märtyrer-Kreuz-Thematik um die mit Johannes Chrysostomus belegte eschatologische Dimension der Verklärung als Prototyp der mit der Kreuzesepiphanie eingeleiteten Wiederkunft Christi zum Gericht, bei dem der hl. Apollinaris fürbittet, und inauguriert mit der Herstellung der wesentlichen Sinnbezüge eine die einzelnen thematischen Schichten zusammenführende Deutung, die dann Dinkler unter kategorischer Ablehnung des von den Vorgängern herausgearbeiteten Imitatio-Gedankens und ausgehend von einer den innovatorischen Aspekt überspitzenden Qualifikation des Kreuzes als Parusiezeichen, mittels Rückführung der Bildlogik auf die Leitidee der Verklärung als Präfiguration des secundus adventus gelingt (kritisch rezensiert von *M. Tetz* in: ThR 31 [1965/66] 282–284; *J. Engemann* in: ZKG 76 [1967] 140 f.; *A. Grabar* in: CahArch 15 [1965] 276). Deichmann integriert die vorausgegangenen Ergebnisse in eine komplexere Interpretation, Dinklers eschatologisch akzentuierte Verklärungsexegese um die Komponente der Vorausschau des kommenden Kreuzes Christi und seiner heilsgeschichtlichen Funktion vervollständigend, so daß neben der intercessor-Rolle des Titelheiligen auch wieder seine Leidensnachfolge zum Tragen kommt. Dies von Parallelerscheinungen her bestätigend, warnt *J. Engemann* (Anm. 4) 36–39; *ders.*, Auf die Parusie Christi hinweisende Darstellungen in der frühchristlichen Kunst, in: JbAC 19 (1976) 155, vor Verkürzung der inneren Vielschichtigkeit sowohl um die Passions- wie um die Parusiekomponente. – Weitere Behandlungen des Classe-Mosaiks u. a. bei *W. F. Volbach – M. Hirmer*, Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike in West- und Ostrom (München 1958) 77; *Chr. Ihm*, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts (= Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie 4) (Wiesbaden 1960) 70–73, 165–167; *Fr. Gerke*, Spätantike und frühes Christentum (Baden-Baden 1967) 210; *M. C. Pelà*, La decorazione musiva della basilica ravennate di S. Apollinare in Classe (= Studi di antichità cristiane 8) (Bologna 1970) bes. 113–160 (weitere Literatur ebd. 150-160); *A. Pincherle*, Intorno a un celebre mosaico ravennate, in: Byz 36 (1966) 491–534; *ders.*, Ancora sul mosaico absidiale di S. Apollinare in Classe, in: RivAC 52 (1976) 109–113.

deutung der Verklärung sich anschaulich konkretisiert, ikonologisch hingegen erstere als Vorlage zu behandeln ist; und andererseits die Relation des hl. Apollinaris zu beiden.

Zur Ikonographie der Einzelthemen

Die Formanalyse erwies die Kreuzesgloriole als übergreifenden Angelpunkt der Komposition wie als die Sinneinheit stiftendes Moment. Im Kreuz offenbart sich der besondere Sinn der Verklärung, und es ist „Adressat" der Handlung des hl. Apollinaris. Deshalb ist es zuerst in seiner speziellen Form und in seinem unmittelbaren Kontext, dem Sternenclipeus, sodann in seiner Bildsituation und Bedingung seines Erscheinens, der Verklärung, zu untersuchen; und schließlich ist der in der Orans-Geste seinen Ausdruck findende funktionale Bezug des Titelheiligen zu diesem Komplex zu bestimmen.

Das Kreuz. Seiner äußeren Gestalt nach gehört das Kreuz in Classe dem ikonographischen Typus des τρόπαιον (Siegeszeichen) an, dessen Begriff v. a. seit Tertullian verbreitet ist [10], und dessen charakteristische Form, Gemmenschmuck und konkav geschweifte, tropfenförmig verdickte oder in Perlen auslaufende Enden, mit dem ausgehenden 4. Jahrhundert zuerst in der Sarkophagplastik entsteht [11]. Der Ursprung wird in dem durch Theodosius I. errichteten Kreuz in Konstantinopel vermutet [12]. In spättheodosianischer Zeit, 390/400, tritt es im Osten mehrfach in dieser Form auf, seit 400 gehäuft auch im Westen [13]. Das Kreuz im Apsismosaik von S. Pudenziana in Rom (Ende 4. Jh./Anf. 5. Jh.) [14], als Gemmenkreuz mit geschweiften Enden demjenigen in S. Apollinare nahezu gleich, ist einer der frühesten Vertreter dieses Typus in der Mosaikkunst. Auch die Kreuze auf den palästinensischen Ampullen, im Sternenkranz, von einer Arkade überfangen und Zentrum einer Huldigung der imagines clipeatae der Apostel, erscheinen als τρόπαια [15]. Das Mittelbild des rechten Flügels des fünfteiligen Mailänder Elfenbeindiptychons (450/60) [16] übersetzt ein solches Siegeskreuz als crux gemmata ins Plastische. Ein Jahrhundert jünger als das Kreuz in S. Apollinare in Classe ist das verwandte Gemmenkreuz im Apsismosaik der Kapelle SS. Primo e Feliciano an S. Stefano Rotondo in Rom (um 650) [17].

---

10 *E. Dinkler*, Das Kreuz als Siegeszeichen, in: ZThK 62 (1965) 11.

11 *E. Dinkler – von Schubert*, Art. Kreuz, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 2 (1970) 576.

12 Ebd.

13 Ebd.; *Dinkler* (Anm. 10) 9, 12. – Laut *Dinkler* (Anm. 1) 54 Anm. 95 wurde um 440 durch Theodosius II. ein Gemmenkreuz auf Golgatha erstellt.

14 *Ihm* (Anm. 9) Taf. III, 1.

15 Ebd., 87, Abb. 21 f.; *A. Grabar*, Ampoules de terre Sainte (Paris 1958) Abb. der Ampullen Monza Nr. 4, 12, 13 und Bobbio Nr. 8.

16 *Dinkler* (Anm. 1) 59, Abb. 22.

17 *Ihm* (Anm. 9) Taf. XXI, 2.

Das scandalum crucis fand über den Siegescharakter Einzug in die Kunst [18]; die doxologische Komponente ist auch in der Bedeutung des Kreuzes als eschatologisches Zeichen des secundus adventus enthalten. Dölger [19] und Peterson [20] erkannten die Wiederkunftserwartung als Begründung der altchristlichen Gebetsostung und den Ausdruck dieser eschatologischen Orientierung durch das als Kreuz interpretierte Zeichen des Menschensohnes Mt 24, 30. Die von Ihm [21] im Anschluß daran behauptete Darstellung des Parusiekreuzes im syro-palästinensischen Raum seit dem 2. Jh. bleibt hypothetisch [22], da solche Kreuze dort erst seit dem 6. Jh. erhalten sind [23]. Im Westen tauchen die ersten Monumentalkreuze in Sakralbauten um 400 auf. Der Brief des Nilus an den Statthalter Olympiodor aus dem frühen 5. Jh. fordert als einzigen Apsidenschmuck das Heilskreuz [24].

Der Denkmälerbestand solcher Kreuzesdarstellungen läßt sich klassifizieren in:

1. das Kreuz allein (mit Attributen oder attributivem Kontext),
2. das Kreuz in einer symbolischen Situation,
3. das Kreuz in einer „realistischen" Szene (wobei uns hier nur eschatologische Themen interessieren).

Zur ersten Gruppe gehören als ältestes Beispiel das Kuppelmosaik von S. Giovanni in Fonte, Neapel (um 400) [25] (synthetisiert mit Christus-Monogramm), dasjenige des Mausoleums der Galla Placidia, Ravenna (um 450) [26], dasjenige der Dorfkirche von Casaranello, Apulien (Ende des 5. Jhs.) [27] und das (ausgeschiedene) Kreuz des Apsismosaiks von S. Apollinare in Classe [28]. In allen erscheint ein Goldkreuz mit geschweiften Enden im Sternen-

---

18 Nach *Dinkler* (Anm. 10) 18.

19 *F.-J. Dölger,* Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum (Münster 1925) bes. § 12, 149–166.

20 *E. Peterson,* Das Kreuz und das Gebet nach Osten, in: *ders.,* Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen (Rom – Freiburg – Wien 1959) 15–35.

21 *Ihm* (Anm. 9) 92, 122.

22 Dies wurde von den Rezensenten, *Th. Klauser,* in: JbAC 4 (1961) 176 und *C. Davis-Weyer,* in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 27 (1964) 95, kritisch vermerkt.

23 *Ihm* (Anm. 9) 93.

24 Ep. IV, 61 (PG 79, 577 f.): στερροῦ δὲ καὶ ἀνδρώδους φρονήματος οἰκεῖον, τὸ ἐν τῷ ἱερατείῳ μὲν κατὰ ἀνατολὰς τοῦ θειοτάτου τεμένους ἕνα καὶ μόνον τυπῶσαι σταυρόν.

25 *Dinkler* (Anm. 1) 63, Abb. 24. Ikonographisch gehört es jedoch in eine andere Genealogie (ebd., 61).

26 Ebd. 51, Abb. 18.

27 Ebd. 56, Abb. 20.

28 Mit diesem Typus verwandt sind das Christus-Monogramm im Baptisterium in Albenga, 5. Jh., das ebenfalls in einem Sternenhimmel erscheint (*P. Verzone,* Werdendes Abendland [Baden-Baden 1967] 39) – das aber, wie das Monogrammkreuz in S. Giovanni in Fonte, primär von der Taufliturgie her im Sinne eines Taufsiegels zu deuten ist (*Dinkler* [Anm. 1] 60 f. – und im Vierungsgewölbe der Erzbischöflichen Kapelle (Oratorio di S. Andrea) in Ravenna, 494–519 (*Deichmann* [Anm. 5] Abb. 220, 245), sowie das apoka-

himmel, der den typischen Rahmen einer Theophanie bildet (der Theophaniegedanke ist besonders in der Ostkirche verwurzelt [29]). Theophanien im Sternenhimmel tragen einen eschatologischen Charakter [30] (vgl. Mt 24, 29), insbesondere, wenn das Kreuz mittels Goldfarbigkeit oder, wie in Casaranello, mittels Perichoresis als Lichtkreuz gekennzeichnet wird, oder wenn Attribute wie die apokalyptischen Lettern A und Ω (nach Apk 1, 8; 21, 6; 22, 13), wie in S. Giovanni in Fonte und S. Apollinare in Classe, und die apokalyptischen Zoa, wie im Mausoleum der Galla Placidia, sie näher bestimmen. Kreuzesepiphanien unter diesen Bedingungen meinen das Parusiekreuz (zur theologischen Begründung später), was die anderen Bedeutungsebenen gleichwohl nicht eliminiert – erscheint es doch im Modus des Siegeszeichens.

Darstellungen des secundus adventus in nicht symbolisch angedeuteter, sondern konkreter, direkter Form hingegen sind selten. Das Apsismosaik von SS. Cosma e Damiano in Rom (526/30) [31] zeigt schriftgemäß den auf Wolken kommenden Menschensohn, dem die Apostelfürsten Petrus und Paulus die Märtyrer Cosmas und Damian zuführen, welchen die Stifter als deren Schützlinge folgen: Belohnung der Märtyrer und Fürbitte sind in dieser endzeitlichen Szene thematisiert. Der abschließende Fries mit der Lämmerprozession aus den heiligen Städten zum Lamm auf dem Paradiesberg führt diese Thematik symbolisch weiter. – Demgegenüber ist die Identifikation eines Reliefs der Holztür von S. Sabina in Rom (um 430) [32] als Parusiebild keinesfalls so unzweifelhaft, wie Dinkler [33] annimmt.

Das hochformatige, durch ein Kreisbogensegment in zwei Zonen unterteilte Bildfeld zeigt im oberen Teil Christus, dem Triumphalmotiv des Lorbeerkranzes einbeschrieben, zwischen A und Ω, in der Linken eine Buchrolle mit dem Akrostichon IXΘYC; die Zwickel nehmen die vier apokalyptischen Wesen [34] ein. Im unteren Teil steht Maria-Ecclesia zwischen Petrus und Paulus, die ein lateinisches Kreuz im Clipeus über ihrem Haupte halten. Darüber wölbt sich das Firmament mit Sternen, Luna und Sol. Dinkler glaubt eine Darstellung des aus der Zukunft erwarteten Kyrios mit dem Kreuz

---

lyptische Lamm in sternübersäter Himmelsscheibe im Presbyteriumsgewölbe von S. Vitale in Ravenna, 525–547 (*Deichmann* [Anm. 5] Abb. 311, 342–346; *Engemann* [Anm. 9] [1976] 154).

29 *Ihm* (Anm. 9) 125.

30 S. *Deichmann II* (Anm. 1) 254; *Ihm* (Anm. 9) 76–79; O. *Holl*, Art. Stern, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 4 (1972) 215.

31 *Ihm* (Anm. 9) Taf. XII, 2.

32 *Dinkler* (Anm. 1) 58, Abb. 21.

33 Ebd. 60.

34 Die sekundäre Identifikation mit den Evangelisten ist wegen der noch fehlenden ikonographischen Differenzierung auch nicht auszuschließen; vgl. *U. Nilgen*, Art. Evangelisten, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 1 (1968) 698 f. und Redaktions-Art. Wesen, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 4 (1972) 524; *Engemann* (Anm. 9) (1976) 151 f.

als praecursor zu erkennen [35]. Gegen eine Identifikation des Kreuzes mit dem Parusiezeichen spricht aber der fehlende Epiphanie-Charakter und die Beteiligung der Apostel. Mit der Christus-Darstellung im oberen Teil ist wohl eher eine überzeitliche, zuständliche maiestas Domini gemeint. Eine Verwandtschaft mit den dieses Zentralmotiv, „Himmelfahrt" und Ecclesia synthetisierenden [36] Darstellungen des Rabula-Codex [37], der Kapellenfresken in Bawît [38] und der palästinensischen Ampullen [39] wäre zu überdenken.

M. E. dürfte es sich um das komplexe Programm eines Bildes der Kirche, die vom erhöhten Herrn, in der Übertragung durch die Apostelfürsten, das Sieges- und Heilszeichen als Ausdruck ihrer heilsvermittelnden Funktion (für die Zeit zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Christi) empfängt, handeln. Vielleicht können auch Eph 1, 22; 4, 15; 5, 23b als Interpretamente dienen.

Die zweite Gruppe repräsentieren das Mosaik der Presbyteriumsrückwand des Baptisteriums in Albenga (5. Jh.) [40] und das bereits erwähnte Mailänder Elfenbeindiptychon. In Albenga ist eine crux gemmata zwischen zwei adorierenden Lämmern in einer Paradieseslandschaft gezeigt. Im Mailänder Elfenbeindiptychon steht das Gemmenkreuz vor der porta caeli (vgl. Joh 10, 9: Ich bin die Tür; wenn jemand durch mich eingeht, wird er gerettet werden . . .) auf dem Paradiesberg, aus dem vier Flüsse entspringen. Hier verbinden sich soteriologische und eschatologische Thematik: das Kreuz als Zeichen des Sieges Christi über Sünde und Tod ist der Weg zum Heil [41]. – Auch in den beiden nur literarisch durch eine Beschreibung des Paulinus von Nola überlieferten Apsisprogrammen [42] der Basilica Apostolorum in Nola-Cimitile und der Basilika in Fundi (400/402) [43] ist der eschatologische Aspekt nicht der einzige. Das Mosaik in Nola, mit dem Hauptthema der

---

35 Ähnlich, aber differenzierter und mit Bezug auf Apg 1, 11 argumentiert *B. Brenk*, Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends. Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes (= Wiener byzantinistische Studien 3) (Wien 1966) 60 f.

36 *Engemann* (Anm. 4) 39–42, im Ansatz bereits *Klauser* (Anm. 22) 175 f., und *Dinkler* (Anm. 1) 109, haben herausgestellt, daß es sich bei diesen Darstellungen um die vielschichtige Synthese aus Historienbild, Zustandsbild der Herrlichkeit Christi über seiner Kirche und Zukunftsbild in Andeutung seiner bei der Himmelfahrt verheißenden Wiederkehr handelt.

37 Dort zusätzlich laut *Brenk* (Anm. 35) 58 auch eschatologischer Adventus. – *Ihm* (Anm. 9) Taf. XXII, 1.

38 Ebd. Taf. XXIII, 1, XXIV f.

39 Abb. bei *Grabar* (Anm. 15), z. B. Taf. XVII, XIX, XXVII.

40 Abb. bei *Verzone* (Anm. 28) 39.

41 Entgegen der Bekräftigung *Dinklers* (Anm. 1) 60, dürfte es kaum als Parusiekreuz anzusprechen sein.

42 In seinem Brief an Sulpicius Severus 403: Ep. 32, 10 (Titulus zu Nola). 17 (Titulus zu Fundi) (CSEL 29, 286. 292).

43 Rekonstruktionen zu Nola bei *Ihm* (Anm. 9) 80, fig. 16 (Wickhoff) und *Bandmann* (Anm. 9) 7, Abb. 6 (die zweimal sechs Lämmer entbehren der Textgrundlage und sind aus dem Classe-Mosaik übernommen); zu Fundi bei *Ihm* (Anm. 9) 81, Abb. 17 und

hl. Dreifaltigkeit, zeigte das Kreuz im Lichtkreis, umgeben von zwölf Tauben, die nach Mt 19, 28 die zum Weltgericht miterscheinenden Apostel bezeichnen, über dem Lamm auf dem Vierstromberg des Paradieses. Geisttaube und manus Dei als Stimme Gottes vervollständigten es auf die Trinität hin. Die primäre Bedeutung des Kreuzes als Passionszeichen wurde durch den vermutlich ihm umgehängten Purpur [44] auf den Sieges- und durch Lichtkreis und Tauben auf den Parusiegedanken ausgeweitet. In Fundi ging es um den Zusammenhang zwischen Kreuz und Kranz, um die Belohnung des Leidens am Jüngsten Tage, dargestellt durch die Scheidung der Böcke von den Schafen durch das Lamm (nach der matthäischen Gerichtsparabel Mt 25, 31–35), welches unter einem blutroten Kreuz auf einem Felsen stand, den Paulinus auch Thronsitz (solium) nennt. Möglicherweise ist hier eine Hetoimasia gemeint [45]. Über dem Kreuz ist die bekränzende Hand Gottes anzunehmen; mit dem Auftreten der Geisttaube schließlich offenbart sich die Trinität als Träger des Heilswerkes. Hier liegen äußerst komplexe Programme vor, für die mit Engemann aus den Tituli des Paulinus von Nola zeitliche Mehrdimensionalität und vielschichtige Bedeutungsverschränkung zu folgern sind. In ihrer z. T. eschatologisch gestimmten Symbolik verschwistern sich diese „Ideenbilder" dem Apsismosaik von S. Apollinare in Classe, welches allerdings wegen der Beziehung des symbolischen Geschehens auf eine reale Gestalt nicht in der zweiten, sondern zwischen ihr und der dritten Gruppe anzusiedeln ist.

Die angeführten Beispiele für das Kreuz in symbolischen Kontext verbinden unmittelbar den Sieges- und Erlösungsgedanken, ausgedrückt durch die τρόπαιον-Form, mit eschatologischer Motivik (Paradies, Paradiesberg, Himmelstor, Gerichtsthron, Lichtkranz, Taubengloriole, Schafe und Böcke etc.), die das Kreuz auch als Parusie- und Gerichtszeichen ausweist.

Diese Sinnkomplexität eignet auch dem wichtigsten Beispiel der letzten, szenisch aufgefaßten Gruppe, dem Apsismosaik von S. Pudenziana in Rom. Es zeigt Christus inmitten der beisitzenden Apostel thronend, deren zwei, Petrus und Paulus, von weiblichen Gestalten bekränzt werden. Dahinter erhebt sich über der vieltorigen Stadtmauer (s. Apk 21, 12) das Himmlische Jerusalem mit einem großen, in den Himmel aufragenden und von den vier apokalyptischen Wesen [46] begleiteten Gemmenkreuz auf dem Berge Golgatha im Zentrum. Seine Situierung verweist auf seine historische, seine äußere Form auf seine Sieges-, sein Erscheinen vor dem apokalyptischen Himmel auf seine Parusie- und sein Bezug zur darunter sich abspielenden

---

korrigiert bzw. durch zwei einen Kranz als Lohn ihrer Mühen präsentierende, flankierende Heilige erweitert bei *Engemann* (Anm. 4) 29, Abb. 5. Zum Rekonstruktionsproblem s. *Dinkler* (Anm. 1) 52 f., Anm. 90 und *Engemann* (Anm. 4) 26–29.

44 *Engemann* (Anm. 4) 24 f.

45 Vgl. aber *Ihm* (Anm. 1) 182.

46 *Engemann* (Anm. 9) (1976) 151 f.

Szene auf seine Gerichts-Bedeutung. Ursprünglich befanden sich (gesichert durch Ciacconios Zeichnung von 1595 [47]) axial unter Christus Geisttaube und Lamm, letzteres vermutlich Ziel einer Lämmerprozession [48]. Die Darstellung läßt sich zugleich als Lehrversammlung Christi inmitten seiner Apostel wie als Weltgerichtsszene mit den Aposteln als Beisitzern des Richters (Mt 19, 28) deuten, obwohl Dinkler, Brenk, Dassmann und Quarles van Ufford stärker zur eschatologischen Deutung tendieren [49]. Engemanns Interpretation des Apsisbildes: „es erinnert ebenso an die Passion Christi und seinen Triumph, wie an seine ständige Gemeinschaft mit der Kirche, seine zeitlose Herrschaft und seine Wiederkehr zum Endgericht; es zeigt die Apostel in ihrer Lehrgemeinschaft mit Christus und als Teilhaber am Gericht; es zeigt, wie Juden- und Heidenkirche dem Herrn huldigen und wie Petrus und Paulus den Lohn für ihre Mühen empfangen“ [50] sucht seiner synthetischen Kombinationsweise Rechnung zu tragen. Vor einer Zuspitzung auf die Weltgerichtsthematik ist schon deshalb zu warnen, weil die eigentliche Weltgerichtsikonographie erst im 8./9. Jh. aufkommt und vorher auf die matthäische Gerichtsmetapher von der Scheidung der Schafe und Böcke zurückgegriffen wird bzw. der Gerichtsgedanke von Motiven des secundus adventus (Parusiekreuz, Hetoimasia [51]) impliziert wird.

Schon diese Übersicht zeigt, daß von einer komplexen, vielschichtigen Bedeutung des Kreuzes grundsätzlich ausgegangen werden muß und daß die jeweilige Akzentsetzung aus der situationalen Zuordnung sich bestimmt.

Wenden wir uns nach dieser vorläufigen Klassifikation einigen speziellen Merkmalen des Kreuzes in der Himmelsscheibe in S. Apollinare in Classe zu.

---

47 *Ihm* (Anm. 9) Taf. III, 2.

48 Ebd., 131; *Engemann* (Anm. 9) (1976) 145.

49 *Dinkler* (Anm. 1) 54 f.; *Brenk* (Anm. 35) 64 f.; *E. Dassmann*, Das Apsismosaik von S. Pudentiana in Rom. Philosophische, imperiale und theologische Aspekte in einem Christusbild am Beginn des 5. Jahrhunderts, in: RQ 65 (1970) 67–81; *V. Quarles van Ufford*, Bemerkungen über den eschatologischen Sinn der Hetoimasia in der frühchristlichen Kunst, in: Bulletin Antieke Beschaving 46 (1971) 196. Vgl. dagegen *Engemann* (Anm. 4) 34–36; *ders.* (Anm. 9) (1976) 143–149.

50 *Engemann* (Anm. 4) 36.

51 Zur Hetoimasia s. *Brenk* (Anm. 35) 55–65 und *Quarles van Ufford* (Anm. 49) 193–207, die sie aufgrund des Kreuzes als Parusiezeichen primär eschatologisch von der Wiederkunft Christi her versteht. Gegen einen zu ausschließlichen Weltgerichtsbezug vgl. *Th. v. Bogyay*, Art. Thron, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 4 (1972) 307: „Das Grundmotiv ist aber stets die Parusie als ‚das Offenbarwerden des erhöhten Herrn in seiner Glorie‘, wovon das Weltgericht nur ein Moment und gar nicht das dominierende war.“ Zudem ist vor einer Fixierung des Kreuzes auf die Parusievorzeichen-Bedeutung zu warnen (*Quarles van Ufford* [Anm. 49] 193, stützt diese Interpretation mit seinem angeblichen „Schweben“, d. h. mit einem Begriff, der der flächengebundenen Raumanschauung frühchristlicher Kunst nicht adäquat ist), verweist doch schon die Herkunft der Hetoimasia aus imperialer Ikonographie in der Funktion der Vertretung des Herrschers durch den leeren bzw. symbolisch besetzten Thron auf die Sinndimension des Kreuzes als Herrschaftsattribut und Triumphalsymbol Christi.

Das Christusmedaillon in der Kreuzesvierung tritt hier erstmalig auf. Dinkler [52] führt dies auf eine sekundäre Übertragung der Bildmedaillons auf Kreuzen in der Kaiserikonographie, die sich seit Mitte des 4. Jhs. gebildet hatte [53] (das Aachener Lothar-Kreuz ist ein Ausläufer dieser Tradition), auf die Christusikonographie zurück. Aber es lassen sich auch direktere Vorstufen aufweisen, die Grabar [54] z. T. bereits gesehen hat. Deichmann [55] nimmt an, daß die Verbindung des Kreuzes mit dem Antlitz Christi wesentlich älter als das Beispiel in Classe ist. In der Tat liegen Vorformen in den kaiserlicher Triumphalsymbolik entstammenden Anastasis- oder Triumphkreuzen auf den römischen Passionssarkophagen im Lateran, seit 350, vor, denen anstelle der imago Christi clipeata ein Christusmonogramm im Lorbeerkranz aufgesetzt ist [56]. Die jüngeren Jerusalemer Pilgerampullen haben das Monogramm ins Bildnis umgesetzt. Grundform ihrer Reliefbilder ist ein zentrales Kreuz, flankiert von zwei kleinen, knienden und adorierenden Gestalten und den beiden Schächern; am oberen Ende des Kreuzesstammes befindet sich eine Christusbüste mit Kreuznimbus oder im Medaillon [57]. Laut Ihm [58] hat dieses auf das historische Golgatha-Ereignis anspielende Kreuz auch die Bedeutung des siegreichen Vexillums, wobei die Adoranten den das Feldzeichen des Siegers verehrenden Gefangenen in der imperialen Ikonographie entsprechen und die Christusbüste im Clipeus ihre Parallele in dem am Kaiservexillum (νικητήριον) befestigten Medaillon des Imperators findet. Hierin ist folglich die gemeinsame Wurzel der Verbindung des Herrscher- wie des Christusbildes mit dem Kreuz als Siegeszeichen zu suchen. In den Ampullenbildern wird zudem der Zusammenhang zwischen Passionswerkzeug und Triumphalmotiv deutlich.

---

52 *Dinkler* (Anm. 1) 64 f.

53 *Ihm* (Anm. 9) 94.

54 *Grabar* (Anm. 9) (1946) 82, 195.

55 *Deichmann II* (Anm. 1) 266.

56 *H. von Campenhausen,* Die Passionssarkophage. Zur Geschichte eines altchristlichen Bildkreises (Marburg 1929) Abb. 14, 18, 23; Lexikon der christlichen Ikonographie 2 (1970) 576 f., Taf. I, 1a; *Fr. W. Deichmann* (Hrsg.), Repertorium der christlich-antiken Sarkophage 1 (Text- und Tafelband) Rom und Ostia (Wiesbaden 1967) mit zahlreichen Beispielen.

57 *Grabar* (Anm. 15) Abb. der Ampullen Monza Nr. 5–8, Bobbio Nr. 18. Es existieren verschiedene Varianten des Grundtypus: 1. Kreuz als crux florida (Monza Nr. 9–11, Bobbio Nr. 1–6), 2. stärkere Historisierung mittels Erweiterung durch untere Zone mit Engeln und Frauen am leeren Grabe; dem Kreuz zugefügt Maria und Johannes, Sol und Luna, oder die Soldaten (Monza Nr. 9–11, 14 f., Bobbio Nr. 3–6); mit Untervariante der bekleideten Figur Christi in Kreuzhaltung (Monza Nr. 12 f., Bobbio Nr. 7), 3. Umwandlung zur Engelhuldigung mit maiestas Domini: von Engeln adorierte crux florida auf dem Paradiesberg; darüber Christus in Sternenmandorla (Bobbio Nr. 2), oder das Kreuz in Sternenmandorla mit Christusbüste (Bobbio Nr. 1). Alle Abb. bei *Grabar.*

58 *Ihm* (Anm. 9) 84.

Die für uns interessanteste der zahlreichen Varianten [59] des oben beschriebenen Grundtypus stellt diejenige dar, die die nimbierte Christusbüste im Sternenmedaillon auf die Kreuzesvierung projiziert [60], welches wegen der Größenverhältnisse weit über die Kreuzesmitte herausragt. Der Prototyp dieser Variante ist auch die Voraussetzung für das Classe-Kreuz, wie schon Nordström [61] gesehen hat. Damit soll jedoch nicht die problematische These eines weitergehenden Bezuges zu den palästinensischen Ampullen erneuert werden, welche seit Grabar [62] immer wieder durch die Literatur geistert [63]. Die Verbreitung des Motivs des Kreuzes mit Christusbildnis mögen etwa

---

59 S. Anm. 57.

60 *Grabar* (Anm. 15) Abb. der Ampullen Bobbio Nr. 3–5.

61 *Nordström* (Anm. 7) 127, Anm. 2.

62 *Grabar* (Anm. 9) (1946) 196 f.

63 Grabar verglich die formale Struktur des Classe-Mosaiks, in der sich ein allgemeines Schema einer Theophanie vor Zeugen ausprägte, mit den Monzeser und Bobbieser Ampullen vom Ende des 6. Jh., speziell den „Himmelfahrts"darstellungen, und postulierte als tertium comparationis einen gemeinsamen Prototyp von der Lokaltradition verpflichteten Apsisdekorationen palästinensischer Memorialbauten – eine Hypothese, die er mangels Existenzbelegen für solche Bauten und mangels einheitlicher Ampullenikonographie (*Grabar* [Anm. 15] 47) wieder aufgab (ebd., 47–50, bes. 49) bzw. zur Abhängigkeit der verschiedene Seinsweisen kombinierenden Methode von „Kreuzigungs"darstellungen auf palästinensischen Ampullen modifizierte (*Grabar* [Anm. 9] [1965] 274). *Nordström* (Anm. 7) 126 f. bezeichnete in Zuspitzung der These Grabars die Classe-Komposition gar „als eine palästinensische Himmelsfahrtsszene ..., die in eine ravennatische Verklärungsszene umgearbeitet wurde". Gegen die auch von *Ihm* (Anm. 9) 95–108 im Anschluß an Grabar ausgearbeitete Rekonstruktion einer palästinensischen Ikonographie mittels der Pilgerampullen führt *Davis-Meyer* (Anm. 22) 96 Forschungsergebnisse an, die jene in die Nähe Konstantinopler Münzprägung rücken. Zur Vorbildfrage vgl. auch *J. Engemann*, Palästinensische Pilgerampullen im F. J. Dölger-Institut in Bonn, in: JbAC 16 (1973) 22–25. *Dinkler* (Anm. 1) 110–112 belegt gegenüber diesen Ableitungsversuchen eine generelle Gültigkeit des formalen Schemas axial betonter Zonengliederung für frühchristliche Epiphaniebilder. Beispiele analoger Komposition lassen sich in der Tat beliebig vermehren: außer durch die Darstellungen auf den Ampullen (vgl. *Dinkler* [Anm. 1] 108, Abb. 29 f.) etwa durch die der Lateransbasilika in Rom, 4. Jh., zerstört (*Bandmann* [Anm. 9] 7, Abb. 7), der Pietro e Marcellino-Katakombe in Rom, 4./5. Jh. (ebd., 11, Abb. 12), der Holztür von S. Sabina (Anm. 32), der Kapellen VI und XVII des Apollonklosters, Bawît, 5./7. Jh. (*Ihm* [Anm. 9] Taf. XXV, 1 und XXIII, 1), des Rabula-Codex, 586 (ebd., Taf. XXII, 1), von S. Venanzio in Laterano in Rom, 642–650 (ebd., Taf. XXIII, 2) und Alt-St. Peter in Rom (ebd., Taf. VI, 1). – Im 2. bis 6. Jh. löst sich der einheitliche antike Körperraum zugunsten der Entfaltung der Flächenordnung auf (vgl. *E. Panofsky*, Die Perspektive als „symbolische Form", in: Vorträge der Bibliothek Warburg 4 [1924/25] [Berlin – Leipzig 1927] 272, 309 f., Anm. 30), die das Hintereinander zum Über- und Nebeneinander umdeutet und die körperräumlichen Dinge zu zeichenhaften Flächenformen reduziert und abstrahiert. Die Bildordnung wandelt sich dabei von einer eher räumlich-real-empirisch gemeinten zu einer idealen, symbolischen, in welcher Bedeutungshierarchie in besonderem Maße anschaulich wird. Die Hierarchie der Realitätssphären (irdisch-historisch, überzeitlich-transzendent) bedingt die Differenzierung in Zonen, deren Zentren sich vertikal verbinden. – Horizontalschichtung mit Axialität der Sinnzentren ist daher kein singuläres Phänomen, sondern stil- und themenspezifisch.

auch die westlichen Programme der Märtyrer-Kreuzwache in den Nebenapsiden der Basilica Eufrasiana in Parenzo (Mitte des 6. Jhs.), zu deren Ergänzung Ihm ein byzantinisches Bleimedaillon des 6. Jhs. aus dem Museo Sacro Vaticano heranzieht [64], sowie in der bereits erwähnten Kapelle SS. Primo e Feliciano an S. Stefano Rotondo in Rom (mit über dem Kreuz befestigter imago clipeata Christi wie auf palästinensischen Ampullen) [65] dokumentieren. [66] Eine spätere Parallele zum Gemmenkreuz als Siegeszeichen mit Christusmedaillon in der Kreuzesvierung findet sich in dem nur literarisch überlieferten Apsismosaik der Adamskapelle bei der Jerusalemer Grabeskirche aus dem frühen 7. Jh. mit einer Engel-Kreuzwache [67], wobei das Kreuz mit einem von imperialer Ikonographie beeinflußter, als Bildnis des Christus imperator zu verstehenden Medaillon im Zentrum, dessen Siegescharakter noch durch die Begleitinschrift NICKA (sic!) unterstrichen wird, dem Classe-Kreuz nahegestanden haben muß.

Für das Kreuz mit Christusbildnis ergibt sich also eine das Triumphalmotiv an das Golgathageschehen rückbindende Bedeutung: der Gekreuzigte ist der zugleich Erhöhte.

Auf die Verherrlichung des Kreuzes dürfte auch die Zahl der Sterne in der Himmelsscheibe – 99 – sich beziehen, die im Neuen Testament nur im Gleichnis vom verlorenen Schaf Mt 18, 12–14 par vorkommt, womit die Darstellung in Classe weder symbolmäßig noch situational harmoniert (Kernmotiv des Gleichnisses, der reuige Sünder, ohne Entsprechung). Desungeachtet sieht Dinkler [68] in der gerichtsbezogenen Auslegung Cyrills von Jerusalem in der Katechese XV ‚De secundo Christi adventu', die die 99 Schafe mit den Engeln und das eine verlorene mit der Menschheit gleichsetzt [69], seine eschatologische Interpretation des Kreuzes bestätigt. Was spricht eigentlich gegen die wörtliche Deutung der Sterne als Attribute der Parusie im Sinne von Mt 24, 29?

---

64 *Ihm* (Anm. 9) 89 und Abb. 23, 169.

65 Ebd. 89 und Taf. XXI, 2.

66 Weitere Parallelen zum Medaillonbild Christi auf der Kreuzesspitze oder -vierung finden sich laut *Gerke* (Anm. 9) 209 f. in griechisch beeinflußten späten Katakombenfresken aus dem 6. Jh. (Pontianakatakombe in Rom, S. Gaudioso in Neapel); *Gerke* vermutet einen justinianischen Prototyp in Konstantinopel.

67 Programm beschrieben von *F. Quaresmius*, Anf. 17. Jh.: „Sub fornice est depicta crux Domini et in medio eius et circulo est effigies Salvatoris cum litteris graecis NIC KA (sic!) et ex utraque parte angelus: omnia opere musaico elaborata." Zitiert nach *Ihm* (Anm. 9) 194 f.; Rekonstruktion ebd. 90, Abb. 24.

68 *Dinkler* (Anm. 1) 64.

69 Cyrill. Hierosol. catech. 15 de secundo Christi adventu 24 (PG 33, 904): "Οταν δὲ ἔλθῃ, φησὶν, ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ, καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ. Βλέπε, ἄνθρωπε, ἐπὶ πόσον εἰς κριτήριον εἰσέρχῃ· πᾶν γένος ἀνθρώπων τότε παρέσται... πολὺ μὲν τὸ πλῆθος, ἀλλ' ἔτι μικρὸν· πλείονες γὰρ οἱ ἄγγελοι. Ἐννενήκοντα ἐννέα πρόβατά ἐστιν ἐκεῖνα· ἡ δὲ ἀνθρωπότες, τὸ ἓν μόνον.

Deichmann [70] schlägt eine Auflösung nach den Regeln antiker Zahlensymbolik vor in 99 = 1 (α) + 40 (μ) + 8 (η) + 50 (ν) = ἀμήν, so daß sich eine doxologische Akklamation des Heilskreuzes ergibt, analog jener durch die vier Gestalten vor dem Throne Gottes und des Lammes in Apk 5, 14. In diesem Sinne können die Sterne hinsichtlich ihrer Zahl als Ausdruck kosmischen Jubels aufgefaßt werden, wie ihn etwa die Einleitung zum Sanctus der Jakobus-Liturgie schildert: „Den preisen die Himmel und die Himmel der Himmel und ihre gesamte Macht, Sonne, Mond und der ganze Chor der Sterne, Erde, Meer, und alles, was in ihnen ist" [71]. D. h. motivisch verweisen die Sterne auf den Parusiebezug und numerisch auf die Erhöhung des Kreuzes.

Zusammengefaßt erwies die ikonographische Untersuchung des Kreuzes eine seiner Bedeutungsvielschichtigkeit entsprechende Differenzierung, deren gemeinsame Grundvoraussetzung der Siegesgedanke ist. Es gibt nicht den Typus des Parusiekreuzes schlechthin. Dinklers [72] Versuch (gefolgt von Quarles van Ufford [73]), das Classe-Kreuz allein auf seine eschatologische Funktion festzulegen, reduziert demnach seinen komplexen Gehalt. Seine eschatologische Eigenschaft wird attributiv durch Einbettung in einen Sternenhimmel als „Vehikel" seiner Epiphanie, durch Kombination mit apokalyptischen Motiven sowie durch seinen Lichtcharakter (Goldfarbigkeit und Perichoresis) definiert, während es seiner Gestalt nach primär als Siegeszeichen (τρόπαιον-Form) und, speziell in Classe, auch als Leidenswerkzeug (imago Christi clipeata) qualifiziert ist. Der Titulus SALVS MVNDI bestimmt es soteriologisch und das Akrostichon IXΘYC (wie gleichfalls die Gotteshand) christologisch. Die Charakterisierung des Kreuzes durch seinen unmittelbaren Kontext als Vorzeichen des secundus adventus schließt nicht nur seine allgemeineren Bedeutungskomponenten nicht aus, sondern diese werden, wie noch zu zeigen ist, in der Bildkausalität mitartikuliert.

Die Verklärung. Das Kreuz tritt in einer es als Vorzeichen der Parusie kennzeichnenden Epiphanie auf, die sich im uneigentlichen Rahmen einer Verklärungsszene als ihrer „anachronistischen" Erscheinungsbedingung vollzieht. Symbolische Erscheinungsweise der Verklärung als Rahmensituation und Interpretation der Kreuzesepiphanie als Zeichen der eschatologischen in einem übergeordneten, weder die Verklärung noch die eschatologische Kreuzesepiphanie wörtlich meinenden Sinnzusammenhang stehen in Korrelation. Nordströms Versuch, die symbolische Gestalt der Verklärung auf eine für Ravenna typische Neigung zu Abstraktion und Symbolisierung und die Vertretung Christi durch das Kreuz auf das μετεμορφώθη des neutesta-

---

70 *Deichmann II* (Anm. 1) 257 f.

71 Zitiert nach *Deichmann I* (Anm. 1) 266.

72 *Dinkler* (Anm. 1) 24 f., 86.

73 *Quarles van Ufford* (Anm. 49) passim verabsolutiert die eschatologische Deutung vollends.

mentlichen Berichtes Mt 17, 2 || Mk 9, 2 zurückzuführen [74], ist Tautologie. Die Kombination von Parusiekreuz und Verklärung könnte heißen, daß sich in jener ein ihr eigentümlicher eschatologischer Sinn anschaulich erfüllt; die Denkbarkeit solcher innerbildlicher Exegese bedarf ikonologischer Prüfung. Zugleich sind jedoch auch die Grundbedeutungen des Kreuzes im Auge zu behalten.

Weil die Classenser Verklärung in ihrer symbolischen, über sich selbst hinausweisenden Form und ihrer Dialektik von Motividentifizierbarkeit und -verfremdung aus der allgemein auf Historienpräsentation abzielenden Transfigurationsikonographie herausfällt, ist ein ikonographischer Vergleich problematisch. Zudem fehlt annähernd gleichzeitiges Vergleichsmaterial im Westen, wo im Gegensatz zum Osten zumindest im 4./5. Jahrhundert keine liturgische Tradition des Verklärungsfestes bestand [75]. Wegen der Singularität des „Ideenbildes" in Classe verzichte ich auf vollständige Aufarbeitung der v. a. bei Dinkler vorgeführten und von Deichmann ergänzten, meist späteren oder nicht eindeutigen Zeugnisse. In den „konventionellen" Verklärungsdarstellungen dominiert das doxologische Moment, ausgedrückt durch Gloriole oder Mandorla um Christus, manchmal mit Perichoresis als Lichthof. Als gravierendste Modifikation der Classenser Verklärung ist der Austausch des verklärten Christus gegen ein im Sternenclipeus erscheinendes Kreuz zu werten. Deshalb sollen hier nur Darstellungen, die das Kreuz miteinbeziehen, sowie die daraus folgenden Sinnverschiebungen interessieren. Vier Denkmäler kommen in Frage: das ungefähr gleichzeitige Apsismosaik in der Kirche des Katharinenklosters auf dem Sinai (nach 548) [76]; die Illustration im Evangeliar Ottos III. (um 1000) [77]; das Triumphbogenmosaik in SS. Nereo e Achilleo in Rom (um 800) [78]; eine Ikone aus der Sammlung des Katharinenklosters auf dem Sinai (7. Jh.) [79].

In dem die Darstellung oben rahmenden Fries des Sinai-Mosaiks mit den imagines clipeatae der Apostel [80] befindet sich, direkt über dem verklärten Christus und so bedingt in die Verklärung einbezogen, ein griechisches Goldkreuz in blaugrundigem Medaillon, welches als Lichtkreuz zusätzlich durch Perichoresis gekennzeichnet wird, die sich in der (ebenfalls

---

74 *Nordström* (Anm. 7) 125.

75 *Pelà* (Anm. 9) 134 f. – Übersicht über westliche und östliche Beispiele ab dem 8. Jh. ebd. 142–144, Anm. 135.

76 *Dinkler* (Anm. 1) 26, Abb. 3; Farbabb. bei *G. Forsyth – K. Weitzmann,* The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Church and Fortress of Justinian. Plates (Ann Arbor 1973) Taf. CIII.

77 München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. lat. 4453, fol. 113 r; *Dinkler* (Anm. 1) 41, Abb. 12; Farbabb. bei *P. Metz,* Ottonische Buchmalerei (München ²1974) Abb. 5.

78 *Dinkler* (Anm. 1) 30, Abb. 4.

79 *K. Weitzmann,* The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Icons 1: From the Sixth to the Tenth Century (Princeton 1976) Taf. XIX, LXIV.

80 Die Auslassung der Verklärungszeugen bestätigt den supplementären Charakter des Frieses gegenüber dem Hauptbild.

blaugrundigen) Mandorla Christi wiederholt. Unübersehbar ist auch die Entsprechung zum Kreuznimbus des Verklärten: die griechische Form des Lichtkreuzes nimmt das Nimbus-Kreuz auf, Medaillon- und Nimbenradius sind gleich. – Während das im Triumphbogen darüber befindliche gleichartige Kreuzmedaillon mit agnus Dei auf den in der Verklärung vorausgeschauten Opfertod Christi anspielt, dürfte das Lichtkreuz im Fries auf die Parusie verweisen. Ein Bezug zwischen dem Verklärten und dem Vorzeichen seiner Wiederkunft wird so zwar anschaulich durch Form- und Motivwiederholungen hergestellt, aber der eschatologische Sinn der Verklärung – wie auch ihre Passionsoffenbarung – erfüllt sich außerhalb ihrer historisch aufgefaßten Darstellung.

In der ottonischen Miniatur hält die aus von goldenen Lichtstrahlen durchbrochenen Wolken kommende Hand Gottes über dem (ohne Gloriole dargestellten) Verklärten ein griechisches Kreuz aus ebensolchen Lichtstrahlen, dessen unterer Arm den Kreuznimbus Christi tangiert und vergrößert wiederholt. Abgesehen von der Fragwürdigkeit des ikonographischen Vergleiches aufgrund des Zeitabstandes zum Classe-Mosaik, liegt hier auch keine eschatologische Komponente vor. Die Verbindung der inthronisierenden Gotteshand mit dem Kreuz scheint eher den bei Lukas gegebenen Zusammenhang zwischen Erhöhung Christi und Passion als deren Voraussetzung und Grund zu veranschaulichen. Wie in Lk 9, 31 Moses und Elias während der Verklärung mit Christus über den Ausgang, den er in Jerusalem erfüllen soll, reden und die Bezeugung der Gottessohnschaft Christi durch die Stimme Gottes sich anschließt, so verherrlicht in dem Evangeliarblatt die Gotteshand den Verklärten und spricht ihm zugleich durch ein und denselben Gestus das Kreuz zu. Der Gesprächsgegenstand des Kreuzes erscheint hier als von Gott auferlegtes und gleichzeitig erhöhendes Leidens- und Triumphsymbol. Im Unterschied zum Sinai-Mosaik ist es nicht von außen interpretierendes Zeichen, sondern dem Geschehen integriert.

Unter Leo III. (795–798) entstand in SS. Nereo e Achilleo in Rom eine Darstellung der Verklärung im Triumphbogen, unter der sich in der Apsiskalotte ein – nicht mehr erhaltenes – Mosaik mit einem von beidseitig drei Lämmern adorierten τρόπαιον-Gemmenkreuz auf dem Paradiesberg vor einem vor Wolkenhimmel ausgespannten Purpurvorhang [81], also einem der Kreuzeshuldigung in Albenga entsprechenden Thema, befand. Dinkler [82] vermutet in der Verbindung von zentralem Gemmenkreuz und Lämmern mit der Transfiguration einen Einfluß des Classe-Mosaiks und kontaminiert damit zwei eigenständige und voneinander unabhängige Programme. Denn

---

81 Überliefert durch ein Gemälde aus der 2. Hälfte des 16. Jhs. in der Biblioteca Vaticana; Abb. in *M. Armellini – C. Cecchelli*, Le chiese di Roma 2 (Rom 1941) Taf. XXIX (nach S. 768). *Dinkler* (Anm. 1) 31 mahnt zur Reserve gegenüber der Ursprünglichkeit des dokumentierten Zustandes.

82 *Dinkler* (Anm. 1) 30 f.

in Classe resultiert die Lamm-Kreuz-Symbolik aus einer bestimmten Interpretation der Verklärung, während in SS. Nereo e Achilleo das Kreuz Gegenstand einer Huldigungsszene ist, die Darstellungstraditionen der Kreuzwache durch Apostel, später abgelöst durch Engel (Ostrom) bzw. Märtyrer (Westrom), mit der z. B. in der Sarkophagplastik vorliegenden Verehrung des Lammes auf dem Paradiesberg durch Lämmer vereint. Der Zusammenhang zwischen Kreuzeshuldigung und Verklärung ist hier sekundärer, und zwar mehr doxologischer denn eschatologischer Art: die Verklärung Christi auf Tabor weist auf den im Zeichen des Kreuzes errungenen Heilssieg voraus. Hauptthema ist die Verherrlichung des siegreichen Kreuzes, exaltatio crucis.

Kurt Weitzmann hat aus zwei Ikonentafeln aus der Sammlung des Katharinenklosters auf dem Sinai, die er ins 7. Jh. datiert und die zusammen die Vorder- und Rückseite eines rechten Flügels bilden, ein Triptychon rekonstruiert [83], welches im aufgeklappten Zustand die Muttergottes zwischen Moses und Elias und im geschlossenen Zustand auf den Außenseiten ein Gemmenkreuz in einer ovalen Aureole mit Perichoresis zeigte. Moses und Elias waren aus Gründen der lokalen Verehrung mit dem Marienbilde zusammengestellt. Erhalten ist die Ganzfigur Elias vor blauem Grund und die rechte Hälfte der Kreuzaureole. Dieses Kreuz gehört als goldene crux gemmata mit Perlen an den Enden zum τρόπαιον-Typus; es sendet Lichtstrahlen aus seiner Vierung aus und ist einer blauen Mandorla mit konzentrischen, zu den Innenseiten sich aufhellenden Ovalringen einbeschrieben. Das Siegeskreuz erscheint somit als Parusiezeichen. Dem Classe-Kreuz vergleichbar ist auch, daß sich auf der rechten Hälfte zwischen den Kreuzarmen die Lettern XC und V finden, die zu (IC) XC (YC Θ)V, einer Abwandlung des bekannten Akrostichons, zu vervollständigen sind. – Ausgehend von Übereinstimmungen zwischen der Kreuzaureole und dem verklärten Christus in der Mandorla des Sinai-Mosaiks, deutet Weitzmann die Darstellung als eine mit dem Classe-Mosaik verwandte Abstraktion der Verklärung, wobei das Kreuz dann gleichsam vor Moses und Elia stünde und wie dort den Verklärten verträte. Deichmann akzeptiert diese Deutung und sieht in dem Sinai-Triptychon schon ein Indiz für das Vorhandensein einer symbolisch-allegorischen, vor allem im Osten entwickelten Darstellungstradition [84]. Ich halte diese Deutung jedoch für hypothetisch und wenig plausibel. Gegen eine Themenidentifikation als Verklärung bzw. gegen eine motivübergreifende Auffassung überhaupt dürfte das elementare, aber nicht zu umgehende Faktum sprechen, daß die Motive nie zusammen gesehen werden können und daß wesentliche Elemente, die eine Verklärungsdarstellung erst identifizierbar machen, hier fehlen. Für sich genommen bleibt das Kreuz in erster Linie das in Form des Siegesmals auftretende

---

83 *Weitzmann* (Anm. 79) 42 f.

84 *Deichmann I* (Anm. 1) 271; *Deichmann II* (Anm. 1) 265.

Parusiezeichen. Und Kreuze auf den Rück- bzw. Außenseiten ein- oder mehrteiliger Ikonen finden sich häufiger [85].

Damit muß die Frage nach einer möglichen Tradition der symbolischen Verklärung offengelassen werden. Die vorgestellten Beispiele für eine Kombination von Transfiguration und Kreuz verdeutlichen nur die Diskrepanz zum Classe-Mosaik: das Sinai-Triptychon enthält zwar das Kreuz in ähnlicher Bedeutung wie in Classe, aber in einem kaum als Verklärung anzusprechenden Rahmen, und löst daher nicht ein, was es verspricht; die ottonische Buchillustration scheidet wegen der motivischen Unselbständigkeit des Kreuzes aus; das Apsismosaik von SS. Nereo et Achilleo gehört als Kreuzeshuldigung einer anderen Thematik an (die einer ikonographischen Tradition folgt, aus der nur die Lamm-Symbolik der Verklärungszeugen sich ableiten läßt). Dagegen kombiniert zwar das Sinai-Mosaik additiv die Elemente in einem dem Classe-Mosaik vergleichbaren eschatologischen Sinne, aber hier ist das Kreuz nur Akzent und interpretierender Zusatz zur historischen Verklärungsszene, während in S. Apollinare die Interpretation selbst Gegenstand der Darstellung ist.

Allein im Classe-Mosaik wird der Verklärte mit dem Kreuz gleichgesetzt, dogmatisch bestätigt auch durch das am Kreuz als Interpretament beigegebene IXΘYC mit seinen drei christologischen Aussagen (Jesus der Gesalbte, Gottes Sohn, der Heiland), ebenso wie die die Gottessohnschaft bezeugende Hand Gottes sich auf das Kreuz nur in seiner Funktion als Vertreter des Verklärten beziehen kann. Durch diese Gleichsetzung wird die „Überschneidung" des Gehaltes der Verklärung mit der Parusiethematik geleistet. Die Apostellämmer, in ihrer Stellung zum Kreuz ikonographisch wohl aus Szenen der Anbetung des apokalyptischen Lammes bzw. agnus Dei in der Sarkophagplastik abzuleiten, synthetisieren demgegenüber den Opfer- und Nachfolgegedanken und verweisen damit auf einen zweiten Aspekt der Koppelung von Verklärung und Kreuz, unter dem jene als Vorausschau der Passion erscheint [86].

Gerade in dem Maße, wie die Verklärung in S. Apollinare nicht abbildlich, sondern sinnbildlich gemeint ist und ihre besondere Gestalt aus den Bedingungen eines singulären, komplexen Programmes entwickelt werden mußte, erwies sich gleichsam im Ausschlußverfahren die Frage nach einer Tradition symbolischer Verklärungsdarstellungen als ergebnislos.

Der hl. Apollinaris mit den Lämmern. Die funktionale Integration des Titelheiligen im Sinne einer Vermittlung in bezug auf die Lämmerherde und einer Zielrichtung in bezug auf die Kreuzesgloriole wird durch den Orantengestus geleistet. Die Orantenhaltung setzt ein übergeordnetes Bezugsobjekt voraus (die göttlichen Personen, ihre Symbole, Theophanien) und

---

85 *Weitzmann* (Anm. 79) Taf. LXX, XCI, CII, CVIII.

86 Zu den Apostellämmern s. *Deichmann I* (Anm. 1) 267; *Deichmann II* (Anm. 1) 258 f. Vgl. auch Mt 10, 16.

reicht bedeutungsmäßig [87] von der ursprünglichen Charakterisierung Seliger im Paradies mittels des antiken Gebets- und Dankgestus wie auch der Kennzeichnung Verstorbener in Erwartung der Auferstehung über die durch Gestaltanalogie zum Kreuz einsichtige repraesentatio passionis der Märtyrer [88] bis zum Ausdruck der Fürbitte eines Heiligen in Mittlerfunktion für seine Schützlinge.

Laut Grabar wurzelt die Ikonographie der Heiligen-Oranten in den Sepulchralporträts im 3./4. Jh., wobei zwischen Ende des 4. und dem 7. Jh. individualisierte Darstellungen der Märtyrer als Oranten an die Stelle der typisierten Orantenbilder der Katakombenmalerei treten [89]. Die im Westen sich ausbildende Tradition, Heiligenreliquien in Gemeindekirchen zu übertragen und an den Altar zu binden, führt zu Apsisprogrammen, die sich um den ikonenartig, in der Regel als Orant, präsentierten Heiligen zentrieren [90]. Neben der Kennzeichnung durch Attribute (Marterwerkzeuge) ist für Märtyrer die Darstellung als Orant am verbreitetsten.

Als ältestes erhaltenes Beispiel eines martyr orans außerhalb der Sepulchralkunst wird ein Sanktuariumsschrankenrelief mit der hl. Agnes in S. Agnese f. l. m. (Via Nomentana) in Rom (4. Jh.) angesehen [91]. Etwas jünger ist das Bild eines in Proskynese als Protektor und Fürbitter verehrten Märtyrer-Oranten in der Confessio unter SS. Giovanni e Paolo in Rom (Ende 4./Anf. 5. Jh.) [92]. Das Altarwandfresko der Grabkapelle Abu Girgeh in Mariut bei Alexandria (5./6. Jh.) zeigt einen unbekannten Heiligen im Paradies [93]. Spätere Darstellungen ordnen dem Oransgestus das göttliche Bezugsmotiv zu. So erscheint im Apsisfresko im Oratorium der hl. Felicitas in den römischen Titusthermen und in seinem Pendant im Oratorium an ihrem Grab in der Katakombe des Massimo (6. od. 7. Jh.) [94] die hl. Felicitas orans, von ihren gleichfalls als Märtyrer geendeten Söhnen umgeben, unter der sie krönenden Halbfigur Christi. Belohnung des Märtyrers ist auch das Thema des durch eine Zeichnung überlieferten Apsismosaiks von S. Eufemia in Subura, Rom (688) [95] mit der von der Hand Gottes einen Lorbeerkranz

---

87 S. *Ihm* (Anm. 9) 118 f.; *G. Seib*, Art. Orans, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 3 (1971) 351–354. Zur Interpretationsproblematik vgl. *W. Neuß*, Die Oranten in der altchristlichen Kunst, in: Festschrift Paul Clemen (Bonn 1926) 130–149, und zur Herkunft *Th. Klauser*, Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst II, in: JbAC 2 (1959) 115–145.

88 Dem entspricht ihre Zuordnung zur crux invicta (*Ihm* [Anm. 9] 113).

89 Ebd. 116.

90 Ebd. 114 und Anm. 4.

91 *Deichmann I* (Anm. 1) 272; *Deichmann II* (Anm. 1) 269; *Grabar* (Anm. 9) (1946) Taf. XXXII, 2.

92 *Deichmann I* (Anm. 1) 272; *Deichmann II* (Anm. 1) 269; *A. Grabar*, Die Kunst des frühen Christentums. Von den ersten Zeugnissen christlicher Kunst bis zur Zeit Theodosius' I. (München 1967) 220, Abb. 243.

93 *Ihm* (Anm. 9) 115, Abb. 27.

94 Ebd. Taf. XXVI, 3 und XXVII, 1.

95 Ebd. Taf. XXVI, 2.

empfangenden Titelheiligen. Das Apsismosaik von S. Agnese f. l. m. in Rom (625–638) [96], in der Erhebung der Heiligen zum Zentrum einer monumentalen Apsiskomposition der vom Classe-Mosaik eingeleiteten Tradition verpflichtet, stellt die hl. Agnes (hier nicht als Orantin, sondern mit dem Attribut eines Evangeliums) unter einem Himmelssegment mit Sternen, Wolken und den Siegeskranz spendender Gotteshand, unter Einschluß einer Fürbitte-Thematik zwischen ihren päpstlichen Schützlingen dar.

Im Mosaik von S. Apollinare in Classe überträgt sich vermöge des Axialbezuges die Bezeugungsfunktion der Hand Gottes sekundär im Sinne einer Belohnung des Märtyrers auch auf den Titelheiligen [97], dessen Orantengestus für sich betrachtet in anschaulicher Analogie zum Kreuz imitatio Christi in Tod und Triumph und bezogen auf die zu- und untergeordneten Lämmer intercessio bedeutet. Anders als in den genannten Beispielen ist das Ziel nicht bloße Verherrlichung des Heiligen, sondern seine Integration als Hauptakteur in ein symbolisches Geschehen mittels funktionalisierter Orantenhaltung. Nur unter der Bedingung, daß der anschauliche Sinn der Verklärung als Präfiguration der Wiederkunft Christi zum Gericht sich erfüllt, auf deren Vorzeichen die Orantenhaltung des hl. Apollinaris als seine von der Lämmerherde repräsentierten Schützlinge mit hineinnehmende Fürbitte-Gebärde sich ausrichtet, kann das Bild seiner Struktur gemäß als Einheit und Ganzheit gedeutet werden (sekundäre Aspekte, die sich aus Untergruppen ergeben, ordnen sich diesem Hauptthema ein und unter).

Insofern folgt für die Lämmer, eingedenk der Vermittlerfunktion des Heiligen für sie zum Christi secundus adventus signalisierenden Kreuz, eine Interpretation als die ihrem intercessor sich anvertrauenden Gläubigen, deren Hoffnung auf die Seligkeit in dessen Oransgestus sich sammelt. Ikonographisch liegt eine singuläre Übertragung des Hirt-Herde-Schemas auf den Bischof als Gemeindehirten und seine Gemeinde vor, die durch Amtseinsetzung und Hirtenpflicht durchaus legitimiert ist; Vorbild ist der Christushirte zwischen Apostellämmern [98] oder allgemein Christus als Guter Hirte (nach

---

96 Ebd. Taf. XXVI, 1.

97 Der hl. Apollinaris wurde, obwohl er kein Märtyrer gewesen ist und ihm nur der Titel „confessor" zustand (so nennt ihn auch die Translationsinschrift in der Mitte der Außenmauer des südlichen Seitenschiffes von S. Apollinare in Classe), in Ravenna doch als Märtyrer verehrt; auch Petrus Chrysologus bezeichnet ihn so und rechtfertigt die Gleichwertigkeit beider Prädikate: „Nec eum quisquam confessoris vocabulo minorem credat esse martyrem ... Non tam mors quam fides et devotio martyrem facit ... Non ideo persecutus est martyrem; sed probavit martyrem, quia non elicuit fidem ..." (Petrus Chrysologus Sermo 128. In divum Appollinarem episcopum et martyrem [PL 52, 553]). *Dinkler* (Anm. 1) 15 f.; *Pincherle* (Anm. 9) (1976) 110. Ausführliche Problemdiskussion bei *B. Kötting*, Die Stellung des Konfessors in der Alten Kirche, in: JbAC 19 (1976) 7–23.

98 Laut *Deichmann II* (Anm. 1) 269 f. sind Lämmerallegorien für die Apostel seit dem 5. Jh. verbreitet; aus der motivischen Ableitung folgt nicht notwendig eine Bedeutungsentsprechung. Gleichwohl verführte die anderweitig kaum erklärbare Zwölfzahl der Lämmer zu ihrer Identifikation mit dem Apostelkollegium (vgl. auch Mt 19, 28). *Von*

Ps 23 und Joh 10, 11), wie es z. B. im theodosianischen Sarkophag Nr. 177 aus dem Lateran (Ende des 4. Jhs.) [99] und freier im Mosaik der Nordlunette des Mausoleums der Galla Placidia in Ravenna (um 450) [100] vorliegt [101]. Petrus Chrysologus sagt über den hl. Apollinaris „ecce ut bonus pastor suo medius assistit in grege“ [102].

Resümieren wir die ikonographische Untersuchung: aufgrund der Kontamination selbständig umgeformter verschiedener ikonographischer Traditionen läßt sich die Darstellung in S. Apollinare nicht als Ganzes klassifizieren. Die thematische Identifikation ergibt sich aus der Überschneidung der Bedeutungsfelder sämtlicher Einzelmotive und -themen. Sie können zur Deckung gebracht werden, indem die symbolische Verklärung mit der Substitution des Verklärten durch das Zeichen der die Wiederkunft Christi zum Gericht einleitenden eschatologischen Kreuzesepiphanie als Muster der Parusie verstanden wird, bei der der im Paradies weilende hl. Apollinaris orans für die ihm sich Anvertrauenden Fürbitte einzulegen verspricht [103]. Zwischen den beiden Hauptmotiven besteht zudem eine spezielle Korrelation über die Kennzeichnung des Kreuzes durch die imago Christi clipeata als Leidenswerkzeug und durch die τρόπαιον-Form als Siegeszeichen und des Oransgestus als repraesentatio passionis des an Christi Leiden und Triumph teilhaftigen Märtyrers, in deren Lichte die Verklärung auch als Präfiguration der Passion erscheint.

Theologischer Gehalt

Bestand der erste Schritt der Bildinterpretation im formalen Verstehen durch Beschreibung der Bildstruktur und der zweite in vorläufiger ikonographischer Identifizierung des Bildthemas, so ist nun die in der innerbild-

---

Simson (Anm. 9) 53 f. schloß auf der Grundlage dieser Deutung gar auf eine Nobilitierung des hl. Apollinaris durch Gleichstellung mit den Aposteln – was jedoch gegen die Motivhierarchie verstößt; zudem wären die Verklärungszeugen Petrus, Johannes und Jakobus doppelt präsent. *Nordström* (Anm. 7) 127, 130 sieht eine Bedeutungsverlagerung zur Repräsentation von Gläubigen, die den Heiligen um Fürbitte angehen, ebenso *Grabar* (Anm. 9) (1946) 194, der aber später (Anm. 9) (1965) 274 wieder auf die Apostel-Deutung rekurriert, wogegen die Mittelbarkeit ihrer szenischen Einbindung, eben über Apollinaris, spricht. Auch *Dinklers* Interpetation (Anm. 1) 102 f. als ins Paradies aufgenommene Heilige, Märtyrer und Gerechte, die er den Versiegelten der zwölf Stämme Israel (Apk 7, 4–8) gleichsetzt, verträgt sich kaum mit der Mittler- und Fürbitter-Rolle eines Lokalheiligen.

99 *Dinkler* (Anm. 1) 73, Abb. 27.

100 Ebd., 74, Abb. 28.

101 Weitere Beispiele bei *Deichmann I* (Anm. 1) 272.

102 Petr. Chrysolog. sermo 128 in divum Appollinarem episcopum et martyrem (PL 52, 554).

103 Insofern wurde durch die Einfügung des Titelheiligen (s. Anm. 6) das Programm wesentlich modifiziert: einerseits durch Konkretisierung sowie stärkere Artikulation der eschatologischen Komponente durch die Fürbitte, andererseits durch Aktualisierung mittels des „Angebotes“ der Fürbitte (Lämmer als „Identifikationssymbole“).

lichen Sinnkonstellation realisierte „Auslegung" der Themen auf mögliche theologische Entsprechungen v. a. in der patristischen Exegese hin zu befragen und zu verifizieren. Da die Verklärung Rahmenbedingung einer Kreuzesepiphanie und diese deren anschaulich gewordener Sinn ist, geht es zunächst um das Aufweisen eines inhaltlichen Zusammenhanges zwischen der Verklärung und dem Kreuzesgeschehen bzw. speziell seiner eschatologischen Dimension.

Die Verklärung im Neuen Testament. Bereits bei den Synoptikern handelt der unmittelbare Kontext der Verklärung, die voraufgehenden Worte von der Parusie des Menschensohnes Mk 8, 38 par und der Nähe des Gottesreiches Mk 9, 1 par sowie das anschließende, von Lukas aufgrund des Zurücktretens der Naherwartung ausgelassene Gespräch beim Abstieg Mk 9, 9–13 par über die Erfüllung der endzeitlichen Vorläufererwartung in Johannes d. T. (vgl. Mk 1, 2 f. 7 par), von eschatologischer Thematik, in welche die Verklärung Mk 9, 2–8 par vermittels des Leitmotivs der δόξα [104] im lukanischen Sondergut Lk 9, 31 f. und vermittels des Stichwortes Elias bei Markus und Matthäus redaktionell interpoliert wurde [105], so daß sie wie die Verbürgung und bestätigende Vorwegnahme der geweissagten nahen Parusie des Menschensohnes in seiner Herrlichkeit Mk 8, 38; 9, 1 par erscheint [106]. Jedoch enthält die Verklärung angesichts der vorausgehenden Leidensankündigungs- und -nachfolgeworte Mk 8, 31. 34 par auch den von Lukas herausgearbeiteten Aspekt eines Zusammenhanges zwischen Erhöhung

---

104 Δόξα verwenden die Synoptiker zumeist zur Prädikation Gottes und des erhöhten Christus bzw. zur Charakterisierung der Parusie des Menschensohnes (Mt 16, 27; 19, 28; 24, 30; 25, 31; Mk 8, 38; 13, 26; Lk 9, 26; 21, 27), Markus und Matthäus laut *G. Kittel*, Art. δόξα, in: ThW 2 (1935) 252 „ausschließlich im Blick auf die Parusie". Vgl. *H. Riesenfeld*, ‚Jésus transfiguré'. L'arrière-plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre-Seigneur (Kopenhagen 1947) 246 f., 294.

105 Die in Mk 9, 11 par angesprochene Vorläufertheorie ist Teil jüdischer Eschatologie, der die Vorstellung einer Auferstehung des Menschensohnes fremd ist; Mk 9, 9b. 12b. 31; 10, 33 f. 45 par. u. a. sind von der Parusiethematik unabhängige, singuläre vaticinia ex eventu (*R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments [Tübingen ^{5}1965] 31 f.; *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum [Göttingen ^{2}1964] 20, 23, 46–53). Nicht an die Überleitung Mk 9, 9 f.; Mt 17, 9 schließt die ursprüngliche Perikope traditionsgeschichtlich also an, sondern an die Parusieweissagungen Mk 8, 38 f. par.

106 Vgl. *Kittel* (Anm. 104) 252: „Seine ‚Verklärung' ist Vorwegnahme seiner Eschatologie." – Die Begleitumstände der Verklärung enthalten eschatologische Topoi wie das Auftreten Moses und Elias als Repräsentanten von Propheten und Gesetz, deren Wiederkunft in Anknüpfung an Dt 18, 15. 17 und Mal 3, 1. 23 f. als Zeichen des Anbruchs der Endzeit gilt (*Billerbeck 1* [München ^{4}1965] 753–758, *Hahn* [Anm. 105] 354–371. In Mk 9, 5 par vermutet *E. Lohmeyer*, Das Evangelium des Markus (Göttingen ^{17}1967) 176 eine Anspielung auf das eschatologische Wohnen Jahwes bei seinem Volke (vgl. Apk 21, 3). Weiteres bei *W. Grundmann*, Das Evangelium nach Matthäus (= ThHK 1) (Berlin 1972) 402 f.; *G. H. Boobyer*, St. Mark and the Transfiguration, in: JThS 41 (1940) 133 f.; *Riesenfeld* (Anm. 104) 146–205, 243–264.

und Bestimmung Christi zum Leiden Lk 9, 31 [107] (Moses und Elias sprechen mit dem Verklärten über die Erfüllung seines Schicksals – ἔξοδος – in Jerusalem) [108], in dem die Erhöhung als Ziel des Weges durch Leiden und Tod gezeigt wird [109].

Die älteste Deutung des synoptischen Verklärungsberichtes liegt in 2. Petr 1, 16–18 vor, wo mit der Verklärung zur Sicherung der Parusieerwartung apologetisch (vgl. 2. Petr 3, 3 f.) argumentiert wird [110].

Die Verklärung in der Petrus-Apokalypse. Dinkler [111] stützt seine Interpretation des Classe-Mosaiks entscheidend auf die in zwei differierenden Fassungen, dem griechischen Akmim-Fragment und dem äthiopischen Text existierende apokryphe Petrus-Apokalyse (ca. 135 n. Chr.), die eine der ältesten Aufnahmen der Transfiguration bietet, und übergeht dabei die Problematik einer Schrift, die ihre anfängliche Schätzung in der offiziellen Kirche recht bald verlor und in den Verdacht der Häresie geriet; einiger Popularität erfreute sie sich vornehmlich im Rahmen östlicher Volksfrömmigkeit [112]. Man wird sie also kaum „als kirchlich in vollem Ansehen stehend" [113] vorbehaltlos werten können.

Beide Texte sind Überarbeitungen der griechischen Urfassung und weichen in Umfang, Form und Inhalt voneinander ab [114]. Im äthiopischen Text, überliefert als Offenbarung Jesu an Petrus, folgt auf Jesu Weissagung über die Endereignisse und Höllenstrafen in Antwort auf die Jüngerfrage nach den Zeichen der Parusie eine die Begleitumstände der Verklärung aufnehmende Szene, in der Jesus den Jüngern das Paradies zeigt und anschließend, begleitet von Moses und Elias, gen Himmel fährt. In der als Visionsbericht Petri auftretenden griechischen Version ist „die Verklärungsgeschichte [...]

---

107 Den z. B. Boobyers einseitig eschatologische Interpretation (*Boobyer* [Anm. 106] 126–133) völlig verdrängt, was *Riesenfeld* (Anm. 104) 292–302 kritisiert.

108 Vgl. Lk 24, 26.

109 S. *J. Behm*, Art. μεταμορφόω, in: ThW 4 (1942) 765.

110 Vgl. dagegen *R. Bultmann*, Die Geschichte der synoptischen Tradition (Göttingen [7]1967) 278 f. und 278, Anm. 1 zur Rezeption der Verklärung als ursprünglicher Auferstehungsgeschichte.

111 *Dinkler* (Anm. 1) 90–95.

112 Zur Petrus-Apokalypse s. ausführlich *Hennecke* 2 (Tübingen [3]1964) 468–472; *Ph. Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter (Berlin – New York 1975) 507–513; *W. C. van Unnik*, Art. Petrusapokalypse, in: RGG 5 ([3]1961) 256. Übersetzt von *Ch. Maurer*, in: *Hennecke* 2, 472–483. – Die beiden maßgeblichen Versionen entstammen dem 7.–9. Jh. Clemens von Alexandrien kommentierte die Petrus-Apokalypse noch als Hl. Schrift (*van Unnik* 256), während im 4. Jh. Eusebius und Hieronymus sie als unecht verwerfen (*Hennecke* 2, 469; *van Unnik* 256); der Kanon Muratori und der Codex Claromontanus verzeichnen sie gesondert gegenüber den kanonischen Schriften (ebd.; *Pincherle* [Anm. 9] [1966] 508 f).

113 *Dinkler* (Anm. 1) 90.

114 *Hennecke* (Anm. 112) 469 f.; *Vielhauer* (Anm. 112) 508.

zu einer eigentlichen Paradiesesschilderung geworden“ [115], in der Jesus auf Bitte der Jünger um Schau der Abgeschiedenen zwei verklärte, anonyme Selige erscheinen läßt.

Dinkler [116] hält die die Jenseitsschau in die „Verklärung“ integrierende äthiopische Fassung für ursprünglicher; jedoch hat diese ja gar nicht die Verklärung *Jesu* zum Gegenstand, sondern die Verklärungsmerkmale treten an Moses und Elias auf! Gerade in der „Erfindung“ eines biblischen Rahmens durch Hinzufügung der Verklärungsmotive und in der namentlichen Identifikation anonymer Gestalten mit bekannten Figuren dürfte sie als traditionsgeschichtlich sekundär zu werten sein [117].

Damit läßt sich die Petrus-Apokalypse nicht ohne weiteres als Zeugnis einer eschatologischen Interpretation der Verklärung [118] heranziehen. Zwar findet Dinkler in ihr allein „sämtliche Bildelemente zu einem Ganzen verbunden“ [119], aber sie sind es nicht im argumentativen, systematischen Sinne des Classe-Mosaiks [120]. Abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, daß der nach der byzantinischen Eroberung Ravennas (540) eingesetzte Bischof Maximian, dessen Stellung als erster Vertreter Ostroms nicht unangefochten war und der sie deshalb durch betonte Loyalität (auch bezüglich der Lokaltradition) zu konsolidieren suchte [121], sich auf eine angezweifelte Schrift stützte, vermag die Petrus-Apokalyse auch als inhaltliche Grundlage des Bildprogrammes nicht standzuhalten. Dinklers Argumentation ist sie eher abträglich. – Jedoch kann sie generell als Vermittler spätantiker elysischer Jenseitsvorstellungen gelten, wie sie auch im Classe-Mosaik zum Tragen kommen [122].

Die patristische Exegese der Verklärung. Aus der in der patristischen Exegese [123] vorherrschenden Tendenz, die vorausgehenden Logien mit der

---

115 *Hennecke* (Anm. 112) 469; bei *Dinkler* (Anm. 1) 94 in vertauschtem Zusammenhang zitiert.

116 *Dinkler* (Anm. 1) 94. Vgl. *Hennecke* (Anm. 112) 470.

117 Zu dieser Problematik bes. *Vielhauer* (Anm. 112) 509–511.

118 Vor allem präfiguriert sie nicht den secundus adventus, als dessen Bild sie *Boobyer* (Anm. 106) 121 in beiden (!) Versionen erkennen will: die in die Himmelfahrt mündende Verklärungsgeschichte bilde gemäß Apg 1, 11 die Art der Wiederkunft Christi vor (ebd., 133), als „miniature representation of the parousia“. Erst eine spätere Fortsetzung des äthiopischen Textes interpretiert die Verklärung in diesem Sinne, zu finden bei *M. R. James,* The Apocryphal New Testament. Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles and Apocalypses (Oxford 1972) 520.

119 *Dinkler* (Anm. 1) 100.

120 So besteht zwischen dem in den Endweissagungen genannten Praecursor-Kreuz (aeth. 1) und der „Verklärungs“szene keine diskursive Verbindung.

121 *von Simson* (Anm. 9) 41 f.; *Deichmann II* (Anm. 1) 252.

122 Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund s. *Hennecke* (Anm. 112) 471; *Vielhauer* (Anm. 112) 513. – *Deichmann II* (Anm. 1) 252 verweist auf ein anonymes Predigtfragment, das in der Transfigurationsszenerie τῆς ... μελλούσης εἰκὼν καὶ πίναξ sieht.

123 Ausführliche Diskussion und weitere Stellen bei *Dinkler* (Anm. 1) 100, Anm. 206 und *Deichmann II* (Anm. 1) 248–254, bes. 252.

Verklärung zusammenzusehen und sie, selbst in Kommentaren zum Matthäusevangelium, durch die Erweiterung Lk 9, 31 zu interpretieren, folgen die beiden Deutungsaspekte, die Verklärung als Vorausschau der Parusie bzw. als Vorausschau der Erhöhung des Kreuzes und des Sinnes der Passion zu verstehen. Beide Möglichkeiten können das Erscheinen eines Kreuzes im Rahmen der Verklärung motivieren.

Die hinsichtlich des Bildprogrammes wesentlichsten Gedanken formuliert Johannes Chrysostomus [124], der die Verklärung als abgeschwächte Präfiguration der Wiederkunft Christi zum Weltgericht auslegt: „Aber wenn wir nur wollen, so können auch wir Christum sehen, nicht bloß so wie die Apostel damals auf dem Berge, sondern noch viel strahlender; denn später (am jüngsten Tage nämlich), wird er nicht mehr bloß so erscheinen (wie hier auf dem Berge). Hier offenbarte er aus Rücksicht auf die Jünger nur soviel von seinem Glanze, als sie ertragen konnten; am Ende der Zeiten aber wird er wiederkommen in der ganzen Herrlichkeit des Vaters, nicht bloß mit Moses und Elias, sondern mit dem unübersehbaren Heere der Engel, mit den Erzengeln und Cherubim, mit den endlosen Scharen des Himmels; und dazu wird nicht bloß eine Wolke über seinem Haupte erscheinen, sondern der Himmel selbst wird ihn umhüllen. Gleichwie nämlich bei einer öffentlichen Gerichtsverhandlung die Diener die Vorhänge wegziehen, so daß die Richter vor aller Augen sichtbar werden, ähnlich wird es am jüngsten Tage sein; alle werden Christum auf dem Throne sehen, die gesamte Menschheit wird vor ihnen erscheinen . . ." [125]

Bei Basileios von Seleukia deutet sich eine Synthese beider Aspekte unter dem Primat des eschatologischen an, indem die Verklärung den Jüngern Christi secundus adventus vorbildet, um angesichts der bevorstehenden, ihm notwendig vorausgehenden heilsgeschichtlichen Stationen von Tod und Überwindung des Todes zur Vollendung des Heilswerkes ihren Glauben zu stärken: Ὁ τῆς μελλούσης παρουσίας χρόνος οὐδέπω· δεῖ γὰρ παγῆναι σταυρὸν, χειρωθῆναι τὸν ᾅδην, ἐλευθερίας προτεθῆναι τοῖς νεκροῖς διατάγματα, ἐκ νεκρῶν ἀναστάντα εἰς οὐρανοὺς ἀνελθεῖν . . . ἀλλ' ὑμῖν τοῖς ἐμοῖς μαθηταῖς τῆς παρουσίας εἰκόνα προχαρίσασθαι σπεύδω, ἵνα πρόωρον θέαν τρυγήσαντες ἔχητε πίστιν τῶν μελλόντων τὰ φθάσαντα. [126]

Die Grundtendenz der patristischen Exegese der Verklärung richtet sich auf die Versöhnung des scheinbaren Widerspruches zwischen dem σκάνδαλον

---

124 Von daher bleibt unverständlich, daß Dinkler häresieverdächtige Schriften wie die Petrus-Apokalypse oder die von gnostischen und doketischen Tendenzen erfüllten Johannes-Akten gegenüber dem herausragenden Zeugnis des Johannes Chrysostomus vorzieht, obgleich ihnen ein direkter Zusammenhang zwischen Verklärung und Parusie abgeht.

125 Ioann. Chrysost. in Matth. hom. 56, 4. Christi adventus secundus quam gloriosus (PG 58, 554) (übersetzt nach BKV 26 [1916] 199).

126 Basil. Seleuc. oratio 40, 2 (PG 85, 456).

des Kreuzes und der δόξα Christi, zwischen Ohnmacht und Macht, zwischen Erniedrigung und Erhöhung. Indem die heilsgeschichtliche Funktion des Kreuzes einsichtig gemacht wird – Christi Opfertod als Voraussetzung für die Erlösung – überträgt sich die Herrlichkeit und Hoheit Christi auch auf das Kreuz: exaltatio crucis, Vision des kommenden, heilserwirkenden Kreuzes wird zum eigentlichen Inhalt der Verklärung. So wollte nach Johannes Chrysostomus Christus durch die Verklärung seinen Jüngern τοῦ σταυροῦ τὴν δόξαν zeigen, damit sie vor dem Leiden nicht verzagen [127]. Zu diesem Zwecke geschieht auch für Leo den Großen die Enthüllung der Herrlichkeit und Macht Christi in der Verklärung [128]. Für Ephraem den Syrer soll die Verklärung die Freiwilligkeit der Unterwerfung unter das Kreuz erkennen lassen [129]. Ambrosius vergleicht die Einsicht des Gläubigen in das Mysterium des Triumphes des Gekreuzigten über die Todesverfallenheit metaphorisch dem Nachvollzug des Aufstiegs zum Berge [130]. Timotheos von Antiochien fingiert einen Dialog zwischen Jesus und Petrus, in welchem ersterer die Unumgehbarkeit seines Opfertodes mit dem Erlösungswerk begründet [131]. Kyrillos von Alexandrien geht noch weiter, indem er unter ἔξοδον ... ἐν Ἱερουσαλήμ Lk 9, 31 die Zusammengehörigkeit von Inkarnation und Passion versteht; ein eschatologisches Mißverständnis der Verklärung wird durch die Chronologie des Heilsplanes verworfen [132].

---

127 Ioann. Chrysost. in Matth. hom. 56, 2 (PG 58, 551): Δεῖξαι τοῦ σταυροῦ τὴν δόξαν, καὶ παραμυθήσασθαι τὸν Πέτρον καὶ ἐκείνους δεδοικότας τὸ πάθος, καὶ ἀναστῆσαι αὐτῶν τὰ φρονήματα. Καὶ γὰρ παραγενόμενοι οὐκ ἐσίγων, ἀλλ' Ἐλάλουν, φησὶ, τὴν δόξαν (statt ἔξοδον! Verf.), ἣν ἔμελλε πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ· τουτέστι, τὸ πάθος καὶ τὸν σταυρόν.

128 Leo Magn. sermo 51, 2. 3 (PL 54, 310): „Ut ergo istam felicis constantiae fortitudinem toto apostoli corde conciperent, et nihil de suscipiendae crucis asperitate trepidarent, ut de supplicio Christi non erubescerent, nec pudendam sibi eam patientiam crederent, quae sic subitura erat saevitiam passionis, ut non amitteret gloriam potestatis: Assumpsit Jesus Petrum, et Jacobum, et fratrem ejus Joannem (Mt 17, 1), et conscenso cum eis seorsum monte praecelso, claritatem illis suae gloriae demonstravit ... In qua transfiguratione illud quidem principaliter agebatur, ut de cordibus discipulorum crucis scandalum tolleretur ..."

129 Ephraem, Rede über die Verklärung 6 (BKV 37 [1916] 186): „Er führte sie auf den Berg und zeigte ihnen sein Reich vor seinem Leiden und seine Macht vor seinem Tode und seine Herrlichkeit vor seiner Beschimpfung und seine Ehre vor seiner Entehrung, damit sie ... erkennen möchten, daß er nicht aus Schwäche gekreuzigt worden sei, sondern aus freiem Willen, weil es ihm so gefiel, zum Heile der Welt."

130 Ambros. expos. in Luc. 7, 12 (CChr Series Latina 14, 219): „Si in cruce positum triumphantem de morte uideas, non peremtum ...: Si hoc uideas mysterium, in excelsum ascendisti montem, alteram uerbi gloriam cernis."

131 Timoth. Antioch. hom. in crucem et transfig. (PG 86, 1, 264): Σοὶ πειθαρχήσω, ἢ τὸν κόσμον σώσω; Ὧδε μείνω; καὶ τίς τὸν Ἀδὰμ διυπνήσει; Τίς τὴν Εὔαν ἐλευθερώσει; Τίς τὸν κόσμον ἐξαγοράσει.

132 Cyrill. Alex. comm. in Luc. 9, 27 (PG 72, 653): ... τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἔμελλε πληροῦν, φησὶν, ἐν Ἱερουσαλὴμ, τουτέστι τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας τὸ μυστήριον, καὶ τὸ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ σωτήριον πάθος. ... οὐ ἦν καιρὸς τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος ...

Das Erscheinen von Moses und Elias als Repräsentanten von Gesetz und Propheten wird durchweg als Bestätigung der Erfüllung ihrer Gesetze und Weissagungen in Christo gewertet [133]. Als Vorzeichen der Heilsgeschichte gelten sie Johannes Chrysostomus auch typologisch hinsichtlich ihrer Opfer und Leiden [134]. E. Stommel, der gezeigt hat, daß im antiken Sprachgebrauch „Kreuzigung" durch ἔκτασις oder ἐκπέτασις (χειρῶν) wiedergegeben werden konnte [135], erkennt in der auf Mt 5, 18 sich beziehenden Stelle der Didaskalia Apostolorum 49, 5–10 [136] einen neuen, über Moses und Elias sich ergebenden Zusammenhang zwischen Kreuz und Verklärung, welcher Jesu Bekräftigung von Gesetz und Propheten bildhaft veranschaulicht: „das I als Abkürzung für IHCOYC stellt den Längsbalken des Kreuzes dar, während Moses und Elias die beiden cornua des Querbalkens, die extensio ligni, bilden" [137].

Daß der im Scheitel des Classe-Mosaiks erscheinenden, aus Mt 17, 5 par abzuleitenden, aber für die Verklärungsikonographie nicht obligatorischen Gotteshand im Verein mit der IXΘYC-Formel (die die Gottessohnschaft gleich doppelt bezeugen) dogmatisch-deklarativer Charakter zukommt, ist angesichts der Wertung der Verklärung als Beweis der göttlichen Natur Christi und damit als Argument für die Zwei-Naturen-Lehre gegen den die ὁμοουσία bestreitenden Arianismus, v. a. im 4. Jahrhundert, anzunehmen. Allen voran widerlegt Athanasius in seiner Streitschrift „Contra Arianos" mit Mt 17, 5 durch indirekte Beweisführung die arianische These, die Sohnschaft bestehe nur durch Teilnahme, nicht dem Wesen nach [138]. Ephraem der Syrer nimmt im Schlußkapitel seiner „Rede über die Verklärung" das Gotteswort zum Anlaß des Bekenntnisses der „zwei hypostatisch zu *einer* Person vereinigten", ungetrennten, unvermischten und unverwandelten Naturen Christi und des Bekenntnisses der Trinität [139], nachdem er sich vorher bereits gegen die (v. a. adoptianische) Tendenz, Christus zum Lohn des

---

133 Leo Magn. sermo 51, 4 (PL 54, 311): „Moses enim et Elias, lex scilicet et prophetae, apparuerunt cum Domino loquentes ... in quo et propheticarum promissio impleta est figurarum et legalium ratio praeceptorum ...". Entsprechend auch Ephraem der Syrer, Rede über die Verklärung 7 (BKV 37 [1919] 187); Cyrill. Alex. comm. in Luc. 9, 27 (PG 72, 653); Hieron. comm. in Mt. 3, 17 (3) (PL 26, 126) mit ausführlicher typologischer Deutung; desgleichen Anast. Antioch. hom. in transfig. 5 (PG 89, 1369).

134 Ioann. Chrysost. in mt. hom. 56 (PG 58, 551). – Die Oracula Sibyllina nennen Moses und Elias als Begleiter des Weltenrichters: Orac. Sib. 2, 241–247 (GCS 8 [1902] 39).

135 *E. Stommel*, Σημεῖον ἐκπετάσεως (Didache 16, 6), in: RQ 48 (1953) 22 f.

136 „Iota quidem est, quod non transiet a lege; iota autem significatur per decalogum, nomen Iesu; apex verso signum est extensionis ligni. Nam et Moyses et Helias erant cum domino in montem, id est lex et profetae." Zitiert nach *E. Tidner*, Didascalie apostolorum Canonum ecclesiasticorum traditiones apostolicae versiones latinae (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 75 (Berlin 1963) 79 f.

137 *Stommel* (Anm. 135) 25.

138 Athan. oratio c. Arian. 1, 15 (PG 26, 44).

139 Ephraem, Rede über die Verklärung 16 (BKV 37 [1919] 194 f.

Leidens erst nachträglich zur Gottheit erhoben zu sehen, gewandt hatte [140]. Ähnlich programmatisch äußert sich Leo der Große, der die Zwei-Naturen-Lehre soteriologisch begründet [141] und zu Mt 17, 5 folgende Reflexion in der offiziellen Terminologie entfaltet, die hier stellvertretend zitiert sei: Praesens enim erat in Filio Pater, et in illa Domini claritate ... non separabatur ab Unigenito Genitoris essentia ... Dicente enim Patre: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui, ipsum audita; nonne evidenter auditum est: Hic est Filius meus, cui ex me et mecum esse, sine tempore est? Quia nec Genitor Genito proprior, nec Genitus est Genitore posterior. Hic est Filius meus, quem a me non separat Deitas, non dividit potestas, non discernit aeternitas. Hic est Filius meus, non adoptivus, sed proprius; non aliunde creatus, sed ex me genitus; nec de alia natura mihi factus comparabilis, sed de mihi essentia natus aequalis ... [142]

Auch in späterer Zeit gibt Timotheos von Antiochien seiner Sicht der Verklärung als Bestätigung der Wesensgleichheit, Ungeschöpflichkeit und Präexistenz des Gottessohnes eine betont orthodoxe Note [143]. – Im Apsismosaik von S. Apollinare in Classe ist diese ehemals antiarianisch akzentuierte, auf die Zwei-Naturen-Lehre abzielende dogmatische Komponente durch die zweifache Bestätigung der Gottessohnschaft einerseits wie durch das Kreuz als „Ausdruck des gott-menschlichen Wesens Christi" [144], vermittelt durch Parusiekontext und Christusbildnis, andererseits impliziert und – da für die Verklärungsikonographie redundant – vielleicht Zeichen einer demonstrativen Orthodoxie aus dem Konsolidierungsbemühen des Bischofs Maximian heraus (s. o.).

Schon diese knappe Skizzierung zeigt, daß die Verklärung als Präfiguration der Parusie wie als Vorausschau der in seiner heilsgeschichtlichen Funktion gründenden Würde des Kreuzes verstanden wurde, wobei die Auseinandersetzung mit dem Kreuzesgeschehen sogar das primäre Motiv abgibt. Eine Reduktion des komplexen theologischen Sinnes der Verklärung im Classe-Mosaik zugunsten des eschatologischen Aspektes erscheint schon angesichts des Kreuzes, in dem beide Sinnschichten gleichermaßen zur Dekkung gelangen, wie sie von ihm postuliert werden, nicht ratsam.

Das Kreuz als Zeichen des secundus adventus. [145] Ermöglicht die Verklärungsexegese eine Darstellung des Kreuzes direkt nur von der exaltatio

140 Ephraem, Rede über die Verklärung 6 (ebd. 186).

141 Leo Magn. sermo 51, 3 (PL 54, 309).

142 Leo Magn. sermo 51,6 (ebd. 312).

143 Timoth. Antioch. hom. in crucem et transfig. (PG 86, 1, 264): Οὗτος ὁ κατὰ πάντα ἐμοὶ τῷ Πατρὶ ὁμοούσιος, οὐχ ὡς οἱ αἱρετικοί τινες εἰς δοῦλον ἐμείωσαν. Οὗτος σὺν ἐμοὶ πρὸ τῶν αἰώνων προϋπάρχων.

144 *A. Grillmeier,* Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung (München 1956) 66, 75.

145 S. dazu ausführlich *Dinkler* (Anm. 1) 76–87; *Quarles van Ufford* (Anm. 49) 194 f.; kritisch *Deichmann II* (Anm. 1) 252 f.; *Grillmeier* (Anm. 144) 68–75; *P. Stockmeier,* Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zum Ver-

crucis aus, so ist hier auch die Darstellungsmöglichkeit des Kreuzes als Vorzeichen der Parusie, auf welche die Verklärung gleichfalls hin ausgelegt werden kann, kurz aufzuzeigen.

Mt 24, 27. 29–31 beschreibt Begleitumstände der Parusie. Das der Ankunft des Menschensohnes vorausgehende Zeichen Mt 24, 30 wurde seit dem 2. Jahrhundert, zunächst von apokrypher Apokalypsenliteratur wie der koptischen Elias-[146] und der Petrus-Apokalypse[147], auch von der etwas jüngeren Epistola Apostolorum[148] als Kreuz interpretiert. Stommel erkannte bereits, Synonymität von σημεῖον ἐκπετάσεως und Kreuz voraussetzend, durch Textvergleich mit Matthäus in der zu Mt 24, 30 parallelen Stelle Didache 16, 6 eine Identifikation des Zeichens des Menschensohnes mit dem Kreuz[149]. Peterson sieht schon früh eine Korrespondenz zwischen Kreuzesverehrung und Parusieerwartung[150]. Das Kreuz als praecursor Domini wird, von Mt 24, 29 abgeleitet, bei Origenes[151], bei Cyrill von Jerusalem[152], bei Johannes Chrysostomus[153] ebenso wie bei Augustinus[154] als σταυρὸς φωτοειδής, als entmaterialisiertes und spiritualisiertes Lichtkreuz, das alle anderen Himmelskörper überstrahlt und verblassen läßt, charakterisiert[155]. Dennoch meint das verklärte Lichtkreuz das historische Golgathakreuz, was seinen Ausdruck in der Legende von einer Auferstehung und Himmelfahrt des Kreuzes findet, so im apokryphen Petrus-Evangelium[156], oder bei Johannes Chrysostomus, der von dem endzeitlichen Wiedererscheinen des Kreuzes auf dessen Mitnahme durch Christus in den Himmel rückschließt, welche lehre, πῶς σεμνὸν πρᾶγμα ὁ σταυρός[157].

---

ständnis des Kreuzes im 4. Jahrhundert (= Trierer Theologische Studien 18) (Trier 1966) 151–159.

146 Zitiert bei *Dinkler* (Anm. 1) 80.

147 *Hennecke* (Anm. 112) 472.

148 Zitiert bei *Dinkler* (Anm. 1) 51.

149 *Stommel* (Anm. 135) 26–31.

150 S. Anm. 21.

151 Orig. comm. in Mt. 24, 29 f. (GCS 38 [1933] 99).

152 Cyrill. Hierosol. catech. 15 de secundo Christi adventu 22 (PG 33, 900): Ἀλλὰ ποῖον τὴς παρουσίας αὐτοῦ σημεῖόν ἐστι...; ... Σημεῖον δὲ ἀληθὲς ἰδικὸν τοῦ Χριστοῦ ἐστιν ὁ σταυρός. Φωτοειδοῦς σταυροῦ σημεῖον προάγει τὸν βασιλέα, δηλοῦν τὸν σταυρωθέντα πρότερον...

153 Ioann. Chrys. de cruce et latrone hom. 1, 4 (PG 49, 403) in mt. hom. 54, 4 (PG 58, 537).

154 Aug. sermo 155 (PL 39, 2051), Bearbeitung der in Anm. 153 genannten Homilie des Chrysostomus.

155 Weitere Texte bei *Dinkler* (Anm. 1) 83 f.; s. auch *Grillmeier* (Anm. 144) 68–72.

156 *Hennecke* (Anm. 112) 1, 123.

157 Ioann. Chrys. de cruce et latrone hom. 1, 4 (PG 49, 403): Βούλῃ καὶ ἑτέρωθεν τοῦτο μαθεῖν; Οὐκ ἀφῆκεν αὐτὸν εἶναι ἐπὶ τῆς γῆς, ἀλλ' ἀνέσπασεν αὐτὸν, καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνήγαγε. Πόθεν τοῦτο δῆλον; Ἐπειδὴ μετ' αὐτοῦ μέλλει ἔρχεσθαι ἐν τῇ δευτέρᾳ καὶ ἐνδόξῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ, ἵνα μάθῃς πῶς σεμνὸν πρᾶγμα ὁ σταυρὸς, διὸ καὶ δόξαν αὐτὸν ἐκάλεσεν.

Die eigentliche theologische Begründung für die „Wandlung" des Kreuzes vom σκάνδαλον zum Heilszeichen gibt Johannes Chrysostomus über die Eschatologie; vom Ende her bewältigt er die „Anstößigkeit" des Kreuzestodes [158]: bei der Wiederkunft Christi wird die – vorher allein dem Glauben zugängliche – Bedeutung des Kreuzes als Instrument *der* Heilstat Gottes voll offenbar und erfährt das Bekenntnis des Kreuzes seine triumphale Bestätigung: „Niemand schäme sich also des ehrwürdigen Zeichens unserer Erlösung, der größten aller Wohltaten, durch die wir leben, durch die wir sind. Wir wollen vielmehr das Kreuz Christi wie eine Krone tragen. Denn durch das Kreuz wird ja unser ganzes Heil vollbracht ... Schäme dich also nicht eines so großen Gutes, damit auch Christus sich deiner nicht schäme, wenn er in seiner Herrlichkeit kommen und vor ihm sein Zeichen erscheinen wird, leuchtender als die Strahlen der Sonne. Ja, dann wird das Kreuz kommen und durch sein Erscheinen laut predigen, wird über die ganze Erde für den Herrn Zeugnis ablegen und zeigen, daß er nichts unterlassen hat von dem, was von ihm abhing." [159]

Von daher wird es zum Symbol der Königsherrschaft Christi, βασιλείας ὁ σταυρὸς σύμβολον [160], von daher leitet sich sein Entscheidungs- und Gerichtscharakter ab: Chrysostomus läßt es in personalen gerichtlichen Funktionen auftreten (s. o.) [161], Cyrill von Jerusalem wird es zum Drohsymbol, φόβος τοῖς ἐχθροῖς [162], die Oracula Sibyllina nennen es κρίσεως σημεῖον [163].

Die soteriologisch begründete Einheit von Golgatha- und Parusiekreuz, in der Ikonographie des Parusiekreuzes über den τρόπαιον-Typus indiziert und im Classe-Kreuz durch Christusbildnis und epiphane Erscheinungsweise vergegenwärtigt, verweist zurück auf die Präsenz sowohl des kreuzestheologischen als auch des eschatologischen Aspektes der Verklärungsdarstellung.

Synthese

Letzter Schritt in Richtung verstehensmäßiger „Rekonstruktion" der Interdependenz von Bildmitteln und Bildsemantik in der Ganzheit des Bildes ist die Gegenüberstellung der Ergebnisse der knapp skizzierten patristischen Verklärungsexegese mit der bildimmanenten Formulierung des Themas – die der Interpretation wegen fehlender äußerer Klassifizierbarkeit bei gleichwohl bildsinnartikulierender Funktion die eigentliche Heraus-

---

158 *Stockmeier* (Anm. 145) 151–159 (§ 14. Endgericht und Kreuz).

159 Ioann. Chrys. in Matth. hom. 54, 4 (= PG 58, 537) (übersetzt nach BKV 26 [1916] 168 f.

160 S. Anm. 157.

161 Ähnlich Pseudo-Chrysostomus (PG 59, 650): τότε φανεὶς ὁ σταυρὸς ἐλέγξει τὴν τόλμαν, καὶ βεβαιώσει τὴν Ἐκκλησίαν· τότε ἀποκριθήσονται οἱ ἀντιλέγοντες, καὶ δοξασθήσονται οἱ ὑπακούσαντες.

162 Cyrill. Hierosol. catech. 15 de secundo Christi adventu 22 (PG 33, 900).

163 Orac. Sib. 8, 217 (GCS 8 [1902] 153).

forderung stellt – und die Frage nach den Schlüssen, die jene in bezug auf sie erlauben. D. h. Textinformation und Informationswert der Bildmittel sind zusammenzuführen, um zu einem komplexeren Verständnis des Bildgehaltes zu gelangen.

Die Exegese der Kirchenväter dreht sich um das zentrale Thema des Kreuzes: Bewältigung des Leidensweges Christi als Heilsnotwendigkeit und Erlösungswerk, womit die heilsgeschichtlich begründete Erhöhung und Verklärung des Kreuzes sich verbindet. Johannes Chrysostomus versteht die Transfiguration auch selbständig als Präfiguration des secundus adventus Christi zum Gericht. Seine gleichfalls gegebene Auslegung der Verklärung als Offenbarung der δόξα σταυροῦ wird nach seiner Kreuzestheologie erst von der Endzeit her einsichtig.

Dazu verhält das Bildsujet sich folgendermaßen:

1. Rekapitulieren wir die Argumentationskette. Im Apsismosaik von S. Apollinare in Classe wird der besondere Sinn, den das Verklärungsgeschehen erhalten hat, in einem als Vorläufer bei der Parusie identifizierbaren Kreuz anschaulich. Folglich präfiguriert die Verklärung vermöge des in ihr erscheinenden Parusiekreuzes die Wiederkunft Christi, an dessen Stelle das seinem Kommen vorausgehende und es einleitende Zeichen eingesetzt ist – wobei Ausdruck des präfigurierten Charakters der Parusie die Inkongruenz von Parusiehimmel und „Ereignishimmel" ist.

   Ein solches vom Hauptakzent der Väterexegese abweichendes Verständnis der Verklärung als Vorbildung von Christi Wiederkunft als „theologisch gedeckt" und daher denkmöglich verifizierendes Äquivalent findet das Bildprogramm vornehmlich bei Johannes Chrysostomus, während die Art der Veranschaulichung dieser Interpretation durch Kombination der Verklärung mit der eschatologischen Kreuzesepiphanie genuine Leistung des Bildes bleibt. Wenn allerdings Chrysostomus die Verklärung auch als Offenbarung der δόξα σταυροῦ deutet, diese aber andererseits endzeitlich begründet, so liegt eine Veranschaulichung der Offenbarung der endzeitlich begründeten Kreuzesherrlichkeit in der Verklärung durch das Parusiekreuz, welches die Erhöhung des Leidenswerkzeuges darstellt, nicht fern.
2. Neben die attributive (ikonographische) tritt eine funktionale (bildimmanente) Bestimmung des Kreuzes als Parusiezeichen, indem der ihm zukommende Entscheidungs- und Gerichtscharakter (s. o.) durch die Fürbitte definiert wird, als welche die Lämmer-Zuordnung den Orantengestus qualifiziert. Beide Bestimmungen postulieren den eschatologischen Sinn der Verklärungsdarstellung. Seitens der angeführten Kirchenväterzeugnisse entwickelt allein Johannes Chrysostomus den Gerichtsgedanken im Rahmen parusiebezogener Verklärungsdeutung.

   Damit soll nicht die Ableitung des Bildprogrammes von direkten Textgrundlagen bei Chrysostomus behauptet, wohl aber seinem Gedan-

kengut richtungsweisende Funktion zuerkannt werden – zumal es sich hier im Gegensatz zu narrativen Texten wie der Petrus-Apokalypse um explizit theologische Argumentation handelt.

3. Noch eine weitere Überlegung weist über die von den Kommentaren favorisierte exaltatio crucis-Deutung hinaus. Denn die Funktion des dargestellten Kreuzes als Parusiezeichen ist – indem es das Kommen des Weltenrichters unmittelbar signalisiert – eindeutiger und direkter in der Vertretung Christi als die (dabei als Voraussetzung gleichwohl implizierte) des soteriologischen Ideogrammes. Diese Vertretung leistet es sowohl hinsichtlich der Verklärung als auch hinsichtlich seiner Rolle als Adressat der Fürbitte. Die christologischen Bestimmungen durch Gotteshand und IXΘYC unterstreichen den quasi-personalen Charakter des Kreuzes im Bildkontext. Von einer Interpretation des Kreuzes auf der Grundlage von Lk 9, 31 aus ließe sich dagegen die Substitution des Verklärten nicht zwingend motivieren. Nur insofern, als hier das Kreuz über seine praecursor-Funktion Christus als den eigentlichen „Gegenstand" der Verklärung ersetzt, kann anschaulich von einer Verklärung und Erhöhung des Kreuzes die Rede sein, und zwar im Sinne einer retrospektiven, von der Endzeit her verstandenen Verherrlichung (vgl. Chrysostomus). Das Kreuzesgeschehen als Grundlage dieser Verherrlichung zum Sieges-, Heils-, Parusie- und Gerichtszeichen wird durch das Christusbildnis evoziert. Indem seine gegenwärtige Herrlichkeit durch Christi Opfertod bedingt ist, setzt es diesen als geschehen voraus [164].

Haben wir als Bildthema die Fürbitte des hl. Apollinaris für die ihn anrufenden Gläubigen (Lämmerherde) bestimmt, die er an das in einer symbolischen Wiedergabe der Verklärung präfigurierte Kreuz als Zeichen des kommenden Weltenrichters richtet, so ist nun nach sekundären Sinnzusammenhängen innerhalb des Themas zu fragen, die einzelne Aspekte hervorheben und es interpretieren; denn mit der Themenidentifikation ist die besondere Erscheinungsweise nicht vollständig erklärt. Und zwar wird sich hier das Kreuz gerade in der Vielschichtigkeit seiner Bedeutung als zentrales Integrationsmotiv erweisen.

Es ist nämlich die Verklärung innerhalb des primären Sinngefüges wohl situative innerbildliche Bedingung der eschatologischen Kreuzeserscheinung, aber nicht auch deren logisch geforderte, da der durch die Fürbitte zusammengehaltene Komplex Parusiekreuz – hl. Apollinaris nicht auf einen solchen Rahmen angewiesen ist. Ausschlaggebend für die Wahl der Verklärung

164 Aus diesem Grunde ist Deichmanns Interpretation, daß es sich um die Vision des erhöhten Kreuzes in der Zeit der Inkarnation handle (*Deichmann II* [Anm. 1] 253), abzuweisen. Ihr widerspricht auch die Verlegung der Verklärung an einen jenseitigen Ort, ihre Enthistorisierung und die Anwesenheit des Lokalheiligen. Die „Bildzeit" liegt vielmehr zwischen Inkarnation und Zeitenende (laut *Pincherle* [Anm. 9] [1976] 110 nach der Himmelfahrt) und bezieht damit auch die Gegenwärtigen mit ein. Gegenwart besitzt der jenseitige Schauplatz nur für den Märtyrerheiligen, den anderen ist er Verheißung.

zum – inhaltlich sekundären – äußeren Anlaß präfigurativer Vergegenwärtigung des Vorläufer-Kreuzes, dessen futurischen Charakter sie nicht konstituiert, jedoch vereindeutigt, war offenbar, daß sie *auch* als „Muster" des secundus adventus ausgelegt werden kann. Legitimiert aber die nachträgliche Rückbindung des eschatologischen Themas [165] das Einsetzen der Verklärung nur partiell und damit nicht hinreichend, so stellt sich als kritische Leitfrage, worin denn das Mehr an eingebrachtem Sinnpotential besteht.

Dazu muß die bisher zurückgestellte kreuzestheologische Komponente der Verklärungsexegese stärker in den Blick rücken. Auf das Kreuzesgeschehen können Moses und Elias als typologische Vorbilder (s. o.), deren Gestus die Kreuzeswirklichkeit bezeugt, die Apostellämmer und der Titelheilige als Märtyrer sich beziehen.

Symptomatisch, da verklärungsimmanent nicht motivierbar, ist die Lamm-Symbolik der Verklärungszeugen, die nicht nur aus ihrer Eigenschaft als bevorzugte Mitglieder der kleinsten Herde Christi resultiert, sondern speziell auch, in Aufnahme des Opferlammes, deren Leidensnachfolge (zu der sie in den der Verklärung vorausgehenden Worten Mt 16, 24 par aufgerufen werden) reflektiert [166].

Den gleichen imitatio-Gedanken thematisiert die kompositionell hervortretende Untereinheit von Titelheiligem und Kreuz-Clipeus, der also offenbar mehr als eine bloß anhängende Mit-Eigenschaft, nämlich ein Unterthema, darstellt. Auf einer primären Sinnebene fungiert der hl. Apollinaris, formal artikuliert durch seine an das Kreuz adressierte Vermittlungshandlung, als Fürbitter, konkretisiert im Oransgestus als intercessio, und bestätigt damit die in der Verklärung verbürgte Wirklichkeit der Parusie. Wegen deren zeitlicher Zurücknahme in die Zukunft bedeutet die Fürbitte des Heiligen gleichfalls Versprechen und „Angebot", Fürsprache einzulegen am Tage des Jüngsten Gerichtes für die, die ihn darum anrufen – auch und gerade die Gegenwärtigen. Der Lämmerdeutung als Repräsentanten der gläubigen ravennatischen Gemeinde des Bischofs und seiner Nachfolger widerspricht nicht der jenseitige Schauplatz, da die Lämmer sich gleichsam noch in einem neutralen Vorfeld befinden, dessen Auffassung sich von dem durch Ewigkeitssymbole immergrüner Pflanzenwelt charakterisierten Paradiesgarten deutlich unterscheidet. Das Übereinander von ihren Fürsprech-

---

165 Es wäre zu erwägen, ob die in der Paradieseslandschaft sich abspielende Verklärungsszene nicht überhaupt erst auf die Entwurfsänderung durch das Einfügen des Titelheiligen, der ja den jenseitigen Schauplatz als seinen Aufenthaltsort postuliert, zurückgeht. Dafür, daß die Verklärung ad hoc geschaffen worden sein könnte, spräche auch, daß neben dem Kreuzmedaillon keine Sinopien (der Baumsilhouetten z. B.) gefunden wurden (*Deichmann II* [Anm. 1] 245). Solange die Aufdeckung des mittleren Streifens noch aussteht, bleibt die Genese des Bildprogrammes hypothetisch. – Als Ursache der Planänderung vermutet *Pincherle* (Anm. 9) (1976) 112 die Ankunft des Bischofs Maximian.

166 *Deichmann II* (Anm. 1) 259.

anrufenden Schützlingen und Paradies veranschaulicht simultan die Kausalität von Fürbitteversprechen und Verheißung der Erhörung. – Auf einer sekundären, impliziten Sinnebene fungiert der hl. Apollinaris als Element der von ihm und dem Kreuz gebildeten Untereinheit als Märtyrer, dessen primäres Verhältnis zum Kreuz die imitatio sacrificii Christi ist, konkretisiert im Orantengestus als repraesentatio passionis. Die vielsagende Stellung des Märtyrer-Oranten „unter dem Kreuz" akzentuiert den demselben grundsätzlich eignenden und ikonographisch manifesten Gedanken des Leidens und Triumphes, woran der Märtyrer seinerseits in Christo teilhat.

Somit ist allen um das Kreuz zentrierten Personen ein bestimmter inhaltlicher Bezug zum Opfertod Christi gemeinsam, der ihre jeweilige Erscheinungsweise erklärt: Moses und Elias, nicht in realer Gestalt und Situation auftretend, sondern als typologische Vorbilder in Halbfigur auf Wolken entrückt [167] und selbst von epiphanem Charakter; die Verklärungszeugen in auf die Leidensnachfolge anspielender Lammgestalt; und schließlich funktional genutzte Märtyrereigenschaft des bischöflichen Oranten. Dieser im Rahmen der Verklärung präsentierte Leidensvorbildungs- und -nachfolgegedanke ist kein selbständiges Thema, sondern geht in das eigentliche Bildthema ein, indem es zu dessen tieferer Begründung führt:

Der hl. Apollinaris kann vermöge seiner doppelt bestimmten Beziehung zum Kreuz als imitator Christi und als intercessor zugleich auftreten, weil das eine das andere begründet. Wie der Opfertod Christi Voraussetzung des Heilssieges und demgemäß das Golgathakreuz Voraussetzung des erhöhten eschatologischen Vorläuferkreuzes ist, so bildet analog das Märtyrertum des Heiligen die Voraussetzung seiner ausgezeichneten Rolle. Denn ein Märtyrer bezieht seine Legitimation, beim Weltgericht Fürbitte einlegen zu können für andere, nach der Lehre der alten Kirche aus seiner imitatio Christi: er gilt als die reine Seele kat' exochen, der sogleich der ewige Lohn zuteil wird – deshalb der paradiesische Schauplatz, deshalb auch die nachgefolgten Jünger als Selige in Opferlammgestalt zur Demonstration dieses Zusammenhanges – und die für alle, die sie verehren, fürsprechen kann [168]. Als Zeuge dieser Auffassung sei Augustinus stellvertretend angeführt: Martyrum perfecta justitia est, quoniam ipsa in passione perfecti sunt. Ideo pro illis in Ecclesia non oratur. Pro aliis fidelibus defunctis oratur, pro martyribus non oratur: tam enim perfecti exierunt, ut non sint suscepti nostri, sed advocati. [169]

Die Verklärung als Rahmen ermöglicht einen präziseren Ausdruck dieses Kausalverhältnisses, weil sie die exaltatio crucis und damit das Urbild der Erhöhung aus der Erniedrigung vorbildet.

---

167 Vgl. Dt 43, 7; 2. Kg 2, 11. 17.

168 S. *A. P. Frutaz*, Art. Märtyrer, in: LThK² 7 (1962) 129, mit Angabe von Belegstellen.

169 Aug. sermo 285, 5 (PL 38, 1295).

Damit gelangen wir zu einem komplexeren Verständnis der Verklärung, wobei als Grundtatbestand zu rechnen ist, daß statt der eigentlichen Verklärung ihre interpretierte, d. h. reflektierte Form – gleichsam eine „Meta-Transfiguration" – vorliegt. Folgendes Sinngefüge wird erkennbar:

(A) Auf einer primären Sinnebene präfiguriert sie den secundus adventus und liefert dem Äquivalent zum Gerichtsthema, der Fürbitte, ein äußeres Bezugssystem, verhält sich als äußerlich funktionale Erscheinungsbedingung des Parusiekreuzes jedoch zu diesem attributiv.

(B) In einer tieferen Sinnschicht erscheint sie als exaltatio crucis, deren Ausdruck in der Erhöhung des Leidenswerkzeuges zum Parusiezeichen erkannt wird, wodurch eine erste Grundlegung zu (A) geschieht.

(C) Damit korreliert, die exaltatio crucis weiterführend, die Verherrlichung der imitatio, indem gezeigt wird, zu welcher Auszeichnung das Opfer um Christi willen führt, wodurch eine zweite analoge, nunmehr auf das Äquivalent von (A), die Fürbitte, gerichtete Grundlegung geschieht.

(D) Aufgrund derer, die dem Kreuzesweg gefolgt und nunmehr mit (C) zu Mittlern erhöht sind, wird über die Verklärung den Gläubigen eine Verheißung zuteil.

Die Verklärung stellt also einerseits einen äußeren Motivzusammenhang her, andererseits ermöglicht das in ihr enthaltene Sinnpotential eine mehrfache Begründungsstruktur, die als Reflex auf die komplexe Beziehung zwischen dem hl. Apollinaris und dem Kreuz entwickelt wird. Ihre Legitimation findet sie nicht auf der primären Ebene des eigentlichen Bildthemas, das sie ohne zwingende innere Notwendigkeit ergänzt, sondern – tiefgründiger – in „hinter" dieses zurückgehender analytischer, theologisch argumentativer Funktion.

Integrierende und damit die Bildeinheit stiftende Größe dieses komplexen Sinngefüges ist das Kreuz vermöge seiner Polyfunktionalität

- Vertreter des Verklärten [170] im Rahmen der Verklärung (bildgegenwärtig)
- erhöhtes Marterholz und Siegeszeichen Christi (vorausgehend) in Korrelation zum Märtyrer
- in Vertretung des kommenden Weltenrichters künftiger Fürbitte-Adressat im Rahmen der eschatologischen Transzendierung der Verklärung, korrelierend mit dem intercessor,

wobei der Leidens-, Triumphal-, Parusie- und Gerichtscharakter motivisch und der christologische, soteriologische und apokalyptische Aspekt durch Tituli artikuliert sind. Die Einbindung des Kreuzes in die eindeutige Situation der Parusie-Präfiguration schließt die anderen Bedeutungskomponenten

---

170 *Dinkler* (Anm. 1) 24 verabsolutiert das eschatologische und forensische Moment auf Kosten auch dieser personalen Funktion, was die absurde Konsequenz der Sinnentleerung einer ihren Hauptgegenstand nicht thematisierenden Verklärung sowie der christusbezogenen Motive und Texte nach sich zöge.

nicht aus, sondern gerade ein. Denn gerade durch die *Kombination wechselseitig hervortretender Bedeutungskomponenten* bei Kreuz, Orant und Verklärung wird das Bildthema konstituiert und zugleich argumentativ begründet.

Dinklers Verabsolutierung der eschatologischen Dimension des Kreuzes [171] reduziert trotz ihrer durchbruchschaffenden methodischen Berechtigung seinen Wesensgehalt als Inbegriff des heilsgeschichtlichen Wirkens Gottes und begibt sich dadurch der Möglichkeit eines über Andeutungen hinausgehenden, systematischen und tieferen Eindringens in die innere Kausalität der Bildidee.

Die Fixierung auf den thematischen Primärsinn des Kreuzes hätte mittels erkenntnisleitender Hinterfragung der Entscheidung für gerade dieses Zeichen durchbrochen werden können, wären doch andere Repräsentationsformen des Weltgerichtes und der Parusie (etwa der auf Wolken kommende Menschensohn wie in SS. Cosma e Damiano, die Hetoimasia oder die Scheidung der Schafe von den Böcken, evtl. die maiestas Domini) nicht nur denkbar, sondern auch eindeutiger. Die Anerkenntnis der – den eschatologischen Sinn der Verklärung übersteigenden – Universalität des Kreuzsymbols, in dem sich die ganze Heilsgeschichte verdichtet, hätte auf das Verständnis der Verklärung zugunsten einer die Mehrdimensionalität des Kreuzes widerspiegelnden, umfassenderen Sinngebung zurückwirken können, denn der Ausfall einer Sinndimension des Kreuzes mindert das Verklärungsthema um die entsprechende Bedeutungsschicht.

In dieser Hinsicht bedarf Dinklers Interpretation der Erweiterung durch die insbesondere von Grabar und von Simson thematisierten, aber von ihm ausgeschiedenen Sinndimensionen, deren Stellenwert im Sinngefüge des Bildes erst einer aller Möglichkeiten sich versichernden, integralen Deutung zugänglich wird.

Fazit. Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe darf als eines der frühesten Fürbitte-Bilder gelten [172]. Es geht ihm nicht darum, einer unmit-

---

171 Vgl. *Dinkler* (Anm. 1) 24, 86, 101 und Anm. 207 ebd.

172 Es wird durch gleichzeitig geschaffene vier Beschöfe in Scheinnischen zwischen den Apsisfenstern sowie die Erzengel Michael und Gabriel an der Stirnwand unter dem Triumphbogen ergänzt, worauf kurz eingegangen sei. Die Kriterien der Zusammenstellung der Bischöfe – jedenfalls keine Sukzessionsreihe – entziehen sich unserer Kenntnis. Ursicinius (533/36) war Auftraggeber; unter dem Episkopat des Amtsvorgängers Ecclesius (522/32) vermutet Deichmann die Auffindung der Heiligenreliquien. Severus wurde möglicherweise als Heiliger verehrt. Ursus gründete die ravennatische Kathedrale. Als Nachfolger des hl. Apollinaris stehen sie zusammen mit ihm und der Gemeinde für die ravennatische Kirche und deren Tradition. Weiteres bei *Dinkler* (Anm. 1) 20, 75; *Deichmann I* (Anm. 1) 268; *Deichmann II* (Anm. 1) 262, 271. – Die Erzengel (s. dazu *Dinkler* [Anm. 1] 76, 103; *Deichmann I* (Anm. 1) 269; *Deichmann II* (Anm. 1) 262–264, 270 f.), mit kaiserlicher Tracht und Trishagion-Standarten, sind ikonographisch vom primär im Osten entwickelten Begleitmotiv der Wächterengel abzuleiten (s. *E. Lucchesi Palli,* Art. Erzengel, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 1 [1968] 676; vgl. Kapellen VI und

telbaren eschatologischen Erwartung Ausdruck zu verleihen, sondern um ein Verhalten in Hinsicht auf das einem jeden bevorstehende Gericht. Damit sind vor allem die Gegenwärtigen angesprochen, den Lokalheiligen um Fürbitte anzurufen. – Mangels ausgeprägter Weltgerichtsikonographie wurde auf eine symbolische Repräsentation desselben, nämlich auf die traditionelle Evokation der Parusie durch die endzeitliche Kreuzesepiphanie zurückgegriffen, diese aber zur Bekräftigung ihres Zukunftscharakters in eine die Parusie präfigurierende Situation gefaßt, nämlich die Verklärung, und an einen außergeschichtlichen, jenseitigen Ort verlegt. Zugleich erlaubt die Verklärung, die in ihr enthaltene und die Theologie des Kreuzes entfaltende Idee der exaltatio crucis dem Komplex Kreuz – hl. Apollinaris paradigmatisch und analysierend voranzustellen, der durch die Polyvalenz des Oransgestus und der im Parusiekreuz aufgehobenen Sinnkomponenten primär durch intercessio und sekundär durch imitatio strukturiert wird, wobei letztere erstere begründet. Weil der hl. Apollinaris um Christi willen sein Leben verlor, gewann er das ewige Leben sowie das Privileg der Fürsprache beim Jüngsten Gericht, die er dem Gläubigen dereinst verheißt. Vom Leidensvorbildungs- und Nachfolgegedanken ist auch, ihn zur Geltung bringend, die spezielle Gestalt der bei der Verklärung Anwesenden bestimmt. So festigen diese theologischen Implikationen den inneren Zusammenhalt der Darstellung.

Aufgrund solcher innerer Durchdringung des Bildthemas erscheint es gerechtfertigt, von bildimmanenter Hermeneutik zu reden. Sein Reflexionsgehalt verleiht dem Apsismosaik von S. Apollinare in Classe seinen Rang und läßt uns Einsicht nehmen in die komplexe theologische Struktur altchristlicher Bildwelt.

XVII in Bawît bei *Ihm* [Anm. 9] Taf. XXV, 1 und XXIII, 1). Parallelen zu Erzengeln mit Trishagion und Labarum – letzteres nach *Deichmann II* (Anm. 1) 272 Zeichen ihres ewigen Lobpreises zu Ehren Gottes – finden sich erst wesentlich später. Das dreifache ΑΓΙΟC, auf Jes 6, 3 und Apk 4, 8 fußend, gilt hier dem Kreuz als Vertreter Christi und trägt als Teil präfigurierter „himmlischer Liturgie" Verheißungscharakter. Auf den Zusammenhang zwischen Engeln und Apsisbild mag der Parallelismus der Kontexte zu A und Ω und ΑΓΙΟC, Apk 1, 8; 4, 8, hindeuten. Liturgische Bezüge mögen enthalten sein, jedoch weniger im Sinne *von Simsons* (Anm. 9) 61, dessen Deutung als Diakone und Boten des eucharistischen Opfers die Engel zu sehr isoliert. *G. Kretschmar*, Studien zur frühchristlichen Trinitätslehre (= Beiträge zur historischen Theologie 21) (Tübingen 1956) 134–182 verweist auf eine antiarianisch akzentuierte trinitarische Interpretation des Sanctus im eucharistischen Hochgebet. *Dinkler* (Anm. 1) 103 sieht unter Berufung auf Chrysostomus (Laud. de sanctis martyribus [PG 50, 710]), wonach Engel und Märtyrer gemeinsam im Paradies das Trishagion vor dem Throne Gottes singen, die eschatologische Sinngebung des Ganzen bestätigt, und deutet sie als Paradies, *Ihm* (Anm. 9) 73 und *Deichmann II* (Anm. 1) 263 dagegen als Sanktuariumswächter; faktische und thematische Rolle der Erzengel schließen sich, da verschiedenen Sinnebenen zugeordnet, jedoch nicht aus.

Die Lateranverträge im Rahmen der neueren Konkordatsgeschichte*

Von ALEXANDER HOLLERBACH

Vor kurzem hat *Konrad Repgen* vor diesem Forum eine Probe seiner Meisterschaft gegeben [1]. Nach ihm zu sprechen und dabei auf positive Resonanz zu hoffen, ist schwer, wenn nicht unmöglich. Hinzu kommt, daß der heutige Vortrag von einem Juristen gehalten wird, dem nicht das Rüstzeug des Historikers zu Gebote steht. Und doch: gerade der mit dem Stichwort „Lateranverträge" bezeichnete Problemkomplex ist in gewisser Weise, vielleicht sogar in besonders hohem Maße, ein Kondominium, auf dem Historiker und Juristen aufs engste zusammenarbeiten müssen.

Ich bitte um Verständnis dafür, daß ich das Thema dieses Vortrags nicht frontal angehe und umfassend behandle, sondern in vier Durchgängen lediglich versuche, einzelne Aspekte zu erfassen. Dabei soll der Weg vom Besonderen zum Allgemeinen führen, und zwar in folgender Weise: Zuerst möchte ich einige Bemerkungen zum Thema „Laterankonkordat und Reichskonkordat" machen. Sodann ist zeitlich zurückzugreifen, und es sind anhand von Reaktionen, welche die Lateranverträge in der zeitgenössischen deutschen Rechtswissenschaft (einschließlich der Kanonistik) gefunden haben, einige Grundfragen darzulegen, die das Vertragswerk aufgibt. Der dritte Teil wird vornehmlich den internationalrechtlichen Fragen gewidmet sein, die durch die „Patti lateranensi" vom 11. Februar 1929 eine Lösung gefunden haben. Zuletzt möchte ich mir erlauben, einige allgemeine Grundsatzüberlegungen zum Konkordatswesen heute vorzutragen.

Wenn allenthalben die Perspektive des deutschen Beobachters hervortritt, so möge das recht verstanden werden: Unter dem Gebot wissenschaftlicher Redlichkeit ist es ein Zeichen bewußter Beschränkung und Zurückhaltung, zugleich der Versuch, ein vielleicht spezifisch deutsches „Erkenntnisinteresse" als heuristisches Instrument zur Erfassung von Zügen des Ganzen einzusetzen.

---

* Redaktionell durchgesehene und mit Anmerkungen versehene Fassung eines Vortrags, der auf Einladung des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft am 31. März 1979 im Campo Santo Teutonico in Rom gehalten wurde.

1 Vortrag zum Thema: „Lateranverträge und Reichskonkordat", gehalten am 17. Februar 1979 im Campo Santo Teutonico in Rom auf Einladung des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft.

I.

Es ist unbestreitbar: „Die Lateranverträge gehören zur historischen Interpretation des Reichskonkordats hinzu“ [2], also des zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich am 20. Juli 1933 abgeschlossenen Konkordats. Dieser Sachverhalt ist durch die derzeit vor allem zwischen *Konrad Repgen* und *Klaus Scholder* geführte wissenschaftliche Auseinandersetzung [3] wieder schärfer ins Bewußtsein getreten. Doch sind die insoweit bestehenden Zusammenhänge äußerst komplex und lassen sich nicht auf eine glatte Formel bringen, was auch und gerade der Jurist betonen muß.

Das Problem ist bislang vor allem in zwei Hinsichten näher beleuchtet worden. Zum einen hat sich gezeigt, daß die Lateranverträge für die kirchenpolitische Vorstellungswelt der NSDAP eine nicht unerhebliche, damals vom deutschen Episkopat und vom Zentrum vielleicht nicht genügend beachtete Rolle gespielt haben [4]. Zum andern ist die Frage, ob und inwieweit das Laterankonkordat einen Schlüssel zum Verständnis der Haltung von *Ludwig Kaas* darstellt, der diesem Vertrag eine eindringliche wissenschaftliche Untersuchung gewidmet hat [5].

Diese beiden Punkte seien hier indes nicht weiter verfolgt. Wichtiger erscheint mir, im Sinne eines gerade dem Juristen obliegenden Diskussionsbeitrags etwas zu tun, was bisher eigentümlicherweise vernachlässigt worden ist, nämlich die konkrete Vergleichung der Texte der beiden Vertragswerke. Man sieht dann, wie sehr bei den Verhandlungen über das Reichskonkordat die kirchliche Seite bemüht war, Klarstellungen zu erzielen und das Instrumentarium normativer Aussagen zu verfeinern, zumindest von

---

[2] So – mit Betonung – *K. Repgen*, Nachwort zu einer Kontroverse, Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 27 (1979) 160.

[3] *K. Repgen*, Über die Entstehung der Reichskonkordats-Offerte im Frühjahr 1933 und die Bedeutung des Reichskonkordats. Kritische Bemerkungen zu einem neuen Buch, Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 26 (1978) 499–534; *Kl. Scholder*, Zur Vorgeschichte des Reichskonkordats. Eine Erwiderung, in: ebd. 535–570; *K. Repgen*, Nachwort zu einer Kontroverse, in: ebd. 27 (1979) S. 159–161. – Ausgangspunkt der Kontroverse war das Buch von *Kl. Scholder*, Die Kirchen und das Dritte Reich 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934 (Berlin 1977) insbes. 184–211. Vgl. auch weitere einschlägige Veröffentlichungen *K. Repgens* aus jüngster Zeit: Die Außenpolitik der Päpste im Zeitalter der Weltkriege, in: *H. Jedin – K. Repgen* (Hrsg.), Die Weltkirche im 20. Jahrhundert (= Handbuch der Kirchengeschichte, 7) (Freiburg 1979) 36–96; Pius XI. und das faschistische Italien: die Lateranverträge von 1929 und ihre Folgen, in: *W. Pöls* (Hrsg.), Staat und Gesellschaft im politischen Wandel. Beiträge zur Geschichte der modernen Welt, Festschrift Walter Bußmann (Stuttgart 1979) 331–359.

[4] Als Dokument vgl. *J. Stark*, Nationalsozialismus und Katholische Kirche (München 1931). Während der Auseinandersetzungen um das Badische Konkordat haben sich dann badische Nationalsozialisten auf die Lateranverträge bezogen; Belege bei *A. Hollerbach*, Das Badische Konkordat vom 12. Oktober 1932, in: *G. Kleinheyer – P. Mikat* (Hrsg.), Gedächtnisschrift Hermann Conrad (Paderborn 1979) 179 mit Anm. 29.

[5] Der Konkordatstyp des faschistischen Italien, in: Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht 3 (1933) 488–522.

dem Zeitpunkt an, als man sich auf einer „Einbahnstraße“ [6] befand. Konkret ging es darum, die abwehrend-schützenden Elemente des Konkordats zu verstärken und seinen Charakter als „concordatum defensionis“ [7], den es für die Kirche übrigens auch nach Auffassung des Bundesverfassungsgerichts von allem Anfang an hatte [8], deutlicher hervortreten zu lassen. Nicht zuletzt läßt sich in diesem Zusammenhang belegen, daß das Reichskonkordat in der Tat nicht einfach eine unbesehen übernommene Kopie des Laterankonkordats gewesen ist. Drei wichtige Punkte sind hierfür maßgebend.

Im ersten Punkt geht es um einen Vergleich zwischen Art. 37 Abs. 1 Laterankonkordat [9] und Art. 31 Abs. 4 Reichskonkordat [10]. Nach der ersteren Norm wurden die Leiter faschistischer Jugendorganisationen verpflichtet, die Pläne ihrer Veranstaltungen so zu gestalten, „daß sie an den Sonntagen und gebotenen Feiertagen die Erfüllung der religiösen Pflichten nicht behindern“. Auch bei den Reichskonkordatsverhandlungen tauchte zunächst in bezug auf die staatlichen Jugendorganisationen diese und nur diese Klausel auf. Nicht von ungefähr enthält aber eine Punktation Pacellis vom 2. 7. 1933 die wesentlich weitergehende und viel prinzipiellere Forderung, daß den Mitgliedern solcher Organisationen nichts gegen den Glauben oder die Moral auferlegt oder von ihnen gefordert wird [11]. Im endgültigen Text heißt es dementsprechend zusätzlich zu der Sonn- und Feiertagsklausel, die Jugendlichen dürften „zu nichts veranlaßt werden, was mit ihren religiösen und sittlichen Überzeugungen und Pflichten nicht vereinbar wäre“.

Bewegt man sich schon mit diesem Punkt im Zentrum der strittigen Vertragselemente, so erst recht mit dem zweiten, dem sogenannten Entpolitisierungsartikel, wie er als Art. 32 in das Reichskonkordat Aufnahme gefunden hat [12]. Es braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, daß dieser in

---

6 *L. Volk*, Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933. Von den Ansätzen in der Weimarer Republik bis zur Ratifizierung am 10. September 1933 (Mainz 1972) 212–218 („Die Einbahnstraße zum Reichskonkordat“).

7 Zur Unterscheidung von Concordata pacis, amicitiae und defensionis vgl. statt aller *A. Ottaviani*, Institutiones iuris publici ecclesiastici 2⁴ (Rom 1960) 260 ff. Ottaviani bemerkt übrigens (262): „hodie Concordata fere omnia possunt vocari Concordata defensionis“.

8 Urteil vom 26. März 1957, Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts 6, S. 309 (336).

9 Text bei *L. Schöppe*, Konkordate seit 1800. Originaltext und deutsche Übersetzung der geltenden Konkordate (Frankfurt/M. 1964) 185.

10 Text bei *W. Weber*, Die deutschen Konkordate und Kirchenverträge der Gegenwart 1 (Göttingen 1962) 28.

11 Text bei *Volk* (Anm. 6) 229 und 231.

12 Text bei *Weber* (Anm. 10) 28 f.: „Auf Grund der in Deutschland bestehenden besonderen Verhältnisse wie im Hinblick auf die durch die Bestimmungen des vorstehenden Konkordats geschaffenen Sicherungen einer die Rechte und Freiheiten der katholischen

Art. 43 des Laterankonkordats sein Vorbild hat [13]. Aber es ist von exemplarischer Bedeutung, wenn im Schlußprotokoll (Abs. 2) zu dem entsprechenden Artikel des Reichskonkordats gesagt wird: „Das den Geistlichen und Ordensleuten Deutschlands in Ausführung des Art. 32 zur Pflicht gemachte Verhalten bedeutet keinerlei Einengung der pflichtmäßigen Verkündigung und Erläuterung der dogmatischen und sittlichen Lehren und Grundsätze der Kirche." Der deutsche Text läßt allerdings die besondere Stoßrichtung dieser Aussage nicht genügend deutlich werden. Der italienische Text ist hier präziser. Er sagt nämlich, das Verbot „non significa limitazione di alcuna sorte nell'insegnare e spiegare pubblicamente, come è loro dovere, le dottrine e massime della Chiesa, non solo dommatiche, ma anche morali" [14]. Es wird hier also zum einen die *öffentliche* Verkündigungfreiheit betont, zum anderen die Kompetenz der Kirche im Bereich der Moral besonders unterstrichen – und das heißt nichts weniger als dieses: auch politische Fragen sind und bleiben ratione peccati bzw. sub specie salutis animarum dem sittlichen Urteil der Kirche unterworfen. Diese für die prinzipielle Haltung der Kirche äußerst kennzeichnende Aussage ist erwiesenermaßen auf Drängen Pacellis eingefügt worden [15], und es ist sehr bezeichnend, daß er sich nach Abschluß des Konkordats mehrfach betont gerade darauf bezogen hat [16].

Genau gleiches gilt schließlich für den dritten wichtigen Punkt. Art. 19 des Laterankonkordats hatte sich bezüglich der sogenannten politischen Klausel [17] bei der Regelung über die Berufung ins Bischofsamt noch mit der nicht weiter spezifizierten Formel „ragioni di carattere politico" begnügt. Das Reichskonkordat hingegen läßt auf der Linie der vorange-

---

Kirche im Reich und seinen Ländern wahrenden Gesetzgebung erläßt der Hl. Stuhl Bestimmungen, die für die Geistlichen und Ordensleute die Mitgliedschaft in politischen Parteien und die Tätigkeit für solche Parteien ausschließen."

13 Deutsche Übersetzung, nach *Schöppe* (Anm. 9) 186: „Der Italienische Staat erkennt die der Katholischen Aktion Italiens unterstehenden Organisationen an, soweit sie, nach der Anordnung des Hl. Stuhles selbst, ihre Tätigkeit außerhalb jeder politischen Partei und in unmittelbarer Abhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie zur Verbreitung und Verwirklichung der katholischen Grundsätze entfalten.

Der Hl. Stuhl benutzt die Gelegenheit des Abschlusses dieses Konkordates, um für alle Geistlichen und Ordensleute in Italien das Verbot zu erneuern, sich bei irgend einer politischen Partei einzuschreiben und zu betätigen."

14 Texte bei *Weber* (Anm. 10) 32.

15 Das ergibt sich aus einem Bericht Buttmanns vom 8./9. Juli 1933, bei *A. Kupper*, Staatliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933 (Mainz 1969) 174.

16 Vgl. dazu die Zeugnisse bei *L. Volk*, Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933 (Mainz 1969) 182, 212 und 297, ferner bei *Kupper* (Anm. 15) 359.

17 Grundlegend dazu nach wie vor *J. H. Kaiser*, Die politische Klausel der Konkordate (Berlin – München 1949).

gangenen deutschen Staatskirchenverträge [18] nur „Bedenken allgemein politischer Natur" (obbiezioni di carattere politico generale) gelten und schließt damit insbesondere parteipolitische Bedenken einerseits, kirchenpolitische Bedenken andererseits aus. Vor allem aber wird im Schlußprotokoll (Abs. 2) zu Art. 14 Abs. 2 Satz 2 ausdrücklich klargestellt: „Questo capoverso non importa un diritto di veto da parte dello stato" – „Ein staatliches Vetorecht soll nicht begründet werden." Gewiß, ein angesehener Autor des deutschen Staatsrechts konnte einige Jahre später dazu schreiben: „Solche Feinheiten der kurialen Amtssprache können nicht darüber täuschen, daß die Ernennung eines Bischofs unzulässig ist und vom Staate nicht anerkannt zu werden braucht, wenn politische Bedenken erhoben werden." [19] Aber jedermann wird sehen, daß eine solche Stellungnahme schlechterdings nicht haltbar ist. Jedenfalls hat der kirchliche Verhandlungspartner in diesem Punkt das Äußerste getan, um Mißverständnisse auszuräumen [20], und es ist wohl wahr, was in einer fachwissenschaftlichen Diskussion des Jahres 1939 dazu geäußert worden ist: „Die deutschen Unterhändler haben nicht gemerkt, was darin (sc. in der Klausel des Schlußprotokolls) liegt." [21]

Interessante Beobachtungen macht man, worauf zuletzt noch ergänzend hingewiesen sei, auch bei einem Vergleich der beiden Regelungen über das Nihil obstat [22]. Ein deutscher Autor hat dazu einige Jahre nach Abschluß des Reichskonkordats festgestellt, es beruhe kaum auf einem Zufall, daß diese Rechtsfigur gerade in den Konkordaten mit den beiden autoritären

---

18 Vgl. einerseits Schlußprotokoll (Abs. 2) zu Art. 7 des Preußischen evangelischen Kirchenvertrages vom 11. Mai 1931, andererseits Art. III des Badischen Konkordats vom 12. Oktober 1932, Texte bei *Weber* (Anm. 10) 174 bzw. 103.

19 *E. R. Huber*, Verfassungsrecht des Großdeutschen Reiches (Hamburg 1939) 505.

20 Auch hier war die Hand Pacellis im Spiel, vgl. die Belege bei *Kupper* (Anm. 15) 169 und 302.

21 So Ministerialdirektor Dr. Meyer in der 7. Sitzung des Ausschusses für Religionsrecht bei der Akademie für Deutsches Recht, Bundesarchiv R 61/276 fol. 53. Zur Tätigkeit des genannten Ausschusses vgl. jetzt die materialreiche Arbeit meines Schülers *J. Winter*, Die Wissenschaft vom Staatskirchenrecht im Dritten Reich (= Europäische Hochschulschriften II, 212) (Frankfurt/M. 1979) 67–173, zur Frage der politischen Klausel speziell 145–155.

22 Art. 5 Abs. 1 Laterankonkordat (Text bei *Schöppe* [Anm. 9] 174): „Kein Geistlicher kann zu einer Anstellung oder einem Amte des Italienischen Staates oder von diesem abhängigen Körperschaften des öffentlichen Rechts angenommen werden oder darin verbleiben ohne das Nihil obstat des Diözesan-Ordinarius". – Art. 7 Reichskonkordat (Text bei *Weber* [Anm. 10] 17): „Zur Annahme einer Anstellung oder eines Amtes im Staat oder bei einer von ihm abhängigen Körperschaft des öffentlichen Rechtes bedürfen Geistliche des Nihil obstat ihres Diözesan-Ordinarius sowie des Ordinarius des Sitzes der öffentlich-rechtlichen Körperschaft. Das Nihil obstat ist jederzeit aus wichtigen Gründen kirchlichen Interesses widerrufbar."

Staaten aufgetaucht sei und daß dahinter das Drängen der Kirche stehe [23]. Diese macht damit in der Tat ein Stück Freiheit in der Ämterverleihung und der Ausübung ihrer Disziplin geltend.

Meine Randbemerkungen zu dem Problemkomplex „Laterankonkordat und Reichskonkordat" können selbstverständlich kein abschließendes Gesamturteil tragen. Aber man wird auf der Forderung nach differenzierter Beurteilung beharren müssen, bei der auch die eben besprochenen Elemente Berücksichtigung finden sollten. Je mehr man dies tut, desto besser kommt man mit der sozusagen „genetischen Last" zurecht, die das Reichskonkordat an sich trägt.

II.

Das durch die aktuelle wissenschaftliche Kontroverse veranlaßte besondere Interesse an dem Zusammenhang zwischen Laterankonkordat und Reichskonkordat darf nicht dazu führen, daß man sich darauf fixiert. Man sollte sich insbesondere nicht den Blick dafür verstellen lassen, daß das gesamte römische Vertragswerk in Deutschland alsbald nach seinem Zustandekommen ein außerordentlich starkes Echo gefunden und zahlreiche Stellungnahmen hervorgerufen hat [24]. Es kann nicht meine Aufgabe sein, dies alles hier auszubreiten. Aber soweit es um juristische Sachverhalte bzw. um Äußerungen in der juristischen Fachliteratur geht, sind doch einige Bemerkungen angebracht, wiederum als kleiner Beitrag zur Diskussion.

1. Der Abschluß der Lateranverträge vor fünfzig Jahren platzte mitten in die Verhandlungen über das Preußische Konkordat hinein, das dann am 14. Juni 1929 unterzeichnet wurde [25]. Fragen der inhaltlichen Einwirkung standen zwar nicht zur Debatte. Wohl aber waren Zweifel aufgekommen, ob der Heilige Stuhl nunmehr nach der Gründung des Staates der Vatikanstadt als „auswärtiger Staat" im Sinne von Art. 78 Abs. 2 Weimarer Reichsverfassung zu qualifizieren sei [26]. Wenn ja, hätte das Preußische Konkordat der Zustimmung des Reichs bedurft [27]. Aber daß dies nicht ge-

---

23 *W. Weber*, Das Nihil Obstat. Beiträge zum Verhältnis von Staat und katholischer Kirche, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 99 (1939) 193 u. 198 f; jetzt in: *ders.*, Staat und Kirche in der Gegenwart. Rechtswissenschaftliche Beiträge aus vier Jahrzehnten (Tübingen 1978) 28 u. 32 f.

24 Reichhaltiges bibliographisches Material bei *Schöppe* (Anm. 9) 553–558.

25 Zum Stand der Verhandlungen im Februar 1929 vgl. *D. Golombek*, Die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordats (1929) (Mainz 1970) 96.

26 „In Angelegenheiten, deren Regelung der Landesgesetzgebung zusteht, können die Länder mit auswärtigen Staaten Verträge schließen; die Verträge bedürfen der Zustimmung des Reiches."

27 Diese These vertraten *Schwarz*, Der neue Kirchenstaat, in: Deutsche Juristen-Zeitung 34 (1929) 343–348; *R. Goldschmidt*, Kann Preußen mit dem Hl. Stuhl ein Konkordat schließen?, in: Juristische Wochenschrift 58 (1929) 824.

rechtfertigt sei, ist doch alsbald auf wissenschaftlicher Ebene in einer Weise klargestellt worden, daß sich Belastungen für den weiteren Verlauf der Verhandlungen daraus nicht ergeben haben. Es hat sich rasch die Auffassung durchgesetzt, daß Vertragspartner bei einem Konkordat der Heilige Stuhl als solcher ist, nicht aber der Papst als Souverän des Vatikanstaates [28].

2. Was nun die Analyse des Vertragswerks in der zeitgenössischen deutschen Rechtswissenschaft angeht, so spiegelt sich, schon äußerlich betrachtet, das starke Interesse daran in einer verhältnismäßig großen Zahl von Dissertationen wider [29] – was später einmal unter nationalsozialistischem Vorzeichen als ganz unangemessen gerügt worden ist [30]. Aber davon ist hier nicht weiter zu sprechen. Zu erinnern ist indes, zumindest kurz, an die zeitlich wohl früheste Darstellung des Vertragswerks aus der Feder des Kanonisten *August Knecht* [31]. Sie enthält eine signifikante Äußerung zum sogenannten Entpolitisierungsartikel, der „in weiten Landen, so auch im Deutschen Reich, zu grundsätzlichen und praktischen Erörterungen, auch zu besorgniserregenden Folgerungen Anlaß gegeben" habe. Dazu wird dann gesagt: „Zur Beruhigung darf hier wenigstens auf die Tatsache hingewiesen werden, daß die Bestimmungen, so wie sie vor uns stehen, zunächst nur italienische Verhältnisse betreffen und einzig auf diese anzuwenden sind." [32]

Im folgenden konzentriere ich mich – aus der Fülle der Äußerungen – auf zwei größere Abhandlungen, mit denen sich zwei damals junge Gelehrte hervorgetan haben, nämlich *Hans Liermann* [33] und *August Hagen* [34], Protestant der eine, Katholik der andere.

---

28 In diesem Sinne etwa *Zschucke*, Der Vertrag zwischen dem Freistaat Preußen und dem Hl. Stuhl, in: Deutsche Juristen-Zeitung 34 (1929) 1097–1100; *O. Fischer*, Konkordat und Staatsvertrag, in: Juristische Wochenschrift 58 (1929) 1105 f; *H.-H. Lammers*, Rezension, in: ebd. 1781 f. Bemerkenswert auch die kurze Stellungnahme von *M. Hachenburg* im Rahmen einer „juristischen Rundschau", Deutsche Juristen-Zeitung 34 (1929) 419 f. Zusammenfassend und mit überzeugender Klärung dann *E. R. Huber*, Verträge zwischen Staat und Kirche im Deutschen Reich (Breslau 1930) 91.

29 In der Bibliographie bei *Schöppe* (Anm. 9) 553–558 zähle ich 11!

30 *E. Menzel*, Die völkerrechtlichen Dissertationen 1933–1939 (= Zeitschrift für Völkerrecht. Beiheft zu Bd. 25) (Berlin 1941) 5.

31 Konkordat zwischen dem Hl. Stuhl und Italien, in: Klerusblatt 10 (1929) 456–458; 475–477, 489–491. Eine erste Inhaltsübersicht gab *Knecht* schon in dem Aufsatz „Die römische Frage", in: ebd. 201–303. Zum Autor vgl. *K. Weinzierl*, in: LThK² 6 (1961) 356.

33 Staat und Kirche in den Lateranverträgen zwischen dem Heiligen Stuhl und Italien vom 11. Februar 1929, in: Archiv des öffentlichen Rechts 57 (NF 18) (1930) 379 bis 410.

34 Die Rechtsstellung des Hl. Stuhles nach den Lateranverträgen (= Tübinger Abhandlungen zum öffentlichen Recht, 24) (Stuttgart 1930).

Hans Liermann, schon früh eine Autorität des evangelischen Kirchenrechts und des deutschen Staatskirchenrechts [35], hat die säkulare Bedeutung der römischen Verträge gebührend und im ganzen durchaus verständnisvoll hervorgehoben. Seine These allerdings, der Staat der Vatikanstadt sei nur ein „Scheinstaat", nur eine „exterritoriale Energiezelle" [36] war zwar wohlgemeint, aber juristisch *so* sicherlich nicht haltbar. Er blieb insoweit im Banne einer positivistisch geprägten Allgemeinen Staatslehre, für die in der Tat die spezifische Eigenart des neuen Gebildes kaum erfaßbar war. Eine wohl protestantisch motivierte Verengung der Perspektive lag auch darin, daß als entscheidender Grundgedanke für den kirchlichen Universalismus derjenige der päpstlichen „Weltherrschaft über die Gewissen eines Teils der Menschheit" [37] herausgestellt wurde. Bei der Würdigung des Lateran-konkordats hat nicht von ungefähr auch der Art. 43 sein besonderes Interesse gefunden. Es sei, so sagt er, eine schwerwiegende politische Entmündigung des Klerus zugestanden worden, aber er meint, die Fassung von Abs. 2 sei so gewählt, „daß der Heilige Stuhl keineswegs auf die Dauer gebunden ist, das Verbot aufrechtzuerhalten". Man habe offenbar kirchlicherseits sich vorbehalten wollen, rebus sic stantibus auch die Geistlichkeit wieder als Führer in die politische Arena steigen zu lassen [38]. Mag diese Interpretation anfechtbar, wenn nicht unhaltbar sein, sie läßt jedenfalls das Problem deutlich hervortreten. Das gilt auch insofern, als Liermann auf das Junktim mit der Anerkennung der Katholischen Aktion abhebt, wobei er diese als „bemerkenswertes Zugeständnis" der staatlichen Seite interpretiert, wenn man bedenke, „wie scharf der Faschismus sonst nichtfaschistische Gesellschaftsgruppen aller Art unterdrückt" [39]. Liermann hat nicht zuletzt zur Kenntnis genommen, daß die Verträge noch Konfliktsstoff genug übriglassen, und er hatte dabei die noch vor der Ratifizierung ausgebrochenen Differenzen zwischen Staat und Kirche vor Augen. Er bringt zwar die Hoffnung zum Ausdruck, daß die Gefahr des Kulturkampfs in weiter Ferne liege, sagt aber sehr klar: „Sollte es einmal in Italien zu einem Kulturkampf kommen, so hat die Kirche in den Verträgen jedenfalls ein festes Bollwerk." [40]

Der Kanonist *August Hagen* [41] hat im Jahre 1930 „Die Rechtsstellung des Heiligen Stuhles nach den Lateranverträgen" zum Gegenstand seiner Tübinger akademischen Antrittsrede gemacht. Er sieht zwar den engen Zu-

---

35 Vgl. dazu die Hinweise bei *A. Hollerbach,* Kirchenrecht an der Freiburger Rechtsfakultät 1918–1945, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 23 (1978) 32–35.

36 *Liermann* (Anm. 33) 388 f.

37 Ebd. 384.

38 Ebd. 406.

39 Ebd.

40 Ebd. 409.

41 Über ihn biographische und bibliographische Angaben in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. 80 (49) (1963) 629.

sammenhang zwischen Trattato und Laterankonkordat, aber sein vornehmliches Interesse gehört dem politischen Staatsvertrag. Es ist hier nicht im einzelnen zu rekapitulieren, was der Autor besonders akzentuiert. Wichtig erscheint mir ein Hinweis darauf, wie Hagen, aufs ganze gesehen, nüchtern bleibt. So wendet er sich gegen die Auffassung, daß jetzt die Geschicke des faschistischen Imperialismus und des katholischen Universalismus miteinander verknüpft seien, und betont angesichts der „teilweise unkirchlichen Ideenwelt des Faschismus": „Die Kirche schloß einen Bund mehr mit dem italienischen Volk als mit der augenblicklichen Regierung." [42] Es ist für Hagen klar, daß sich Mussolini ausschließlich von staatspolitischen Motiven leiten ließ, die „Versöhnung" also, wie es *Konrad Repgen* neuerdings formuliert hat, „wesentlich instrumentalen Charakter hatte und rein taktisch bedingt war" [43]. „Faschismus und Katholizismus begegneten sich deshalb auf dem Wege, weil der Faschismus aus dem Katholizismus eine gewisse Verwandtschaft herausfühlte (hierarchischer Aufbau, Autorität, Disziplin) und das Bedürfnis nach einer allseitigen Integration und Konzentration der Kräfte verspürte." [44] Es wird auch gesehen, daß sich der anti-individualistische, anti-sozialistische und anti-liberale Faschismus durch die Frontstellung gegen die gleichen Gegner mit der katholischen Kirche berührt [45]. Aber da ist, so sagt Hagen, eine „dunkle Wolke", die über dem Vertragswerk schwebt. [46] Wie schon bei Liermann, wird auch bei ihm ausdrücklich auf die schwerwiegenden Differenzen aufmerksam gemacht, die sogleich nach der Unterzeichnung der Verträge und noch vor ihrer Ratifikation aufgebrochen sind. Sie betrafen hauptsächlich das Recht der Kirche auf die Jugenderziehung gegenüber dem faschistischen Erziehungsmonopol. Dazu wird gesagt: „Die Erziehung zum Staatsbürger und die Erziehung zum Christen sollten sich bei einigermaßen gutem Willen miteinander vereinigen lassen, allein der Faschismus will Kirche und Religion keinen selbständigen Einfluß zugestehen, wie der Vollfaschismus in seinem Streben nach ungehemmter Kraftentfaltung des Staates nach außen wie nach innen mit einer Aufsaugung von Persönlichkeit und Familie endet." Es wird auch darauf hingewiesen, daß die im Konkordat anerkannte Katholische Aktion, „dieser Rest einer Vereinigungsfreiheit", Faschistenkreisen ein Dorn im Auge sei. So kann betont werden, daß eine Gesinnungsgemeinschaft zwischen Mussolini und dem Papst von Anfang an nicht vorhanden gewesen sei. Und am Ende steht der Satz: „Mit dem Konkordat ist der Kampf der Geister und der Ideen noch nicht abgeschlossen." [47]

---

42 *Hagen* (Anm. 34) 51.

43 So in dem oben (Anm. 3) angeführten Aufsatz aus der Bußmann-Festschrift 346.

44 *Hagen* (Anm. 34) 82.

45 Ebd. 85.

46 Ebd. 87; hier auch das folgende Zitat.

47 Ebd. 88. Vgl. auch S. 57: „Zwar ist vieles beim Faschismus noch im Fluß, und der Aktivismus geht über alles, allein die Verabsolutierung des Staats- und Nationalgedankens

Liermann und *Hagen* haben wohl bewußt darauf verzichtet, aus den römischen Vorgängen Konsequenzen für die Beurteilung der konkordatsrechtlichen und konkordatspolitischen Situation in Deutschland zu ziehen. Sie bieten weder ein „Handlungsprogramm" noch ein „Erklärungsmodell" [48], allenfalls Gesichtspunkte und Thesen, nicht mehr und nicht weniger. Insofern war und blieb die wissenschaftliche Diskussion offen; es gab, was man wohl bei der derzeitigen Diskussionslage unterstreichen muß, keine Einbahnstraße der Euphorie, auch und gerade nicht auf katholischer Seite.

3. In den Zusammenhang unserer Beobachtungen über das deutsche wissenschaftliche Echo auf die Lateranverträge gehört, und das ist ein dritter Komplex, den ich kurz beleuchten möchte, eine vielzitierte Abhandlung von *Ulrich Stutz* über „Konkordat und Codex" [49]. Ihr Inhalt ist am 11. Dezember 1930 in einer Sitzung der philosophisch-historischen Klasse der Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin vorgetragen worden. Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß – abgesehen von der Befassung des Autors mit Fragen der Staatskirchenverträge in Preußen [50] – die Lateranverträge ein auslösendes Moment für diese Untersuchung gewesen sind. Ihre These ist bekanntlich: In den staatskirchenrechtlich relevanten Materien sind die Nachkriegskonkordate als Instrumente zur „Einbürgerung" des Codex Iuris Canonici eingesetzt worden. Demgemäß steht am Ende der Untersuchung der markige Satz: „Eines ergibt wohl auch für den Fernerstehenden die Durchsicht der Konkordate und konkordatären Abmachungen des vergangenen Jahrzehnts: Auch in ihnen und durch sie marschiert der Codex." [51] Unter den dafür beigebrachten Belegen nimmt eine herausragende Rolle das Recht der Besetzung der Bischofsstühle ein. Und hier kommt auch das Laterankonkordat ins Spiel. Mit großer Betonung wird nämlich gesagt, daß selbst dem Hause Savoyen das

---

ist mit dem katholischen religiösen und ethischen Universalismus unvereinbar. Alles, was der Faschismus der Kirche bieten kann, hat sie angenommen und wird sie auch in Zukunft annehmen, aber einen absolutistischen stato fascista, einen faschistisch-katholischen Staat, wird sie niemals zugeben können." Hagen bezieht sich hier übrigens auf *Heller*, vgl. hierzu unten bei Anm. 64 .

48 Begriffe, die in der Interprepation *Repgens* eine wichtige Rolle spielen, vgl. Reichskonkordats-Offerte (Anm. 3) 508, 511.

49 Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist.-Klasse 1930, Nr. 32, 688–706, auch als Sonderausgabe (Berlin 1930). Zum Autor vgl. insbesondere *K. S. Bader*, In memoriam Ulrich Stutz, (= Alma Mater. Beiträge zur Geschichte der Universität Bonn 29) (Bonn 1969).

50 Vgl. dazu Hinweise bei *A. Hollerbach*, Streiflichter zur Entstehungsgeschichte der Badischen Staatskirchenverträge von 1932. Aus Anlaß eines Briefwechsels zwischen Ulrich Stutz und Eugen Baumgartner, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. 61 (92) (1975) 344 f., auch *Golombek* (Anm. 25) 115.

51 *Stutz* (Anm. 49) 706 (21).

Nominationsrecht vorenthalten worden sei [52]. Andererseits wird etwa die Aufrechterhaltung des domkapitularischen Wahlrechts in Preußen minimalisierend ausgelegt. Das Domkapitel sei im Grunde nur „Hilfsorgan". In Deutschland gelte nur „ein zugunsten des Kapitels und des Staates etwas umgebogenes, gemildertes päpstliches Besetzungsrecht" [53]. Weitere Beispiele stammen aus anderen Bereichen des Ämterrechts, besonders aber wird noch auf Art. 34 des Laterankonkordats bezüglich des Eherechts hingewiesen. Schließlich kann Stutz schon rein formal auf zahlreiche Verweisungen der Konkordate auf das gemeine Recht aufmerksam machen. Und doch darf man die Stutzsche These nicht pressen. Es ist und bleibt wahr, daß das gemeine Recht, wie es im CIC kodifiziert worden war, zur konkordatspolitischen Richtschnur genommen worden ist. Das erscheint ja auch schon deshalb nicht weiter verwunderlich, weil, abgekürzt und formelhaft gesprochen, Codex und Konkordate in einer Person gewissermaßen zusammenfließen, nämlich in *Pietro Gasparri* [54]. Aber man muß dabei zweierlei im Auge haben: (1.) Stutz selbst weist auf die zum Teil erheblichen Abweichungen in der Erzielung der konkordatspolitischen Idealvorstellungen hin. Die Kurie könne es sich leisten, so sagt er zum Beispiel, fast gleichzeitig Staaten, mit denen sie Vereinbarungen trifft, ganz verschieden entgegenzukommen und Zugeständnisse von ganz verschiedenem Umfange und von ganz verschiedener Tragweite zu machen [55]. *Hans Barion* hat das später einmal auf die Formel gebracht, die CIC-Normen hätten einen mehr programmatischen als absoluten, mehr visierenden als immobilisierenden Charakter [56]. – (2.) Wenn die Kurie versucht hat, ihr Programm durchzusetzen, so natürlich nicht formal wegen des neuen kirchlichen Gesetzbuchs als solchem, sondern weil im Codex Iuris Canonici das Selbstverständnis von der Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat einerseits, von der inneren Verfassungsstruktur der Kirche andererseits in authentischer Weise Niederschlag gefunden hatte. Nicht abstrakte Systemkonsequenz oder formale Normadäquanz war das oberste Gebot, sondern, wie eh und je, die Zielvorstellung des bonum commune ecclesiae [57].

4. Sucht man nach dem Widerhall, den die Lateranverträge im deutschen Schrifttum, insbesondere im rechts- und staatswissenschaftlichen, ge-

---

52 Ebd. 702 (17).

53 Ebd. 703 (18).

54 Über ihn vgl. *R. Bäumer*, in: LThK² 4 (1960) 524. Wichtig in diesem Zusammenhang auch *F. Elsener*, Der Codex Iuris Canonici im Rahmen der europäischen Kodifikationsgeschichte, in: *Müller–Elsener–Huizing* (Hrsg.), Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? (Einsiedeln 1968) 29–53.

55 *Stutz* (Anm. 49) 701 (16).

56 Art. Kirche und Staat, in: RGG³ 3 (1959) 1337 f. Sorgfältig differenzierend auch *A. Bertola*, Attività concordataria e codificazione del diritto della Chiesa, in: Archivio Giuridico „Filippo Serafini" 111 (1934) 137–177.

57 Vgl. dazu auch *Repgen* (Anm. 2) 159 f.

funden haben, so darf man zu guter Letzt einen wichtigen Bereich nicht außer acht lassen, und zwar jene Schriften, die sich mit dem Faschismus auseinandersetzen. Doch muß man dabei zeitlich etwas zurückgreifen. Die erste ausführlichere Darstellung findet sich nämlich bei *Erwin von Beckerath*, Wesen und Werden des faschistischen Staates, erschienen 1927 [58], nach dem Urteil von *Ernst Nolte* „ein wegweisender deutscher Beitrag zu der jungen Wissenschaft vom Faschismus" [59]. Hier werden schon entscheidende Gesichtspunkte markiert [60]. Der strenge hierarchische Aufbau der katholischen Kirche werde vom Faschismus bewundert und nachgeahmt; auch trete in der Konzeption des Staates als eines organischen Wesens Übereinstimmung zwischen katholischer und faschistischer Lehre hervor. Aber im Faschismus stecke eine Verabsolutierung des Staates, welche die Kurie nie akzeptieren werde. Wenn es zu einer Aussöhnung komme, dann unter realpolitischen Erwägungen, bei voller Wahrung des Universalismus der katholischen Kirche, die sich nicht vor den Karren eines italienischen Nationalismus und Imperialismus werde spannen lassen.

Ebenfalls noch vor dem 11. Februar 1929 liegt auch die hellsichtige Schrift von *Gerhard Leibholz* über Probleme des faschistischen Verfassungsrechts [61]. In bezug auf das Staat-Kirche-Verhältnis registriert der Autor die wechselnde Haltung des Faschismus bzw. seine Anpassungsfähigkeit [62]. Er vertieft aber dieses Problem nicht. Hingegen wird der zentrale Gedanke herausgearbeitet: Der faschistische Staat ist eine Diktatur; unter seiner Herrschaft sind frei nur diejenigen Individuen und Gruppen, welche die Grundlagen des faschistischen Staates bejahen [63].

Unter den damaligen literarischen Stimmen ist indes am erregendsten die scharfsinnige Analyse von *Hermann Heller*, die er 1929 und dann, in der insoweit unveränderten 2. Auflage, 1931 in seiner Schrift „Europa und der Faschismus" vorgetragen hat [64]. Heller war in der deutschen Staatsrechtslehre der Weimarer Zeit eine Potenz ersten Ranges; aus dem revisionistischen sozialistischen Ideenkreis kommend hat er bedeutsame Beiträge zur Fundierung republikanisch-demokratischen und rechts- und sozial-

---

58 Über den Autor siehe *J. Salzwedel – N. Kloten*, In memoriam Erwin von Beckerath (= Alma Mater. Beiträge zur Geschichte der Universität Bonn 20) (Bonn 1966).

59 Zeitgenössische Theorien über den Faschismus, in: *ders.*, Marxismus, Faschismus, Kalter Krieg (Stuttgart 1977) 172.

60 Zum folgenden in der Schrift *Beckeraths* (bei Anm. 58) 69–72.

61 Zu den Problemen des fascistischen Verfassungsrechts. Akademische Antrittsvorlesung (= Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht 11) (Berlin–Leipzig 1928). Über den Autor vgl. die bedeutsame Würdigung durch *R. Smend*, Gerhard Leibholz zum 70. Geburtstag, in: Archiv des öffentlichen Rechts 96 (1971) 568–572.

62 *Leibholz* (Anm. 61) 9.

63 Ebd. 19.

64 Der Text der 2. Auflage jetzt in: *H. Heller*, Gesammelte Schriften 2 (Leiden 1971) 463–609.

staatlichen Denkens geleistet [65]. „Wie brüchig und zweideutig alle politischen Gehalte des Faschismus sind, zeigt am deutlichsten sein Verhältnis zum Katholizismus" [66], so leitet er eine längere Passage ein, welche die ideologische Unvereinbarkeit von Faschismus und Katholizismus mit voller Klarheit herausstellt und die sich unter anderem mokiert über jenen „Als-Ob-Katholizismus" Mussolinis und seiner Anhänger oder über jene „höchst unorganische Aufpfropfung des Katholizismus auf den antik-heidnischen Staat des Faschismus" [67]. Hermann Heller kommt von hier aus zu der Auffassung, der Lateranpakt sei als Ausdruck ideeller und politischer Schwäche Mussolinis anzusehen, und schließlich heißt es: „Deshalb kann nur gänzliche Ahnungslosigkeit gutgläubig die Meinung vertreten, der Lateranpakt bedeute die ernstliche Aussöhnung des Vatikans mit dem antik-heidnischen Staatsgedanken des Faschismus. Nur eine faschistische Bewegung, die restlos alles, was sie bisher war, aufgibt, und Selbstmord begeht, kann auf mehr rechnen als einen augenblicklichen Waffenstillstand des Vatikans." [68] Das aber bedeutet zugleich: Die Kirche hat die Zeichen der Zeit erkannt, hat sich eine Verteidigungsbasis geschaffen gegen die „atemberaubend stürmische Umarmung Mussolinis" [69]. Es ist in hohem Maße bemerkenswert, wie in dieser Stimme eines kirchlichen Dingen eher fern Stehenden die Akzente gesetzt werden und wie der Defensivcharakter in der Lösung der römischen Frage hervortritt, auch wenn in anderen Hinsichten die neuere Faschismus-Forschung Vorbehalte gegen Heller anmelden mag [70]. Zugleich darf mit diesem Beispiel belegt werden, daß es in der zeitgenössischen deutschen Rechts- und Staatswissenschaft mitnichten, wie es einer Blickverengung bisweilen erscheinen könnte, eine, um noch einmal diesen Ausdruck zu gebrauchen, Einbahnstraße in Richtung auf den autoritären Staat faschistischer oder nationalsozialistischer Prägung gegeben hat.

III.

Wenn im folgenden nunmehr von Problemen aus dem historischen Umfeld abgesehen werden darf, so treten bei einer Durchmusterung des Ertrags, den die Lateranverträge für die Gesamtkirche erbracht haben, vor allem zwei Faktoren hervor: die Anerkennung der Völkerrechtssubjektivität

---

65 Über den Autor vgl. *P. Graf v. Kielmansegg*, in: NDB 8 (1969) 477–479, sodann die wichtige Monographie von *W. Schluchter*, Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat. Hermann Heller und die staatstheoretische Diskussion in der Weimarer Republik (o. O. 1968) und dazu *M. Friedrich*, Der Methoden- und Richtungsstreit. Zur Grundlagendiskussion der Weimarer Staatsrechtslehre, in: Archiv des öffentlichen Rechts 102 (1977) 161–209.

66 *Heller* (Anm. 64) 58 (515).

67 Ebd. 62 (519).

68 Ebd. 64 (521).

69 Ebd. 64 (520).

70 Vgl. dazu *Nolte* (Anm. 59) 157 f.

des Heiligen Stuhles und die Schaffung des neuen Völkerrechtssubjekts „Staat der Vatikanstadt". Es ist hier nicht der Ort, alle damit zusammenhängenden Fragen auszubreiten, zumal dafür jetzt auf ein monumentales, alle Ecken ausleuchtendes wissenschaftliches Werk verwiesen werden kann, nämlich dasjenige von *Heribert Franz Köck* [71]. Aber man darf und braucht nicht unter den Scheffel zu stellen, daß das Vertragswerk vom 11. Februar 1929 insoweit unzweifelhaft eine Erfolgsbilanz aufweist. Dazu sind einige Bemerkungen angebracht.

1. Mag die Völkerrechtssubjektivität des Heiligen Stuhles unterschiedlich interpretiert und systematisch eingeordnet werden; mag man nicht einig sein hinsichtlich der Konsequenzen, die daraus für die Qualifikation der von ihm geschlossenen Verträge zu ziehen sind: Der Trattato hat die Frage der Völkerrechtssubjektivität als solche außer Streit gestellt, außer Streit gestellt damit das Prinzip der Unabhängigkeit dieser Stellung von jeder territorialen Grundlage. Allerdings, die entscheidende Leistung ist insoweit schon zwischen 1870 und 1929 erbracht worden, wo sich dieses Prinzip in besonderer Weise zu bewähren hatte [72]. Deshalb handelt es sich in Art. 2 des Trattato [73] in der Tat um die bloße Anerkennung eines juristischen Sachverhalts, der davon unabhängig aufgrund gewohnheitsrechtlicher Bildung schon existent war, der sich als gewissermaßen vertragstranszendent dieser Vertragsnorm nicht verdankt, sondern durch sie nur bekräftigt wurde. Man würde heute wohl darüber Erwägungen anzustellen haben, ob der Begriff der „Souveränität" in diesem Zusammenhang sinnvoll verwendet wird, weil er aus der Theoriegeschichte belastet ist und man vielfach „Absolutheit", „Impermeabilität" oder „Allumfassendheit" damit assoziiert, von den territorialistischen und nationalistischen Momenten, die diesem Begriff bisweilen beigelegt werden, zu schweigen [74]. Versteht man den Begriff indes recht, so trifft er nach wie vor auch auf die Kirche zu. Gemeint ist in der Sache die von Fremdbestimmung unabhängige Eigenrechtsmacht, die aber sowohl inneren wie, im Rahmen der Völkerrechtsordnung, äußeren Grenzen unterliegt [75].

---

71 Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls. Dargestellt an seinen Beziehungen zu Staaten und internationalen Organisationen (Berlin 1975). Aus dem neueren Schrifttum vgl. ferner *H. Oechslin*, Die Völkerrechtssubjektivität des Apostolischen Stuhls und der Katholischen Kirche (= Freiburger Veröff. aus dem Gebiete von Kirche und Staat 16) (Freiburg/Schw. 1974).

72 Eindringlich dazu *Köck* (Anm. 71) 50–136, 207–250.

73 „Italien erkennt die Souveränität des Hl. Stuhles auf internationalem Gebiet als eine gemäß seiner Überlieferung und den Erfordernissen seiner Aufgabe in der Welt zu seinem Wesen gehörende Eigenschaft an" (Text bei *Schöppe* [Anm. 9] 162).

74 Wichtig dazu *P. Häberle*, Zur gegenwärtigen Diskussion um das Problem der Souveränität, in: Archiv des öffentlichen Rechts 92 (1967) 259–287, jetzt mit Nachtrag in: *ders.*, Verfassung als öffentlicher Prozeß. Materialien zu einer Verfassungstheorie der offenen Gesellschaft (Berlin 1979) 364–395.

75 Vgl. dazu auch *Köck* (Anm. 71) 32, 34; ferner *Oechslin* (Anm. 71) 57, 60.

Diese Eigenschaft kommt der katholischen Kirche als solcher zu. Es ist deshalb richtig, wenn gesagt wird, der Sache nach sei nicht der Heilige Stuhl, sondern die Kirche selbst Völkerrechtssubjekt, der Heilige Stuhl handle als ihr Organ, oder, anders ausgedrückt, die Kirche handle im Heiligen Stuhl, dieser verkörpere sie [76]. Das zu betonen trägt vielleicht in Anbetracht der bestehenden Völkerrechtspraxis juristisch-technisch nichts aus; aber es ist nicht ohne Bedeutung, die Sache selbst zutreffend zu benennen.

In diesem Zusammenhang darf im übrigen betont werden, daß das Maß der Anomalie, die in dieser Anerkennung der Kirche bzw. des Heiligen Stuhls im Verhältnis zum Kreis der sonstigen Völkerrechtssubjekte liegt, heute nicht mehr so groß ist wie ehedem. Ich darf eine deutsche Autorität dazu zitieren, nämlich *Ulrich Scheuner:* „Heute, wo die Völkerrechtsordnung auch internationale Organisationen und in begrenztem Umfang sogar Individuen als Träger von Rechten kennt und die internationale Ordnung überhaupt nicht mehr nur als zwischenstaatliches System, sondern als universale Grundordnung der Völker und Menschen erscheint, fügt sich auch die Stellung des Heiligen Stuhles als einer moralische Autorität verkörpernden Einheit leichter in die Gesamtordnung ein." [77] Damit ist aber zugleich auch klar, daß diese Völkerrechtssubjektivität kein exklusives Privileg der katholischen Kirche mehr ist. So wäre, jedenfalls aus juristischer Sicht, prinzipiell nichts dagegen einzuwenden, wenn etwa auch der Ökumenische Weltrat der Kirchen in diesen Status hineinwüchse [78].

2. Die Schaffung des Staates der Vatikanstadt war nicht nur einfachhin eine praktikable Lösung der römischen Frage, sondern eine wirklich konstruktive Lösung, und zwar eine solche, die einen angemessenen Weg fand zwischen den Positionen bloßer Exterritorialität einerseits, der Aufrichtung eines neuen politischen Kirchenstaats andererseits. Der „Mini-Staat" der Vatikanstadt ist im Hinblick auf das Völkerrecht ein durch den Heiligen Stuhl handlungsfähiger Staat mit einem territorialen und personalen Substrat [79]; er ist freilich insofern ein Staatsgebilde sui generis, als er ein funktionell limitiertes und von der Kirche vollständig abhängiges, ihr dienendes Gemeinwesen darstellt, ein „staatliches Akzessorium" [80]. Seine Eigenart kommt wohl am besten zum Ausdruck, wenn man dieses Gebilde

---

76 Dazu *Köck* (Anm. 71) 396, 402; *Oechslin* (Anm. 71) 120–123 (Zusammenfassung). Vgl. auch *A. Hollerbach,* Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland (Frankfurt/M. 1965) 102.

77 Die Stellung des Ökumenischen Rates im internationalen Leben (1966), jetzt in: *ders.,* Schriften zum Staatskirchenrecht, hrsg. v. *J. Listl* (Berlin 1973) 559.

78 Vgl. dazu *U. Scheuner,* Die internationalen Beziehungen der Kirchen und das Recht auf freien Verkehr, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland 2 (1975) 336–343; *ders.,* Christliche Kirche und internationale Ordnung, in: *O. H. Pesch* (Hrsg.), Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit (Freiburg 1978) 102–132.

79 Vgl. dazu im einzelnen *Köck* (Anm. 71) 147–165.

80 So treffend *J. H. Kaiser,* Art. Vatikanstadt, in: Wörterbuch des Völkerrechts[2] 3 (1962) 484.

„Dienststaat" nennt, wie das auch jüngst in einem Artikel des Osservatore Romano geschehen ist [81]. Es kann kein Zweifel sein, daß es eines solchen Dienststaates an sich nicht bedürfte. Er kann keine Legitimation aus dem ius divinum sive positivum sive naturale für sich beanspruchen, er gehört – noch weniger übrigens als die Völkerrechtssubjektivität des Heiligen Stuhles – zum „esse ecclesiae", wohl aber, so darf man nach den Erfahrungen der letzten fünfzig Jahre sagen, zum „bene esse ecclesiae". Es gibt eigentlich nur eine theoretisch denkbare Alternative. Sie bestünde, als Mittel zur Sicherung der Unabhängigkeit des Heiligen Stuhles, in einer internationalen Garantie im Zusammenhang mit einer Konvention etwa folgenden Inhalts: Jener Staat, in welchem der Heilige Stuhl seinen Sitz hat, verpflichtet sich diesem gegenüber in einem den Amtssitzabkommen der internationalen Organisationen entsprechenden Vertrag, die Ausübung seines geistlichen Amtes völlig ungestört zu ermöglichen und die dafür notwendigen Privilegien und Immunitäten zu gewähren. Andere Staaten könnten an dieser Konvention als Garantiemächte teilnehmen, und zwar so, daß ihnen das Recht eingeräumt wäre, bei Beeinträchtigung der Freiheiten des Heiligen Stuhles eine Verletzung des Völkerrechts geltend zu machen, Abstellung und Entschädigung zu verlangen und unter Umständen Sanktionen zu ergreifen [82]. Es ginge also um die Schaffung einer durch internationale Garantien gesicherten exterritorialen Zone.

Es ist gut, sich einmal diese Alternative bewußt zu machen, eine Alternative, die übrigens unter ökumenischen Aspekten von *Lukas Vischer* zur Erwägung gestellt worden ist [83]. Aber es besteht wohl kein Anlaß, am jetzigen Zustand im Grundsätzlichen etwas zu ändern, sofern man in sachgerechter, d. h. in einer der geistlichen Mission der Kirche angemessenen Weise davon Gebrauch macht. Der Status der Exterritorialität ist im Streitfall labiler als der durch den Trattato geschaffene. Was man im übrigen 1929 vielleicht als Manko ansehen mochte, nämlich die fehlende förmliche Internationalisierung bei Begründung des neuen Rechtsstatus, ist materiell durch die Staatenpraxis längst nachgeholt. Man mag geradezu von einem Plebiszit der Völkerrechtsgemeinschaft sprechen, und es ist bemerkenswert, daß sich, soweit ersichtlich, auch Praxis und Völkerrechtsdoktrin der Ostblockstaaten hiervon nicht ausgeschlossen haben [84].

---

81 *L. M. Maasburg*, 50 Jahre Staat der Vatikanstadt – 50 Jahre im Dienst der Kirche, in: L'Osservatore Romano (Wochenausgabe in deutscher Sprache) 9. Jg. Nr. 5 v. 2. Februar 1979.

82 So *Köck* (Anm. 71) 83 Anm. 143.

83 Der Heilige Stuhl, der Vatikanstaat und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen, in: *L. Vischer* (Hrsg.). Ökumenische Skizzen (Frankfurt 1972) 166–193. Vgl. auch *G. Denzler*, Kirchenstaat – Lateranverträge – Konkordatsrevision – Heiliger Stuhl, in: *ders.* (Hrsg.), Kirche und Staat auf Distanz. Historische und aktuelle Perspektiven (München 1977) 147–163.

84 Vgl. dazu auch *Köck* (Anm. 71) 272–282. Als Beleg aus der Literatur der DDR

3. Die sich vor allem im Gesandtschafts- und Vertragsschließungsrecht ausprägende Völkerrechtssubjektivität des Heiligen Stuhles und die Existenz des Dienststaates „Vatikan" sind Elemente einer Hilfe, die das Recht der universalen Mission der Kirche gewährt. Von daher, von diesem Gedanken der Hilfe oder des Dienstes aus ist auch die Frage ihrer ekklesiologischen und ökumenischen Rechtfertigung zu beantworten. Ohne diese „Rechtshilfe" – diesen Begriff natürlich in einem weiten Sinne genommen – ist die Entwicklung des letzten Halbjahrhunderts schwerlich vorstellbar. Sie prägt nicht nur die Konkordatsgeschichte [85], sondern ist auch ein Stück Völkerrechtsgeschichte [86]. Man kann dafür etwa auf den Zweiten Weltkrieg verweisen [87], ferner auf die Erweiterung der Aktivitäten des Heiligen Stuhls im Bereiche der Kriegsverhütung einerseits, des Schutzes und der Förderung der Menschenrechte andererseits [88]. Und wer hätte geglaubt, daß, wie jüngst geschehen, in Anwendung von Art. 24 Abs. 1 des Trattato die schiedsrichterliche Funktion des Heiligen Stuhles wieder einmal aufleben könnte? [89] Aber auch in der Konkordatsgeschichte im engeren Sinne läßt sich die positive Funktion solcher Rechtshilfe durch das Völkerrecht beobachten. Ohne sie wäre etwa der Vertrag mit Tunesien aus dem Jahre 1964 schwerlich denkbar, also ein Vertrag mit einem Staat, in dem der Islam Staatsreligion ist [90].

---

sei angeführt das von einem Autorenkollektiv unter der Gesamtredaktion von *H. Kröger* verfaßte Lehrbuch „Völkerrecht", Teil 1 (Berlin 1973) 221 f.

85 Unter juristischer Perspektive vgl. dazu die Berichte von *Y. de la Brière*, Le droit concordataire dans la Nouvelle Europe, in: Recueil des Cours 63 (1938) 367–468, und von *A. Hollerbach*, Die neuere Entwicklung des Konkordatsrechts, in: Jahrbuch des öffentlichen Rechts NF 17 (1968) 117–163. Eine Fortschreibung dieses letzteren Berichts ist in Vorbereitung.

86 Vgl. dazu statt aller *U. Scheuner*, 50 Jahre Völkerrecht, in: Jahrbuch für internationales Recht 12 (1965) 11–41. Ein ausgezeichneter Spiegel der neueren Entwicklung des Völkerrechts bei *A. Verdross – B. Simma*, Universelles Völkerrecht. Theorie und Praxis (Berlin 1976), speziell zur Position des Hl. Stuhles 214–216.

87 Vgl. dazu etwa *J. Becker*, Der Vatikan und der II. Weltkrieg, in: *E. Heinen – H. J. Schoeps* (Hrsg.), Geschichte in der Gegenwart. Festschrift Kurt Kluxen (Paderborn 1972) 301–317, jetzt auch in: *D. Albrecht* (Hrsg.), Katholische Kirche im Dritten Reich (Mainz 1976) 171–193.

88 Vgl. dazu eingehend *Köck* (Anm. 71) 438–448 und 615–739.

89 Art. 24 Abs. 1 lautet: „Hinsichtlich der ihm auch auf internationalem Gebiete zustehenden Souveränität erklärt der Hl. Stuhl, daß er den weltlichen Streitigkeiten zwischen den anderen Staaten und den ihretwegen einberufenen internationalen Kongressen fernbleiben will und wird, sofern die streitenden Parteien nicht gemeinsam an seine Friedensmission appellieren. In jedem Falle behält er sich jedoch vor, seine moralische und geistige Macht geltend zu machen" (Text bei *Schöppe* [Anm. 9] 169). – Zur vatikanischen Vermittlung im argentinisch-chilenischen Grenzstreit vgl. die Kurzinformation in: Herder-Korrespondenz 33 (1979) 110.

90 Näher dazu *Hollerbach*, Entwicklung des Konkordatsrechts (Anm. 85) 154.

IV.

Die Lateranverträge sind herausragende historische Dokumente. Sie haben, wenn ich mir diesen verbalen Anklang an *Karl Marx* erlauben darf, die Welt um ein kleines Stück verändert, vor allem aber haben sie sie vernünftig interpretiert. Damit haben sie, soweit ihre Regelungen hier in Rede stehen, einen wertvollen Beitrag zur Sicherung der Sendung der katholischen Kirche geleistet. Im Rahmen der nach dem Ersten Weltkrieg einsetzenden neuen Konkordatsära mögen sie wie ein natürlicher Höhepunkt erscheinen. Aber es wäre unredlich, wollte man diesen erinnernden Rückblick auf ein unbestreitbar säkulares Ereignis nicht zum Anlaß nehmen, die Faktizität dessen, was da ist, auf seine Rechtfertigung hin zu befragen, zumal dann, wenn man, wie in Italien, im Begriff ist, das Vertragssystem fortzuentwickeln [91]. Demgemäß dürfen nunmehr im letzten Teil meiner Ausführungen einige grundsätzliche Überlegungen zu Gegenwart und Zukunft vertraglicher Rechtsbeziehungen zwischen Staat und Kirche stehen [92]. Dabei ist die Grundfrage die nach der Legitimation von Staatskirchenverträgen überhaupt. Diese Frage richtet sich an die Kirche ebenso wie an den Staat und an die Völkergemeinschaft.

1. Was zuerst die Kirche selbst anlangt, so hat das Zweite Vatikanische Konzil mit der Erklärung über die Religionsfreiheit vom 7. Dezember 1965 gegenüber der überkommenen Doktrin neue Akzente gesetzt, ja es hat die Lehre vom Verhältnis Staat – Kirche auf eine in dieser Form in der katholischen Kirche neue Basis gestellt, auf die Basis nämlich des Prinzips der Religionsfreiheit [93]. In der katholischen Lehre erscheinen individuelle Religionsfreiheit und korporativ institutionelle Kirchenfreiheit im Rahmen des „iustus ordo publicus" eines bestimmten Gemeinwesens als die naturrechtlichen, offenbarungs-theologisch mitbegründeten Fundamentalia einer rechten staatskirchenrechtlichen Ordnung. Die Kirche anerkennt und fordert paritätische und aktive Freiheit, mit deren Hilfe sie als Kirche mit einem universalen Verkündigungs- und Missionsauftrag in die Öffentlichkeit hinein wirken kann.

---

91 Vgl. dazu die Berichte in: Herder-Korrespondenz 31 (1977) 334 f. und 32 (1978) 114 f. – Text des Konkordatsentwurfs der Kommission Gonella – Casaroli in: Il Diritto Ecclesiastico 88 (1977) 472–478. Vgl. auch die Hinweise in der gehaltvollen Würdigung von *L. Carlen*, 50 Jahre Lateranverträge (Civitas 1979) 273–280.

92 Ich greife damit schon früher entwickelte Stellungnahmen auf und führe sie fort; vgl. insbesondere: *A. Hollerbach*, Die Kirchen unter dem Grundgesetz, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer 26 (1968) 57–70; *ders.*, Entwicklung des Konkordatsrechts (Anm. 85) 122–127; *ders.*, Die vertragsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland 1 (Berlin 1974) 267–296. Dort auch jeweils weitere Nachweise, die hier – aus Raumgründen – nicht wiederholt werden können.

93 Von grundlegender Bedeutung für die Interpretation dieses Sachverhalts *E.-W. Böckenförde*, Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit (1967), jetzt in: *ders.*, Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung (Freiburg 1972) 191–205.

Den zweiten Ansatz für das Selbstverständnis der Kirche bilden die bekannten, auf die leoninischen Grundgedanken zurückgreifenden Aussagen in Art. 76 der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Danach sind die politische Gemeinschaft und die Kirche auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und selbständig, haben aber eine gemeinsame Aufgabe im Dienst am Menschen. Um dieser gerecht zu werden, wird nicht mehr, wie es noch bei Leo XIII. hieß, „ordinata colligatio" gefordert – das deckte auch den engen Bund von Staat und Kirche –, sondern schlicht „sana cooperatio", was ich deutsch am ehesten mit „faire Zusammenarbeit" übersetzen möchte. Damit tritt neben die Freiheit als zweites Leitprinzip für die Staat – Kirche – Beziehung die Zusammenarbeit im Dienste der Menschen: freiheitliche Kooperation – kooperative Freiheit, das könnten die Kurzformeln für diesen Sachverhalt sein.

Nun erwähnt freilich die Erklärung über die Religionsfreiheit das Instrument der Konkordate ebensowenig wie andere Konzilstexte das tun. Andererseits ergeben sich aus den Konzilserklärungen auch einige konkrete Direktiven, welche die Elemente eines staatskirchen- bzw. konkordatspolitischen Programms sichtbar machen können. So ist man zu der grundsätzlichen Aussage berechtigt: das Mittel der Konkordate ist nicht verworfen; es behält seine Legitimität und Funktion, wenn und soweit es in den Dienst der Freiheit und der Zusammenarbeit gestellt wird. Mit anderen Worten, diese beiden Prinzipien bilden das maßgebende Koordinatensystem, wenn das Instrument des Vertrages eingesetzt wird. Konkordate können demgemäß nicht mehr pacta unionis sein, sondern „nur" noch, wenn diese lateinische Formel erlaubt ist, pacta libertatis et cooperationis. Das macht, um einen Begriff von *Giovanni Lajolo* zu gebrauchen, die „spiritualità dei concordati" aus [94].

Von großer Bedeutung ist gerade in diesem Zusammenhang die im Text des Art. 76 Gaudium et Spes alsbald folgende Erklärung, daß sich die Kirche zwar der irdischen Dinge bediene, soweit es ihre eigene Sendung erfordert, daß sie aber ihre Hoffnung nicht auf Privilegien setze, die ihr von der staatlichen Autorität angeboten werden; zugleich erklärt sie ihre Bereitschaft zum Verzicht, wenn die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt wäre oder wenn die veränderten Umstände eine andere Regelung erfordern. Man wird dieser Erklärung sehr wohl einen allgemeineren, nicht nur auf konkrete Privilegien bezogenen Sinn geben dürfen. Sie ist ein Beispiel unter anderen für die Bereitschaft zur Abkehr von einem legalistischen Juridismus und zur evolutions- und reformwilligen Offenheit gegenüber den Bedingungen der modernen Welt. Demgemäß kann und wird die Kirche auch nicht auf Konkordate ihre Hoffnung setzen. Und doch: auf die Basis der neuen Lehre gestellt behalten diese ihre grundsätzliche Legitimi-

---

94 I Concordati moderni. La natura giuridica internazionale dei concordati alla luce di recente prassi diplomatica (Brescia 1968) 497–501.

tät. Die Kirche braucht ein Konkordatssystem nicht in dem Sinne zu fordern, daß alle anderen Formen als eine koordinative Rechtsgestaltung a priori illegitim wären, und insofern mag man sagen, daß sachliche Konkordanz wichtiger ist als ein förmliches Konkordat [95]. Aber sie wird vertragliche Verständigung als besonders adäquates Mittel zur Regelung der gegenseitigen Beziehungen jederzeit anbieten und sich dafür bereithalten. Freilich wird sie eine wichtige Voraussetzung machen müssen: daß nämlich der staatliche Partner das Prinzip der Vertragstreue anerkennt und überhaupt Recht nicht als eine von politischer Macht völlig abhängige und beliebig instrumentalisierbare, sondern als eine diese begrenzende und legitimierende Größe versteht. Nur so wäre ein gemeinsamer, tragfähiger Rechtsboden vorhanden.

Es wäre Stoff für einen neuen Vortrag, unter der Perspektive der Lehren und Forderungen des Zweiten Vatikanischen Konzils die jüngste Konkordatsentwicklung im einzelnen zu durchmustern. Aber schon jetzt läßt sich etwa im Blick auf die Verträge mit Venezuela und Argentinien [96], mit Kolumbien [97], nicht zuletzt mit Spanien [98], generell sagen, daß sie sich wirklich auf die konziliaren Prinzipien gründen. Fast ist man versucht, die alte Stutzsche Formel abzuwandeln: In ihnen und durch sie marschiert das Zweite Vatikanische Konzil [99].

2. Wie aber ist die Frage der Legitimation von Staatskirchenverträgen aus der Sicht des Staatsrechts und der Verfassungstheorie zu beantworten? Sind diese nicht unter rechtsstaatlichem und demokratischem Gesichtspunkt von vornherein zumindest suspekt? Was soll überhaupt der Vertrag neben Verfassung und Gesetz? Muß man sich nicht, äußerstenfalls, mit dem paktierten Gesetz begnügen, also jenem Gesetz, daß zwar inhaltlich auf einer Absprache der Partner beruht, aber eben doch formell einseitig erlassen ist?

Es ist schwierig, darauf eine gültige Antwort zu geben. Denn es gibt keine normativ verbindliche Theorie des Verhältnisses von Staat und Kirche im modernen Verfassungsstaat. Aber vielleicht darf aus der Perspektive und der Erfahrung der deutschen Rechtsordnung, genauer: der Rechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland, eine These dazu vorgetragen werden [100].

Durch Verträge schaffen Staat und Kirche eine konkrete, auf die jeweilige Staats- und Kirchenverfassung bezogene Koordinationsrechtsordnung,

---

95 Der jetzige Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* soll einmal in einem Interview erklärt haben: „Konkordanz ist für mich wichtiger als ein Konkordat", so *E. B. Kusch*, in: Rheinischer Merkur Nr. 8 v. 23. Februar 1979, S. 30.

96 Vgl. dazu *Hollerbach*, Entwicklung des Konkordatsrechts (Anm. 85) 135 f.

97 Konkordat vom 12. Juli 1973, in: AAS 67 (1975) 421.

98 Vertrag vom 28. Juli 1976, AAS 68 (1976) 509, ferner die Verträge vom 3. Januar 1979 (noch nicht ratifiziert); vgl. Herder-Korrespondenz 33 (1979) 108 f.

99 Vgl. oben bei Anm. 51.

100 Zum Folgenden vgl. *Hollerbach*, Grundlagen des Staatskirchenrechts (Anm. 92).

durch welche die Regelungen der Verfassung und der Gesetze bekräftigt, konkretisiert oder ergänzt werden. Diese Form der vertraglichen Verständigung wird, und das ist schon ein wichtiges rechtsstaatliches Moment, gerade der säkulare, konfessionell und weltanschaulich neutrale Staat bevorzugen, da er gegenüber der mit einem weitgehenden Selbstbestimmungsrecht ausgestatteten Kirche einem strengen Einmischungsverbot unterliegt. Auf diese Weise kann bei der Regelung einzelner Materien auch am ehesten das kirchliche Selbstverständnis zur Geltung gebracht und gewahrt werden, auf dessen Berücksichtigung der Staat verfassungsrechtlich verpflichtet ist. Außerdem ist der Vertrag ein besonders adäquates und praktisch wirksames Mittel zur Ausgestaltung der Kooperation zwischen Staat und Kirche.

Diese Koordinationsrechtsordnung hat aber nicht zur Basis eine abstrakte Koordination von Staat und Kirche im Sinne strikter Gleichrangigkeit zweier dyarchischer, prinzipiell gleichartiger „souveräner" Mächte, so etwa, daß eine einseitige Regelung im Bereich des Staat – Kirche – Verhältnisses überhaupt nicht möglich, sondern der Abschluß von Verträgen für alle Fragen zwingend geboten wäre. Jedenfalls nach dem in Deutschland vorherrschenden Verständnis gehört es im modernen Verfassungsstaat zur Gemeinwohlverantwortung und zur Höchstzuständigkeit der öffentlichen Gewalt im ordo civilis, daß die Grundprinzipien des Verhältnisses von Staat und Kirche durch die Verfassung selbst und damit einseitig festgelegt werden. Freilich gehört es zugleich zum Wesen des modernen demokratischen Verfassungsstaates, sich auf seine weltliche Aufgabe zu beschränken und demgemäß in Anerkennung des verfassungstranszendenten Wesens von Religon und Kirche Religions- und Kirchenfreiheit zu gewährleisten sowie der Zusammenarbeit mit kirchlichen Institutionen Raum zu lassen. Unter dieser Prämisse ist es nicht nur möglich, sondern auch sinnvoll, daß Staat und Kirche im Rahmen und unter dem Schutz der staatlichen Verfassung einerseits, nach Maßgabe der Kirchenverfassung andererseits, ihre Rechtsbeziehungen koordinativ ausgestalten. Dabei kann deutsche Erfahrung mit einem paritätischen Vertragssystem lehren, daß diese Gestaltungsform einen bedeutsamen Legitimitätsfaktor für die gesamte Rechtsordnung darstellt. Es ist vor dem Hintergrund von Kultur- und Kirchenkampf geradezu zu einem Indikator für die Freiheitlichkeit des Gemeinwesens geworden.

Unter rechtsstaatlichem Aspekt spricht für koordinative Rechtsgestaltung nicht zuletzt ein Plus, das dem Vertrag gegenüber der paktierten Rechtsetzung zukommt. Er entspricht besser dem zentralen Gebot der Verantwortungs- und Formenklarheit. Solange die Kirchen wichtige Faktoren in der Wirklichkeit des politischen Gemeinwesens sind und deshalb die Notwendigkeit umfassender Regelungen besteht, müssen für die öffentliche Gesamtordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche beide Partner zu ihrem Teil Verantwortung tragen, im Verhältnis zueinander wie zum Staatsbürger. Das muß sich auch nach außen manifestieren. Dafür ist der Vertrag

ein vorzügliches Mittel. Der öffentliche Vertragsschluß zwingt beide Partner dazu, auf der Grundlage ihres Selbstverständnisses ihre Sachkonzeption klar zu entfalten; zudem eignet ihm wegen der besonderen Förmlichkeit eine gesunde Warnfunktion. Er dient dazu, das reale Verhältnis der Kräfte und Tendenzen bewußt und sichtbar zu machen. Das ist gerade dann gefordert, wenn der Staat seine Beziehungen zu einem Verband normiert, der innerhalb der staatlich-territorialen Ordnung seine Wirksamkeit entfaltet, aber grundsätzlich nach eigenem, unabgeleiteten Recht lebt.

Es kann also keine Rede davon sein, daß der Abschluß von förmlichen Verträgen mit dem Prinzip der Rechtsstaatlichkeit nicht vereinbar sei oder zumindest in Spannung dazu stehe. Eher könnte man Bedenken gegen das Mittel des paktierten Gesetzes haben, zumal hier die Gefahr groß ist, sich im Falle einer Änderung des Gesetzes der internen, nicht auch förmlich manifestierten Bindung an den Partner zu entschlagen.

Bisweilen wird nun freilich auch das Demokratieprinzip gegen die Zulässigkeit von Staatskirchenverträgen ins Feld geführt. Demgegenüber muß man zunächst einmal klar festhalten, daß Verträge wegen der Notwendigkeit parlamentarischer Zustimmung in Gesetzesform prinzipiell die gleiche demokratische Legitimation wie Gesetze besitzen. Allerdings kommt Regierung und Exekutive wegen ihrer Prärogative in der Vertragsabschlußkompetenz eine im Verhältnis zum normalen Gesetzgebungsverfahren noch stärkere Stellung zu. Man darf auch nicht minimalisieren, daß das Vertragsrecht in der Tat eine erhöhte Bindung mit sich bringt und daß damit auch die Fähigkeit, auf neue Lagen rasch zu reagieren, in gewisser Weise gehemmt wird. In beiden Hinsichten gibt es aber Möglichkeiten der Verbesserung. Zum einen kann die Prozedur verbessert werden, etwa durch Beteiligung parlamentarischer Kräfte an den Vertragsverhandlungen. Zum andern ist denkbar eine Verbesserung des Instrumentariums, etwa durch Revisionsklauseln oder durch eine konsequentere Aktivierung der traditionellen Freundschaftsklausel.

Die These, das Vertragsrecht sei demokratisch suspekt, reicht freilich noch in eine tiefere Schicht der Begründung hinein. Sie erscheint als Ausdruck einer vorwiegend an „Souveränität" und „Dezision" orientierten, prinzipiell antipluralen Demokratiekonzeption rousseauistisch-radikaldemokratischer Prägung. Demokratie ist aber richtigerweise zu verstehen als Ordnung eines freien und offenen politischen Lebensprozesses, in dem auch Eigenrechtsbereiche ihre Anerkennung finden und in dem Religion und Kirche als wesentliche Faktoren des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens eine positive Würdigung erfahren. Wenn dem so ist, dann ist gerade der Vertrag ein besonders geeignetes und sachgerechtes Mittel, weil es hier in erster Linie nicht auf die Wahrung formaler Souveränität, sondern auf die Sachangemessenheit der inhaltlichen Regelung und auf den Konsens der Beteiligten ankommt. Gewiß widerstreitet der Grundsinn der modernen

Demokratie einer quasi-ständestaatlichen „Kontraktualisierung" oder „Vermarktung" bei der Wahrnehmung von Gemeinwohlverantwortung. Wenn aber der demokratische Staat nach Maßgabe seiner Verfassung den Kirchen und Religionsgemeinschaften gegenüber das Instrument des Vertrages einsetzt, so zieht er damit eine der Sache dienliche Konsequenz aus seiner inneren Selbstbegrenzung auf Säkularität und Neutralität und aus der damit gebotenen strikten Verpflichtung auf Wahrung der Religionsfreiheit und des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts. Daraus folgt auch die Beantwortung der Frage, ob der Staat nicht den Kirchen und Religionsgemeinschaften im Verhältnis etwa zu Parteien, Gewerkschaften oder anderen Verbänden des weltlich-säkularen Bereichs ein unangemessenes Privileg einräumt, wenn er nur mit religiösen Institutionen förmliche Verträge schließt. Diese Frage ist indes zu verneinen, da sich der Staat im Bereiche des Staatskirchenrechts immer an der Grenze seiner eigenen originären Zuständigkeit bewegt und da es um Angelegenheiten geht, die nicht von vornherein von seiner Gemeinwohlverantwortung umfaßt sind, von der er sich sonst durch Verträge nicht freizeichnen kann oder bei denen er sich nicht vertraglich binden darf. Bei alledem muß man freilich juristisch wie politisch die besondere sachliche Eigenart der Kirchen und Religionsgemeinschaften akzentuieren. Deren Erfassung ist mit der Qualifizierung als Körperschaft des öffentlichen Rechts, als Verband oder etwa – im Falle der katholischen Kirche – als Völkerrechtssubjekt noch nicht geleistet. Das sind zunächst nur formale Qualifikationen mit einer freilich nicht zu unterschätzenden juristischen Hilfsfunktion. Entscheidend ist vielmehr die Tatsache, daß die Kirchen Institutionen eigenen, nicht vom Staat abgeleiteten Rechtes sind und öffentliche Potenzen darstellen, die ihren spezifisch religiösen Beitrag zum staatlichen und gesellschaftlichen Leben leisten. Und dies ist auch der entscheidende Sachgrund dafür, daß der Staat mit ihnen vertragliche Beziehungen pflegt, pflegen kann und pflegen darf.

3. Was schließlich die Frage nach der Legitimation juristisch-vertraglicher Beziehungen aus der Perspektive der Völkergemeinschaft anlangt, so hat sich die katholische Kirche – und darauf muß ich mich hier beschränken – in dem bedeutsamen Text von Art. 89 der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute dazu erklärt [101] und ihr Selbstverständnis artikuliert: „Kraft ihrer göttlichen Sendung verkündet die Kirche allen Menschen das Evangelium ... Dadurch leistet sie überall einen wichtigen Beitrag zur Festigung des Friedens und zur Schaffung einer soliden Grundlage der brüderlichen Gemeinschaft unter den Menschen und Völkern ... Darum muß die Kirche in der Völkergemeinschaft präsent sein, um die Zusammenarbeit unter den Menschen zu fördern und anzuregen. Das geschieht sowohl durch ihre öffentlichen Institutionen wie durch die umfas-

101 Vgl. dazu *H. de Riedmatten,* Die Völkergemeinschaft (= Kommentar zur Pastoralkonstitution 10) (Köln 1969).

sende und aufrichtige Zusammenarbeit aller Christen, deren einziger Beweggrund der Wunsch ist, allen zu dienen."

Es könnte sein, daß diese Grundposition auch in einer Lex Ecclesiae Fundamentalis Niederschlag finden wird; wenn, dann wohl in einer Weise, die eine deutliche Bezugnahme auf Art. 2 und Art. 24 des Trattato erkennen läßt. Ein Entwurfstext lautet: „Ecclesia, uti personam habens in societate gentium universali, in eadem cum societatibus civilibus vires coniungit ad iustitam, cooperationem, concordiam et pacem inter omnes gentes fovendas. Huius quidem societatis gentium operas et actiones Ecclesia participat tantum in causis quae ad missionem suam spiritualem pertinent, praesertim ad pacem in spiritu evangelii in mundo fovendam." [102]

Die Kirche begibt sich damit nicht in eine ihrer Sendung und ihrem Dienstcharakter unangemessene Anspruchshaltung. Wenn sie eine öffentliche Potenz im staatlich-politischen Gemeinwesen ist und deshalb ihre Beziehungen dort auf Freiheit und Zusammenarbeit aufbaut, so gilt das auch für die übergreifende Gemeinschaft der Völker und Menschen. Das gilt umso mehr, je weniger der einzelne Staat aus sich und für sich allein existieren kann, und es gilt umso mehr, je größer die Notwendigkeit geistig-sittlicher Orientierung auf der Suche nach dem Welt-Gemeinwohl ist. Daß die Völkergemeinschaft sich diesen Dienst gefallen läßt, wurde in sichtbarer Weise unterstrichen durch den Besuch und die Aufnahme Papst Pauls VI. am Sitz der Vereinten Nationen [103].

Wie der moderne Verfassungsstaat [104] so hat sich auch die Völkerrechtsgemeinschaft von Religion und Kirche emanzipiert. Aber Religion und Kirche gehören nach wie vor zu den Kräften, aus denen auch für den politischen Bereich sittliche Substanz erwächst, im Staat wie in übergreifenden supranationalen oder internationalen Gemeinschaften.

V.

Es sei gestattet, daß ich am Ende noch einmal auf den Anfang zurückkomme. Dort war von dem Zusammenhang zwischen Laterankonkordat und Reichskonkordat die Rede, und es hat uns der Widerhall beschäftigt, den die Lateranverträge in Deutschland gefunden haben. Wenn nicht alles trügt, so wird die Wissenschaft in hoffentlich nicht zu ferner Zukunft Ver-

---

102 Zur Problematik vgl. *A. Hollerbach*, Kirche – Staat – Gesellschaft – Völkergemeinschaft: Erwägungen zum 3. Kapitel des Entwurfs einer Lex Ecclesiae Fundamentalis, in: Diaconia et Jus. Festgabe Heinrich Flatten (München 1973) 315–333.

103 Eingehend dazu *Köck* (Anm. 71) 714–719.

104 Zu dieser Perspektive vgl. *E.-W. Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), jetzt in: *ders.*, Staat – Gesellschaft – Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht (Frankfurt/M. 1976) 42–64; ferner jetzt *ders.*, Zum Verhältnis von Kirche und moderner Welt, in: *R. Koselleck* (Hrsg.), Studien zum Beginn der modernen Welt (= Industrielle Welt 20) (Stuttgart 1977) 154–177.

anlassung haben, erneut auf Rom zu blicken und das Ergebnis der anstehenden Konkordatsrevision zur Kenntnis zu nehmen, so wie sie jetzt übrigens auch die neue Rechtslage in Spanien ganz besonders aufmerksam zu studieren hat. So sehr die jeweiligen staatskirchenrechtlichen Ordnungen und auch die entsprechenden Verträge gewissermaßen Individualitäten sind, geprägt von Geschichte und aktueller politischer Situation: sie bleiben doch in einem inneren Zusammenhang, ja in einer gewissen Interdependenz. So könnte es sein, daß nach fünfzig Jahren Lateranverträgen die weitere Entwicklung *hier* auch für Deutschland neue Akzente setzt. Jedenfalls ist die gespannte Aufmerksamkeit des Wissenschaftlers, des Historikers sowohl als auch des Juristen, gefordert.

Zur Inhaltsdeutung des Alexander-Programms der Sala Paolina in der Engelsburg

Von ELISABETH SCHRÖTER

Rezension zu:

RICHARD HARPRATH, *Papst Paul III. als Alexander der Große. Das Freskenprogramm der Sala Paolina in der Engelsburg* (= Beiträge zur Kunstgeschichte 13). – Berlin – New York: Walter de Gruyter & Co. 1978. XI/159 S.; 93 Tafeln.

In dieser Arbeit, die 1972 in ihrer ursprünglichen Fassung als Dissertation in Münster vorgelegen hat, wird die im Sommer 1544 begonnene Raumausstattung der sog. „Sala Paolina" im obersten, unter Papst Paul III. (reg. 1534–1549) eingerichteten Wohngeschoß der Engelsburg kunsthistorisch erstmals ausführlicher untersucht. Es handelt sich dabei um eines der problematischsten Bildprogramme aus der Zeit Pauls III., und zwar sowohl im Hinblick auf den Inhalt der Fresken, die Themen aus der Geschichte Alexanders d. Gr. und aus dem Leben des Apostels Paulus darstellen, als auch hinsichtlich der Künstlerfrage. Bisher wurden diese Decken- und Wandfresken, die nach der Überlieferung von den drei Malern Perino del Vaga, Marco Pino und Pellegrino Tibaldi ausgeführt wurden, hauptsächlich unter stilkritischen Gesichtspunkten betrachtet oder in Veröffentlichungen von Zahlungsurkunden sowie in allgemeineren Monographien über die Engelsburg erwähnt [1].

Die Arbeit Harpraths umfaßt insgesamt sechs Kapitel, die einerseits die Quellen zur Datierung der Dekoration der Sala Paolina, eine Anzahl von Vorzeichnungen der drei Maler für die Fresken sowie das verzwickte Problem der künstlerischen Zuschreibung der Wandbilder, andererseits die Deutung des Bildprogramms behandeln. Um den Hauptteil mit der Interpretation des Programms, dem darüber hinaus ein Exkurs über die durch Paul III. veranlaßte Aufstellung des Reiterstandbildes des Marc Aurel auf dem Kapitol angefügt ist, gruppieren sich die fünf anderen, inhaltlich recht verschiedenen Kapitel. Ich gehe zunächst auf die Kapitel zur Datierung und

---

Abkürzungen:

LCI = Lexikon der christlichen Ikonographie, hrsg. von *E. Kirchbaum* (Freiburg/Br. 1968 ff.).

1 Mit der Drucklegung von Harpraths Arbeit überschnitt sich: *E. Gaudioso,* I lavori Farnesiani a Castel Sant'Angelo. Precisazioni ed ipotesi, in: Bollettino d'Arte, Serie V 61 (1976) 21–42, bes. 33–36.

stilkritischen Zuschreibung der Ausstattung ein, und behandle erst danach – im Unterschied zum Aufbau des Buches – die Deutung des Programms.

Auf die Einleitung, die einen Überblick über den Forschungsstand enthält, folgt eine knappe Beschreibung der Lage und Ausstattung der Sala Paolina, woran sich die Betrachtung der Zahlungseintragungen für die Handwerker, Steinmetzen, Stukkateure und Maler in der Zeit vom 29. Juni 1544 bis zum 16. Oktober 1547 anschließt. In einem Quellenanhang sind diese Belege erstmals wohl vollständig und etwa originalgetreu wiedergegeben (S. 104–127). Aus der systematischen Durchsicht dieser Quellen, die sich in den Rechnungsbüchern der päpstlichen Heeresverwaltung und der Schatzkammer im römischen Staatsarchiv befinden, und die von Raffaele Bruno und Cesare D'Onofrio zwar schon gesichtet, jedoch nur auszugsweise veröffentlicht worden waren [2], ergibt sich für die Datierung einzelner Arbeitsetappen ein genaueres Bild als bisher: Juli 1544 wird mit den Arbeiten der Steinmetzen begonnen, die zuerst das päpstliche Wappen an der Decke, etwas später die lateinische Inschrift am Architrav ausführen. Vom 14. und 20. Juni 1545 datieren die ersten Zahlungen für den Maler Perino del Vaga, der von diesem Zeitpunkt an bis zum 16. Oktober 1547, das heißt bis kurz vor seinem Tod [3], ein regelmäßiges Monatsgehalt für allerdings kaum näher spezifizierte Arbeiten in Stuck und Malerei empfängt. Bis März 1547 beziehen sich die Zahlungen auf die Arbeiten an der Decke, was bisher in der Forschung unbekannt war. Erst danach kann, wie Harprath einleuchtend darlegt (S. 15), mit den Wandfresken begonnen worden sein. Nur über den Anteil des sienesischen Malers und Beccafumi-Schülers, Marco Pino, informieren diese Quellen genauer; er führte von Januar bis Mai 1546 die sechs Deckenfresken mit den Taten Alexanders d. Gr. aus, wobei es Harprath gelang, die dritte zu den beiden, bereits bekannten Zahlungseintragungen zu ermitteln. Der Name des Malers Pellegrino Tibaldi, der nach der Überlieferung Vasaris als Mitarbeiter des Perino del Vaga in der Sala Paolina tätig war und nach Baglione das Fresko des Erzengels Michael

---

2 *Harprath* 7 ff. – *R. Bruno*, Perin del Vaga e la sua cerchia a Castel Sant'Angelo (= Ministero della Pubblica Istruzione Gabinetto Fotografico Nazionale) (o. O. 1970) 27–35. – *C. d'Onofrio*, Castel Sant'Angelo (Rom 1971) 247 f.

3 Für das Todesdatum des Perino del Vaga macht Harprath zwei divergierende Angaben. Während er auf S. 15 irrtümlich von November 1547 spricht, gibt er hingegen in seiner Übersetzung der Grabinschrift des Perino im Pantheon auf S. 16 richtig den 20. Oktober 1547 an. – Publikation der Inschrift bereits bei: *Giov. Eroli*, Raccolta generale delle iscrizioni pagane e cristiane esistite ed esistenti nel Pantheon di Roma preceduta da breve ma compiuta storia di esso edificio condotta fino a'nostri tempi (Narni 1895) 440 f. – Kopie der Grabinschrift des Perino auch im sog. „Taccuino Senese" (Fol. 9 v). – *H. Egger*, Entwürfe Baldassare Peruzzis für den Einzug Karls V. in Rom. Eine Studie zur Frage über die Echtheit des sienesischen Skizzenbuches, in: Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses 23 (1902) bes. 23, Fol. 9 (c) (allerdings mit falscher Jahresangabe 1549 statt 1547).

an der Stirnseite ausführte (Nachweise bei H., S. 79–81; Abb. 24), erscheint in diesen Rechnungsbüchern wohl nicht.

Harprath hat diese Quellen nur für den bisher in der Forschung bereits bekannten Zeitraum untersucht. Wie er jedoch zwischen den Zeilen immer wieder andeutet, nimmt er eine Fortführung der Wandfresken nach dem Tod des Perino del Vaga durch Pellegrino Tibaldi und andere Gehilfen an (S. 13, 15, 72, 80 f.). Das sich hieraus ergebene Problem, wann dann mit dem endgültigen Abschluß der Ausstattung der Sala Paolina zu rechnen wäre, diskutiert er leider nicht. Es bleibt nach wie vor offen, aus welchem Jahr die letzte, auf die Ausstattung der Sala Paolina sich beziehende Zahlung datiert. Vermutlich kommt man hier auch nur durch neue Quellenfunde weiter. Da sich die Forschung seit der 1878 erschienenen Dokumentenpublikation Arturo Bertolotti's (s. hierzu die wichtigen Feststellungen Harpraths auf S. 9) allein auf die im römischen Staatsarchiv befindlichen Rechnungsbücher des „Commissariato delle soldatesche e galere" beruft, sei darauf hingewiesen, daß auch das vatikanische Archiv einen Fondo „Commissariato delle armi" und „Lettere di soldati" besitzt [4].

In das Dokumentenkapitel hätte eine Bemerkung über die beiden, zur Zeit der Ausstattung der Sala Paolina amtierenden Kastellane der Engelsburg, des Kardinals Tiberio Crispi (Juni 1542 bis April 1545) und des Bischofs Mario Ruffini (April 1545 bis Februar 1550), gehört, in deren Auftrag z. B. die Zahlungen erfolgten (Quellenzitate ohne diesbezügliche Auswertung bei H., S. 10 ff.). Außerdem erscheinen ihre Wappen in den unter Paul III. eingerichteten Räumen; das Bischofswappen des Ruffini in der Sala Paolina (S. 7, 62, 73; Abb. 7). Harprath erwähnt zwar mehrfach ihre Namen, doch verzichtet er auf jedwede Charakterisierung ihrer Person, da man zu wenig über sie wisse (S. 62), ohne auf das bekannte – dann allerdings in der Bibliographie aufgeführte – Standardwerk von Pio Pagliucchi zu verweisen [5]. Hieraus erführe man z. B. über Tiberio Crispi, daß er zuvor das Amt des „Governatore" in Perugia bekleidet und dort den Bau der zwischen 1540 und 1543 ausgeführten päpstlichen Festung, der sog. „Fortezza Paolina", beaufsichtigt hatte, was im Hinblick auf den sich

---

[4] *A. da Mosto*, Ordinamenti militari delle soldatesche dello stato romano nel secolo XVI, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 6 (1903) 72–133. – *G. Ramacciotti*, Gli archivi della Reverenda Camera Apostolica (Rom 1961). – *G.Lutz*, Das päpstliche Heer im Jahre 1667. Apostolische Kammer und Nepotismus, römisches Militärbudget in der frühen Neuzeit, in: Archivum Historiae Pontificiae 14 (1976) 169–217.

[5] *P. Pagliucchi*, I Castellani del Castel S. Angelo di Roma 2 (Rom 1906) 108–114 (Tiberio Crispi); 114–121 (Mario Ruffini). – Mario Ruffini war ein Stiefsohn Pauls III.; daher führte er auch die Farnese-Lilien in seinem Wappen (*Harprath*, Abb. 7). – *F. Ughello*, Italia Sacra sive de episcopis Italiae 7 (Venedig 1721) 580. – Weitere Aufschlüsse über Ruffini sind zu erwarten von: *F. E. Keller*, Villenleben und Villenbau am römischen Hof der Farnese. Kunstgeschichtliche Untersuchungen der Zeugnisse bei Annibal Caro, Diss. phil. Berlin 1975 (Berlin 1979 [im Druck]).

unmittelbar anschließenden Ausbau der Engelsburg bemerkenswert ist [6]. Nach den Angaben in anderen Nachschlagewerken war Crispi ein „fratello naturale" der Costanza Farnese und damit ein „famigliare" Pauls III. [7] Darüber hinaus zeichnete sich Crispi durch eine umfassende Bildung und enge Kontakte zu Dichtern aus [8]. Auch Vasari, nach dessen Mitteilung Crispi die künstlerische Dekoration der Räume in der Engelsburg veranlaßt hatte, um damit Paul III. zu erfreuen, charakterisiert ihn als „persona che si dilettava delle nostre arti" [9].

In der Edition der Zahlungsdokumente (S. 104–127) löst Harprath die Abkürzungen nicht auf und behält die alten Zusammenschreibungen der Wörter bei, was dem Publikationsverfahren derartiger Quellen heute kaum noch entspricht [10]. Auch die von R. Bruno für das Jahr 1545 zum größten Teil schon publizierten Zahlungen werden erneut veröffentlicht (Bruno [1970] S. 27–35; H. S. 106–114). Auf die in diesen Belegen genannten Steinmetzen, Maurer, Stukkateure, Vergolder etc. geht er in seinem Text so gut wie nicht ein, doch sind ihre Namen im Index erfaßt.

Obwohl man durch das an den Anfang gestellte Kapitel über die Zahlungsdokumente und damit über den zeitlichen Ablauf der Ausstattung auf die Maler vorbereitet worden ist, läßt Harprath seine Ausführungen über die „Planungsgeschichte der Sala Paolina anhand von zugehörigen Zeichnungen" (S. 72–78) sowie zum „Attributionsproblem der verschiedenen Dekorationsteile" (S. 79–82) erst sehr viel später nach dem Hauptteil folgen, der der Deutung des Bildprogramms gilt und damit ganz andere Fragenkomplexe behandelt. Die Besprechung der Zeichnungen beginnt Harprath mit Perino del Vaga, dem er insgesamt neun – darunter bisher unveröffentlichte – Blätter mit Entwürfen und Vorzeichnungen für die Wandfresken zuweist. Doch sollte die Zeichnung in Berlin (Abb. 70), die nach seiner Meinung den frühesten und von der Ausführung „noch ziemlich weit entfernten" (S. 72) Entwurf überliefert, von der Planungsgeschichte der Sala Paolina ganz ausgeschlossen werden, da auf ihr ein völlig anderes, von ihm nicht erkanntes Sujet projektiert ist. Auf dem Blatt, das außer-

---

6 *Pagliucchi* (Anm. 5) 2, bes. 108–110. – Zu der von Antonio da Sangallo d. Jg. entworfenen und von Galeazzo Alessi vollendeten Festung in Perugia: O. *Gurrieri*, La Rocca Paolina in Perugia (Perugia 1958).

7 *A. Ciaconius*, Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et Cardinalium (...), hrsg. von *A. Oldoini* 3 (Rom 1677) 706 f. – *G. Moroni*, Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica 17 (Venedig 1843) 194 (gibt falsch Costanzo statt Costanza Farnese an).

8 *Ciaconius* (Anm. 7) 3, 707 (mit Abdruck eines Gedichtes des Humanisten Janus Vitalis auf Crispi). – *A. Aubery*, Histoire generale des Cardinaux 4 (Paris 1647) 130 f. – *L. Cardella*, Memorie storiche de'Cardinali della Santa Chiesa 4 (Rom 1793) s. v.

9 Abdruck der Stelle ohne diesbezügliche Auswertung bei *Harprath* 20; 62 allgemeine Bezugnahme hierauf, ohne Querverweis und Angabe des Zitats.

10 Vgl. z. B. die Edition entsprechender Quellen bei *Chr. L. Frommel*, Die Peterskirche unter Papst Julius II. im Licht neuer Dokumente, in: Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte 16 (1976) 87–131.

dem eine andere Pilasterordnung und Aufteilung des Interkolumniums wiedergibt, ist im oberen der beiden Bildfelder der Umriß einer Büste mit Nimbus skizziert, was also auf die Darstellung einer heiligen Person oder sogar Christi hinweist, die im ausgeführten Programm der Sala Paolina nicht vertreten sind. (Bei den Darstellungen des Apostels Paulus in den Tondi handelt es sich aussschließlich um vielfigurige Szenen). Würde man dieses Blatt in die Genese der Sala einbeziehen, so müßte daraus gefolgert werden, daß ursprünglich ein anderes Bildprogramm vorgesehen war [11]. Daß es offensichtlich verschiedene Planungsentwürfe für das Programm gegeben hat, zeigen die beiden zusammengeklebten Blätter in Turin (Abb. 71). Obwohl sie eine der endgültigen Ausführung nahekommende Aufrißgliederung der Wanddekoration überliefern, ist hier jedoch, was er unerwähnt läßt, für einen der Tondi über den Türen nur eine zweifigurige Komposition vorgesehen; auch der Sockel weist noch eine vom Endzustand gänzlich verschiedene figürliche Dekoration auf. Statt der phantastischen mann-weiblichen Hermengebilde, die in der Sala Paolina schwere Fruchtgehänge tragen, sind hier ganzfigurige weibliche Gestalten projektiert, die hochrechteckige Tafeln flankieren. – Bei den sechs anderen, dem Perino zugeschriebenen Blättern, die zum größten Teil weit fortgeschrittene Entwürfe für einzelne Bildkompositionen und Figuren wiedergeben, sind hingegen nur geringfügige motivische und ikonographische Veränderungen festzustellen (Abb. 72–77). – Dem Pellegrino Tibaldi schreibt Harprath sieben – bisher ebenfalls zum Teil unveröffentlichte – Zeichnungen mit Kompositions- und Figurenentwürfen für untergeordnete Teile der Fresken- und Stuckdekoration zu; sie entsprechen recht genau dem ausgeführten Zustand (Abb. 78–83; 87) [12]. Auf eine weitere, hier nicht berücksichtigte Zeichnung des Tibaldi in Dijon für die Stucchi der Decke weist Bernice Davidson hin [13]. Für ein Deckenfresko des Marco Pino fand Harprath die Entwurfszeichnung (Abb. 85), die damit zugleich die bisher früheste nachweisbare Zeichnung dieses Meisters ist (S. 77) [14].

Aufgrund dieser Vorzeichnungen, des Verweises auf die Zahlungsbelege und der Nachrichten Vasaris, der in der Vita des Perino del Vaga schreibt,

---

11 Die von *Harprath* (73) als weitere Argumente für die Beziehung dieser Zeichnung zur Sala Paolina angeführten Einzelmotive der Ornamentik finden sich bereits in den etwas früheren, wohl um 1540 zu datierenden Sockelmalereien des Perino del Vaga in der Stanza della Segnatura. Hier begegnet z. B. schon die gleiche Oramentform des Ziegenschädels (Abb. 65; 67). – Zur Datierung dieser Malereien: *B. F. Davidson,* Mostra di disegni di Perino del Vaga e la sua cerchia (Firenze 1966) 49. – *J. Shearman,* The Vatican Stanze: Functions and Decoration (= Proceedings of the British Academy 57) (London 1972) 48 Anm. 96.

12 S. auch *Gaudioso* (Anm. 1) 34; Abb. 75–80.

13 *B. Davidson,* The Decoration of the Sala Regia under Pope Paul III., in: The Art Bulletin 78 (1976) 408 Anm. 80; 409–411 zu den Stuckarbeiten Tibaldis in der Sala Paolina. (Dieser Aufsatz ist bei *Harprath* nicht zitiert.)

14 *Gaudioso* (Anm. 1) 33; Abb. 66.

daß die Fresken teils vom Meister selbst, teils von Schülern nach seinen Kartons ausgeführt wurden [15] sowie der Angaben Bagliones, erörtert Harprath dann schließlich das schwierige Problem der Zuschreibung der verschiedenen Freskenteile der Wandbilder, wobei auch für ihn die hierfür grundlegenden Forschungen J. A. Gere's die Basis bilden (S. 79–82) [16]. Da es in der Einleitung heißt, daß diese Studie dazu beitragen wolle, „dem Spätwerk Perinos mehr Gesicht abzugewinnen und es als Summe seiner eigenen künstlerischen Möglichkeiten zu verstehen" (S. 3), enttäuscht es, daß nicht zu entscheiden ist, ob sich eigenhändige Werke des Meisters unter den Fresken befinden, ja Harprath stellt das ausdrücklich in Frage (S. 81). Nach seinen Umschreibungen „entspricht die Sala Paolina im großen und ganzen seiner künstlerischen Planung" (S. 80), wofür ihm als Argument auch die „gedankliche Konsequenz des Programms" dient (S. 80; ferner S. 59, 72, 82).

Wenn auch in der Frage der Zuschreibung der Wandfresken und der Bestimmung des Anteils des Perino kaum neue, über den bisherigen Forschungsstand hinausgehende Erkenntnisse gewonnen worden sind, so hat doch Harprath durch seine Zeichnungsfunde und durch seine erneute Durchsicht und systematische Auswertung der Zahlungsdokumente die leitende künstlerische Rolle des Perino wahrscheinlicher gemacht und den zeitlichen Verlauf einzelner Arbeitsetappen in der Ausführung der Dekoration näher eingrenzen können.

Von großen Zielvorstellungen ist die Deutung des Bildprogramms geprägt, die den Hauptteil des Buches ausmacht und ihm den Titel gegeben hat (S. 17–67). Die Methode seines Deutungsverfahrens legt Harprath in der „Vorbemerkung" zum Hauptkapitel dar: Ausgehend von einer Bemerkung Tilmann Buddensiegs [17], der den Alexanderzyklus als „Projektion auf Alessandro Farnese" verstand, liegt nach Harprath der „Schlüssel zum Verständnis der Bilder der Sala Paolina" (S. 17) in den beiden Namen Pauls III., der mit seinem Taufnamen Alexander hieß. Auf dieser Analogie zwischen den Namen des Papstes und der doppelten Thematik des Programms baut Harprath seine Interpretation der elf Alexander- und sechs Paulusfresken auf (S. 27–51). Er geht dabei folgendermaßen vor: Er beginnt mit dem Alexanderzyklus und bestimmt zunächst anhand der antiken Quellen – vorrangig der Alexander-Viten des Plutarch und des Quintus Curtius Rufus – jede einzelne der bisher nur teilweise richtig identifizierten Alexander-Darstellungen und verbindet dann jede im Anschluß an die Identifika-

15 Abdruck der Stelle bei *Harprath* 79, allerdings ohne Vermerk, daß es sich um einen Passus aus der Vita des Perino del Vaga handelt.

16 *Harprath* 79. – *J. A. Gere*, Two Late Fresco Cycles by Perino del Vaga: The Massimi Chapel and the Sala Paolina, in: The Burlington Magazine 102 (1960) 9–19.

17 *T. Buddensieg*, Zum Statuenprogramm im Kapitolsplan Pauls III., in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 32 (1969) 177–228, bes. 198; 223 Anm. 60. – Diese These findet sich ferner bei: *Bruno* (Anm. 2) 11. – *Davidson* (Anm. 13) 418.

tion des Themas unmittelbar mit einer ihm dem Sinne nach vergleichbar – „übertragbar" (S. 17) – erscheinenden Tat, Begebenheit oder einem Ziel aus dem Leben oder Pontifikat Pauls III. Dabei stehen zu Gebote: Die von Paul III. angestrebte Reform der Kurie (S. 31), der Konflikt mit Heinrich VIII. (S. 33), der Kreuzzugsplan gegen die Türken (S. 34), die Friedensvermittlung von Nizza (S. 36; 42), die humanistische Bildung des Papstes (S. 39) sowie sein universeller Machtanspruch (S. 28, 42), wobei im einzelnen meist als Quelle die Papstgeschichte Ludwig von Pastors dient. Nach dem gleichen Verfahren deutet er die sechs Paulusszenen in den Tondi über den echten und gemalten Türen der Sala Paolina (S. 46–51).

Als Gründe für diese Deutungsmöglichkeit der Alexander-Szenen, sie in ihrem „zweiten allegorischen Bildsinn" (S. 1, 17) als verhüllte Darstellungen der Taten und Ziele Pauls III. zu interpretieren (S. 17 f., 63, 86), führt Harprath außer der „Gleichheit des Taufnamens Alessandro von Papst Paul III. mit dem Namen des makedonischen Welteroberers" (S. 17) den „ausgesprochenen Kult des Namens Alexander bei Papst Paul III." (S. 18) an. Für letzteren werden genannt: Die Taufe seines Neffen auf den Namen Alessandro, die Verehrung Pauls III. für Papst Alexander VI., der Auftrag des Pier Luigi Farnese, eines Sohnes des Papstes, für eine Teppichserie mit Alexandertaten (S. 18) sowie eine Stelle aus einem am 20. Dezember 1488 in Florenz geschriebenen Brief des Alessandro Farnese und späteren Papstes an Alessandro Cortese in Rom, in dem er sich als „Alexander Romanus", als der römische Alexander, bezeichnet [18]. Dazu ist zu sagen, daß keines dieser Beispiele eine Identifikation Pauls III. mit Alexander d. Gr. enthält.

Die außergewöhnliche Kombination eines Alexander- mit einem Paluszyklus kann man kaum anders als einen bewußten Bezug auf die beiden Namen des Papstes verstehen. Jedoch erheben sich grundsätzliche Bedenken gegen das von Harprath angewandte, ins Einzelne gehende Analogieverfahren. Zunächst fällt auf, daß in keinem der Alexander- oder Paulusfresken irgendein äußerer Hinweis auf Paul III. zu finden ist, kein einziges weist in Gestalt eines Porträts, einer Inschrift, eines Wappens, einer Impresе auf

---

18 *Harprath* 63 (Zitat mit Übersetzung); Bezugnahme auf diese als „Jugend-Briefwechsel" deklarierte Stelle ohne Querverweis auf S. 18 (*A. Frugoni,* Carteggio umanistico di Alessandro Farnese (Florenz 1950) 39 Nr. 24). – Die Stelle lautet: „Ne vereare, obsecro, mi Cortese; ille ego sum Alexander Romanus, inquam, quem nosti, non Orbilius." – *Harprath* sieht darin einen „bedeutenden Hinweis auf die schon früh feststellbare Selbstidentifizierung des (zwanzigjährigen) Alessandro Farnese mit Alexander d. Gr." (63; vgl. ferner 64). Doch bezeichnet sich Alessandro Farnese lediglich als der aus Rom stammende, dem Adressaten bekannte Alexander, der kein „Orbilius" sein will. Orbilius war ein altrömischer Grammatiker und ein verbitterter Lehrer, der aufgrund seiner rhetorischen Angriffslust, die ihm den Beinamen „plagosus" eintrug, einen gewissen Ruf in der antiken Literatur besitzt. – *E. Bernert,* in: Pauly-Wissowa 18, 1 (1939) 876 f. – Alessandro Farnese weilte 1488 in Florenz, um dort Griechisch zu lernen. – *A. Frugoni,* Incontri nel Rinascimento (Brescia 1954) bes. 64.

ihn hin [19]. Die Fresken zeichnen sich alle durch eine anspielungslose Neutralität aus, was gerade im Vergleich mit den gleichzeitigen, im Auftrage des Kardinalnepoten Alessandro Farnese 1546 von Vasari ausgeführten und von massiven, unverhüllten Allusionen auf Paul III. durchsetzten Freskenprogrammen in der „Sala dei Cento Giorni" in der Cancelleria in Rom zu denken gibt [20]. Dieses Phänomen gilt es zu respektieren. – Ferner: Als zentrales Thema des Programms ist an der Stirnseite der Sala Paolina, axial über der Figur des Erzengels Michael, eine Begebenheit aus der Geschichte Alexanders d. Gr. dargestellt, die schon von ihrem Inhalt her eine Identifikation Papst Pauls III. mit Alexander d. Gr. verbietet. Es handelt sich um die bekannte, bei Flavius Josephus überlieferte, dann in Weltchroniken, Historienbibeln und Alexanderromanen des Mittelalters und der Renaissance beschriebene Erzählung vom Kniefall Alexanders vor dem Hohenpriester Jaddus vor den Toren Jerusalems (S. 27 ff.; Abb. 9) [21].

---

19 Das Wappen und die beiden Impresen Pauls III., die Lilienstaude unter dem Regenbogen und die miteinander verknoteten Tiere Delphin und Chamäleon, befinden sich ausschließlich an der Decke der Sala Paolina (*Harprath* Abb. 3, 5, 6). – Die Bedeutungen der Impresen und ihrer griechischen und lateinischen Devisen (FESTINA LENTE) hat Harprath (22–26) überzeugend analysiert, wobei es ihm gelang, für die griechische Devise (ΔΙΚΗΣ ΚΡΙΝΟΝ) der Lilien-Imprese als Sinnbild der Gerechtigkeit die Quelle in der „Suda" zu ermitteln. – Nachzutragen sind die ausführlichen zeitgenössischen Erklärungen und Devisen in der Beschreibung der „Feste carnevalesche" aus den Jahren 1539 und 1545, wo das von ihm nicht berücksichtigte Chamäleon als Sinnbild des „homo contemplativo", der seine Dinge mit „sapientia" betreibt, interpretiert wird. Dort auch die Erklärungen der Lilie als „IUSTITIAE LILIUM" und des Regenbogens als Symbol der „DEORUM NUNCIA", der Versöhnung und des reinen, makellosen Pontifikats Pauls III. – *V. Forcella*, Tornei e giostre, ingressi e trionfali, feste carnevalesche in Roma sotto Paolo III (Rom 1885) 81 f.; 105. – Zu diesen Impresen in der „Sala Regia" im Vatikan: *Davidson* (Anm. 13) 399; 415, Abb. 31–33.

20 *Harprath*, Abb. 35, 36, 40. – *E. Steinmann*, Freskenzyklen der Spätrenaissance in Rom, in: Monatshefte für Kunstwissenschaft 3 (1910) 45–58, bes. 51. – Buddensieg (Anm. 17) 197 f. – *A. Schiavo*, Il Palazzo della Cancelleria (Rom 1963) Farbtaf. XI, XVI, XVII, XVIII. – In den Fresken der „Sala dei Cento Giorni" ist Paul III. porträtiert, außerdem befindet sich über den Hauptbildern jeweils groß das in Freskomalerei ausgeführte Wappen. – *Vasari*, hrsg. v. *Milanesi* 7, 679: „Adunque, in tutte sono storie de'fatti di Papa Paolo III, ed in ciascuna è il suo ritratto di naturale." – Auch in den allegorischen Fresken der „Sala Regia" handelt es sich um eindeutige Darstellungen Pauls III. und um unverstellte Hinweise auf ihn. – *Davidson* (Anm. 13) 396 ff., Abb. 1–3, 413, Abb. 30. – Ebenso beziehen sich die Fresken Salviatis im Pal. Farnese in Rom sowie diejenigen des Taddeo Zuccari in Caprarola in ihren Darstellungen und Allusionen unverhüllt auf Paul III. – *Harprath*, Abb. 47, 48, 54–57. – S. ferner die Beschreibung der Bilder in den Karnevalsdekorationen 1539, hrsg. v. *Forcella* (1885) 78: (...) Apostoli Pietro e Paolo raffigurati nella persona del Pontefice.

21 *Harprath* 27 ff. hat als Quelle nur Flavius Josephus (Antiquitates Judaicae 11, 329–336) herangezogen; Textabdruck 89 f.; Übersetzung 95 f. – Für Nachweise in anderen antiken Quellen, in Weltchroniken, Historienbibeln und Alexanderromanen des Mittelalters und der Renaissance: *F. Pfister*, Alexander in Jerusalem, in: *Ders.*, Kleine Schriften zum Alexanderroman (Meisenheim 1976) 95–103, bes. 100 mit Anm. 53. – *Ders.*, Alexander

Würde man diese Alexander-Darstellung auf Paul III. beziehen, so ergäben sich daraus logische Verständnisschwierigkeiten insofern, als sich dann Papst Paul III. in der Rolle Alexanders d. Gr. dem Hohenpriester unterwerfen würde. – Außerdem sollte nicht übersehen werden, daß sich Paul III. in den beiden griechischen Inschriften an der Decke, die sein Papstwappen flankieren, als Hoherpriester (ΜΕΓΙΣΤΟΣ ΑΡΧΙΕΡΕΥΣ) bezeichnet. Diese an sich übliche Identifikation begegnet nicht nur hier: In der „Sala dei Cento Giorni" ist Papst Paul III. als Hoherpriester dargestellt, der den Weiterbau von Sankt Peter in Rom befiehlt (Abb. 35) [23]. Auf der Rückseite einer der Papstmedaillen Pauls III. erscheint als Bildthema wiederum der Kniefall

---

d. Gr. in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen, in: ebd., bes. 319–321. – *M. Simon,* Alexandre le Grand, juif et chrétien, in: *Ders.,* Recherches d'histoire Judéo-Chrétienne (Paris – Den Haag 1962) 127–139. – *G. Cary,* The Medieval Alexander (Cambridge 1956) 127–130, 294. – *H.-J. Bergmeister,* Die Historia de preliis Alexandri Magni (Meisenheim 1975) 62–67. – *J. Storost,* Studien zur Alexandersage in der älteren italienischen Literatur. Untersuchungen und Texte (Halle/Saale 1935) 28, 87, 100–103, 175, 222 f. – Diese Alexanderromane des Mittelalters wurden seit der zweiten Hälfte des 15. Jh. und im 16. Jh. gedruckt und erlebten hohe Auflagen; s. ebd. 168 f., 180 ff.; ferner unten Anm. 68.

[22] Die Verbindung von „ΜΕΓΙΣΤΟΣ" mit „ΑΡΧΙΕΡΕΥΣ" ist im Griechischen kaum gebräuchlich und hier als eine wörtliche Übertragung von „Summus Pontifex" zu verstehen. – Bei Flavius Josephus heißt der Hohepriester nur „ἀρχιερεύς" (s. Textabdruck bei *Harprath* 89 f., der auf diesen Sachverhalt nicht eingeht). – Griechische Inschriften sind schon vor Paul III. aus der päpstlichen Sphäre bekannt (vgl. hingegen die Behauptung *Harpraths* 21). In dem im Februar 1513 zu Ehren Julius II. in Rom veranstalteten Karnevalszug befand sich unter den allegorischen Darstellungen ein Obelisk, der eine griechische, hebräische und lateinische Inschrift trug, die den Sieg Julius II. über die Häresie verherrlichten. Dieser Darstellung ging übrigens ein Bild des vor dem Altar mit dem siebenarmigen Leuchter knienden Hohenpriesters Aaron voraus. – *A. Luzio,* Federico Gonzaga ostaggio alla corte di Giulio II., in: Archivio della R. Società Romana di Storia Patria 9 (1886) 580. – *J. Traeger,* Raffaels Stanza d'Eliodoro und ihr Bildprogramm, in: Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte 13 (1971) bes. 31 f. Anm. 9.

[23] *Harprath* Abb. 35. – *Schiavo* (Anm. 20) 156; Farbtaf. XVIII. – *Harprath* interpretiert diese Darstellung als Verherrlichung der „Bautätigkeit des Farnese-Papstes am Petersdom" (45). – Diese in der Forschung verbreitete Auslegung reicht jedoch nicht aus. Die Darstellung Pauls III. als Nachfolger des Hohenpriesters und Auftraggebers des Weiterbaus von Neu-St. Peter dürfte symbolisch als Sinnbild der Fortdauer der Ecclesia zu verstehen sein. Der Hohepriester galt bekanntlich als Präfiguration des Papstes. Dieser typologische Vergleich spielt besonders seit dem Hochmittelalter in der Lehre über den „primatus Papae", seine „plenitudo potestatis" und die „potestas ecclesiae" eine fundamentale Rolle. – *W. Ullmann,* Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter, Idee und Geschichte (Graz 1960) 645 mit Anm. 143; 646 f. – *McCready,* Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Hierocratic Theory, in: Speculum 48 (1973) 654–674. – *L. D. Ettlinger,* The Sistine Chapel before Michelangelo. Religious Imagery and Papal Primacy (Oxford 1965) bes. 68 ff.; 110–112. – *Traeger* (Anm. 22) bes. 57 f. – *J. Shearman,* Raphael's Cartoons in the Collection of Her Majesty the Queen and the Papestries for the Sistine Chapel (London 1972) bes. 48 f.; Anm. 19 (Quellenzitate).

Alexanders d. Gr. vor dem Hohenpriester Jaddus, und zwar unter dem Psalmvers: OMNES REGES SERVIENT EI (Ps 72, 11; Abb. 41) [24].

Durch eine Untersuchung dieser möglicherweise leitmotivartigen Hohenpriester-Vorstellung bei Paul III. einerseits und der ideengeschichtlichen Bedeutung des – nach seiner Anordnung in der Sala Paolina – zentralen Bildthemas vom Kniefall des Welteroberers andererseits, der nach Flavius Josephus und anderen Überlieferungen im Hohenpriester Jaddus den einen höchsten Gott verehrt [25], käme man vielleicht zu ganz anderen, grundsätz-

---

[24] *Harprath* (27 f.; Abb. 41) behandelt diese von Alessandro Cesati ausgeführte und von der Forschung auf 1545 datierte Medaille bei seiner Interpretation der Darstellung des Kniefalls Alexanders in der Sala Paolina. Er bezieht sowohl den Kniefall Alexanders als auch den Psalmvers auf Paul III. Nach seiner Deutung „bezeugen das Deckenbild und die Medaille die Anschauung Pauls III. vom Verhältnis zwischen Religion und Macht und zugleich die Auffassung von seiner eigenen Stellung: Erst wer sich Gott vollständig unterwirft, dem wird die Herrschaft über die Welt und alle Könige garantiert" (28). – Diese Medaille besprach zuerst E. Wind, der auch, was nachgetragen sei, die Stelle des Psalmverses nachgewiesen hatte. Er behandelte sie bei seiner Bestimmung der alttestamentlichen Themen auf den fingierten Bronzetondi Michelangelos an der Decke der Sixtina, wo ebenfalls der Kniefall Alexanders vor dem Hohenpriester dargestellt ist, und zwar über der Cumäischen Sibylle (*Harprath* 28 Anm. 48; Abb. 30). Als Bildquellen dieser Themen ermittelte Wind die Holzschnitte in der 1490 in Venedig erschienenen „Biblia vulgare" des Niccolò Malermi. – *E. Wind*, Maccabean Histories in the Sistine Ceiling, in: Italian Renaissance Studies, hrsg. von *E. F. Jacob* (London 1960) 312–327, bes. 313–315; Abb. 17, 18, 23, 24. – Eine Aufstellung über die illustrierten Editionen der Malermi-Bibel zwischen 1490 und 1494 bei: *N. Dacos*, La bible de Raphael, in: Paragone [Arte] 22 [253] (1971) bes. 20–22; 32 Anm. 33. – Auf eine andere Darstellung des Kniefalls in einem anonymen römischen Kupferstich aus dem 2. Viertel des 16. Jh. (*Bartsch* 15, 22, 1) wies *Harprath* hin (28 f.; Abb. 31). – Ebenso: *Davidson*, (Anm. 13) 418 Anm. 105.

[25] Textabdruck mit Übersetzung bei *Harprath* 89 f.; 96 (333). – Ferner: Petrus Comestor, Historia Scholastica, lib. Esther IV, in: PL 198, 1497: Nam Alexander intuens antistitem, pontificali stola insignem, et super cidarim laminam auream, in qua scriptum erat nomen Dei, descendit de equo, et adiit eum solus, et nomen Dei adoravit, et pontificem veneratus est. Et obstupuerunt principes exercitus, et ludificatam regis mentem putaverunt. Solus Parmenio quaesivit ab eo, cur sacerdotem gentis Judaeae adorasset? Et respondit: Non hunc adoravi, sed Deum, qui principatum sacerdotum gerit. (...). – Die „Historia Scholastica" des Petrus Comestor wurde bis ins 16. Jh. nachweisbar konsultiert. Wie *Wind* (Anm. 24) 313 gezeigt hat, geht auf sie die Interpolation der Alexander-Erzählung in der Bibel des Malermi zurück. – Auch Philipp Melanchthon exzerpierte sie. – *F. Pfister*, Die Entdeckung Alexanders d. Gr. durch die Humanisten, in: Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa. Eine Sammlung von Materialien, ed. *J. Irmscher*, (= Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft Berlin) (Berlin 1962) 57–75, bes. 65 (Auch dieser Aufsatz, der sich hauptsächlich mit deutschen Humanisten des 16. Jh. beschäftigt, ist bei Harprath nicht erwähnt). – Andere Nachweise für die Erzählung vom Kniefall des Welteroberers und seine Verehrung des einen wahren Gottes: *Pfister* (Anm. 21) 321–324. – *Storost* (Anm. 21) 28 § 21; 87–91. – *Cary* (Anm. 21) 128 Abb. IV. – *D. J. A. Ross*, Illustrated Medieval Alexander Books in Germany and the Netherlands (Cambridge 1971) 164 f.; 168–170; Abb. 168, 169, 186, 220 (diese Abbildungshinweise auch bei *Harprath* 29 Anm. 50). – *A. Schramm*, Der Bilderschmuck der Frühdrucke (Leipzig 1921) Taf. 9 Abb. 35 (*Johann Hartlieb*, Alexanderbuch [Augsburg 1473]); 3: Bilderklärung.

lichen Aufschlüssen. Die Darstellung des Kniefalls, der sich auch hier die ebenfalls bei Flavius Josephus und in anderen Quellen überlieferte Erzählung vom Gebet Alexanders d. Gr. vor der Bundeslade im Salomonischen Tempel in Jerusalem (S. 29 f.; Abb. 10) anschließt [26], zeigt zunächst nur, daß der Alexanderzyklus der Sala Paolina unter einem heilsgeschichtlichen Vorzeichen steht.

Die vier folgenden Deckenfresken des Marco Pino (S. 30–37; Abb. 11–14) machen mit einer weiteren fundamentalen Bedeutung Alexander d. Gr. bekannt. Sie stellen die Vorbereitung für den Indien-Feldzug, die Schlacht mit dem Inderkönig Porus, dann die Vorbereitung für die Fahrt auf dem Hydaspes bis zum Ozean sowie den Einzug des Makedonen in Babylon dar. Durch diese Themen ist Alexander als Welteroberer und damit zugleich als Begründer des ersten universalen Weltreiches charakterisiert. In dieser immer bekannten Hauptbedeutung Alexanders [27], auf die Harprath nicht eingeht, erscheint er auch in dem eindeutigeren Programm der „Sala dei Cento Giorni" (Abb. 40) (Taf. 1). Alexander ist hier in Gestalt einer gemalten Profilbüste dargestellt, deren Inschrift besagt, er habe das Reich bis über die Garamanten und Inder ausgedehnt (Supra Garamantas et Indos protulit imperium) [28]. Außerdem ist ihm hier die Büste des Ju-

---

26 Flavius Josephus bei *Harprath* 90; 96 (336). – Ferner: *Pfister,* (Anm. 21) 327 (Chronik des Sulpicius Severus). – Petrus Comestor wie in Anm. 25: Et ingressus est urbem Alexander, et in templo sacrificavit Deo, secundum sacerdotis ostensionem et attulerunt ei Danielem, in quo scriptum erat, quemdam Graecorum perditurum persarum potentiam et arbitrans de se scriptum esse gavisus est. – *Storost* (Anm. 21) 28 § 21; 103 (9 r); 222 f. – Auch in der Bibel des Malermi (1490) ist das Gebet Alexanders im Salomonischen Tempel dargestellt; *Wind* (Anm. 24) Abb. 23.

27 *Fr. Kampers,* Alexander d. Gr. und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage (Freiburg/Br. 1901). – *H. E. Stier,* Welteroberung und Weltfriede im Wirken Alexanders d. Gr. (= Rhein. Westfälische Akademie der Wiss., Vorträge G 187) (Opladen 1973). – *Storost* (Anm. 21) 32 § 80; 91 und öfters. – *Pfister* (Anm. 21), 306 ff.

28 *Harprath* (19; Abb. 40) deutet die Inschrift, die, wie er festgestellt hat, ein leicht variiertes Zitat nach Vergil, Aeneis 6, 794/5 ist und sich dort auf die Ausdehnung des Reiches unter Augustus bis zu den Garamanten und Indern bezieht, als Anspielung auf die „Erhebung von Parma und Piacenza zum Herzogtum, d. h. auf die Erweiterung der Hausmacht der Farnese". – Die Bestimmung der Büste als Alexander d. Gr. ist durch zeitgenössische Quellen (*Vasari,* hrsg. von *Milanesi* 7, 679; Beschreibung des Antonio Francesco Doni bei *Steinmann* (Anm. 20), 46 Anm. 1; 51 Anm. 1) und durch eine Vorzeichnung Vasaris im Louvre (*Harprath* 19 Anm. 24a) gesichert. Der Typ des Alexanderbildnisses geht, was bisher übersehen wurde, auf dasselbe Vorbild wie die bei Andrea Fulvio abgebildete Münze (Taf. 2, Abb. a) zurück (*A. Fulvio,* Illustrium Ymagines (Rom 1517) Fol. V v. – *R. Weiss,* Illustrium Imagines di *A. Fulvio* (Rom 1967) 48 f. – *P. O. Rave,* Paolo Giovio und die Bildnisvitenbücher des Humanismus, in: Jahrbuch der Berliner Museen 1 (1959) bes. 128 Abb. 6. Dieses Alexanderbild wurde außerdem in dem prachtvollen, 1546 von Giulio Clovio vollendeten „Stundenbuch" für Kardinal Alessandro Farnese kopiert. Dem Bildnis Alexanders d. Gr. (Taf. 2, Abb. b), das sich in einer Randleiste zu den „Stundengebeten der Jungfrau Maria" befindet, entspricht auf dem gegenüberliegenden Blatt das Profilbildnis Kardinal Alessandro Farneses. Diese Alexander-Darstellung wurde bisher in der Forschung nicht berücksichtigt. – *W. Smith,* Das Stundenbuch des

lius Cäsar [29], des ‚Nachfolgers Alexanders' und ersten Begründers des römischen Weltreiches zugeordnet; beide sind durch ihre Ausrichtung aufeinander bezogen [30]. Diese beiden Büsten der griechischen und römischen Weltreichbegründer befinden sich über dem Fresko an der Stirnseite der „Sala dei Cento Giorni", in dem „die Völker der Erde dem Papst in Rom huldigen", wie die originale, von Vasari überlieferte Bezeichnung dieses Bildes lautet (una storia datur iura gentibus e che tutte le Nationi del Mondo venghino al Pontefice a Roma) [31]. Die Bedeutung dieses Freskos ist offenkundig; es knüpft an die Geschichtsvorstellung der „Roma aeterna", an den Gedankenzusammenhang an, daß jene Männer, indem sie die Welt einten, die Voraussetzungen für das christliche römische Imperium und für die Aus-

Kardinals Alessandro Farnese mit den Miniaturen von Giulio Clovio im Besitz der Pierpont Morgan Library New York (München 1976) Fol. 32v. – Für Nachweise anderer Kopien dieses Alexanderbildnisses im 16. Jh.: *K. Kraft,* Der behelmte Alexander d. Gr., in: Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte 15 (1965) 8–10; Taf. 1, Nr. 5. – In der „Sala dei Cento Giorni" befindet sich die Alexanderbüste in einem Zyklus von ausgewählten, inschriftlich charakterisierten „viri illustres" der ältesten römischen Geschichte und der Kaiserzeit, die als Zweierpaare über den vier Wandfresken erscheinen und sich inhaltlich sowohl auf die ihnen zugeordneten Tugenden als auch auf die Themen der Hauptbilder beziehen: Romulus (Benignitas); Numa Pompilius (Religio); Agrippa (Opulentia); Vespasian (Concordia); Augustus (Charitas); Cäsar (Eloquentia); Alexander (Justitia). – Abbildungsnachweise bei *Schiavo* (Anm. 20). – *Buddensieg* (Anm. 17) 197 f. – Nach der Überlieferung *Vasaris* (hrsg. von *Milanesi 7,* 680) entwarf Paolo Giovio die Inschriften unter den Büsten. – Ferner unten Anm. 41.

29 Zur Identifikation der Büste als Cäsar: *Vasari,* hrsg. von *Milanesi 7,* 679. – Brief des *A. F. Doni* bei *Steinmann* (Anm. 20) 51. – Das Porträt Cäsars entspricht einem seit dem 15. Jh. kopierten Münzbildnis, das auch Enea Vico gestochen hat, der übrigens im Auftrage Paolo Giovios arbeitete (*Rave* [Anm. 28] 142 mit Anm. 29; Abb. 21 (Kupferstich des Enea Vico nach dem Münzbildnis des Cäsar). – *Bartsch* 15, 346 Nr. 407–416, 3. – Antonio Agostini, I discorsi sopra le medaglie et altre anticaglie (Rom 1592) Taf. 8, IV. – *A. Schmitt,* Zur Wiederbelebung der Antike im Trecento, in: Mitteilungen des Kunsthist. Institut. in Florenz 18 (1974) 215 Abb. 87. – Auch einige der anderen römischen Kaiserköpfe der „Sala dei Cento Giorni" sind im Münzwerk des Vico vertreten (Ed. pr. Florenz 1548). – Cäsar ist hier der Eloquentia zugeordnet; dahinter steht die antike Auffassung der Rhetorik als Teil der Jurisprudenz. Auch dadurch wird hier seine dem Alexander analoge Bedeutung zum Ausdruck gebracht. – *E. R. Curtius,* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (Bern – München ^{3}1961) 163–166. – *H. Wieruszowski,* Rhetoric and the Classis in Italian Education, in: *Dies.,* Politics and Culture in Medieval Spain and Italy (Rom 1971) 279–308, 419–468.

30 *D. Michel,* Alexander als Vorbild für Pompeius, Cäsar und Marcus Antonius (= Coll. Latomus 94) (Brüssel 1967). – Die Parallele Alexander-Cäsar geht auf Plutarch zurück; daher finden sich seit dem 15. Jh. Darstellungen dieser beiden als Paar in italienischen Handschriften mit Plutarchs Alexander-Vita. – *M. Salmi,* La miniatura italiana (o. O. 1955) Taf. LVIII (Bologna, Bibl. Universitaria, Ms. 2325 Fol. 1). – Ausst.-Kat. Mostra storica nazionale della miniatura. Palazzo di Venezia – Roma (Florenz 1954) 408 Nr. 654 (Siena, Bibl. Comunale, Ms. I. VII. 23). – *D. J. A. Ross,* Alexander Historiatus. A Guide to Medieval Illustrated Alexander Literature (= Warburg Institute Surveys 1), (London 1963) 68; 81 (auch dieses grundlegende Buch ist bei Harprath nicht erwähnt). – Zu Plutarchs Entdeckung und Wirkung seit dem 14. Jh. s. unten Anm. 55.

31 *Aless. del Vita,* Il Libro delle Ricordanze di Giorgio Vasari (Arezzo 1927) 54.

breitung des Christentums schufen. Sie sind daher Wegbereiter für die weltumfassende römische Kirche [32].

Über diese heilsgeschichtliche Bedeutung Alexanders d. Gr. als das Gott untertane und die Herrschaft der Kirche vorbereitende Instrument [33] handelt meines Erachtens auch das Deckenprogramm der Sala Paolina, worauf in Sonderheit die beiden ersten Darstellungen, Kniefall und Gebet des Weltreich-Begründers im Salomonischen Tempel, hinweisen [34]. Durch diese Alexander-Auffassung ergibt sich dann auch eine begründete, inhaltlich sinnvolle Beziehung zu den sechs Paulusfresken, die mit der Bekehrung des ‚Völkerapostels' und ‚Weltmissionars' beginnen und mit seinem Martyrium in Rom schließen (Abb. 24–27). Harprath hat die Themen richtig identifiziert, doch bezieht er sie wiederum im Einzelnen auf Paul III.: Die Bekehrung des Apostels auf die Absage Pauls III. von der weltlichen Karriere (S. 47), die Predigt vor den Juden auf die Reformbewegungen des Papstes an der Kurie (S. 48), die Predigt vor den Heiden als Rückgewinnung der vom katholischen Glauben abgefallenen Christen (S 49), die Bekehrung des Proconsuls Sergius Paulus und die Blendung des Elymas deutet er als „Paulus bzw. der Papst macht Irrglauben offenbar" (S. 50), das Opfer in Lystra als „Bekenntnis zur persönlichen Bescheidenheit und Sparsamkeit des Papstes" (S. 50), das Martyrium des Apostels als „Sinnbild der aufopferungsvollen Arbeit des Farnese-Papstes für die Kirche trotz seines hohen Alters und seiner anfälligen Gesundheit" (S. 51).

Diese persönlichen Einzeldeutungen erscheinen sehr weit hergeholt. Wahrscheinlicher ist wohl doch eine allgemeinere Interpretation, die den Apostel Paulus als Ausbreiter des Christentums und Begründer des christlichen Weltreiches [35] in Analogie sieht zu Alexander d. Gr., dem Begründer

---

[32] *M. Bolwin*, Die christlichen Vorstellungen vom Weltberuf der Roma aeterna bis auf Leo den Großen. Unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus und Leo, Diss. Phil. (Münster/W. 1922). – *F. Klingner*, Rom als Idee, in: *Ders.*, Römische Geisteswelt (München ^{5}1965) 645–666, bes. 658–662. – *K. J. Pratt*, Rome as Eternal, in: Journal of the History of Ideas 26 (1965) 25–44, bes. 35–48. Als eine der Quellen des 16. Jh. hierfür, die Pratt zitiert, sei hervorgehoben: *Gabriel Barri*, De aeternitate Urbis liber unus (Venedig 1571) bes. 425 ff.

[33] Zur Bedeutung Alexanders als des von Gott geführten Werkzeuges: *Cary* (Anm. 21) 139 f., 295 (Quellenzitate aus *Rupert von Deutz*, De victoria verbi Dei; *Thomas von Aquin*, De regimine Principum 2, 16); 285 f. (*Dante*, Monarchia 2, 8, 8–9). – *Storost* (Anm. 21) 90 Anm. 1. – *Pfister* (Anm. 21) 321.

[34] In diesem Zusammenhang ist an die alte typologische Bedeutung des Salomonischen Tempels als Präfiguration der christlichen Kirche zu erinnern. – *Ettlinger* (Anm. 23) 79 (Quellenzitate). – *Traeger* (Anm. 22) 57 f.

[35] *J. Schmid – K. Hofmann*, Art.: Paulus, in: LThK^{2} 8 (1963) bes. 217–220; 225 f. – Zu den Themen der Bekehrung des Apostels Paulus, des Opfers in Lystra, der Blendung des Elymas und des Martyriums des Hl. Paulus s. die durch Quellen fundierten Analysen bei *Shearman* (Anm. 23) 59 ff.; 63–88.

des makedonischen Weltreiches [36]. Die Darstellung des Apostel-Martyriums in Rom (Abb. 27), auf das Kaiser Hadrian mit seiner erhobenen Linken zeigt (Abb. 27), während er gleichzeitig auf die Alexander-Szenen der Ostwand blickt [37], weist auf die Bedeutung Roms als des von der göttlichen Vorsehung seit Urzeiten bestimmten und durch den Tod der Apostelfürsten begründeten Sitzes der universalen römischen Kirche hin [38].

Bei den fünf Alexander-Fresken an der Ost- und Westwand der Sala Paolina (S. 37–46; Abb. 15–19) scheint der Akzent hingegen auf einer etwas anderen Bedeutung als bei den Deckenbildern zu liegen. Nach der Deutung Harpraths spielen sie auf folgende Ereignisse an: Die Aufbewahrung der Werke Homers in einen kostbaren, aus der Beute des Darius stammenden Kasten (S. 37 f., Abb. 15) auf die literarischen Neigungen und die humanistische Bildung Pauls III. (S. 38–39); die Lösung des Gordischen Knotens (Abb. 16) auf den universellen Primatsanspruch des Papstes (S. 40), die Begnadigung der Familie des Darius (S. 40 f.; Abb. 17) auf die herrscherliche Tugend der Clementia bzw. auf die „Begnadigung von Perugia" (S. 41), die Versöhnung der beiden Freunde Hephaistion und Eumenes (S. 42; Abb. 18) auf die Friedensvermittlung des Papstes zwischen Karl V. und Franz I. bei Nizza (S. 42 f.), die Weihe der Altäre (S. 43–46; Abb. 19) auf die Bautätigkeit, speziell auf den durch Paul III. geförderten Weiterbau von St. Peter (S. 46).

Zunächst fällt jedoch auf, daß sich Wand- und Deckenbilder in Stil und Darstellungsmodus der Alexandertaten sowie in der Auffassung des Makedonen gänzlich voneinander unterscheiden. Während Alexander in den buntfarbigen, narrativen, kleinteiligen Deckenfresken des Marco Pino als der agile Welteroberer dargestellt ist, erscheint er unten in den monochromen, klassisch-streng komponierten Bronzerelief-Imitationen, zwischen denen sich die vier Kardinaltugenden (S. 51–53; Abb. 20–23) befinden, als der ruhig überlegene, abgeklärte, fast aktionslose Held kluger (Abb. 16),

---

36 *H. E. Stier*, Art.: Alexander d. Gr., in: RAC 1 (1950) 261–270, bes. 269. – *E. von Dobschütz*, Der Apostel Paulus. Seine weltgeschichtliche Bedeutung (Halle/S. 1926) 34–47.

37 Mit seiner Rechten weist Hadrian nach unten auf das von ihm erbaute Mausoleum (*Harprath* 58). Auch in den griechischen Inschriften Pauls III. an der Decke wird Hadrian als Gründer des ‚monumentum' (MNHMEION) genannt (Textabdruck ebd. 21). – Hadrian galt aufgrund seiner Bautätigkeit als vorbildlich in der Renaissance. So wurden Päpste, die sich durch urbanistische Leistungen auszeichneten, wie z. B. Sixtus IV., mit ihm verglichen. – *E. Lee*, Sixtus IV. and Men of Letters (= Temi e Testi 26) (Rom 1978) 216. – Zur exemplarischen Bedeutung Alexanders d. Gr. für Hadrian: *A. Alföldi*, Insignien und Tracht der römischen Kaiser, in: *Ders.*, Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche (Darmstadt 1970) 241. – Ferner unten Anm. 75.

38 Zum Martyrium des Apostel Paulus und der sich darauf gründenden römischen Primattradition: *Shearman* (Anm. 23) 61 mit Anm. 95 (Quellen und Sekundärliteratur).

weiser (Abb. 15), segensreicher (Abb. 17), friedfertiger (Abb. 18) und frommer Taten (Abb. 19) – als das „exemplum virtutis" schlechthin. In der „Sala dei Cento Giorni" wiederum ist der Alexanderbüste die Personifikation der Justitia (Abb. 40) zugeordnet, die nach antiker Lehre die höchste aller Tugenden ist und die anderen mitumschließt [39]. Auch in der zeitgenössischen Literatur begegnet eine entsprechende Auffassung Alexanders; so charakterisiert ihn Baldassare Castiglione z. B. als den „vero filosofo morale", der dank seiner Begeisterung für Homer und aufgrund seiner Erziehung durch Aristoteles mit höchster Weisheit die Völker der Welt vereint, aus ihnen ein in Frieden, Eintracht und Freundschaft lebendes und unter ein einziges Gesetz gestelltes Volk gemacht und die Welt in ein „patria universale" verwandelt habe [40]. Diese Auffassung führt im einzelnen wieder zum Programm der „Sala dei Cento Giorni" zurück; denn hier sind, was in der Forschung bisher übersehen wurde, an der Fensterwand als vollplastische Büsten Aristoteles und der blinde Homer dargestellt, die sich, wie ihre

---

[39] Abdruck der Inschrift unter der Justitia mit Übersetzung bei *Harprath* 26, 18. – Die Identifizierung Alexanders mit der Justitia und dem Recht findet sich bei Plutarch, Alexander 52, 4. – Hierzu: *E. H. Kantorowicz,* ΣΥΝΘΡΟΝΟΣ ΔΙΚΗ, in: *Ders.,* Selected Studies (New York 1965) 1–6, bes. 2 Anm. 9. – *Stier* (Anm. 27) 52 (Plutarch mit Zitat). – Allgemein zur Justitia als Königin aller Tugenden: *E. Wind,* Platonic Justice designed by Raphael, in: Journal of the Warburg Institute 1 (1937) 69 f. – *E. Loos,* Baldassare Castigliones „Libro del Cortegiano". Studien zur Tugendauffassung des Cinquecento (Frankfurt/M. 1955) 102–104. – *Gian Giorgio Trissino,* I Ritratti (Rom 1524) Fol. D II (zu ‚Giustizia' und ‚Fede' als Grundtugenden des Herrschers).

[40] *B. Castiglione,* Il Cortegiano, hrsg. von *V. Cian* (Florenz 1929) 466–467 (Lib. IV. XLVII); p. 466 (Homer); p. 467 (Aristoteles): (. . .) ed Aristotele, oltre allo indrizzar lui a quel fin gloriosissimo, che fu il voler fare che 'l mondo fusse come una sol patria universale, e tutti gli omini come un sol populo, che vivesse in amicizia e concordia tra sé sotto un sol governo ed una sola legge che risplendesse communemente a tutti come la luce del sole, lo formò nelle scienzie naturali e nelle virtù dell'animo talmente, che lo fece sapientissimo, fortissimo, continentissimo, e vero filosofo morale, non solamente nelle parole ma negli effetti; ché non si po imaginare piú nobil filosofia, che indur al viver civile i populi tanto efferati come quelli che abitano Battra e Caucaso, la India, la Scizia, ed insegnar loro i matrimonii, l'agricultura, l'onorar i padri, astenersi dalle rapine e dagli omicidii e dagli altri mal costumi, lo edificare tante città nobilissime in paesi lontani, di modo che infiniti omini per quelle leggi furono ridotti dalla vita ferina alla umana; e di queste cose in Alessandro fu autore Aristotele, (. . .). – V. Cian hat für diese Auffassung Alexanders die antiken Quellen vermerkt; besonders kommen Plutarch, Cicero (De oratore, 2, 14; 3. 15), der Alexanderroman des Pseudo-Kallisthenes und die ‚Anabasis' des Arrian in der Übersetzung des Bartolomeo Fazio (s. unten Anm. 57) in Betracht. Auch *Antonio Francesco Doni* (1513–1574) charakterisiert Alexander d. Gr. als Philosophen und Beschützer der Weisen (I Marmi. A cura di *E. Chiòrboli* [= Scrittori d'Italia 107, 2] [Bari 1928] 162–164). – Nach Plutarch verkörpert Alexander d. Gr. das stoische Ideal des Weisen. S. hierzu: *W. Hoffmann,* Das literarische Porträt Alexanders des Großen im griechischen und römischen Altertum (Leipzig 1907) 74–77, 90–96. Außerdem: *M. Brokker,* Aristoteles als Alexanders Lehrer in der Legende, Diss. phil. (Bonn 1966) – *J. Rehork,* Homer, Herodot und Alexander, in: Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für *Fr. Altheim* 1 (Berlin 1969) 251–263.

Schrägansichten anzudeuten scheinen, auf das Hauptfresko an der Stirnseite beziehen, über dem die Büste Alexanders erscheint [41].

Die Haupt- und Mittelstellung nimmt unter den Wandfresken der Sala Paolina nach Anordnung und Maßen das an der Ostwand befindliche Bild mit der ‚Lösung des Gordischen Knotens' (Abb. 16) ein. Alexander hält steil das erhobene Schwert in der Rechten. In diese Richtung blicken sowohl die auf der gegenüberliegenden Fensterwand angeordnete, ebenfalls mit erhobenem Schwert dastehende Justitia (Abb. 23) als auch Kaiser Hadrian an der Eingangswand. Die spezifische Bedeutung dieses hervorgehobenen Themas bleibt noch durch zeitgenössische oder frühere Quellen zu ergründen [42]. Wichtig ist das Motiv des Schwertes, das nicht nur zur Justitia, sondern auch zu der stürmisch bewegten, dominierenden, in die Richtung der Ostwand blickenden Figur des Erzengels Michael an der Stirnseite eine Beziehung herstellt (Abb. 24). Seine Darstellung hier erklärt sich sicher aus

---

41 *Schiavo* (Anm. 20) 80 Farbtaf. XIII. – Die drei gemalten Büsten an der Fensterwand, die nicht wie die anderen antiken Köpfe durch Inschriften erklärt sind (s. oben Anm. 28), wurden bisher allein von *Buddensieg* (Anm. 17) 198 beachtet, der Philosophen vermutete. In den zeitgenössischen Quellen werden sie nicht erwähnt. Auf einen der Köpfe wies *Harprath* (39) hin, der ihn ohne eine Begründung allgemein als Homer bezeichnete. Es handelt sich in der Tat um diesen Dichter, der nach einer Homerbüste des sog. hellenistischen Blindentyps genau kopiert ist: *R.* und *E. Boehringer*, Homer, Bildnisse und Nachweise 1 (Breslau 1939) 73–90; Taf. 50–100. – *G. Richter*, The Portraits of the Greeks 1 (London 1965) 50–52; Abb. 64–101. – Eine Herme mit dem Kopf Homers im hellenistischen Blindentyp besaß der – von Paul III. zum Kardinal ernannte – Rodolfo Pio da Carpi in seinem berühmten, bereits in den vierziger Jahren des 16. Jh. bestehenden Antikengarten auf dem Quirinal. Der Homerkopf ist mit dem Vermerk der Sammlung im 1569 zuerst in Rom erschienenen Stichwerk des *Achilles Statius* (Inlustrium Virorum ut exstant in urbe expressi vultus [Rom (Lafreri) 1569] Fig. 28) abgebildet. – *Chr. Hülsen*, Römische Antikengärten des XVI. Jahrhunderts (= Abh. der Heidelberger Akademie der Wiss., Phil.-hist. Klasse 4) (Heidelberg 1917) 49; 57 Nr. 25 b. – *Boehringer* 1 99 Nr. B.; Abb. 51 (nach A. Statius). – Die Kenntnis des Homer-Bildnisses im sog. Blindentyp war für die erste Hälfte des 16. Jh. bisher nur durch eine Vorzeichnung des Andrea del Sarto in Berlin für sein 1521 ausgeführtes Fresko im Salone der Medici-Villa in Poggio à Caiano sicher bezeugt; das Programm hatte übrigens auch hier Paolo Giovio entworfen. – *M. Winner*, Ausst.-Kat. Zeichner sehen die Antike (Berlin 1967) 108–110, Kat.-Nr. 67; Taf. 38. – Der in der Mitte der Fensterwand der „Sala dei Cento Giorni" angeordnete Aristoteles trägt die für ihn nach einem bestimmten Porträttyp charakteristische Mütze. Mit einer solchen ist er auf inschriftlich bezeichneten Hermen dargestellt, die durch Nachzeichnungen des 16. Jh. bekannt sind. – *E. Mandowsky* und *Ch. Mitchell*, Pirro Ligorio's Roman Antiquities (= Studies of the Warburg Institute 28) (London 1963) 90 ff., Kat.-Nr. 75; Taf. 38 a, 45. – Auch auf dem bekannten Profilbildnis des Aristoteles, das sich in der Sammlung des Fulvio Orsini befand, trägt der Philosoph die Mütze. – *J. H. Jongkees*, Fulvio Orsini's Imagines and the Portrait of Aristotle (Groningen 1960). – *Richter* 2, 172 Abb. – Die dritte gemalte Büste stellt einen Strategen im Porträttyp des Perikles dar. – *Richter* 1, 102–104; Abb. 429–443). Für diese Büste sind die Nachweise im 16. Jh. noch zu ermitteln.

42 Die antiken Quellen bei *Harprath* 93 f., VIII; 100 f. – Nach Plutarch sei es demjenigen, der den Knoten löst, vergönnt, König über die ganze Erde zu werden; nach Q. C. Rufus und Arrian, die Herrschaft über Asien zu erringen.

der mit der Engelsburg verknüpften Michaelslegende (S. 59), doch ist darin natürlich auch die allgemeinere Bedeutung dieses Erzengels als Fürst und Schirmherr Israels, als Beschützer der Ecclesia, als Engel des Gerichtes und als Bekämpfer des Bösen und der Häresie umschlossen [43].

Mit der die Dekoration beherrschenden Gestalt des Engelfürsten Michael, der die Heilsgeschichte von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende überwacht [44], rundet sich die ekklesiologische Bedeutung des Programms der Sala Paolina ab. Es handelt sich um ein völlig übergeordnetes, unpersönlich neutrales Programm über den welthistorischen Anspruch der Kirche und über die Auffassung des Papsttums als einer moralischen und zur Führung der Christenheit berufenen Autorität.

Das zentrale, über dem Erzengel befindliche Fresko mit dem Kniefall des Welteroberers vor dem Hohenpriester weist auf das Postulat des „Primatus Papae" hin, darauf, daß die weltliche Macht der päpstlichen unterstellt und in dieser allein virtuell begründet ist [45]. Eine Ausdrucksform hierfür war bekanntlich die kaiserliche Ehrenbezeugung des Fußkusses gegenüber dem Papst [46], und es scheint mit der die weltliche Gewalt des Papsttums so machtvoll dokumentierenden Bedeutung der Engelsburg zusammenzuhängen, daß sich hier Darstellungen oder Inschriften mit der Verewigung kaiserlicher Obödienzleistungen befanden, darunter auch diejenige des nach seiner Eroberung von Tunis im April 1536 in Rom weilenden Kaiser Karls V. [47]

---

[43] Art. Michael, in: LCI 3 (1971) 255–265. – *G. Davidson,* A Dictionary of Angels (London 1968) 193–195. – Der Erzengel Michael ist übrigens auch in einem der beiden kleinen, ebenfalls unter Paul III. eingerichteten Nebenräume der Sala Paolina als Mittelfigur der Holzdecke dargestellt, und zwar hier mit gezücktem Schwert. – *d'Onofrio* (Anm. 2) Farbtaf. 179.

[44] *J. Michl,* Art. Engel, in: RAC 5 (1962) 243–251 (Michael). – *Ders.,* Art. Michael, in: LThK² 7 (1962) 393 f.

[45] *Ullmann* (Anm. 23) 605–609; 625 f. – *Ettlinger* (Anm. 23) 110 Anm. 4 (Quellenzitate); 112 Anm. 3 u. 4 (Quellen). – *McCready* (Anm. 23). – *H. Jedin,* Zur Entwicklung des Kirchenbegriffs im 16. Jahrhundert, in: *Ders.,* Kirche des Glaubens. Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge 2 (Freiburg/Br. 1966) 7 ff.

[46] *A. Alföldi,* Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells, in: *Ders.,* Repräsentation (Anm. 37) 18 mit Anm. 6 (Verweis auf die Proskynese Alexanders vor dem Hohenpriester nach Flavius Josephus 11, 331 und Origenes, contra Celsum 5,50). – *E. Eichmann,* Die Kaiserkrönung im Abendland. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters 1 (Würzburg 1942) 189 f., 290, 297, 312 f., 318. – *R. Elze,* Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin (Hannover 1960) s. v. osculum. – *Ullmann* (Anm. 23) 376 f. – *E. Lengeling,* Art. Kuß (Fußkuß), in: LThK² 6 (1961) 697 f. *K.-A. Wirth,* IMPERATOR PEDES PAPAE DEOSCULATUR. Ein Beitrag zur Bildkunde des 16. Jahrhunderts, in: Festschrift für *H. Keller,* hrsg. von *H. M. Freiherr von Erffa* und *E. Herget* (Darmstadt 1963) 175–221, bes. 175–176, 199–201, 210, Anm. 51.

[47] Durch eine Inschrift weiß man von einem Fresko Pinturicchios in der Engelsburg, das die Obödienzleistung König Karls VIII. gegenüber Alexander VI. darstellte. – *A. Schmarsow,* Pinturicchio in Rom (Stuttgart 1882) 64 (mit Abdruck der von Lorenz Behaim notierten Inschrift). – Über den Fußkuß Karls V. im April 1536 berichtet die durch Johann Karl von Fichard überlieferte Hexameter-Inschrift, die er im Oktober 1536 an

Ein anderes methodisches Problem der Arbeit Harpraths ist, daß er die Darstellungen der Alexandertaten allein von den antiken Schriftquellen ableitet und die Ikonographie der Alexanderzyklen vor diesem Programm nicht systematisch befragt hat. Die über die Arbeit verstreuten Hinweise auf Beispiele wie die süditalienische, bereits im 3. Viertel des 13. Jhs. illustrierte Handschrift der „Historia de preliis" in Leipzig (S. 29, 30, 33, 45, Anm. 102 a) [48], auf die Historienbibel in Berlin (S. 64, Anm. 153) [49], dann auf die Fresken des Sodoma in der Villa Farnesina in Rom (S. 41; Abb. 34) [50], auf das unter Papst Julius II. ausgeführte Alexanderfresko

---

den Außenmauern der Engelsburg sah. – *J. K. von Fichard* genannt Baur von Eyseneck, Italia (= Frankfurtisches Archiv für ältere deutsche Literatur und Geschichte) (Frankfurt/M. 1815) 51. – *d'Onofrio* (Anm. 2) 221. – Der Schluß der Inschrift lautet:

Ille (Caesar) triumphavit, sed tu plus Paule triumphas
Victor namque tuis oscula dat pedis.

Auch eine der Inschriften im Gewölbe der Loggia Julius II., die der Sala Paolina vorgelagert ist, bezieht sich allgemein auf die Obödienzleistung (Abdruck bei *Harprath* 26 ohne Auswertung):

PEDIBUS DANS
OSCULA
GAUDET

48 Die „Historia de preliis" ist bekanntlich die lateinische Übersetzung des griechischen Alexanderromans des Pseudo-Kallisthenes durch den Archipresbyter Leo von Neapel (10. Jh.). Seit dem 11. Jh. gibt es verschiedene, durch Einschübe aus Orosius, Valerius Maximus, Q. C. Rufus, Flavius Josephus und aus anderen Quellen interpolierte Fassungen (hrsg. von *Bergmeister* [Anm. 21]). – *F. Pfister*, Studien zum Alexanderroman, in: *Ders.*, Kleine Schriften (Anm. 21) 17 ff. – Art. Alexander d. Gr. in Kunst und Literatur, in: Lexikon des Mittelalters 1 (1978) 354–366 (verschiedene Autoren; die Kunst ist kaum berücksichtigt). Seit dem 13. Jh. sind mehrere illustrierte Handschriften der Texte, vor allem aus Süditalien, bekannt, die wahrscheinlich byzantinische Vorbilder umsetzen. – Da *Harprath* (29 Anm. 51) nur auf den Katalogtext von *F. Mütherich* zur Leipziger Handschrift im Ausstellungskatalog „Die Zeit der Staufer" (1 [Stuttgart 1977] 660 f. Kat.-Nr. 827) verweist, sind hier die wichtigsten Arbeiten von D. J. A. Ross nachzutragen, in denen die dort nicht erwähnten illustrierten Handschriften behandelt werden: *D. J. A. Ross*, Nectanebus in his Palace, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 15 (1952) 67–87. – *Ders.*, Olympias and the Serpent, in: ebd. 26 (1963) 1–21. – *Ders.*, Alexander (Anm. 30) 28 f., 53 f., 59–65. – *F. Pfister*, Alexander in der bildenden Kunst, in: *Ders.*, Kleine Schriften (Anm. 21) 170 f. (Dieser Aufsatzband ist bei Harprath nicht erwähnt).

49 Für Historienbibeln und Weltchroniken: *Ross*, Alexander (Anm. 30) 38–40. – *Ders.*, Books (Anm. 25) 107–130. – *Pfister* in: Kleine Schriften (Anm. 21) 171 mit Anm. 32; 249 f.

50 Da Harprath hierfür auf jegliche Literaturangaben verzichtet, sei nachgetragen: *A. Hayum*, A New Dating for Sodoma's Frescoes in the Villa Farnesina, in: The Art Bulletin 48 (1966) 215–217. – *Dies.*, Giovanni Antonio Bazzi – „Il Sodoma" (= Outstanding Dissertations in the Fine Arts) (New York – London 1976) 29–36; 74, 165–172; Abb. 42, 43. – Für die Ikonographie der hier dargestellten Alexander-Themen (Begnadigung der Familie des Darius, Hochzeit der Roxane, Zähmung des Bucephalus) immer noch grundlegend: *R. Foerster*, Farnesina-Studien. Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis der Renaissance zur Antike (Rostock 1880) 102–114. – *Ders.*, Die Hochzeit des Alexander und der Roxane in der Renaissance, in: Jahrbuch der preußischen Kunstsammlungen 15 (1894) 182–207.

unter Raffaels Parnaß (S. 37; Abb. 32) [51], auf die an keiner Stelle weder thematisch noch stilistisch näher besprochenen, um 1540, also ebenfalls wie der Zyklus der Engelsburg unter Paul III. ausgeführten Alexander-Monochromien des Perino del Vaga in der Sockelzone unter der „Schule von Athen" in der Stanza della Segnatura im Vatikan (S. 75, Anm. 192; S. 84; Abb. 65, 67), auf den nur durch eine Nachzeichnung des 16. Jhs. noch bekannten Alexanderzyklus des Polidoro da Caravaggio am Palazzo Gaddi in Rom (S. 61 f.) [52] sowie auf denjenigen im Schloß von Fontainebleau (S. 38, 65) deuten jedoch schon an, daß mit breiten Überlieferungssträngen, mit verschiedenen, voll ausgebildeten Bildtraditionen der Alexandertaten vor diesem Zyklus der Engelsburg zu rechnen ist. Erst aufgrund einer systematisch-ikonographischen Auswertung und Ableitung der Vorbilder ließe sich danach ermessen, worin sich thematisch und bedeutungsmäßig der Zyklus in der Engelsburg von den früheren und gleichzeitigen Alexander-Darstellungen unterscheidet, und inwieweit er diese einzigartige, von Harprath behauptete Sonderstellung (S. 41, 67; 86 f) einnimmt. Nach seiner Meinung ist dieser Alexanderzyklus „ein bedeutendes Dokument einer neuen historischen getreuen und positiven Sicht Alexander d. Gr. in Italien" (S. 67), und diese Leistung kann nach ihm „nur auf der Kenntnis der antiken historischen Alexander-Literatur beruhen" (S. 67). Hierfür wird auch auf die Bildung des Papstes, der „geläufig griechisch sprach" (S. 67) hingewiesen, und darauf, daß die Quellen „bis 1545 sämtlich in Druckausgaben zur Verfügung standen" (S. 67 mit Anm. 18).

Nun handelt es sich jedoch, was an keiner Stelle der Arbeit gesagt wird, bei den Alexander-Viten des Quintus Curtius Rufus und Plutarch sowie der Alexander-Erzählung des Flavius Josephus, auf die Harprath die Bilder unmittelbar zurückführt und dazu die Texte nach modernen Ausgaben abdruckt und übersetzt (S. 89–102), um seit Jahrhunderten bestens bekannte Quellen. Quintus Curtius Rufus war schon im Mittelalter beliebt und seine Alexandergeschichte wurde vielfach, vor allem in der französischen Buchmalerei, illustriert [53]. Von der Alexander-Erzählung des Flavius Jose-

---

51 S. ferner: *K. Oberhuber,* Raphaels Zeichnungen, Abteilung IX (Berlin 1972) 100 Kat.-Nr. 417; Abb. 92; 93 (Kupferstich des Marcantonio Raimondi [*Bartsch.* 14, 168, 207]).

52 Zu weiteren, hier nicht erwähnten Alexanderzyklen des Polidoro da Caravaggio und aus der ersten Hälfte des 16. Jh. an Fassaden römischer und florentinischer Paläste: *Vasari,* hrsg. von *Milanesi* 5 (1906) 148; 6 (1906) 451. – *W. Hirschfeld,* Quellenstudien zur Geschichte der Fassadenmalerei in Rom im XVI. und XVII. Jahrhundert (Halle/S. 1911) Nr. 45, 45 b, 106.

53 *S. Dosson,* Étude sur Quinte-Curce, sa vie et son œuvre (Paris 1887) bes. 360–380. – *P. Meyer,* Alexandre le Grand dans la littérature française du Moyen Age, 2 Bde. (Paris 1886). – *Storost,* (Anm. 21) 316–318 (Nachweise für italienische Curtius-Handschriften und Drucke). – *Ross* (Anm. 30) 67–69. – *O. Pächt – D. Thoss,* Französische Schule 1 (= Die illuminierten Handschriften und Inkunabeln der Österreichischen Nationalbibliothek 1) (Wien 1974) 60–68 Nr. 2566; Abb. 110–122 (mit weiterer Literatur).

phus existierte bereits im 13. Jh. eine lateinische Übersetzung [54]. Die Alexander-Vita des Plutarch war seit Ende des 14. Jhs. in Italien bekannt, seit dem frühen 15. Jh. allgemein verbreitet; sie wurde von Guarino von Verona (gest. 1460) ins Lateinische, von Pier Candido Dexembrio (gest. 1477) ins Italienische übersetzt [55] und darüberhinaus illustriert [56]. Die „Anabasis" des Arrian wurde von Pietro Paolo Vergerio (gest. 1444) und Bartolomeo Fazio (gest. 1457) ins Lateinische übertragen [57]. Außerdem finden sich in einigen italienischen Handschriften dieser Alexander-Viten Miniaturen mit seinen Porträtbildern nach Münzen oder andere freiere Darstellungen [58]. Als eine weitere Quelle für die Auffassung Alexanders kommen seit Mitte des 15. Jhs. die „Dialoge" des Dion Chrysostomos hinzu [59], ferner der ebenfalls nicht erwähnte Julius Valerius, der den Alexanderroman des Pseudo-Kallisthenes ins Lateinische übersetzte [60]. Übrigens besaß Paul III. die meisten dieser Werke in seiner berühmten Bibliothek, auf die Harprath nicht zu sprechen kommt [61].

Korrekturbedürftig sind die Urteile über die Bewertung Alexanders in der Renaissance (S. 64–67). Aus der Fülle der verschiedenen Überliefe-

---

54 *Pfister,* in: Kleine Schriften (Anm. 21) 101. – Eine lateinische Übersetzung des Flavius Josephus besaß z. B. auch Petrarca: *P. de Nolhac,* Pétrarque et l'humanisme (Paris 1907) 1, 47; 113, Nr. 5054, 5720; 2, 152–156.

55 *Vito R. Giustiniani,* Sulle traduzioni latine delle „Vite" di Plutarco nel Quattrocento, in: Rinascimento 2. Serie 1 (1961) 3–62, bes. 34 f. (mit einer Übersicht über die bekannten Handschriften der Alexander-Vita, ihre Übersetzer und die Erstdrucke). – *Pfister,* Entdeckung (Anm. 25) 60; 66. – *Ross,* Alexander (Anm. 30) 82 Nr. 29.

56 *Ross,* Alexander (Anm. 30) 68, Nr. 3; 105 Anm. 439.

57 *Ross,* A Corvinus Manuscript Recovered, in: Scriptorium 11 (1957) 104–108 (mit einer Darstellung des Matthias Corvinus als Alexander d. Gr.). – *Ders.* Alexander (Anm. 30) 80 f. – *Pfister,* Entdeckung (Anm. 25) 66. – *Ders.,* in: Kleine Schriften (Anm. 21) 305. – Ferner: Ausst.-Kat. Renaissance-Miniaturen. Fünfhundertjahrfeier der Gründung der Vatikanischen Bibliothek (Vatikanstadt 1950) 38 Kat.-Nr. 39 (Ms. Urb. lat. 415, Fol. 1 r Initialbild mit Alexander d. Gr.).

58 *Ross,* Alexander (Anm. 30) 101 Anm. 340; 105, Anm. 439. – Bei Ross nicht erwähnt: *J. J. G. Alexander,* Notes on some Veneto-Paduan Illumination Books of the Renaissance, in: Arte Veneta 23 (1969) bes. 17 Abb. 11. – *O. Pächt – J. J. G. Alexander,* Illuminated Manuscripts in the Bodleian Library Oxford 2 (Italian School) (Oxford 1970) 37, Nr. 372; Taf. XXXV, Nr. 372.

59 *Alexander,* (Anm. 58) 15 Abb. (Titelblatt der Ed. pr. 1471). – Dio Chrysostom with an English Translation by *J. W. Cohoon* 1–5 (London 1961).

60 *Ross,* Alexander (Anm. 30) 5 f., 24–28. – *Pfister,* in: Kleine Schriften (Anm. 21) 23. – Ferner: Bibl. Apost. Vat., Ms. Urb. lat. 887, Fol. 2 v (ferraresische Miniatur mit dem thronenden Alexander). – *C. Stornajolo,* Codices Urbinates Latini 2 (Rom 1912) 620.

61 *F. Benoit,* „Farnesiana", in: Mélanges d'archéologie et d'histoire, 40 (1923) 165 bis 206, bes. 172; 178 Nr. 48, 56, 131, 136, 147, 150 ff. – *I. Schunke,* Von Menschen und Einbänden in der Renaissance, in: Librarium 11 (1968) 2–23. – *L. Donati,* La biblioteca di Paolo III (1534–1549), in: Gutenberg-Jahrbuch (1977) 369–374. – *A. Hobson,* Acquisti di opere a stampa per la biblioteca di Paolo III, in: La Bibliofilia 80 (1978) 2, 177–181. – Zu Dichtungen und Handschriften, die Paul III. gewidmet sind, s. die Nachweise bei: *P. O. Kristeller,* Iter Italicum 2 (London – Leiden 1967) 699 s. v.

rungsstränge bietet Harprath einzelne Proben an, um zu zeigen, daß die positive Auffassung Alexanders wie in der Sala Paolina nicht selbstverständlich war (S. 18, 64, 67). Die Untersuchungen von Joachim Storost, Friedrich Pfister, George Cary können nur flüchtig oder gar nicht zur Kenntnis genommen worden sein. So ist z. B. gar nicht sicher, ob Dante in Inferno XII 107 Alexander d. Gr. meint, wo er nach Ansicht des Verfassers „unter den Tyrannen und Gewalttätigen des siebten Kreises der Hölle erscheint" (S. 64) [62]. Aus dem umfangreichen Oeuvre Francesco Petrarcas werden lediglich Stellen aus „De viris illustribus" angezeigt, in denen der Dichter „schwere moralische Vorwürfe" gegen den Welteroberer erhebt (S. 64). Dieser bekanntlich auf antike Historiker wie Justinus, Orosius und Seneca zurückgehenden Beurteilung Alexanders [63], steht bei Petrarca eine Anzahl höchst positiver Charakterisierungen gegenüber: In der berühmten, 1341 auf dem Kapitol gehaltenen Dichterkrönungsrede zitiert Petrarca z. B. Alexander d. Gr. als den vorbildlichen Herrscher, der die Dichtkunst und ihren höchsten Vertreter, Homer, wie kaum ein anderer Regent geliebt habe [64]. Bei Giovanni Boccaccio findet man bereits die ursprünglich aus Plutarch stammende, dann seit dem 15. Jh. in den humanistischen Poetiken oft zitierte und schließlich auch in der Sala Paolina dargestellte Erzählung, nach welcher Alexander d. Gr. veranlaßt habe, die Werke Homers in einen kostbaren, aus dem Schatz des Perserkönigs Darius erbeuteten Kasten zu deponieren [65]. – Bemerkenswert ist ferner, daß seit der zweiten Hälfte des 15. Jhs. nicht nur Condottieri, sondern auch Päpste wie Paul II. (reg. 1464

---

62 *H. Gmelin,* Die göttliche Komödie, Kommentar 1 (Die Hölle), (Stuttgart ²1966) 212. – Art. Alessandro Magno, in: Enciclopedia Dantesca 1 (Rom 1970) 117 f. – *Cary,* Medieval Alexander (Anm. 21) 105, 265, 285 f.

63 Nachweise bei: Hoffmann (Anm. 40) 48–60. – *Storost* (Anm. 21) 93 Anm. 1 – *G. Cary,* Petrarch and Alexander the Great, in: Italian Studies 5 (1950) 43 ff. – *Ders.,* Medieval Alexander (Anm. 21) 318, Anm. 99. – *Pfister,* Alexander (Anm. 25) 59 mit Nachweisen zu den antiken, von Petrarca konsultierten Quellen, darunter auch: 1 Makk 1, 1–8. Pfister bewertet Petrarcas Alexander-Vita positiv; sie ist z. B. die einzige der Biographien in „De viris illustribus", die der Dichter einem Griechen gewidmet hat.

64 *A. Hortis,* Scritti inediti di Francesco Petrarca (Triest 1874) 323. – *E. H. Wilkins,* Studies in the Life and Works of Petrarch (Cambridge/Mass. 1955) 309 (mit Nachweis der antiken Quelle: Cicero, Pro Archia Poeta 24): – Ferner: *F. Petrarca,* L'Africa. Ed. critica per cura di *N. Festa* (= Ed. Nazionale delle opere di F. Petrarca) (Florenz 1926) (Buch 9, 52–54).

65 *Giovanni Boccaccio,* Genealogie deorum gentilium libri. A cura di *V. Romano* (= Scrittori d'Italia 201) (Bari 1951) 690. 1–5 (Lib. 14. 142c): (...) Superato Dario potentissimo atque ditissimo Persarum rege, ab Alexandro Macedone, eius in medium venere iocalia, inter que capsula aurea comperta est, artificio et ornatu pretiosissima. Hec tam regis quam procerum consensu unanimi non Alexandri iocalibus, sed Homeri voluminibus servata est. – Als ein Beispiel für das Weiterleben dieser Erzählung in den Poetiken der späteren Zeiten nur: *Mario Equicola,* Introduttione al comporre in ogni sorte di rima della lingua volgare con uno eruditissimo discorso della pittura (Venedig 1555) Fol. 5 (zuerst Venedig 1525). Equicola war übrigens ein Freund des Paolo Giovio.

bis 1471) und Julius II. (reg. 1503–1513), die übrigens mit ihren Taufnamen nicht Alexander hießen, mit dem Makedonen verglichen werden [66].

Zu dem von Harprath zwar genannten, jedoch als mittelalterlich belächelten Alexanderroman des Domenico Falugio (S. 64), der unter dem Titel „Il Triumpho Magno" 1521 in Rom erschien, ist nachzutragen, daß der Dichter hierfür auf Veranlassung Papst Leos X. von einer Autorität wie Pietro Bembo zum Dichter gekrönt wurde [67]. An diesem Beispiel wird deutlich, daß die höchsten und gebildetsten Kreise Roms im Zeitalter der Hochrenaissance eben nicht nur die antike historische Alexanderliteratur in griechisch und lateinisch gelesen haben, sondern genauso die volkssprachliche, in der sich die mittelalterlichen Überlieferungen erhielten. Diesem Traditionsstrang sind die erzählfreudigen, phantasievollen Deckenbilder des Marco Pino in der Sala Paolina einzuordnen; vermutlich gehen diese auf ältere illustrierte Handschriften oder Drucke [68] zurück, was jedoch noch zu erforschen bleibt [69]. Eine reich illustrierte Handschrift eines Alexanderromans besaß der in den Diensten des Kardinals Alessandro Farnese stehende Antiquar und Altertumswissenschaftler Fulvio Orsini [70].

---

66 Für Paul II.: Lobgedicht des römischen Humanisten und Professors für Griechisch, Martino Filetico (gest. 1483). Rom, Bibl. Apost. Vat., Ms. Vat. lat. 3607, Fol. 2 r (Dedikation); Fol. 5 v: Vergleich mit Alexander d. Gr.:

Fertur Alexander magna de stirpe Philippi /
Muneribus cunctos quondam quos illa tulerunt /
Saecula maiores studuisse replere superbis /
Rediit unde sacro celeberrima gloria regi.

P. Pecci, Contributo per la storia degli umanisti nel Lazio, in: Archivio della R. Società Romana di Storia Patria 13 (1890) bes. 505–507 (zu Filetico und seinen Dichtungen).

Für Julius II.: Bibl. Apost. Vat., Ms. Vat. lat. 1682. Johannis Michaelis Nagonii ad Divum Julium et Franciscum Mariam Nepotem Carminum libri I–VIII, Fol. 83 v, Fol. 107 v (... velut alter in armis / Magnus Alexander patulo notissimus orbi), Fol. 109 r (Julius vester pater est vocatus: Est Alexandro melior creatus), Fol. 155 r (Vergleich mit Alexander und Cäsar). – *B. Nogara*, Codices Vaticani Latini 3 (Rom 1912) 174–181.

67 *Storost* (Anm. 21) 231–304. – *Ross*, Alexander (Anm. 30) 73 Nr. 13.

68 *Pfister*, Die alten Drucke der ‚Historia de preliis', in: *Ders.*, Kleine Schriften (Anm. 21) 182–191. – Ross, Alexander (Anm. 30) 53 f. 61–65. – *Storost* (Anm. 21) 171 ff., 307.

69 Besonders das Deckenbild des Marco Pino mit der Porusschlacht erinnert an ihre Beschreibungen in den Alexanderromanen; dort findet sich z. B. das Motiv der als „castelli" bezeichneten turmartigen Behälter, in denen die Soldaten auf den Rücken der Elephanten stehen (*Harprath*, Abb. 12; *Storost* [Anm. 21] 129, 198). – Auf eine Benutzung älterer Bildvorlagen scheinen besonders auch die zahlreichen, nach 1550 ausgeführten Alexanderzyklen in den römischen Palästen der Spada (*L. Neppi*, Palazzo Spada [Rom 1975] 85; Taf. IV, V) sowie der Sacchetti, Mattei, Orsini-Odescalchi hinzuweisen, die *Harprath* (86 mit Literatur) allerdings von den Deckenbildern der Sala Paolina ableitet. Auch die Alexandertaten auf den Kupferstichen des Giulio Bonasone (bei Harprath nicht erwähnt) schließen deutlich an ältere Traditionen an (*Bartsch*, 15, 139 Nr. 100; 162, Nr. 230; 165, Nr. 296).

70 *P. de Nolhac*, La bibliothèque de Fulvio Orsini (Paris 1887) 311.

Es sei noch kurz auf das Problem der formalen Vorbilder eingegangen. Für das Gliederungssystem der Wanddekoration weist Harprath mit Recht auf die Tradition der Festapparate sowie auf römische Fassadenmalereien hin (S. 61 f.). Bei den fingierten Bronzereliefs hält er formale Anregungen durch die aurelischen Reliefs im Konservatorenpalast für möglich. Die Darstellungen Alexanders beruhen nach seiner Meinung noch nicht auf der Kenntnis eines „authentischen statuarischen Bildnisses" (S. 66), auch eine Verwendung antiker Münzbildnisse bezweifelt er (S. 67). Nach seiner Meinung kommen vielmehr literarische Überlieferungen wie Plutarchs Alexander-Vita in Frage (S. 67) [71]. Mir scheint jedoch, daß auch hier Münzbildnisse eine Rolle gespielt haben, worauf die Darstellung des Makedonen ausschließlich im Profil und mit dem Helm hindeutet [72]. Andere Bilder der Sala Paolina zeigen, daß durchaus eine Art Antikenrezeption betrieben wurde. So ist für die gemalte Panzerstatue des Hadrian nicht nur auf Vorgänger wie die gemalten Kaiserstatuen des Peruzzi hinzuweisen [73], sondern auch auf Nachzeichnungen antiker Panzerstatuen, die sich damals z. B. in den Sammlungen Della Valle-Capranica und des Bischofs Alessandro Ruffini befanden [74]. Übrigens gab Paul III. 1544 bei Raffaello da Montelupo eine Büste des Hadrian für die Engelsburg in Auftrag; eine antike und eine moderne Büste des Kaisers sah dort Ulisse Aldrovandi [75]. Im Fresko „Alexander

---

71 *E. Neuffer*, Das Kostüm Alexanders. Gr. Diss. phil. (Darmstadt 1929). – Übrigens heißt der bekannte Altertumswissenschaftler, der die „erste wissenschaftliche Untersuchung" über die antiken Alexander-Darstellungen verfaßte, nicht „Egidio" (66 Anm. 164), sondern Ennio Quirino Visconti.

72 *K. Kraft*, Der behelmte Alexander, in: Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte 15 (1965) 7 ff. – *E. Schwarzenberg*, From the Alessandro Morente to the Alexandre Richelieu: Portraiture of Alexander the Great in Seventeenth-Century Italy and France, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 32 (1969) 398–405, bes. 398 Anm. 3 (Quellenzitat aus U. Aldrovandi (1558), der eine Alexanderbüste in der Sammlung des Kardinals Rodolfo Pio da Carpi (s. oben Anm. 41) beschreibt); 401 Anm. 34 (Hinweis auf eine griechische Goldmünze mit dem Profilbildnis Alexanders, die Fulvio Orsini (s. oben Anm. 41, 70) besaß und durch Nachzeichnungen bekannt ist (Abb. 66 e); Abb. 65 d (Gonzaga-Kameo mit dem Profilbildnis des Makedonen und seiner Mutter Olympias). – Einen berühmten Kameo mit diesem Paar besaß auch Fulvio Orsini (heute in Wien). – *Richter* 3 (Anm. 41) 254 Abb. (nach Gallaeus) Abb. 1709 (Original). – *Buddensieg* (Anm. 17) 223, Anm. 60 (zur Provenienz des Kameos vom Drei-Königs-Schrein in Köln). Diese Untersuchungen sind mit Ausnahme von Buddensiegs Aufsatz bei Harprath an keiner Stelle zitiert.

73 *Chr. L. Frommel*, Baldassare Peruzzi als Maler und Zeichner (= Beiheft zum Römischen Jahrbuch für Kunstgeschichte 11) (Wien – München 1967) 71 Kat.-Nr. 24; Abb. XVII c–XVII d.

74 *Chr. Hülsen*, Das Skizzenbuch des Giovannantonio Dosio (Berlin 1933) Taf. VIII Nr. 17; LXXXI Nr. 144 a; LXXXVII Nr. 154; XC Nr. 160.

75 *d'Onofrio* (Anm. 2) 225 f. Anm. 51 (Aldrovandi). – *Gaudioso*, (Anm. 1) 37 Anm. 19; 38 Anm. 28 (Zahlungsnachweise für Raffaello da Montelupo aus den Jahren 1544 und 1546 für die Ausführung und Aufstellung einer Hadrian- und einer Antonius-Pius-Büste in der Engelsburg). Das berühmteste Stück war der Kolossalkopf des Hadrian,

weiht Altäre" (Abb. 19) kommt für den rechten, auf dem die römische Wölfin dargestellt ist, die damals bei S. Maria in Aracoeli befindliche Grabara des L. Volusius Urbanus (heute im Vatikan) in Betracht, von der sich schon Raffael für den Opferaltar in seinem Teppich mit dem „Opfer zu Lystra" hat anregen lassen [76]. Und schließlich sei für die beiden Musen über der Scheintür an der Ostwand der Sala Paolina (Abb. 26) bemerkt, daß sie ikonographisch auf Vorbilder wie die beiden, ebenfalls um eine große, stilisierte Kithara gruppierten und maskenhaltenden Musen des Filippino Lippi in der Cappella Strozzi in Florenz zurückgehen [77].

Es ist das Verdienst von Richard Harprath, daß er mit seiner Arbeit die bisher vernachlässigte Sala Paolina wieder in das Blickfeld der Forschung gerückt und durch die Identifikation der Bildthemen, durch die Entzifferung der Inschriften, durch seine Durchsicht und Auswertung der Zahlungsdokumente sowie durch seine Zeichnungsfunde eine beachtenswerte Voraussetzung geschaffen hat. Für die Ikonographie der Alexanderfresken und ihre Deutung sowie für die Frage nach der Funktion der Sala Paolina (S. 6) bleibt freilich noch das meiste zu tun. Die Abbildungen der Fresken der Sala Paolina lassen leider teilweise zu wünschen übrig (Abb. 16, 18, 24, 27). Eine Bibliographie [78] und ein vorzügliches, spezifiziertes Register beschließen das Buch.

---

der 1790 aus der Engelsburg in den Vatikan überführt wurde (*d'Onofrio* [Anm. 2] 230 Anm. 63; Taf. 86); wahrscheinlich kam er während der Umbauten des Kastells unter Alexander VI. in den 90iger Jahren des 15. Jhs. zutage. – *Schmarsow* (Anm. 47) 63. – *R. Lanciani*, Storia degli scavi di Roma 1 (Rom 1902) 92 f. – *W. Helbig*, Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom 1: Die Päpstlichen Sammlungen im Vatikan und Lateran (Tübingen 1963) 30 f. Nr. 37.

76 *W. Altmann*, Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit (Berlin 1905) 50 Nr. 2; Abb. 40. – Nachweise für die Kenntnis dieses Altars seit Mitte des 15. Jhs. bei: *T. Buddensieg*, Die Ziege Amalthea von Riccio und Falconetto, in: Jahrbuch der Berliner Museen 5 (1963) 130 f. – *Shearman* (Anm. 23) Abb. 38.

77 *E. Winternitz*, Muses and Music in a Burial Chapel: An Interpretation of Filippino Lippi's Window Wall in the Cappella Strozzi, in: *Ders.*, Musical Instruments and their Symbolism in Western Art (London 1967) 166–184; Taf. 74, 75.

78 Es muß leider bemerkt werden, daß eine Anzahl der in der Bibliographie aufgeführten Titel für die Arbeit kaum oder nicht herangezogen worden sind. Das gilt im besonderen für die Untersuchungen von Joachim Storost, Friedrich Pfister, D. J. A. Ross, George Cary, Erkinger Schwarzenberg sowie für Pio Pagliucchi, das Dizionario des Moroni. Hingegen werden etliche Arbeiten über ikonographische Themen und Zyklen der Renaissance und des Barock genannt, die kaum etwas mit der Ikonographie und den Problemen der Sala Paolina zu tun haben, und in der Arbeit auch nicht zitiert werden (z. B.: *H. Pfeiffer*, Zur Ikonographie von Raffaels Disputà; *J. M. Kliemann*, Politische und humanistische Ideen der Medici [1976]; *M. Perry*, ‚Candor Illaesus' [1977]). – Eine nützliche Bibliographie enthält: *S. Lauffer*, Alexander d. Gr. (München 1978) 248–279.

Rezensionen

ERNST DASSMANN: *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus.* – Münster: Aschendorff 1979. XI u. 335 S.

Seit einigen Jahren konzentriert sich ein beträchtlicher Teil der Patristischen Forschung auf das Verhältnis der Kirchenväter zur Heiligen Schrift. Wer nur ein wenig mit der frühchristlichen Literatur vertraut ist, weiß darum, wie berechtigt und fruchtbar diese Fragestellung ist. In dieser Sicht muß eine Untersuchung über Paulus in den Schriften bis Irenäus, besonders noch unter dem herausfordernden Titel „Der Stachel im Fleisch", sogleich in die Augen fallen. Dabei stehen allerdings in diesem Fall nicht bloß die ersten Kirchenväter in Frage. Unter der frühchristlichen Literatur bis Irenäus ist vielmehr das ganze nachpaulinische Schrifttum bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts verstanden, die kanonischen Schriften des Neuen Testamentes und die biblischen Apokryphen miteingeschlossen. Mit andern Worten: es handelt sich nicht allein um die kirchengeschichtliche Frage, wie Paulus im zweiten Jahrhundert rezipiert worden ist, sondern auch und noch mehr um das die moderne Exegese brennend interessierende Problem, wie der Apostel im Gesamtzusammenhang des Neuen Testamentes steht.

Der Autor selbst führt im einleitenden Teil unter dem Titel „Paulus und die Mitte des Evangeliums" (1–21) auf meisterliche Weise in diese Fragestellung ein. Er zeichnet dabei nicht nur in knappen, treffenden Zügen ihre Geschichte nach, sondern umreißt zugleich klar ihre Grenzen. In den beiden Hauptteilen der Untersuchung gibt er seine eigene Antwort auf die Frage, indem er die Schriften der apostolischen und nachapostolischen Zeit in chronologischer Ordnung je nach ihrem Gewicht kürzer oder länger bespricht.

Unter dem Titel „Paulus im Neuen Testament und bei den Apostolischen Vätern" kommen im zweiten Teil (22–173) außer den für uns heute kanonischen Schriften der erste Klemensbrief, die Didache (zusammen mit Mt), Ignatius von Antiochien und Polykarp von Smyrna (vor den Pastoralbriefen) zur Sprache. Nach einer vorzüglichen Zusammenfassung der ersten Ausführungen (174 f.) handelt der dritte Teil über „Das Ringen um Paulus im zweiten Jahrhundert" (174–315). Es wundert nicht, daß dabei die einseitige Stellungnahme des Markion an erster Stelle steht (176–192). Im weiteren räumt D. mit den noch immer vertretenen Vorurteilen über die Gnostiker als die ersten Theologen und Vertreter einer ersten paulinischen Theologie gründlich auf (192–222). Er kommt allerdings nicht darum herum, von einem gewissen Verschweigen des Paulus, im Barnabasbrief, beim Hirten des Hermas, im zweiten Klemensbrief und besonders bei Papias und

Hegesipp, zu sprechen (222–244). Interessant sind die Ausführungen über die Apologeten (244–260), sofern darin ein auffälliges Gefälle von einem mehr impliziten Gebrauch der Paulusbriefe bei Justin zu ihrer ausdrücklichen Zitation bei Theophilus erscheint. In den sogenannten apokryphen Schriften hingegen sind paulusfreundliche (Epistula Apostolorum, Petrusakten, Paulusakten) und paulusfeindliche Stimmen (verstreute juden-christliche Zeugnisse und bes. Pseudoklementinen) zu hören (260–286). Obwohl das Schrifttum des Meliton von Sardes nur sehr fragmentarisch erhalten ist, kann man daraus nach D. doch ersehen, daß dieser Bischof in seiner Auseinandersetzung mit markionitisch-gnostischen Themen und in seiner Predigt über das Heilsmysterium nicht wenig zur Paulusrezeption des zweiten Jahrhunderts beigetragen haben muß (286–292). Darüber besteht schließlich bei Irenäus von Lyon, der als erster auf die neutestamentlichen Schriften als theologische Autorität rekurriert, nicht mehr der geringste Zweifel (292–315).

In einem kurzen Schlußteil werden die Hauptergebnisse der Untersuchung nochmals klar herausgestellt. 1. Sowohl innerhalb wie außerhalb des Neuen Testamentes ist das Maß der Kenntnis von Person und Werk des Paulus recht unterschiedlich. 2. Zu keiner Zeit ist der Apostel bei aller Vielfalt an Bezeugungen als einziger oder auch nur wichtigster Gewährsmann für die kirchliche Verkündigung verstanden worden. Im besonderen hat man nie den Maßstab des Apostolischen als Norm der Verkündigung allein auf ihn oder auf einen anderen Apostel reduziert. 3. Wenn gewisse Schriften Paulus verschweigen, braucht dies nicht als Paulusfeindlichkeit interpretiert zu werden. Eine solche ist hingegen für die juden-christlichen Pseudoklementinen anzunehmen. 4. Wenn Paulus nur teilweise rezipiert worden ist, muß das vor allem durch die neue Lage der Kirche erklärt werden. Das Problem der Gesetzesfrömmigkeit gehörte der Vergangenheit an, und das Abklingen der Naherwartung erforderte sowohl im Bereich der Christologie und der Ekklesiologie wie teils auch im ethischen Gebiet andere Akzente in der Verkündigung. Jedenfalls hat Paulus als Theologe die kirchliche Verkündigung der späteren Generationen nur in eingeschränktem Umfang geprägt.

Mit dieser zu knappen und auch zu wenig differenzierten Übersicht ist indes der ganze Reichtum der vorliegenden Untersuchung nur angedeutet. Der Verfasser hat ihr zwar, wie er im Vorwort betont (VII), selber enge Grenzen gesetzt. Unter Verzicht auf einen allzu großen wissenschaftlichen Apparat wollte er einen Überblick über die frühe Paulusrezeption bieten und damit zugleich in einen entscheidenden Abschnitt der Kirchen- und Theologiegeschichte einführen. Doch allein schon der Versuch, dieses ungeheuer komplexe Geschehen auf 320 Seiten übersichtlich und verständlich zur Darstellung zu bringen, verdient gebührende Anerkennung. Schließlich sind nicht nur Studenten und an der Theologie interessierte Leser, sondern selbst

Fachleute für einen solchen Überblick dankbar, und das um so mehr als wohl nur wenige von ihnen für den ganzen hier besprochenen Fragekreis eine spezielle Kompetenz besitzen. Wer ist nämlich schon zugleich in der neutestamentlichen, gnostischen und frühpatristischen Forschung daheim?

Dank seiner bewundernswerten Literaturkenntnis, seinem sicheren Urteil, seiner Zurückhaltung gegenüber zu gewagten Hypothesen und seinem Darstellungsvermögen ist es dem Verfasser tatsächlich auch gelungen, die wichtigsten Stationen der Paulustradierung sowie des Ringens um Einfluß und Autorität des Apostels sichtbar werden zu lassen. Gleichzeitig hat er es verstanden, in diesem Zusammenhang klärende und nützliche Hinweise auf andere brennende Probleme der christlichen Frühzeit zu geben. So zum Thema der Auferstehung Christi und der Toten, zur Bußfrage, zur Einstellung der Christen gegenüber der Welt, zur Bedeutung von Petrus und Paulus für die Kirche von Rom, usw. (vgl. das Sachregister, das zusammen mit dem Stellenregister die Arbeit beschließt). Im übrigen kann diese Untersuchung über die Paulusrezeption geradezu als Einleitung in die frühchristliche Literatur der ersten beiden Jahrhunderte angesehen werden.

Bei aller Rücksicht auf die Beschränkungen, die einem solchen Überblick notwendig auferlegt sind, kann es doch manchem seiner Benützer hilfreich sein, wenn in seiner Besprechung auch auf die gewollten oder ungewollten Lücken hingewiesen, die offenen Fragen noch mehr herausgestellt und auch unerfüllte Wünsche angemeldet werden. In diesem Sinn zuerst ein Wort zur einschlägigen Literatur. Ein nicht-deutschsprachiger Leser wird wohl bei den Literaturangaben einige Titel vermissen. Es seien beispielsweise erwähnt: *J. Dupont*, Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de s. Paul, (Löwen 1949) und *ders.*, Etudes sur les Actes des Apôtres (Paris 1967). – *A. Jaubert*, Clément de Rome, Epître aux Corinthiens (= SChr 167) (Paris 1971) (wichtig für S. 77, 85: Zusammenhang mit der Weisheitsliteratur; 90: Johannes und Paulus). – *P. Prigent*, Les „Testimonia" dans le christianisme primitif: L'Epître de Barnabé (I–XVI) et ses sources (Paris 1961). – *A. Orbe*, Cristologia gnostica (= BAC 384) (Madrid 1976). – *B. Bagatti*, The Church from the Circumcision (Jerusalem 1971) (für die Frage Paulus bei den Juden-Christen). – *J. P. Jossua*, Le salut, incarnation au mystère pascal (Paris 1968) (für die Frage des Incarnationismus bei Irenäus, S. 306. 310). – *J. C. Fredouille*, Tertullien et la conversion de la culture antique (Paris 1972) (für das Problem „Nova et vetera", S. 248). – *T. H. C. Van Eijk*, La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques (Paris 1974). – *P. Siniscalco*, Ricerche sul „De resurrectione" di Tertulliano (Rom 1966). – Es sei noch darauf verwiesen, daß folgende Arbeiten noch nicht benützt werden konnten: *W. Rordorf*, La doctrine des douze apôtres (Didachè) (= SChr 248) (Paris 1978); *B. Daley*, Die Soteriologie in der Heiligen Schrift (= HDG 3, 2 a) (Freiburg 1978) und *R. Joly*, Le dossier d'Ignace d'Antioche (Bruxelles 1979).

Im Verlauf der Untersuchung tauchen auch einige Fragen auf, die in ihr selbst nicht unbedingt beantwortet zu werden brauchten, die aber trotzdem nicht übersehen werden sollten. Müßte man beim Vergleich des Paulusbildes in der Apostelgeschichte (22–34, bes. 34) und den selbstbiographischen Angaben des Apostels selbst nicht auch mehr darauf hinweisen, daß auch diese, nicht nur die Hinweise des Lukas, aus der besonderen, und zwar einseitig polemischen Perspektive der fraglichen Selbstzeugnisse interpretiert werden? – Im Zusammenhang mit dem häretischen Paulinismus des Markion ist auch von dessen Erlösungslehre die Rede (182 f. 190). Im Hinblick darauf, daß es beim Paulinismus tatsächlich immer um Soteriologie geht, müßte man dabei wohl auch auf die Frage eingehen, wie weit die sog. Redemptions-Theorie, nach der Gott (oder Christus) dem Demiurgen (oder dem Teufel) für uns ein Lösegeld bezahlte, auf Markion zurückgeht (vgl. dazu meine Soteriologie der Kirchenväter: HDG 3, 2 a, S. 71 f); denn gerade von dieser Frage aus kann man genauer beurteilen, in welchem Maße die Erlösungslehre des Markion mit derjenigen des Paulus übereinstimmt. Im übrigen klingt die gleiche Frage schon bei der Besprechung von Polykarp, 2 Phil 8, 1 an: „Halten wir also unablässig an unserer Hoffnung und dem Unterpfand unserer Gerechtigkeit fest, das Christus Jesus ist, der unsere Sünden an seinem Leib hinauftrug auf das Holz, der keine Sünde beging . . ." (157 f.). – In diesem Zusammenhang mag auch die Frage aufgeworfen werden, ob man bei der Diskussion der Unterscheidung von physischer und moralischer Erlösung (vgl. 213 f.) mehr davon ausgehen sollte, daß die stark dualistisch geprägten Soteriologien den Akzent auf die Befreiung von der Sterblichkeit legen, während sie die Seele, die von der Korruption des Leibes nicht behindert wird, schon immer als für Gott offen, weil mit ihm verwandt, betrachten. In einer solchen Sicht, die man als physisch bezeichnen kann, kommt es nicht so sehr auf die Frage an, ob der Mensch frei oder determiniert ist, sondern auf die Feststellung, daß Jesus durch seinen Tod die Entfremdung der Seele in diese vergängliche Welt überwunden hat. In der moralischen Erlösungsauffassung hingegen, die sicher paulinischer ist und erst bei Augustinus voll zum Tragen kommt, ist erfordert, daß Christus mit seiner Gerechtigkeit, die die Gerechtigkeit Gottes selbst ist, die innere Ungerechtigkeit des Menschen überholt und damit den Anfang unserer Gerechtigkeit macht (vgl. 1 Kor 1, 30).

Schließlich noch eine Kritik zum abschließenden Abschnitt über Irenäus (292–315). Es wäre sicher von Vorteil gewesen, darin die Auffassung des Irenäus von der salus carnis ernster zu nehmen, wie sie G. Joppich in der S. 307 Anm. 48 zitierten Arbeit im Anschluß an A. Orbe entwickelt hat. Diese Zentralidee der anti-gnostischen Polemik des Bischofs von Lyon – die übrigens schon im Mittelpunkt des 3 Kor 8, 3 steht (277: „ . . .die Grundlehren des Glaubens, die Weltschöpfung durch Gott, Menschwerdung Chri-

sti und Auferstehung des Fleisches . . .") – hätte sicherlich auch für die Beurteilung seines Paulinismus wegleitend sein können. Tatsächlich ist die Frage, warum die Reden des Herrn zwischen Evangelien (samt Apostelgeschichte) und Apostelbriefe eingeschoben werden und die Ausführungen nicht eröffnen oder beschließen, wie sie H. von Campenhausen aufwirft, ungenau gestellt und von diesem darum auch falsch beantwortet worden (299 f.). Das Problem des Aufbaus der letzten drei Bücher von Adversus Haereses muß nämlich nicht so sehr unter dem Gesichtspunkt der kanonischen Autorität der verwendeten Schrift- (oder Traditions-)Zeugnisse als vielmehr vom Inhalt, das heißt, eben von der Frage der salus carnis her gelöst werden. Auf jeden Fall wird bereits im dritten Buch, nicht erst im fünften, mehrfach auf Paulus verwiesen. Andererseits kommt Paulus im fünften Buch nur zum Zuge, wo die Auferstehung des Fleisches (V, 1, 1–14, 4) und die Ankunft des Antichristen (V, 25–30) in Frage stehen. Dazwischen handelt Irenäus von der Heilung des Blindgeborenen, von der Kreuzigung und von der Versuchung Jesu und zitiert dabei den Apostel zusammen mit andern Schrifttexten. Es ist denn auch bezeichnend, daß Irenäus das fünfte Buch mit den Worten ankündigt: „. . . et Apostolorum doctrina explanata (Hinweis auf III), et manifestatis pluribus quae a Domino per parabolas (nicht einfach Reden) et dicta et facta IV: in hoc libro quinto universi operis . . . ex reliquis doctrinae Domini nostri et ex apostolicis epistulis conabimur ostensiones facere . . . (V) (Adv. Haer. V, praef.). Damit ist aber auch gesagt, daß der Paulinismus des Irenäus vor allem von seiner Theologie der Auferstehung des Fleisches her zu beurteilen ist. Das gilt im besondern auch von der Beurteilung der Ursünde bei Irenäus, der von seiner Auffassung von der Güte der „caro" her darüber gewiß weniger positiv als Paulus geurteilt hat (vgl. 312). Damit soll allerdings nicht ausgeschlossen sein, daß der Bischof von Lyon als erster die Heilsgeschichte gerade deswegen in einer so großartigen trinitarischen Schau entwickeln konnte, weil er sich als erster auf die theologische Autorität des ganzen Neuen Testamentes und im besonderen des Apostels berufen hat (vgl. dazu vor allem *H. J. Jaschke*, Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche [Münster 1976]).

Es braucht zum Schluß wohl nicht mehr eigens betont zu werden, daß mit den mehr kritischen Fragen und Hinweisen in keiner Weise zurückgenommen werden sollte, was zuvor von den Vorzügen dieser neuen Arbeit über die Paulusrezeption in der frühchristlichen Kirche gesagt worden war. Im Gegenteil bestätigen sie nur, wie anregend die Lektüre gerade dieses Buches wirkt, das – vielleicht etwas allzu bescheiden – „nur" als Überblick über eine der spannendsten Frage der frühen Kirchengeschichte angekündigt wird. Es wäre nur zu wünschen, daß die Untersuchung recht bald in die folgenden Jahrhunderte hinein weitergeführt wird, wo die Frage an Spannung wohl kaum verliert.

Basil Studer

Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana, Roma 21–27 Settembre 1975. Band I: I monumenti cristiani precostantiniani. Band II: Communicazioni su scoperte inedite (= Studi di Antichità Cristiana 32). – Vatikanstadt: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1978. 681 und 600 S., zahlreiche Textabbildungen.

Drei Jahre nach dem IX. Internationalen Kongreß für Christliche Archäologie erschienen dessen Akten in der bekannten Reihe des Päpstlichen Instituts für Christliche Archäologie in Rom. Im Gegensatz zu anderen Publikationen der Kongreßakten wurden diesmal die Illustrationen in den Text einbezogen und das reiche Material dieser fast 1300 Seiten auf zwei Bände verteilt. Der erste Band enthält Abhandlungen und Mitteilungen über die christlichen Monumente aus vorkonstantinischer Zeit, die das Hauptthema des Kongresses bildeten, der zweite Mitteilungen über unveröffentlichte Monumente, die ohne zeitliche oder örtliche Einschränkungen zusammengestellt wurden.

Der Schwerpunkt der vorkonstantinischen Christlichen Archäologie liegt im 3. Jh., auf das sich der Rezensent, der mit der Vorbereitung, nicht aber mit der Durchführung des Kongresses selbst beschäftigt war, in der vorliegenden Besprechung beschränkt. Auf dem Kongreß wurde folgende Einteilung der Materie gewählt: 1. Die christlichen Zömeterien; 2. Der Toten- und Martyrerkult; 3. Der Ursprung der christlichen Bildkunst; 4. Der Ursprung und die Entwicklung der christlichen Kultarchitektur; 5. Die vorkonstantinische christliche Epigraphie; 6. Die Rolle der Handwerker bei der Entstehung und Entwicklung der christlichen Kunst. – In jedem dieser Einzelthemen berichteten ein oder zwei Hauptreferenten über den Stand der Forschung auf ihrem Gebiet, während Korreferenten jeweils Beiträge zu speziellen Aspekten der Problematik lieferten. Jede Sitzung über die sechs Einzelthemen schloß mit einer Diskussion ab, die dadurch erleichtert wurde, daß jedem Kongreßteilnehmer der Text der Referate, Beiträge und Mitteilungen schon zu Beginn des Kongresses zur Verfügung stand.

An dieser Stelle werde ich nicht auf die einzelnen Themen eingehen, sondern überlasse es den Spezialisten der verschiedenen Disziplinen, sich mit den Autoren auseinanderzusetzen. Vielmehr werde ich die allgemeinen Probleme besprechen, die sich hinsichtlich der Hauptthematik stellen und diejenigen Grundzüge hervorheben, die den verschiedenen dem Kongreß vorgelegten Untersuchungen gemeinsam sind.

Am meisten beeindruckt die Ausarbeitung von Methodenfragen der Christlichen Archäologie, die sich in allen Teilgebieten zeigt. Entsprechend der Absprache im Vorbereitungskolloquium (I, 13) kamen rein literarische Probleme auf dem Kongreß nicht zu Wort, sondern alle Beiträge konzentrierten sich auf die archäologischen Monumente und deren Interpretation.

P. Testini eröffnete die Diskussion über die christl. Zömeterien mit einem Methodenproblem: Welche Sicherheit kommt der Datierung zu,

wenn man etwa in einer Katakombe mittels einer datierten Inschrift ein einzelnes Grab zeitlich fixiert und von dem so datierten Grab auf das Entstehungsdatum der Katakombe schließt? Oft kann man mit Recht von einem Zirkelschluß sprechen (I, 19), und das um so mehr, wenn man statt von der Epigraphie von der Ikonographie ausgeht. Daher basiert die moderne Datierungsmethode auf topographischen Daten. Aus der Topographie wird ein Netz relativer Datierungen gewonnen, in dem dann Inschriften und in einem geringeren Maß Malereien feste chronologische Anhaltspunkte bieten können. Ähnlich gehen Février und Reekmans bei ihrer Analyse des Toten- und Martyrerkultes vor. Der methodische Weg führt von den Monumenten zu den Riten. Was lehren uns Mensen, Kathedren, Sitzbänke, Brunnen, Zisternen, Küchen, Refrigeriumsinschriften, Mahlszenen, Martyrermemorien und „historische Krypten" über diese? In solcher Fragestellung zeigt sich das Bemühen des Archäologen um den methodischen Aufbau und die Beweiskraft seines Gedankenganges („cohérence du discours archéologique": I, 318).

Da auf das Hauptreferat von H. Brandenburg über den Ursprung der frühchristlichen Kunst weiter unten eingegangen werden soll, sei hier nur auf den methodologisch interessanten Beitrag über die Typologie von Kapitellen sowie auf denjenigen von A. Provoost über die Hirtenszenen hingewiesen. Letztgenannter gibt ein vortreffliches Beispiel dafür, welchen Nutzen man aus der Quantifizierungsmethode auch auf archäologischen Gebiet ziehen kann. In der darauffolgenden Diskussion hat der Verfasser selbst auf die Grenzen dieser Methode aufmerksam gemacht: die zusammengestellten Summen bleiben notwendigerweise unvollständig. Je nach dem Fortschreiten der Funde können ihnen stets neue Einheiten hinzugefügt werden. Was aber in den Statistiken seinen Wert behält, sind die Zahlen*verhältnisse*, die unveränderlich sind. Aufgrund dieser Daten ist es dem Verfasser möglich geworden, Chronologie und Entwicklung der Themen auf sichere Grundlagen zu stellen.

Die vorkonstantinische Architektur beschränkt sich auf wenige Monumente: die Hauskirche von Dura Europos (2. Drittel 3. Jh.) und den Doppelsaal von Aquileja (v. J. 314). Die beiden Monumente zeigen, wie man das römische Haus den Zwecken und Anforderungen des christl. Kultes angepaßt hat; allgemeine Regeln kann man daraus nicht ableiten. Doch darf man sagen, daß es im 3. Jh. keine spezifisch christliche Architektur gegeben hat, denn keiner der erhaltenen Kultbauten gleicht dem Typus der klassischen christlichen Basilika des 4. Jh., dem Brandenburg für Rom neulich nachgegangen ist (vgl. Rez. S. 113–115). Daher haben die zwei Korreferenten über vorkonstantinische Architektur ihr Augenmerk hauptsächlich auf die Probleme des 3. Jh. gelegt. B. M. Apollonj Ghetti bewies nebenbei die Unhaltbarkeit der Theorie der Kirsch-Schule, nach der die römischen Titelkirchen des 4. Jh. auf Hauskirchen des 3. Jh. gebaut worden seien.

Was die Rolle der Handwerkerschaft bei der Ausbildung der frühchristlichen Kunst anbelangt, so ist nach dem Referenten diese Frage leichter zu stellen als zu beantworten (I, 637). Deswegen handelt es sich in seinen Augen zunächst darum, eine Bahn für diesen ganz neuartigen Forschungszweig zu brechen, indem man über Herkunft und Ankauf des Materials, über Organisation der Produktion und Verkauf der Produkte, über Verteilungssysteme, über Werkstatt-Traditionen und über die Nachfrage der Kundschaft Untersuchungen anstellt. Denn nur so ist es möglich, auf den Dialog zu schließen, der zwischen dem Handwerker, der das Stück verfertigt, und dem Kunden, der es erworben hat, stattgefunden hat. Dies könnte zur Lösung der Frage nach dem Ursprung der frühchristlichen Kunst wesentlich beitragen. Was J. Ward Perkins in seinem Referat von den verschiedenen Disziplinen der Christlichen Archäologie vorträgt, zeigt E. Kitzinger an einem einzelnen Beispiel in seinem Beitrag über die unedierten Marmorstatuetten des Museums von Cleveland.

In jeder Disziplin der Christlichen Archäologie des 3. Jh., in der eine spezifische Methode entwickelt und angewandt wurde, hat sich immer wieder eine zweite Frage aufgedrängt, nämlich die nach dem Ursprung der christl. Kunst. Aus den literarischen Zeugnissen wissen wir um 200 von den ersten christlichen Zömeterien in Rom und Afrika (Hippol. philos. 9, 12, 14; Tert. Scap. 3). U. Fasola führt das erstgenannte Zeugnis an (I, 107). Mit P. Testini hat er auch die archäologischen Fakten zusammengestellt, die auf ihren Ursprung in dieser Zeit hinweisen. Daraus darf man schließen, daß die ersten christlichen Zömeterien – seien sie überirdisch oder unterirdisch angelegt – um die Wende vom 2. zum 3. Jh. entstanden sind. So kann man auch von vornherein annehmen, daß es vor dieser Zeit keine eigenständigen christl. Totenriten und keine eigenständige christl. Grabeskunst gab. Aus Février's und Reekmans' Referaten entnimmt man dementsprechend, daß sich im allgemeinen während des 3. Jh. die heidn. und christl. Totenriten nicht wesentlich unterschieden und daß sich von diesen nur der Martyrerkult in derselben Zeit loszulösen beginnt und spezifisch christl. Formen annimmt. Jedoch würden auch hier die Texte das Bild, das sich aus rein archäologischen Daten ergibt, in dem Punkt ergänzen, daß die Christen den Jahrestag der Verstorbenen mit der Eucharistie begingen.

Das Referat H. Brandenburgs ist ausdrücklich der Frage nach dem Ursprung der frühchristl. Bildkunst gewidmet. Auch seine Antwort auf die Frage ist eindeutig: aus archäologischen und kunsthistorischen Erwägungen geht hervor, daß „vor dem Jahr 200 kaum christl. Denkmäler zu erwarten sind" (I, 332). Deswegen muß die Frage genauer als die „nach dem Woher und Warum der christl. Bildwelt" gestellt werden (I, 332), d. h. als die Frage nach ihren Quellen. Die Theorie eines Einflusses der erst seit einigen Jahrzehnten entdeckten jüdischen Bildkunst, vor allem der Bibelillustrationen auf die frühchristl. Kunst findet noch immer ihre Verteidiger (vgl. die

Rezension unten S. 115–116). Dieser Theorie steht Brandenburg ablehnend gegenüber. Nach seiner Auffassung handelt es sich bei dem Verhältnis zwischen jüdischer und christl. Bildkunst nicht um Mutter-Tochterbeziehungen, sondern um Schwestererscheinungen. Zu dieser Bewertung führe insbesondere die Berücksichtigung der bukolisch-maritimen Szenen und der idyllischen Motive, die nicht nur der jüdischen und christl., sondern auch der heidn. Kunst gemeinsam sind. So dürfe man eher hier von einer jüdischen, dort von einer christl. Neuinterpretation überkommener heidn. Themen sprechen, so daß allmählich in alte Formen ein neuer Geist kommt und bei diesem Vorgang die christl. Inspiration die Oberhand gewinnt.

Dieselben Fragen nach Ursprung und Vorbildern stellen sich bei den Kultbauten. Im 3. Jh. gab es nur dem christl. Kult angepaßte Privathäuser wie in Dura Europos. Wieso und aus welchen Elementen entstand dann in konstantinischer Zeit die christl. Basilika, deren Typus für Jahrhunderte in der christl. Kirchenbaukunst bestimmend sein sollte? Dieser Frage auf historischem Weg nachzugehen liegt außerhalb des Zeitraumes, den der Kongreß behandelte. Deshalb suchte man nach architektonischen Gründen, um die Erscheinung des neuen Bautypus der christl. Basilika zu erklären. Mit dieser Fragestellung beschäftigt sich der Beitrag von Apollonj Ghetti. Er meint, die Strukturentwicklung, der man im 3. Jh. und in den ersten Jahren des 4. Jh. auch an den Profanbauten nachgehen kann, erkläre sich zuerst aus bautechnischen Gründen und aus Anforderungen liturgischer Art, die nach 313 an die Architekten gestellt wurden. N. Duval hat dieser Meinung beigepflichtet. Auch Brandenburg macht sie sich zu eigen (vgl. die Rezension unten S. 113–115). So zeichnet sich ein allgemeiner Konsens über die Frage nach dem Ursprung der altchristl. Architektur ab.

Ferrua hat die Frage nach dem Ursprung der christl. Epigraphik formal nicht gestellt, diese aber doch faktisch beantwortet, indem er den Stand der heutigen epigraphischen Forschung darlegte. Im 3. Jh. bildet sich in den Grabinschriften ein christl. Formular heraus. Es zeigt sich in der Regel in allen Provinzen des Orbis christianus antiquus. Neben den lokalen und regionalen Varianten gibt es auch zeitliche, wie z. B. bei Inschriften Mauretaniens, die von Février untersucht werden. Das Hauptzeichen für den christl. Charakter einer Grabinschrift ist und bleibt für Ferrua die Angabe des Todestages des Verstorbenen. Hingegen muß man zurückhaltend sein gegenüber Symbolen wie Anker, Palme usw. Desgleichen wird man sich auch nicht einig über die christl. Deutung des Wortes „refrigerium", an der jedoch Ferrua festhält, so z. B. in der Inschrift des Volusianus in Marseille. Dies sind aber Nebenfragen im Vergleich zu dem sicheren und allgemeinen Auftreten einer christl. Ausdrucksweise und einer christl. Einstellung zum Tod. Das Auftreten eines neuen religiösen Gefühls wurde noch eigehender im letzten Referat behandelt, das Ward Perkins hielt. Wenn zu Beginn des 3. Jh. der Kunde auf die Auswahl angewiesen bleibt, die ihm vom Fabri-

kanten dargeboten wird, so wird in einer darauf folgenden Periode die Anfrage einer veränderten Kundschaft so häufig und dringend, daß sie sich nicht mehr mit dem Dargebotenen begnügt und auf die Kreierung von neuen Modellen pocht. So kommt es auch zum Eindringen spezifisch christl. Motive in die überkommenen paganen Kunsttraditionen.

Im zweiten Band der Akten werden neuentdeckte, unedierte oder wenig bekannte frühchristl. Monumente vorgestellt. Sie seien nach den Unterthemen des Kongresses angeführt.

Zömeterien. L. S. Agnello publiziert eine neue Planimetrie der Friedhofszone der ehemaligen Vigna Cassia in Syrakus (II, 5–10). M. Chebab berichtet über die Nekropole von Tyrus, deren Entdeckung er 1962 in Ravenna bekanntgab, und die er seitdem weiter ausgegraben hat: sie ist besonders im 3. und 4. Jh. belegt worden (II, 157–161). A. di Vita macht den Leser mit einem unterirdischen Gräberkomplex bekannt, der 1965 in Gargaresc, einem Vorort von Tripolis (Libyen) entdeckt wurde, und der nach einem Fresko den Namen von Adam und Eva erhielt. Er enthält daneben noch andere Fresken, sowie Einrichtungen für Totenbankette (II, 199–256). J. Guyon erstattet Bericht über wichtige Nachforschungen, die er in der römischen Katakombe der hll. Petrus und Marzellinus unternommen hat und die Aufschluß über deren Ursprung und das Grab der dort bestatteten Martyrer geben, sowie über dessen Beziehungen zu der darüber errichteten konstantinischen Basilika (II, 307–323). Diese Forschungen sind noch nicht abgeschlossen. J. Raspi Serra sucht nach den Verbindungen zwischen Siedlungen und Friedhöfen im frühchristl. Tuszien (II, 417–423).

Totenkult. X. Barral y Altet untersucht Mensen und Totenbankette in Spanien (II, 49–69) und P. Monti auf der Insel Ischia (II, 369–378).

Bildkunst. Die durch den Brand von 1823 vernichteten Fresken von St. Paul vor den Mauern in Rom sind in einer Kopie aus dem 17. Jh. in der Vatikanischen Handschrift Barb. lat. 4406 erhalten. B.A.Al-Hamdani geht ihren Quellen in verschiedenen Bibelhandschriften, wie z. B. der Millstätter Genesis nach (II, 11–35). Ein Bodenmosaik mit dem Jonaszyklus, das in Beth Govrin (Israel) gefunden wurde, ist vor kurzer Zeit publiziert worden. G. Foerster berichtet darüber in den Kongreßakten (II, 283–294). A. Ovadiah wirft das Problem auf, ob Gaza zwischen 491 und 565 ein Zentrum der Mosaikproduktion gewesen sei (II, 385–391). A. Quacquarelli geht auf die Frage der frühchristlichen Symbolik als Schlüssel für die gleichzeitige Literatur, Archäologie und Liturgie ein (II, 401–416). A. Recio Veganzones macht auf Stuckdekoration in den christl. Katakomben Roms aufmerksam und zeigt ihre Bedeutung an einigen Hirtendarstellungen aus dem 3. Jh. auf, die leider nur in Kopien von Bosius und Chaconius erhalten sind (II, 425–440). Reste von frühchristl. Mosaikböden hat V. Santamaria Scrinari in Casalbordino und Amiterno 1974 und 1975 entdeckt (II, 457–469) und unter dem Hospital von S. Giovanni in Laterano sind von

ihr Fresken ans Licht gebracht worden, darunter eine Darstellung der Samariterin am Jakobsbrunnen. Sie datiert die Fresken ins 4. Jh. (II, 470–483). W. N. Schumacher nimmt Stellung zur Frage nach dem Ursprung des Hirtenbildes auf römischen Sarkophagen und besonders des Schafträgers, den er konventionell als „guten Hirten" benennt. Er rechnet ihn zu den Bildern des „μουσικὸς ἀνήρ" und deutet ihn auch als ein neutrales Symbol des Jenseitsfriedens (II, 495–505). G. Cvetković Tomašević stellt Bodenmosaikdekorationen aus den Balkanländern vor: Stobi, Heraklea, Nikopolis, Akrini, Amphipolis (II, 527–543). B. van Elderen handelt über Mosaiken, die in den letzten Jahren in den Kirchen Transjordaniens entdeckt wurden (II, 593–597).

Kultbauten. Ch. Bonnet berichtet über die Ausgrabungen in und um die Laurentiuskirche von Aosta, die einer Gräberzone angehörte und vom kreuzförmigen Typus der Mailänder Basilica Apostolorum abgeleitet zu sein scheint (II, 105–115). S. Boyadjiev hat 1973/74 Gelegenheit gehabt, die unterirdische Rotunde von Damus-el-Karita (Karthago) mit der bulgarischen Expedition zu untersuchen und schließt auf ihre ursprüngliche Bestimmung als Baptisterium. Aus der nachfolgenden Diskussion geht hervor, daß sie auch als Martyrium erbaut worden sein könnte (II, 117–131). N. Cambi, B. Ilakovac, A. Sonje berichten über verschiedene altchristl. Baufunde, die in Jugoslawien in den letzten 20 Jahren gemacht wurden (II, 141–156; 333–343; 502–522). Von Ch. Couëasnon, der vor Beginn des Kongresses starb, wird ein Bericht publiziert, der die 1974 abgeschlossenen Ausgrabungen in der Jerusalemer Anastasiskirche behandelt (II, 163–166). S. Ejice beschreibt das Baptisterium der Hagia Sophia in Konstantinopel und bietet neben einer Bibliographie den Grund- und Aufriß sowie Photographien des Baus (II, 257–273). In der Bischofskirche von Neapel wurden in letzter Zeit Arbeiten durchgeführt, die leider zu keinen archäologischen Untersuchungen Anlaß gaben. R. Farioli stellt den Versuch an, aus ihnen einige Schlüsse über den Zustand des Baukomplexes in frühchristlicher Zeit zu ziehen (II, 275–288). G. Moracchini Mazel hat Forschungen in der Basilika von S. Amanza (Korsika) begonnen, die noch viele Fragen offen lassen (II, 379–383). S. Pelekanidis forscht schon seit 1958 in Philippi (Griechenland) und berichtet über die letzten Untersuchungen im östlich vom Forum gelegenen Oktogon, das als heidn. Heroon entstand und um die Mitte des 4. Jh. als Kirche dem Apostel Paulus geweiht wurde (II, 393–399). Zwischen Beirut und Sidon ist im Ort Khan Khalde die antike Mutatio Heldua mit zwei Basiliken wiedergefunden worden, über die R. Saidah berichtet (II, 451–456). Unter dem Boden der Pfarrkirche von Hartberg (Steiermark) stieß M. Schaffler bei einer Tastgrabung auf Reste einer karolingischen Kirche, die er mit der Ecclesia ad Sabnizam identifiziert (II, 485–493). F. K. Toker, der unter dem Dom von Florenz eine frühchristliche Basilika ausgrub, berichtet über den heutigen Stand der Forschungen

(II, 5..–554). H. Torp erörtert die Einbeziehung eines Kirchbaus in frühmonastische Klosterkomplexe Ägyptens (II, 555–559). J. Tran Tam Tinh berichtet über Ausgrabungen in Soloi (II, 561). R. Trinci wendet an Grund- und Aufriß des Ursianischen Baptisteriums von Ravenna die Regeln des goldenen Schnitts an und hebt so die perfekten Proportionen des Bauwerks hervor (II, 563–591).

Inschriften und Handschriften. M. Bonfioli gibt den Stand der Inschriftenpublikation von Aquileja bekannt, die demnächst in zwei Bänden der Inscriptiones Italiae zur Verfügung stehen wird (II, 89–103). In den hagiographischen Fragen Aquilejas und Istriens hat G. Cuscito auf zahlreiche Inschriften aufmerksam gemacht (II, 167–198). W. H. C. Frend publiziert griechische liturgische und hagiographische Dokumente, insbesondere Fragmente der Acta S. Gregorii, die in Q'asr Ibrim (Nubien) gefunden wurden (II, 295–306). H. W. Haussig berichtigt eine von de Rossi falsch gelesene Inschrift aus dem Codex Ottob. lat. 2015 der Vatikanischen Bibliothek über den Exarchen Julian von Alexandrien (II, 325–332). Die Grabinschrift des Bischofs Maurus von Parenzo (Jugoslawien), der als „confessor" bezeichnet wird, gibt D. Rendić Miočevic Anlaß zu einer neuen Deutung (II, 441–449).

Zum Schluß seien noch zwei Bemerkungen über die auf dem Kongreß vorgetragenen und in den Akten publizierten Ergebnisse angeführt: Es ist hervorzuheben, daß die Ergebnisse des Kongresses auch von historischer Bedeutung sind. P. Ferrua bemerkte zur Epigraphie (I, 585), was sich auf die ganze Archäologie ausweiten läßt: sie ist ein Teildisziplin der Geschichte. Wenn sie mit historischen Methoden arbeitet, vermittelt sie nicht nur Einblick in die konkreten Zustände des alltäglichen Lebens, sondern auch in die Vorstellungen der Christen aus früher Zeit über Leben und Tod, über Menschen und Gott. Jedoch muß der Archäologe als historischer Forscher sich dessen bewußt sein, daß er mit rein archäologischen Methoden die ganze historische Realität kaum erfassen wird. Daraus ergibt sich der begrenzte Wert der mit rein archäologischen Mitteln erreichten Ergebnisse. Das habe ich auf dem Kongreß selbst vorgetragen (I, 312–315), aber auch andere Referenten haben dies stillschweigend akzeptiert, als sie zum Hilfsmittel der Texte griffen. Deshalb ist es erforderlich, zu all den Fragen, die mit der archäologischen Methode erörtert wurden, parallel eine literarische Bearbeitung zu unternehmen. So wird es nicht nur zu einem wahren Dialog zwischen verschiedenen Disziplinen, sondern auch zu einem besseren Gesamtverständnis der frühchristl. Welt kommen. Victor Saxer

DANILO MAZZOLENI – FABRIZIO BISCONTI (Hrsg.): *Atti del convegno „Il paleocristiano in Ciociaria", Fiuggi 8–9 Ottobre 1977.* – Rom: Editoriale Grafica 1978. 201 S., zahlreiche Abbildungen

Die Ciociaria ist die südlich von Rom gelegene Berggegend, durch die die Via Latina führt und die sich auf die Diözesen Anagni, Ferentino, Alatri und Veroli erstreckt. Zu einigen Fragen wurden auch die nördlich angrenzenden Gebiete der Diözesen Subiaco, Palestrina und Segni einbezogen, zumal die ganze Region stets unter starkem Einfluß der Stadt Rom gestanden hat.

Zeitlich ist das Thema auf das frühe Christentum in der Ciociaria begrenzt. Jedoch ist aufgrund der besonderen Verhältnisse in vielen Beiträgen der zeitliche Rahmen bis in das hohe Mittelalter erweitert, wie aus folgenden Titeln ersichtlich ist: „La ricerca archeologica paleocristiana e altomedioevale in Ciociaria" (S. 17); „Prospettive delle ricerche archeobotaniche in Ciociaria nel periodo paleocristiano e altomedioevale" (S. 53); „Note di topografia religiosa in Ciociaria in età paleocristiana e altomedioevale" (S. 63). So umfassen die Beiträge praktisch das erste Jahrtausend christlicher Geschichte in der Ciociaria.

Die verschiedenen Aspekte der Christianisierung der Ciociaria kommen in dem Band zur Sprache. Unter ihnen nimmt der archäologische den Vorrang ein. Außer den bereits genannten Titeln sind in diesem Zusammenhang noch folgende zu erwähnen: „Le più antiche testimonianze letterarie e monumentali del monachesimo in territorio ciociaro" (S. 39); „Nuove iscrizioni paleocristiane della Ciociaria" (S. 123). Das aufgefundene und wissenschaftlich untersuchte Material ist freilich nicht sonderlich reichhaltig.

Zu der archäologischen Dokumentation tritt diejenige der literarischen Quellen. Unter diesen nehmen die hagiographischen den wichtigsten Platz ein. Die literarischen Untersuchungen erhellen nicht nur die Geschichte des hl. Benedikt, der in der Ciociaria eine wichtige Rolle gespielt hat (S. 18; 39–43; 46–51; 141–142), sondern auch die Geschichte der Verehrung anderer Heiliger: „S. Ambrogio centurione, martire di Ferentino" (S. 27); „Sulla tradizione agiografica di S. Magno die Trani" (S. 97). Dieser (oder ein anderer?) Heilige wird auch in Fondi verehrt, von woher sein Kult in die Ciociaria eingedrungen ist.

Schließlich behandelt der Beitrag „Ecclesia e territorio" (S. 136) die Gründung der Bistümer und Pfarreien im ersten Jahrtausend, wodurch die Ciociaria ihre territorialen kirchlichen Strukturen erhielt, die sich bis in unsere Zeit erhalten haben. – Obwohl man von frühchristlichen liturgischen Quellen aus der Ciociaria fast nichts weiß, hätte doch die Carta Cornutiana (Liber Pontificalis, ed. Duchesne 1, S. CXLII), die sich auf Trevi in Latium bezieht und aus dem Jahr 471 stammt, ausgewertet und berücksichtigt werden müssen. Victor Saxer

ION BARNEA: *Les monuments paléochrétiens de Roumanie* (= Sussidi allo Studio delle Antichità Cristiane 6). – Vatikanstadt: Pontificio Istituto die Archeologia Cristiana 1977. 276 S., Textabbildungen.

Dieses Buch erscheint ein Jahr nach dem gleichartigen über die altchristlichen Monumente Griechenlands von Demetrios Pallas. Dadurch wird die Dokumentation über die christlichen Altertümer in Rumänien erheblich bereichert und erleichtert. Nach einer nützlichen Einführung in die Geschichte des Christentums in Dakien bis zum 7. Jh. beschreibt der Verfasser den Bestand der Funde, die in den letzten Jahrzehnten im Bereich der Christlichen Archäologie dort gemacht wurden. Inventar und Beschreibung gliedern sich in drei Kapitel: 1. Inschriften; 2. Kultbauten (und ihre Dekoration); 3. Kleinere Kunstgegenstände. Jedes Kapitel ist ferner nach den römischen Provinzen unterteilt: Scythia minor (südlich der Donau und westlich des Schwarzen Meeres) und Dacia (nördlich der Donau).

Unter den Inschriften sind besonders diejenigen hervorzuheben, die vor etwa einem Jahrzehnt im unversehrten Martyrium von Niculite mit den Reliquien der Martyrer Zotikos, Attalos, Kamasis und Philippos gefunden wurden. Leider sind die Ausgrabungen nicht auf die das Martyrium umgebende Nekropole erweitert worden.

Was die Kultbauten betrifft, so kann man einige Besonderheiten hervorheben: Zuerst die dem syrischen Typus entsprechende Basilika von Callatis bei Mangalia (Scythia minor): um die Wende vom 4. zum 5. Jh. erbaut, erinnert ihr Grundriß an den der Hauskirche von Dura Europos oder des Basilikakomplexes von Kirk Bizze und er erklärt sich anscheinend aus der Anwesenheit einer einflußreichen syrischen Kolonie. Zweitens wird in mehreren Kirchen (Tomi, große Basilika; Histria; Tropaeum Traiani, einfache Basilika und Zisternenbasilika) die Aufmerksamkeit auf die Anlage von kleinen Reliquienkrypten gelenkt, die von einer Blüte des Reliquienkultes in späterer Zeit (6. Jh.?) zeugen.

Mehrere kleine Kunstgegenstände befinden sich nicht mehr in Rumänien. So wird der Kirchenschatz von Poltava im Eremitagemuseum von Leningrad aufbewahrt. In Histria, Callatis, Noviodunum, Tomis sind in gut eingerichteten Museen Gold-, Bronze- und Bleigegenstände wie Kreuze, Ringe, Lampen und auch Keramik ausgestellt. Die Funde gestatten es, der Entwicklung des Christentums in Rumänien nachzugehen, bis die frühchristliche Kultur nördlich der Donau unter den Slavenangriffen verschwand.

Victor Saxer

HUGO BRANDENBURG: *Roms frühchristliche Basiliken des 4. Jahrhunderts* (= Heyne Stilkunde 14). – München: Heyne Verlag 1979. 185 S., zahlreiche Textabbildungen.

Die frühchristliche Basilika als eigener Kultbautypus ist im 4. Jh. entstanden. Sie findet in den ersten Jahren nach dem Kirchenfrieden (313) in der Lateranskirche ihren ersten Ausdruck und ihr für die Zukunft richtungsweisendes Modell. An Ausmaßen (Länge: 100 m, Breite: 55 m max. Höhe: 33 m) und Innendekoration (Säulen, Gesimse, Gebälk, Mosaiken

und Malereien) stand sie anderen zeitgenössischen Profangebäuden nicht nach. Im Gegenteil, der erste offzielle Bau, den ein Kaiser dem Christengott erbauen ließ, stand in einer Linie mit den Tempeln, die die römischen Kaiser für die Staatsgottheiten hatten errichten lassen. Hinsichtlich des Bauplatzes jedoch brach das konstantinische Gotteshaus radikal mit der herkömmlichen Sakraltradition. Die Lage der Basilika am Stadtrand ist vielleicht nur zufällig und hat nicht notwendigerweise eine tiefere Bedeutung. Nach ihrer formalen Gestalt läßt sie sich aus den Voraussetzungen der römischen Architektur verstehen: Mauertechnik, Entfaltung des monumentalen Raumbaus (um nicht von der Innenausstattung zu sprechen) führen die Tendenzen der kaiserlichen Architektur (Pantheon, Maxentiusbasilika) fort, während der durch Säulen- oder Pfeilerreihen getragene Hallenbau an den Typus der Forums- und Marktbasiliken anknüpft (Basilica Aemiliana auf dem Forum Romanum, Basilika des Septimius Severus in Leptis Magna, Marktbasilika in Tipasa). Für die späteren christlichen Basiliken wurde die Lateransbasilika maßgebend: Proportionen, Ausrichtung des Langhauses auf die am schmalen Ende liegende Apsis, erhöhte Lage der Apsis am Ende des Mittelschiffs, Beleuchtung der Mittel- und Seitenschiffe, Abtrennung des dem Klerus reservierten Raumteiles durch ein Gitter oder eine Balustrade, Einrichtung von Annexräumen, Querschiff. Dieser Sakralbautypus fand sowohl bei Martyrer- und Memorialkirchen als auch bei Gemeinde- oder Pfarrkirchen Anwendung.

SS. Pietro e Marcellino (Via Labicana), die Basilika bei Tor de' Schiavi (Via Prenestina), die Basilica Apostolorum, später S. Sebastiano (Via Appia), S. Agnese (Via Nomentana), S. Lorenzo fuori le mura (Via Tiburtina), die alle außerhalb der Stadt in Zömeterialzonen liegen, passen den Typus dem Toten- und Martyrerkult an: Es handelt sich um dreischiffige Umgangsbasiliken, deren Eigenart darin besteht, daß die dem Eingang gegenüberliegende Schmalseite in voller Breite apsisförmig geschlossen ist und die beiden Seitenschiffe durch einen um die Apsis führenden Umgang miteinander verbunden sind. Dieser Umgang diente offenbar häufig als Zugang zu den an die Kirche angebauten Martyrien oder Mausoleen.

Die größte Martyrerkirche Roms, St. Peter, schließt sich nicht an den Umgangstypus an, sondern greift auf den in der Lateranbasilika entwickelten Typus zurück. Fünfschiffig, mehr als 120 m lang und 60 m breit, ist sie als Martyrium über dem aus dem 2. Jh. stammenden Tropaion errichtet, das seinerseits über dem vermutlichen Petrusgrab steht. Die fünf Schiffe führen zum Querhaus, das ohne Unterteilungen als „königliches Haus" des hl. Petrus dasteht und am Ehrenplatz vor der Apsis ein das Tropaion umschließendes Marmormonument birgt.

Von den Gemeindekirchen des 4. Jh. werden nur wenige noch erhaltene Kirchen angeführt: hypothetisch S. Pudenziana und der Titulus Silvestri; mit größerer Sicherheit S. Marco im Palazzo Venezia, der Titulus Iulii,

heute S. Maria in Trastevere, und S. Lorenzo in Lucina. Auch bei diesen bescheidenen Kirchen setzte sich die dreischiffige Basilika durch. Sie wurde zum normalen Typus des christlichen Kultbaus in der ganzen alten christlichen Welt und bestimmte selbst die sakrale Baukunst des Mittelalters.

Obschon der Titel des Buches nur die frühchristlichen Kirchen Roms nennt, werden doch neben einigen Vorläuferbauten im Osten (Dura Europos, Kirk Bizze) auch einige Basiliken des Westens aus dem 4. Jh. (El Asnam-Orléansville in Algerien, Aquileja) zum Vergleich herangezogen. Nicht besprochen werden die großen konstantinischen Basiliken an den hl. Stätten Palästinas, die zu behandeln den Rahmen des Buches gesprengt hätte. Man erwartet gespannt eine gleichartige zusammenfassende Behandlung der Kirchen Roms aus dem 5. Jh. Victor Saxer

JOSEF FINK: *Bildfrömmigkeit und Bekenntnis. Das Alte Testament. Herakles und die Herrlichkeit Christi an der Via Latina in Rom* (= Archiv für Kulturgeschichte, Beiheft 12). – Köln – Wien: Böhlau-Verlag 1978. 115 S., 21 Tafeln.

Im Vorwort erläutert der Verfasser, wie er zur Abfassung dieses Buches über die frühchristliche Kunst und besonders über die Malereien der vor über 20 Jahren entdeckten Katakombe an der Via Latina gekommen ist. In einem ersten Kapitel werden die Fresken eingehend beschrieben und erklärt. Dabei kommt es zur Diskussion und Neuinterpretation einiger Szenen. Die meistdiskutierte unter ihnen ist zweifellos die sog. Medizinvorlesung. Fink widmet ihr eine achtseitige Besprechung (S. 19–27), in der er eine neue Deutung erarbeitet. Für ihn stellt sie nicht mehr eine heidnische Anatomielektion dar, sondern ein biblisches Ereignis: die Krankheit des Königs Asa (1 Kg 15, 23–25; 2 Chron 16, 11 f.). Die Gemälde der Via Latina geben Fink Gelegenheit, sich zur Frage der Entstehung der christlichen Kunst zu äußern. Hinsichtlich der Frage nach dem Wann nimmt Fink entsprechend dem in der Forschung erzielten Konsens an, daß ihre Entstehung um die Wende vom 2. zum 3. Jh. anzusetzen ist, was er als einen „späten Beginn" ansieht (S. 60). Bezüglich der Frage nach ihren Quellen nimmt er Stellung zu Brandenburgs Referat auf dem IX. Internationalen Kongreß für Christliche Archäologie (vgl. die Rezension oben S. 107–108), das er als einen Rücktritt betrachtet (S. 58), weil Brandenburg hellenistisch-spätantike Kunstkriterien bevorzugt und den Zusammenhang der christlichen Kunst mit der jüdischen unterdrückt. Wer jedoch beiden Quellen, Judentum und Heidentum gerecht werden will, läuft Gefahr, das Übergewicht der alttestamentlichen Darstellungen zu stark zu betonen und das wenige neutestamentliche Material zu vernachlässigen, obwohl dieses gerade das Entscheidende ist. Bei diesen seinen Ausführungen stützt sich der Verfasser auf die Fresken in Dura Europos, Cimitile und in der Via Latina.

Im dritten Kapitel ist von Bußgesinnung und Glaubensbekenntnis die Rede, aber trotz der doppelten Formulierung handelt es sich um die Hoffnung auf Sündenvergebung durch die im Glauben verrichtete Buße. Dabei setzt sich Fink mit verschiedenen Gelehrten auseinander, die seine frühere Arbeit über „Noe den Gerechten in der frühchristlichen Kunst" kritisiert und mißverstanden hätten. Außer dem Noebild kommt auch die Jonasdarstellung zur Sprache. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, in den Bildern der Via Latina sei der Aufruf zur Buße und zum Umdenken zu erkennen. Zum Schluß wird von ihnen gesagt, die Welt des Todes raune ihre unerforschliche Sprache; vernehmlich und deutlich aber durchdringe sie die lebendige Kraft der Bilder der Hoffnung, die machtvolle Kundgebung des römischen Glaubensbekenntnisses (S. 86).

Im einem vierten Teil werden als Anhang verschiedene Sonderthemen der Via Latina behandelt: Moses, Isaaks Jagdauftrag an Esau, Alkestis, Pfauen. Es wird auch auf zwei Arbeiten eingegangen, die sich kürzlich mit der Katakombe an der Via Latina beschäftigt haben und die er als „neue Suche" charakterisiert. Die Bezugnahme Finks darauf hätte – wenigstens in der vorliegenden Form – eher in einer Zeitschrift als Rezension veröffentlicht werden sollen, denn ihre Verbindung zu den Hauptgedanken des Werks ist nur locker und nicht wesentlich. Abschließend sei noch ein Wort zum Verdienst Finks hinsichtlich seiner ikonologischen Methode gesagt. Es besteht meiner Ansicht nach in der Berücksichtigung des Ganzen im einzelnen Bild, in der Dekoration einer Kammer, in der Anlage der Katakombe, in der Einordnung der Katakombenkunst in die allgemeine christliche Kunst und der christlichen Kunst in die ganze Kunst der Antike. Dieser Blick auf das Ganze scheint mir ein guter Wegweiser zu sein zur Deutung und Wertung der christlichen Ikonographie. Die Spezialisten werden darüber zu urteilen haben, inwiefern die Methode in der Katakombe an der Via Latina anwendbar ist und die Ergebnisse zutreffen. Victor Saxer

THEODOR KLAUSER: *Henri Leclercq, 1869–1945. Vom Autodidakten zum Kompilator großen Stils* (= Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 5). – Münster: Aschendorff 1977. 106 S., 6 Tafeln.

Die Lebensbeschreibung und Würdigung der wissenschaftlichen Tätigkeit von Henri Leclercq ist als Vorarbeit zu der in Vorbereitung befindlichen Biographie von F. J. Dölger entstanden (S. 3). Gleich zu Beginn sei unterstrichen, daß sie die erste umfassende biographische und bibliographische Untersuchung darstellt, die dem deutschfeindlich gesinnten Leclercq von deutscher Seite gewidmet wurde. Von den biographischen Daten hat Klauser nur wenig zusammentragen können, was er nicht zu Unrecht aus der Damnatio memoriae erklärt, die über Leclercq verhängt wurde, als er aus dem Benediktinerorden ausgeschlossen wurde. Der gleiche Umstand hat

Klauser gezwungen, Fragen offen zu lassen, die für eine vollständige Biographie von Wichtigkeit sind z. B. die nach der wissenschaftlichen Schulung Leclercqs. Doch ist es wichtiger, über seine literarische Produktion ausreichend informiert zu sein, denn sein Leben ist größtenteils mit seinem Schreiben identisch. Sehr sorgfältig hat Klauser die literarische Produktion Leclercqs in einer chronologischen Bibliographie aufgelistet. Er hat die Unbegründetheit der Zweifel daran bewiesen, daß ein so vielseitiges, umfangreiches und schließlich auch wissenschaftlich beachtenswertes Schrifttum von einem einzigen Mann ohne Schreibmaschine und Sekretariat vorgelegt werden konnte. Wenn man von den Zeitschriftenaufsätzen absieht, kommt man auf eine Summe von 35 Bänden, die ganz, und von 39 weiteren, die weithin aus seiner Feder stammen. Dabei handelt es sich um Bände großen Oktavformats. So kommt man zu einer kritischen Beurteilung des Riesenwerks, über das nicht alle Urteile günstig ausgefallen sind (RivAC 54 [1978] 323–325). Die Meinung Klausers zu Leclercqs Leistung ist im großen und ganzen positiv und nicht zuletzt, weil er es in seinem ganzen Umfang und nicht nur den einen oder anderen Teil davon ausgewertet hat. Um einem Gelehrten und seiner Arbeit gerecht zu werden, muß man in derselben Materie gearbeitet haben wie dieser. Deshalb scheint mir Klauser als Mitherausgeber des Reallexikons und des Jahrbuchs für Antike und Christentum der bestgeeignete Mann zu sein, der über Leclercq und seine Schriften ein unvoreingenommenes Urteil aussprechen konnte. Victor Saxer

LOUIS REEKMANS: *Die Situation der Katakombenforschung in Rom* (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften: Vorträge G 233). – Opladen: Westdeutscher Verlag 1979. 38 Text-, 27 Abbildungsseiten, 2 Illustrationen im Anhang.

Während sich der Verfasser auf dem IX. Internationalen Kongreß für Christliche Archäologie nur mit den Problemen des Martyrerkultes in archäologischer Sicht beschäftigt hatte (vgl. die Rezension oben S. 107), werden hier überblickhaft alle Fragen behandelt, die von der heutigen Katakombenforschung gestellt werden. In einem kurzen Einführungsteil wird die Frage behandelt, inwieweit die frühchristlichen Begräbnisstätten Roms heute wiederentdeckt und freigelegt sind. Von den offiziellen Begräbnisstätten, an denen auch Martyrer verehrt wurden, scheint der größte Teil bekannt und freigelegt zu sein.

1. Neuentdeckte Bereiche in schon bekannten Katakomben. Via Salaria: S. Felicitas, 2. und 3. Stockwerk, 1969–1970. – Jordanorum ad S. Alexandrum unter der Villa Savoia, topographische Revision, 1966–1969. – Via Nomentana: S. Agnes, 4. Region, Region der Kathedren, 1971–1972. – Maius, östlicher und ältester Teil, anonymes Martyrergrab, oberirdischer Bereich, 1954–1956, 1968. – Via Labicana: Ad duas lauros, mehrere neue

Zonen 1954–1957. – Via Appia: Praetextatus, neue Region und alter Eingang, 1948, 1954, 1962–1963. – S. Sebastianus, Nordzone 1951, 1954, 1961. – Via Ardeatina: nicht identifizierte Katakombe mit historischer Krypta, 1959–1960. – Domitilla, oberirdische Forschungen, 1959 bis 1960. – Via Ostiensis: Commodilla, 1953. – Via Aurelia: Villa Doria Pamphilj, 1957–1958. – Kalepodius, Grab des Papstes Kallixt, Zömeterialbasilika des Papstes Julius, 1959–1969, 1973–1974.

2. Neuentdeckte Katakomben und Hypogäen. Via Appia: casale della Torretta, 1947, 1971. – Circus des Maxentius, heidnische Kolumbarien, später teilw. christlich, 1950. – Casale dei Pupazzi, 1964. – Heiligkreuzkatakombe, 1951, 1952. – Hypogäen, 1933–1935 wiedergefunden, publiziert 1964. – Via Laurentina: S. Thecla, heidnische Mausoleen, 1961 bis 1963. – Via Salaria vetus: Via Paisiello, 1955. – Via Prenestina: bei der Villa dei Giordani, 1953–1954. – Via Nomentana: jüdische Katakombe in der Villa Torlonia, 1973–1974.

Dieses Inventar erlaubt es dem Verfasser, die Gesamtproblematik der Katakombenforschung zu umreißen, aber auch Lücken und künftige Projekte festzulegen. Die Besonderheiten der Ausgrabungsmethoden in den Katakomben besteht in der Unmöglichkeit der Erstellung einer vertikalen Stratigraphie, im Vorhandensein aufgefüllter Gänge und den damit verknüpften Fragen der geographischen und topographischen Provenienz des Füllmaterials, aber auch in der Notwendigkeit der Restaurierung einbruchbedrohter Zonen. Bei den heutigen Grabungen stellt man mehr Sorgfalt fest in systematischen und nicht nur gelegentlich ansetzenden Arbeiten und mehr Aufmerksamkeit bei Wiederausgrabungen. Deshalb wünscht man auch von seiten der Katakombenforscher eine – wenn auch nur provisorische – Aufstellung der in letzter Zeit ausgeführten Ausgrabungs- und Restaurierungsarbeiten. Von diesen Wünschen werden einige schon bald erfüllt, besonders hinsichtlich der Anfertigung wissenschaftlicher Karten und photogrammetrischer Zeichnungen von Wanddekorationen. Allmählich wird auch die erwünschte internationale Zusammenarbeit der Pontificia Commissione di Archeologia Sacra mit den nationalen Instituten Roms in Gang gebracht, was zum Fortschritt der Katakombenforschung beitragen kann. Victor Saxer

HELMUT SCHLUNK – THEODOR HAUSCHILD: *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit* (= Hispania Antiqua [1]). – Mainz: Philipp von Zabern 1978. 254 S., 136 Textabbildungen, 8 Farbtafeln im Text, 152 Tafeln im Anhang.

In einem Vorwort bestimmt der Herausgeber den Zweck der neuen Reihe Hispania Antiqua, als deren erster Band der hier rezensierte erschienen ist. Er ist den Denkmälern und Kunstgegenständen Spaniens aus den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeit bis zum Arabereinfall vom Jahr

711 gewidmet. Das Material ist folgendermaßen gegliedert: 1. Die frühchristlichen Denkmäler des 4. und 5. Jh.; 2. Die Einfälle der Germanen und Funde aus germanischen und einheimischen Gräbern; 3. Die Denkmäler des 6. und frühen 7. Jh.; 4. Die christlichen Denkmäler der zweiten Hälfte des 7. Jh. Daran schließt sich der Katalog der in den Tafeln erfaßten Denkmäler an, der mehr als die Hälfte des Textes umfaßt und mit wertvollen archäologischen, historischen und kunsthistorischen Notizen zu jedem Monument versehen ist. Sach-, Personen- und Ortsregister schließen sich an. Die zahlreichen Tafel- und Textabbildungen vermitteln schließlich dem Leser eine gute Anschauung des besprochenen Materials. Diese Ausstattung macht aus dem Buch von vornherein ein gediegenes wissenschaftliches Werk.

Aus der Einteilung der Kapitel ist ersichtlich, daß das archäologische Material chronologisch geordnet ist. Deshalb ist auch die historische Einführung, die jedem Kapitel vorangestellt ist, sehr willkommen. Aus dieser Darlegung werden die Veränderungen deutlich, die sich im Laufe der Zeit an Bautechnik und -formen, an Dekorationsmotiven und an kleineren Kunstgegenständen kundtun. Auch die geographischen Verhältnisse werden berücksichtigt sowie die Beziehungen, die zwischen der spanischen Halbinsel und den Nachbarprovinzen bestanden haben: zu Rom und Italien im 4. Jh. bis zum Germaneneinfall, zu Gallien und besonders zu Nordafrika während des ganzen besprochenen Zeitraums, zu Konstantinopel und dem Orient in der byzantinischen Zeit. So kam es während einer Zeitspanne von vier Jahrhunderten zu einer eigenartigen westgotischen Kunstform, die in den Monumenten des 7. Jh. ihren vollendeten Ausdruck fand. Man kann diese Kunst mit dem gleichzeitigen Entstehen einer Nationalliteratur und -liturgie in Verbindung bringen. Jedoch wurde dieser Blütezeit durch den Arabereinbruch von 711 ein jähes Ende bereitet. Victor Saxer

P. M. DUVAL – ED. FRÉZOUDS (Hrsg.): *Thèmes de recherches sur les villes antiques d'Occident, Strasbourg, 1er–4 octobre 1971* (= Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique 542). – Paris: Edition du C.N.R.S. 1977. 429 S. u. Abbildungen.

Die Forschungsthemen über die antike Stadt, die in Straßburg 1971 debattiert wurden, liegen sechs Jahre später in diesem Band gedruckt vor. Der erste Themenbereich betrifft die Siedlungsgeschichte der antiken Stadt und fordert auf, über deren zeitliche und geographische Kontinuität und Diskontinuität nachzuforschen. In diesem Sinne spricht der Hauptreferent zu dieser Thematik von einer Entwicklungsdynamik der alten Städte. Einige Korreferenten erweisen für einige Städte eine Kontinuität (F. de Almeida für Aegitania in Lusitanien; J. Reynolds für die kyrenäischen Städte; A. Neumann für Vindobona-Wien), für andere eine Diskontinuität wie im Fall der adriatischen Marken (N. Alfieri) oder der südgallischen Städte

(P.-A. Février). Der zweite Themenkomplex ist mehr geographischer Art und wirft die Frage der Beziehungen zwischen Stadt und Fluß auf. Dem klassischen Beispiel Roms zufolge könnte man glauben, daß der Fluß in der Stadt hauptsächlich die Rolle einer Wasserstraße spielte. Das ist aber in Rom nur in der Blütezeit der Kaiserstadt der Fall gewesen (J. le Gall). In anderen Städten, wie in den Rhônestädten Lyon und Arles (Y. Burnand) oder Vienne (M. le Glay), sowie in den Garonnestädten Toulouse (M. Labrousse) und Bordeaux (R. Etienne), wird mehr deren Funktion als Straßenkreuzungs- und Flußübergangsstellen hervorgehoben. Dieselbe Funktion kam auch dem älteren Rom zu.

Für den dritten Themenbereich wurde den Archäologen vorgeschlagen, dem Bodenrelief der antiken Städte nachzugehen. Aber die wenigsten Referate haben sich mit diesem noch neuen Problem befaßt. J.-J. Hatt streift es mit den stratigraphischen Forschungen, die in Straßburg eine schon in das 17. Jh. hinaufreichende Tradition bilden und in den letzten 30 Jahren systematisch fortgesetzt wurden. J. Mertens hat die gleiche Methode in Alba Fucens und Herdona (Italien) und H. Cüppers in Trier angewandt. Auch hier hat man schon seit langer Zeit solche Forschungen durchgeführt und in regelmäßig erscheinenden Publikationen veröffentlicht.

Die Zusammenfassung erfolgte durch P.-M. Duval. Er hob hervor, daß die Geographie allein die Wahl der Stadtlage und den Verlauf ihrer Entwicklung nicht erklären kann, denn auch der menschliche Faktor, d. h. die Geschichte spielt dabei eine wesentliche Rolle. Zweitens stellt er heraus, daß zweierlei Forschungen Kontinuitäts- und Diskontinuitätsprobleme in das beste Licht stellen können. Es handelt sich einerseits um die einzelnen Stadtmonographien, andererseits die parallele Erforschung von Fällen gleicher Art. Drittens wird man beide Arten von Stadtverschiebungen berücksichtigen müssen: die plötzlich und radikal erfolgenden, wie auch die langsam und unbemerkt vor sich gehenden. Viertens erscheint schließlich die Stadt eng mit ihrer Umgebung und mit ihrem Hinterland verwachsen.

Victor Saxer

ALDO NESTORI: *Monumentum Fl. Eusebii fatto Ecclesia S. Eusebii presso Ronciglione* (= Studi di Antichità Cristiana 34). – Vatikanstadt: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1979. 159 S., 5 Tafeln, 121 Textabbildungen.

Dieses Buch löst im Leser eine interessierte Spannung aus. Er wird auf der Landstraße von Rom nach Florenz nahe bei Viterbo nach Ronciglione zu einer bescheidenen alten Kirche geführt, die den Namen des heiligen Eusebius trägt. Der erste Bischof von Sutri, zu dessen Bereich Ronciglione gehörte, hieß Eusebius. Er nahm an der römischen Synode von Sutri 465 teil. Es ist nicht bekannt, daß er ein Heiliger der römischen Kirche ist. Zur Kirchenanlage von Ronciglione gehört ein Mausoleum, das dem 4. Jahrhun-

dert zugewiesen werden kann. Mit ihm ist eine Inschriftplatte (CIL. 11, 1 Nr. 3203) in Verbindung zu bringen, die als Stifter der Begräbnisanlage einen Flavius Eusebius nennt, der eine ansehnliche Beamtenlaufbahn als Stadtpräfekt und schließlich Statthalter der Provinz Campania aufzuweisen hat. Das Mausoleum erweist sich dem Verfasser als christlich. Es wird zu einem gewissen Zeitpunkt Zentrum der in Rede stehenden Kirche. Wer ist nun der Titelheilige: der Bischof oder der Statthalter oder einer seiner Angehörigen? Im Bildschmuck der Kirche erscheint im 17. Jahrhundert eine Darstellung des heiligen Eusebius als Bischof. *Eine* Identität ist ausgeschlossen: die des Mausoleumbesitzers (4. Jahrhundert) und des Bischofs von Sutri (5. Jahrhundert). Im übrigen bleibt der Phantasie zu Kombinationen freier Spielraum. Der Legendenbildung boten sich naheliegende Anknüpfungen. Eine der Nachprüfung entzogene Tradition ließ den Heiligen der erstaunlichen Kirchenanlage einen ehrwürdigen Bischof sein.

Aldo Nestori, dem gelehrten christlichen Archäologen und bekannten Katakombenforscher, ging es um Aufhellung der Geschichte des Bauwerks. Anlaß gab die Entdeckung, an der der Pfarrer der Kirche S. Maria della Pace in Ronciglione D. Pacifico Chiricozzi Anteil hatte (S. 70): daß das Presbyterium der Eusebiuskirche tatsächlich ein ganzes regelrechtes Mausoleum sehr alter Zeit ist. Die Darstellung des Buches geht aber nicht von dieser Erkenntnis aus. Der Autor wählt eine pädagogische Methode und beteiligt den Leser an der Rückgewinnung des zugrundeliegenden basilikalen Grundraumes. Auf solche Weise empfängt und behält die Darstellung ihre Spannung, und man folgt lebhaft den Untersuchungen.

Da taucht gleich am Portal als Türschwelle ein auf den Kopf gestelltes Stück eines römischen Marmorsarkophags (Abb. 14) auf. Reste von Figuren sind erkennbar. Man denkt an Überbleibsel eines Exemplars der römischen dionysischen Sarkophage oder der Meerwesensarkophage. Mir scheint eine Herkunft aus dem klassizistischen 2. Jahrhundert wahrscheinlicher als eine solche aus dem 3. Jahrhundert (S. 27). Vor der Kirche steht ein anderer schwerer Gesteinssarkophag einer Claudia Longina (Abb. 3, 12, 13), die der Verfasser als Nichtchristin erklärt, da der Name in den ersten 6 Bänden der „Inscriptiones christianae Urbis Romae" nicht begegnet. Der zuerst genannte Sarkophag sowie D M (Dis Manibus) auf dem zweiten reichen für seine Vermutung voll aus; eines schwachen ‚argumentum e silentio' bedarf es nicht (weshalb eigentlich hätte denn nicht auch eine Christin Claudia Longina heißen können?). Eine alte Friedhofsumwelt ist an der Eusebiuskirche deutlich spürbar und sichtbar.

Im Innern der Kirche kommt aus Reparaturen nach entstandenen Schäden, aus Erweiterungen und Hinzufügungen eine dreischiffige Anlage zum Vorschein, deren Grundriß Taf. IV zeigt: zwei Zungenwände am Eingang, die in Halbsäulen enden, dann je drei Interkolumnien zwischen je zwei Säulen und zu ihren Seiten. Das vordere Interkolumnium schließt

wieder mit einer Halbsäule, hinter der auf beiden Seiten des Mittelschiffes wieder Wände stehen, die das Presbyterium umschließen, vorn hoch, dann unter einem Bogen mit hoher Querwand tief nach hinten führend. Das Presbyterium ist von hinten umschlossen und läßt zur Kirchenrückwand hin den Umgang frei.

Den Kapitellen widmet der Verfasser eine minutiöse Beschreibung (S. 35–50) mit guten Fotografien, die wie fast alle Abbildungen des Buches sein Sohn Giorgio Nestori gemacht hat. Ein Datierungsversuch für die variabel, dekorativ und figürlich geschmückten Kapitelle unterbleibt zunächst, was einen verwundert. Der Autor weist aber nachdrücklich auf die für ihn sich ergebende Übereinstimmung des Grundrisses mit den großen römischen Coemeterial-Basiliken hin, die Apsiden in der Breite ihres Mittelschiffes und um die Apsis herumgeführte Seitenschiffe haben. Es ist die oft besprochene und eingehend von *Fr. W. Deichmann* und *A. Tschira* (in: Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 72 [1957] 45 ff.) erörterte Form, wie sie die Basilika der Heiligen Petrus und Marcellinus oder die Apostelkirche S. Sebastiano in Rom zeigen.

Ich muß gestehen, daß ich an diesem Punkt der Untersuchung (S. 63), ohne noch des Verfassers Geheimnis von dem im Presbyterium verborgenen Mausoleum zu kennen, nicht auf den von ihm gegebenen Vergleich gekommen wäre, sondern auf die viel einfachere, schlichte und sachlich übereinstimmende Parallele jener frühen Kirchen, die außen keine Apsis haben und deren Presbyterium einen Umgang zur Rückwand der Kirche hin frei läßt (s *G. C. Menis*, La Basilica Paleocristiana nelle diocesi settentrionali della metropoli d'Aquileia [1958] 204 Abb. 60). Schon das Fehlen der Biegung in den Seitenschiffen zum Zwecke ihres Zusammenschlusses behindert den Vergleich mit den halbkreisförmigen Abschlüssen der großen römischen Kirchen. Es sind schlichte lokale Gestaltungen, von denen mir die Peterskirche auf dem Kirchbichl von Lavant (Osttirol) *(F. Miltner,* in: Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts 40 [1953] Beiblatt 15–92 Abb. 22) durch Autopsie besonders gegenwärtig ist. Wir gelangen hier zu gemäßen Größenordnungen äußerlich und dem Sinne nach; und dabei handelt es sich in Lavant doch um einen Bischofssitz. Es lohnt nachzulesen, was der Ausgräber Franz Miltner dort ermittelt hat: auf Spuren des Heidentums eine frühchristliche Kultstätte, einheimische Gräber und zuletzt die Kirche. Bei aller Nähe zu Rom – für die Eusebiuskirche von Ronciglione gibt Rom nicht die passenden Vergleiche.

Doch endlich das Mausoleum (monumentum Fl. Eusebi) (S. 64 ff.; sauber herauskristallisiert [Abb. 83]; sein Platz im Kirchenraum sinnfällig verdeutlicht in Abb. 80). Es ist beachtlich, was herauskommt: die Datierung, auch von der Inschrift her, in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts wird man akzeptieren. Drei Gemälde des Mausoleums bereichern die frühchristliche Ikonographie. Eine Darstellung von Maria bei Elisabeth war bisher

aus dem 4. Jahrhundert nicht bekannt (erst im 6. Jahrhundert in Elfenbein an der ravennatischen Maximianskathedra und gemalt erst im 7. Jahrhundert in der Valentin-Katakombe in Rom: *A. Nestori,* Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane [Vatikanstadt 1975] 1 Nr. 1). Daß Heilige schon im 4. Jahrhundert mit Nimbus dargestellt werden und nicht erst im 5. Jahrhundert, wie seit Wilpert gemeint wurde, wird nach *A. Ferruras* Nachweis für die Commodilla-Katakombe (RivAC 34 [1958] 40 f.) hier erneut bestätigt. Weniger gesichert als das Bild von Maria und Elisabeth sind die Darstellung der Geburt Jesu mit Krippe und die Darstellung des Jesuskindes vor dem greisen Simeon im Tempel (S. 116 f.). Die Abfolge hätte thematische Folgerichtigkeit für sich. Aber man kann doch wenig erkennen.

Gespannt wartet man beim Lesen auf die Datierung der Kapitelle, die S. 35–50 einzeln vorgeführt wurden. Die Datierung erfolgt schließlich S. 146–148. Vergleichsmaterial findet sich nur in der Diözese Spoleto. Die Stücke sind hauptsächlich ins 8. Jahrhundert datiert.

Dies ist die große Enttäuschung. Die Einordnung des Mausoleums in einen Kirchenbau ist erst so spät faßbar. Hier muß noch einmal, weil der Vergleich anspruchsvoll angesprochen wurde (S. 63), auf die römischen Coemeterialbasiliken mit umlaufenden Seitenschiffen eingegangen werden. Gerade die umlaufenden Seitenschiffe sind doch ihr uns aufgegebenes Problem. Man verbindet die Beschreibung mit dem Begriff der Friedhofskirche auf eine Weise, als käme hier etwas sinnfällig verständliches Sepulkrales zum Ausdruck. Dies ist aber überhaupt nicht der Fall, wie *Deichmann* und *Tschira* (a. a. O. 92 ff.) gezeigt haben. Nirgendwo haben die bezüglichen Gräber eine zentrale oder axiale Lage. Die Kirchenbauten tangieren die Gräber; es entsteht eine Dialektik von Kirche und Grab, aber – jedenfalls einstweilen – keine architektonische Integration des einen in das andere. Sonst könnte man vielleicht sagen: die Umläufe der Seitenschiffe hätten vergleichsweise eine Funktion wie später die Ringkrypten (oder viel früher nicht als Krypta, sondern fußbodengleich der Umgang im Zeustempel von Olympia, der es möglich machte, die thronende Zeusstatue auch von hinten zu bewundern). Wenn die Eusebiuskirche umlaufende Seitenrundgänge hätte und die Erbauung der Kirche um das Mausoleum schon im 4. Jahrhundert erfolgt wäre, dann hätte man einen Ansatzpunkt, neben den Argumenten von *Deichmann* und *Tschira* (a. a. O. 92 ff.) einen solchen entscheidenden Sachverhalt mitzubedenken und den ganzen Fragenkomplex neu anzugehen. Aber ein solcher Befund wird gesucht und nicht gefunden. Die diesbezügliche Entwicklung in kreuzarmigen Basiliken ist etwas anderes und wird hier nicht berührt (s. *H. Hörmann,* in: Forschungen in Ephesos 4 [1951] 179). Der Trierer Kernbau im Dom (Aus der Schatzkammer des Antiken Trier. Festgabe 1801–1951 [1951] 47 Abb. 1) entfällt als Vergleichsstück, weil es sich um keine fortführende architektonische Gestaltung,

sondern um eine Initiativmaßnahme des 4. Jahrhunderts zur Erstellung eines Reliquien-Ziborismus handelt.

Ein im skizzierten Zusammenhang erwähnenswertes Beispiel kenne ich aus der Laurentius-Basilika in Lauriacum (Enns-Lorch, Oberösterreich). Der ausgegrabene frühchristliche Befund, dessen abschließende Publikation leider immer noch aussteht (allgemeine Orientierung s. in Schnell, Kunstführer Nr. 1122 [1978] S. 9–11 mit Abbildungen auf S. 2 und 3), zeigt in einer 3. Phase die Einrichtung einer Ringapsis mit Schauöffnung auf den „Lorcher Reliquienschatz", der seit der 1. (um 375 entstandenen) Anlage eine wechselnde Plazierung gehabt hatte. Auch hier werden wir also in die Spätzeit, nach von anderen vermuteter Ansicht in die karolingische Epoche geführt. Ich halte ein früheres Datum für möglich. Aber über das 6. Jahrhundert, in dem die Ringkrypta von St. Peter in Rom entstand, gelangen wir nicht zurück; wir bleiben in der Zeit nach dem heiligen Severin (s. a. a. O. S. 10). Die axiale oder zentrale architektonische Einbeziehung einer memorialen Anlage in eine Basilika folgt erst spät zentralräumlichen Vorbildern, die früh begegnen. Zu ihnen gehören auch Basiliken mit Querschiff. Reine Langhauskirchen klären im Altertum bei Berührung mit festen Memorialstätten ihr gegenseitiges Verhältnis in variabler Weise dialektisch-antithetisch, nicht das Denkwürdige in den Raum einbeziehend, sondern die Gegenstellung betonend. Das Mausoleum im basilikalen Kirchenraum ist, in diesem Entwicklungsgang vom Altertum her gesehen, spätzeitlich.

So tritt das schlichte Denkmal von Ronciglione in seinen lokalen Bereich zurück und ist nicht geeignet, die großen weltgeschichtlichen Probleme der frühchristlichen Baukunst lösen zu helfen. Nestoris Buch hat dennoch seinen großen Wert für die Landschaft, in der die Kirche steht, für die Gemeinde, zu der sie gehört, und durch die Eindringlichkeit seines Bemühens. Zum schönsten Ergebnis, das hier bisher nicht zur Sprache kam, gehört das Abendmahlbild an der linken Seite des Hauptschiffes in Höhe des Presbyteriums, eine romanische, byzantinisch anmutende Malerei vom Ende des 11. oder Anfang des 12. Jahrhunderts. Die Gestalten, in der Größenordnung von Christus bis Judas abgestuft, Judas ausgesondert, die Handgesten der in der Eucharistie mit Christus verbundenen Apostel, die Gaben Brot, Kelche, Fische, die signifikanten Farben dunkelrot, himmelblau, gelb, rosa, grün: hier triumphiert auch an schlichter Stätte in gleicher Größe wie in den großen kirchlichen Bauschöpfungen der das Altertum überwindende Gedanke, der schließlich die Gräber heimholte und einbezog in den Gemeinderaum des himmlischen Jerusalem. Dieses Erlebnis ist substantieller als ein Mausoleum, dessen Namensträger seine Konturen verlor. Vielleicht ist gerade diese Erkenntnis in unserem wissenschaftlichen Bemühen eine unverächtliche Frucht. Was wir beim Forschen herausbringen, kann uns bereichern. Was wir nicht herausbringen, kann uns auch bereichern. Das vorliegende Buch bereichert uns durch beiderlei Einsichten. Josef Fink

VICTOR SAXER: *Saints anciens d'Afrique du nord.* Textes les concernats traduits, présentés et annotés. – Vatikanstadt: Tipografia Poliglotta Vaticana 1979. 214 S.

Einen für dieses Fachgebiet kompetenteren als den genannten Autor wird es wohl kaum geben. Ist er doch seit 1965 Professor für Liturgie und Hagiographie am Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, dem er in den Jahren 1970–73 auch als Rektor vorstand. Bereits 1966 hat er sich mit „La vie liturgique et quotidienne en Afrique dans l'œuvre et au temps de Saint Cyprien" als Kenner der Materie ausgewiesen. 1969 folgte „Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^{e} siècle. Le temoinage de S. Cyprien et de ses contemporains d'Afrique" (= Studi di antichità cristiana 29).

Das vorliegende Buch geht in seinen Grundzügen ebenfalls auf Vorlesungen an dem oben erwähnten Institut zurück. Den Anstoß zur schriftlichen Niederlegung gab Seine Eminenz Kardinal und Erzbischof von Algerien L.-E. Duval, der um eine derartige Textsammlung für einen zukünftigen „Lectionnaire hagiographique" bat.

Als Quellen dafür werden in der Einleitung (S. 5–28) u. a. der Kalender einzelner Diözesen (wie etwa der von Karthago), das Martyrologium Hieronymianum, Acta, Passiones und Vitae, Väterliteratur und Inschriften kurz vorgestellt. Die Bedeutung der Kirche Nord-Afrikas für Rom bezeugen allein schon Namen wie Tertullianus, Cyprianus, Arnobius, Lactantius und Augustinus.

Die ausgewählten Texte sind in chronologischer Reihenfolge vorgeführt, wobei mit Ausnahme weniger Beispiele auch eine neue französische Übersetzung geboten wird. Weiters ist jedes einzelne der literarischen Denkmäler wieder mit einer eigenen Einleitung, kommentierenden Anmerkungen sowie abschließender Bibliographie versehen. Insgesamt ist es das Hauptanliegen des Verf., zur Lektüre der antiken Dokumente hinzuführen und damit ein möglichst großes Publikum anzusprechen. Dieser Gesichtspunkt mußte – neben der Vielzahl der Heiligen Afrikas – unweigerlich zu einer Auswahl führen. Sie bringt: 1. aus dem zweiten Jahrhundert: a) die Scillitanischen Märtyrer und b) Papst Victor I., 2. aus dem dritten Jahrhundert: a) Perpetua, Felicitas und ihre Gefährten, b) Celerina, Egnatius, Laurentius und Celerinus, c) Cyprianus (Bischof von Karthago), d) Iacobus, Marianus und Gefährten, e) Nemesianus und Gefährten, f) Maximilianus von Tebessa und g) Marcellus von Tanger, 3. aus dem vierten Jahrhundert: a) Crispina von Thagura, b) Marcianus von Cherchel, c) Papst Miltiades, d) Optatus (Bischof von Mileve) und e) Monica von Thagaste sowie 4. aus dem fünften und sechsten Jahrhundert: a) Marcellinus († in Karthago), b) Augustinus von Hippo, c) Alypius von Thagaste, d) Possidius von Calama, e) Quodvultdeus (Bischof von Karthago), f) Deogratias (Bischof von Karthago), g) Papst Gelasius I., h) Eugenius (Bischof von Karthago), Longinus (Bischof von Pamaria), Vin-

demial (Bischof von Capsa) und i) Fulgentius (Bischof von Ruspe). Damit haben wir aber ein Stück Literaturgeschichte vor uns, das nicht nur für den Laien, sondern – vor allem als Materialsammlung – selbst für den Fachmann von Interesse sein kann. Dieser muß freilich bedauern, daß der Übersetzung nicht der Originaltext mit wenigstens kurzem kritischem Apparat gegenübergestellt ist – so, wie es z. B. auch bei der von *Qu. Cataudella* unter ganz gleichen Gesichtspunkten verfaßten „Antologia cristiana dalla cantica ambrosiana alla regola di San Benedetto" (Mailand 1962) bereits praktiziert wurde.

Im einzelnen vermißt man manches vielleicht gerade für den Nichtfachmann interessante Detail. So hätte man etwa bei 1. a) darauf hinweisen können, daß wir in diesem Fall nicht nur das bisher älteste datierte Dokument der lateinischen Kirche überhaupt, sondern unter Umständen (siehe ebd. 12) sogar den ersten Beleg für eine lateinische Bibel vor uns haben (Näheres dazu bei *R. Freudenberger,* Die Akten der scilitanischen Märtyrer als historisches Dokument, in: WS N. F. 7 [1973] Anm. 66). Ein ähnliches Problem stellt sich bei der Bibliographie. Dem Zweck des Buches entsprechend muß sie möglichst kurz gehalten sein, andererseits vermißt man jedoch nur ungern Angaben wie – bei den als Exempel gewählten Scillitanischen Akten – *F. Corsaro,* Note sugli Acta martyrum Scillitanorum, in: Nuovo Didascaleion 6 (1956) 5–51, da eben dort die sehr zahlreiche Sekundärliteratur gesammelt ist. Auch bei der in der Einleitung kurz angeschnittenen Diskussion der verschiedenen Namenslisten erscheint ein Verweis auf *H. Karpp,* Die Zahl der Scilitanischen Märtyrer, in: VigChr 15 (1961) 165–172 durchaus nützlich. Wenn weiters auf den Prokonsul P. Vigellius Saturninus eingegangen wird, könnte man natürlich in der Anmerkung neben Tert. ad Scap. 3 (CC 2, 1129) auch *R. Stiglitz,* in: Pauly-Wissowa 8 A, 2 (1958) 2569 f. nennen. Bezüglich der Phrase *in secretario* sei an *O. Seeck,* in: Pauly-Wissowa 2 A, 1 (1921) 979–981 und *R. Hanslik,* Secretarium und tribunal in den acta martyrum Scillitanorum, in: Mélanges offerts à Christine Mohrmann (Utrecht 1963) 165–168 erinnert.

Doch schon bei Cicero heißt es de fin. 1, 5, 15: *Quod homines, tot sententiae,* womit auch ausgedrückt sei, daß der Verf. nach Meinung der Rez. sein Ziel im wesentlichen zweifellos erreicht hat. Renate Pillinger

RICHARD STACHNIK (Hrsg.): *Die Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521* (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 15). – Köln – Wien: Böhlau-Verlag 1978. XLIV und 629 S.

Dorothea von Montau (D), „eine preußische Heilige", die jüngst auch zu literarischer Berühmtheit gelangte, wurde von der Kirche erst 1976 zur Ehre der Altäre erhoben, fast sechshundert Jahre nachdem ein Kanoni-

sationsprozeß erstmals beantragt worden ist. Im Pestjahr 1347 als siebentes von neun Kindern der Eheleute Wilhelm und Agatha Swarze im bäuerlichen Montau an der Weichsel (südlich von Danzig) geboren, erlebte D. offenbar schon als Kind Ekstasen und Visionen und entwickelte eine besondere, intensive Verehrung der Eucharistie. Sie erhielt später sogar die außergewöhnliche Erlaubnis, täglich die heilige Kommunion empfangen zu dürfen. Der Vater starb, als D. zwölf Jahre alt war. 1363 heiratete das nach übereinstimmenden Quellenaussagen überaus schöne und liebreizende Mädchen den wesentlich älteren, begüterten Danziger Waffenschmied Adalbert Swertfeger. Sie hatten neun Kinder, von denen nur die jüngste, 1380 geborene, Tochter Gertrud heranwuchs, die anderen starben noch im kindlichen Alter. Mit ihrem Ehemann unternahm D. wie viele ihrer Zeitgenossen lange Pilgerreisen, im Sommer 1384 eine erste peregrinatio nach Aachen und Einsiedeln, 1385/86 eine weitere. 1389 pilgerte D. ohne ihren Mann, der 1390 in Danzig starb, zum Heiligen Jahr 1390 nach Rom, auch um den Spuren der von ihr verehrten Heiligen Birgitta zu folgen. Wegen ihrer religiösen Erlebnisse, der Ekstasen, Visionen, Offenbarungen und Askese wurde sie von manchen Leuten in Danzig und dem Pfarrer von St. Marien für eine Ketzerin gehalten und ihr mit dem Schafott gedroht. Der pomesanische Domherr Johannes Marienwerder dagegen, der Beichtvater der D., war von ihrer Heiligkeit überzeugt und schrieb ihre (leider verlorenen) Offenbarungen auf. Im Mai 1393 ließ sich D., die bereits zu Lebzeiten von manchen Gläubigen verehrt wurde, in eine Klause am Dom zu Marienwerder einschließen. Nach zahlreichen Visionen starb sie dort am 25. Juni 1394, und es entwickelte sich bald ein lebhafter Kult an ihrem Grab. Schon im September des folgenden Jahres gingen die ersten Anträge auf Kanonisation der Klausnerin in Rom ein, sie wurden besonders durch den Deutschen Orden gefördert. 1404 beauftragte Papst Bonifaz IX. die Bischöfe von Kulm und Ermland sowie den Abt von Oliva mit der Durchführung des Heiligsprechungsprozesses. Dieser versandete nach der Schlacht bei Tannenberg 1410, wurde 1486 erneut aufgenommen, aber nach der Reformation erneut liegengelassen.

Aus der Feder ihres Beichtvaters Johannes Marienwerder besitzen wir mehrere Lebensbeschreibungen der Heiligen (siehe das Literaturverzeichnis S. XI–XIII). Von Interesse sind aber auch die erhaltenen Akten des Kanonisationsprozesses von 1395 bis 1406. In dessen Verlauf wurden zwischen Juni 1404 und Mai 1405 insgesamt 257 Zeugen gehört und deren Aussagen protokolliert. In Zusammenarbeit mit A. Triller und H. Westpfahl hat R. Stachnik aus der einzigen erhaltenen Handschrift (Ms 1241 Königsberg, jetzt Archivbestände Preußischer Kulturbesitz, ein notariell beglaubigtes Transsumpt von 1486) die Prozeßakten veröffentlicht, neben den drei articuli (S. 12–47) vor allem die interrogatoria und die Antworten der Zeugen (S. 47–489). Die Männer und Frauen, deren Berichte nur unwe-

sentlich gekürzt und mit den notwendigsten Sachanmerkungen versehen abgedruckt werden und die durch Personen-, Orts-, Sach- und Wortregister gut erschlossen sind, stellen einen Querschnitt durch alle Schichten des Deutschordenslandes bei Danzig in der Zeit um 1400 dar, vom Deutschmeister bis hin zu Handwerkern, Bauern und Witwen. Die Zeugen im Alter zwischen 16 und 70 Jahren (zumeist in den 30ern und 40ern) werden mit Stand und Namen aufgeführt und erzählen von Gebetserhöhungen und Mirakeln, die durch Intervention der Heiligen D. gewirkt worden waren. (Einige miracula b. D. sind nach einer Handschrift des Klosters Böddeken auch in den AA SS XIII Oct. S. 560–67 abgedruckt.) „Sie bestätigen ... das Bild der Persönlichkeit Dorotheas, das Johannes Marienwerder in seinen Werken von ihr gezeichnet hat" (Einleitung S. XXIV–XXV), vermitteln aber darüber hinaus einen tiefen Einblick in das religiöse Leben, aber auch die täglichen Mühen und Sorgen und die Mentalität der Menschen im Raum der Weichselmündung. Hier bietet sich über die Kirchen- und Religionsgeschichte hinaus auch der Rechts-, Sozial- und Medizingeschichte noch ein weites Feld, so daß man dem Herausgeber für die Bereitstellung dieses Quellenmaterials dankbar sein muß. Ludwig Schmugge

HERMANN JOSEF SIEBEN (Hrsg.): *Joseph Hubert Reinkens. Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840–1873).* Eine Quellenpublikation zum rheinischen und schlesischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts und zu den Anfängen der Altkatholischen Bewegung. Mit einem Vorwort von H. BACHT (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 10). – Köln – Wien: Böhlau 1979. 3 Bde., XXXVII u. 1890 S.

Dem langjährigen Breslauer Kirchenhistoriker und späteren ersten Bischof der deutschen Altkatholiken, Joseph Hubert Reinkens (1821–1896), hat zuletzt V. Conzemius eine biographische Bearbeitung gewidmet (Rheinische Lebensbilder 4 [1970] 209–233). Über die von ihm benutzten Quellen führt die nunmehr von H. J. Sieben bearbeitete Briefedition Reinkens' an seinen Bruder Wilhelm, der in Bonn als Religionslehrer und Pfarrer wirkte, erheblich hinaus. Die Briefe wurden erst 1970 im Archiv der Niederdeutschen Jesuitenprovinz wiederentdeckt. Sie korrigieren das bisher bekannte Reinkensbild in vielen Punkten.

Die Reinkens stammten aus kargen wirtschaftlichen Verhältnissen in Burtscheid bei Aachen. Dennoch wurde dem älteren Wilhelm (1811–1889) das Studium der Theologie ermöglicht. Nach der Priesterweihe (1834) hat er sich als Kaplan, dann als Gymnasiallehrer und Pfarrer in Bonn die Hilfe für seine Familie sehr angelegen sein lassen. Der enge Familienzusammenhalt hat auch zur Entstehung des hier vorgelegten Briefkorpus von 953 Nummern geführt, das größtenteils Schreiben von Joseph an Wilhelm, aber nur wenige Gegenstücke enthält. Der weitaus größte Teil gehört der Zeit

des Breslauer Aufenthaltes von Joseph an, der sich dort 1850 bei J. I. Ritter für Kirchengeschichte habilierte, 1853 außerordentlicher Professor und 1857 als Nachfolger Ritters Ordinarius wurde. 1852–58 war er zugleich Domprediger. Seit der Konsekration Joseph Huberts zum altkatholischen Bischof und seiner Übersiedlung nach Bonn (1873) versiegt dagegen die Korrespondenz mit dem Bruder, der die Hinwendung zum Altkatholizismus nicht mitvollzogen hatte, aus naheliegenden Gründen.

H. Bacht begründet die ungekürzte Edition des gesamten Materials im Vorwort (S. VI) folgendermaßen: „Um der Wichtigkeit der Sache willen und um von vorneherein alle Anlässe zum Verdacht auf eine manipulierte Edition auszuschließen, wurde beschlossen, die Briefe ohne jegliche Kürzung abzudrucken, ihnen aber einen für solche Publikationen unerläßlichen Apparat beizugeben . . .“ Diese ungekürzte Edition kann ich nur bedauern, denn das hier dargebotene Material ist m. E. weithin nicht editionswürdig, insofern es nämlich in quälender Breite über alltägliche Banalitäten berichtet, die für den Historiker keinen neuen Erkenntniswert besitzen. Ein renommierter Bearbeiter wie Sieben hätte wohl eine ganz energische Straffung dieses in der Substanz natürlich wertvollen Materials verantworten können, ohne daß man ihm den befürchteten Manipulationsverdacht unterstellt hätte. Nun aber muß sich der Benutzer mühsam durch den dichten Wust hindurcharbeiten. Ob die bessere Erschließung durch Kopfregesten möglich gewesen wäre, möchte ich dahin gestellt sein lassen. Das wäre aber sicher durch eine stärkere Spezifizierung des Personenregisters möglich gewesen. Bei manchen der dort ausgewiesenen Personen lese ich z. B. hunderte von nicht näher aufgeschlüsselten Seitenhinweisen, die die Benutzung der drei Bände von vornherein zu einer äußerst mühsamen Angelegenheit machen. Neben diesen Mängeln läßt jedoch die Aufschlüsselung der im Text genannten Personen und Sachbezüge durch den Anmerkungsapparat nichts zu wünschen und in diesem Punkt hat der Herausgeber dankenswerterweise keine Mühe gescheut, auch sehr entlegene Quellen heranzuziehen.

In sachlicher Hinsicht bietet die Edition vielfach neuen Aufschluß über das katholische Schlesien nach der Jahrhundertmitte. Das betrifft den religiösen Aufbruch, der sich vor allem unter Diepenbrock († 1853) vollzog und an dem Reinkens selbst intensiv Anteil nahm. Er hat dem früh verstorbenen Kardinal, in dem er das Idealbild des Bischofs sah, ein treues Andenken bewahrt und ihm später auch eine Biographie gewidmet. Allein Reinkens' schlesischer Honigmond ging rasch vorüber und nach seinem fast zu schnellen Aufstieg schmolz sein Einfluß auf die Bistumsleitung unter dem Episkopat Försters, den er zunächst begeistert begrüßt hatte, rasch dahin. Reinkens war keine theologische Koryphäe. Aber ihm war die Gabe der Vermittlung in außergewöhnlicher Weise gegeben. Davon hat er auch als Domprediger profitiert. Während aber Conzemius noch schreiben konnte (S. 215), er habe das Dompredigeramt schließlich „nicht etwa wegen inter-

ner Spannungen" aufgegeben, sondern aus dem Wunsch, sich intensiver seiner Aufgabe als Hochschullehrer zu widmen, ergibt sich aus den Briefen ein anderes Bild. Reinkens lebte nämlich in wachsender Spannung zu mehreren Kollegen und schließlich auch zur Bistumsleitung. Das ist freilich auf dem Hintergrund der tristen Situation in der Fakultät zu sehen. Bei der Brieflektüre drängt sich der Eindruck auf, daß er, der junge von außen kommende Aufsteiger, auf die schlesischen Gefühle wenig Rücksicht genommen hat. Das fand seinen krassesten Ausdruck in der nicht nur unklugen, sondern auch unreifen und den schlesischen Klerus beleidigenden Publikation zum Universitätsjubiläum von 1861. An soliden kirchengeschichtlichen Publikationen hat er es dagegen fehlen lassen. Reinkens, der bereits mit 29 Jahren Privatdozent, mit 31 Domprediger, mit 36 Ordinarius und mit 44 Jahren Rektor der Universität war, erscheint in seinen Briefen als ehrgeizig und trotz aller gegenteiligen Beteuerungen von der Hoffnung auf höhere geistliche Würden erfüllt. Darauf läßt seine intensive Anteilnahme an den zeitgenössischen Bischofswahlen schließen. Bei der Besetzung der Propstei von St. Hedwig in Berlin (1858) hat er diese Hoffnung auch klar ausgesprochen. Für den zeitgenössischen Episkopat und das kirchliche Führungspersonal fand er im allgemeinen herbe Kritik. 1857: „Hätte der Fürstbischof Förster seine Mission nur klarer erfaßt." 1858: „Krementz mit seinen kirchlich absolutistischen Tendenzen" (anläßlich dessen evtl. Berufung als Propst nach St. Hedwig). 1868: „der beschränkte Melchers". Diese Hinweise ließen sich leicht vermehren. Sie lassen erkennen, daß das Verhältnis von Reinkens zur Bistumsleitung trotz aller persönlichen Frömmigkeit nach dem Tode von Diepenbrock von vielen Animositäten belastet war. Auf diesem Hintergrund sind dann auch die Ereignisse seit 1870 zu beurteilen.

Sieht man von den oben erwähnten Abstrichen ab, so bleibt die Edition der Reinkensbriefe ein dankenswertes Unternehmen, durch das der Herausgeber einen Quellenbestand zugänglich gemacht hat, der in die geistliche Lebenskultur des 19. Jahrhunderts intimen und aufschlußreichen Einblick gewährt.

Erwin Gatz

WALTER ADOLPH: *Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943*, bearb. von ULRICH VON HEHL (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A: Quellen 28). – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1979. XLII, 304 S., 3. Taf.

An persönlichen Aufzeichnungen aus der Zeit des nationalsozialistischen Kirchenkampfes besteht, wie ein Blick auf die Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte zeigt, kein Überfluß. Daher bieten die bisher 28 Bände der Reihe A: Quellen, primär amtliche oder doch halbamtliche Dokumente. Die persönliche Gefährdung der am Kirchenkampf Beteiligten

bildet neben der täglichen zermürbenden Beanspruchung während der Konfliktszeit, die keine ruhige Reflexion aufkommen ließ, eine plausible Erklärung für dieses Defizit. Die durch Ulrich von Hehl für den Druck bearbeiteten persönlichen Aufzeichnungen des Berliner Geistlichen Adolph sind daher dankbar zu begrüßen. Adolph war seit 1930 als Sekretär der Katholischen Aktion des Bistums Berlin, seit 1932 als Schriftleiter des Berliner „Kirchenblattes" und schließlich als enger Vertrauter von Bischof Konrad von Preysing (1935–1950) eng mit der Bistumsleitung verbunden. Daher verfügte er über Informationen aus erster Hand, die er außerdem in fesselnder, ungeschützter und sehr unvermittelter Weise niedergeschrieben hat. In einem Geheimversteck hat die hier vorgelegte Niederschrift die nationalsozialistische Zeit überstanden.

Adolphs Aufzeichnungen konzentrieren sich auf die Jahre 1937/38 mit ihren Auseinandersetzungen um die katholischen Verbände, das Ansehen des Klerus und der Orden, sowie um den Fortbestand katholischer Presseorgane. Sie gewinnen ihren Wert vor allem dadurch, daß sie neues Licht auf die schwerwiegenden Meinungsverschiedenheiten zwischen Preysing und anderen Mitgliedern des deutschen Episkopates über Strategie und Taktik im Kirchenkampf werfen. Daß Adolphs Sympathie dabei ausschließlich Preysings Konzept gilt, versteht sich dabei von selbst. Insofern entbehren seine Aufzeichnungen und Urteile denn auch nicht einer gewissen Einseitigkeit. Über die gesamtdeutsche kirchenpolitische Entwicklung hinaus gebührt der Veröffentlichung freilich auch Interesse, insofern sie einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Bistums Berlin und zur Charakterisierung wichtiger Entscheidungsträger der Bistumsverwaltung bildet.

Erwin Gatz

Eingegangene Bücher

J. Aretz, Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus. Der Verband katholischer Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands 1923–1945 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 25) (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1979) XXIX, 252 S.

W. Böhm – G. Flores d'Arcais (Hrsg.), Il dibattito pedagogico in Germania (1945–1975). Scelta antologica. Traduzione italiana di *Nerea Ponzianelli* (= Meridiani dell'educazione 46) (Brescia: Editrice La Scuola 1978) 334 S.

A. Brandenburg – H. J. Urban (Hrsg.), Petrus und Papst. Evangelium – Einheit der Kirche – Papstdienst 2: Neue Beiträge (Münster: Aschendorff 1978) VI, 232 S.

V. Fazzo, La giustificazione delle immagini religiose dalla tarda antichità al cristianesimo 1: La tarda antichità (con un appendice sull'iconoclasmo bizantino) (Neapel: Edizioni Scentifiche Italiane 1977) 335 S.

N. Garborini, Der Miniator Sawalo und seine Stellung innerhalb der Buchmalerei des Klosters Saint-Amand (Köln: Verlag der Buchhandlung W. König 1978) 308 S., 145 Abb.

P. Grimal, Das antike Italien. Erweiterte Neuausgabe (Frankfurt/M.: Societäts-Verlag 1979) 311 S., 60 Textabb., 83 Tafelabb.

H. Immenkötter, Der Reichstag zu Augsburg und die Confutatio. Historische Einführung und neuhochdeutsche Übertragung (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 39) (Münster: Aschendorff 1979) 110 S.

A. Kallis, Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios' von Emesa (= MBTh 43) (Münster: Aschendorff 1978) XXIV, 190 S.

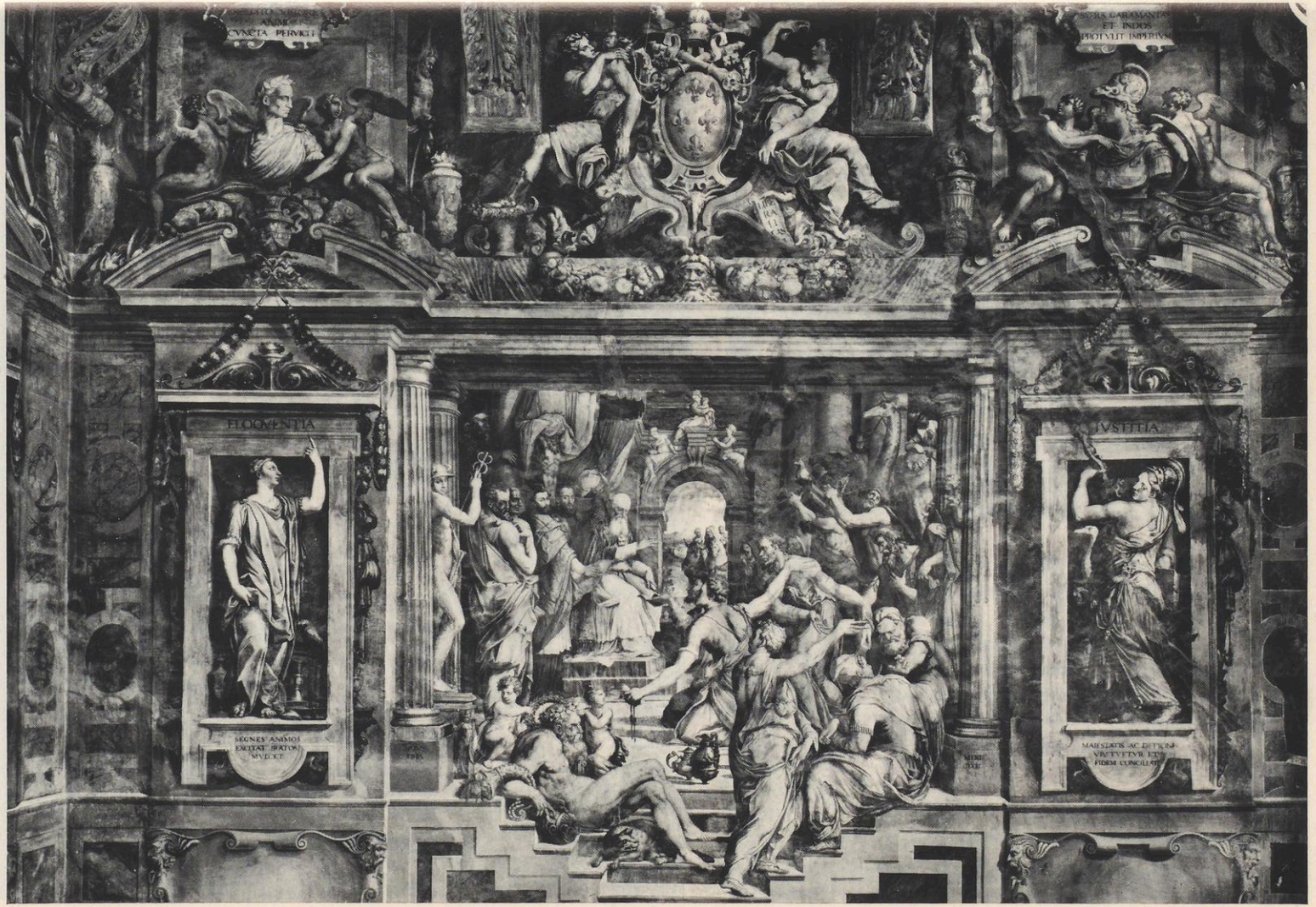
H. Lausberg, Der Hymnus „Veni creator Spiritus" (= Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 64) (Opladen: Westdeutscher Verlag 1979) 212 S.

B. Meck, Über die Stelen von Axum/Äthiopien. Ein Beitrag zur Astro-Archäologie (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 38: Archäologie 1) (Frankfurt/M.: Peter Lang 1979) 141 S.

D. Nagorni, Die Kirche Sv. Petar in Bijelo Polje (Montenegro). Ihre Stellung in der Geschichte der serbischen Architektur (= Miscellanea Byzantina Monacensia 23) (München: Institut für Byzantinische Kunstgeschichte der Universität München 1978) XXIII, 380 S.

R. Riemeck, Moskau und der Vatikan 1: Der kirchliche Ost-West-Gegensatz und das alte Rußland. 2: Das Zarenreich, die Sowjetunion und die päpstliche Diplomatie (Basel: Verlag „Die Pforte" ²1978) 124 und 184 S.

H. Wieh, Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht (= Frankfurter Theologische Studien 25) (Frankfurt/M.: Josef Knecht 1978) VIII, 248 S.



Giorgio Vasari, Palazzo della Cancelleria, Sala dei Cento Giorni, „Die Völker der Erde huldigen Papst Paul III.“, 1546

a) Andrea Fulvio, Illustrum Imagines, Rom 1517, Fol. 5v, Holzschnitt, Bildnis Alexanders d. Gr.

b) Giulio Clovio, Stundenbuch des Kardinals Alessandro Farnese, Fol. 32v, Bildnis Alexanders d. Gr., New York, Pierpont Morgan Library, 1546

TAFEL 2

Zur Interpretation der „Darstellung Jesu im Tempel" im Triumphbogen von Santa Maria Maggiore

Von MARIA-BARBARA VON STRITZKY

In den letzten Jahrzehnten hat sich die Forschung eingehend mit den Mosaiken von Santa Maria Maggiore befaßt und versucht, sie einer Deutung zuzuführen [1]. Nachdem in sorgfältigen Arbeiten aufgewiesen wurde, daß der Bau dieser Kirche in das 1. Drittel des 5. Jhdts. zu datieren ist [2] und auch die Mosaikausstattung in ihrer Gesamtheit aus dieser Zeit stammt [3], steht nun auch fest, daß die Mosaiken sowohl des Langhauses wie des Triumphbogens ein organisches Ganzes bilden und daher miteinander in Beziehung zu setzen sind [4]. Diese Einheit beruht aber nicht nur auf bautechnischen und künstlerischen Erwägungen, sondern in erster Linie auf theologischen Überlegungen, die die Voraussetzung für das Gesamtkonzept der Wanddekoration bilden. Somit ist keine Szene isoliert zu betrachten, sie ist vielmehr auf ihren Stellenwert im Gesamtwerk zu befragen.

Leider haben die Langhausmosaiken lange Zeit nicht solche Beachtung gefunden wie die des Triumphbogens. Diese bedauernswerte Lücke ist nun in etwa durch die Untersuchungen von *B. Brenk* [5] und *J. G. Deckers* [6] geschlossen worden, die bei ihren Arbeiten das Gesamtprogramm nicht aus dem Auge verlieren, sondern die Verbindungslinien zwischen den alttesta-

---

1 Hier seien von den älteren Arbeiten genannt: *J. P. Richter – A. Cameron Taylor,* The Golden Age of Classic Christian Art (London 1904); *J. Wilpert,* Die römischen Mosaiken u. Malereien der kirchlichen Bauten vom 4. bis zum 13. Jh. (Freiburg 1916) 1, 412–512; 3 Taf. 8–28 u. 53–73; dann folgen nach einem großen zeitlichen Abstand: *F. W. Deichmann,* Frühchristliche Kirchen in Rom (Basel 1948); *C. Cecchelli,* I mosaici della basilica di S. Maria Maggiore (Turin 1956); *H. Karpp,* Die Mosaiken in Santa Maria Maggiore zu Rom (Baden-Baden 1966) (Tafelband); *B. Brenk,* Die Mosaiken von Santa Maria Maggiore zu Rom (Wiesbaden 1975) u. *J. Wilpert – W. N. Schumacher,* Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom 4. bis zum 13. Jh. (Freiburg 1976).

2 *R. Krautheimer – Sp. Corbett – W. Frankl,* Corpus basilicarum christianarum Romae 3 (Vatikanstadt 1967) 55 ff.

3 Vgl. *A. W. Byvanck,* Das Problem der Mosaiken von S. Maria Maggiore, in: Festschrift H. R. Hahnloser zum 60. Geburtstag 1959 (Stuttgart 1961) 15–26; *P. Künzle,* Per una visione organica dei mosaici antichi di S. Maria Maggiore, in: Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti 34 (1961/62) 153–190.

4 Literatur zu diesem Problem bei *U. Schubert,* Der politische Primatanspruch des Papstes dargestellt am Triumphbogen von Santa Maria Maggiore, in: Kairos 13 (1971) 195 Anm. 2.

5 S. Anm. 1.

6 Der alttestamentliche Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom (Bonn 1976).

mentlichen Szenen des Langhauses und den neutestamentlichen des Triumphbogens aufzeigen.

Der Triumphbogen ist unter verschiedenen Aspekten interpretiert worden. Zu den Forschungen, die *B. Brenk* nennt [7], treten diejenigen von *U. Schubert* [8], der in der Konzeption des Triumphbogens den politischen Primatsanspruch des Papstes verwirklicht sieht, und von *J. G. Deckers* [9], der die römisch imperiale Gesinnung in den Mosaiken ausgeprägt findet.

„Die Darstellung Jesu im Tempel" aus dem rechten obersten Register des Triumphbogens, die eine recht unterschiedliche Interpretation erfahren hat [10], soll im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehen. Es wird festzustellen sein, inwieweit die bisherigen Deutungen der bildlichen Darstellung gerecht werden oder ob sie um eines bestimmten Interpretationszieles willen an das Bild herangetragen werden. Bei diesem Interpretationsversuch, der verschiedene Schichten des Verständnisses aufzeigen will, ist es notwendig, sowohl die theologische Gesamtkonzeption wie auch die historischen Gegebenheiten des 5. Jhdts. zu beachten, gegeneinander abzuwägen und ihre gegenseitige Durchdringung zu erkennen.

I.

Zunächst erscheint es angebracht zu sein, eine skizzenhafte Beschreibung der Szene des rechten oberen Bildstreifens zu geben [11]. Vor einer Arkadenreihe, die den Hintergrund beherrscht und der Darstellung den Charakter eines Innenhofs verleiht, heben sich drei Personengruppen ab. Auf der linken Seite erscheint Maria, bekleidet mit dem kostbaren Gewand einer femina clarissima, und hält das Jesuskind in erhabener Haltung auf dem Arm. In ihrer Begleitung befinden sich links an der Außenseite zwei Engel, die rechte Hand zum Redegestus erhoben, deren Blick auf die Frau und das Kind gerichtet ist und die den Engeln des Verkündigungsbildes auf der gegenüberliegenden Seite des Registers ähneln. Daran schließt sich eine Dreiergruppe an, die von einem älteren, graubärtigen Mann angeführt wird, dessen rotorangenes Pallium ihn wohl – wie ein Vergleich mit den

---

7 (Anm. 1) Vorwort Anm. 23–30.

8 S. Anm. 4.

9 (Anm. 6) 305–310; er greift damit auf eine These zurück, die schon *A. Grabar*, L'empereur dans l'art byzantin (Straßburg 1936 = London 1971) 215–227 aufgestellt hat.

10 So deutet z. B. *Schubert* (Anm. 4) 205–212, – gestützt auf *A. Schuchert*, Der Jugend-Jesu-Zyklus von Santa Maria Maggiore zu Rom aus dem 5. Jhdt. in seiner Beziehung zu den Apokryphen (Habil. masch. Mainz 1953) 105 ff., der hervorhebt, daß die Darstellung Jesu vor dem 6. Jh. nicht nachweisbar sei – die Szene nicht als Darstellung, sondern: „es ist der Bund Christi, des Priesterkönigs, mit seiner Kirche; und es ist die Übernahme der Herrschaft aus den Händen der Kirche durch Petrus, den ersten Stellvertreter Christi auf Erden, in der Hauptstadt der Kirche, im christlichen Rom" (212).

11 Ausführlich nachzulesen bei *Brenk* (Anm. 1) 19–21.

anderen Szenen des Triumphbogens zeigt – als Josef charakterisiert [12]. Er weist mit seiner Rechten auf eine Frau, bekleidet mit einer Dalmatik und einer um den Kopf geschlungenen Palla, die nach links auf die erste Gruppe zuschreitet. In ihr sieht man mit Recht die Prophetin Anna [13]. Zwischen beiden überragt ein Engel, der zu den Begleitern der Jungfrau gerechnet werden muß, die Szene [14]. Von diesen beiden Personengruppen, die die linke Bildhälfte einnehmen, ist die nun folgende wenig gegliederte Gruppe von zwölf Männern [15] in teilweise priesterlicher Gewandung deutlich getrennt [16]. Von ihnen hebt sich nur die Gestalt des Simeon ab, der in leicht gebückter Haltung nach links den anderen voranschreitet, mit Tunika und Pallium bekleidet ist und dem Portraittypos Petri entspricht [17]. Die ihm folgenden Männer weisen mit der leicht erhobenen Rechten auf den Tempel, der den Abschluß der Szene bildet. Nur der dritte, als einziger ganz sichtbare Mann, zeigt mit seiner rechten Hand auf Simeon.

Interessant ist der Tempel, der sich auf einem hohen Podest erhebt, zu dem drei Stufen hinaufführen, die von einem Gitter flankiert werden. Auf den Tempelstufen sitzen zwei Taubenpaare. Über der Tempelfront, die von vier korinthischen Säulen gebildet wird, erhebt sich ein Dreiecksgiebel, in dessen Mitte die Göttin Roma mit Globus, Zepter und Helm thront. Zwischen dem mittleren Säulenpaar ist eine rechteckige Tür, in der zwei zurückgebundene Vorhänge und eine Öllampe hängen, zu erkennen.

---

12 *Schubert* (Anm. 4) 207 sieht allerdings in dieser Gestalt einen Repräsentanten des Stammes Levi. *M.-L. Thérel,* Une image de la Sybille sur l'arc triomphal de Sainte-Marie-Majeure à Rome?, in: CA 12 (1962) 161 Anm. 5 schlägt vor, diesen Mann als Simeon zu deuten.

13 *Schubert* (Anm. 4) 208 interpretiert diese Frau im Zusammenhang mit Ambrosiustexten als die Ecclesia. Die gesamte Gruppe erscheint ihr als die Vermählung Christi mit seiner Kirche in Anlehnung an antike Hochzeitsdarstellungen der *dextrarum iunctio.* Dazu ist zu bemerken, daß die Hände der beiden Personen nicht ineinandergelegt werden. Außerdem besteht ein Unterschied zwischen dieser Darstellung und den beiden Hochzeitsszenen des Langhauses (Moses und Sephora, Jakob und Rachel), die im Stil der antiken *dextrarum iunctio* gestaltet sind.

14 Vgl. *Brenk* (Anm. 1) 20. Brenk wendet sich entschieden gegen eine Überinterpretation dieser Szene. Die Ähnlichkeit der Anordnung der 3 Personen mit der *dextrarum iunctio* antiker Vorbilder hält er für einen kompositorischen Kunstgriff des Mosaizisten. *L. Reekmans,* La „dextrarum iunctio" dans l'iconographie romaine et paléochrétienne, in: Bull. de l'inst. hist. belge de Rome 31 (1958) 23–95 weist nach, daß diese Komposition schon im 4. Jh. christianisiert war; vgl. auch *G. A. Wellen,* Theotokos (Utrecht-Antwerpen 1961) 109.

15 Ich schließe mich der Deutung von *Wellen* (Anm. 14) 104 u. *Deckers* (Anm. 6) 316 an.

16 *Byvanck* (Anm. 3) 19: „Die Komposition mit der Zäsur zwischen Anna und Simeon ist ausgezeichnet".

17 *Wilpert* (Anm. 1) 1, 482; *Grabar* (Anm. 9) 225 Anm. 2; *N. A. Brodsky,* L'iconographie oubliée de l'arc éphésien de Sainte-Marie-Majeure à Rome (Brüssel 1966) 66; *Wellen* (Anm. 14) 102; *M. Sotomayor,* S. Pedro en le iconografia paleocristiana (Granada 1962) 12–14.

Wie *U. Schubert* [18] bemerkt, steht die Gestalt des Simeon im Mittelpunkt der Bildkomposition, das Interesse aller Personen, angezeigt durch ihre Blickrichtung, konzentriert sich jedoch auf Maria mit dem Kind auf ihrem Arm als dem eigentlichen Beziehungspunkt.

II.

Trotz der eigenwilligen Gestaltung dieses Mosaiks, die die Beschreibung hat deutlich werden lassen und die in der frühchristlichen Ikonographie keine Parallele hat [19], ergeben sich klare Hinweise auf das Lukasevangelium (2, 22–38) und auf Pseudo-Matthäus (c. 15), die es als gerechtfertigt erscheinen lassen, bei dieser Szene von der Darstellung Jesu im Tempel zu sprechen [20]. Maria und Josef erfüllen das Gesetz des Herrn, sie bringen das Kind in den Tempel und verrichten das vorgeschriebene Opfer, dargestellt durch die vier Tauben auf den Stufen des Tempels [21]. Die greise Prophetin Anna begegnet in ehrfurchtsvoller Haltung als erste dem Jesuskind, ihr folgt Simeon, der die Priester und Tempeldiener anführt, die *G. A. Wellen* [22] zu recht als die Vertreter des jüdischen Kultes und des jüdischen Volkes bezeichnet, da die gesamte Szene die Offenbarung Christi vor seinem eigenen Volk und seine Anerkennung durch die Repräsentanten dieses Volkes, Simeon und Anna, beinhalte. Für die Darstellung der zahlreichen Priester macht *B. Brenk* kompositorische Gründe geltend und denkt an eine Anlehnung an die Vorbilder aus der profanen Kunst wie z. B. die Staatsreliefs, auf denen der Kaiser beim Opfer von einem großen Gefolge begleitet wird, wobei jedoch die Ähnlichkeit lediglich eine formale ist; dennoch bleibt für ihn das Priestergefolge problematisch, da es nicht aus Texten erhoben werden kann [23].

Mir erscheint es wichtig, darauf hinzuweisen, daß nicht allein um der Komposition willen diese große Anzahl – bei genauer Zählung sind es zwölf [24] – gewählt wurde. Die Gruppe muß vielmehr auf mehreren Ebenen interpretiert werden. Die zwölf Männer, wahrscheinlich jüdische Priester [25], repräsentieren zunächst die zwölf Stämme Israels als die Zusammen-

---

18 (Anm. 4) 209.

19 *Brenk* (Anm. 1) 21.

20 Vgl. *Wellen* (Anm. 14) 101–102; *Brenk* (Anm. 1) 21–22.

21 Bezüglich der Problematik der 2 Taubenpaare vgl. Lk 2,24 u. Ps. Matthäus 15,1 (81 Tischendorf) u. *H. Karpp*, Kanonische und aprokryphe Überlieferung im Triumphbogen – Zyklus von S. Maria Maggiore zu Rom, in: ZKG 77 (1966) 71 f.

22 (Anm. 14) 102.

23 (Anm. 1) 23; dagegen *Deckers* (Anm. 6) 306.

24 In dem Gefolge Simeons sind 8 Köpfe sichtbar, 3 nur angedeutet. Ich vermag darin keine Architekturelemente zu erkennen.

25 Einige Männer im Gefolge Simeons tragen die blaue lacerna über der Tunika, so werden die jüdischen Priester auf den Mosaiken des Langhauses ebenfalls dargestellt; vgl. *Wellen* (Anm. 14) 102.

fassung des alttestamentlichen Gottesvolkes [26]. Das Volk Israel in seiner Gesamtheit huldigt dem Messias, der sich ihm geoffenbart hat. Deshalb paßt zu dieser Szene das Wort aus Pseudo-Matthäus: „Gott hat sich seines Volkes angenommen, und der Herr hat sein Versprechen erfüllt." [27] Aber nach Lukas preist Simeon das Kind nicht nur als Licht zur Verherrlichung des Volkes Israel, sondern auch als ein Licht zur Offenbarung für die Heiden [28].

Wenn Simeon nun die Züge des Petrus trägt, so wird damit eine zweite Interpretationsebene sichtbar: Petrus führt den Zug der zwölf Apostel an [29], der Vertreter des neuen Gottesvolkes, der Gemeinde des Messias, der Kirche, die aus Juden und aus Heiden besteht [30]. Somit ist es nicht notwendig, in der Darstellung allein die Anerkennung Jesu durch das Judentum [31] und in Simeon-Petrus nur den Repräsentanten der ecclesia ex circumcisione zu sehen [32], sondern die Aussage dieser Szene führt weiter. Hier werden zwei Ebenen zur Deckung gebracht: das Gottesvolk des Alten und des Neuen Testaments huldigt Christus, der trotz seiner Jugend als Herrscher erscheint [33]. Die Gestalt des Simeon-Petrus wird zum Kontaminationspunkt und verleiht einem Gedanken der damaligen Zeit Ausdruck, der in den libri duo de vocatione gentium [34] faßbar wird: „der heilige Apostel Petrus lehrt, daß es vor Gott keinen Unterschied zwischen den beiden Völkern (Juden und Heiden) gibt, wenn sie in der Einheit des Glaubens zusammenfin-

---

26 *H. Rengstorf*, Art. δώδεκα, in: ThW 2 (1935) 321–328.

27 Ps. Matthäus 15,2 (81 Tischendorf): *visitavit Deus plebem suam et implevit Dominus promissionem suam.*

28 Lk 2,32.

29 *Grabar* (Anm. 9) 225 Anm. 2 macht eine Anspielung auf die 12 Apostel, ohne weiter auf das Thema einzugehen. Die Verbindung von Simeon und Petrus ist aus den Apokryphen zu erklären: nach Ev. Jac. 24,4 (48 Tischendorf) ist Simeon Priester, nach Ev. Nic. 2,1 (389 Tischendorf) ist er sogar Hoherpriester.

30 Der Gedanke von der Kirche als des zweifachen Volkes begegnet sowohl bei Ambrosius (expos. ev. Luc. 7, 169 [CSEL 32,4 357] . . . *sanctum Dei templum, quod est ecclesia, esse condendum, cuius gratia per sanctificationem lavacri Iudaeorum nationumque populi fructum suorum possint habere meritorum.* Vgl. auch ebd. 5, 96 [CSEL 32,4 220]; 6,24 [CSEL 32,4 241]; 7, 193 [CSEL 32,4 370] u. 8, 64 [CSEL 32,4 423]) als auch bei Augustinus (z. B. quaest. in ev. Luc. 38 [PL 35, 1350]); *Brenk* (Anm. 1) 38 f.

31 *Brenk* (Anm. 1) 42.

32 So *Wellen* (Anm. 14) 102.

33 Die Charakterisierung der Herrschaft Christi als königlicher Herrschaft kommt besonders deutlich in der Hetoimasiedarstellung im Mittelpunkt des Triumphbogens zum Ausdruck. Vgl. *A. P. Beskow*, Rex Gloriae, The Kingship of Christ in the Early Church (Stockholm 1962).

34 Diese anonyme Schrift wird fälschlicherweise Ambrosius von Mailand zugeschrieben – hier ist *Brenk* (Anm. 1) 38 unbedingt zu korrigieren –, gehört jedoch ins 5. Jhdt. Wahrscheinlich hat man Prosper von Aquitanien als ihren Verfasser anzusehen, der 440 unter Leo I. als theologischer Berater in die päpstliche Kanzlei eintrat. Vgl. *P. de Letter*, St. Prosper of Aquitaine, The Call of all Nations (= Ancient Christian Writers) (London 1952) 3–19; *E. Dekkers* (Hrg), Clavis Patrum Latinorum (= Sacris Erudiri 3) (1961) 528.

den." [35] In dieser Schrift, die im Umkreis Leos I. entstanden ist, wird der Bogen von Petrus (Apg 11, 9 u. 16–18) über Jakobus (Apg 15, 13–18) zu Simeon geschlagen, der Juden und Heiden das Heil verkündet, das in Christus erschienen ist [36]. Die theologische Dimension, die der Simeon-Petrus Gestalt zugrunde liegt, wird gerade an diesem Text deutlich.

Verständlich wird dann auch der Zusammenhang zwischen diesem Mosaik und dem sich in unmittelbarer Nähe befindlichen Teil der Inschrift: „plebi Dei". Die plebs Dei umfaßt die ecclesia ex circumcisione und die ecclesia ex gentibus, die symbolisch durch die Städte Jerusalem und Bethlehem im 4. Register des Triumphbogens dargestellt werden und nochmals in den Aposteln Petrus und Paulus in der Thronszene, in der der Triumphbogen gipfelt, wiederkehren.

Die Szene der Huldigung des zweifachen Gottesvolkes steht aber nicht isoliert in der Gesamtkonzeption. War auf der linken Seite des Langhauszyklus das Wachsen des Volkes Israel als die Erfüllung der Verheißung Jahwes an Abraham dargestellt, die in der Verkündigungsszene auf der linken Seite des 1. Registers des Triumphbogens ihren Höhepunkt findet, so ist der Sieg, den das Volk Israel mit der Hilfe Jahwes über seine Feinde erringt und sich so die Macht Jahwes fremden Völkern offenbart, das Thema der rechten Bilderreihe des Langhauses, das sich in den Szenen der Huldigung, die der Herrscher und der Philosoph Christus darbringen, auf der rechten Seite des Triumphbogens fortsetzt [37].

Durch die Inkarnation, die das Thema der Verheißung an Abraham aufnimmt, werden alle, die an Christus glauben, zu Kindern Israels und können das verheißene Erbe erlangen. Diesen Gedanken betont Leo I. häufig in seinen Predigten: „Abraham wurde der Stammvater aller Völker und in seinem Samen wurde der Welt der verheißene Segen zuteil. Nicht nur jene sind Israeliten, die Fleisch und Blut erzeugt hat, sondern alle, die an Kindes Statt angenommen wurden, gelangen in den Besitz des für die Kinder des Glaubens bestimmten Erbteils." [38] Er kehrt ebenso in den libri duo de vocatione gentium wieder: „Abraham hat eine zahlreiche Nach-

[35] Libri duo de voc. gen. 2, 7 (PL 17,1119 D): *docet beatus Petrus, quam indiscretus apud Deum uterque sit populus, si in unitatem fidei ambo convenerint.*

[36] Libri duo de voc. gen. 2, 7 (PL 17, 1120 A): *Simeon quoque ille, cui responsum erat a Spiritu sancto non eum visurum mortem priusquam videret Christum Domini, de salute omnium gentium quae in Christo relevabatur, haec dixit:* Lk 2, 29–32.

[37] Vgl. *Deckers* (Anm. 6) 296–301.

[38] Serm. 26, 2 (PL 54, 213 C) ... *ut Abraham fieret omnium gentium pater, et in semine eius daretur mundo promissa benedictio; nec hi tantum essent Israelitae, quos sanguis et caro genuisset, sed in possessionem haereditatis fidei filiis praeparatae, universitas adoptionis intraret.* Vgl. Serm. 24, 1 (PL 54, 204 B): *hinc enim est quod Dominus Abrahae ait: in semine tuo benedicentur omnes gentes;* Serm. 30, 7 (PL 54, 234 A/B): *hoc credentes, dilectissimi, veri Christiani sumus, veri Israelitae, et in consortium filiorum Dei veraciter adoptati;* Serm. 33, 3 (PL 54, 242 B): *intret, intret in patriacharum familiam gentium plenitudo, et benedictionem in semine Abrahae, qua se filii carnis abdicant, filii promissionis accipiant.*

kommenschaft unter allen Völkern. Das versprochene Erbe fällt nicht mehr an die Söhne des Fleisches, sondern an die Söhne der Verheißung." [39]

Die Christen haben das Erbe des Gottesvolkes des Alten Testaments angetreten. Das Heilshandeln Gottes an seinem Volk währt von Abraham an, setzt sich durch Christus im Neuen Testament und im neuen Gottesvolk fort, auch das ist wohl die Aussage der Simeon-Petrus Gestalt und ihrer Gefolgschaft in der Darstellungsszene, die somit die Bilder der rechten Seite des Triumphbogens wiederum zusammenfaßt.

III.

Von entscheidender Bedeutung für die gesamte Bildkomposition der Darstellung Jesu ist die Interpretation des Tempels, in dessen Vorhof sich die Handlung der Huldigung vollzieht.

Seit *A. Grabar* in dem Tempel, in dessen Giebel die Göttin Roma thront, den von Hadrian gegründeten Venus-Roma-Tempel auf dem Forum Romanum sah [40] und für seine These auf Münzbilder des Jahres 248 zurückgriff – zumal sich an die Säkularfeier dieses Jahres die Hoffnungen auf die Erneuerung Roms knüpften –, haben alle nachfolgenden Forscher [41], mit Ausnahme von *B. Brenk* [42], sich seine Meinung zu eigen gemacht und darauf basierend Simeon und seine Gefolgschaft als die duodecimviri erklärt, die an diesem Tempel Dienst taten. Da diese Priester Mitglieder der römischen Senatorenfamilien waren, geht *U. Schubert* in dem Bemühen, die „römische Machtposition" aufzuzeigen, so weit, Simeon-Petrus als neuen Vicarius urbis zu deuten, der die Senatoren der Stadt zu seinen Ministern ernennt [43]. Aufgrund des Roma-Tempels sieht sie in dieser Szene nicht mehr die Darstellung Jesu im Tempel, sondern es bleibt lediglich die römische Ebene, der Empfang Christi durch das Imperium Romanum, erhalten [44].

Diese Deutung scheint mir äußerst überzogen zu sein, da mit dem Wegfall des biblischen Bezuges dieses Bild als einziges aus dem Rahmen des Gesamtprogramms fallen würde. Außerdem muß man in dem Roma-Tempel nicht unbedingt das konkrete Templum Urbis sehen, sondern vielmehr eine Verkörperung der Idee des Imperium Romanum, das in die christliche Heilsökonomie einbezogen ist [45]. Denn die Verbindung der Inkarnation Christi mit dem Reich des Augustus geht in der Väterliteratur bis auf Ori-

---

39 Libri duo de voc. gen. 2, 3 (PL 17, 1110 C): . . . *sed in omni gente quae est sub caelo, multiplicatum Abrahae semen oriretur, in quam haeredum successionem non filii carnis sed filii promissionis intrarent.*

40 (Anm. 9) 217.

41 So *Wellen* (Anm. 14) 103 f.; *Schubert* (Anm. 4) 205; *Deckers* (Anm. 6) 305–306.

42 *Brenk* (Anm. 1) 22 setzt sich kritisch mit *Grabar* (Anm. 9) auseinander und weist seine Argumente mit guten Gründen zurück.

43 (Anm. 4) 210.

44 Ebd. 205–209.

45 Hinweise auf diese Deutung bei *Brenk* (Anm. 1) 23.

genes zurück [46]. Auch Eusebius [47] sah einen inneren Zusammenhang zwischen der Herrschaft des Augustus und der Geburt Christi, ja für ihn war die pax Romana eine Voraussetzung für das sich ausbreitende Christentum [48]. Dieser Gedanke taucht ebenfalls zu Beginn des 5. Jhdts. bei dem Geschichtsschreiber Orosius [49] auf, der in Christus, geboren zur Zeit des Census des Augustus, einen civis Romanus sieht, der die Stadt Rom und das Imperium zur Blüte gebracht und beschützt hat. Nicht anders deutet Leo I. die römische Geschichte: die göttliche Vorsehung ließ das römische Reich entstehen, dessen Grenzen sich so erweiterten, daß alle Völker untereinander zu Nachbarn wurden. Da sie unter einer Oberherrschaft zusammengefaßt waren, konnte sich die Kunde des Christentums rasch ausbreiten [50].

Da *U. Schubert* diese Stelle offensichtlich entgangen ist, möchte sie Leo I., der angeblich in einem wesentlichen Punkt von der Vätertradition abweicht, eine Mitarbeit an dem Programmentwurf der Triumphbogenbilder absprechen [51]. Mit seinen geschichtstheologischen Aussagen ordnet sich Leo jedoch in die bis auf Origenes hinabreichende Tradition der Väter ein.

So kommen auch für die Deutung des Tempels zwei Ebenen in Betracht. Auf der ersten Ebene ist es im biblischen Kontext dieser Szene der Tempel zu Jerusalem. Auf der zweiten Ebene kann der Tempel römisches Kolorit annehmen, da Christus zur Zeit römischer Herrschaft geboren ist, und das neue Gottesvolk seinen Weg durch die Geschichte im Imperium Romanum antritt, das schon bei Origenes durchaus positiv gedeutet wird. Indem die römische Heilserwartung, die sich in der 4. Ekloge Vergils ausdrückte, mit der christlichen zur Deckung gebracht werden konnte, beginnen die Begriffe Rom und Jerusalem miteinander zu verschmelzen, wie das in dem Bild des Triumphbogens geschieht [52]. Wenn man in den beiden Ebenen der

46 C. Cels. 2, 30 (GCS 2, 158, 3–11); vgl. *E. Peterson,* Der Monotheismus als politisches Problem (Leipzig 1935) 71 u. 91.

47 Dem. ev. 3, 2, 37 (GCS 23, 102, 7–11).

48 Dem. ev. 7, 2, 22 (GCS 23, 332, 7–18).

49 Adv. pag. 6, 22 (CSEL 5, 428–429); vgl. *I. Opelt,* Augustustheologie und Augustustypologie, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 4 (1961) 46 f.; *F. Paschoud,* Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'occident latin à l'époque des grandes invasions (Rom 1967) 281–283; *Brenk* (Anm. 1) 23.

50 Serm. 82, 2 (PL 54, 423 B) ... *ut autem huius inenarrabilis gratiae per totum mundum diffunderetur effectus, Romanum regnum divina providentia praeparavit, cuius ad eos limites incrementa perducta sunt, quibus cunctarum undique gentium vicina et contigua esset universitas. Disposito namque divinitus operi maxime congruebat, ut multa regna uno confoederarentur imperio, et cito pervios haberet populos praedicatio generalis, quos unius teneret regimen civitatis.;* Libri duo de voc. gen. 2, 6 (PL 17, 1118 B) ... *ad cuius rei effectum credimus providentia Dei Romani regni latitudinem praeparatam, ut nationes vocandae ad unitatem corporis Christi, prius iure unius imperii consociarentur impietatis.*

51 (Anm. 4) 215.

52 Vgl. *J. Kollwitz,* Die Mosaiken aus S. Maria Maggiore und die Sermones Leos des Großen (= SB Heidelberg, Phil. Hist. Kl. 1958/59) 17–19 u. *Deckers* (Anm. 6) 305.

Darstellungsszene die Einheit der Tradition von Altem und Neuem Testament sieht, die sich in der Geschichte realisiert, braucht man nicht mehr den Umweg der Deutung über die duodecimviri zu gehen.

IV.

Wenn die Figur des Simeon-Petrus eine so zentrale Stelle innerhalb des Bildes einnimmt und Xystus, der Bischof von Rom, als sein Nachfolger in der Inschrift in seiner unmittelbaren Nähe erscheint, wird damit auch einiges über das Selbstverständnis des römischen Bischofs zu Beginn des 5. Jhdts. ausgesagt. Xystus tritt als Bischof der plebs Dei auf, des neuen Gottesvolkes, d. h. des christlichen Volkes des Imperium Romanum. Als Nachfolger des Petrus in Rom ist er der Führer dieses Volkes [53].

Wie das Bild Christi kaiserliche Züge angenommen hat, was die Mosaiken von Santa Maria Maggiore beweisen, so trat auch die Kirche das Erbe des römischen Imperium an. Nicht umsonst weist Leo I. daraufhin, daß sich Petrus, der princeps der Apostel, in die Hochburg des römischen Reiches begab, damit das Licht der Wahrheit, das zum Heil aller Völker enthüllt wurde, von der Hauptstadt aus sich wirkungsvoller über die ganze Erde ausbreiten sollte [54]. An die Stelle der Cäsaren sind die Apostel Petrus und Paulus getreten, die den Ruhm Roms weitertragen und seine Rolle als caput mundi eines christlichen Imperium bestätigen [55]. Die Romideologie, die in der von Vergil verfaßten Aeneis ihren Ausgang nahm, wird mit christlichem Inhalt gefüllt und somit tragfähig, christlichem Geschichtsbewußtsein Ausdruck zu verleihen. Vor diesem Hintergrund kann Leo I. die Apostelfürsten als zweite Gründer Roms feiern, die das Imperium in das göttliche Reich eingliedern [56].

Unter diesem Gesichtspunkt kommt der sedes Petri besondere Bedeutung zu. Das Selbstverständnis des römischen Bischofs äußert sich in der Primatsidee, die im 5. Jhdt. vor allem durch Innozenz I., der Rom als caput ecclesiarum bezeichnet [57], und durch Leo I. vertreten wird. Für Leo I. ist Petrus nicht nur der Ahnherr des römischen Stuhles, sondern gleichzeitig

---

53 *Brenk* (Anm. 1) 36 f.; *Deckers* (Anm. 6) 308; *Schubert* (Anm. 4) 222 f.; *Wellen* (Anm. 14) 118.

54 Serm. 82,3 (PL 54, 424 A): *beatissimus Petrus princeps apostolici ordinis ad arcem Romani destinatur imperii, ut lux veritatis quae in omnium gentium revelabatur salutem, efficacius se ab ipso capite per totum mundi corpus effunderet.*

55 Serm. 82, 1 (PL 54, 422 D–423 A): *isti sunt qui te ad hanc gloriam provexerunt, ut gens sancta, populus electus, civitas sacerdotalis et regia, per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta, latius praesideres religione divina quam dominatione terrena.*

56 Serm. 82, 1 (PL 54, 422 C): *isti enim sunt viri per quos tibi evangelium Christi, Roma, resplenduit . . . isti sunt sancti patres tui verique pastores, qui te regnis coelestibus inserendam multo melius multoque felicius condiderunt, quam illi quorum studio prima moenium tuorum fundamenta locata sunt.*

57 Ep. 17, 1 (PL 20, 527 B).

der Primas aller Bischöfe [58]. Petrus ist dazu auserwählt, das Haupt aller berufenen Völker, aller Apostel und aller Väter der Kirche zu sein, er ist ihr Lenker [59]. In seiner sedes leben sowohl seine potestas wie auch seine auctoritas fort [60]; mit dieser Ausdrucksweise nimmt Leo die Termini auf, die seit Augustus [61] in den offiziellen Verlautbarungen römischer Kaiser immer wieder auftauchen [62], und bekundet damit die Fortführung der imperialen Idee. Andererseits war diese Terminologie schon von Cyprian für das Bischofsamt in Anspruch genommen worden [63], so daß sich auch in diesem Fall römische Tradition mit christlichem Gedankengut verbunden hatte. Für die Zeitgenossen Leos I. waren sicher beide Elemente von tragender Bedeutung.

Auf dem Konzil von Chalkedon versuchte Leo durch seine Legaten dem Primat des römischen Bischofsstuhls auch im östlichen Reichsteil Geltung zu verschaffen, denn „durch den seligen Apostelfürsten Petrus besitzt die heilige römische Kirche die Oberhoheit über alle Kirchen des ganzen Erdkreises" [64], was ihm jedoch nur teilweise gelang. Die römische Lehrautorität fand zwar ein bis dahin nicht erreichtes Maß an Zustimmung, die Zuständigkeit Roms in Fragen kirchlicher Disziplin und Jurisdiktion konnten die Legaten jedoch nicht durchsetzen [65].

Daß es dabei um mehr geht als nur um die Behauptung einer Machtposition oder die Durchsetzung einer Herrschaftsideologie [66], verdeutlicht ein anderer Gedanke Leos I.: obwohl Rom durch seine Siege sein Herrschaftsgebiet erweiterte, hat es durch seine Kriege nicht das erreicht, was die pax christiana vermochte [67]. Die pax christiana überhöht die Herrschaftsidee

---

58 Serm. 3, 4 (PL 54, 147 A) . . . *si pietatem huius officii in quo adesse dignati sunt, ei* (sc. Petro) *principaliter deferunt, quem non solum huius sedis praesulem, sed et omnium episcoporum noverunt esse primatem.*

59 Serm. 4, 2 (PL 54, 149 C) . . . *et tamen de toto mundo unus Petrus eligitur, qui et universarum gentium vocationi et omnibus apostolis et cunctis ecclesiae patribus praeponatur; ut quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus, quos principaliter regit et Christus.*

60 Serm. 3, 5 (PL 54, 146 C).

61 Monumentum Ancyranum 34: (hrsg. v. Th. Mommsen [Berlin 1883 = Aalen 1970] 86): *post id tempus auctoritate omnibus praestiti, potestatis autem nihilo amplius habui quam ceteri, qui mihi quoque in magistratu collegae fuerunt.*

62 *P. Stockmeier,* „Imperium" bei Papst Leo dem Großen in: Studia Patristica 3, (= TU 78) (Berlin 1961) 415.

63 Ep. 59, 18; 72, 1; 73, 2; vgl. *K. H. Lütcke,* „Auctoritas" bei Augustin (Stuttgart 1968) 57 f.; *Th. G. Ring,* Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius (= Cassiciacum 29) (Würzburg 1975) 95–101.

64 Ep. 65, 2 (PL 54, 881 B) . . . *ut sicut per beatissimum Petrum apostolorum principem sacrosancta ecclesia Romana teneret supra omnes totius mundi ecclesias principatum . . .,* vgl. *Deckers* (Anm. 6) 309.

65 Vgl. *E. Schwartz,* ACO 2, 1, 89–94.

66 So *Schubert* (Anm. 4) 210 u. 225.

67 Serm. 82, 1 (PL 54, 423 A) . . . *quamvis enim multis aucta victoriis ius imperii tui terra marique protuleris, minus tamen est quod tibi bellicus labor subdidit quam quod pax*

Roms, denn sie bleibt nicht auf den geographischen Bereich des Imperium Romanum beschränkt, sondern erhebt einen universalen Anspruch, der angesichts der historischen Realität des 5. Jhdts. nur verständlich ist. Diese Friedensleistung, die der antiken Romideologie zugrunde lag, erscheint gleichzeitig als eine Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen vom Völkerfrieden [68]. Für diese pax christiana tritt Leo I. ein, als er 452 die Aufgabe des untergehenden weströmischen Kaisertums übernimmt, Attila entgegenzieht und eine zweite Plünderung Roms verhindert [69]. Dadurch motiviert ist auch sein Eingreifen 455, wo er wenigstens das Morden und Brandschatzen Roms durch Geiserich abwehren kann [70].

Wenn wir zu den Mosaiken von Santa Maria Maggiore zurückkehren, so ist in der Szene der Darstellung Jesu im Tempel auch der Anbruch der messianischen Heilszeit als Erfüllung alttestamentlicher Verheißung zu sehen. Gleichzeitig wird der Gestalt des Simeon-Petrus als Anführer des neuen Gottesvolkes eine entscheidende Aufgabe im christlichen Imperium zugewiesen.

V.

Da die Bildszenen des Triumphbogens in enger Beziehung zueinander stehen, erhebt sich die Frage nach der inhaltlichen Bedeutung der Bildfolge des ganzen ersten Registers: die Verkündigung auf der linken und die Darstellung im Tempel auf der rechten Seite.

Beachtenswert erscheint mir, daß die oberste Zone von zwei tempelartigen Gebäuden eingeschlossen wird. Das Haus des Verkündigungsbildes verschließt ein Gitter, das Gitter des Tempels in der Darstellungsszene ist weit geöffnet. Das Gebäude des Verkündigungsbildes hat eine recht unterschiedliche Deutung erfahren. *L. de Bruyne* [71] sah darin eine Anspielung auf das verborgene Leben Marias und den „hortus conclusus". *U. Schubert* [72] meinte, dieses Gebäude repräsentiere den königlichen Stamm Juda und gebe einen Hinweis auf den Stammbaum Christi. *B. Brenk* [73] schließlich bietet drei Lösungsmöglichkeiten an: Wohnhaus Mariens, der Tempel, für dessen Vorhang Maria nach der apokryphen Überlieferung [74] den Purpurfaden

---

christiana subiecit.; vgl. Prosper, Carmen de ingratis 40 (PL 51, 97 A) u. Libri duo de voc. gen. 2, 16 (PL 17, 1118 B) . . . *Quamvis gratia christiana non contenta sit eosdem limites habere quos Roma, multosque iam populorum sceptro crucis Christi illa subdiderit, quos armis suis ista non domuit. Quae tamen per apostolici sacerdotii principatum amplior facta est arce religionis, quam solio potestatis.*

68 Vgl. *Brenk* (Anm. 1) 23; Micha 4, 1–4; Jes. 2, 2–4.

69 Prosper, Chron. ad ann. 452 = Chron. min. 1, 482.

70 Prosper, Chron. ad. ann. 455 = Chron. min. 1, 484.

71 Nuove ricerche iconografiche sui mosaici dell'arco trionfale di S. Maria Maggiore, in: Riv AC 13 (1936) 245.

72 (Anm. 4) 201; vgl. dies., Christus, Priester und König. Eine politisch-theologische Darstellungsweise in der frühchristlichen Kunst, in: Kairos 15 (1973) 201–202.

73 (Anm. 1) 11 f.

74 Vgl. Ps. Matthäus 9, 2 (71 Tischendorf).

spinnt, oder auch lediglich ein „optisches Gegenstück" zum Tempel am rechten Rand der „Darstellung Jesu im Tempel".

Ich bin der Meinung, daß nach dem geschichtstheologischen Konzept, das der Komposition zugrunde liegt, hier mehr ausgesagt werden soll. Die Geschichte des Alten Testaments, die die Bilder des Langhauses illustrieren, ist die Zeit der Hoffnung und des verborgenen Ratschlusses Gottes; das Heil ist nur wenigen Gläubigen offenbar. Deshalb ist es sinnvoll, den Tempel an der linken Seite mit verschlossenen Türen darzustellen. Mit der Inkarnation Christi, die das Verkündigungsbild versinnbildlicht, und seinem Auftreten in der Geschichte, das die Darstellung im Tempel zum Ausdruck bringt, sind Heil und Rettung für alle Menschen erschienen; daher die geöffneten Gittertüren des rechten Tempels. Beide Gebäude sind Symbole des christlichen Geschichtsverständnisses, – die Zeit vor Christus, das Alte Testament, links und die Zeit nach Christus, das Neue Testament, rechts.

Nicht umsonst sagt Leo I. in seiner 4. Weihnachtspredigt, die Symbole und ins Dunkel gehüllten Geheimnisse könnten nur einen geringen Teil der Menschen retten, wenn nicht Christus das, was schon lange im Verborgenen in Aussicht gestellt war, durch seine Ankunft verwirklichen würde. Das Christusereignis brachte, solange es noch in Aussicht stand, nur wenigen Nutzen, nachdem es jedoch Wirklichkeit geworden war, unzählig vielen [75].

Die Bildfolge der obersten Zone legt in ihrer Aussage auch den Akzent auf die historische Realität des Erscheinens Christi.

Vor dem Hintergrund der geistigen Situation in Rom zu Beginn des 5. Jhdts. ist dieser Gesichtspunkt nicht unerheblich. Obwohl das Heidentum in der Schlacht am Frigidus 394 seine entscheidende Niederlage erlitten hatte, war die Opposition gegen das Christentum in den einflußreichen römischen Senatorenfamilien, die vom Neuplatonismus geprägt waren, noch keineswegs verstummt. Außerdem gab es in Rom zu dieser Zeit noch eine bedeutende manichäische Gemeinde, gegen die sich Leo I. in mehreren Predigten wendet [76]. Die Bilder des 1. Registers veranschaulichen geradezu einen Gedanken Leos I.: iam ergo nos non signis neque imaginibus ad fidem deducimur, sed evangelica *historia* confirmati, quod *factum* credimus, adoramus [77].

---

75 Serm. 24, 1 (PL 54, 204 B) . . . *sed quantam hominum portionem figurae illae et mysteria obumbrata salvarent, nisi longa et occulta promissa adventu suo Christus impleret, et quod tunc paucis credentibus profuit faciendum, innumeris iam fidelibus prodesset effectum;* vgl. Libri duo de voc. gen. 2, 7 (PL 17, 1120 B): *His et aliis testimoniis scripturarum demonstratur istam ditissimam, benignissimam gratiam qua in novissimo mundi tempore omnes gentes in regnum Christi vocantur, prioribus saeculis in occulto Dei absconditam fuisse consilio.*

76 Serm. 16, 4 (PL 54, 178 A); 22, 6 (PL 54, 198 C); 34, 4 (PL 54, 247 B); 42, 4 (PL 54, 278 B); 76, 6 (PL 54, 408 A).

77 Serm. 24, 1 (PL 54, 204 A).

Wie die Bildszenen des Langhauses und des Triumphbogens in der Hetoimasie gipfeln, so vollzieht sich auch die Geschichte als Heilshandeln Gottes an seinem Volk in verschiedenen Perioden. Das Geheimnis des Heils wurde im Anfang verheißen (die Bildfolge des Alten Testaments), ging am Ende der festgesetzten Zeit in Erfüllung (die Bilder des Triumphbogens) und kulminiert am Ende der Zeit in Christus, um ohne Ende zu währen (Thronszene) [78].

Nicht imperiale Gesinnung oder machtpolitisches Kalkül bestimmen das Bildprogramm von Santa Maria Maggiore, sondern ein christliches Geschichtsverständnis, das sowohl in der biblischen wie auch in der römischen Tradition verankert ist. Die Verschmelzung von antikem und christlichem Gedankengut hat hier ihren bildhaften Ausdruck gefunden.

---

78 Leo, Serm. 22, 1 (PL 54, 193 B). . . *reparatur enim nobis salutis nostrae annua revolutione sacramentum, ab initio promissum, in fine redditum, sine fine mansurum.*

Die Anfänge des spanischen Jakobusgrabes in kirchenpolitischer Sicht[1]

Von ODILO ENGELS

Die große Wallfahrt zum Apostelgrab in Santiago de Compostela, die alle Bevölkerungsschichten des Mittelalters in ihren Bann geschlagen hat, übt auf die Phantasie auch des heutigen Menschen noch eine erhebliche Anziehungskraft aus. Entsprechend umfangreich ist auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Santiago-Wallfahrt[2]. Hier indes geht es nicht um die Wallfahrt, sondern in erster Linie um die Entstehung des Jakobusgrabes, insbesondere seines Grabkultes, eine Frage, die im Anschluß an die archäologischen Grabungen in Santiago nach dem letzten Weltkrieg[3] wieder an Interesse gewonnen hat.

Es existieren im wesentlichen drei Theorien, welche die Existenz des Grabes schon seit frühchristlicher Zeit ablehnen und die spätere Entstehung des Grabkultes auf bestimmte Umstände zurückzuführen versuchen. Der Benediktiner Justo Pérez de Urbel[4] führt den Ursprung des Grabkultes auf einen in Mérida gefundenen Gedenkstein zurück, der dem 7. Jahrhundert angehört und mehrere Reliquien nennt, unter anderem auch des Apostels Jakobus, die einem Altar anläßlich seiner Konsekration beigegeben worden sein sollen. Diese Reliquien seien 711 auf der Flucht vor den Mauren von Mérida nach Compostela gebracht worden. Eine wachsende Verehrung des Apostels Jakobus habe im frühen 9. Jahrhundert aus der Reli-

---

1 Dem Beitrag liegt ein Vortrag zugrunde, den ich im Winter 1974/75 in Berlin, im Sommer 1978 in Madrid und im Herbst 1979 in Rom gehalten habe.

2 Aus der reichen Literatur sei auf das Standardwerk verwiesen von *L. Vázquez de Parga – J. M. Lacarra – J. Uria Riu*, Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, 3 Bde. (Madrid 1948–49), und auf das materialreiche, aber nicht leicht benutzbare Werk von *L. Huidobro y Serna*, Las peregrinaciones Jacobeas, 3 Bde. (Madrid 1949–1951). Vgl. auch die Bibliographien von *J. Guerra Campos*, Bibliografía (1950–1969), veinte años de Estudios Jacobeos, in: Compostellanum 16 (1971) 575–736, und bei *I. Mieck*, Zur Wallfahrt nach Santiago de Compostela zwischen 1400 und 1650, in: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 29 (1978) 484–486.

3 Siehe *F. Iñiguez*, Las excavaciones en la basilica del apóstol (Madrid 1955); *J. Guerra Campos*, Excavaciones en la Catedral de Santiago, in: Ciencia Tomista 88 (1960) 97–168 und 269–324. Eine Zusammenfassung der Grabungsergebnisse bei *E. Kirschbaum*, Die Grabungen unter der Kathedrale von Santiago de Compostela, in: RQ 56 (1961) 234–254.

4 *J. Pérez de Urbel*, Orígenes del culto de Santiago en España, in: Hispana Sacra 5 (1952) 1–31, und zuletzt noch *ders.*, Santiago y Compostela en la historia (Madrid 1977) 96–162.

quie die Reste eines ganzen Körpers entstehen lassen und zur später so gedeuteten Entdeckung des Apostelgrabes geführt.

Eine zweite Hypothese stammt von Amerigo Castro [5]. Er sieht die Jakobusverehrung in einem vorchristlichen Dioskurenkult begründet. Heidnische Elemente römisch-griechischer Herkunft sollen hier verchristlicht worden sein. Die noch bis ins 12. Jahrhundert zu beobachtende Verwechslung von Jacobus maior und Jacobus minor und die Ausbildung des Apostels zu einem Anführer der Reconquista dienen ihm als Kriterien, die das Verständnis für eine Umwandlung in der Sache, aber nicht in der Form, erleichtern sollen.

Von Louis Duchesne [6] stammt ein dritter Erklärungsversuch, der in letzter Zeit wieder vorgebracht worden ist [7]. Das Apostelgrab sei in Wirklichkeit das Grab des spanischen Häretikers Priscillian, der bekanntlich im 4. Jahrhundert in Trier hingerichtet und dessen Leichnam noch bis zum Ende des 6. Jahrhunderts in Galicien verehrt wurde. Nach der Vernichtung des Suebenreiches wurde die suebische Kirche in die westgotische inkorporiert. Die Verehrung des Priscillian hätten die Goten nicht übernommen, in Galicien aber sei die suebische Verehrung, nachdem die maurische Besatzung das Fortleben gotischer Traditionen für eine kurze Zeit unterbunden habe, als der Kult eines Apostels wiederaufgelebt.

Keiner der drei Erklärungsversuche [8] hat in der Forschung eine ungeteilte Zustimmung gefunden [9]. Deshalb muß hier nicht gleich eine vierte

---

5 *A. Castro*, España en su historia – Cristianos, moros y judíos (Buenos Aires 1948) 107 ff., und *ders.*, La realidad histórica de España (Mexico[3] 1973) 326–361.

6 *L. Duchesne*, Saint Jaques en Galice, in: Annales du Midi 12 (1900) 145–179, bes. 160–162, und *ders.*, Histoire ancienne de l'Eglise 2 (Paris[4] 1908) 529–543.

7 Siehe *M. de Unamuno*, Andanzas y visiones españoles (Buenos Aires–Mexico [4]1948) 47, und mit Reserven *C. Sánchez Albornoz*, España un enigma histórico 1 (Buenos Aires 1956) 270–273.

8 Vgl. den sehr umfangreichen Forschungsbericht von *R. Plötz*, Der Apostel Jacobus in Spanien bis zum 9. Jahrhundert, in: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 30 (1980) 8–32, wo auch ausführlich auf die drei Theorien eingegangen wird. Ihm verdanke ich manchen nützlichen Hinweis.

9 Die These von *J. Pérez de Urbel*, so einleuchtend sie scheint, scheitert an der mangelnden Übereinstimmung der Grabungsergebnisse mit den Reliquien von Mérida; der angenommene Fluchtweg war überdies schon von den Mauren besetzt; eine Flucht war überhaupt nicht erforderlich. Vgl. *Sánchez Albornoz* (Anm. 7) 1, 269; *Y. Bottineau*, Les chemins de Saint-Jaques (Paris 1964) 26; *B. de Gaiffier*, in: AnBoll. 80 (1962) 396. – Die Hypothese von *A. Castro* stützt sich auf den Umstand, daß generell heidnische Kulte für christliche Zwecke verwertet worden sind, hat in diesem Fall aber keinerlei Beweise in der Hand; vgl. *Alvarez de Miranda*, Cuestiones de Mitología peninsular, in: Revista de la Universidad de Madrid 3 (1954) 42 f., und *C. Sánchez Albornoz*, El culto de Santiago no deriva del mito dioscórido, in: Cuadernos de Historia de España 17 (1958) 5–42. – Eine Identität des Apostels mit Priscillian würde dem Grabungsbefund nicht widersprechen; der angenommenen Fortsetzung der suebischen Tradition widerspricht jedoch die Frage, warum der Grabkult erst im frühen 9. Jahrhundert und nicht schon mit dem Beginn der Reconquista einsetzte. Vgl. *Plötz* (Anm. 8) 27.

Hypothese folgen, die schon deshalb ein nur zwiespältiges Echo finden würde, weil die Kernfrage nicht zu beantworten ist. Sie lautet nach wie vor: Warum beendeten die Gebeine des Apostels Jakobus d. Ä. ihre Wanderschaft ausgerechnet im nordwestspanischen Santiago, an einer Stelle, die erst durch den Apostelkult eine Bedeutung erhalten hat? Oder, falls die dort ruhenden Reliquien keine Echtheit für sich in Anspruch nehmen können, warum nahm die Verehrung an einer so abgelegenen Stelle ihren Anfang? Hier sollen nur einige Gesichtspunkte zur Sprache kommen, die zur Klärung wenigstens der Frage beitragen können, warum die Jakobusverehrung in Compostela im frühen 9. Jh. und nicht früher oder später aufkam.

Wenden wir uns zuerst dem legendarischen Bericht zu, der von einer Entdeckung des Apostelgrabes in Santiago erzählt. Zur Zeit des Königs Alfons II. von Asturien und Karls des Großen in Franzien lebte in der Nähe des befestigten Ortes Amahía ein Eremit namens Pelayo. Engel taten dem Einsiedler kund, er werde das Grab des Apostels Jakobus dort finden, wohin übernatürliche Lichter die Bewohner des benachbarten Ortes führen würden. Von diesen Lichtern erfuhr auch der zuständige Ortsbischof von Iria, Theodemir, der ein dreitägiges Fasten verordnete und im Beisein der Volksmenge das mit Marmorplatten bedeckte Grab fand. Von diesem Fund unterrichtete er den König, der drei Kirchen errichten ließ, eine über dem Grab zur Ehren des Apostels, eine zweite zu Ehren Johannes des Täufers und eine dritte „ante ipsa sancta altaria". Diese dritte Kirche wurde einem Mönchskonvent übertragen, dem die Feier der Liturgie am Apostelgrab obliegen sollte.

Der Bericht ist als Narratio ziemlich unverbunden einer Concordia vorangestellt, die Bischof Diego Paláez im Jahre 1077 mit dem Abt des Klosters Antealtares in Santiago wegen des bevorstehenden Neubaus der Kathedrale abschloß [10]. Er steht keineswegs isoliert da; denn wir besitzen noch ein Rundschreiben angeblich des Papstes Leo I. oder Leo III. über die Translatio der Gebeine des Apostels Jakobus aus Jerusalem nach Galicien, das sicherlich in das späte 11. Jahrhundert zu datieren ist [11]. Als zumindest verunechtet und womöglich im ausgehenden 11. Jahrhundert verunechtet muß auch ein Schreiben Alfons II. an den Bischof Theodemir von Iria gerade in den Passagen betrachtet werden, die etwas zum Apostelgrab aussagen [12]. Wie frei man seit dem späten 11. Jahrhundert mit den Vorgängen

---

10 *A. López Ferreiro*, Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela 2 (Santiago 1894) ap. I.

11 Inseriert in lib. III cap. 2 des „Liber sancti Jacobi" und auf Papst Leo I. bezogen, ed. *W. M. Whitehill* (Santiago 1944) 294–296; vgl. auch *A. Moralejo – C. Torres – J. Feo*, Liber sancti Jacobi, Codex Calixtinus (Santiago 1951) 393–395, und *J. Campelo*, Historia Compostelana o sea hechos de D. Diego Gelmírez (Santiago 1950) 19 Anm. 4.

12 *A. C. Floriano Cumbreño*, Diplomática española del reino astur 1 (Oviedo 1949) Nr. 36 und 173–176; vgl. auch *Z. García Villada*, Historia eclesiástica de España 1, 1 (Madrid 1929) 83 f.

um die Entdeckung des Grabes umzugehen bereit war, macht der Bericht in der „Historia Compostellana" deutlich, der im frühen 12. Jahrhundert auf Veranlassung des Bischofs Diego Gelmírez nach der Vorlage der Concordia von 1077 geschrieben wurde [13]. Hier ersetzte man nicht nur den Eremiten durch Männer von bedeutendem Stand, sondern auch das Moment der Entdeckung des Grabes trat zurück, so daß die Lichter stärker den Zweck verfolgten, die Bevölkerung anzulocken und sich des Grabes anzunehmen.

Auf welche Vorlage diese Berichte zurückgehen könnten, muß völlig offen bleiben. Bis 1077 wird in den schriftlichen Zeugnissen die Existenz des Grabes einfach vorausgesetzt; über seine Anfänge gibt es keinen Hinweis, erst recht nicht ist von einer Entdeckung des Grabes die Rede. Man ist deshalb geneigt, in den Berichten des ausgehenden 11. Jahrhunderts tendenziöse Informationen ohne ausreichende Fundierung in der Sache zu sehen, wofür es auch einen durchaus einleuchtenden Grund gibt.

Das Reformpapsttum des 11. Jahrhunderts verlangte bekanntlich, daß im Zuge der Reconquista die alte Hierarchie der römischen und gotischen Zeit wiederherzustellen sei; durch die Maureninvasion seien die Bischofssitze der Iberischen Halbinsel nur faktisch, aber nicht rechtlich untergegangen. Als Auskunftsmittel, wo in römisch-gotischer Zeit ein Bischofssitz existiert hatte, standen nur die Unterschriften der Konzilsakten von Toledo zur Verfügung. Schwierigkeiten bereitete aber nicht nur die unzureichende Kenntnis von der früheren hierarchischen Struktur, wie geographische Lage des Sitzes, Verlauf der Bistumsgrenze usw., sondern auch die kirchliche Entwicklung zwischen 711 und dem 11. Jahrhundert, die mit dem älteren Stand aus der Zeit vor 711 nur in seltenen Fällen übereinstimmte und nun mit der neuen Maxime in Einklang gebracht werden mußte [14].

Der Bischof von Santiago befand sich hier in einer besonderen Verlegenheit. In den Konzilsakten von Toledo oder Braga war sein Sitz nicht zu finden [15]; die Rechtsvorgänger des Bischofs von Compostela hatten ihren Sitz im westlich benachbarten Iria an der Atlantikküste gehabt. Aber es ging nicht nur darum, daß die Translation des Sitzes von Iria nach Santiago

---

13 España Sagrada 20, 8 f. Zur Intention und historischen Zuverlässigkeit der „Historia Compostellana" siehe *L. Vones*, Die „Historia Compostellana" und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070–1130. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Jahrhunderts (Köln 1980).

14 Vgl. *O. Engels*, Papsttum, Reconquista und spanisches Landeskonzil im Hochmittelalter, in: Annuarium Historiae Conciliorum 1 (1969) 37–42, und *ders.*, Reconquista und Reform. Zur Wiedererrichtung des Bischofssitzes Segovia, in: Festschrift *Erwin Iserloh* (Paderborn 1980).

15 Vgl. die jüngste Ausgabe der westgotischen Konzilsakten von *J. Vives – M. Marín Martínez – G. Martínez Díez*, Concilios visigóticos e hispano-romanos (Barcelona – Madrid 1963); dazu *G. Kampers*, Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien (Münster 1979), der über *L. A. García Moreno*, Prosopografía del reino visigodo de Toledo (Salamanca 1974) hinausgeht.

anerkannt werden mußte, sondern auch um die Anerkennung des Apostelgrabes. Papst Leo IX. hatte 1049 auf dem Konzil zu Reims den Bischof Cresconius von Compostela exkommuniziert, weil sich dieser als „episcopus sedis apostolice" betitelte [16]. War dies noch geschehen, um den römischen Anspruch durchzusetzen, als Papst der „apostolicus" schlechthin zu sein, so konnte die Kurie jetzt argumentieren, daß Santiago mit Sicherheit auch in römisch-gotischer Zeit ein Bischofssitz gewesen wäre, wenn sich dort ein Apostelgrab befunden hätte. Um das mittlerweile angewachsene Ansehen [17] behaupten zu können, war es einfach unumgänglich, mit der Entgegnung aufzuwarten, daß man von der Existenz des Grabes nichts gewußt haben könne, weil Compostela vor 711 noch nicht ein Bischofssitz gewesen sei. Papst Urban II. bestätigte 1095 schließlich die Verlegung des Bischofssitzes von Iria nach Compostela und eximierte den Sitz aus dem Metropolitanverband von Braga [18], um der Bedeutung des Grabes gerecht zu werden [19]. Folgerichtig konnte Diego Gelmírez jetzt in der „Historia Compostellana" die Nachricht von der Entdeckung des Grabes in den Hintergrund treten lassen und sie im Sinne eines Anfanges der Jakobusverehrung abändern.

Im strengen Sinne läßt sich nicht beweisen, daß das Apostelgrab überhaupt einmal entdeckt worden ist; aber, wie zu sehen ist, gibt es Gründe, welche die Nachricht von der Entdeckung höchst suspekt erscheinen lassen. Andererseits – und das ist nicht weniger bemerkenswert – verweisen die Daten in allen Versionen dieser Nachricht in die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts. Versuchen wir deshalb, uns rückwärtsschreitend dieser Zeit zu nähern.

Den Ortsnamen Compostela findet man nicht vor dem Jahre 1056 belegt [20]. Mit „campus stellae" [21] oder „campus apostolorum" hat diese Bezeichnung nichts zu tun, da zwei Handschriften des 12. Jahrhunderts die Deutung mit der Bemerkung „id est bene composita" gleich mitliefern [22].

---

16 *Mansi* 19, 741; vgl. auch *López Ferreiro* (Anm. 10) 2, 482 f.

17 Zu den vielen Zeugnissen über die Auffassung von der eigenen Apostolizität im 10. und 11. Jahrhundert siehe *Vones* (Anm. 13) Kap. IV 1a.

18 JL 5601; bestätigt 1101, Dezember 31, durch Paschalis II., JL 5880; vgl. *A. G. Biggs*, Diego Gelmírez, first archbishop of Compostela (Washington 1949) 39, und vor allem *Vones* (Anm. 13).

19 Die seit dem frühen 12. Jahrhundert bekannte „Divisio Wambae" machte hier bezeichnenderweise nicht wie in anderen Fällen den Versuch, in jüngerer Zeit vorgenommene Änderungen des Rechtsstatus in das 7. Jahrhundert zu projizieren; vgl. die verschiedenen Versionen der „Divisio" bei *L. Vázquez de Parga*, La división de Wamba, contribución al estudio de la historia y geografía eclesiásticas de la edad media española (Madrid 1943) 97–130.

20 Siehe *J. M. Piel*, Compostela, in: Romanische Forschungen 77 (1965) 121–125.

21 So z. B. *López Ferreiro* (Anm. 10) 1, 173; vgl. *Campelo* (Anm. 11) CXIII Anm. 4.

22 Zu *Piel* (Anm. 20) 124 f. ist zu ergänzen, daß auch das Cronicon Iriense (España Sagrada 20, 601) die Herkunft des Ortsnamens aus „compositum tellus" nahelegt.

Schon diese im Grunde wenig konkrete Kennzeichnung sollte veranlassen, in der älteren Namensform „locus arcis marmoricis" nicht mehr zu sehen als einen bloßen Hinweis auf das Grab. Kaum noch zu zählen sind heute die Versuche, den in der Apostellegende der Spätantike genannten Begräbnisort „Acha marmarica" mit dem späteren „locus arcis marmoricis" zu identifizieren. Wie spekulativ ein solcher Weg jedoch bleibt, geht bereits aus einem einzigen Dokument hervor, einer Compostelaner Urkunde, die auf Grund ihrer Überlieferung in León von einer Entstellung durch Bischof Diego Gelmírez von Santiago verschont geblieben ist und das „arcis marmoricis" eindeutig auf die äußere Gestalt des Grabes bezieht, die aus Marmorbögen bestand [23].

„In locum arcis marmoricis" heißt es schon in der ältesten, von jedem Verdacht der Verunechtung freien Urkunde aus dem Jahre 885 [24]. König Alfons III. von Asturien schenkte an den Apostel Jakobus, „cuius sancta et venerabilis ecclesia sita est in locum arcis marmoricis", wo der Leib des Heiligen bestattet sei, zum Nutzen der Mönche, die dort zusammen mit Bischof Sisenand den Heiligen verehrten; Sisenand habe man an diesem Ort auf einer Synode zum Bischof gewählt und geweiht. Sisenand ist als übernächster Rechtsnachfolger des Bischofs Theodemir von Iria gesichert; er wird in der etwa gleichzeitig verfaßten Chronik von Albelda als „Sisenandus Iriae sancto Iacobo pollens" [25] erwähnt, in den Urkunden einfach als „Iriensis sedis episcopus" [26]. Daraus schloß schon die ältere Forschung, der Bischof von Iria habe um diese Zeit seine Residenz an das Apostelgrab verlegt [27], den Titel seines eigentlichen Sitzes aber unverändert beibehalten, bis auch dieser 1095 auf Santiago übertragen wurde.

Unter König Alfons III. liegt zweifellos ein Einschnitt in der Geschichte des Wallfahrtsortes vor. Es ist nicht diese eine für das Kloster Antealtares bestimmte Urkunde allein [28], sondern eine erste Auskunft über das Vorhandensein einer Wallfahrt gibt uns auch eine Urkunde Alfons III. von 893 [29]. Schon 874 hatte der König in Parallele zum sog. Engelkreuz in Oviedo ein Kreuz zu Ehren des Apostels anfertigen lassen [30]. Und von Alfons III. heißt es in der nicht vor 995 geschriebenen Chronik des Sampiro in der einen Version, er habe über dem Grab eine Kirche errichten lassen,

23 Siehe *Plötz* (Anm. 8) 81–86.

24 *López Ferreiro* (Anm. 10) II ap. XVII; *L. Barrau Dihigo*, Etude sur les actes des rois asturiens 718–910, in: Revue Hispanique 46 (1919) Nr. 44.

25 *M. Gómez Moreno*, Las primeras crónicas de la Reconquista. El ciclo de Alfonso III, in: Boletín de la Real Academia de Historia 100 (1932) 605.

26 *López Ferreiro* (Anm. 10) II ap. XIX.

27 Vgl. *Vázquez de Parga* (Anm. 2) 1, 28–30.

28 Wie Anm. 24.

29 Wie Anm. 26.

30 Siehe *López Ferreiro* (Anm. 10) 2, 169–173 mit detaillierter Beschreibung und Abbildungen; das Kreuz ist seit 1906 verschollen, vgl. *Vázquez de Parga* (Anm. 2) 1, 29 Anm. 13.

und in einer zweiten Version, er habe die Kirche Alfons II. abreißen und von Grund auf durch ein würdigeres Gotteshaus ersetzen lassen [31]. Gerade weil die zweite Version durch willkürliche Zusätze im frühen 12. Jahrhundert entstellt wurde, glaubte die Forschung lange Zeit der ersten Version folgen zu müssen; Alfons III. habe in Compostela den ersten Kirchenbau errichtet. Doch die Ausgrabungen haben diese Version widerlegt, denn Teile des Kirchenbaues aus dem Ende des 9. Jahrhunderts ruhen auf den Fundamenten einer älteren Kirchenanlage. Und in einer angrenzenden Grabkammer fand man einen Sarkophagdeckel mit einer Inschrift, durch die 847 als das genaue Todesjahr des Bischofs Theodemir von Iria überhaupt bekannt ist [32]. Damit gewinnt die Nachricht der „Historia Compostellana" an Glaubwürdigkeit, daß Theodemir durch Translation seines Sitzes von Iria nach Santiago dem Apostelgrab schon Beachtung geschenkt habe [33].

König Alfons III. knüpfte also an schon vorhandene Ansätze an und baute sie aus; seine Zuwendungen an das Grab waren mehr als auch sonst übliche Schenkungen zum Seelengedächtnis. Die Wahl und Bischofsweihe Sisenands während einer Synode in Santiago sprechen für eine herausgehobene Bedeutung dieses Ortes innerhalb der asturischen Kirche. Andererseits findet sich in den drei berühmten Chroniken Nordspaniens aus der Zeit Alfons III. [34] keinerlei Anspielung auf das Jakobuskreuz oder auf den neuen Kirchenbau [35]. Zumindest in der Chronik von Albelda, deren Abfassung ziemlich spät zu datieren ist, und die nicht weniger im Dienst der politischen Propaganda des Königs gestanden hat, würde man eine kurze Nachricht darüber erwarten. Man darf daraus schließen, daß die Jakobusverehrung im Selbstverständnis des asturischen Reiches [36] zumindest keine zentrale Rolle oder eine solche Rolle nicht mehr gespielt hat.

Damit mag zusammenhängen, daß die Jakobusverehrung in Compostela vorerst nur ein regionales Einzugsgebiet besaß. Der Eintrag im Martyrolo-

---

31 Historia Silense, hrsg. v. *J. Pérez de Urbel – A. González Ruiz-Zorrilla* (Madrid 1959) 151, so auch in der Chronik von Nájera, hrsg. von *A. Ubieto Arteta* (Valencia 1966) 60; die zweite Version siehe: España Sagrada 14, 439. Vgl. auch *J. Pérez de Urbel*, Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X (Madrid 1952) 279 und 396.

32 Wie Anm. 3.

33 España Sagrada 20, 8.

34 Vgl. den Überblick von *R. Menéndez Pidal*, in: Historia de España, hrsg. v. *R. Menéndez Pidal*, (Madrid 1956) VIII–XI.

35 Vgl. *Vázques de Parga* (Anm. 2) 1, 28 f.

36 Der Anspruch, die Westgotenherrschaft fortzusetzen, entfaltete sich unter König Alfons II. (vgl. *A. Fliche*, Alphonse II le Chaste et les origines de la reconquete chretienne, in: Estudios sobre la monarquía asturiana [Oviedo 1949 = 1971] 115–131), ist in schriftlichen Zeugnissen aber und jetzt mit einer die eigene Dynastie stützenden Intention erst unter Alfons III. greifbar. Vgl. *R. Menéndez Pidal*, Die Spanier in der Geschichte (München o. J. [1955]) 98 f., und *ders.* (Anm. 34) XVII–XXIV; *J. A. Maravall*, El concepto de España en la Edad Media (Madrid ²1964) 28–31 und 254 f.

gium durch Florus von Lyon [37] im zweiten Drittel des 9. Jahrhunderts, die Gebeine des hl. Jakobus seien nach Spanien „in ultimis earum finibus" überführt worden und erfreuten sich größter Verehrung, spricht natürlich für eine schon existierende Wallfahrt, ist aber nicht als Beweis für ein jetzt schon weites Einzugsgebiet der Verehrung zu werten. Man darf nicht vergessen, daß die Kirche von Lyon durch die beiden Erzbischöfe Leidrad und Agobard [38] schon seit Generationen engere Beziehungen zu Spanien besaß und deshalb wohl auch besser über Vorgänge in Spanien informiert war als die übrigen Kirchen Galliens.

Das übrige Quellenmaterial spricht jedenfalls für ein auffallend langsames Anwachsen des Pilgerstromes. Die ältesten Schenkungen, die der Grabeskirche verschiedenen Besitz zum Unterhalt dort ankommender Pilger übertragen, stammen erst aus den 90er Jahren des 9. Jahrhunderts [39]. Die ersten uns namentlich bekannten Pilger gehören bereits der Mitte des 10. Jahrhunderts an. Dabei ist festzuhalten, daß die Reisen des Bischofs Gottschalk von Le Puy und des Erzbischofs Hugo von Vermandois, den Kaiser Otto von seinem Stuhl in Reims vertrieben hatte, nicht etwa in Quellen ihrer Heimat überliefert sind. Erst im 11. Jahrhundert nimmt die Zahl der mit Namen überlieferten Pilger zu, und seit der Mitte des 11. Jahrhunderts geht die Herkunft der Pilger weit über Südfrankreich hinaus [40]. Geht man davon aus, daß die Masse der anonymen Pilger zu den namentlich bekannten Einzelpilgern in einer bestimmten Relation gestanden haben dürfte, dann sprechen diese Daten dafür, daß die Santiagowallfahrt im westlichen Europa bis zur Jahrtausendwende zwar nicht unbekannt, aber eine vorwiegend nordspanische Angelegenheit war und der Einzugsbereich der Pilger erst dann in nennenswertem Umfang über die Pyrenäen hinausgriff [41]. Der Zeitpunkt ist keineswegs zufällig, insofern sich der christliche Norden Spaniens im beginnenden 11. Jahrhundert, als das Omaijadenkalifat in Auflösung begriffen war, dem schleichenden Islamisierungsprozeß des 10. Jahrhunderts zu entziehen vermochte und die einseitig nach Süden gerichtete Orientierung aufgeben konnte.

Alle diese Gesichtspunkte laufen auf einen punktuellen Anfang des Grabkultes im frühen 9. Jahrhundert zu, und zwar in dem Sinne, daß der

---

37 PL 94, 798; es handelt sich um einen von Florus stammenden Zusatz im Martyrologium des Beda Venerabilis.

38 Siehe *E. Boshof*, Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk (Köln – Wien 1969) 20–37; vgl. unten Anm. 93.

39 Siehe die Übersicht an Besitzungen der Kirche von Compostela bei *Vones* (Anm. 13) Kap. III 3 und Anhang V.

40 Siehe *Vázquez de Parga* (Anm. 2) 41–45 und 47 f. Nur die Nachricht vom Mord am dritten Pilger, dem Grafen Raimund von Rouergue, „in via sancti Jacobi" ist in Südfrankreich überliefert.

41 Einen Weg, auf lange Sicht zu detaillierteren Ergebnissen zu kommen, weist an Hand der Rezeption von Benediktregel und „Dialogi" Gregors des Großen *A. Linage Conde*, Los orígenes del monacato benedictino en la península ibérica 1 (León 1973) 432.

Kult nicht durch den Willen einer von unten drängenden, irrationalen Volksfrömmigkeit ausgelöst worden zu sein scheint, die den Bischof von Iria schließlich zum Wechsel seiner Residenz nötigte, sondern erst dieser Wechsel dürfte eine breitere Verehrung eingeleitet haben. Wenn nun das angeblich schon lange vorhandene Grab garnicht entdeckt worden ist, wie hat man sich dann den Beginn des Grabkultes in Compostela zu erklären?

Sehr nahe liegt der Gedanke an eine Translation von Reliquien, und zwar im frühen 9. Jahrhundert [42]. Er verdichtet sich sogar zu einiger Wahrscheinlichkeit, wenn man berücksichtigt, daß die seit der römischen Antike gesetzlich vorgeschriebene Unantastbarkeit von Gräbern im Westen weit stärker beachtet worden ist als im Osten, bis die Einfälle der Langobarden in das „Patrimonium sancti Petri" nach der Mitte des 8. Jahrhunderts eine Welle von Reliquientranslationen auslösten [43]. So einleuchtend eine solche Ursache für den Beginn gerade dieses Grabkultes wäre, sie läßt jedoch einige Fragen offen. Einmal nämlich ist auch im Westen die Unantastbarkeit der Gräber nicht so konsequent befolgt worden, besonders seit die Körperreliquien gegenüber den Berührungsreliquien im 6. Jahrhundert eine größere Bedeutung erlangten [44], daß eine Translation der Jakobusreliquien vor der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert als ausgeschlossen gelten muß. Wenn sie im frühen 9. Jahrhundert transferiert wurden, dann ist ihr Weg in Übereinstimmung mit der Masse der übrigen Reliquien von Italien in nördlicher Richtung zu suchen; es fehlen aber jegliche Hinweise, daß die Gebeine des Apostels Jakobus auf dem Wege zwischen dem Vorderen Orient und Spanien eine Zwischenstation in Italien gemacht haben. Und schließlich müßte erklärt werden, warum die Gebeine – nach Auskunft des Grabungsbefundes – in der paläochristlichen Schicht eines längst aufgegebenen Gräberfeldes beigesetzt wurden.

Es kommt hier darauf an, Gesichtspunkte zu finden, die zur Klärung der Anfänge des Grabkultes beitragen können. Dabei soll vermieden werden, sich in der Frage festzulegen, ob die Gebeine des Apostels nun wirklich im Grab von Compostela bestattet sind und seit wann sie dort ruhen. Auch für den Fall, daß künftige Forschungsergebnisse den Beginn des Grabkultes und den Zeitpunkt der Bestattung zusammenfallen lassen sollten, sind unsere weiteren Überlegungen nicht gegenstandslos; denn es bleibt auch dann noch zu fragen, warum die Gebeine des Apostels Jakobus nach Spanien

---

42 Diesen Gesichtspunkt brachte dankenswerterweise Herr Kollege P. Quintin Aldea S. J. (Madrid) im Anschluß an den Madrider Vortrag in die Diskussion ein.

43 Über die Reliquientranslationen im 8./9. Jahrhundert allgemein siehe *N. Herrmann-Mascard*, Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit (Paris 1975) 51–54 und 59 f.

44 Siehe *E. Ewig*, Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen und fränkischen Gallien, in: Beihefte der „Francia" 3, 2, hrsg. v. *H. Atsma* (München 1979) 354, und *Herrmann-Mascard* (Anm. 43) 50.

transferiert wurden und dort eine größere Verehrung ausgelöst haben als andere Apostelgräber.

Unsere Überlegungen haben davon auszugehen, daß schon vor der Wende zum 9. Jahrhundert die Meinung verbreitet war, Jakobus habe in Spanien missioniert. Die Kirchenschriftsteller Didymus der Blinde, dessen Schüler Hieronymus und Theoderet von Kyros, alle aus dem 4. bzw. 5. Jahrhundert, sind oft genug als Belege für oder gegen eine Missionierung Spaniens durch den Apostel Jakobus herangezogen worden. Dabei erwähnen sie nur, daß die Apostel von Jerusalem aus bis nach Illyrien und nach Spanien das Evangelium gebracht hätten. Dieser Hinweis wird heute meist als eine globale Grenzbeschreibung des lateinischen Westens interpretiert; von den Aposteln sei der Westen des Imperiums gegenüber dem Osten nicht vergessen worden [45].

Etwas weiter geht die „passio magna" der Jakobuslegende [46], die Jakobus dem Älteren eine Missionierung in Judäa und Samaria zuschreibt und dem Apostel eine längere apologetische Rede über die Hauptpunkte der christlichen Lehre in den Mund legt. Diese legendäre Quelle ist deshalb interessant, weil ihre Entstehung in einem Raum zu lokalisieren ist, der von einer jüdischen Bevölkerung stark durchsetzt war. Ob die Entstehung nun im gallisch-spanischen Raum gesucht werden darf oder nicht, der Text war auf der Iberischen Halbinsel jedenfalls schon vor dem letzten Viertel des 8. Jahrhunderts bekannt [47].

Die wichtigste Quelle für die Überzeugung, Jakobus habe in Spanien missioniert, stellen die lateinischen Apostelverzeichnisse dar, die von den griechisch-byzantinischen Katalogen ausgingen und im Westen zwischen 600 und 700 verbreitet wurden [48]. Die griechischen Kataloge hatten das Bedürfnis, mehr über die Tätigkeit der Apostel auszusagen als die Apostelgeschichte und vor allem jedem Apostel eine größere Region als spezielles Missionsfeld zuzuweisen. Die lateinischen Kataloge [49] führen die griechi-

---

45 Siehe *Plötz* (Anm. 8) 43–45.

46 *J. A. Fabricius,* Codex apocryphus novi testamenti (Hamburg 1703) 516, eine andere Version bei *López Ferreiro* (Anm. 10) 1, 392–401; vgl. *R. A. Lipsius,* Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 2, 2 (Braunschweig 1884) 201–208.

47 Vgl. *Plötz* (Anm. 8) 41 f. – *M. C. Díaz y Díaz,* La literatura jacobea anterior al Códice Calixtino, in: Compostellanum 10 (1965) 641, vermutet die Entstehung der „passio" im unteren Rhônetal bzw. in Septimanien, *J. Pérez de Urbel,* El Antifonario de León y el culto de Santiago el Mayor en la liturgía mozárabe, in: Revista de la Universidad de Madrid 3 (1949) 10, im Siedlungsgebiet der Westgoten zwischen Toulouse und Toledo, hat aber in: Santiago y Compostela (Anm. 4) 77–80 und 110, seine Meinung in Anlehnung an *E. Elorduy,* La tradición jacobea de Galicia en el siglo IX, in: Hispania 22 (1962) 344 f., revidiert.

48 *R. A. Lipsius – M. Bonnet,* Acta apostolorum apocrypha, 3 Bde. (Leipzig 1891 bis 1903).

49 Unter dem Namen „Breviarium apostolorum" bekannt, wenn sich die biographischen Notizen aller Apostel vereinigt überliefert finden; siehe *Th. Schermann,* Propheten-

sche Tradition generell fort, erlauben sich aber eine Neuerung in dreifacher Hinsicht: Der Evangelist Matthäus habe in Mazedonien missioniert, der Apostel Philippus habe in Gallien gewirkt und Jakobus Zebedäus den Glauben in Spanien verkündet. Wer diese Neuerung eingeführt hat, ist unbekannt; der Autor jedenfalls muß im Westen beheimatet gewesen sein, da er sich hier gut auskannte. Ihm genügte offenbar nicht, daß als einziger Apostel nach Meinung der griechischen Akten nur Simon der Zelot den Westen aufgesucht haben soll, und zwar die Bretagne auf dem Umweg über Mauretanien [50].

Nach dem Kenntnisstand, wie er unmittelbar vor der Invasion der Mauren in Spanien herrschte, soll also Jakobus der Ältere auf der Iberischen Halbinsel missioniert haben, und man glaubte, schriftliche Aufzeichnungen seiner Predigten zur Verteidigung des Glaubens zu besitzen. Daß Jakobus in Spanien auch begraben sei, davon war noch keine Rede. Sein in einem Pilgerbericht bezeugtes Grab am Ölberg bei Jerusalem [51], war weder in Europa größeren Kreisen bekannt, noch führte es in Palästina zu einem nennenswerten Grabkult.

Um diesen Kenntnisstand in das richtige Licht zu stellen, muß hinzugefügt werden, daß man der angeblichen Missionierung des Apostels Jakobus auf der Iberischen Halbinsel sogar in Spanien wenig Aufmerksamkeit schenkte. Isidor von Sevilla [52] und Julian von Toledo [53] kannten den Vermerk in den Apostellisten. Isidor verwendete in seinen „Etymologiae" das „Breviarium apostolorum", verschwieg aber hier und in seiner „Chronica maiora" den Apostel Jakobus. Ein ähnliches Bild vermittelt die Liturgie. Weder im „Liber Commicus" des Klosters Silos [54], der den liturgischen Stand wahrscheinlich des 7. Jahrhunderts widergibt, noch im westgotischen Orationale von Verona [55], noch im „Orationale Silense" aus dem frühen 9.

---

und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte (Leipzig 1907) 169 f., die für Jakobus wichtige Stelle 253–256.

50 *Pérez de Urbel* (Anm. 4) 106 f., und *Plötz* (Anm. 8) 45 f.

51 Vom sog. Anonymus von Piacenza berichtet; Itinera Hierosolymitana saec. IV–VIII, hrsg. von *P. Geyer* (= CSEL 39) (Wien 1895) 170, vgl. *B. Kötting*, Peregrinatio religiosa (Münster 1950) 83 f.

52 Die Behauptung von *M. C. Díaz y Díaz*, Die spanische Jakobus-Legende bei Isidor von Sevilla, in HJ 77 (1958) 467–472, der Hinweis in Isidors Schrift „De ortu et obitu patrum" (PL 89, 293) auf die Missionierung des Apostels in Spanien sei eine spätere Interpolation, läßt sich mit Rücksicht auf *B. Bischoff*, Die europäische Verbreitung der Werke Isidors von Sevilla, in: Isidoriana (León 1961) 323, so undifferenziert nicht mehr vertreten.

53 Vgl. *A. Wikenhauser*, in: LThK² 5 (1960) 833; *B. de Gaiffier*, Le Breviarium apostolorum (= BHL 625), tradition manuscrits et œuvres apparentées, in: AnBoll. 81 (1963) 106–112; *Pérez de Urbel* (Anm. 4) 111 f., und *Plötz* (Anm. 8) 47–50 und 52 f.

54 Liber Commicus, hrsg. v. *J. Pérez de Urbel – A. González y Ruiz-Zorrilla*, 2 Bde. (Madrid 1950–1955).

55 Oracional visigótico, hrsg. v. *J. Vives* (Barcelona 1946).

Jahrhundert [56] ist Jakobus dem Älteren oder dem Jüngeren ein Fest reserviert.

Unsere Beobachtung spitzt sich somit auf Beatus aus dem Kloster Liébana an der Südgrenze des asturischen Reiches zu. Beatus nämlich ist derjenige, der die Zuweisung Spaniens an den Apostel Jakobus den Älteren in den Apostellisten aufgegriffen und im Zuge seiner Apposition gegen den Adoptianismus weiterentwickelt hat. In der dritten Redaktion seines Apokalypsekommentars rezipierte er die Apostelliste [57], indem er verschiedenen Aposteln ein Wirkungsfeld zuwies: Petrus habe in Rom missioniert, dessen Bruder Andreas in Achaia, Thomas in Indien, Jakobus in Spanien, Johannes in Asia, Matthäus in Mazedonien, Philippus in Gallien, Bartholomäus in Lykaonien, Simon der Zelot in Ägypten, Matthias in Judäa, der Herrenbruder Jakobus in Jerusalem, Paulus aber sei zum Missionar aller Völker gewählt worden. Es ist durchaus möglich, daß seine der bisherigen Tradition in Spanien verpflichtete Version noch in keinerlei Zusammenhang mit dem Adoptianismus stand [58]. Auf das Jahr 786 aber ist ein Hymnus mit dem Anfangsvers „O Dei verbum" zu datieren, der dem König Mauregat von Asturien gewidmet war [59]. Sein Inhalt spielt in jedem Fall auf die adoptianische Lehre in Spanien an, und sein Schluß ruft Jakobus als den Patron Spaniens und als Beistand gegen die Irrlehre an. Gewöhnlich wird Beatus als der Verfasser des Hymnus in Anspruch genommen, weil in dessen Mitte das allegorische Bild aus dem Apokalypsekommentar von den Aposteln als den 12 Kandelabern wiederholt wird. Díaz y Díaz hat diese Verfasserschaft bestritten, und Sánchez Albornoz hat sie wieder zu retten versucht [60]; doch darauf kommt es hier nicht an. Entscheidend ist für unsere Überlegungen, daß die Kontroverse um den Adoptianismus zum An-

---

56 Ebd.

57 Sancti Beati in Apocalypsin libri duodecim, hrsg. von *H. A. Sanders* (Rom 1930) 116. – Die um 709 in einer Strophe des Bischofs Aldhelm von Sherborne mit Spanien in Verbindung gebrachte Nennung des Apostels Jakobus (*Duchesne* [Anm. 6] 153) steht völlig isoliert da; weder lassen sich die Quellen nachweisen, noch sind Bezüge von der britischen Insel zur iberischen Halbinsel zu erkennen.

58 Fraglich ist eben, ob die dritte Redaktion auf 784 oder 786 datiert werden muß. Vgl. *Pérez de Urbel* (Anm. 4) 120; sollte die Kontroverse um die Lehre von der Adoption doch das auslösende Moment gewesen sein, ist es nicht nötig, Beziehungen zu fränkischen Theologen postulieren zu müssen, um sich Spanien als das Missionsfeld erklären zu können.

59 *C. Blume*, Hymnodia gotica (= Analecta hymnica medii aevi 27) (1897) 186–188.

60 Im Grunde sind die Kriterien beider schwach: *M. C. Díaz y Díaz*, Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor I, in: Compostellanum 11 (1966) 622–652, beruft sich auf die nur mittelmäßige Qualität des Hymnus, die man einem Theologen wie Beatus nicht zutrauen könne; *C. Sánchez Albornoz*, Orígenes de la nación española. Estudios críticos sobre la historia del reino de Asturias 2 (Oviedo 1974) 385 bis 396, glaubt demgegenüber, daß der Hymnus einen fähigen Verfasser erforderte, der sicherlich mit Namen bekannt geworden wäre, wenn es sich um einen anderen als Beatus gehandelt hätte.

laß genommen wurde, die mit dem Namen Jakobus verbundenen Voraussetzungen tagespolitisch fruchtbar zu machen. Jakobus, so glaubte man, habe den christlichen Glauben nach Spanien gebracht und sich in seinen Predigten als ein wegweisender Verteidiger der christlichen Lehre ausgewiesen; er müsse nun sein altes Missionsgebiet von der neuen Irrlehre bewahren.

Es ist hier nicht der Platz, die einzelnen Phasen der Kontroverse um die Adoptivsohnschaft Jesu nachzuzeichnen. Arbeiten vor allem nach dem letzten Kriege sprachen der Kontroverse die Funktion eines kirchen- und gesellschaftspolitischen Überbaus zu, so als ob strittige Fragen über den gesellschaftlichen Verkehr mit Andersgläubigen in Spanien [61] oder um die Adaption kirchlicher Jurisdiktionsgrenzen an mittlerweile völlig neue politische Grenzen [62] auf die theologische Ebene transponiert worden seien. Demgegenüber heben jüngere Arbeiten, insbesondere die von Knut Schäferdiek [63], die Eigengesetzlichkeit theologischer Differenzen wieder hervor. Für unsere Überlegungen sind aus diesem Komplex zwei Fragen entscheidend: Welche Jurisdiktion sprach sich Elipandus, der Primas von Toledo, zu; und was berechtigte die karolingische Kirche zu einem massiven Eingriff in eine anfangs innerspanische Auseinandersetzung? Es sind Fragen, die sich auf unvermeidliche kirchenpolitische Begleiterscheinungen konzentrieren und den theologischen Kern der Kontroverse außer acht lassen.

Um die Stellung des Elipandus kennzeichnen zu können, muß ganz kurz ein Blick auf die Entstehung der Primatialstellung des Erzbischofs von Toledo geworfen werden. Als der spanische Episkopat im Jahre 681 die Beschlüsse des VI. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel rezipieren wollte, an deren Zustandekommen kein Spanier beteiligt gewesen war, hatte er gegen den Inhalt der Beschlüsse im Grunde nichts einzuwenden, aber er formulierte sie neu, damit nicht der Eindruck entstehen konnte, die spanische Kirche sei den Beschlüssen einer vom Kaiser einberufenen und verabschiedeten Versammlung gefolgt, sondern sie habe eigenständig zu denselben Problemen Stellung genommen und erst dadurch einen Konsens der Gesamtkirche herbeigeführt [64]. Mit einer Abspaltung von der Gesamtkirche ist diese Tendenz zur Selbstisolierung, die sich wie ein roter Faden

---

61 Siehe *F. Ansprenger,* Untersuchungen zum adoptianischen Streit im 8. Jahrhundert (Diss. masch. Berlin 1952).

62 Siehe *R. de Abadal y de Vinyals,* La batalla del adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda (Barcelona 1949).

63 *K. Schäferdiek,* Der adoptianische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte, in: ZKG 80 (1969) 291–311; 81 (1970) 1–16; der Beitrag berücksichtigt die spanischen Interna stärker als *W. Heil,* Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien, in: Karl der Große 2, hrsg. v. *B. Bischoff* (Düsseldorf 1965) 95–155.

64 Siehe *J. M. Lacarra,* La Iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma, in: Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'altomedioevo (Spoleto 1960) 379–381.

durch die ganze westgotische Geschichte zieht [65], nicht gleichzusetzen. Da beispielsweise Isidor von Sevilla die verbindliche Kaiserreihe mit Markian beschloß, im Einklang mit der westgotischen Kirche die von den Kaisern einberufenen Konzilien bis zum Chalcedonense von 451 im Vollsinne als ökumenisch anerkannte, päpstliche Dekretalen aber bis zu seinem Zeitgenossen Gregor den Großen in die von ihm konzipierte „Collectio Hispana" aufnahm [66], unterschied er deutlich zwischen einer Zeit, in welcher Imperium und Ecclesia noch zusammenfielen, und seiner Gegenwart, in der das Imperium nur mehr ein Teil der allein noch universalen Ecclesia sein konnte. In der zunehmenden Beschränkung von Kontakten mit der übrigen Kirche scheint sich die Sorge vor einer Bevormundung durch den Kaiser geäußert zu haben.

Nicht zufällig stieg ebenfalls im Jahre 681 der Metropolit von Toledo zum Primas des Westgotenreiches auf. Damit kommt eine andere, gleichsam innere Seite der kirchlichen Entwicklung im Westgotenreich zur Sprache, die mit der Isolierung nach außen hin in einem Wechselverhältnis stand. Dem spanischen Episkopat hatte Isidor die Aufgabe zugedacht, den Willen des gotischen Adels nach Mitrepräsentation der Reichsherrschaft, der sich oft genug in Thronstürzen Ausdruck verlieh, dadurch zu legalisieren, daß das Reichskonzil mit geistlichen Strafmitteln über die Königswahl wachen sollte [67]. Die Bischöfe jedoch fühlten sich als Vertreter bestimmter Adelsgefolgschaften, und ein jeder von ihnen hatte das Bestreben, nach vollzogener Usurpation des Thrones der eigenen Gefolgschaft Vorteile aus der neuen politischen Situation zu verschaffen, weswegen sie nicht selten die irreguläre Thronbesteigung unter Berufung auf die Autorität des Konzils sanktionierten. An Stelle eines Ausgleichs blieben auf diese Weise der häufigen Usurpation Tür und Tor geöffnet. König Erwig, der soeben seinen Vorgänger Wamba königsunfähig gemacht hatte, suchte eine Kontinuität deshalb von der personalen Zusammensetzung des Episkopats her zu erreichen und ließ 681 vom 12. Konzil in Toledo sich und dem Erzbischof der kö-

---

65 *D. Claude*, Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich (Sigmaringen 1971), ist um die von *Lacarra* (Anm. 64) 353–384 vorgetragenen Aspekte zu ergänzen.

66 Siehe *E. Ewig*, Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, in: Vorträge und Forschungen 3 (1956) 31; *G. Martínez Díez*, La colección canónica Hispana 1 (Madrid 1966) 294–305 und 322–325.

67 Über die verfassungspolitische Aufgabe des westgotischen Reichskonzils siehe *R. d'Abadal i de Vinyals*, Els concilis de Toledo, in: Homenaje a Johanes Vincke 1 (Madrid 1962/63) 21–34. Die Spannung zwischen dem Verlangen des Adels nach Mitsprache und den Versuchen des Königtums seit Leowigild, durch forcierte Romanisierung germanischer Elemente (die in der Kodifikation Erwigs einen Höhepunkt erreichte – genau dieses Bild gibt *P. D. King*, Law and society in the visigothic kingdom [Cambridge 1972] wider) dem Mitspracherecht den Boden zu entziehen, hat *Claude* (Anm. 65) 59 ff. klar herausgearbeitet; der vom König betriebenen Romanisierung aber eine auch gleichzeitige außenpolitische Zielsetzung abzusprechen, wie sie *Ewig* (Anm. 66) 27 f. ansatzweise herausgearbeitet hat, geht zu weit.

niglichen Stadt die Bestätigung einer jeden Bischofswahl reservieren. Er entledigte sich damit der lästigen Verpflichtung, in der Bischofsernennung auf verschiedene Metropoliten mit den zugehörigen Adelsgruppen Rücksicht nehmen zu müssen, und konnte darauf achten, daß nur noch seiner Familie ergebene Kandidaten zur Bischofsweihe zugelassen wurden. Infolgedessen wurde der Vorrang der westgotischen Metropoliten mit der Zeit abgebaut; der Metropolit von Toledo aber rückte vollends in die Stellung eines Hofbischofs ein, die in mancher Hinsicht der des Patriarchen von Konstantinopel entsprach [68]. Diese Nebenwirkung war vermutlich ebenfalls beabsichtigt, denn Erwig ließ auf demselben Konzil die letzte Redaktion der Lex Visigotorum beschließen, die der Überhöhung eines sakralen Herrscherverständnisses nach byzantinischem Vorbild zum Schaden des gotischen Adels, der auf Mitsprache in der Königsherrschaft bestand, weiteren Vorschub leisten sollte.

Diese Vorgeschichte macht einmal deutlich, daß die Isolierung der westgotischen Kirche von der übrigen Kirche eine schon vor der Maureninvasion bestehende Tradition hatte [69]; und als zweites, daß mit dem Fortfall des Königtums im Jahre 711 dem Primas der eigentlich funktionale Sinn seines Vorrangs genommen wurde. Was ihm blieb, war nur mehr eine aus der Tradition gespeiste Autorität [70]. Um nicht auch sie zu verlieren, mußte der Metropolit von Toledo auf eine Wahrung dessen bedacht sein, worin sich der kirchliche Überrest des Westgotenreiches noch von der übrigen Kirche abgrenzen konnte; das um so mehr, seit sich im Norden der Halbinsel christliche Kleinreiche konsolidierten und die Franken im Nordosten erobernd vordrangen, sich also die politischen Grenzen mit den kirchlichen nicht mehr deckten.

Die Gefahr, der Elipandus – seit etwa 754 Metropolit von Toledo [71] – entgegentreten zu müssen glaubte, kam von zwei Seiten. Ein Migetius, dessen Lehre ohnehin in schwärmerischer Uferlosigkeit ausgeartet zu sein scheint, sah in Rom und seiner Kirche das himmlische Jerusalem

---

68 Siehe *Lacarra* (Anm. 64) 372–378; das Bild bei *Heil* (Anm. 63) 114 f. muß dementsprechend etwas korrigiert werden.

69 Erzbischof Sinderedus von Toledo nahm im April 721, als Flüchtling allerdings, an einer römischen Synode teil und kehrte zu seinem Sitz nicht mehr zurück; *Mansi* 12, 26, *J. F. Rivera Recio*, Los arzobispos de Toledo desde sus orígenes hasta fines del siglo XI (Toledo 1973) 152.

70 Die Bischofsliste von Julianus bis Elipandus ist zwar vollständig bekannt, aber es liegen insgesamt nur wenige und zudem erst ziemlich spät verbürgte Nachrichten vor, vgl. *Rivera Recio* (Anm. 69) 97–100 und 145–164. Von überdurchschnittlicher Bedeutung war zwischen Julian und Elipandus keiner der Bischöfe.

71 Siehe die Biographien von *J. F. Rivera Recio*, in: DHGE 15 (1963) 204–214, und (Anm. 69) 165–189; zum Pontifikatsbeginn vgl. die abweichende Meinung von *Heil* (Anm. 63) 99 f.

verwirklicht [72]. Mit ihm verbündet sich ein Egila, den die Franken eigens zum Bischof geweiht hatten, um in Spanien ohne Einverständnis mit dem dortigen Episkopat und mit dem offenkundigen Fernziel zu missionieren, die spanische Kirche auf eine Angleichung an die fränkische Kirche vorzubereiten [73]. Der spanische Episkopat sah sich dadurch nicht nur mit einer absonderlichen Lehre konfrontiert, sondern auch mit der fränkischen Auffassung, daß nur eine Übereinstimmung mit der römischen Kirchenordnung den richtigen kultischen Vollzug und die eigene Rechtgläubigkeit garantiere [74]. Es ist verständlich, daß sich Elipandus auf die Tradition der eigenen Kirche besann und im Lehrschreiben an Migetius argumentierte, die Stelle Mt 16, 18 über die Schlüsselgewalt des Apostels Petrus beziehe sich nicht nur auf dessen Nachfolger in Rom, sondern gelte für die gesamte Kirche; überdies sei die römische Kirche nicht so makellos, wie Migetius sie sehe [75].

Dabei dachte und handelte Elipandus im Prinzip ähnlich wie die Franken. Das Urteil über die Lehre des Migetius wurde zwar 783 auf einer in Sevilla tagenden Synode gefunden [76], und Elipandus drohte der Kirche in Asturien an, er werde auf einer Synode in Toledo die Abwehr seiner Gegner besorgen [77], hielt sich also an die Praxis der westgotischen Kirche bis 711, Fragen von Gewicht durch ein Reichskonzil entscheiden zu lassen. Aber im Schreiben an einen Abt Fidelis, womit im Herbst 785 die Sentenz gegen Migetius auch in Asturien bekannt wurde, pochte er mit Stolz auf die traditionsbewährte Lehrautorität des erzbischöflichen Stuhles von Toledo [78].

Damit waren die Akzente bereits verschoben. Der 681 erlangte Vorrang des Metropoliten von Toledo war ein rein rechtlicher, der die Rechte

---

72 Über ihn liegen Nachrichten nur durch seine Gegner vor, einmal durch ein Schreiben des spanischen Episkopats an die fränkische Kirche MGConc 2, 118 f., und dann durch einen Brief des Elipandus an Migetius, PL 96, 859–867. Vgl. *Schäferdiek* (Anm. 63) 80 (1969) 295–297.

73 Über ihn informiert der Briefwechsel Egilas mit Papst Hadrian I. (JE 2445, 2446, 2479), MGEp 3 636–648; zur Chronologie der Briefe siehe *D. Bullough*, The Dating of Codex Carolinus 95, 96, 97, Wilchar, and the Beginnings of the Archbishopric of Sens, in: DA 18 (1962) 223–230. Der „archiepiscopus provinciae Galliarum" Wilchar hat den wohl aus Septimanien stammenden Egila offensichtlich im Einverständnis mit dem fränkischen Königshof ausgesandt, vgl. *Schäferdiek* (Anm. 63) 80 (1969) 292–294.

74 Es war das eigentliche Missionsziel des Bonifatiuis gewesen, vgl. *Th. Schieffer*, Winfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas (Freiburg 1954; Ndr. mit neuer Literaturübersicht 1972).

75 PL 96, 866 f. Vgl. *E. Caspar*, Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft (Darmstadt 1956) 97, und *Heil* (Anm. 63) 114.

76 PL 96, 918; vgl. *Schäferdiek* (Anm. 63) 80 (1969) 303 Anm. 56. *Heil* (Anm. 63) 100 und 103 f. zieht die Möglichkeit, daß im maurischen Bereich überhaupt noch ein Konzil stattfinden konnte, in Zweifel, weil es sonst vom Emir hätte einberufen werden müssen.

77 PL 96, 918 f.

78 Ebd.

der anderen Metropoliten lediglich in der Bestellung ihrer Suffraganbischöfe beschnitt, aber weder dem Toledaner einen neuen Titel gab, noch den Metropoliten die übrigen Vorrechte und ihren Titel vorerst nahm. Ob der Toledaner diesen Vorrang im alten Umfang über den Zusammenbruch des Westgotenreiches hinaus zu halten vermochte, ist nicht genau zu beantworten; sicher ist jedoch, daß Elipandus selbst zugeben mußte, auf den nordspanischen Raum nur noch indirekt einwirken zu können, weil die alte Zusammenarbeit zwischen König und Primas in der „ecclesia Asturiensis" mittlerweile eine Fortsetzung durch den asturischen Herrscher und den „episcopus metropolitanus" fand [79]. Die im Zuge der veränderten politischen Grenzen in Ausbildung begriffene asturische Kirche [80] veranlaßte offenbar den Toledaner, den Rest seines überkommenen Vorrangs in eine lehramtliche Autorität umzuwandeln, die sich, wie ja auch sein enger Verkehr mit Bischof Felix im bereits karolingisch gewordenen Urgel zeigt, auf die gesamte ehemals westgotische und nur noch durch die gemeinsame Liturgie zusammengehaltene Kirche bezog. An das früher einigende Band des Westgotenreiches konnte oder sollte dabei nicht erinnert werden; an seine Stelle trat die Übereinstimmung der vormals westgotischen Bischofssitze mit der Lehrautorität des in dieser Hinsicht stets makellosen Toledaner Stuhls, die etwas unscharf mit dem Begriff „traditio Toletana" umschrieben wurde [81]. Nicht zufällig reagierte Beatus darauf, indem er seinen Gegner Elipandus ironisierend mit „novellus archiepiscopus" anredete, womit er auch seinem Vorwurf Ausdruck gab, den Rang eigenmächtig erhöht zu haben [82].

Die Überleitung aus einem Vorrang des Rechts in einen Vorrang der Lehrautorität erklärt auch das zuweilen als starr bezeichnete [83] Verhalten

[79] Mit Belegstellen siehe *Schäferdiek* (Anm. 63) 81 (1970) 5–7. Die asturische Kirche hatte sich nicht etwa im „episcopus metropolitanus" eine neue Spitze geschaffen, sondern der Bischof von Lugo (er ist wohl mit dem „episcopus metropolitanus" gemeint) führte seit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts die Metropolitanwürde von Braga stellvertretend fort (vgl. *A. García Conde*, in: Bol. de la Com. de Monumentos de Lugo 1 [1942/43] 25–29, 57–60 und 101–109), die 681 ebensowenig wie die anderen Metropolitanwürden einfach entfallen war.

[80] Die Verwobenheit von dogmatischer Frage und kirchenpolitischer Problematik sieht *Heil* (Anm. 63) 114 in diesem Fall viel ausgeglichener als *de Abadal* (Anm. 62), der die Kontroverse in theologischer Hinsicht nur als ein durch unterschiedliche Schulbildung hervorgerufenes Mißverständnis beurteilt.

[81] Vor diesem Hintergrund erscheint die von *Schäferdiek* (Anm. 63) 81 (1970) 5 (im Anschluß an PL 96, 918 Anm. c) vorgeschlagene Emendation aus „in traditione Toletana" (ebd.) in „intra ditionem Toletanam" überflüssig. Auch *Heil* (Anm. 63) 113 macht den Fehler, den Primat, so wie Elipandus ihn verstand, schon 681 begründet zu sehen.

[82] PL 96, 893 und 977 f., vgl. dazu *Schäferdiek* (Anm. 63) 81 (1970) 6. Der Metropolit von Toledo führte bis dahin den Titel weder eines Primas noch eines „archiepiscopus". Im Frankenreich wurde die Metropolitanverfassung zur selben Zeit erst nach und nach wiederhergestellt. Zur Sache vgl. auch PL 96, 1026 f.

[83] Vgl. *A. Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands 2 (Berlin–Leipzig [8]1954) 301 f., und *Heil* (Anm. 63) 100 und 114.

des Elipandus. Nicht amtlich, sondern vertraulich teilte er die Sentenz gegen Migetius dem Abt Fidelis mit, dabei aber einkalkulierend, daß dadurch die Meinung der Toledaner Kirche in Asturien bekannt werde. Nachdem Beatus und der ihm verbundene Bischof Etherius Widerspruch gegen Formulierungen über die Adoptivsohnschaft Jesu erhoben hatten, gedachte sich Elipandus nicht etwa mit seinen Kritikern auseinanderzusetzen [84], sondern suchte sie schnell und möglichst durch asturische Kräfte selbst mundtot zu machen. Noch stärker geht aus seinem anschließenden Briefwechsel mit fränkischen Widersachern hervor, daß er seine adoptianische Lehrmeinung weder als einen diskussionswürdigen Beitrag innerhalb der gotischen Glaubenstradition noch als eine typisch spanische Version der christlichen Lehre betrachtete, sondern er beschimpfte alle Antiadoptianer als Arianer, sprach ihnen also rundweg die Rechtgläubigkeit ab [85]. Hatte in der Stellungnahme zum VI. Ökumenischen Konzil noch der Episkopat als Gesamtheit gegenüber der außerspanischen Kirche gehandelt, so glaubte nun Elipandus allein der Repräsentant der westgotisch-mozarabischen Kirche zu sein. Wollte man seinen Adoptianismus nicht als rechtgläubig anerkennen, dann gab es analog zu 681 keinen Konsens der Gesamtkirche.

Ein Blick auf die fränkische Kirche lehrt, daß diese Auffassung zur Zeit des Elipandus garnicht so vereinzelt war. Die Frankfurter Synode von 794 nahm bekanntlich zum Ergebnis des VII. Ökumenischen Konzils zu Nicaea von 787 Stellung, weil an dieser Versammlung kein Vertreter der karolingischen Kirche teilgenommen hatte, obwohl die Materie eine vorwiegend innerbyzantinische Angelegenheit gewesen war. Wie vormals die Westgoten schlossen sich die Frankfurter Konzilsteilnehmer nicht einfach den nizänischen Beschlüssen an, sondern erarbeiteten ein eigenes, von der Verurteilung des Ikonoklasmus abweichendes Ergebnis [86]. Dahinter stand die Überzeugung, ein ebenso wichtiger Teil der Gesamtkirche zu sein wie das Byzantinische Reich und, was nun über die westgotische Auffassung hinausging, die rechte Lehre unverfälscht zu verfolgen, weil man sich an der römischen Kirchenordnung orientiere [87]. Die petrinische Apostolizität der

---

84 Vgl. Beatus in seinem Brief an Elipandus, PL 96, 919.

85 Vgl. *P. B. Gams*, Die Kirchengeschichte von Spanien 2, 2 (Regensburg 1874) 285.

86 Die Frankfurter Synode war nicht einfach ein universales Gegenkonzil, sondern trotz Teilnahme außerfränkischer Würdenträger eine fränkische Reichssynode, siehe *H. Barion*, Der kirchenrechtliche Charakter des Konzils von Frankfurt 794, in: ZSavRGkan. 19 (1930) 139–170.

87 Siehe in den „Libri Carolini" lib. I c. VI unter der Überschrift: Quod sancta Romana, catholica et apostolica ecclesia ceteris ecclesiis prelata pro causis fidei, cum quaestio surgit, omnino sit consulenda (MGConc 2 suppl. 20–22). Der Verfasser ist zwar Theodulf von Orléans, doch ohne die Zustimmung des Hofes hätte Theodulf seinen König ganz persönlich für diesen Standpunkt nicht in Anspruch nehmen können (vgl. *E. Dahlhaus-Berg*, Nova antiquitas et antiqua novitas. Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei Theodulf von Orléans, Diss. Köln 1971, 216). Vgl. *Caspar* (Anm. 75) 91 f.

römischen Kirche war der springende Punkt; sie gab der fränkischen Überzeugung von der eigenen Rechtgläubigkeit ein Sendungsbewußtsein.

Vor diesem Hintergrund ist die Aussendung des Missionsbischofs Egila in den maurischen Bereich der spanischen Kirche zu sehen. Erzbischof Wilchar, der römisch-fränkische Verbindungsmann im karolingischen Episkopat, scheint Egila zu der Zeit konsekriert zu haben, als er die Metropole von Narbonne wiederherstellte; das heißt, als die Franken daran gingen, die Kirchen im kurz zuvor eroberten Septimanien wiederaufzurichten, und vor die Frage gestellt waren, ob diese in ihrer westgotischen Form unter Einbeziehung noch vorhandener Restbestände zu reorganisieren seien [88]. Offenkundig entschieden sie sich für eine Angleichung nicht nur der schon eroberten Gebiete an die römisch-fränkische Kirchenordnung, sondern der gesamten ehemals westgotischen Kirche. Egila wurde von den Franken nicht nach Spanien geschickt, um Migetius Beistand zu leisten, wie geäußert worden ist, sondern er verbündete sich erst mit ihm, nachdem er in eine völlige Isolierung geraten war, weil kein spanischer Bischof etwas von der römischen Kirchenordnung wissen wollte [89]. Wenn man vor diesem Hintergrund noch in Betracht zieht, daß es überhaupt keinen Beleg gibt für die Annahme, die Karolinger hätten den Ebro als südliche Grenze ihrer Eroberungen ausersehen, wofür man auch die sogenannte Spanische Mark nicht in Anspruch nehmen kann, da sie als Gebietseinheit mit einer rechtlichen Sonderstellung überhaupt nicht existiert hat [90], dann zeichnet sich in Umrissen die Möglichkeit einer viel weiter ausgreifenden Expansion der Karolinger wenigstens in der Planung ab [91].

Bischof Felix von Urgel, der eigentliche theologische Kopf der Partei um Elipandus von Toledo [92], war für die karolingischen Theologen also nicht nur ein Repräsentant des Adoptianismus, sondern als solcher auch ein

---

88 Siehe O. *Engels*, Schutzgedanke und Landesherrschaft im östlichen Pyrenäenraum (9.–13. Jahrhundert) (Münster 1970) 30.

89 Vgl. *Schäferdiek* (Anm. 63) 80 (1969) 293 gegen *Heil* (Anm. 63) 100 f.

90 Die Bemerkung Einhards in der „Vita Caroli Magni" cap. 15 über den Ebro als Reichsgrenze hat offensichtlich die Expedition von 778 im Auge, übertreibt aber, wenn sie damit eine Ausdehnung des Reiches von Dauer meint. Zum Rechtsstand der sogenannten Spanischen Mark siehe *Engels* (Anm. 88) 8–16.

91 In seinem offiziellen Schreiben forderte Karl der Große den Erzbischof Elipandus auf, sich mit der Gesamtkirche wieder zu vereinigen, andernfalls sehe er sich genötigt, die Gemeinschaft mit den Spaniern abzubrechen und den Gedanken aufzugeben, sie vom Joch der Ungläubigen zu befreien (MGConc 2, 162 f.). Vgl. *de Abadal* (Anm. 62) 38–42, der die verunglückte Expedition nach Zaragoza und den Missionsauftrag Egilas als ein Vorspiel deutet, das die Eroberung der ganzen Iberischen Halbinsel vorbereiten sollte.

92 *M. Riu*, Revisión del problema adoptionista en la diócesis de Urgel, in: Anuario de Estudios medievales 1 (1964) 77–96, läßt den Adoptianismus von Felix ausgehen; durch die Missionsarbeit in seinem vom Islam bereits unterwanderten Bistum sei Felix, um sich leichter verständlich machen zu können, zur adoptianischen Lehre gekommen, der sich Elipandus angeschlossen habe. Vgl. dazu den ganz anderen Kausalzusammenhang bei *Schäferdiek* (Anm. 63) 81 (1970) 10–13.

Vertreter des Anspruchs, die Rechtgläubigkeit der gotisch-mozarabischen Kirche zu verkörpern. Ließ er sich von der Unhaltbarkeit seiner Theologie überzeugen, und das war nach längerem Hin und Her 799/800 zu Aachen wenigstens nach außen hin der Fall, dann bestätigte das den aus der römischen Kirchenordnung gefolgerten Anspruch der Karolinger [93]. Mit dem Adoptianismus konnten die Franken die spanische Kirche gleich als solche treffen; und sie taten es bewußt, indem sie sich auch Bücher der gotischen Liturgie zur Prüfung vorlegen ließen [94], in denen das Problem des Adoptianismus noch keinen offenkundigen Niederschlag gefunden haben konnte.

Im Grunde drehte sich in diesem Zusammenhang alles um die Frage: Wer garantiert die Rechtgläubigkeit? Das Spannungsfeld zwischen dem oströmischen Kaiserhof und dem Papsttum hatte sich als das Zentrum der Universalkirche verstehen können, wogegen sich schon die westgotische Kirche mit dem Ziel auch politischer Selbstbehauptung aufgelehnt hatte. Noch war das Papsttum durch zwei Vertreter in herkömmlicher Weise am Ökumenischen Konzil von 787 in Nicaea beteiligt gewesen, aber der Osten reagierte bereits so, als werde auch er an die Peripherie der Gesamtkirche gedrängt. Suchte die Versammlung von Nicaea doch dem Eindruck vorzubeugen, sie folge einer päpstlichen Weisungsbefugnis in der Lehre. Der Brief Papst Hadrians an die Kaiserin Irene und ihren Sohn Konstantin wurde auf der zweiten Konzilssession zwar verlesen, aber erst, nachdem einige Hinweise auf die Apostolizität des römischen Stuhles in der Übersetzung emendiert worden waren [95]. Im Jahre 794 zeichnete sich dann in Frank-

---

93 Auf Veranlassung des Elipandus, der um seine Schwächen in der theologischen Argumentation sicher wußte, verfaßte Felix eine Abhandlung im adoptianischen Sinne (siehe Reichsannalen zu 792, hrsg. von *F. Kurze*, S. 91). Da Urgel seit 785 etwa zum Fränkischen Reich gehörte, war der Adoptianismus damit auch ein Problem der fränkischen Kirche. Zu beachten ist darüberhinaus, daß Urgel als einziges Bistum im östlichen Pyrenäenraum den Herrschaftswechsel von den Mauren zu den Karolingern ohne nennenswerte Unterbrechung überstanden hatte und deshalb den Franken auch kirchenorganisatorische Schwierigkeiten bereitete (siehe O. *Engels*, La „autonomía" de los condados de Pallars y Ribagorza y el sistema carolingio de protección, in: Anuario de Estudios medievales 6 [1969] 28–30), und daß Bischof Felix einen beachtlichen Bildungsstand in den nördlichen Randzonen der gotisch-mozarabischen Kirche repräsentierte. Vom Adoptianismus als einer spanischen „Winkelhäresie" zu sprechen (vgl. *Heil* [Anm. 63] 95, 97, 108 und 125 f.), verbietet sich wegen der im Grunde von den Franken gestellten Grundsatzfrage, ob es neben dem römischen Lehrprimat auch den analogen Primat einer anderen Kirche geben könne. Nicht zufällig mühten sich gerade fränkische Theologen und Bischöfe gotischer Herkunft, darunter Leidrad und sogar noch Agobard von Lyon, um eine praktische Beseitigung nicht nur des Adoptianismus, sondern auch der mozarabischen Kirchenordnung; siehe *Heil* 106 f. und 108.

94 MGConc 2, 145; vgl. *J. F. Rivera Recio*, La controversia adopcionista del siglo VIII y la ortodoxía de la liturgía mozárabe, in: Ephemerides liturgicae 47 (1933) 506–536, und *L. Serda*, Liturgía y Adopcionismo, in: Ausa 11 (1955) 216.

95 Auf der einen Seite verteidigte der Patriarch Nikephoros das Konzil von Nicaea unter ausdrücklicher Berufung auf den Lehrprimat des Papstes, auf der anderen Seite wurden im Schreiben des Papstes vor allem Hinweise auf Mt 16, 18 f. entfernt und der

furt, wo das Papsttum ebenfalls beteiligt war, das zentrale Gewicht eines neuen Spannungsfeldes ab, jetzt zwischen Rom und dem karolingischen Hof. War die Apostolizität zuerst ins Feld geführt worden, um dem Papsttum eine gewisse Eigenständigkeit gegenüber dem Kaisertum zu erringen, sie diente nunmehr den Karolingern zur Begründung ihres Vorranges.

Den außerrömischen Kirchenordnungen blieb infolgedessen um ihrer Selbstbehauptung willen keine andere Lösung, als sich um den Nachweis einer eigenen Apostolizität zu bemühen, so wie Rom sie schon besaß. Das hieß nichts anderes, als den Ursprung der eigenen Kirche auf einen Apostel zurückzuführen, und zwar in zweifacher Weise: ein Apostel mußte die Orts- oder Landeskirche anläßlich seiner Missionstätigkeit gegründet haben, und er mußte nach dem Vorbild Roms dort auch bestattet sein.

In Byzanz läßt sich eine solche Aufwertung gut beobachten. Nicht nur in den lateinischen, sondern auch in den griechischen Apostellisten heißt es, der Apostel Johannes habe die Provinz Asia regiert. Johannes glaubte man in Ephesus begraben, so daß die Kirche von Ephesus eine höhere Autorität zu besitzen schien als Byzanz, auch nachdem die politische Diözese Asia der Jurisdiktion von Byzanz unterstellt worden war. Der Apostel Andreas verdrängte den Johannes in Byzanz schrittweise, ziemlich spät sogar erst vollends. Im Widerspruch zum Kirchenhistoriker Eusebius von Caesarea, der das Wirken des Andreas an die Nordküste des Schwarzen Meeres verlegt [96], berichten die späteren apokryphen Andreasakten, der Apostel sei auf dem Wege von Pontus nach Griechenland durch den Bosporus gekommen [97]. Im Laufe des 6. Jahrhunderts entstanden neben den Apostellegenden auch Listen der Herrenjünger, deren Namen sorglos den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte entnommen wurden, so z. B. Stachys aus dem Römerbrief. Nicht vor Ende des 7. Jahrhunderts erscheint dieser Stachys plötzlich als der erste von Andreas selbst eingesetzte Bischof in Byzanz. Und dazu ergänzt Francis Dvornik: „Gegen Ende des 8. oder eher anfangs des 9. Jahrhunderts wurde der Bischofskatalog von Byzanz von Stachys bis Metrophanes", dem ersten im 4. Jahrhundert erst nachweisbaren Bischof Konstantinopels, „zusammengestellt" und nach 811 um mindestens zwei Andreas-Viten mit besonderer Berücksichtigung seines Wirkens in Byzanz bereichert [98].

Name des Apostels Petrus (als Gründer der römischen Kirche) um den Namen des Apostels Paulus ergänzt; siehe *F. Dvornik,* Byzanz und der römische Primat (Stuttgart 1966) 111–114.

96 Historia ecclesiastica III 1 (hrsg. von *F. Schwarz* 188).

97 So schon Gregor von Tours (MGSS rer. Merov. 1, 821–846), der seine Kenntnis nur einer Übersetzung aus der griechischen Apostellegende entnommen haben kann; die griechische Version ist jedoch erst in ihrem Endzustand (einschl. der Bischofsweihe des Stachys und seiner fingierten Amtsnachfolger) bekannt, siehe *Schermann* (Anm. 49) 247–253.

98 Ausführlich siehe *F. Dvornik,* The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew (Cambridge/Mass. 1958), in knappem Überblick: *ders.* (Anm. 95) 95–100, das Zitat: 100.

Schon seit 357 befanden sich die Andreasreliquien in Konstantinopel [99]. Das aber genügte offenbar ebensowenig wie der Umstand, nur eine vom Patriarchat abhängige Kirche wie die von Ephesus auf einen Apostel zurückzuführen zu können. Wollte der Patriarchensitz eine apostolische Stellung einnehmen, mußte auch das Wirken des Apostels am Ufer des Bosporus und eine lückenlose Liste seiner Amtsnachfolger bekannt sein. Damit zeichnet sich ab, warum im spanischen Galicien eine Verehrung des Jakobusgrabes aufkam. Byzanz hatte die Reliquien bzw. das Grab eines Apostels besessen; es mußte diesen Besitz aktualisieren und nachweisen, daß seine Kirche auch von diesem Apostel gegründet worden sei. Asturien mußte den umgekehrten Weg beschreiten; es konnte sich darauf berufen, daß der Apostel Jakobus das Land missioniert habe, aber es brauchte zur Ergänzung auch noch das Grab dieses Apostels.

Es liegt auf der Hand, daß sich die Entwicklung in Asturien gegen den überzogenen Anspruch des Primas von Toledo richtete, aber auch für das Selbstverständnis des noch jungen asturischen Reiches Folgen hatte. Man kann nicht einfach sagen, Asturien habe die Verurteilung des Adoptianismus benutzt, um sich von allen kirchlichen Bindungen an Toledo loszusagen [100]. Die Situation in Asturien war komplexer, insofern die Reichsbildung im Norden schon vorher einer kirchlichen Absonderung förderlich gewesen sein mußte, die asturische Kirche in ihrer Haltung zum Adoptianismus selbst aber auch zerrissen war. In diesem Zusammenhang kommt dem Anruf des Jakobus als eines Vorkämpfers für die Reinheit des Glaubens durch den Hymnendichter von 786 und der Widmung des Hymnus an den asturischen König größte Bedeutung zu. Natürlich lag von Jakobus keine Lehräußerung vor, die gegen Elipandus von Toledo hätte ins Feld geführt werden können, aber die Berufung auf diesen Apostel allein schon war geeignet, Toledo die beanspruchte Autorität zu nehmen.

Es ist sicherlich kein Zufall, daß König Alfons II. 795, also ein Jahr nach der Verurteilung des Adoptianismus auf dem Frankfurter Konzil, seine Residenz Oviedo nach dem Vorbild Toledos auszugestalten begann [101]. Bis jetzt war die politische Grundlinie des asturischen Küstenreiches auf eine bloße Selbstbehauptung hin orientiert gewesen, nunmehr aber beanspruchte das Königreich, die untergegangene Westgotenherrschaft fortzusetzen [102] und damit auch Hort der unverfälschten gotischen Kirchenordnung zu sein.

Die innerspanische Auseinandersetzung um die Adoptivsohnschaft Jesu gab der Erinnerung an die angebliche Mission des Apostels Jakobus in

99 *S. E. Wimmer*, in: Lex. des Mittelalters 1 (1979) 600.

100 Vgl. *Schäferdiek* (Anm. 63) 81 (1970) 14 gegen die Grundthese von *de Abadal* (Anm. 62).

101 In den beiden Versionen der Chronik Alfons III., ed. *A. Ubieto Arteta* (Valencia 1961) 46–49, nach dem Vorbild von Toledo laut Chronik von Albelda (Anm. 25) 602.

102 Siehe oben Anm. 36.

Spanien neues Leben und bildete im Hinblick auf die Entstehung des Grabkultes eine Vorstufe. Mit den Franken, die sich des Streites mit wachsender Intensität annahmen, setzte eine neue Vorstufe ein. Gerade weil sich die Auseinandersetzung nicht auf eine Behandlung nur der theologischen Fragen beschränkte, sondern in sie auch die Frage der rechten Kirchenordnung einbezog, konnten die Asturier das Kampffeld nicht völlig den Franken und der Gruppe um Elipandus von Toledo überlassen. Die Komplexität der Kontroverse schien der asturischen Kirche in dieser Phase kaum noch einen Weg für eine künftige Eigenständigkeit offen zu lassen. Würden die Franken die adoptianische Lehre als orthodox anerkennen, könnte sich die asturische Kirche nur schwer einer Anerkennung des Toledaner Lehrprimats entziehen; würden umgekehrt die Franken die adoptianische Lehre verwerfen, dann hätten sie sich damit prinzipiell auch gegen die gotisch-mozarabische Kirchenordnung ausgesprochen und zwar auch gegen die Kirchenordnung, wie sie in Asturien existierte.

Daß mit der Frage der Kirchenordnung seitens der Franken Pläne zur Eroberung der Iberischen Halbinsel verknüpft waren, dürfte mit Sicherheit in Asturien bekannt gewesen sein. Ob König Alfons II. die Franken als potentielle Eroberer fürchtete und sich ihnen deshalb als Bundesgenosse in vermutlicher Abstimmung mit islamischen Rebellen des Emirats anbot [103], ohne den eigenen Platz in einer herrschaftlichen Endgestalt nach erfolgter Eroberung schon konkret ins Auge fassen zu können, muß offen bleiben; jedenfalls unterhielt der Hof von Oviedo mit dem karolingischen Herrscherhaus Beziehungen nur während des Emirats von al-Hakam I., der die jährlichen Kriegsfahrten in den Norden wegen Differenzen in der eigenen Familie unterlassen mußte [104], also in einer Situation, in der weiträumige Eroberungsprojekte überhaupt Aussicht auf Erfolg hatten. Einhard übertreibt, wenn er diese Beziehungen im Sinne einer Abhängigkeit vom Karolinger deutet [105], aber man hat dabei in Rechnung zu stellen, daß Zufallsnachrichten den Eindruck einer von den Franken betriebenen Mission auch in Asturien erwecken, die sich dann nicht nur adoptianistischer Kreise angenommen haben konnte [106].

---

103 Zu den in den Fränkischen Reichsannalen bezeugten Gesandtschaften der Jahre 796, 797 und 798 siehe *M. Defourneaux,* Carlomagno y el reino asturiano, in: Estudios sobre la monarquía asturiana (Oviedo 1949 = 1971) 93–95, und übersetzt in: Mélanges *L. Halphen* (Paris 1951) 177–184. Vgl. auch *de Abadal* (Anm. 62) 165–170.

104 Siehe *E. Levi-Provençal,* in: Historia de España, hrsg. v. *R. Menéndez Pidal* 4 (Madrid 1957) 94 f.

105 Vita Caroli Magni, c. 16.

106 Die fränkischen Missionare im Pyrenäengebiet sind relativ gut bekannt (siehe *Heil* [Anm. 63] 106 f.). Für Asturien ist Jonas, bevor er Bischof von Orléans wurde, sicher bezeugt (siehe *Defourneaux* [Anm. 103] 94); der von ihm formulierte Satz (PL 106, 308) legt eine amtliche Reise in einer den Adoptianismus betreffenden Angelegenheit nahe und schließt ähnliche Reisen anderer Franken nicht aus. Da die fränkische Kirche die gotisch-mozarabische Kirchenordnung verwarf, war es nur konsequent (sofern Mis-

In der fränkischen, der spanischen und bis zu einem gewissen Grade auch in der byzantinischen Kirche ist zu sehen, wie aktuell die Wechselbeziehung zwischen Kirchenordnung und Rechtgläubigkeit wurde. Von diesem Prozeß besonders intensiv wurde die fränkische Kirche erfaßt, insofern ihre Bischofssitze noch vor der Wende zum 9. Jahrhundert begannen, ihre Gründung einem zu diesem Zweck eigens vom Apostel Petrus geschickten Schüler zuzuschreiben. Unter Ludwig dem Frommen erfuhr dieses Bedürfnis, die Zugehörigkeit zur römischen Kirchenordnung in einer speziellen Beziehung zum Apostel und Gründer der Mutterkirche zu fundieren und nicht mehr einfach aus der Zugehörigkeit zum Fränkischen Reich herzuleiten, einen Höhepunkt. Dadurch wurden nicht nur die Bischöfe veranlaßt, ihre Amtstätigkeit als eine Stellvertretung des Apostels Petrus zu betonen, sondern es entstand in den Augen der Zeitgenossen auch das einem Großreich analoge Bild von einem einheitlichen Organismus [107].

Die asturische Kirche befand sich durchaus in Übereinstimmung mit Bestrebungen ihrer Zeit, wenn sie innerhalb des zweiten oder dritten Jahrzehnts des 9. Jahrhunderts das Grab der Mission des Apostels Jakobus hinzufügte. Der Sinn des damit beginnenden Grabkultes bestand darin, der gotisch-mozarabischen Kirchenordnung, wie das asturische Reich sie repräsentierte, einen apostolischen Urprung zu geben. Daß sich diese Legitimation noch gegen die Franken gerichtet habe, läßt sich nur mit Einschränkung sagen. Auf der einen Seite war vom Fränkischen Reich kaum noch ein bedrohlicher Vorstoß zu erwarten, obleich das Eroberungsprojekt gerade Ludwig dem Frommen von seinem Vater anvertraut worden war, als er in Aquitanien residierte. Auf der anderen Seite hatten die Auseinandersetzungen um den Adoptianismus und ihre komplexen kirchenpolitischen Umstände eine Entwicklung in Gang gesetzt, an deren Ende das Grab des Apostels zur Vervollständigung der Apostolizität als gleichsam natürlicher Schlußpunkt stand.

Wie man sich die Entstehung des Grabkultes konkret vorzustellen hat, muß offen bleiben. Da stets die Frage im Wege steht, warum das Grab nicht in der Residenzstadt Oviedo, sondern im völlig unbedeutenden Santiago verehrt wurde, bietet sich der Plausibilität wegen die Hypothese an, daß das Grab – unter welchem Vorzeichen und mit welch geringem Bekanntheitsgrad auch immer – an der endgültigen Stelle schon länger vorhanden gewesen sein muß. Dann wurde der Grabkult konkret durch die Verlegung des Bischofssitzes von Iria nach Compostela ausgelöst.

Die Parallele zwischen der byzantinischen Kirche und der Kirche des spanischen Nordens setzte sich übrigens in den nächsten zwei Jahrhunderten

---

sionsreisen stattgefunden haben), wie im Pyrenäenraum auch hier auf eine Angleichung an die römisch-fränkische Kirchenordnung hinzuarbeiten.

107 Siehe *A. M. Orselli,* La città altomedievale e il suo santo patrono, (ancora una volta) il „campione" pavese, in: Riv. di storia della Chiesa in Italia 32 (1978) 51–56.

fort. Im Besitz eines apostolischen Bischofsstuhles zu sein, erlangte im 10. Jahrhundert eine neue Stoßrichtung gegen den päpstlichen Primatsanspruch. Stachys, der angeblich von Andreas persönlich eingesetzte erste Bischof von Byzanz, erhielt einen Platz im Kalender der kirchlichen Feste, und die Andreaslegende wurde offiziell anerkannt. Damit war in Byzanz der Weg frei für die Schlußfolgerung, wenn schon Andreas zeitlich vor Petrus vom Herrn zum Apostel berufen worden sei, dann müsse auch Byzanz vor Rom rangieren [108].

Was Spanien betrifft, so besitzen wir aus den Jahren 960/63 einen Brief des Abtes Caesarius von Santa Cecília auf dem Montserrat an Papst Johannes XII. Der Abt teilt mit, eine Bischofsversammlung am Grabe des Apostels Jakobus habe ihn zum Erzbischof des noch von den Mauren besetzten Tarragona geweiht. Wie jedes Land, so besitze auch Spanien einen eigenen Apostel, womit er offenbar andeuten wollte, die Weihe von Bischöfen in Verbindung mit dem für Spanien zuständigen Apostel reiche für seine Autorisierung aus. Die Argumentation wird noch unterstrichen durch die Mitteilung, daß der katalanische Episkopat, der sich verständlicherweise nicht ungefragt einem neuen Metropoliten unterordnen wollte [109], Einspruch erhoben habe mit dem Hinweis, daß der Apostel zwar in Compostela begraben sei, aber niemals in Spanien gelebt habe [110].

Erst durch den Vorstoß des Reformpapsttums, das keine außerrömische Begründung duldete, geriet das Nebeneinander von Byzanz und Spanien hinsichtlich der besonderen Beziehungen zu einem eigenen Apostel aus dem Gleichtritt. Bekanntlich öffnete sich die spanische Kirche ziemlich bereitwillig dem Primatsanspruch des Reformpapsttums, während sich in Byzanz der Widerstand zu verhärten begann.

---

108 Siehe *Dvornik* (Anm. 95) 121 f. und 125.

109 Die katalanischen Bistümer waren im Zuge ihrer Wiederrichtung der Metropole Narbonne angeschlossen worden. Caesarius beanspruchte für Tarragona eine Jurisdiktion in ihrem früheren westgotischen Umfang. Wenige Jahre später wurde von katalanischer Seite der Versuch unternommen, Vich als Metropole der katalanischen Bistümer (und nicht als Fortsetzung der Jurisdiktion Tarragonas) einzurichten. Vgl. *J. Vincke*, Staat und Kirche in Katalonien-Aragon während des Mittelalters 1 (Münster 1931) 349–354, und *Engels* (Anm. 88) 32 f. und 131 f.

110 Zu *Böhmer – Zimmermann* Nr. 470 ist zu ergänzen der neue Abdruck des Briefes bei *R. d'Abadal i de Vinyals*, Dels Visigots als Catalans 2 (Barcelona 1968) 29 f. *A. E. de Mañaricua*, El abad Cesáreo de Montserrat y sus pretensiones al arzobispado de Tarragona, in: Scriptorium Victoriense 12 (1965) 72 f., hält den Brief für interpoliert; *J. M. Martí Bonet*, Las pretensiones metropolitanas de Cesáreo, abad de Santa Cecília de Montserrat, in: Anthologica Annua 21 (1974) 157–182, hält ihn für eine Fälschung des beginnenden 11. Jahrhunderts. Selbst wenn diese Meinungen zutreffen sollten (vgl. aber oben Anm. 109), bleibt davon die hinter dem Brief stehende Vorstellung unberührt.

Die Cathedra Sancti Petri im Hochmittelalter. Vom Symbol des päpstlichen Amtes zum Kultobjekt*

Von MICHELE MACCARRONE

1. Einleitung

Das Thema meines Vortrages hat nicht zufällig eine gewisse Beziehung zu dem Ort, an dem ich heute reden darf; denn auf die Cathedra Petri war die Sehnsucht zahlreicher deutscher Mediävisten gerichtet, die über alle Konfessionsgrenzen hinweg eine geistige Beziehung zwischen der Cathedra Petri und der Docta Germania hergestellt haben. Diesen Punkt sollte man bei kulturgeschichtlichen Betrachtungen über die Beziehungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und Deutschland nicht außer acht lassen.

Es ist das Verdienst des großen deutschen Gelehrten A. Goldschmidt, neue Initiativen zur Untersuchung der Cathedra eingeleitet zu haben, die seit ihren summarischen Beschreibungen durch de Rossi und Garrucci im Jahre 1867 nicht wieder aufgenommen worden waren [1]. Man muß allerdings einräumen, daß die Oberflächlichkeit der ersten Beschreibung weitgehend darauf zurückzuführen ist, daß de Rossi nur sehr wenig Zeit zur Verfügung stand. Auch Garrucci war damals nur ein abendlicher Besuch bei Kerzenschein gestattet worden, aber er erwies sich als der bessere Kenner mittelalterlicher Kunst. Nach seinen eigenen Worten habe er sofort ausgerufen, die Elfenbeinplatten könnten keinesfalls in der Zeit vor Karl den Großen gehören. Er identifizierte das Herrscherportrait in der Mitte der Cathedra als Kaiser Karl den Kahlen, während er die vorderen Elfenbeinplatten in das 11. Jh. datierte. Goldschmidt erkannte die Bedeutung von Garruccis Entdeckung im Laufe seiner Arbeit über die mittelalterlichen El-

---

* Diesem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, den ich am 30. Mai 1978 am Institut für Christliche Archäologie der Universität Freiburg im Breisgau auf Einladung von Prof. Dr. Walter Nikolaus Schumacher gehalten habe. Der Text ist an einigen Stellen erweitert und mit Anmerkungen versehen worden. Die deutsche Übersetzung erstellte Frau Dr. Vera von Falkenhausen, der ich aufrichtig danke. Für redaktionelle Hilfe danke ich ebenfalls Prof. Dr. Erwin Gatz und Kaplan Wilhelm Imkamp.

1 *G. B. de Rossi,* La cattedra di S. Pietro nel Vaticano e quella del cemetero Ostriano, in: BollAC 5 (1867) 33–47; aufgegriffen von: *A. Nesbitt,* Copies from Drawings preserved in the Sacristy of St. Peter's at Rome, representing the ‚Chair of St. Peter' with Observations, Appendix I, in: *A. Asphitel – A. Nesbitt,* Two Memoirs on Saint Peters Chair preserved at Rome (London 1870) 19 f. In der gleichen Arbeit Appendix II, (I 20–22): Extract from a letter written in november 1867, by Padre Raffaele Garrucci to W. M. Wylie. *Garrucci* ist später auf die Cathedra zurückgekommen in: Storia dell'arte cristiana ... 6 (Prato 1880) 11–13, Taf. CDXII.

fenbeinschnitzerei. Durch Vermittlung seiner römischen Freunde J. P. Kirsch und J. Wilpert wandte er sich an Papst Pius XI., den er noch aus dessen Zeit als Präfekt der Bibliotheca Ambrosiana in Mailand kannte und der ihn bei seinen Studien mehrfach unterstützt hatte, damit er die Autorisation zum Studium der Elfenbeinplatten der Cathedra erhalte. Pius XI. empfing den Gelehrten am 1. Juni 1933 und unterhielt sich freundlich mit ihm. „Wir sprachen wie damals in Mailand deutsch ... Der Papst hörte es ruhig an und sagte dann nur: Wir werden sehen". Wie später Mons. Kirsch erklärte, widerstrebte es dem Papst, die Cathedra, die seit 1867 nicht mehr geöffnet worden war, einem einzelnen Wissenschaftler für eine Untersuchung zur Verfügung zu stellen [2]. Es vergingen jedoch noch viele Jahre, ehe der Hl. Stuhl jene aufgeschlossene Haltung einnahm, die Pius XII. durch die Grabungen unter der Confessio von St. Peter einleitete, und auch das Studium der Cathedra nennenswerte Fortschritte machen konnte. Promotor war diesmal P. E. Schramm, der Verfasser von „Herrschaftszeichen und Staatssymbolik" (1954–1956), eines Werkes, das die mittelalterliche Geschichtsforschung stark angeregt hat. Schramm zählte die Cathedra Petri mit Recht unter die bedeutendsten Herrschaftszeichen des frühen Mittelalters und bestätigte, was Garrucci intuitiv erfaßt hatte, nämlich, daß es sich tatsächlich um einen Thron Karls des Kahlen handele. Es ist hauptsächlich seinen eindringlichen Vorstellungen zu verdanken, daß Papst Paul VI. am 11. Juli 1968 eine wissenschaftliche Kommission ernannte, die alle Vollmacht zu einer Untersuchung nach wissenschaftlichen Methoden erhielt. Die Ergebnisse der dreijährigen Untersuchungen wurden von der Pontificia Accademia Romana di Archeologia Ende 1971 veröffentlicht [3]. Während die Bollandisten vergeblich darum gebeten hatten, die Cathedra untersuchen zu dürfen [4] – sie war 1867 nur kurzfristig ausgestellt [5] – war sie nun enthüllt und zeigte sich als das, was sie ist: ein *quid unicum* für Geschichte und Kunstgeschichte.

Die Freilegung der Cathedra und die wissenschaftlichen Untersuchungen der Kommission führten zu folgender Erkenntnis: Die Cathedra, befreit

---

[2] Goldschmidt hat einen Bericht über seine Audienz bei Pius XI. hinterlassen, auf den mich K. Weitzmann freundlicherweise hingewiesen hat, und den ich hier benutze.

[3] *M. Maccarrone – A. Ferrua – P. Romanelli – P. E. Schramm u. a.*, La Cattedra lignea di S. Pietro in Vaticano (= Memorie della Pontificia Accademia Romana di Archeologia 10) (Vatikanstadt 1971).

[4] Als die Herausgeber der Acta Sanctorum bei den Vorbereitungen zu Band Juni V, der u. a. den heiligen Petrus und Paulus gewidmet ist, auch die hölzerne Cathedra behandeln wollten, die in der vatikanischen Basilika verehrt wurde, wandten sie sich an den Gelehrten Emanuel Schelstrate (1687–92 Kanoniker von St. Peter und Präfekt der Vatikanischen Bibliothek) mit der Bitte, sich die Cathedra ansehen und eine Zeichnung machen lassen zu dürfen. Das wurde ihnen verweigert. Daher reproduzierten sie die alte Zeichnung von Febei: Acta Sanctorum Juni V, 12: De lignea S. Petri cathedra in Vaticano (Antwerpen 1709) 456.

[5] Zur Ausstellung der Cathedra im Jahre 1867 vgl. meinen Artikel (Anm. 3) 66–69.

von der Holzverkleidung des 13. Jh., ist der Königsthron Karls des Kahlen, der Weihnachten 875 von Papst Johannes VIII. in S. Peter zum Kaiser gekrönt worden war. An diesem Ergebnis kann heute kein Zweifel mehr bestehen [6]. Dagegen sind von Anfang an verschiedene Hypothesen über die Herkunft der vorderen Elfenbeinplatten aufgestellt worden, die erst dem Bau der Cathedra eingefügt worden waren. Ihretwegen hat man deren Architektur, für die an der Vorderseite kleine Säulen und Bögen wie an der Rückseite vorgesehen waren, ändern müssen. Das zeigen deutlich die Einschnitte an den hinteren Streben der Lehne. Als eine der Elfenbeinplatten abgenommen wurde, stellte sich heraus, daß es sich um wiederbenutztes Material handelte. K. Weitzmann hat dafür auf die Ähnlichkeit mit zwei Elfenbeinplatten des 7. Jh. hingewiesen, die in karolingischer Zeit wiederbenutzt worden waren. Er entschied sich für dieselbe Zeit und für dieselbe Schule Karls des Kahlen, die auch den Thron geschaffen hatte, und setzte beide in enge Verbindung zueinander [7]. Inzwischen hatte sich auch M. Guarducci mit der Cathedra beschäftigt. Sie nahm die anfangs von Weitzmann aufgestellte und dann verworfene Hypothese wieder auf, die Elfenbeinplättchen seien klassischer Herkunft. Nach ihr sind sie das Werk einer alexandrinischen Schule der Wende vom 3. zum 4. Jh.; sie seien für einen Kaiserthron der Familie „Herculia" bestimmt gewesen, wobei die Szenen mit den zwölf Arbeiten des Herkules und die sechs Untiere in der dritten Reihe als Einheit konzipiert worden seien. Einmal im Besitz Konstantins, sei er im Lateranenpalast geblieben, als dieser dem Bischof von Rom geschenkt wurde, und auf diese Weise sei er im Mittelalter zum Thron der Päpste geworden. Aus diesem „historischen" Grunde sei er dann im 13. Jh. in den Thron Karls des Kahlen eingarbeitet und so zur Cathedra S. Petri geworden [8]. Die beiden Veröffentlichungen über die Cathedra wurden eingehend rezensiert [9]. Aus der Problematik, die die Elfenbeinplättchen der Vorderseite aufgeworfen hatten, und besonders aus der Diskussion um den

6 *C. D'Onofrio* (Castel S. Angelo e Borgo tra Roma e papato [Rom 1978] 98 f.) lehnt die Identifikation des Königsporträts auf dem Tympanon mit Karl dem Kahlen ab und greift eine Idee von *D. Gaborit* („Bulletin Monumentale" 131 [1973] 291) wieder auf, der an Karl den Großen denkt. Aber diese Hypothese erscheint gegenüber dem Beweismaterial, das P. E. Schramm und F. Mütherich zusammengestellt haben, wenig überzeugend.

7 *K. Weitzmann*, The Reverse of the Plaque with Heracles' Lion, in: *Maccarrone u. a.* (Anm. 3) 247–252; *ders.*, The Heracles Plaques of St. Peter's Cathedra, in: The Art Bulletin 55 (1973) 1–35; *ders.*, An Addendum to „The Heracles Plaques of St. Peter's Cathedra" ebd. 56 (1974) 248–252, jetzt in: Bolletino dell'istituto italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano 86 (1976/77) 1–65.

8 *M. Guarducci*, Gli avori erculei della Cattedra di San Pietro, in: Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Ser. 8, 16 (Rom 1972) 263–350, Taf. 1–31.

9 Eine allerdings nicht vollständige Zusammenstellung der Rezensionen findet sich ab Bd. 10 (1972) in der Bibliographie des Archivum Historiae Pontificiae im Index systematicus unter dem Stichwort „Cathedra S. Petri". Eine kritische Übersicht gibt *M. Guarducci* (Anm. 11).

Buchstaben, der auf der Rückseite des einzigen Plättchens, das man abgenommen hatte, eingeritzt war und den Guarducci als ein griechisches α interpretierte, ergab sich, daß man die Rückseite aller Elfenbeinplättchen und auch das Holz, auf dem sie angebracht waren, genauer untersuchen müsse, obwohl die röntgenologische Untersuchung nichts ergeben hatte. Das geschah auf Betreiben von B. Bischoff und Fl. Mütherich am 24. Januar und 18. April 1974. Damit tat sich ein neues Kapitel in der Geschichte der Cathedra auf. Die Ergebnisse wurden 1975 von der Pontificia Accademia Romana di Archeologia veröffentlicht [10]. Gleichzeitig veröffentlichte Guarducci eine Arbeit, in der die neuen Entdeckungen im Zusammenhang mit der Gesamtproblematik der Cathedra diskutiert wurden [11]. Zur gleichen Zeit widmete auch C. Frugoni den Elfenbeinplättchen eine eingehende Untersuchung [12]. Weitere Arbeiten sind in Vorbereitung [13].

2. Die bischöfliche und die päpstliche Cathedra

Diese Publikationen bilden den Ausgangspunkt meiner heutigen Vorlesung: Worin besteht die innere Beziehung zwischen der „Cathedra sancti Petri", dem Sinnbild des römischen Episkopats und des päpstlichen Amtes, und dem Königsthron, den Karl der Kahle 875 S. Peter geschenkt hat? Ferner: Wann und auf welche Weise ist der karolingische Thron zu einer Reliquie des Heiligen Petrus selbst geworden, die in der Basilica Vaticana verehrt wurde?

Um das erste Problem anzugehen, muß man auf die Entwicklung der Cathedra zurückgreifen. Aus ihrem liturgischen Gebrauch, reich an biblischen Zitaten aus dem Alten und Neuen Testament, entwickelt sie sich fast zwangsläufig zum Symbol des Episkopats [14]. Das erste lateinische Zeugnis, das sich in dem berühmten Muratori-Fragment (Ende 2. Jh.) erhalten hat, beweist, daß damals der Übergang schon vollzogen war: „Sedente cathedra

---

10 *M. Maccarrone – B. Bischoff – N. Gabrielli – E. Corona – E. Hollstein,* Nuove ricerche sulla Cattedra lignea di S. Pietro in Vaticano (= Memorie della Pontificia Accademia Romana di Archeologia 1) (Vatikanstadt 1975).

11 *M. Guarducci,* Gli avori erculei della Cattedra di San Pietro: elementi nuovi, in: Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Ser. 8, 21, (Rom 1977) 117–253, Taf. I–XXV.

12 *C. Frugoni,* L'ideologia del potere imperiale nella „Cattedra di S. Pietro", BMEA Mur ... 86 (1976/77) 67–181 Taf. V, mit einem Anhang, der einen bibliographischen Überblick und eine Diskussion von *M. Guarducci* (Anm. 11) enthält. Über das gleiche Thema siehe auch die Arbeit von: *N. Gussone – N. Staubach,* Zu Motivkreis und Sinngehalt der Cathedra Petri, in: Frühmittelalterliche Studien 9 (1975) 334–358.

13 Die Arbeiten von *K. Weidemann* sollen im: Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 23 (1976) erscheinen.

14 Ich verweise auf mein Buch: Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo (Rom 1976) 64–155 (Kap. II: La Cattedra. Origine e formazione del simbolo dell'episcopato).

urbis Romae ecclesiae Pio episcopo". Das heißt also: Die Cathedra ist der römische Episkopat [15]. Cyprian (3. Jh.) geht noch weiter, indem er die Cathedra (ohne Hinweis auf den Ort) mit dem Bischofsamt identifiziert, das Christus Petrus verliehen hat, und das der Ursprung des bischöflichen Amtes der Apostel und ihrer Nachfolger, der Bischöfe, ist: „Deus unus est et Christus unus et una Ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata", sagt er [16], womit er nur die Cathedra als Symbol und nicht als Objekt meint. Etwa gleichzeitig (in den ersten Dezennien des 3. Jh.) beschreibt die sogenannte syrische *Didascalia apostolorum* den Wert und Sinn des bischöflichen Thrones in der Liturgie [17]. Wir haben es also in der Ekklesiologie und in der griechischen und lateinischen Terminologie mit zwei parallelen Entwicklungssträngen zu tun, die man gleichzeitig verfolgen muß. Einerseits stets der Begriff Cathedra-Thron für den Episkopat, und zwar ebenso für den Episkopat als solchen als auch für den der einzelnen Kirchen und ganz besonders für den der römischen Kirche, wo dank der Petrusnachfolge der römischen Bischöfe die Cathedra Petri steht. Dieser Begriff entwickelt sich im 4. Jh. zu dem lateinischen Ausdruck sedes apostolica [18], dem – in geringerem Maße – der im Osten gebräuchliche Ausdruck θρόνος ἀποστολικός entspricht [19]. Der terminus *sedes* ist allerdings nicht nur ein juristischer Begriff, den er bezeichnete, besonders in der römischen Tradition, auch den Bischofsthron der Basiliken, in denen der Papst zelebrierte. Aber der Begriff *sedes apostolica* hat sich von dieser Bedeutung gelöst und bezeichnet den Bischof von Rom in der Ausübung seines Bischofsamtes als Nachfolger Petri und damit ein universales Amt. Parallel dazu entwickelt sich der Begriff „Cathedra" als Objekt, d. h. als tatsächlicher Thron des Bischofs. Diese Entwicklung geht nicht nur auf die neuen Formen zurück, die die Liturgie dank der neuen Kirchenbauten, die nach dem konstantinischen Frieden entstanden, annahm. Man muß den Begriff „Cathedra" in Verbindung mit der theologischen Konzeption sehen, die in der Liturgie ausgedrückt wird, und dank derer sie einen zentralen Raum in den christlichen Kirchenbauten einnimmt. Cathedra und Altar sind ein unzertrennliches Begriffspaar [20]. Die Cathedra hat auch äußerlich eine Sonderstel-

---

15 *H. Lietzmann*, Das Muratorische Fragment ... (= Kleine Texte 1) (Berlin ²1933).

16 Cyprianus, Ep. 43, 5, 2 (CSEL 3, 594 Hartel).

17 Text in: *H. Achelis – J. Flemming*, Die syrische Didaskalia (= TU 10, 2) (Leipzig 1904) 68.

18 Der Ausdruck erscheint zum erstenmal in einem Brief von Papst Liberius aus dem Jahre 354. Vgl. *Maccarrone* (Anm. 14) 161 f.

19 Der Ausdruck, der nicht wie das lateinische sedes apostolica zur Formel wird, ist bei Athanasios in der Historia Arianorum ad monachos 35 (PG 25, 733) bezeugt; vgl. *Maccarrone* (Anm. 14) 163.

20 *O. Nussbaum*, Der Standort des Liturgen am christlichen Altar von dem Jahre 1000. Eine archäologie- und liturgiegeschichtliche Untersuchung (Bonn 1965). Hinweise bei *Maccarrone* (Anm. 14) 142 f.

lung. Nach Sulpicius Severus lehnte Martin von Tours die hohe feierliche Cathedra, die bei den anderen Bischöfen in Gebrauch war, ab, da sie an ein Tribunal erinnere [21]. Sie repräsentiert das Bischofsamt selbst: „Episcopus est, nam sedet in cathedra", sagt Augustin [22]. Das bestätigt die Verschmelzung von Cathedra als Symbol und Cathedra als Objekt, die für das ganze Mittelalter charakteristisch ist.

In Rom hatte die cathedra-sedes ebenso wie in allen anderen Kirchen ihren Platz im Bereich des Presbyteriums. Sie stand in der Apsis der Kirche oder, wie in Ordo IV, 18 und in S. Maria Maggiore zur Zeit Paschalis I. [23], neben dem Altar. Sie war gewöhnlich aus Marmor oder aus Holz, wie die ältesten Cathedren. Wenn die Cathedra auch für andere liturgische Funktionen des Bischofs, z. B. Taufe, Salbung und Rekonziliation der Büßer [24], gebraucht wurde, war sie aus Holz und tragbar, so z. B. die in S. Peter aufgestellte „sella gestatoria apostolicae confessionis", von der Ennodius zu Beginn des 6. Jh. spricht [25]. Entsprechend hölzern und tragbar war der kleine Stuhl, der in secretarium der Kirche gebracht wurde und dem Bischof zur Verfügung stand, wenn er sich auf den Gottesdienst vorbereitete und die Meßgewänder anlegte [26]. An einigen Orten benutzte der Bischof diesen Stuhl auch, wenn er jene richterlichen Funktionen ausübte, die ihm nach der von Konstantin verliehenen audientia episcopalis (ca. 318) zustanden [27].

---

21 Sulp. Sever. Dial. 2, 1, 3 (CSEL 1, 180 f.). Auch Prudentius spricht vom Bischofsstuhl als sublime tribunal, Peristephanon 11, 1, 225 (CC 120, 337).

22 Augustinus, De ordinatione episcopi, in: Sancti Augustini sermones post Maurinos repertos, hrsg. von *G. Morin*, in: Miscellanea Agostiniana 1 (Rom 1930) 568, 32, und in: PLS 2, 642.

23 *F. Gandolfo* (La cattedra di Pasquale I in S. Maria Maggiore, in: Roma e l'età carolingia ... [Rom 1976] 55–68) weist anhand eines Abschnittes im Liber Pontificalis 2, 60 nach, daß zur Zeit Paschalis' I. der päpstliche Stuhl in S. Maria Maggiore rechts vom Altar stand, und daß der Papst selbst ihn in die Apsis gebracht habe. Das wird auch von Ordo IV (Ende des 8. Jh.) bestätigt, wo es heißt, daß die sedes des zelebrierenden Papstes rechts vom Altar stehe: *M. Andrieu*, Les Ordines Romani du haut Moyen Age 2 (Löwen 1971) 144 f., bes. 159, Anm. 18.

24 *E. Stommel*, Die bischöfliche Kathedra im christlichen Altertum, in: MThZ 3 (1952) 17–32. Der Gebrauch der tragbaren Cathedra wird auch zu Beginn des 5. Jh. von der Jerusalempilgerin Egeria bezeugt; vgl. *Maccarrone* (Anm. 14) 144.

25 Vgl. Anm. 5 mit dem Text des Ennodius.

26 Eine solche Gewohnheit wird auch in dem schon zitierten Passus des Sulpicius Severus bezeugt, der sich u. a. darüber beklagt, daß die Priester, die zusammen mit dem Bischof im secretarium säßen, die Zeit mit Geschwätz und dem Abwickeln weltlicher Geschäfte verbrächten.

27 *G. Vismara*, Episcopalis audientia. L'attività giurisdizionale del vescovo per la risoluzione delle controversie private tra laici nel diritto romano e nella storia del diritto italiano fino al secolo nono (Mailand 1937). Wie mir der Verfasser freundlicherweise mitteilte, heißt es in den Texten ganz allgemein, daß der Bischof „in iudicio sedet". Später empfiehlt Bar Hebraeus († 1286), daß der Bischof Gericht halten solle „in sua cella aut in oratorio, intra templum non debet iudicare (S. 108). Im Rom des 9. Jh. saß der Papst im secretarium von St. Peter zu Gericht: so z. B. Johannes VIII. am 5. 1. 876.

Außerdem sei noch bemerkt, daß die sedes zumindest im 4. Jh. auch bei Konzelebrationen mit einem Gastbischof benutzt wurde [28]. Von einer solchen Entwicklung in Rom berichtet die Biographie des Papstes Theodor, in der es heißt, daß der Papst beim Besuch des ehemaligen Patriarchen von Konstantinopel Pyrrhus (641) „fecit cathedram ei poni iuxta altarem, honorans eum ut sacerdotem regiae civitatis" [29]. Es gab also in S. Peter und in anderen Basiliken abgesehen von der *sedes* hinter oder neben dem Altar noch andere Stühle, die bei solchen außerordentlichen Anlässen oder bei den gewöhnlichen bischöflichen Funktionen benutzt wurden. Es handelte sich immer um Stühle für die Kirche oder für den liturgischen Bereich, auch wenn sie in der Form prächtig und dem Modell des Königsthrons nachgebildet waren. Das bezeugt Sulpicius Severus in dem obenerwähnten Abschnitt: „Non sine pudore vidi (quendam episcopum) sublimi solio et quasi regio tribunali celsa sede residentem . . ." [30]. Auch die berühmte Cathedra Maximians, des Bischofs von Ravenna, war von Anfang an für den liturgischen Gebrauch in der Ursiana, die Maximinan hatte erbauen lassen, bestimmt gewesen, auch wenn sie die ganze kaiserliche Pracht Justinians widerspiegelt [31]. Vor allem aber gibt es eine kanonische Bestimmung, die auf das Konzil von Karthago von 395 (can. 35) zurückgeht und den Gebrauch der Cathedra außerhalb des Kirchenraumes ausdrücklich verbietet [32]. Tatsächlich gehörte die Cathedra in Throngestalt seit dem 3. Jh. zum kirchlichen Inventar [33]; infolgedessen muß sie im liturgischen Bereich, also da, wo der Bischof sein Amt als *sacerdos* ausübte, gebraucht worden sein. In dem-

---

28 Dieser liturgische Brauch ist alt und wird von der Didascalia und später von Augustinus bezeugt. Vgl. *Maccarrone* (Anm. 14) 25, Anm. 31.

29 Liber pontificalis 1, 332. Schon Gelasius I. (492–496) empfing den Patriarchen Johannes von Alexandria, der nach Rom gekommen war, „cum gloria, cui etiam et sedem secundam praebuit" (Liber pontificalis 1, 255). Allerdings geht aus dem Text nicht klar hervor, ob es sich hier um eine wirkliche Cathedra gehandelt hat, die während der Messe benutzt wurde, oder ob es um die Anerkennung Alexandrias als secunda sedes entgegen den Ansprüchen Konstantinopels geht.

30 Vgl. o. Anm. 21.

31 *F. W. Deichmann,* Ravenna. Geschichte und Monumente (Wiesbaden 1969) 75.

32 „Ut episcopus in ecclesia consessu presbyterorum sublimior sedeat: intra domum vero collegam se presbyterorum esse cognoscat"; Concilia Africae 345–525, hrsg. von *C. Munier* (= 209) (Tournai 1974) 347. Vgl. auch: *Stommel,* (Anm. 24) 28.

33 An den Acta purgationis Felicis episcopi Autumnitani wird berichtet, während der Verfolgungen Diokletians habe der römische Magistrat auf kaiserlichen Befehl die heiligen Schriften, die Cathedra und die Hostie von dem Ort, an dem der Bischof zelebrierte, abholen und dann verbrennen lassen. Anhang zu: Optati Milivitani libri VII, hrsg. von *C. Ziwsa* (= CSEL 26) 199, 13–17. Der Wert der Cathedra als sakraler Gegenstand geht ferner aus einigen Stellen bei Athanasios hervor (vgl. *Maccarrone* [Anm. 14] 145–147). Das wird auch von einem Text des Pseudoisidor bestätigt, der in die kanonistischen Sammlungen eingegangen ist: „Altaris palla, cathedra, candelabrum et velum, si fuerint vetustate consumpta, incendio dentur."; Epistola Clementis secunda 45, hrsg. von *P. Hinschius,* Decretales Pseudo-Isidorianae (Leipzig 1836) 47; *Burchardus,* Decretum 3, 216; Decretum Gratiani, de cons. D. 1, c. 39, hrsg. von *E. Friedberg* I, 1303 f.

selben kirchlich-liturgischen Bereich, besonders in den konstantinischen Basiliken des Lateran und Vatikan, fanden im allgemeinen die römischen Konzilien des 4.–7. Jh. statt [34].

Diese Tatsachen sprechen gegen die These von Guarducci, nach der der Kaisersthron, den Konstantin nach seiner Schenkung des Laterans an den Papst dort zurückgelassen habe, „der offizielle Thron der römischen Päpste im Lateranpalast" geworden sei [35]. Einen offiziellen Thron für den Bischof von Rom konnte es damals nur dort geben, wo er seine offizielle Funktion als *sacerdos* (Bischof) ausübte, und das waren die Basiliken und Baptisterien des Lateran und S. Peters und bei Gottesdiensten in anderen römischen Kirchen. Das galt nicht für das „episcopium Lateranense", bis zum Ende des 7. Jh. der offizielle Ausdruck für die Residenz des Papstes, entsprechend dem Gebrauch in anderen Bistümern (vgl. die Formeln im Liber Diurnus). Auch der von Guarducci angeführte Hinweis auf jenen Thron, der in der Mitte des Triumphbogen-Mosaiks von S. Maria Maggiore dargestellt ist (ca. 432–440), überzeugt nicht. Die Identifikation, die sie auf Grund der Bilder auf der Lehne des Throns vorgenommen hat, erscheint höchst zweifelhaft [36]. Man lese, was Frugoni in diesem Zusammenhang geschrieben hat. Man kann auch angesichts der Ekklesiologie und Ikonographie des 5. Jh. kaum annehmen, daß man mit diesem Thron „einen ganz bestimmten Thron habe darstellen wollen, einzig unter allen anderen ... den erhabenen Stuhl der römischen Kirche, den nämlich, auf dem der römische Papst im Lateranpalast saß". Die Apostel Petrus und Paulus waren dargestellt, und

---

34 Dazu grundlegend: *G. Roethe*, Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jh. (Stuttgart 1937) und: *A. Rimoldi*, L'Apostolo Pietro ... (Rom 1958) 291 f. Als Papst Miltiades im Jahre 313 das Konzil „in domo Faustae in Laterano" abhielt, hatte man mit dem Bau der Basilika noch nicht begonnen; vgl. Optatus 1, 23 f., 26 f. Aus dem Text: „His decem et novem consedentibus episcopis ..." geht nicht hervor, daß der Bischof von Rom einen besonderen Stuhl gehabt habe; denn als Bischof war er den anderen gleichgestellt. Zu den römischen Konzilien des 7. Jh. vgl. die Aufstellung bei *P. Conte*, Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII (Mailand 1971) 319, Anm. 38. Erst im 8. Jh. ist eine Synode, die im Lateranpalast abgehalten wurde, belegt, und zwar im Jahre 745 unter Papst Zacharias in der sogenannten Theodor-Basilika (vgl. *C. Hefele – H. Leclerq*, Histoire des conciles 3, 2 [Paris 1910] 873 f.). Seit dem 9. Jh. wurden zahlreiche Konzilien im Lateranpalast abgehalten; vgl. *Ph. Lauer*, Le palais du Latrau (Paris 1911).

35 *Guarducci* (Anm. 11) 192.

36 *Guarducci* (Anm. 11) 164–188: Il trono „vuoto" di Santa Maria Maggiore. Dieser Interpretation widerspricht *P. Testini* (Il sarcofago del Tuscolo ora in S. Maria in Vivario a Frascati, in: RivAC 52 [1976] 65–108, bes. 86–105), der mit überzeugenden Argumenten nachweist, daß der leere Thron, der auf dem Triumphbogen der römischen Marienbasilika dargestellt ist, sich zeitlich und theologisch auf die expositio evangelica des Konzils von Ephesus (431) bezieht, die auf den Mosaiken in S. Maria Maggiore dargestellt sei. Dagegen die Bedenken von *C. Frugoni* (im Anhang des in Anm. 12 zitierten Artikels), die keinen direkten Zusammenhang zwischen den Feldern auf der Lehne des Thrones von S. Maria Maggiore und den vorderen Elfenbeinplatten der Cathedra sieht.

37 *Guarducci* (Anm. 11) 172.

die konnten nicht nur in der Mitte des Christus-Throns und des Throns der Hetoimasia der Apokalypse wie in S. Maria Maggiore dargestellt werden, der ganz verschieden ist von dem bischöflichen oder päpstlichen Thron [38]. Man kann also Guarduccis Behauptung, daß „der Thron, apokalyptisch verschlüsselt, den offiziellen Stuhl der römischen Kirche reproduziere, also den päpstlichen Thron aus dem Lateranpalast, von dem der Liber Pontificalis im 8. und 9. Jh. schreibt" [39], nicht akzeptieren.

3. Der Thron des Lateranpalastes (8./9. Jh.)

Es handelt sich nämlich nicht nur darum, wie Guarducci meint, „einen Sprung von drei Jahrhunderten nach rückwärts" zu machen [40], sondern darum, eine historische Entwicklung des Papsttums, die sich erst im 8. und 9. Jh. vollzog, vorzudatieren. Tatsächlich muß man die Nachricht des Liber Pontificalis über einen päpstlichen Stuhl im Lateranpalast mit der W e n d e des mittelalterlichen Papsttums in Verbindung bringen, die sich seit dem Beginn des 8. Jh. abzeichnet und das Ende der byzantinischen Zeit des Papsttums und den Anfang seiner politischen und weltlichen Unabhängigkeit anzeigt und am Ende des 8. Jh. mit der Ausbildung der weltlichen Macht abschließt [41]. Der Lateranpalast ist Mittelpunkt und Ausdruck dieser Wende dank der geistlichen und weltlichen Bürokratie, die sich damals bildet. Er wird nach Jordan „Mittelpunkt der päpstlichen Verwaltung. Er wird seit dem 9. Jh. in der päpstlichen Behördensprache ein stehender Begriff" [42]. Dieser Prozeß beginnt mit einem Namenswechsel. Seit dem Ende des 7. Jh. sprach man vom *patriarchium Lateranense*, um die päpstliche Residenz zu bezeichnen, die bis dahin *episcopium* genannt worden war [43]. Der

---

38 Siehe auch die wichtige theologisch-liturgische Untersuchung von: *Th. Bogler*, Parata Sedes Tua ex tunc! Zu einem christlichen Symbol, in: Gottesdienst. Ein Zeitbuch, hrsg. von *R. Schwarz* (Würzburg 1937) 113–124. Außerdem: *H. Laag*, Art. Thron (ohne Hetoimasie) und *Th. v. Bogyay*, Art. Thron (Hetoimasia), in: Lexikon der christlichen Ikonographie 4 (1972) 304–313 (Bibliographie!).

39 *Guarducci* (Anm. 11) 187.

40 *Guarducci* (Anm. 11) 175.

41 Siehe: *E. Caspar*, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft 2 (Tübingen 1933) 625–643.

42 *K. Jordan*, Die päpstliche Verwaltung im Zeitalter Gregors VII., in: StudGreg 1 (Rom 1947) 112. Für die Folgezeit: *R. Elze*, Das „Sacrum palatium Lateranense" im 10. und 11. Jh., in: StudGreg 9 (Rom 1952) 27–54. Man muß die Entwicklung des Lateranpalastes mit der Neuordnung des Gottesdienstes in der Lateranbasilika in Beziehung setzen, der von den sieben benachbarten Kardinalbischöfen zelebriert wurde. Dazu die Biographie Stephans III., in: Liber pontificalis 1, 478. Das trägt zu einer gewissen Trennung von Palast und Basilika bei, da es dem Palast im Gegensatz zur Basilika eine zentrale Bedeutung gibt.

43 Der neue Ausdruck findet sich in der Biographie Sergius' I. (687–701) im Liber pontificalis 1, 371, 18.

neue Ausdruck, der ohne Zweifel von der griechischen Terminologie beeinflußt ist, dessen Bedeutung man jedoch noch genauer untersuchen müßte [44], setzt sich im 8. Jh. durch, in einer Zeit also, als der Lateran als Residenz neue Funktionen annimmt. Damals bekommt nämlich die Einführung des neuen Papstes in seine Residenz auch eine kanonische Bedeutung; eine solche Zeremonie wird im Liber Pontificalis schon für Papst Johannes V. (685–686) erwähnt [45], und im 8. Jh. entwickelt sie sich zu einem selbständigen Akt neben der Papstwahl und neben der liturgischen Feier in der Lateranbasilika [46]. Der Lateranpalast wird zum *venerabile patriarchium* und

---

44 In derselben Biographie kommt auch der ursprüngliche und offizielle Ausdruck episcopium Lateranense vor, der im Liber pontificalis sowohl für die päpstlichen Residenzen in Rom (Lateran, St. Peter und S. Maria Antiqua) als auch für bischöfliche Residenzen außerhalb Roms gebraucht wird (vgl. die Indices). Die neue Terminologie wird beiläufig und ohne besondere Bedeutung in der Biographie Sergius' I. benutzt. Man muß sie in Verbindung bringen mit den griechischen Klerikern in Rom (Synode von 679) und mit dem Aufschwung der griechischen Kultur in Rom, der auf die Päpste und Mönche griechischer, sizilianischer und syrischer Herkunft zurückgeht: *J. Gay*, Quelques remarques sur les papes grecs et syriens avant la querelle des iconoclastes (678–715), in: Mélanges *M. G. Schlumberger* (Paris 1924) 40–60. Der Terminus Πατριαρχεῖον ist gleichzeitig sowohl in Alexandria als auch in Konstantinopel belegt: *E. A. Sophocles*, Greek Lexicon of Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D. 1100) (New York–Leipzig 1890) 864 b. Für die bauliche Entwicklung des Laterans, siehe das klassische Werk von *Ph. Lauer* (Anm. 34). Es wäre aber noch der ekklesiologische Aspekt der päpstlichen Terminologie zu untersuchen. Vermutlich ist es kein Zufall, daß sie gleichzeitig mit einem anderen Wechsel in der päpstlichen Terminologie in Rom auftaucht, und zwar einem Wechsel, der die Titulatur des Papstes selbst betrifft. Damals taucht nämlich das Wort *apostolicus* als Substantiv und ausschließliche Bezeichnung für den Papst auf. Das bezeugt Sergius I., der in dem neuen Epitaph Leo den Großen als *apostolicus* bezeichnet (Liber pontificalis 1, 379, Anm. 35), während bis dahin *apostolicus* nur als Adjektiv dem Papstnamen beigefügt wurde: *Maccarrone* (Anm. 14) 211–212. Diese Bezeichnung für den Papst wird dann in den Ordines Romani des 8. Jh. offiziell (besonders in Ordines I, XV, XXXIV). Die beiden Termini *patriarchium* und *apostolicus* werden auch in den Etymologien des Isidor von Sevilla, die im westlichen Mittelalter ungeheuer verbreitet waren, miteinander in Verbindung gebracht: „*Patriarcha* graeca lingua summus patrum interpretatur, quia primum, id est apostolicum tenet locum; et ideo quia summo honore fungitur, tali nomine censetur, sicut Romanus, Antiochenus et Alexandrinus": Isidori Hispalensis Etymologiarum sive originum libri 7, 12, 5, hrsg. von *W. M. Lindsay* 1 (Oxford 1911). Die Verknüpfung der beiden Termini und der beiden ekklesiologischen Begriffe findet sich auch in der Descriptio Lateranensis ecclesiae, deren erste Redaktion auf das 11. Jh. zurückgeht, und zwar an der Stelle, wo der Papst bezeichnet wird: „Sacerdos regalis et imperialis, immo patriarcha et apostolicus": Ms. Vat. Reg. 712, f. 87 vb.

45 Liber pontificalis 1, 366, 4.

46 Eine solche auch juristische Bedeutung der päpstlichen Inthronisation im patriarchium wird auch durch das Papstwahldekret des Konzils von 769 bestätigt. Dort heißt es: „Et postquam pontifex electus fuerit et in patriarchium deductus, tunc ... ad salutandum eum sicut omnium dominum properare debent, et ita more solito decretum facientes et in eo cuncti pariter concordantes subscribere debent ..." MGConc 2, 1.86.

bleibt es das ganze Mittelalter über, wenn auch seit Beginn des 9. Jh. daneben der Ausdruck palatium Lateranense gebraucht wird, der auf byzantinische Vorstellungen (das *sacrum palatium* des Kaisers) zurückgeht, und auf Ideen, die damals in Rom verbreitet und im Constitutum Constantini formuliert worden waren [47].

Im Kontext dieser neuen Funktion und Bedeutung des Lateranpalastes sind auch die dort erwähnten päpstlichen Stühle zu sehen. Schon am Ende des 7. Jh. erwähnt die Biographie des Sergius eine *sedes* im Palast, vor der sog. Basilica des Theodor, unter den Aposteln, auf der der Papst sitzt, wenn er die Ehrenerweisungen der „generalitas militiae et populi" (L. P. I, 374) entgegennimmt. Ebenfalls im Palast war die sog. *sella pontificis*, auf der der Papst im *sacrarium* saß, wenn er sich für den Gottesdienst in der Kirche vorbereitete. Aus dem Ordo Romanus I, der zu Beginn des 8. Jh. entstanden ist, geht hervor, daß dieser Stuhl damals eine gewisse Bedeutung erlangt hatte, denn in der Prozession, die vom Lateran ausging, wurde er von einem eigens dazu ernannten weltlichen Beamten, dem *sellaris pontificis*, getragen [49].

Wichtiger ist in unserem Zusammenhang die Bedeutung, die ein anderer päpstlicher Stuhl des Laterans in der zweiten Hälfte des 8. Jh. auch in kanonischer Hinsicht erlangt. Es handelt sich um die *sella pontificalis*, die in der Biographie Stephans III. (768–772) erwähnt wird, und auf die Papst Philippus sofort nach seiner Wahl gesetzt wurde [50]. Das ist eine neue Zeremonie, streng zu unterscheiden von der liturgischen *inthronisatio*; sie wurde im Palast vorgenommen und sollte in Zukunft den Beginn des jeweiligen Pontifikats bezeichnen. Der terminus *sella* bezeichnet einen bescheidenen Stuhl, ähnlich dem, der auf den Prozessionen mitgeführt wurde, aber er

---

47 Siehe die Vita Papst Valentins (827), in der die neue Terminologie benutzt wird: Liber pontificalis 2, 71, 18. Im Constitutum Constantini wird das kaiserliche palatium Lateranense viermal erwähnt (vgl. Das Constitutum Constantini. Konstantinische Schenkung, hrsg. von *H. Fuhrmann* (Hannover 1968) n. 121, 189, 219, 263). Die neue Terminologie löschte also die alte nicht aus, so wie es etwa mit episcopium geschehen ist; denn patriarchium und das dazugehörige Adjektiv bezeichnen seit dem 8. Jh. den Papst und sein Amt in der Kirche. Deshalb geht die Bedeutung auf die Laterankirche über, die seit dem 11. Jh. patriarchalis genannt wird. Dieser Titel geht dann im 12. Jh. auf die vier Hauptkirchen (St. Peter, St. Paul, S. Maria Maggiore und S. Lorenzo fuori le mura) über, die alle den Anspruch erhoben, päpstlich zu sein. Vgl. *P. A. Frutaz*, La chiesa di S. Francesco in Assisi, „Basilica patriarcale e cappella papale", in: MF 54 (1954) 399–432.

48 Biographie Sergius' I. (687–701) im Liber pontificalis 1, 374, 4.

49 Ordo Romanus I, n. 23 und 29: *M. Andrieu*, (Anm. 23) 2, 74, 76.

50 „(Philippum) in basilica Salvatoris more solito deduxerunt: illicque oratione ab episcopo data, iuxta antiquitatis morem, tribuensque pacem omnibus in Lateranense introduxerunt patriarchio. Et ibidem similiter in sellam pontificalem sedens tribuensque denuo, ut mos est, pacem, ascendit sursum et mensam, ut adsolent pontifices, tenuit . . ."; Liber pontificalis 1, 470, 25–471, 1–3.

entwickelt sich rasch: Er wird zum *pontificalis thronus* [51] unter Valentinus (827), dem das *pontificale solium* Benedikts III. (855–858) entspricht [52], und schließlich unter Nikolaus I. (858–867) zum *apostolicum solium* [53].

Die Entwicklung der Terminologie begleitet die Entwicklung des Begriffs und der Funktion des päpstlichen Throns im Lateran. Die Inthronisation wird zu einem kanonisch bedeutenden Akt. Im Zusammenhang mit dem Bericht über die Feierlichkeiten anläßlich der Wahl Benedikts XIII. heißt es: „ut mos est pontificum canaque consuetudo demonstrat". Der Thron, der an sich profan und extraliturgisch ist, wird heilig und unberührbar. In derselben Biographie heißt es im Zusammenhang mit der Inthronisation des Gegenpapstes: „quod nec manibus debuerat contrectare". Andererseits entsprach und folgte der Namenswechsel der politischen Entwicklung des Lateranpalastes. Leo III. hatte nach dem Vorbild des *sacrum palatium* in Konstantinopel das *triclinium* bauen lassen [54], eine Art Thronsaal, in dessen Apsis dargestellt war, wie Petrus auf der Cathedra sitzend dem Papst das Pallium und Karl das vexillum überreicht [55]. Darunter stand vermutlich der päpstliche Thron.

Im Übergang von *sella* zu Thron oder *solium* wird die neue Idee der weltlichen Herrschaft des Papstes, die sich in Rom gebildet hatte, deutlich. Auch wenn das Wort dasselbe ist, handelt es sich jetzt nicht mehr um das *pontificale solium*, das im Epitaph Benedikts II. (685) erwähnt wird, denn dort bedeutet es die *sedes petri* als Symbol und nicht als Objekt [56]. Der Bedeutungswandel entstand als Folge der *imitatio imperii*, einer Idee, die sich am Ende des 8. Jh. unter dem Einfluß des Constitum Constantini entwickelt hatte. Der Thron oder das *solium*, auf dem der Papst im Lateranpalast saß, entspricht dem *terrenus thronus* des Kaisers, dem in der Konstantinischen Schenkung die *sedes sacratissima beati Petri* gegenübergestellt wird, die Konstantin ehren und erhöhen will [57].

---

51 Electus in sedem pontificum, ac deinde cum dignis eum gloriae laudibus et honoris amplitudine ad Lateranense patriarchium ab ipsis deductus et in pontificali est positus throno"; Liber pontificalis 2, 72, 14 f.

52 „... Ampla exultatione et ineffabili gaudio in patriarchio Lateranensi perducentes, pontificali solio, ut mos est pontificum canaque consuetudo demonstrat, posuerunt"; Liber pontificalis 2, 140, 26 f. Siehe in derselben Biographie (142, 21–24 und 144, 14) auch Stellen zum Solium für den Gegenpapst Anastasius.

53 „... De eadem (sc. beati Petri) basilica abstrahentes, sacris acclamationibus in patriarchio Lateranensi introduxerunt, apostolicoque solio posuerunt"; Liber pontificalis 2, 152, 7 f. Es folgt die Beschreibung der Weihe und der Inthronisation auf der Sedes von St. Peter.

54 Liber pontificalis 2, 3, 30–4, 3 und 11, 16–19. Schon Zacharias (741–752) hatte beim Lateran ein triclinium gebaut; ebd. 1, 432, 1 f. Vgl. *Lauer*, (Anm. 34) 92–105.

55 Über das Mosaik siehe Duchesne. Liber pontificalis 2, 35; *Maccarrone* (Anm. 14) und *Lauer* (Anm. 34) 105–119.

56 Liber pontificalis 1, 365, Anm. 8.

57 Constitutum Constantini, (Anm. 47) 167–170, 81 f. und 179–180, 83.

Allerdings ist durch die Entwicklung des Lateranpalastes und der Funktion seines Thrones die Bedeutung der Basilika von S. Peter und die der symbolischen *sedes Petri* nicht gemindert worden. Derselbe Leo III., der das königliche *triclinium* im Lateran erbauen ließ, restaurierte die vatikanische Basilika und stattete sie mit reichen Schenkungen aus, wie sein Biograph im Liber pontificalis mehrfach berichtet [58]. Das war nicht nur fromme Dankbarkeit gegenüber dem *nutritor suus*, der ihn errettet hatte, als er nach einem Anschlag auf sein Leben in die Basilika S. Peter geflohen war. Petrus wurde zur Hauptfigur der neuen Phase der Geschichte des Papsttums unter Leo III., der „tamquam ipsum apostolum" empfangen wurde, als er von seiner Reise nach Deutschland, wo er Karl um politische und mitlitärische Hilfe gebeten hatte, zurückkehrte [59]. Ebenso wurde die Basilika S. Peter zu dieser Zeit und in diesem Zusammenhang zur päpstlichen Basilika par excellence, während die Lateranbasilika auf den zweiten Platz rückte. Das erklärte die Krönung Karl des Großen in S. Peter am Weihnachtstag des Jahres 800 und den großen Aufschwung, den die Basilika in der ersten Hälfte des 9. Jh. nahm. Dieser Aufschwung wurde durch die Plünderungen der Sarazenen im Jahre 846 noch stimuliert, denn sie gaben neuen Anlaß dazu, den ideellen Wert der Basilika hervorzuheben, die durch die Schenkung von Kirchenschätzen und Paramenten, mit denen Leo IV., der Erbauer der *civitas Leoniana*, sie überhäuft hatte, unendlich reich geworden war [60].

In S. Peter war der symbolische Thron des Papsttums, den der Biograph Leos IV. meint, wenn er sagt, daß er S. Peter liebte, da „ipsius summae ecclesiae divina dispensante gratia thronum regebat" [61]. Im Lateranpalast war dagegen der materielle Thron, der eine irdische Bedeutung hatte, auch wenn er, verwandelt durch das päpstliche Amt, zum *apostolicum solium* geworden war. In der Mitte des 9. Jh. hatte sich im päpstlichen Rom ein Bipolarismus herausgebildet, der nach den Worten des Biographen Papst Valentins besagte, daß Rom „Deo auctore summi sacerdotii et regalis excellentiae retinet dignitatem" [62]. Der Satz erinnert an Leo den Großen, der Rom „civitas sacerdotalis et regia" genannt hatte [63]. Jetzt bekommt er im Zusammenhang mit der neuen politischen und ideologischen Situation des Papsttums eine andere und schärfere Bedeutung.

---

58 Liber pontificalis 2, 1, 18–25; 3, 3–6 und 10 f.; 8, 22–27; 10, 8–18; 13, 12–23, 14, 24–32 und 15, 1–9, 15; 16, 22–30; 17, 27–31 und 18, 1–18.

59 Liber pontificalis 2, 6, 17.

60 Liber pontificalis 2, 111–114, 117–119, 121–125, 127–130, 133 f.

61 Liber pontificalis 2, 130, 11–13.

62 Liber pontificalis 2, 71, 2 f.

63 Leo Magnus, Sermo LXXXII in Natali apostolorum Petri et Pauli 1 (PL 54, 423 A; CC 138, 509). Vgl. *Maccarrone* (Anm. 14) 176.

4. Die Kaiserkrönung Karls des Kahlen (875)

In dieses königliche und apostolische Rom kam Weihnachten 875 auf Einladung Johannes' VIII. Karl der Kahle, um die Kaiserkrone zu empfangen. So wiederholte sich der Krönungsakt, der 75 Jahre zuvor an Karls Großvater vollzogen worden war [64]. Aber der Enkel stand vor einem Rom, in dem sich die Idee vom *summum sacerdotium* und von der *regalis excellentia* weiter ausgebildet hatte: Er mußte beiden seine Ehrerbietung erweisen. Vor allem aber mußte er S. Peter und seine Basilika beschenken, so wie es auch sein Großvater nach seiner Kaiserkrönung getan hatte [65]. Es wird also begreiflich, warum die Annales Bertiniani diesen Aspekt des Festaktes von 875 besonders hervorgehoben haben, indem sie, ohne weitere Einzelheiten zu bringen, sagen: „Beato Petro multa et pretiosa dona offerens" [66].

Gehörten zu diesen kostbaren Gaben auch die beiden Kunstwerke, die das Bild Karls des Kahlen tragen, nämlich die sog. Bibel von San Paolo und der Thron, den man später für die Cathedra des hl. Petrus hielt? Wir haben kein literarisches Zeugnis dafür, und es gibt alle möglichen Hypothesen darüber, wie die beiden Werke Karls des Kahlen nach Rom gelangt sein könnten, aber die Kaiserkrönung von 875 scheint doch der wahrscheinlichste Anlaß gewesen zu sein. Des Geschenk der reich geschmückten Bibel paßt gut zu einer Reihe von Bibel- und patristischen Handschriften, die Leo IV. geschenkt hatte [67]. Das Geschenk des Thrones hat sicherlich eine andere Bedeutung, aber es ist keineswegs „unerklärlich" [68], wie D'Onofrio meint. Es

---

64 Bekanntlich wurde die dritte statio mit der dazugehörigen Papstmesse bis ins 11. Jh. in St. Peter gefeiert. Das war die Messe in die, wie es bis heute in den Missalien heißt, während die erste Messe, media nocte, in S. Maria Maggiore gefeiert wurde (Ordo Romanus XV, hrsg. von Andrieu 3, 86–97). Deshalb müssen die Krönungen Karls des Großen und Karls des Kahlen bei Tage gefeiert worden sein, was auch von den zeitgenössischen Quellen bestätigt wird, und nicht in der Nacht; *K. J. Benz*, „Cum ab oratione surgeret". Überlegung zur Kaiserkrönung Karls des Großen, in: DA 31 (1975), bes. 339–344. Siehe dagegen *Guarducci* (Anm. 8) 266 und (Anm. 11) 118; 212; ferner: *D'Onofrio* (Anm. 6) 98.

65 Liber pontificalis 2, 7, 29 f.–8, 1–5. Einhard beschreibt die großen Geschenke, die Karl der Große der Peterskirche gemacht hatte, zu der er während seiner Regierung viermal wallfahrtete, und unter demselben religiösen Aspsekt erwähnt er die Geschenke an die Päpste; Einhardi, vita Karoli Magni, c. 27, hrsg. von *O. Holder-Egger, in:* MGSS ... 25, 31. Außerdem berichtet Einhard von der großen mensa aus Gold und Silber, die Karl in seiner Schatzkammer aufbewahrte und die er testamentarisch der Peterskirche vermachte; ebd. 41. Zu diesem Geschenk nach *D'Onofrio* (Anm. 6) 107–110.

66 Annales Bertiniani ad a. 876; hrsg. von *G. Waitz*, in: MGSS 5 (Hannover 1883) 127.

67 Liber pontificalis 2, 132, 29 f.

68 So *D'Onofrio* (Anm. 6) 83 und 98, der allerdings nicht die Präzedenzfälle und die karolingische Tradition berücksichtigt; hatte doch schon Pipin der Confessio S. Petri eine

gab den bekannten Präzedenzfall des Langobardenkönigs Liutprand, der 729 als Beweis seiner frommen Verehrung S. Peters und seiner Unterwerfung unter den Willen Papst Gregors II. alle seine königlichen Insignien, darunter die goldene Krone, vor der Confessio des Apostels niedergelegt hatte [69]. Erst kurz zuvor, um 855–858, hatte der sächsische König Ethelwolf, der auf einer Pilgerfahrt nach Rom gekommen war, S. Peter eine Krone und ein goldenes Schwert geschenkt [70]. Noch 1014 machte der deutsche Kaiser Heinrich II. eine ähnlich bedeutungsvolle Geste, indem er im Augenblick seiner Kaiserkrönung seine Königskrone auf dem Altar von S. Peter niederlegte [71]. Einen ähnlichen politischen und religiösen Gedanken wird Karl der Kahle gehabt haben, als er seinen prachtvollen Königsthron, ein Werk der besten Werkstätten des Königsreichs, S. Peter darbrachte. Dieser Thron sollte in der vatikanischen Basilika eine Art Denkmal zur Erinnerung an die Krönung von 875 sein, auf die Johannes VIII. selbst am 1. August 877 auf dem Konzil von Ravenna noch einmal emphatisch hinweist. Er sollte ein bleibendes Zeugnis sein für die fromme Verehrung des

---

mensa geschenkt als Zeichen einer auch liturgischen Bindung des neuen fränkischen Königshauses an die Basilika; vgl. *A. Angenendt*, Mensa Pipini Regis. Zur liturgischen Präsenz der Karolinger in Sankt Peter, in: *E. Gatz* (Hrsg), Hundert Jahre Deutsches Priesterkolleg beim Campo Santo Teutonico 1876–1976. Beiträge zu seiner Geschichte (= RQ Suppl. 35) (Freiburg 1977) 52–68. Deshalb ist auch die Hypothese von D'Onofrio nicht überzeugend , daß Karl der Kahle seinen Thron habe nach Rom kommen lassen, damit er in der kaiserlichen Residenz bei St. Peter aufgestellt und bei seiner und seiner Nachfolger Krönung benutzt werden (S. 92–97). Leo III. hatte in der Nähe der vatikanischen Basilika eine domus bauen lassen (Liber Pontificalis 1, 134, 18), die man mit dem palatium sancti Petri identifizieren kann, wo Karl der Große während seines Romaufenthaltes im November 800 wohnte; auch Ludwig der Fromme soll im palatio sancti Petri apostoli residiert haben, was aber nicht heißen muß, daß das die offizielle kaiserliche Residenz in Rom war. Erst bei Cencius, am Ende des 12 Jh., taucht die Bezeichnung palatium Karuli auf; Liber pontificalis 2., 134, 18. Daraus kann man aber keinesfalls den Schluß ziehen, daß Karl der Kahle den Thron habe nach Rom bringen lassen, um ihn im palatium sancti Petri aufzustellen. Der Kaiser vollzog seine einzige offizielle Handlung in Rom nach der Kaiserkrönung, wie wir gesehen haben, gemeinsam mit dem Papst in der Sakristei von St. Peter; er hatte auch nicht die Absicht, sich länger in Rom aufzuhalten, denn er reiste schon am 5. Januar des neuen Jahres nach Pavia ab. Über die Krönung Karls des Kahlen und seine Beziehungen zu Johannes VIII. siehe das jetzt nachgedruckte Werk von *A. Lapôtre*, Etudes sur la papauté au IX siècle 2 (Turin 1978) 314–317.

69 Liber pontificalis 1, 408, 4–8 in der längeren Fassung.

70 Liber pontificalis 2, 148, 5–7. Auch ein anderer Fürst, Salomon König der Bretagne, schenkt in diesen Jahren (871) St. Peter Herrschaftszeichen (eine goldene Krone und seine Statue in Gold): Cartulaire de l'abbaye de Redon en Bretagne, hrsg. von *A. de Courson* (Paris 1863) 76 Nr. LXXXIX.

71 *P. E. Schramm*, Herrschaftszeichen und Symbolik: restituierte, verkaufte (Akademie Göttingen 1957) 174, Anm. 5. Derselbe Heinrich II. schenkte dem Kloster Cluny sein Zepter, den Reichsapfel, den Kaisermantel, die Krone und das Kreuz; a. a. O. 175.

Gebers S. Peter gegenüber [72], für seine Macht und Pracht und für sein politisch-religiöses Ideal der sacra regalitas, das auf den Elfenbeintafeln symbolisch dargestellt wird [73].

Aber wie sah der Thron aus, den der fränkische Herrscher S. Peter schenkte? War schon damals die vordere Platte mit den Elfenbeintäfelchen eingearbeitet? An dieser Frage haben sich von Anfang an die Geister geschieden. Ich kann hier nicht auf alle Einzelheiten eingehen, sondern will nur auf die Ergebnisse hinweisen, zu denen die Gelehrten nach der Abnahme aller Täfelchen gekommen sind [74]. Diese sind in den ‚Nuove ricerche' veröffentlicht worden. Damit muß man die kritischen Bemerkungen von Guarducci vergleichen. Heute besteht Einmütigkeit darüber, daß die Elfenbeintafeln zur Zeit Karls des Kahlen auf das Holzdiptychon montiert worden sind. Außerdem haben Bischoff und Hollstein [75] durch die Untersuchung der Schrift und des Holzes weitere Elemente beigebracht, die für einen fränkischen Ursprung sprechen. Diese Ergebnisse sind meiner Ansicht nach unumstößlich. Deshalb halte ich die Hypothese, daß der Thron, den Karl der Kahle der Basilika S. Petri schenkte, identisch sei mit dem Thron, der im 12./13. Jh. zur *Cathedra S. Petri* wurde, für die wahrscheinlichste.

---

[72] Der Zug Karls des Kahlen nach Rom zum Empfang der Kaiserkrone war im Geiste Karls des Großen (vgl. das Zitat bei Einhard) als Pilgerfahrt nach St. Peter geplant. So beschreibt ihn Johannes VIII. in einem Privileg, das er nur wenig später für das Kloster Saint-Védaste in Arras ausstellte: „Charissimus filius noster rex, adiens limina beatissimorum apostolorum Petri et Pauli ... postquam solemniter vota regia persolvisset ad sepulchrum beati Petri, die nativitatis Domini in ecclesia ipsius beati Petri apostolorum principis dignitatem imperialem per impositionem manuum mearum adeptus est"; JL 3022; ep. 13 (PL 126, 658). Zu diesen Ereignissen siehe *Lapôtre* (Anm. 68).

[73] Auf dieses Konzept nimmt, wenn auch unausgesprochen, eine Rede Bezug, die Johannes VIII. im August 877 auf der Synode von Ravenna hielt, in der er zur Rechtfertigung seiner Wahl Karl den Kahlen, den er gekrönt hatte, als den Gesalbten des Herrn und den typus des Christus König darstellte: „Ad imperii Romani sceptra proveximus et augustali nomine decoravimus, unguentes eum oleo intrinsecus, ut interioris quoque spiritus sancti unctionis monstraremus virtutem. qua unxit eum Dominus Deus suus prae consortibus suis, christum hunc oleo laetitiae delibutum extrinsecus faciens et principem populi sui constituens, ad imitationem scilicet veri regis Christi filii sui domini nostri, ita ut quod ipse possidet per naturam, iste consequeretur per gratiam". Text und Auswertung: *W. A. Eckhardt,* Das Protokoll von Ravenna 877 über die Kaiserkrönung Karls des Kahlen, in: DA 23 (1967) 306 f. Die karolingische Ideologie, und besonders die des Hinkmar von Reims, kommt in dem Symbolismus der oberen Friese des Thrones zum Ausdruck, auf denen Karl der Kahle als vicarius Gottes dargestellt wird. Ich verweise auf die schon zitierten Untersuchungen von *Schramm* (Anm. 71) und *Frugoni* (Anm. 12).

[74] Vgl. die in Anm. 10–13 zitierten Beiträge.

[75] Zu Prof. Hollstein, siehe Anhang.

5. Der Thron Karls des Kahlen in St. Peter

Betrachten wir zuerst Bestimmung und Gebrauch des Throns nach der Schenkung vom 25. Dezember 875. Karl der Kahle und seine kirchenpolitischen Berater wußten genau, daß der Königsthron, der S. Peter geschenkt wurde, nicht zum Schmuck der Basilika gedacht war und in der Schatzkammer aufbewahrt werden sollte, sondern daß er bei den liturgischen Feierlichkeiten eine Rolle spielen sollte, denn Königsthron und bischöfliche Cathedra unterschieden sich weder in der Terminologie noch in der äußeren Form [76]. Andererseits hatten sich gerade zu jener Zeit im Frankenreich die Theologie der Cathedra – wenn wir sie so nennen dürfen – und ihr Gebrauch entwickelt. Amalarius von Metz († 850) widmet ihrer symbolischen Bedeutung ein Kapitel *(de sessione episcopi)*, und ebenso hebt Hinkmar von Reims ihre Bedeutung hervor [77]. In dieser liturgischen Entwicklung gewinnen die tragbaren Bischöfsstühle aus Holz und Metall, die bei den verschiedenen bischöflichen Zelebrationen benutzt wurden, an Bedeutung. Von ihnen muß es damals ziemlich viele in S. Peter gegeben haben [78]. Besonders bedeutungsvoll war der päpstliche Stuhl, der im secretarium stand und auf dem der Papst saß, wenn er hochstehende Besucher empfing und über kirchliche Angelegenheiten entschied. Auf diesem Stuhl saß Johannes VIII. wenige Tage nach der Kaiserkrönung vom 25. Dezember 875, als er gemeinsam mit dem neuen Kaiser über Probleme wie das des Bischofs von Laon und andere verhandelte. Dieser Stuhl erhielt eine besondere Funktion im Zeremoniell der Ordination der neuen Päpste in S. Peter; es heißt darin, daß der neue Papst nach der Inthronisation auf der *sedes marmorea* in der Apsis „ingressus sacrarium, iam tunc sedit in sella apostolica". Dieser Satz steht im Ordo XXXVI, der aus dem Ende des 9. Jh. stammt. Ich folge Andrieu,

---

76 Art.: Cathedra, in: Mittellateinisches Wörterbuch 2, 3 (München 1970) 374–376. Schon Johannes Chrysostomos nennt bei der Beschreibung der kaiserlichen Insignien den Thron καθέδρα, ohne ihn also von dem Bischofssitz zu unterscheiden; Joannes Chrysostomos, De perfectione caritatis 6 (PG 56, 287 A).

77 Amalarii, Opera liturgia omnia 2 hrsg. von *J. M. Hanssens* (Vatikanstadt 1938) 290–292. Über Hinkmar und über die Cathedra im allgemeinen: *A. Santantoni*, L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente (= Studia Anselmiana 69) (Rom 1976).

78 In der Urkunde heißt es, der Brief an Hinkmar von Reims sei „in secretario ecclesiae sancti Petri" übergeben worden (JL 3034; PL 126, 663 A). Was die päpstlichen Stühle im Besitz der vatikanischen Basilika angeht, so haben wir nur späte Zeugnisse. Ein Inventar des 15. Jh. zählt 38 solcher Stühle auf, die für bestimmte Stellen und Altäre in der Basilika bestimmt waren; *E. Müntz – A. L. Frothingam*, Il tesoro della basilica di S. Pietro in Vaticano dal XIII al XV secolo con una scelta d'inventari inediti, in: AS Romana (1883) 97. Auch in anderen Inventaren der Basilika werden Faldistorien oder Stühle erwähnt. Einen Katalog mit kurzen Charakterisierungen (faldistorium longum, magnum, antiquum, etc.) gibt das Inventarium sacristie von 1436 (S. 72 f., in dem auch erwähnt wird, daß es in der Basilika zwei Faldistorien neben der Cathedra (in der Apsis) gegeben habe und zwei neben dem Hochaltar (S. 74).

der in dieser *sella* einen ersten Hinweis auf den Gebrauch des Throns Karls des Kahlen sieht; aber diese Identifikation ist nicht gesichert, denn der Ordo könnte nach Schimmelpfennig auch älter sein [79]. Ebenso gibt es einen Unsicherheitsfaktor bei einer weiteren Identifikationsmöglichkeit: Es handelt sich dabei um das *aureolum cliothedrum*, auf dem Johannes X. saß, als er 915 auf den Stufen von S. Peter Berengar empfing, der zur Kaiserkrönung nach Rom gekommen war [80]. Die Erklärung, die der Autor der *Gesta Berengarii* selbst gibt, daß es sich bei dem griechisch benannten Stuhl um eine „sella plectilis", also um ein Faldistorium, handele, schließt die Identifikation mit dem Thron Karls des Kahlen, der nicht faltbar war, aus. Daher mein Zweifel an dieser Identifikation; aber kürzlich hat Ladner gezeigt, daß es sich bei diesem terminus nicht unbedingt um einen Faltstuhl handeln müsse. Er könnte sich also durchaus auf den Thron beziehen. Eine spätere Erwähnung des Throns habe ich in dem Satz einer Bulle Benedikts IX. aus dem Jahre 1037 zu finden geglaubt, wo die Einsetzung des neuen Papstes auf die „sedes apostolica" mit zwei termini, *inthronizare et incathedrare*, bezeichnet wird [81].

Bis zum Ende des 11. Jh. gibt es also nur wenige und keine gesicherten Zeugnisse über den Thron. Das ist nicht weiter verwunderlich. Der Thron wurde unter die liturgischen Geräte der Basilika von S. Peter eingereiht und ohne Zweifel von den Päpsten benutzt. Das geht mit Sicherheit daraus hervor, daß die Lederriemen, aus denen sein Sitz gemacht wurde, sich auf-

---

79 Text bei *Andrieu* 4 (Anm. 23) 204, Anm. 52. Andrieu 168 datiert den Ordo ans Ende des 11. Jh. und sieht in der sella apostolica unsere Cathedra. Das bezweifelt *B. Schimmelpfennig*, Die in St. Peter verehrte Cathedra Petri. Bemerkungen zu einer unlängst erschienenen Publikation, in: QFIAB 53 (1973) 389.

80 Der Text in den Gesta Berengarii imperatoris 4, 143; hrsg. von *P. de Winterfeld*, in: MGPoetae 4, 399. Die Identifikation mit unserer Cathedra ist von mir angezweifelt worden ([Anm. 3] 11 f.), da eine zeitgenössische Glosse zum Text das griechische Wort cliothedrum „sella plectilis, que vulgo dicitur valdestuolum vocatur". Dagegen hat *G. B. Ladner* bemerkt, daß das Wort cliothedrum nicht unbedingt Faltstuhl bedeuten muß, sondern ganz allgemein im Sinne von sedes episcopalis gebraucht wurde; Ders., La cattedra lignea di S. Pietro in Vaticano, in: RSTI 29 (1975) 200. Zu Ladners Zeugnissen kann man noch einen Passus bei Richter (10. Jh.) hinzufügen, in dem eine Zeremonie beschrieben wird, die der Abt von Saint-Rémis in Anwesenheit des Metropoliten vollzog: „Quo praesidente et prelaturae dignitatem tenente alii circum dispositi sunt. Metropolitanus vero ex adverso in cliotedro resedit"; Richerii Historiarum libri ... 2, 32 (MGSS 3, 615). Der Herausgeber verweist auf die Gesta Berengarii, aber dort heißt es nicht, daß das cliothedrum ein transportabler Bischofsstuhl war. Man darf nicht vergessen, daß es zum traditionellen Zeremoniell gehörte, den neuen Kaiser auf der Treppe von St. Peter zu empfangen. So wurde schon Ludwig II. 844 empfangen, und auch damals saß der Papst ohne daß allerdings sein Thron ausdrücklich erwähnt wird: „... In atrio, super grados, iuxta fores ecclesiae, cum universo clero ac populo Romano adsistebat". Liber pontificalis 2, 88, 16–18.

81 Text der Bulle Benedikts IX., in: Collectio bullarum basilicae Vaticanae 1 (Rom 1747) 18 f. B. Schimmelpfennig sieht in den beiden Termini nur einen Akt und glaubt nicht, daß es einen von der incathedratio verschiedenen Ritus gegeben habe.

rieben und durchrissen und durch eine Sitzfläche aus haltbarem Leinen ersetzt werden mußten. Reste der zerrissenen Lederriemen sind noch an den Stellen, wo sie am Thron angebracht waren, sichtbar. Eine solche Reparatur hätte nicht gemacht werden müssen, wenn der Thron unbenutzt in der Schatzkammer der Basilika gestanden hätte. Man muß aber hinzufügen, daß der Gebrauch unseres Stuhles vermutlich zweitrangig gewesen ist [82].

Es war ein herrliches Kunstwerk, das ohne besondere Bestimmung die reiche kirchliche Ausstattung der vatikanischen Basilika ergänzte, ohne je eine für das Papsttum symbolische Bedeutung anzunehmen, wie etwa die sedes marmorea in der Apsis. Andererseits verlor die Kaiserkrönung vom 25. Dezember 875 beim Papst und überhaupt in Rom bald ihren Glanz; denn die erhofften Maßnahmen zur Verteidigung der Stadt gegen die sarazenische Bedrohung blieben aus [83]. Es folgten der vorzeitige Tod des neuen Kaisers († 5. Oktober 877) und das tragische Ende Papst Johannes' VIII., der ihn gekrönt hatte (16. Dezember 882) [84]. Die Erinnerung an Karl den Kahlen, die durch den Thron bezeugt wurde, auf dem im Elfenbeinfries des Tympanons der Kaiser im Bild dargestellt ist, sollte in Rom und in der Peterskirche verlorengehen. Vielleicht erinnerte man sich noch 915 daran, wenn Johannes X. tatsächlich den goldenen Thron, der S. Peter geschenkt worden war, benutzen wollte, um Berengar auf den Stufen der Basilika zu empfangen. Allerdings konnte der Thron nicht wie viele andere wertvolle Geschenke, die im Laufe der Jahrhunderte der Basilika gemacht worden wa-

---

82 Nach *A. Ferrua* (Anm. 3) 146–151 wurde der ursprüngliche Sitz durch ein Tuch ersetzt, von dem noch Spuren erhalten sind, dann durch Lederstreifen und schließlich durch die robusteren Leinenstreifen, aus denen noch heute die Sitzfläche besteht (Fig. 3, 26, 74). Außerdem sind außen auf den Resten des alten Kissens, die man im Innern des heutigen Kissens gefunden hat, noch die Abdrücke von Lederstreifen festzustellen, die also ziemlich lange in Gebrauch gewesen sein müssen. Es ist unmöglich, die einzelnen Maßnahmen zur Erneuerung des Sitzes zeitlich zu bestimmen, aber es ist offensichtlich, daß sie durch den Gebrauch der Cathedra bestimmt worden sind. Da ein so langer Gebrauch nicht allein auf Karl den Kahlen zurückgehen kann, der als erster auf dem Thron gesessen hatte, und auch nicht auf die Zeit, als die Cathedra als Reliquie ausgestellt wurde und sich niemand mehr darauf setzen durfte, ist anzunehmen, daß sie den Päpsten in St. Peter als Stuhl gedient hat. Über dieses Problem wird K. Weidemann in der in Anm. 13 angekündigten Untersuchung ausführlicher handeln. Diese Fakten werden übrigens von *B. Schimmelpfennig* (Anm. 79) 388 nicht berücksichtigt, wenn er schreibt: „Zwar kann nicht bewiesen werden, daß niemals ein Papst auf diesem Thron gesessen hat". Aber er gibt selbst zu, daß es sich bei dieser Interpretation um nichts mehr als um eine Vermutung handelt und schließt: „Wir wissen es nicht" (S. 393). Wenniger vorsichtig wird diese These von *Guarducci* (Anm. 11) 1383, Anm. 43 und *D'Onofrio* (Anm. 6) 115 wieder aufgegriffen.

83 In den beiden Jahren nach der Krönung appellierte Papst Johannes oft und vergeblich an Karl den Kahlen, er solle dem von den Sarazenen bedrohten Rom zu Hilfe kommen: „Reminiscimini", schreibt er in einem Brief vom 10. Februar 877, „igitur propter Deum, reminiscimini, quia multa spe et fiducia freti, divinitus et humanitus ad imperii gubernacula promerenda pro nobis certamina sumpsimus, nullique labori perpercimus. Ideoque vicem nobis rependite . . ."; ep. 58 (PL 126, 712 A; JL 3077).

84 Zu diesen Ereignissen siehe *Lapôtre* (Anm. 68).

ren, zerstört werden oder verlorengehen; davor schützte ihn sein Gebrauch als päpstlicher Stuhl.

6. Die Symbolisierung des päpstlichen Thrones

Im Gegensatz zu anderen päpstlichen Stühlen im Rom des 9. bis 12. Jh. erlangte er nie eine besondere symbolische Bedeutung. Es handelt sich um einen Prozeß der Symbolisierung des päpstlichen Throns als Objekt, über den ich an anderer Stelle gehandelt habe [85]. Er gilt besonders für die sedes marmorea in der Apsis von S. Peter [86], die thronus principis apostolorum genannt wurde und auf der die feierliche inthronisatio des neuen Papstes stattfand [87]. Das ist eine „Thronerhebung", die sich im 9. und 10. Jh. entwickelt und einen eigenen kanonischen und ekklesiologischen Wert bekommt, da man sie für jeden Papst, auch wenn er schon vorher Bischof gewesen war, vornimmt – die translatio ist seit dem 10. Jh. in Rom erlaubt –; denn in einem solchen Fall wurde er, wie es in einer liturgischen Formel heißt, von seiner bescheidenen Cathedra auf die des Apostelfürsten erhoben [88].

---

85 Dazu meine Bemerkungen an der Tavola Rotonda „Storia delle istituzioni laiche ed ecclesiastiche", in: Fonti medievali e problematica storiografica. Atti del Congresso internazionale medievistico Roma, 22.–27. Oktober 1973, 2 (Rom 1977) 14–18.

86 Die sedes stammt nicht aus der Entstehungszeit der konstantinischen Basilika, sondern wurde vermutlich unter Gregor dem Großen aufgestellt. Nach dem Liber Pontificalis 1, 375, 2, hatte Sergius I. (687–701) sie mit Silber verkleidet: „Hic posuit in absidam basilicae suprascriptae, super sedem, appalaream argenteam, pens. lib. CII." Aus Ordo 36 vom Ende des 9. Jh. geht hervor, daß die sedes um einige Stufen erhöht stand. Es heißt dort nämlich, daß der Papst das Gloria singt „in gradibus ipsius sedis"; *Andrieu* (Anm. 23) 4, 203, Anm. 48. Das Ordinarium Gregorii X. sagt im Zusammenhang mit der Inthronisation des neuen Papstes „... ad magnam et eminentem sedem post altare". Text in: *J. P. van Dijk*, The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII (Freiburg/Schw. 1975) 549, wie es auch *Alfarano* (Anm. 3) 26, Anm. 122 bestätigt. Grimaldi fügt hinzu, daß sie mit zwei Löwen verziert war; Descrizione della basilica antica di S. Pietro in Vaticano. Codice Barberini latino 2733, hrsg. von *R. Nigll* (Vatikanstadt 1972) 416.

87 *F. Wasner*, De consecratione, inthronisatione, coronatione summi pontificis II, in: Apollinaris 8 (1935) 249–281. Zahlreiche Texte zur Inthronisation in St. Peter finden sich in den Gesta Berengari, in denen die sedes marmorea geradezu transfiguriert wird in den Worten: „in sublimissima arce inthronizat" und in der Invectiva in Romam pro Formoso papa, in der eine Erhöhung und Verklärung der sedes marmorea vollzogen wird. Die entsprechenden Texte bei *Wasner* 258–262.

88 Die Formel, die aus dem 10. Jh. stammt, ist in liturgischen Texten des 11 und 12. Jh. überliefert; vgl. *Santantoni* (Anm. 77) 206. Der Inthronisationsritus für den neuen Papst steht im obenerwähnten Ordo 36 (*Andrieu* [Anm. 23] 4, 203, Anm. 47) und stellt eine Weiterentwicklung des älteren Ordo 40 A aus dem 6. Jh. dar. Allerdings schätzt *K. Richter* (Die Ordination des Bischofs von Rom. Eine Untersuchung zur Weiheliturgie [Münster 1976] 36 f.) die Bedeutung der Neuerungen im Ritus geringer ein. Die Inthronisation wird im 9. Jh. besonders im fränkischen Reich durch die Ordination des Bischofs zu einem wichtigen Ritus.

Gleichzeitig nimmt auch der symbolische Wert des päpstlichen Throns im Lateranpalast zu, der zusammen mit dem Thron von S. Peter an der Symbolisierung der päpstlichen Herrschaftszeichen teilhat, die durch die Forschungen von Schramm meisterhaft beschrieben worden ist. Sie wird z. B. bezeugt in der Invektive des Bischofs Arnold von Orléans gegen Papst Johannes XV. auf dem Konzil von Saint-Basle Vercy (991): „Cur ergo in summa sede sic infimus constituitur? Quid hunc, reverendi patres, in sublimi solio residentem, veste purpurea et aurea radiantem, quid hunc, inquam esse censetis?" [89]. Das ist das Bild des Papstes, der im Lateranpalast auf seinem Thron sitzt, und der weniger wegen seiner kaiserlichen Prachtentfaltung angegriffen wird als wegen der königlichen Symbolik, die sein Amt charakterisierte. Später, im 12. Jh., in der Polemik zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche, griffen die Griechen die päpstliche Symbolik, so wie sie in der römischen Vorstellung vom Primat des Papstes ausgedrückt wurde, heftig an: „Si Romanus pontifex in excelso throno gloriae suae residens nobis tonare, et quasi proicere mandata sua de sublimi voluerit ...", gibt Anselm von Havelberg in seinen Dialogi (1150) die Kritik des Erzbischofs von Nicomedia wieder [90]. Die Symbolisierung der Cathedra Petri gelangt in den allgemeinen Sprachgebrauch des 10.–12. Jh. [91]. Der deutsche Einsiedler, der nach dem Analisten Saxo die Absetzung der drei Päpste durch Heinrich III. auf der Synode von Sutri (1046) gerechtfertigt hatte, drückte seine Kritik an den anomalen Zuständen in Rom mit den Worten aus: „papa sedet super papam ..." [92]. Im Januar 1076, auf dem Konzil von Worms, fordern die deutschen Bischöfe um Heinrich IV. und Gregor VII., den sie einen Usurpator nennen, mit folgendem Wortlaut zur Abdankung auf: „Descende, vindicatam sedem apostolicam relinque; alius in solium beati Petri ascendat ... Ego Henricus Dei gratia rex cum omnibus episcopis nostris tibi dicimus: descende, descende, per saecula dampnande" [93]. Aber damals hatte der Prozeß der Entsymbolisierung schon begonnen: Die inthronisatio verliert ihre kanonische Bedeutung, was die Anerkennung des neuen Papstes betrifft. In dem berühmten Dekret von 1059

---

89 Vgl. *F. Lot*, Étude sur le règne de Hughes Capet. 2: Le concile de Saint-Basle de Verzy (17. et 18. juin 991) (Paris 1903) Text in: MGSS 3, 672.

90 Anselmus Havelbergensis, Dialogi 3, 8 (PL 188, 1219).

91 In der Vita des hl. Adalbert wird die Wahl Gregors V. im Mai 996 folgendermaßen beschrieben: „secum deductum cum magna laude receptum/ imponunt sedi, quam sacrat sessio Petri"; *M. Uhrlirz*, Die älteste Lebensbeschreibung des hl. Adalbert (Göttingen 1957) 42.

92 Der Text ist ediert von *H. Grauert*, Rom und – Gunther der Eremit?, in: HJ 19 (1898) 254.

93 MGConst 1, 111. Vor den anderen zeitgenössischen Texten, die man zitieren könnte, führe ich hier eine Stelle aus der Laus Henrici imperatoris (2, 2 [MGSS 11, 613]) an, in der es heißt, daß der Bischof Benzo von Alba in Rom die Legitimität der Wahl Alexanders II. mit folgenden Worten bestritt: „Contradico tibi Lateranensis palatii stationem, simulque Romanae cathedrae sessionem ...".

wird der Akt der Inthronisation für den neuen Papst als nicht notwendig erklärt: „Si electus in apostolicam sedem iuxta consuetudinem inthronizari non valeat, electus tamen sicut papa auctoritatem obtineat regendi sanctam Romanam ecclesiam“ [94]. Im Dekret des folgenden Jahres wird der Übergang von der inthronizatio zur electio ganz deutlich, insofern als jetzt der Inthronisation nur noch der Wert der Zeremonie, nicht mehr der eines Herrschaftszeichens zuerkannt wird [95]. In der Konstitution Licet de evitanda der 3. Lateransynode (1179) wird das Ende der inthronisatio besiegelt. Innozenz IV. glossiert sie folgendermaßen: „Non est vis in receptione ad osculum pacis, sive de obedientia praestita, sive de incathedratione, quia sine his, dummodo eligatur, vel nominetur animo eligendi, sufficit ut ius habeat, et ut papatum sua auctoritate accipere possit“ [96]. Der Prozeß der Entsymbolisierung der Cathedra Petri berührt zwar die kanonische, nicht aber die ekklesiologische und liturgische Bedeutung der päpstlichen Inthronisation, die sich im Laufe des 11. und 12. Jh. entwickelt. In allen Papstwahlen, die für diese beiden Jahrhunderte belegt sind, beanspruchte der jeweilige Papst für sich die Nachfolge auf dem Thron oder auf der Cathedra des hl. Petrus oder der Apostel [97]. In den dramatischsten Augenblicken seines Pontifikats betonte Gregor VII. feierlich seine Erhebung auf jenen Thron [98]. Später bedient sich Boso, der Biograph Alexanders III., dieses Symbols, um den Besitz des päpstlichen Amtes darzustellen: „Dum ... domnus Alexander papa in beati Petri cathedra tamquam Christi vicarius resideret“, schreibt er nach der Rückkehr des Papstes nach Rom im November 1165 [99].

7. Die päpstlichen „sedes“ im Lateran

Der Bewertung der Cathedra Petri als ekklesiologischem Begriff entspricht eine Aufwertung der päpstlichen Stühle in Rom in Zeremoniell und Liturgie. Das geschieht in besonderem Maße im Lateran, und zwar in der

---

94 Kritischer Text bei: *H.-G. Krause*, Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit (= StudGreg 7) (Rom 1960) 273.

95 Text in MGConst 1, 550. Das gleiche Prinzip findet sich im Dekret von 1059: „... Si quis igitur electus aut etiam ordinatus seu inthronizatus fuerit, non papa sed sathanas non apostolicus sed apostaticus teneatur.“

96 Innocentius IV, In quinque libros decretalium (Venedig 1578) 19 va, glossa a I, 6 De electione, bis: Si receptus.

97 Ich verweise auf die Texte, die in *Maccarrone u. a.* (Anm. 3) 14 f. zitiert werden.

98 In der zweiten Bannbulle gegen Heinrich IV. (1080) wendet er sich mit folgenden Worten an die Apostel Petrus und Paulus: „In throno vestro valde indignus sum collocatus“; Reg. VII, 14 a 7, p. 483, 14–15. In seinem Appell an alle Gläubigen, geschrieben 1084 in Salerno, erwähnt er seine Inthronisation folgendermaßen: „Ex quo divina dispositione divina mater ecclesia in throno apostolico me valde indignum ... collocavit ...“ (PL 148, 709 D).

99 Liber pontificalis 2, 413, 18–19.

Basilika wie im päpstlichen Palast. In der konstantinischen Basilika stand der Bischofsthron des Papstes hinter dem Altar in der Mitte der Apsis (deshalb sagte man in throno). Er wurde sedes patriarchalis, also päpstlicher Thron genannt [100], sedes maior, um ihn von den anderen Stühlen der Basilika zu unterscheiden [101], oder sedes triumphalis, wegen seiner erhöhten Position [102]. Im frühen Mittelalter hatte er keine besondere Bedeutung, da er, wie auch der Hochaltar, von den sieben Bischöfen benutzt werden konnte, die seit dem 8. Jh. in wöchentlichem Turnus in der Lateranbasilika zelebrierten und deshalb domini pape vicarii genannt wurden [103]. Erst am Ende des 12. oder im 13. Jh. beginnt man, für diese sedes ein päpstliches Exklusivrecht zu beanspruchen, und einen Vorrang vor allen anderen Stühlen [104]. Nach Cencius, der um 1192 schreibt, sollte auf diesem Marmorthron in der Basilika die erste Inthronisation des neuen Papstes vorgenommen werden, der darauf sitzend die Huldigung der Kardinäle entgegennahm [105]. Cencius setzt voraus, daß die Papstwahl in derselben Basilika stattgefunden hat, während es sich für Albinus, der etwas früher (1189) schreibt, um die zweite Inthronisation handelt, da der Papst, der in einer anderen Kirche gewählt worden ist, in den Lateran geleitet wird, dort auf den Marmorthron gesetzt wird, der vor dem Porticus stand, und

---

100 So wird er in der Biographie Paschalis' II. genannt; Liber pontificalis 2, 296, 24. Zu diesen Einsetzungen in Lateran, *R. Zöpfel*, Die Papstwahlen und die mit ihnen im nächsten Zusammenhange stehenden Cerimonien in ihrer Entwicklung vom 11.–14. Jahrhundert (Göttingen 1871), besonders 195–218 (Kap. I., Die Bedeutung und die Reihenfolge der mit der Besitznahme des Lateran verbundenen Gebräuche).

101 Ordo des Albinus in: Liber censuum 2, 123 und Cencius in: Ritus der Inbesitznahme der Lateranbasilika durch den schon geweihten Papst, ebd. I, 313 a.

102 Diese Bezeichnungen finden sich im Ordo des Albinus (Liber censuum 2, 113, von Cencius übernommen), in Ritus Lateranensis für den schon geweihten Papst, im Codex Udalrici im Zusammenhang mit der Wahl Innozenz II. (siehe Anm. 109), und in der Biographpie Paschalis' II. bei der Beschreibung der Papstzeremonielle am Gründonnerstag (Liber pontificalis 2, 302, 16–18).

103 Descriptio Lateranensis ecclesiae, cod. Vat. Reg. lat. 712, f. 87va. Dieser Privileg wird auch von Petrus Damiani erwähnt (Ep. II, 1; PL 144, 255 C). Zwar sprechen beide nur von der Feier in altare Salvatoris, aber der Gebrauch der päpstlichen Cathedra war eine notwendige Konsequenz einer solchen Feier. Man hätte allerdings auch eine transportable Cathedra benützen können, die rechts vom Altar aufgestellt wurde, wie aus Ordo IV (Ende 8. Jh.) hervorgeht; vgl. Anm. 23.

104 Eine Inschrift in leonischen Hexametern auf dem Podest der sedes marmorea sagt: „haec est papalis sedes et pontificalis / Praesidet et Christi de iure vicarius isti / Et quia iure datur sedes romana vocatur / Nec debet vere nisi solus papa sedere / Et quia sublimis alii subdunatur in imis"; *G. B. de Rossi*, Inscriptiones Christianae ... 2, 1 (Rom 1888) 307 datiert die Inschrift auf das Ende des 12 Jh., aber die Bezeichnung des Papstes als vicarius Christi deutet auf ein etwas späteres Datum hin.

105 Liber censuum 1, 311 b. Nach Cencius mußte die Inthronisation auf der sedes der Basilika auch dann vorgenommen werden, wenn die Wahl des Papstes in St. Peter stattgefunden hatte; allerdings wurde dann die Huldigung nur von den Kanonikern des Laterans geleistet.

anschließend in die Basilika geführt wird [106]. So wurde es bei Paschalis II. gemacht [107] (1099), und ebenso wurden die Inthronisation des Gegenpapstes Klemens' III. im Jahre 1083 [108] und die später Innozenz' II. (1130) vorgenommen [109]. Allerdings handelte es sich dabei nicht um einen alten Ritus; er war auch nicht von der Tradition vorgeschrieben, sondern es wurde einfach die in S. Peter vollzogene Inthronisation imitiert, wie aus der Beschreibung bei Cencius deutlich hervorgeht [110]. Deshalb wurde dieser Inthronisationsritus von dem sogenannten Baseler Ordo, der die antilateranische Polemik des Kapitels von S. Peter wiedergibt, nicht zu Unrecht bekämpft [111]. Älter und durch die Zeremonienbücher des 12. Jh. in ihrem Wert bestätigt, waren die anderen päpstlichen Inthronisationen im Lateran. Sie hatten jedoch ursprünglich einen nichtliturgischen Charakter. Die erste wurde gleich nach der kanonischen Wahl auf einer Marmor-sedes, die im Freien oben auf der Treppe vor dem Porticus der Basilika aufgestellt war, vollzogen. Diese *sedes marmorea* hatte einen volkstümlichen Namen, dessen Ursprung ungeklärt ist, den Albinus erwähnt, und der dann in die Bücher über das päpstliche Zeremoniell aufgenommen worden ist: *sedes lapidea, que dicitur stercorata vel stercoraria* [112]. Auf ihr sitzend wurde der neue Papst,

---

106 Liber censuum 1, 123 b.

107 Liber pontificalis 2, 296.

108 „Wibertus antipapa in Lateranense palatium introducitur, ibique in sede post altare collocatur"; zitiert bei *Lauer* (Anm. 34) 155.

109 „... In summum pontificem elegimus in ecclesiam lateranensem constipatam catervis fidelium deducimus et in sede summa positum, nos et infinita religiosorum turba honoravimus"; Codex Uldarici n. 352, zit. bei *Watterich*, Vitae Romanorum pontificum 2, 182.

110 Die Inthronisation in St. Peter wird mit denselben Worten beschrieben wie die in der Lateranbasilika (Liber censum 2, 313 a und 311 b), und es ist offensichtlich, daß die zweite von der ersten abhängt.

111 „Falsum est, si alicubi invenitur scriptum, ut duci debeat electus ad sedem maiorem vel ad altare basilee (!) Constantinane, quia sedere debet in cathedra sancti Petri consecratus et palliatus"; *B. Schimmelpfennig*, Ein bisher unbekannter Text zur Wahl, Konsekration und Krönung des Papstes im 12. Jh., in: Archivum Historiae Pontificiae 6 (1968) 61, Anm. 12. Wie der Herausgeber bemerkt, trifft die Polemik hauptsächlich Albinus. Siehe auch *B. Schimmelpfennig*, Ein Fragment zur Wahl, Konsekration und Krönung des Papstes im 12. Jh., in: ebd. 8 (1970) 323–330, und: *Ders.*, Die Zeremonienbücher der römischen Kurie im Mittelalter (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom ...) (Tübingen 1973).

112 Albinus in: Liber censuum II, 123 a; Cencius ebd. II, 311 b. Bei Cencius ist nur der erste Name, nämlich stercorata, überliefert, und ebenso im Ordo von Basel (siehe Anm. 127). Wir müssen also annehmen, daß dies der ursprüngliche und übliche Name war. Der Sitz ruht auf einem Marmorsockel, der vermutlich gleichzeitig oder nur wenig später entstanden ist; er ist mit Reliefdarstellungen von Schlangen, Löwen und Drachen verziert, die deutlich auf den Symbolgehalt des frühmittelalterlichen Königsthrons hinweisen, der von dem Bibelvers Ps. 90, 13 inspiriert ist: „Super aspidem et basiliscum ambulabis et conculcabis leonem et draconem." Er ist Ausdruck der Idee des Herrschers als monstrorum dominator. Vgl. Frugoni (Anm. 12) zum Thron Karls des Kahlen.

angetan mit dem roten Mantel, der päpstlichen Gewandung, und umgeben von den Kardinälen, dem römischen Volk zum ersten Mal öffentlich vorgestellt. Er blieb eine Weile darauf sitzen (*aliquantula hora* sagt Albinus), um die andauernden Huldigungen des Volkes entgegen zu nehmen, die besonders deshalb besonders inbrünstig ausfielen, weil der Papst am Ende der Feierlichkeiten Geld austeilte. Das war eine alte Form, die die Freigebigkeit eines Souveräns manifestierte; sie stellt die Fortsetzung und Entwicklung des Huldigungszeremoniells dar, das im Liber pontificalis für Sergius I. (687–701) bezeugt ist, und das sich damals im Lateranpalast abspielte. Diese Zeremonie erscheint jetzt verdoppelt und an einen öffentlichen Platz ins Freie verlegt, ohne aber ihren ursprünglichen volkstümlichen Charakter zu verlieren.

Diese Darstellung des neuen Papstes im Eingang der Basilika wurde vermutlich auch durch die Entwicklung bestimmt, die nach dem 8. Jh. das Zeremoniell der Inbesitznahme des *palatium Lateranense* nahm, das sich von dem der Huldigung durch das Volk unterscheiden wollte. Man kann diese Entwicklung chronologisch und in ihrer Bedeutung nur schwer definieren, aber sie ist bestimmt mit der Idee verbunden, die damals auftauchte, um später ein Prinzip des kanonischen Rechts zu werden, daß die Inbesitznahme des Lateranpalastes ein notwendiger Akt war, um die Gültigkeit der Wahl des neuen Papstes festzustellen. Mit dem Reformpapsttum im 11. Jh. verlor diese Zeremonie an Bedeutung und wurde vernachlässigt, da das Papstwahldekret von 1059 bestimmte, daß alle mit diesem Akt verbundenen Zeremonien, sogar die Inthronisation, keine Bedeutung mehr hätten für die kanonische Gültigkeit der Wahl des neuen Papstes. Sie blieben jedoch als römischer Brauch und als sichtbares Zeichen der legitimen Wahl bestehen und anläßlich der Wahl Paschals II. am 13. August 1099 wurden sie erneut mit großer Feierlichkeit zelebriert. Diese Wahl hatte in San Clemente stattgefunden, einem ungewöhnlichen Ort für eine derartige Handlung, und die Anhänger des Gegenpapstes Clemens III. standen dem neuen Papst reserviert gegenüber. Pandulf von Pisa, der Biograph Paschals II., beschreibt ausführlich die Inbesitznahme des Laterans, die gleich nach der Wahl in San Clemente statt gefunden hatte, unter besonderer Berücksichtigung der Einsetzungen des neuen Papstes. Er begann mit der *sedes*, die vor dem Porticus der Basilika stand, um sich dann, nach dem er die Kirche betreten hatte, zur *sedes marmorea* zu begeben, die in der Apsis stand, und die der Biograph *patriarchalis* nennt, um eigens darauf hinzuweisen, daß sie päpstlich war. Es folgen die Einsetzungen im Lateranpalast, zu dem der Papst aus der Basilika h i n a u f g e h t . Von den zahlreichen Einsetzungen im Lateranpalast beschreibt der Biograph nur die beiden ersten, die im Eingang vollzogen wurden, und zwar auf zwei Stühlen, die er mit dem klassischen Ausdruck *curules* bezeichnet. Dieser Aufenthalt und die doppelte Einsetzung sind in sofern wichtig, als der Papst hier die für die

Inbesitznahme des Laterans notwendigen Symbole in Empfang nimmt: die Schlüssel und den Stab, die sichtbaren und gebräuchlichen Zeichen des Besitzes und der Herrschaft. Zum Beweis betritt er den Palast mit diesen Insignien in der Hand, die er in jeden Raum, den er betritt, mit sich führt, und die er bei allen anderen Einsetzungen, die im Inneren des Palastes nach einem von Biographien des Papstes nicht näher beschriebenen Zeremoniell vollzogen werden, stets bei sich behält: „... Et locatus in utrisque, data sibi ferula in manum, per cetera palatii loca solis pontificibus destinata, iam dominus, vel sedens vel transiens electionis modum implevit“ [113].

Dieselbe Zeremonie wird später, wenn auch kürzer, in der Biographie Honorius' II. (1124–1130) erwähnt. Der Wahlakt hatte unter heftigen Unstimmigkeiten in der Kirche San Pancrazio statt gefunden. Um die Gültigkeit der Wahl zu demonstrieren, ließ man den Gewählten, den Bischof Lambert von Ostia, die Inbesitznahme des Lateranpalastes feierlich vollziehen, den Akt, der mit der Einsetzung des Papstes auf den beiden *sedes curules* begann, wo ihm die Insignien des Besitzes ausgehändigt wurden. Der Biograph Honorius' II. beschreibt nur diese Zeremonie, teilt jedoch Einzelheiten mit, die Pandulf von Pisa ausgelassen hat. Er beschreibt z. B. die Form der beiden Stühle, die er *symae* oder *sygmiae* nennt nach ihrer fast kreisrunden Sitzfläche, die an die Form eines griechischen Unzialsigmas erinnerte. Er erwähnt außerdem, daß die Stühle vor der inneren Basilika San Silvester aufgestellt waren, weshalb sie auch *sedes sancti Silvestri* genannt werden, und weist ausdrücklich daraufhin, daß der Einsetzungsakt von den Kardinälen vollzogen wurde, die den Papst auf die beiden Stühle s e t z t e n . Es war ein liturgischer Akt, wie er bei bischöflichen Zeremonien üblich war, und er hatte in diesem historischen Augenblick insofern eine besondere Bedeutung, als die Kardinäle, die Honorius II. gewählt hatten, die Legitimität ihrer Wahl sichtbar machen wollten [114].

---

113 Liber pontificalis 2, 296. Der Text findet sich unverändert im Codex von Tortona, den *C. Vogel* mit dem Vaticanus kollationiert und im Anhang zu seiner neuen Ausgabe des Liber pontificalis 3 (Paris 1957) 144 veröffentlicht hat. Die Sorgfalt, mit der Pandulf die Einsetzungszeremonien des neuen Papstes beschreibt, ist wohl auf seine Absicht zurückzuführen, die kanonische Rechtmäßigkeit der Wahl Paschalis II. zu beweisen. Das wird auch bestätigt durch anschließende Erzählung einer Vision des Bischofs von Alatri, der auf Rainerius, den späteren Paschalis II., als zukünftigen Papst hinwies, weil er, wie er prophetisch voraussagte, auf einem Stuhl sitzen werde: „Vivet, ait, et sedibit“; ebd.

114 Pandolfo di Pisa, Honorii II vita, in: Liber pontificalis 2 und Liber censuum 2, 238 b. Auch bei der Einsetzung auf den anderen Stühlen wurde der Papst begleitet und auf den jeweiligen Stuhl g e s e t z t . So heißt es in der Beschreibung von Albinus und Cencius über die sedes stercorata: „... Et in ea eundem electum honorifice idem cardinales ponunt.“ Ähnlich ist die Zeremonie für die sedes in der Apsis der Basilika, auf die er von den Kardinalbischöfen p o s i t u s oder c o l l o c a t u s wird; Liber censuum 2, 123 und 311 a. Derselbe Ausdruck findet sich bei der Inthronisation auf der cathedra beati Petri; s. o.

Eine dritte Nachricht über die Einsetzungen des neuen Papstes im Lateran stammt aus der *Vita prima* des heiligen Bernhard, in der die gleichfalls umstrittene Wahl Innozenz' II. beschrieben wird: „Qui vero ex parte catholica erant electum suum solemniter ordinatum collocaverunt in cathedra et per loca illa, in quibus sessiones habent ex antiqua consuetudine Romani pontifices, circunduxere, et pro tempore honor debitus apostolicae adfuit dignitati" [115].

Ausführlicher und reicher an Einzelheiten sind die Beschreibungen dieser päpstlichen Einsetzung im Lateran bei Albinus, dessen Werk um 1189 entstanden ist und bald darauf (1192) in den Liber censuum des Kardinals Cencius aufgenommen wurde. In diesem Werk, das die Zeremonien und Gebräuche, die im Laufe des Kirchenjahrs in Rom bei päpstlichen Zelebrationen geübt wurden, schriftlich festhalten wollte, gehören diese Beschreibungen zum *Ordo* der Wahl des neuen Papstes, wie Albinus ihn mit einem liturgischen Fachausdruck nennt. Albinus geht weiter als seine Quellen und als die älteren römischen Liturgiker, wie z. B. der Kanoniker Benedikt von Sankt Peter, die sich darauf beschränkten, die jeweils vorgeschriebenen Handlungen und Bräuche aufzuzeichnen. Er war ein *scholasticus*, also ein Theologe, Vertreter und vielleicht Begründer der liturgischen Sakramentstheologie, die am Ende des 12. Jh. an der römischen Kurie florierte, und deren wichtigster Vertreter damals der Kardinal Lothar, der spätere Papst Innozenz III. war. Das liturgisch-sakramentare Werk des Kardinals Lothar, *De missarum mysteriis*, aus dem Jahre 1195 ist in seiner theologischen Ausrichtung denen des Albinus und des Cencius sehr ähnlich. Es ist eine detaillierte Beschreibung der Papstmesse, wobei alle Besonderheiten hervorgehoben und durch eine theologische Interpretation erklärt werden [116]. Nach demselben Prinzip geht auch Albinus bei seiner Beschreibung der Einsetzungszeremonie des neuen Papstes im Lateran vor. Zwar beschreibt er die einzelnen Zeremonien in allen Einzelheiten, aber seine Interpretation will in ihnen, weit entfernt von ihrer ursprünglichen Bedeutung, einen Ausdruck des päpstlichen Primats sehen, wie ihn die Theologie des 11. und 12. Jh. entwickelt hatte. Eine solche theologische Interpretation sieht man schon in

---

115 S. Bernardi vita prima, 1, 2, 7 (PL 185, 268 f). Die Kardinäle, die Innozenz II. gewählt hatten, beschuldigten den Gegenpapst Anaklet II., er habe bei seiner gewaltsamen Inbesitznahme der Lateranbasilika die päpstlichen Stühle, die sich dort befanden, zerstört: „Sedes pontificum contrivit" (Codex Uldarici, hrsg. von *Ph. Jaffè*, in: Bibliotheca rerum Germanicarum 5 (Berlin 1869) 248. Die propagandistische Nachricht wird sich auf die Stühle beziehen, die Pandulf im Zusammenhang mit den Einsetzungen Paschalis' II. im Lateranpalast erwähnt (vgl. o. Anm. 113). Sie sind wohl aus Holz gewesen und konnten deshalb leicht zerstört werden, während die beiden Marmorstühle, die am Eingang zur inneren Basilika San Silvestro standen, unversehrt geblieben waren.

116 Ich verweise auf meine Untersuchung über dieses Werk in dem Kapitel: Innocenzo III teologo dell'eucarestia, in: Studi su Innocenzo III (Padua 1972) ...

der Beschreibung der Einsetzung des neuen Papstes auf der *sedes marmorea* im Atrium der Lateranbasilika am Werk, die nach Albinus die erste Einsetzung ist. Er nennt sie, wie schon gesagt, mit ihrem volkstümlichen Namen *sedes stercorata*, denn tatsächlich muß sie sehr verschmutzt ausgesehen haben, und zwar nicht aus irgendwelchen tieferen symbolischen Gründen, sondern wegen des jahrelangen Gebrauchs. Albinus, der den vulgären Ursprung dieser Bezeichnung vergessen lassen möchte, gibt eine sehr viel erhebendere Erklärung, indem er einen Bibelvers zitiert, der gut in den Zusammenhang der Erhebung zum Papst passt: „Ut vere dicatur: Suscitat de pulvere egenum et de stercore erigit pauperem, ut sedeat cum principibus et solium gloriae teneat (I Reg. 2, 7)“ [117].

Entsprechend verklärt Albinus auch die Zeremonien, die sich auf den beiden Stühlen abspielten, die vor der Kirche San Silvestro im Lateran aufgestellt waren, und deutet sie nach einen theologisch symbolischen Schlüssel. Albinus weist nicht auf die Bedeutung dieser Zeremonie hin, nämlich die Inbesitznahme des Lateranpalastes durch den neuen Papst, dem bei dieser Gelegenheit die entsprechenden Symbole, Schlüssel und „ferula“ überreicht werden [118]. Die Zeremonie hatte sich seit der Zeit des Biographen Paschals II. zu Beginn des 12. Jh. weiterentwickelt; durch einige Veränderungen war das Zeremoniell feierlicher geworden. Es bildet sich eine Prozession heraus, die den neuen Papst von der *sedes stercorata* zu den beiden *sedes sancti Silvestri* begleitet. Albinus gibt den beiden Stühlen einen Namen, der sie zur Würde kaiserlicher Stühle erhebt, nämlich *sedes porphyreticae*, weil man glaubte sie seien aus Porphyr, dem kaiserlichen Marmor; in Wirklichkeit waren sie aus dem bescheidenen Rosso antico. Nach dem Empfang durch die *iudices palatii*, die höchsten päpstlichen Beamten am Portal des Lateranpalastes spielt sich dann bei den genannten Stühlen die Zeremonie der Einsetzung und der Übergabe der Symbole ab, die den neuen Papst zum Besitzer seiner Residenz macht. Die Gegenstände, die überreicht werden, bleiben dieselben, aber gegenüber der Beschreibung aus dem

---

117 Albinus in: Liber censuum 2, 123 a und Cencius (Anm. ...) 311 b. Das Zitat stammt aus 1 Kö 2, 7 f. Es ist allerdings möglich, daß dieser Bezug schon vor Albinus hergestellt worden ist; zumindest war er ein Allgemeinplatz für Päpste, der auch in einer englischen Chronik im Zusammenhang mit der Wahl Hadrians IV. (1154) vorkommt, allerdings ohne Hinweis auf die Einsetzung auf der sedes stercorata im Lateran; vgl. Gulielmus Neubrigensis, Rerum Anglicarum libri seu Historia Anglicana, in: MGSS 27, 224–248.

118 Ausführliche Bemerkungen zum juristischen Wert dieser weltlichen Symbole bei *Fr. Wasner* (Anm. 87) 1, 122. Die Übergabe der Schlüssel bedeutete im römischen Recht die Übergabe der Dinge, die im Getreidespeicher lagen; dazu ein Fragment des Papian, wo es heißt: „... Possessio tradita videtur, si claves apud horrea traditae sunt“. Die ferula, die man nicht mit dem Hirtenstab des Bischofs verwechseln darf, war ein sehr altes Symbol, das die Ausübung der Macht bedeutet; vgl. *G. Borchling*, Rechtssymbolik im germanischen und römischen Recht (Wartburg 1923/24) 227–251, mit Literaturhinweisen.

Beginn des 12. Jh. sind insofern Änderungen eingetreten, als die *ferula* ihre Bedeutung als Symbol des weltlichen Besitzes und der Herrschaftsausübung verliert und eine kirchliche Bedeutung annimmt: *est signum regiminis et correctionis*, erklärt Albinus. Dieser Bedeutungswechsel wird noch durch die Tatsache bestätigt, daß der Papst die *ferula*, die er auf dem rechten Stuhl sitzend entgegengenommen hat, wieder abgibt, wenn er sich auf den zweiten Stuhl setzt, und sie auch nicht mehr in der Hand hält, wenn er die einzelnen Räume des Palastes beschreitet, wie es noch zur Zeit des Biographen Paschals II. üblich war. Auch bei der Schlüsselübergabe kam es zu Veränderungen: es werden nicht mehr sieben Schlüssel mit ebenso viel daran hängenden Siegeln übergeben, sondern nur noch die Schlüssel von Lateranbasilika und -palast; und während ihre Bedeutung für Pandolf darin lag, daß sie die Macht des Papstes bezeugten, die Kirchen, die ihm unterstellt waren, zu öffnen und zu schließen, sieht Albinus in ihnen die symbolischen Schlüssel des Evangeliums, die Petrus übergeben worden waren, – *specialiter* fügt er theologisch präzise hinzu, da nach Matthäus 18, 18 sie auch den anderen Aposteln gegeben worden waren –, und die von Petrus an seine Nachfolger weitergereicht worden waren.

Im Zeremonienbuch des Albinus, der die einzelnen Phasen dieser alten päpstlichen Einsetzung aufzeichnet, wird alles präziser und nimmt einen theologischen Symbolismus an. Die Übergabe der weltlichen Insignien der Inbesitznahme des Palastes, wird zu einer liturgischen Feier, die sie verklärt. Die Binde, die Pandulf im Zusammenhang mit Paschal II. mit dem biblischen Ausdruck *baltheus* bezeichnet, wird jetzt zu einem roten Gürtel, an dem eine Tasche hängt, die 12 Siegel enthält (vorher waren es nur sieben gewesen, die am *baltheus* hingen). Der Moschus, den Pandulf unerwähnt läßt, bedeutete eine duftende Huldigung an den neuen Papst. Jedem Gegenstand gibt Albinus eine transzendente Bedeutung, die jeweils entsprechend dem theologischen Geschmack der Zeit durch ein Bibelzitat bekräftigt wird: „In cingulo notatur castitatis continentia, in punga gazofilacium quo pauperes Christi nutriuntur et viduae, in XII sigillis apostolorum praecepta signantur. Muscum includitur ad percipiendum odorem, ut ait Apostolus: Christi bonus odor sumus Deo".

Die Sucht, eine Theologie des päpstlichen Primats aus den Zeremonien zur Wahl des neuen Papstes zu konstruieren, wird noch deutlicher in der Interpretation, die Albinus für die Zeremonie der Einsetzung auf den beiden *sedes porphyreticae* gibt. Der Ritus hatte eine größere liturgische Feierlichkeit gewonnen entsprechend der Entwicklung, die die alten römischen Gewohnheiten zu verkirchlichen suchte. Der Papst, begleitet von den Kardinälen und dem hohen Klerus, setzt sich auf den rechten Stuhl, wo er aus der Hand des Priors der Basilika San Lorenzo del Palazzo *ferula* und Schlüssel entgegennahm. Mit diesen symbolischen Gegenständen in der Hand setzte er sich auf den linken Stuhl, wo er die genannten Insignien

wieder abgab und sich ein wenig ausruhte, während der Prior von San Lorenzo die etwas umständliche Zeremonie der Umgürtung mit dem roten *cingulum* vollzog, an dem die 12 Siegel, die Tasche und der Moschus hingen. Der Wechsel von einem auf den anderen Stuhl und die Ruhehaltung, die der Papst einnahm, geben Albinus das Bild einer symbolischen Verwandlung ein; die beiden Stühle werden zu den Aposteln Petrus und Paulus, zwischen denen der Papst l i e g t: „Qui quiden electus illis duobus sedibus sic sedere debet ac si videatur inter duos lectulos jacere, id est, ut accumbat inter principes Apostolorum Petri primatum et Pauli doctoris gentium praedicationem" [119].

Ausgehend von diesem Bild des Albinus, setzt d'Onofrio in einer kürzlich erschienenen, gelehrten und originellen Arbeit die beiden *sedes porphyreticae* und die Bedeutung der päpstlichen Einsetzung mit der Legende von der Päpstin Johanna in Verbindung. Allerdings beruht die geschickte Rekonstruktion nicht auf überzeugenden Argumenten, und kann infolge-

---

119 Der Satz, den Albinus gebraucht und den Cencius wiederholt: „inter duos lectulos iacere", geht mit Sicherheit auf eine volkstümliche Redewendung zurück, die im spätmittelalterlichen Latein und im Mittelhochdeutschen belegt und noch heute in der deutschen Sprache üblich ist: „zwischen zwei Stühlen (nieder)sitzen". Für das Lateinische vgl. *H. Walther,* Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi 4 (Göttingen 1966), s. v. sedes, n. 2743 und Verweise; für das Deutsche siehe *J. und W. Grimm,* Deutsches Wörterbuch 10, 4 (Leipzig 1942) 321–345 s. v. Stuhl. Allerdings bedeutet der Ausdruck „zwischen zwei Stühlen (nieder)sitzen": „auf keinem von beiden, sondern (unfreiwillig) auf der bloßen Erde sitzend ..." (333 a, 3, c). Albinus wollte damit ausdrücken, daß der Papst auf keinem der beiden Stühle als seinem eigenen sitzen blieb, sondern daß er vom einen auf den anderen wechselte. Darüber hinaus wird ihn die theologische Interpretation, die er dieser Zeremonie gibt, dazu bewegt haben, diese volkstümliche Redewendung zu benutzen in der Absicht, daß der Papst bei der Ausübung seines Amtes stets zwischen den Aposteln Petrus und Paulus stehe, die in ihren jeweiligen Funktionen durch die beiden Stühle repräsentiert werden. Albinus wollte damit keinesfalls sagen, daß der Papst über den beiden Aposteln stand; deshalb kann man die Übersetzung von *C. D'Onofrio,* La papessa Giovanna. Roma e papato tra storia e leggenda (Rom 1979) 152 und seine Interpretation der Zeremonie nicht akzeptieren. Albinus, der gewissenhafte Zeremoniar und Theologe, benutzt die Verben iacere und accumbere nicht, um eine andere Form der Einsetzung des Papstes auf diesen Stühlen im Vergleich zu anderen Stühlen zu bezeichnen, sondern um auf das besondere Zeremoniell hinzuweisen, das man bei diesem Akt beachten mußte, der eine Ruhepause für den Papst bedeutete, der von den vorausgegangenen Zeremonien ermüdet war (vgl. *Zöpfel* [Anm. 100] 204 und *Wasner* 1, [Anm. 87] 123). Später benutzt der Kardinal Stefaneschi bei der Beschreibung dieser Zeremonie unter Bonifaz VIII. das Verbum recumbans für die sedes stercorata, wo man gleichfalls eine Pause machte, und superaccumbat für die sedes porphyreticae (vgl. Opus metricum, hrsg. von *Fr. X. Seppelt* 349 f.). Schließlich darf man das Wort lectuli nicht mit „kleine Betten" übersetzen (*D'Onofrio* 152); denn ihrer Form nach ähnelten diese Stühle keinesfalls einem Bett. Der Ausdruck entspricht dem italienischen lettuccio, das einen Sitz bedeutet, auf dem man sich ausruhen kann (vgl. Vocabolario della Crusca 9 [Florenz 1905] 270). Dieses Wort wird z. B. in der italienischen Redewendung „stare tra letto o lettuccio" gebraucht, das für den Übergang eines Genesenden vom Bett zum Sessel gebraucht wird. Diese italienische Redewendung ähnelt in gewisser Hinsicht dem Satz des Albinus: „inter duos lectulos iacere".

dessen nicht akzeptiert werden [120]. Man muß also auf andere Weise herausbekommen, welchen Ursprung die beiden Stühle und die päpstlichen Zeremonien hatten, die am Ende des 12. Jh. von Albinus und Cencius festgehalten worden und bis zu Beginn des 16. Jh. ein Bestandteil des Papstwahlzeremoniells geblieben sind.

Die Natur der Gegenstände und die Form ihrer Übergabe gehen auf weltliche und feudale Gewohnheiten zurück und sind nicht kirchlichen oder liturgischen Ursprungs. Andererseits lassen die verschiedenen Riten erkennen, wie sich das Zeremoniell im Vergleich zu dem einfachen Einsetzungsakt, den der Liber pontificalis für das 8. und 9. Jh. beschreibt, ausgeweitet hat. Das ist ein Zeichen für die größere Bedeutung, die die Herrschaftszeichen und das Vorbild des sacrum palatium in Konstantinopel, dem sich das sacrum palatium lateranense im Laufe des 9. und 10. Jh. immer mehr angleicht, in der Vorstellung von der päpstlichen potestas gewonnen haben. Auf das Vorbild von Konstantinopel muß man auch die Einzigartigkeit der beiden sedes und den doppelten Einsetzungsakt zurückführen. Das kann man einem Versuch Leos IV. (847–855) entnehmen, der am Eingang des päpstlichen Palastes sedilia (man weiß nicht, wieviele) aufstellen lassen wollte, ohne jedoch dieses Projekt durchführen zu können, das

---

120 Der Verfasser des Buches (siehe Anm. 119) versucht, die Ursprünge der Legende aufzuspüren und ihre Beziehungen zu den Zeremonien, die sich auf den beiden Stühlen des Lateranpalastes abspielten, erneut zu untersuchen. Auf diese Beziehungen hat übrigens schon *I. Döllinger* in seiner klassischen Arbeit: Die Papst-Fabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte (München 1863) 30, hingewiesen. Nach *D'Onofrio* (Anm. 119) stehen am Anfang der berühmten Legende eben diese beiden Stühle, bei denen es sich um Gebärstühle gehandelt haben soll, die deshalb bei der Zeremonie der Wahl des neuen Papstes gebraucht worden seien, weil „damals dem Papst die symbolische Funktion einer mater zugeschrieben wurde" (S. 186). D'Onofrios Dokumentation zu diesem Thema ist reich und interessant, aber dennoch gelingt der Nachweis nicht, daß die sedes porphyretae ursprünglich und ausschließlich als Gebärsessel benutzt und daß sie eben wegen dieser Funktion in den Lateran gebracht worden seien. Zu leichtfertig schließt d'Onofrio die Erklärung aus, die schon *Montfauçon* (Diarium Italicum [Paris 1702] 137) vorgeschlagen hatte und die dann von Döllinger und Duchesne wieder aufgenommen und schließlich neuerdings von J. Deer in seiner Untersuchung über die beiden Stühle im Lateran bestätigt wurde (*J. Deer*, The „Porphiry" Thrones in the Lateran Palace, in: The Dynastic Porphiry Tomb in the Normans Period [= Dumbarton Oak Studies 5] [1959] 142–146). Die beiden Marmorstühle stammen aus öffentlichen Bädern, vermutlich aus den nahegelegenen Thermen. Es gibt darüber eine reiche Literatur mit Zeugnissen auch von christlichen Autoren. Vgl. dazu den ausführlichen Artikel Balneum, Balnea, in: *Ch. Daremberg – E. Saglio*, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines 1 (Paris 1877) 648–664. Eine kurze Nachricht über die Sessel in den öffentlichen Bädern befindet sich beim hl. Cyprian, der von solium spricht (ep. 69, 12, 2: [CSEL 3, 2, 761 Hartel]). Es gab sie auch in den Bädern, die Sidonius Apollinaris († 480/490) in seiner Villa bei Avaticus (in der Nähe von Clermont) einrichten ließ, und die er genau beschrieben hat: Für jeden Badenden stand einer im frigidarium: „... Tot possit recipere sellas, quot solet sigma personas" (Sidonius Apollinaris, Lettres 2 hrsg. von *A. Loyen* [Paris 1970] 1. 2, 2,

auch von seinen direkten Nachfolgern nicht wieder aufgenommen wurde[121]. Aus der anhaltenden Opposition, die diesem Vorhaben entgegengesetzt wurde, kann man schließen, daß wir es dabei nicht mit einer äußerlichen architektonischen Dekoration zu tun haben, sondern daß diese sedilia eine ganz präzise Bedeutung hatten und eine Neuerung im patriarchium darstellten. An derselben Stelle, also vor der Silvester-Basilika, durch die man den Palast betrat, wurden dann die beiden sogenannten Porphyrstühle aufgestellt. Die Beziehung ist offensichtlich, und sie entspricht demselben ideo-

---

46 a). Aufgrund ihres Gebrauches hatten diese Badestühle wie Nachtstühle eine durchbrochene Sitzfläche. Eine Beschreibung des Badestuhls, der im Louvre in Paris steht, findet sich unter dem Stichwort: Siège de Bain, in: *F. de Clarac*, Musé de sculpture antique et moderne ou description du Louvre ... 2, 2 (Paris 1841) 993, Anm. 631. Nach Deer sollen weitere Badesessel aus öffentlichen Bädern im British Museum in London stehen, die starke Ähnlichkeiten mit den Stühlen im Lateran aufweisen. Siehe auch den Artikel: Stuhl, in: Pauli – Wissowa, Suppl. 2, 7 (Stuttgart 1931) 403, in dem ausdrücklich auf diesen Typ von alten Marmorstühlen hingewiesen wird: „... Der gleichen Art gehören die römischen Marmorsessel an, die in Rom, Paris und London vorhanden sind und die man wegen ihres durchbrochenen Sitzes für Badestühle hält (*Hellig*, Führer I³, 252). Auch die Qualität des Marmors der beiden Sühle im Lateran (nach De Clarac Rosso antico von bester Qualität) spricht für den Gebrauch in Thermen; denn nach Sidonius Apollinaris war der purpurne Marmor, der aus Äthiopien kam, in den öffentlichen Bädern besonders gesucht. Wenn es sich ursprünglich um Gebärstühle gehandelt hätte, bliebe außerdem unklar, warum es zwei und nicht einer waren, der doch für diesen Zweck ausgereicht hätte, und warum sie identisch und komplementär sind und für die Zeremonie der Übergabe von Schlüsseln und ferula an den neuen Papst benutzt wurden, einer symbolischen Handlung, die weder mit dem Akt noch mit dem Symbol der Gebärenden etwas zu tun hat. D'Onofrio kommt zu seiner eigenartigen Erklärung, indem er auf die Zeremonie der Einsetzung im Lateranpalast die Idee und die Darstellung der Mater ecclesiae überträgt: „... Non era altro che una sacra rappresentazione simboleggiante non solo la refondazione della Ecclesia, ma precisamente della Mater Ecclesia" (S. 190). Die Anwendung dieser antiken Konzeption und ekklesiologischen Darstellung ist ein theologisches Monstrum! Ihr Symbolismus bezieht sich auf die Taufe, das heißt auf die freudvolle und schmerzlose Geburt neuer Kinder (vgl. *J. C. V. Plumpe*, Mater ecclesia [Washington 1943] 53 f.). Nach der sakramental-liturgischen Theologie des Mittelalters und in der Ikonographie war der Papst der Bräutigam der Kirche, mit der er eine mystische Hochzeit feiert, wie sie Innozenz III. auf dem Apsismosaik von St. Peter darstellen ließ (vgl.: Gesta Innocentii III 6 [PL 214, XX]). Er konnte aber die Braut nicht in ihrer Rolle als Mutter ersetzen! Außerdem kann die Verbindung zwischen den beiden Marmorstühlen und der Legende von der Päpstin Johanna nicht, wie d'Onofrio (Anm. 119) 207 annimmt, bis ins 10. Jh. zurückgehen, sondern sie wird erst am Ende des 13. Jh. faßbar, und zwar aus Gründen, auf die schon Döllinger S. 31 aufmerksam gemacht hat. Die Legende hat einen sicheren terminus post quem, den d'Onofrio übersehen hat, und der durch den Brief Leos IX. an Michael Kerullarios (1053) gegeben wird, in dem der Papst unterstellt, daß eine Frau den Patriarchenthron von Konstantinopel bestiegen habe. Vgl. den Text bei: *C. Will*, Actat et scripta de controversiis ecclesiae graecae et latinae (Leipzig 1861) 78. Schon die Autoren des 17. Jh. haben erkannt, und Lapôtre hat es im letzten Jh. unterstrichen ([Anm. 68] 2, 425–433), daß Leo IX. den Patriarchen von Konstantinopel niemals in ähnlicher Weise beschuldigt hätte, wenn damals in Rom die Legende von der Päpstin Johanna schon in Umlauf gewesen wäre.

121 Liber pontificalis 2, 108, 14 f.

logischen Bestreben, das kaiserliche Vorbild in Byzanz nachzuahmen. Das wird ganz deutlich, wenn man die beiden Stühle im Lateran mit dem Thron im kaiserlichen Palast in Konstantinopel vergleicht [122]. Wir wissen nämlich aus dem Zeremonienbuch Konstantins VII. (957–959), daß der Thron im Consistorium, der auf Porphyrstufen unter einem auf Säulen ruhenden Baldachin stand, tatsächlich ein Doppelthron war; an Werktagen saß der Kaiser auf der rechten goldbedeckten Seite, während er an Feiertagen die linke Seite benutzte, die als Zeichen der größeren Feierlichkeit mit Purpur überzogen war [123]. Außerdem bezeugt dieselbe Quelle, daß bei offiziellen Zeremonien zwei Throne nebeneinander aufgestellt wurden: der eine, auf dem der Kaiser saß, war der Thron des Arkadius, während der andere, der Thron Konstantins, die Funktion des „leeren Throns" übernahm [124]. Diese Bezüge erlauben es, eine sowohl ideologische als auch chronologische Beziehung herauszustellen zwischen jenen beiden Porphyrsitzen, die bei der Einsetzung der Päpste im Lateranpalast benutzt wurden, und den Kaiserthron in Konstantinopel. In Rom wollte man Konstantinopel nachahmen, indem man die alte und einfache Zeremonie der Inbesitznahme durch den neuen Papst in eine feierliche Zeremonie umwandelte, die durch die verdoppelten Stühle aus Porphyr (dem Marmor, der nach der Etymologie des Isidor deshalb so genannt wurde, weil er rot wie Purpur war) zur Feierlichkeit kaiserlicher byzantinischer Zeremonien erhoben wurde. Das ist ein weiteres Zeugnis für die imitatio imperii, die das päpstliche Selbstverständnis im 9. und 10. Jh. bestimmte und die im Rom des 10. Jh. von der Idee der renovatio getragen wurde [125]. Diese Mischung von alt herge-

---

122 Vgl. *J. Ebersolt*, Le grand palais de Constantinople et le livre des cérémonies (Paris 1910). Wichtig ist unser Thema: *O. Treitinger*, Die Oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken ²1956). Diese Beobachtung hat schon *Deer* (Anm. 120) 145 gemacht.

123 Constantini Porphyrogeniti Imperatoris de cerimoniis aulae Byzantinae 2, 1, hrsg. von *J. J. Reiskil* (Bonn 1829–30), zit. bei *Treitinger* (Anm. 122) 32, Anm. 1. Die Größe des Thrones, die einen doppelten Gebrauch erlaubte, wird von Liutprand in dem Bericht über seine Gesandtschaft nach Konstantinopel (949) bestätigt, in dem er berichtet, daß der Kaiserthron „immensae magnitudinis" sei; Antapodosis 6, 5, hrsg. von *J. Becker*, in: MG Script. rerum German. (Hannover – Leipzig 1915) 154.

124 Constantini ... de cerimoniis (Anm. 122) 2, Kap. 15 zit. von *Treitinger* (Anm. 122) 32, Anm. Der Verfasser behandelt anschließend den leeren Thron und seine biblische und theologische Bedeutung in der byzantinischen Kaiserideologie. Über den Thron des Basileus siehe jetzt auch die reich dokumentierte Abhandlung von *A. Pertusi*, in: Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina, in: Simboli e simbologia nell'alto Medioevo 2 (Spoleto 1976) 501 f.

125 Ich verweise noch einmal auf die grundlegenden Untersuchungen von *P. E. Schramm*, Kaiser, Rom und Renovatio (Leipzig 1929) und: *ders.*, Sacerdotium und regnum im Austausch ihrer Vorrechte ..., in: StudGreg 2 (1947) 403–457. Man kann z. B. einen Vers des Eugenius Vulgarius aus einem Gedicht auf Papst Sergius III. (904–911) mit den Marmorstühlen des Lateranpalastes in Verbindung bringen, in dem der Papst ge-

brachten Gewohnheiten (wie die sedes stercorata, und die Übergabe von Gegenständen des täglichen Gebrauchs, wie Gerte, Schlüssel, Tasche und Moschus) mit kaiserlicher Symbolik hielt sich auch noch, als diese Konzeption des Papsttums durch die Kirchenreform des 11. Jh. überholt worden war; denn sie war in die Idee des regale sacerdotium des Papstes eingegangen [126]. Wie die zeremoniellen Vorschriften von Albinus und Cencius zeigen, dringen dann später Gedanken und Interpretationen aus der päpstlichen Ekklesiologie des 11. und 12. Jh. ein, die die alten Gebräuche dadurch heiligte, daß sie – wie wir gesehen haben – einem jeden eine präzise biblisch-liturgische Bedeutung gab. Auf diese Umformung, in der man eine nachträgliche Aneignung sehen kann, macht der Verfasser des Ordo von Basel, der Befürworter der älteren Rechte von S. Peter im Vatikan, aufmerksam: Er nennt nämlich die beiden sedes im Lateranpalast und die sedes stercorata nicht päpstlich, sondern k a i s e r l i c h [127]. Es ist übrigens das Verdienst dieser nachträglichen theologisch-zeremoniellen Aneignung, daß sich diese alten päpstlichen Stühle erhalten und bis zu Beginn der Neuzeit ihre Rolle als offizielle päpstliche Stühle gespielt haben [128]. Den anderen Stühlen die der Papst im Lateran, sowohl in der Basilika als auch im Palast, benutzte, gebührte weder eine solche Rolle noch ein solcher Titel [129]. Dasselbe gilt auch für die Stühle in den römischen Kirchen, auf die

---

rühmt wird, weil er das antike Rom erneuert habe, zu dessen Symbolen er „Fasces et curules, anumos ac paludamenta" zählt (MG Poetae lat. 4, 440, zit. bei *Schramm,* Kaiser ... 1, 53). Tatsächlich werden die beiden Stühle in der obenerwähnten Biographie Paschalis' II. curules (substantivisch) genannt. Ein weiterer Punkt, der für eine Datierung des Ursprungs der beiden kurulischen Stühle im Lateranpalast ins 10. Jh. spricht, ist die sich dort abspielende Zeremonie der Übergabe der ferula, eine Stabes, der nicht mit dem Hirtenstab des Bischofs identisch ist. Diese päpstliche Insignie wird zum erstenmal in dem Bericht Liutprands über die Absetzung Benedikts V. auf der römischen Synode von 964 erwähnt, wo es heißt, daß dieser sich das Pallium abnahm und die ferrula übergab, die von seinem Gegner zerbrochen wurde, zum Zeichen, daß er nun nicht mehr Papst sei; Liutprand, Historia Ottoni 22, 175. Über die ferula im allgemeinen: *P. Salmon,* Mitra und Stab. Die Pontificalinsignien im römischen Ritus (Mainz 1960).

126 Der Ausdruck findet sich in einem Brief Leos IX. an Michael Kerrullarios, Kap. 12 f. Vgl. die ausführliche Untersuchung von *E. Petrucci,* Rapporti di Leone IX con Constantinopoli, in: StudMed 3, 14 (1973) 733–831.

127 „Hae quidem due sedes et illa, que dicitus stercorata, non fuerunt patriarchales, sed imperiales"; B. Schimmelpfennig (Anm. 111) 62, Anm. 26.

128 Vgl. die Beschreibung der päpstlichen Inthronisationen, besonders der des 15. Jh., bei *F. Cancellieri,* Storia dei sollenni possessi dei Sommi pontifici ... (Rom 1802). Die beiden Stühle gibt es noch heute. Der eine steht in den vatikanischen Museen, der andere im Louvre in Paris. Reiches fotographisches Material zum ersten findet sich bei *D'Onofrio* (Anm. 6).

129 Wenn der Papst in der Lateranbasilika einer Synode vorsaß, so saß er nicht auf der sedes marmorea, sondern auf einem hölzernen Faldistorium. So erzählt z. B. Kardinal Benno in seinem tendenziösen, aber in den Einzelheiten sicherlich richtigen Bericht über die erste Exkommunikation Heinrichs IV. durch Papst Gregor VII. auf der römi-

sich der Papst setzte, wenn er dort die Messe las [130], oder auch wenn er dort inthronisiert wurde [131].

---

schen Synode von 1076: „... sedes ipsa, noviter lignis fortissimis composita, subito Dei nutu terribiliter scissa est in plures partes"; MGLib 2, 370. Während der Karsamstagsliturgie im Baptisterium des Lateran saß er auf einem „praeparato faldistorio" (Benedikt, Liber censuum 2, 151). Im Lateranpalast gab es einen transportablen Stuhl, den Cencius „fonstetorium seu cathedra" nennt, auf den sich der Papst nach der Rückkehr von der Weihnachtsmesse in S. Maria Maggiore setzte (Liber censuum 1, 291). Außerdem gab es einen Stuhl, auf dem der Papst während des Consistoriums saß, der in mehreren Quellen erwähnt wird, ferner einen, auf dem er beim Empfang bedeutender Besucher saß. Dieser wird z. B. im Zusammenhang mit dem Empfang Anselms von Canterbury durch Urban II. im Lateran erwähnt (Vita Anselmi Anm. 42, in: PL 158, 99). Bei allen diesen sedes handelt es sich um ganz gewöhnliche Stühle, ohne besondere Kennzeichen oder Bedeutung. Eine spätere Quelle, das Inventar der Camera apostolica von 1311 (es gibt allerdings schon einen Hinweis in dem Inventar von 1295), erwähnt ein faldistorium Constantini, von dem noch ein dazugehöriger Löwenkopf erhalten war; *F. Ehrle*, Der „Constantinische Schatz" in der päpstlichen Kammer des 13. und 14. Jahrhunderts, in: ALKGMA 4 (1888) 197–200. Aber aus dieser beiläufigen Erwähnung darf man nicht schließen, daß es sich tatsächlich um einen Thron Konstantins gehandelt habe, sondern nur, daß man damals angenommen hat, es handele sich um Stücke, die zu einem Thron Konstantins gehört hätten. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß im Kaiserpalast in Konstantinopel ein Thron stand, der konstantinisch genannt wurde. Wenn also im Lateranpalast ein Thron mit derselben Zuweisung stand, so kann es sich dabei um einen Aspekt der imitatio imperii des 9. und 10. Jh. handeln. Einfacher und wahrscheinlicher ist jedoch die Erklärung, daß man im Lateran wie in St. Peter den Ursprung kostbarer liturgischer Geräte gern auf Konstantin oder Silvester zurückführte. So lag in der päpstlichen Schatzkammer von Avignon die „tyara papale di San Silvestro" (*Ehrle* 195), und in St. Peter wurden eine crux Constantini, ein pallium Constantini und eine tabula quae dicitur Constantini aufbewahrt (vgl. *Müntz–Frothingam* (Anm. 78) 52, 70, 89, 97). Natürlich handelt es sich um Zuweisungen, die historisch ganz unfundiert sind.

130 Wenn der Papst in den römischen Stationskirchen zelebrierte, so bediente er sich sowohl eines transportablen Stuhles (Cathedra oder Faldistorium), der im Atrium oder vor der Kirche aufgestellt wurde, als auch der sedes marmorea in der Apsis. Die beiden Stühle werden im Ordo des Cencius im Zusammenhang mit dem Fest und der Prozession an Mariä Lichtmeß erwähnt (2. Februar). Der Papst bereitet sich in der Kirche S. Martina vor, tritt heraus „et ascendit sedem quae est prae foribus illius ecclesiae". Dann geht er zur Kirche S. Adriano „et ascendit sedem, quae est post altare" (Liber censuum 1). Einige dieser Marmorstühle wurden im 12. Jh. renoviert; vgl. *F. Gandolfo*, Reimpiego di sculture antiche nei troni papali del XII secolo, in: Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia 47 (1974/75) 203–218. Ich wäre allerdings mit der Interpretation „kaiserlich" für diese Kathedren etwas vorsichtiger. Schließlich handelte es sich nicht um Throne. Das nächstliegende Vorbild scheint mir die sedes marmorea in St. Peter zu sein, die, wie wir schon gesehen haben, mit zwei Löwen verziert war.

131 Häufig wurden die Päpste in S. Pietro in Vincoli inthronisiert, und zwar nicht deshalb, weil dort die Cathedra aufbewahrt wurde, die man für die des hl. Petrus hielt, sondern weil die Kirche nahe beim Lateran lag und weil man glaubte, es handele sich um eine Gründung des Apostels; vgl. *Maccarrone* u. a., Storia della cattedra (Anm. 3) 14 f. und Anmerkungen.

Anhang

Zur dendrochronologischen Regionaldiagnose der Eichenhölzer der Cathedra Lignea von St. Peter im Vatikan

Von E. HOLLSTEIN

In der neueren Diskussion über die Lokalisierung der Cathedra sind Zweifel an dem klaren Befund der dendrochronologischen Untersuchung [1] geäußert worden. Frau Prof. Guarducci verwirft die dendrochronologische Regionaldiagnose der Cathedra- und Diptychon-Eichen (Nordostfrankreich) und hält mit verschiedenen Argumenten an ihrer These der italienischen Provenienz fest [2]. Ich danke Monsignore Prof. Maccarrone für die hier gegebene Möglichkeit einer kurzen Antwort und gliedere diese nach folgenden drei Fragestellungen.

1. Gibt es neue Argumente für den Wert einer dendrochronologischen Regionaldiagnose?
2. Ist die dendrochronologische Aussage zuverlässig?
3. Kann die vorliegende Regionaldiagnose durch italienisches Vergleichsmaterial widerlegt oder gestützt werden?

Zu 1. Seit der Untersuchung der Cathedra im Jahre 1974 sind viele neue Analysen an kunsthistorischen und archäologischen Holzfunden hinzugekommen, die den Wert und die Sicherheit einer dendrochronologischen Regionaldiagnose unter Beweis gestellt haben. Ich nenne ein interessantes Beispiel. Zahlreiche ausgegrabene Brunnenfassungen der frühmittelalterlichen Fernhändlersiedlung Dorestad in Holland [3] erwiesen sich unter dem Mikroskop als ehemalige Weinfässer aus dem rheinhessischen Weinbaugebiet um Mainz. Diese unvermutete Regionaldiagnose ist hoch gesichert und historisch sogar plausibel. Methodisch besonders wichtig ist die Feststellung, daß die Herkunftsregion völlig unabhängig von irgendwelchen Kenntnissen über die Baumwuchsverhältnisse der Fundregion berechnet werden kann. Entscheidend ist allein, daß hinreichend viele Vergleiche mit Hölzern aus dem Bereich der wahren Wuchsregion möglich sind. Guarducci's Argument, man müsse über Holz aus der Fundregion verfügen, um die These des autochthonen Wachstums zu widerlegen, ist falsch. Im Falle der Cathedra-

---

1 *E. Hollstein*, Jahrringchronologie der Cathedra, in: Memorie della Pontificia Accademia Romana di Archeologia 1 (Vatikanstadt 1975) 79–103.

2 *M. Guarducci*, Gli avori erculei della Cattedra di San Pietro: elementi nuovi, in: Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Ser. 8, 21 (1977) 117–253.

3 *D. Eckstein – W. Liese – E. Hollstein*, Beitrag zur Datierung der frühmittelalterlichen Siedlung Dorestad, Holland.

Hölzer war eine Kenntnis über die Wuchsverhältnisse von Eichen Italiens keineswegs zwingend erforderlich, wenn die wahre Wuchsregion Nordostfrankreich sich durch hinreichend viele Vergleiche in diesem Gebiet bereits sicher errechnen ließ.

Zu 2. Dendrochronologische Hypothesen werden wie alle statistisch zu prüfenden Hypothesen mit einer vorgegebenen Sicherheit getestet. Ich kalkuliere mein Irrtumsrisiko mit 3.5 Prozent, meine Aussagesicherheit also mit 96.5 Prozent, und gehe davon aus, daß ein schärferer Test, etwa mit 99prozentiger Sicherheit, im Allgemeinen nicht erforderlich oder nicht sinnvoll ist [4]. Es ist sicher, daß meine dendrochronologischen Bestimmungen in 96.5 Prozent aller Fundkomplexe des Mittelalters und der Neuzeit zutreffen. Die Befunde an den Cathedra-Hölzern sind objektiv und vor allem reproduzierbar, da es jederzeit möglich ist, das vorhandene Untersuchungsmaterial, zum Beispiel die vorzüglichen Kunststoff-Abdrücke und die Vergleichshölzer im Holzarchiv des Rheinischen Landesmuseums Trier, mit einer elektronisch gesteuerten Jahrring-Meßanlage erneut zu mikroskopieren und im Computer auszuwerten. Die 1974 veröffentlichten Ergebnisse können nicht durch Diskussion, sondern nur durch neue Untersuchungsbefunde widerlegt werden.

Zu 3. Wenn ich also das Recht des Irrtums gelten lasse, so halte ich es andererseits für unlogisch, die methodisch korrekt und hoch gesicherte Hypothese (Nordostfrankreich) zu verwerfen und die durch keinen Beweis gestützte Gegenhypothese (Italien) zu bevorzugen. Ich stimme aber Frau Prof. Guarducci darin zu, daß umfangreiche und detaillierte Vergleiche von italienischen Eichen mit solchen aus ausgewählten Regionen Frankreichs, Deutschlands und der Schweiz nützlich sein können. Es ist zwar nicht zu erwarten, wie man aus einer kritischen Äußerung Guarducci's entnehmen könnte, daß italienische Eichen wegen des dortigen „ganz anderen Klimas" sich völlig anders verhalten sollten, als es die bis auf Parameterschwankungen allgemeingültige Distanz-Ähnlichkeits-Formel vorschreibt, und es ist auch bestimmt nicht zu erwarten, daß rezente römische Eichen über eine Entfernung von 1000 km beim Vergleich mit Trierer Eichen dieselbe Ähnlichkeit des Wuchsverlaufs erkennen lassen, wie ich sie beim Vergleich der Cathedra-Hölzer mit Bauhölzern aus dem Trierer Dom nachgewiesen habe. Aber der Versuch sollte gemacht werden, um weitere Zweifel zu beseitigen. Ich biete hierzu gerne meine Mitarbeit an.

---

4 Nähere Erläuterung in verschiedenen Publikationen, zum Beispiel: *E. Hollstein – G. Chapotat*, Note de dendrochronologie sur le chêne antique d'Eyzin-Pinet (Isère), in: Bulletin Mensuel de la Société Linnéenne de Lyon 45 (1976) 207–213.

Der Vatikan als Hügel Apollons und der Musen. Kunst und Panegyrik von Nikolaus V. bis Julius II.*

Von ELISABETH SCHRÖTER

Kein Papst ist im allgemeinen Bewußtsein so eng mit dem Apollon- und Musenthema verknüpft wie Julius II. (reg. 1503–1513), der das berühmte, von Raffael zwischen 1509 und 1511 ausgeführte Parnaßfresko in der Stanza della Segnatura in Auftrag gab (Taf. 1)[1]. Der Pontifikat gerade dieses Papstes ist denn auch von Dichtern und Gelehrten inner- und außerhalb Roms in Eklogen, Elegien, Briefen und Poemen begeistert als Anbruch eines neuen goldenen Zeitalters gefeiert worden, durch das Frieden und Gerechtigkeit auf die Erde zurückgekehrt sowie Apollon, die Musen und die Dichter auferstanden sind. Diese bisher für die Dichtungen noch nicht untersuchten Vorstellungen finden sich ferner in Predigten und Reden, die vor dem Papst gehalten wurden[2]; einige dieser Ideen erscheinen außerdem als Devisen auf seinen Medaillen[3]. Es stellt sich zunächst die Frage, inwieweit diese Themen bereits auf eine Tradition im päpstlichen Bereich zurückgehen und in welchen Ideenzusammenhängen sie vorher erscheinen.

---

* Diese Materialsammlung ist Teil eines Forschungsprojektes über Raffaels Parnaß, das ich dank eines Forschungsstipendiums der Deutschen Forschungsgemeinschaft in den Jahren 1974 und 1975 in Rom durchführen konnte. Dafür sei ihr herzlich gedankt. Das Manuskript basiert auf einem Referat, das ich in Wolfenbüttel auf dem internationalen Kongreß „Europäische Hofkultur im 16. und 17. Jahrhundert" am 5. September 1979 gehalten habe.

1 *L. Dussler,* Raphael. A Critical Catalogue of his Pictures, Wall-Paintings and Tapestries (London – New York 1971) 74 f.; Abb. 125. – *J. Shearman,* The Vatican Stanze: Functions and Decoration (= Proceedings of the British Academy 57) (London 1972) 10–17. – *E. Schröter,* Die Ikonographie des Themas Parnaß vor Raffael. Die Schrift- und Bildtraditionen von der Spätantike bis zum 15. Jahrhundert (= Studien zur Kunstgeschichte 6) (Hildesheim – New York 1977) XVII–XX; Abb. 108.

2 *J. W. O'Malley S. J.,* Fulfillment of the Christian Golden Age under Pope Julius II: Text of a Discourse of Giles of Viterbo 1507, in: Traditio 25 (1969) 265–338. – *Ders.,* Preaching for the Popes, in: *Ch. Trinkaus – H. A. Oberman* (Hrsg.), The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion (= Studies in Medieval and Reformation Thought 10) (Leiden 1974) 408–440. – *Ders.,* The Vatican Library and the Schools of Athens: a text of Battista Casali, 1508, in: The Journal of Medieval and Renaissance Studies 7 (1977) 271–281.

3 *R. Weiss,* The Medals of Pope Julius II (1503–1513), in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 28 (1965) 163–182.

Ähnlich wie in der weltlichen Panegyrik [4] sind Apollon und die Musen seit dem 15. Jahrhundert Lieblingsthemen der Papstpanegyrik [5], durch die in Eklogen, Hexameterdichtungen, Elegien die Verdienste der Päpste gefeiert werden. Eine der durch Apollon und die Musen ausgedrückten Vorstellungen ist die Aurea-aetas-Idee, die sich zum Beispiel in zwei als „aegloga" und „epistola" bezeichneten, Papst Nikolaus V. (reg. 1447–1455) gewidmeten Hexametergedichten des Dichters und Homer-Übersetzers Basinio de'Basini findet. Nikolaus V. leitete eine neue Ära in der Geschichte des Papsttums ein, indem er den kirchlichen Mittelpunkt Rom durch die Einrichtung der Vatikanischen Bibliothek zum geistigen Zentrum der Welt erheben wollte [6]; darüber hinaus versuchte er, wie der bereits von ihm in Angriff genommene Umbau von St. Peter und ferner die Befestigung und Ausgestaltung des Vatikanischen Palastes zeigen [7], den Vatikan zu einem sicheren Sitz des Papsttums zu machen, der seit dem Schrecken der „Babylonischen Gefangenschaft" der Kirche in Avignon und dem abendländischen Schisma immer noch bedroht erschien [8]. Ganz nach dem Vorbild der Eklogen Vergils, des Calpurnius und der „Carmina Einsidlensia" preist Basinio die durch Nikolaus V. herbeigeführten „felicia saecula" mit den klassischen Metaphern der Goldenen Zeitalter-Vorstellung [9]: Als Schutzgott dieser

---

4 *Schröter* (Anm. 1) 109–124.

5 Bereits im Lob auf Nikolaus III. (reg. 1277–1280) erscheinen die Musen. *E. Faral,* Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle (Paris 1924) 261 v. 2080–2085. – Bemerkenswert ist ferner das Martin V. (reg. 1417–1431) gewidmete Poem „Bos prodigiosus" des Porcellio de'Pandoni, das mit einer von Apollon inspirierten Muse schließt, die auf der „armoniosa lira" die Taten des Papstes besingt. *U. Frittelli,* Gianantonio de'Pandoni detto il „Porcellio" (Florenz 1900) 19.

6 *E. Müntz – P. Fabre,* La Bibliothèque du Vatican au XV^e siècle d'après des documents inédits (Paris 1887) 34–120. – *J. Hilgers,* Zur Bibliothek Nikolaus V., in: Zentralblatt für Bibliothekswesen 19 (1902) 1–11. – *D. M. Robathan,* Libraries of the Italian Renaissance, in: *J. Westfall Thompson,* The Medieval Library (New York 1957) 561 f. – *J. Bignami Odier,* La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI. Recherches sur l'histoire des collections de manuscrits avec la collaboration de *J. Ruysschaert* (= Studi e Testi 272) (Vatikanstadt 1973) 9–11.

7 *T. Magnuson,* Studies in Roman Quattrocento Architecture (Stockholm 1958) 351 bis 362. – *G. Urban,* Zum Neubau-Projekt von St. Peter unter Papst Nikolaus V., in: *H. M. Freiherr von Erffa – E. Herget* (Hrsg.), Festschrift für H. Keller (Darmstadt 1963) 131–173. – *D. Redig de Campos,* I Palazzi Vaticani (Bologna 1967) 41–46. – *C. W. Westfall,* In this most Perfect Paradise. Alberti, Nicholas V and the Invention of Conscious Urban Planning in Rome 1447–55 (University Park – London 1974) 103, 139 f.

8 *L. von Pastor,* Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters 1 (Freiburg/Br. ²1891) 418. – *K. Pleyer,* Die Politik Nikolaus V. (Stuttgart 1927).

9 *W. Schmid,* Panegyrik und Bukolik in der neronischen Epoche, in: Bonner Jahrbücher 153 (1953) 63–96. – *D. Korzeniewski* (Hrsg.), Hirtengedichte aus neronischer Zeit (= Texte zur Forschung 1) (Darmstadt 1971) 5, 78–81 (Carmina Einsidlensia I v. 23–49). – *A. Alföldi,* Insignien und Tracht der römischen Kaiser, in: *Ders.,* Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche (Darmstadt 1970) 217 f. Anm. 5. Danach wurde

„aurea aetas", durch die „pietas, salus Italae virtutis" und die „augustae dona immortalia pacis" auf die Welt zurückgekehrt sind, erscheint der „pater" Phoebus Apollon, der Sol, der den Erdkreis erleuchtet, und der den als „pastor" umschriebenen Papst beschirmt, der die Musen und Dichter liebt und sie nach Rom geholt hat:

(. . .) Nascere, Phoebe pater, tu luminis auctor et almum
Numen et auxilium miseris mortalibus ingens,
Nascere, Phoebe pater, nobisque precantibus adsis
Nicoleoque patris felicia saecula Quinti
Pontificis multos, genitor, devolve per annos. (. . .) [10]

In einer anderen Dichtung verbindet Basinio die Aurea-aetas-Thematik noch deutlicher mit dem Aufblühen der Studien und Künste unter Nikolaus V.; dabei gebraucht er für die nach Rom berufenen Griechen, die, wie Theodoros von Gazes, im Auftrage des Papstes die Werke Homers, Platons, Aristoteles ins Lateinische übersetzten, das Bild des „Einmündens der griechischen Quellen in unseren Tiber" [11], ein Topos, der sich, wie auch die Anspielung auf das Hirtenamt des Papstes, in den Dichtungen für Sixtus IV. und Julius II. wiederfindet.

---

in der Kaiserzeit jeder neue Regierungsantritt als Anbruch einer neuen „Glücks- und Freudenperiode der Menschheit" gefeiert. – Zur Tradition der „Aurea-aetas"-Topoi im Herrscherlob des Mittelalters: *P. E. Schramm,* Kaiser, Rom und Renovatio. Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit (Darmstadt ²1962) 38–57. – *H. J. Mähl,* Die Idee des Goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen (Heidelberg 1965) 69–95. – *E. H. Gombrich,* Renaissance and Golden Age, in: *Ders.,* Norm and Form. Studies in the Art of the Renaissance (London 1966) 29–34. – *Schröter* (Anm. 1) II, 97 Anm. 393, 116 Anm. 497 (weitere Literatur).

[10] Rom, Bibl. Apost. Vat., Ms. Vat. lat. 1676, fol. 1r–3r. – *F. Ferri,* Le poesie liriche di Basinio (Turin 1925) 118–121 Nr. XIX: Basinii Parmensis aegloga in laudem Nicolai Quinti summi pontificis (!); Vers. 5–10; 25–30; 50–55; 75–86. – Zu Basinio Basini (1425–1475): *A. Campana,* in: Dizionario Biografico degli Italiani 7 (1965) 89–98. – *W. L. Grant,* New Forms of Neo-Latin Pastoral, in: Studies in the Renaissance 4 (1957) 81.

[11] *Ferri* (Anm. 10) 121–129 Nr. XX: Ad beatissimum patrem dominum nostrum Nicolaum summum pontificem Quintum Basinii Parmensis epistola. – Vers 26–30: *„Et tibi cum placeant Graiae nostraeque Camenae, Haud indigna putem, si me quoque partibus istis addiderim pandamque libens quae mente locarim. Per te tota suis defluxit Graecia nostrum fontibus in Tyberim, per te, qui verteret ipsos historicos Graiosque alios, Theodorus in urbe est . . .".* Zu Theodoros von Gazes und anderen Gelehrten am Hofe Nikolaus V.: *L. Mohler,* Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte (Paderborn 1942) 253–268. – *R. Sabbadini,* Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV. Edizione anastatica con nuove aggiunte e correzioni dell'autore a cura di *E. Garin* 1 (Florenz 1967) 48, 57, 67. – *M. E. Cosenza,* Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists and of the World of Classical Scholarship in Italy 1300–1800 2 (Boston 1962) 1563–1570.

Das Mäzenatentum Nikolaus' V. [12] galt als beispielhaft. Auf ihn bezieht sich später ausdrücklich Sigismondo de'Conti, der Sekretär Sixtus' IV. und Julius' II., in einem Brief an Sixtus IV., in dem er den Papst darum bittet, daß er wie Nikolaus V. die Gelehrten in Ehren halten möge [13].

Auch die folgenden Päpste werden als Bringer eines „Goldenen Zeitalters" begrüßt. „Du bist allen edlen und gebildeten Männern wie eine Sonne aufgeleuchtet und nun sind die Musen neu erstanden", schreibt Francesco Filelfo hoffnungsvoll an den Nachfolger Nikolaus V., Pius II. (reg. 1458 bis 1464), der ja selbst ein „poeta laureatus" war [14]. Durch Pius II. sind, wie es in den Gedichten des Porcellio de'Pandoni heißt, die „aurea saecula" auf die „befleckte Welt" zurückgekehrt, diese „felicia facta" sollen Apollon und die Musen dem Gedächtnis der Nachwelt überliefern [15]. Mit dem Aufruf der „neun Mädchen vom Parnaß, die Joch und Quelle Cirrhas [16] bewohnen, die Dichter zum Preise des Papstes neue Verse singen zu lassen, die selbst Apollon noch nicht gehört hat", eröffnet Giovanni Antonio Campano eine seiner zahlreichen, Pius II. gewidmeten Oden, die über die Musenverehrung des Papstes handeln [17].

Der Pontifikat Pauls II. (reg. 1464–1471), der vor allem die römische Universität und das „studium urbis" gefördert und sich durch die Restaurierung der antiken Monumente, besonders des Reiterstandbildes des Marc

---

12 Mit Phoebus Apollon wird Nikolaus V. in einer Elegie des Naldo Naldi verglichen. Naldus de Naldis Florentinus Elegiarum Libri III, hrsg. von *L. Juhász* (Leipzig 1934) 36 Nr. 7. – Francesco Filelfo (1398–1481) drückt seine Klage über den Tod Nikolaus V. durch das Bild des trauernden Apollon und der weinenden Musen aus. *F. Flamini*, Leonardo di Pietro Dati, in: Giornale storico della letteratura italiana 16 (1890) 64.

13 Rom, Bibl. Apost. Vat., Ms. Vat. lat. 2934, fol. 591v–603v. – *Pastor* (Anm. 8) 2 (²1894) 612 Anm. 1. – *P. O. Kristeller*, Iter Italicum 2 (London – Leiden 1967) 357.

14 *G. Voigt*, Enea Silvio de'Piccolomini als Papst Pius II. und sein Zeitalter 3 (Berlin 1863) 606–608 (Zitate aus dem Brief Filelfos vom 1. November 1458). – *L. F. Smith*, Lodrisio Crivelli of Milan and Aeneas Silvius, in: Studies in the Renaissance 9 (1962) 31–63, bes. 44–47. – *R. J. Mitchell*, The Laurels and the Tiara. Pope Pius II (1458–1464) (London 1962).

15 Rom, Bibl. Apost. Vat., Ms. Vat. lat. 1670, Porcellii Pandoni carminum libri I–VIII, bes. fol. 2v, 3r, 25r, 28r. – Beschreibung der Handschrift, deren Dichtungen noch unveröffentlicht sind, bei *B. Nogara*, Codices Vaticani Latini 3 (Codd. 1461–2059) (Rom 1912) 143–155.

16 Cirrha (= Cyrrha, Cirra), ursprünglich eine Hafenstadt am Parnaß, wird seit der Spätantike oft als Bezeichnung für den dem Apollon geweihten Parnaßgipfel gebraucht. Nachweise bei *Schröter* (Anm. 1) 361 s. v. (Register).

17 *Giov. Antonio Campano*, Opera omnia (Rom [Eucharius Silber] 1495) 285v, 287r, 287v. – *C. Maddison*, Apollon and the Nine. A History of the Ode (London 1960) 48–60. – *F. R. Hausmann*, Giov. Antonio Campano (1429–1477). Ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Humanismus im Quattrocento, in: Römische Historische Mitteilungen 12 (1970) 125–178.

Aurel und der antiken Triumphbögen [18], hervorgetan hat, wird nicht nur von Filelfo als eine Zeit der „auferstandenen Musen" gepriesen [19], sondern auch von dem in Rom Griechisch und Rhetorik lehrenden Humanisten Martino Filetico, der Paul II. als Gründer der „saecula aurea grandis aevi" bedichtet, der wie Alexander der Große die Wissenschaft schützt und fördert; dabei läßt der Gelehrte sein Loblied auf den Papst durch die Muse Kalliope vortragen [20].

Ein neuer Abschnitt beginnt mit Sixtus IV. (reg. 1471–1484), dessen grandiose Leistungen für seinen Neffen, den 1471 zum Kardinal ernannten Giuliano della Rovere [21] und späteren Papst Julius II., vorbildlich werden sollten. Die urbanistischen Maßnahmen Sixtus' IV., die zu einer durchgreifenden Erneuerung des römischen Stadtbildes führten und die Römer zu Neubauten anspornten, wurden von Humanisten wie Giovanni Antonio Campano, Lodovico Lazzarelli und Raffaele Maffei Volaterrano mit den Taten des Augustus verglichen, der nach Sueton die alte Stadt aus Tuffstein durch Marmorbauten verschönert hatte, ja Campano stellt die Leistungen des Sixtus über diejenigen des Augustus [22]. Andere Dichter vergleichen Sixtus IV. mit Romulus und bezeichnen ihn als den „zweiten Gründer" Roms [23]. Als die wichtigsten Verdienste Sixtus' IV. werden von den Zeitge-

---

18 *E. Müntz,* Les arts à la cour des Papes II (Paris 1879) 92–98. – *G. Zippel,* Paolo II e l'arte. Note e documenti, in: L'Arte 14 (1911) 181–197. – *R. Weiss,* Un umanista veneziano. Papa Paolo II (Venedig – Rom 1958) 24–32, 42–48. – *Ders.,* The Renaissance Discovery of Classical Antiquity (Oxford ²1973) 104. – Über Festveranstaltungen unter Paul II., die antike Triumphzüge nachahmten und Paul II. als „pater patriae", „optimum quietis fundatorem et optimum rerum copiae largitorem" feierten: Le vite di Paolo II di Gaspare da Verona e Michele Canensi, hrsg. von *G. Zippel* (= Rerum Italicarum Scriptores, Nuova Edizione 3, 16) (Città di Castello 1904–1909) 135 f.

19 *F. Philelphus,* Epistolarum (...) unus et viginti libri reliqui qui post sedicim sunt reperti (...) (Paris 1503) Ss 2ᵛ. – *Weiss* (1958) (Anm. 18) Anm. 4 (mit einer Zusammenstellung der von Filelfo für Paul II. übersetzten griechischen Autoren).

20 Rom, Bibl. Apost. Vat., Ms. Vat. lat. 3607, fol. 2ʳ, 3ʳ, 5ᵛ, 6ʳ. Auszüge aus den Dichtungen des Filetico nach dieser Handschrift bei *B. Pecci,* Contributo per la storia degli umanisti nel Lazio, in: Archivio della R. Società Romana di Storia Patria 13 (1890) 451–526, bes. 506 f. – *Weiss* (1958) (Anm. 18) 17 Anm. 12.

21 Giuliano della Rovere (geb. 1441 in Saona) wurde am 16. Dezember 1471 zum Titelkardinal von S. Pietro in Vincoli ernannt. *C. Eubel,* Hierarchia Catholica Medii Aevi 2 (1431–1503) (Regensburg 1914) 16. – Irrtümlich ist die Angabe des Jahres 1472 bei *Chr. L. Frommel,* „Cappella Julia": Die Grabkapelle Papst Julius' II in Neu-St. Peter, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 40 (1977) 29, 32.

22 Nachweise außer für Lazzarelli bei *E. Lee,* Sixtus IV and Men of Letters (= Temi e Testi 26) (Rom 1978) 123–124 (mit teilweisem Abdruck der Texte). – *Lodovico Lazzarelli,* Rom, Bibl. Apost. Vat., Ms. Vat. 2853, fol. 255ʳ, 262ʳ, 263ʳ, 266ʳ. Zu dieser Handschrift s. u. Anm. 48. – Auch der unter Julius II. zum Kardinal ernannte *Marco Vigerio* vergleicht die urbanistischen Leistungen Sixtus' IV. mit den Taten des Augustus. Rom, Bibl. Apost. Vat., Ms. Urb. lat. 1023, fol. 403ʳ.

23 *Aurelio Lippo Brandolini,* Epigramma XVIII (De urbe Roma a Sixto iterum condita) bei *E. Müntz,* Les arts à la cour des Papes 3 (Paris 1882) 58. – Der Vergleich mit Romulus stammt aus dem römischen Staatskult; dazu s. Anm. 101.

nossen gerühmt: die Wiederherstellung der Aqua Virgo, der Bau des Ponte Sisto, das Hospital von S. Spirito, der Umbau und die Ausstattung der Sixtinischen Kapelle [24] und die Einrichtung der Vatikanischen Bibliothek, die er völlig neu institutionalisierte, um ein Vielfaches vergrößerte und darüber hinaus der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hatte [25]. Diese von den Zeitgenossen als Neugründung beschriebene Bibliothek, die nach der Bulle vom 15. Juni 1475 zum Zweck der Verherrlichung der streitenden Kirche – „Ad decorem militantis Ecclesiae" –, der Vermehrung des Glaubens, zum Nutzen der Gelehrten und zur Ehre des Papstes (ad honorem Romani Pontificis) eingerichtet wurde [26], nimmt nach der Inschrift unter dem ehemals in dieser Bibliothek befindlichen, zwischen 1475 und 1477 ausgeführten Fresko des Melozzo da Forlì die oberste Stelle unter den Taten des Sixtus ein (Taf. 2) [27]. Vor dem rechts sitzenden Sixtus IV. kniet Bartolomeo Platina, sein Bibliothekar und Verfasser einer Papstgeschichte [28]; zwischen beiden steht zentral der bewußt auf Sixtus IV. blickende Kardinal Giuliano della Rovere, der spätere Julius II. Das Fresko mit der Idealkonstruktion einer weiten, kassettierten Pfeilerhalle, die höchstwahrscheinlich als Rekonstruktion einer antiken Halle zu verstehen ist und sich dadurch auch auf die Tradition der antiken Bibliothekstypen beziehen

---

24 *Müntz* 3 (Anm. 23) 56–60 (Quellen). – *A. Schmarsow*, Melozzo da Forlì. Ein Beitrag zur Kunst- und Kulturgeschichte (Berlin – Stutttgart 1886) 32–37 (Inschriften und Quellen). – *E. Steinmann*, Die Sixtinische Kapelle 1 (München 1901) 11–48. – *L. D. Ettlinger*, Pollaiuolo's Tomb of Pope Sixtus IV, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 16 (1953) 239–274. – *Ders.*, The Sistine Chapel before Michelangelo. Religious Imagery and Papal Primacy (Oxford 1965). – *Lee* (Anm. 22) 123–150.

25 *Müntz* – *Fabre* (Anm. 6) 135–306, bes. 159–261. – *J. W. Clark*, On the Vatican Library of Sixtus IV. (= The Cambridge Antiquarian Society's Proceedings and Comunications for 6th March 1899) (Cambridge 1899) 1–52, Taf. 2 (Grundriß). – *Robathan* (Anm. 6) 563–565. – *Redig de Campos* (Anm. 7) 57–63. – *Ders.*, Testimonianze del primo nucleo edilizio dei Palazzi Vaticani e restauro delle pitture delle Stanze della ‚Bibliotheca Latina' e della, ‚Bibliotheca Graeca', in: Il restauro delle aule di Niccolò V e di Sisto IV nel Palazzo Apostolico Vaticano (Vatikanstadt 1967) 7–11 (mit unnumerierten Abbildungen). – *T. Yuen*, The „Bibliotheca graeca": Castagno, Alberti and Ancient Sources, in: The Burlington Magazine 112 (1970) 725–736. – *Bignami Odier* (Anm. 6) 20–25, Farbtaf. 1. – *Lee* (Anm. 22) 109–111. – Ausstellungskatalog: Quinto Centenario della Biblioteca Apostolica Vaticana 1475–1975 (Bibl. Apost. Vat. 1975) 16–36, Kat.-Nr. 34–91.

26 *J. Ruysschaert*, Sixte IV, fondateur de la Bibliothèque Vaticane (15 juin 1475), in: Archivum Historiae Pontificiae 7 (1969) 513–524, bes. 523 f. (Abdruck der Bulle).

27 *Müntz* 3 (Anm. 23) 131 (Zahlungsnachweise). – *Schmarsow* (Anm. 24) 42–48. – *Steinmann* 1 (Anm. 24) 17 f., 21; Abb. 6. – *R. Buscaroli*, Melozzo da Forlì nei documenti nelle testimonianze dei contemporanei e nella biografia (= Reale Accademia d'Italia 3) (Rom 1938) 52–57. – *Ders.*, Melozzo e il Melozzismo (Bologna 1955) 80 f. – *Redig de Campos* (Anm. 7) 61 f.

28 Platynae Historici Liber de vita Christi ac omnium Pontificum (. . .) (AA 1–1474), a cura de *G. Gaida* (= Rerum Italicarum Scriptores 3, 1) (Città di Castello 1913). – *Cosenza* (Anm. 11) 4 (1962) 2839–2846. – Ausstellungskatalog 1975 (Anm. 25) 24, Nr. 57; Taf. VI–VII (Dedikationsexemplar der Papstgeschichte).

könnte [29], charakterisiert Sixtus IV. und seinen Neffen, der ebenfalls bei seinen beiden Titelkirchen, S. Pietro in Vincoli und SS. Apostoli, zwei Bibliotheken gründete [30], gleichermaßen als Förderer der Wissenschaften. Der letzte Vers der Hexameterinschrift, auf die Platina unübersehbar zeigt, lautet:

> Plus tamen Urbs debet: nam quae squalore latebat:
> Cernitur in celebri Bibliotheca loco. [31]

Diese, auch als „Palatina" bezeichnete Bibliothek [32], die wie die bei Sueton und anderen antiken Autoren beschriebene, dem Apollon geweihte Bibliothek des Augustus auf dem Palatin – die sich dort in Portiken neben dem Palast des Kaisers und dem Tempel des Apollon befand [33] –, in die „Bibliotheca graeca" und in die „Bibliotheca latina" aufgeteilt war [34], bildet in

---

29 Besonders die als gemalte Scheinarchitektur ausgeführte Säulenhalle, die an den Wänden des einen der beiden Räume der Bibliothek Sixtus IV. noch erhalten ist (*Redig de Campos* [Anm. 25] unnumerierte Abbildungen. – *Yuen* [Anm. 25] Abb. 7–9), weist auf eine Beziehung zur Portikus-Tradition der römisch-antiken Bibliotheken hin; hiervon wußte man durch literarische Quellen (s. u. Anm. 33). In der Forschung wurde dieses Problem bisher noch nicht erörtert.

30 Francisci Albertini Opusculum de Mirabilibus novae Urbis Romae (zuerst Rom 1510; Julius II. gewidmet), hrsg. von *A. Schmarsow* (Heilbronn 1886) 35.17–21: „In ecclesia Sanctorum XII. Apostolorum et Sancti Petri ad Vincula sunt bibliothecae, a tua Beatitudine constructae atque picturis exornatae". – *R. Valentini – G. Zucchetti,* Codice topografico della Città di Roma 4 (= Fonti per la Storia d'Italia 91) (Rom 1953) 530 Anm. 10 (mit weiterer Literatur und Nachweisen). – *Steinmann* 2 (Anm. 24) 43. – *Shearman* (Anm. 1) 50 Anm. 102.

31 *Schmarsow* (Anm. 24) 31. – *Clark* (Anm. 25) 22. – *Steinmann* 1 (Anm. 24) 21 Anm. 4. – *Lee* (Anm. 22) 124 Anm. 4.

32 Quellenzitate bei *Müntz* 3 (Anm. 23) 132. – *Müntz–Fabre* (Anm. 6) 137 Anm. 2. – *Ruysschaert* (Anm. 26) 519, 521. – Auch unter Julius II. wurde die Vatikanische Bibliothek als „Bibliotheca palatina" bezeichnet. – *E. Müntz,* La Bibliothèque du Vatican au XVI^e siècle. Notes et documents (Paris 1886) 12 f., 15.

33 Suetonius, De vita Caesarum, Augustus, cap. 29.3. – Cassius Dio 49, 15, 5; 53, 1, 3. – Horaz, Epistulae 1, 3, 17; 2, 1, v. 215–218. – Eine Zusammenstellung der Quellen bei *H. Jordan,* Topographie der Stadt Rom im Altertum 1, 3, bearbeitet von *Chr. Hülsen* (Berlin 1907) 66 Anm. 68, 69; 71, Anm. 81, 82. – *S. B. Platner – Th. Ashby,* A Topographical Dictionary of Ancient Rome (Oxford 1929 = Rom 1965) 16 f. – *E. Nash,* Bildlexikon zur Topographie des antiken Rom 1 (Tübingen 1961) 204. – Eine Illustration dieser literarischen Überlieferungen findet sich bei Marco Fabio Calvo, einem Freund Raffaels, der in seiner 1532 gedruckten Rekonstruktion des antiken Rom auf dem Gipfel des „mons Palatinus" das „Templum Apollinis cum Bibliotheca" darstellt. *A. P. Frutaz,* Le piante di Roma 2 (Rom 1962) Taf. 19.

34 *Müntz* 3 (Anm. 23) 132. – *Redig de Campos* (Anm. 7) 58. – In der Antike bestanden die meisten der stadtrömischen Bibliotheken aus den zwei als „Bibliotheca graeca" und „Bibliotheca latina" unterschiedenen Abteilungen. Sie waren außerdem der Öffentlichkeit zugänglich. *C. Wendel,* Art. Bibliothek, in: RAC 2 (1954) 231–274, bes. 244. – Daß diese Aufteilung auch im 15. Jh. offenbar verbreiteter war, lehrt der Führer

den Sixtus IV. gewidmeten Dichtungen einen Schwerpunkt für die Apollon-, Musen- und Parnaßthematik. Hierfür kommen besonders die als Epigramme bezeichneten Hexameter- und Pentametergedichte des florentinischen Dichters Aurelio Lippo Brandolini (1454–1497) [35] in Betracht, der sich selbst als der Homer Sixtus' IV. bezeichnete [36], und dessen Dichtungen, die zum großen Teil Giuliano della Rovere gewidmet sind, für Galeotto della Rovere, einen Nepoten Julius' II., noch 1505 kopiert wurden [37]. Der Vergleich der Sixtinischen mit der Palatinischen Bibliothek des Augustus findet sich, freilich als Überbietung, in einem der Distichen, das als „De bibliotheca a Sisto condita" überschrieben ist:

Ipse palatinus servanda volumina Phoebus
Augusti taceat dissimuletque sui.
Omnia, Siste, tuis cedant monumenta: vetustas
Haec sola, haec vincit bibliotheca novas. (. . .) [38]

In anderen „Epigrammen" des Brandolini heißt es, daß Phoebus Apollon

---

Albertinis, der für die Badia bei Fiesole eine „pulcherrima bibliotheca latina et graeca atque hebrea" beschreibt. *Schmarsow* (Anm. 30) 37, 91a. – Zum Bildprogramm dieser, unter Cosimo de'Medici eingerichteten Bibliothek, in der auch Apollon, die Musen und antike Dichter dargestellt waren: *E. H. Gombrich,* Alberto Avogadro's Description of the Badia of Fiesole and of the Villa of Careggi, in: Italia medioevale e umanistica 5 (1962) 217–229. – In der Bibliothek Sixtus' IV. sind über der Scheinarchitektur der Säulenhalle als Halbfiguren hinter einer Brüstung sowohl inschriftlich bezeichnete antike Philosophen (Sokrates, Platon, Aristoteles, Diogenes, Cleobolus, Antisthenes) als auch die Kirchenväter sowie Bonaventura und Thomas von Aquin dargestellt. Die Fresken führten die Gebrüder Domenico und Davide del Ghirlandaio aus. *Steinmann* 1 (Anm. 24) 110 ff. – *Redig de Campos* (Anm. 7) 60; Abb. 28. – *Ders.,* Il Restauro (Anm. 25) unnumerierte Abbildungen und Abdruck der Inschriften. – *Yuen* (Anm. 25) Abb. 7–9. – Das Bildprogramm der Bibliothek Sixtus' IV. wurde bisher noch nicht untersucht, auch spielte es in der Diskussion um das Problem der Funktion der Stanza della Segnatura, wo in der „Schule von Athen" und in der „Disputa" ebenfalls diese Hauptvertreter der Philosophie und Theologie dargestellt sind, bisher kaum eine Rolle. Zur Deutung der Stanza della Segnatura als Privatbibliothek Julius' II. zuletzt *Shearman* (Anm. 1) 16 ff., 44, 50 f.

35 *E. Mayer,* Un umanista italiano della corte di Mattia Corvino (= Biblioteca dell'Accademia d'Ungheria di Roma 14) (Rom 1938) bes. 18–20, 47 Anm. a. – *Ch. Trinkaus,* In Our Image and Likeness, Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought 1 (London 1970) 294–321. – Dizionario Biografico degli Italiani 14 (1972) 26–28 *(A. Rotondò).* – Die als „De laudibus et rebus gestis Sixti IIII Pont. Max. et De urbe ab eo instaurata et aliis eius laudibus" betitelten Dichtungen des Aurelio Lippo Brandolini sind in vier Handschriften überliefert; als die älteste von diesen gilt die Giuliano della Rovere gewidmete Handschrift, Rom, Bibl. Nazionale, Vittorio Emanuele II, Ms. SS. Giovanni e Paolo 7 (1823).

36 Rom, Bibl. Apost. Vat., Ms. Vat. lat. 5008, fol. 15v, – Ibid., Ms. Urb. lat. 739, fol. 17v. – *G. de Luca,* Un umanista fiorentino e la Roma rinnovata da Sisto IV, in: La Rinascità 1 (1938) 79.

37 Rom, Bibl. Apost. Vat., Ms. Urb. lat. 739, fol. 1v; s. außerdem fol. 117r–118v.

38 Zitiert nach *De Luca* (Anm. 36) 86 Nr. XII.

nun für immer ein heiliges Haus auf dem Vatikan gefunden [39] oder daß er den Doppelgipfel des Parnaß [41] verlassen habe und mit seiner Kithara zum Vatikan gekommen ist, wo er mit den Musen, die vom Helikon hierher gewandert sind, unter den Dächern des Sixtus residiert; denn hier sind die griechischen und lateinischen Sprachen, die Philosophie, alle Wissenschaften und Künste vom ganzen Erdkreis versammelt [40]:
(. . .) Deseruit duplicis veneranda cacumina montis [41]

Atque huc cum cythara venit Apollo sua.
Huc Musae venerandae omnes Elicone relicto
Et tectis resident, maxime Siste, tuis.
Hic graiae et latiae residet facundia linguae
Quaeque suos arcto contrahit orbe locos.
Naturae et rerum causas scrutata latentes
Contulit huc proprium philosophia decus.
Quaeque tenet certos mundi astrorumque meatus
Quae numerat magnum, quae notat orbis opus.
Huc communiter omnes dulces huc musica, cantus
Attulit, et quicquid voxque manusque potest [42].
Attulit huc medicas solers epidauruis artes
Et toto eximios duxit ab orbe viros.
Adsunt et sanctae leges clarique patroni
Adsunt et duplicis iura diserta fori.
Quicquid ad ingenuas sapientia contulit artes
Pectoribus quicquid docta Minerva dedit.
Quicquid in humanum solertia condidit usum
Contigit hoc Sisto principe Roma tibi. (. . .)

Brandolini nimmt in diesem Gedicht den Gedanken der „translatio litterarum" auf. Bereits Vergil und Horaz sagten in ihrem Lob auf Augustus, daß durch ihn und seine Gründung der Palatinischen Bibliothek die

---

39 *Müntz* 3 (Anm. 23) 58 Nr. XVIII: „. . . Pars dedit archano numerosa volumina Phoebo . . .". – *De Luca* (Anm. 36) 86 Nr. XIII: „. . . Nunc Phoebo est Sisti munere sacra domus . . .". – Diese Stelle zitieren auch *Clark* (Anm. 25) 9. – *Redig de Campos* (Anm. 7) 47. – S. ferner: Bibl. Apost. Vat., Ms. Urb. lat. 739, fol. 79^{v}, 82^{r}, 87^{v}–88^{r}.

40 Rom, Bibl. Apost. Vat., Ms. Urb. lat. 739, fol. 42^{v}–43^{v} (unveröffentlicht). Überschrift des „Epigramms": „Urbs Roma quibus edificiis, viris, disciplinisque Sisto principe ornata". (= ibid., Ms. Vat. lat. 5008, fol. 31^{r}–31^{v}).

41 Der Doppelgipfel ist das typische Merkmal des Parnaß seit der Antike. *Schröter* (Anm. 1) 8–10, 38–51, 135–139, 326–334.

42 Raphaele Brandolini, der jüngere Bruder des Aurelio, überliefert, daß unter Sixtus IV. Gedichte in den Privaträumen des Papstes rezitiert wurden, und daß Aurelio Sapphische Oden zur Begleitung auf dem Clavicembalo vortrug. *Mayer* (Anm. 35) 18, 20 Anm. 15.

Musen und Künste aus Griechenland nach Rom verpflanzt worden seien [43]. Diese Vorstellung wurde besonders im 15. Jahrhundert für die Verherrlichung von Mäzenaten und Fürstenhöfen gebräuchlich; nicht nur Landino spricht von den griechischen und lateinischen Musen, die nach Florenz gewandert sind, wobei er den Arno mit den Musenflüssen, die Landschaft um Fiesole mit dem Parnaß vergleicht, sondern auch Dichter wie Bernardo Bellincioni und Bernardo de Accoltis bezeichnen die Höfe des Lodovico Il Moro in Mailand und der Isabella d'Este in Mantua als „neuen Parnaß" und als „neues Athen" [44]. Wenn auch Brandolini also geläufige Parnaß- und Musentopoi verwendet, so unterscheidet sich jedoch sein Lob inhaltlich, indem er die Vatikanische Bibliothek als Sammelpunkt aller Wissenschaften und Künste vom ganzen Erdkreis besingt. Diese Auffassung entspricht der in der oben zitierten Bulle beschriebenen Bestimmung der Bibliothek als Instrument der geistigen Weltmonarchie der Kirche und des Papsttums [45]. Dazu gehört auch, daß diese Bibliothek – wie übrigens die antiken stadtrömischen Bibliotheksgründungen der Kaiser [34] – der Öffentlichkeit zugänglich war [25].

Auch außerhalb des Lobes auf die Bibliothek, die also als Haus des Apollon und der Musen auf dem Vatikan verherrlicht wird [46], erscheinen Apollon und die Musen. Hier muß vor allem die noch unpublizierte, Sixtus IV. gewidmete Hexameterdichtung „Septempedani poetae fastorum sive de mensibus christianae religionis" des bedeutenden, allerdings noch kaum erforschten Lodovico Lazzarelli (ca. 1450–1500) erwähnt werden, der sowohl zur Akademie des Marsilio Ficino in Florenz als auch zum Kreis des Pomponius Laetus und des Bartolomeo Platina in Rom enge Kontakte besaß, und außerdem an den Höfen in Ferrara, Urbino und Neapel verkehrte [47]. Das autographe Widmungsexemplar enthält außerdem drei Mi-

---

43 Vergil, Georgica 3, v. 10 f. – Horaz, Epist. 2, 1, v. 156 f.; v. 216–218. – *Schröter* (Anm. 1) 63; II, 26 Anm. 102, 76 Anm. 295.

44 Nachweise bei *Schröter* (Anm. 1) 111 f. – In diese Tradition gehört auch die von *O'Malley* 1977 (Anm. 2) bes. 272–275, 286 veröffentlichte Rede des Battista Casali, die er 1508 vor Julius II. hielt, und in der er am Beispiel der in der Bibliothek Sixtus' IV. vereinten Werke der griechischen Philosophen die Verpflanzung der Philosophenschulen Athens in das Rom Sixtus' IV. und Julius' II. beschreibt.

45 Zur imperialen Herrschaftsauffassung Sixtus' IV. als des obersten Regenten eines universalen Weltreiches s. die Quellen bei *Ettlinger* (1953) (Anm. 24) 273, Appendix IV. – *Ders.* (1965) (Anm. 24) bes. 104–119.

46 S. außerdem *V. Pacifici*, Un carme biografico di Sisto IV del 1477 (Tivoli o. J.) 27, v. 649–654 (Bezeichnung der Sixtinischen Bibliothek als ‚Sitz' und ‚Tempel der Musen', die selbst den Helikon übertreffe). Der Verfasser der Dichtung ist Robert Flemmyng. *R. Weiss*, Humanism in England during the Fifteenth Century (Oxford ²1957) 102 f.

47 *E. Garin*, Noterelle di filosofia del Rinascimento, in: La Rinascità 4 (1941) 413–415. – *Trinkaus* 2 (Anm. 35) 711. – *Cosenza* 3 (Anm. 11) 1955 f.

niaturen, von denen eine die Übergabe der Dichtung durch die Muse Kalliope an Sixtus IV. darstellt (Taf. 3a) [48]. Nach der Einteilung der kirchlichen Festkalender der Jahre 1476 und 1477 und dem Vorbild der „Fasti" des Ovid bedichtet Lazzarelli die antiken und christlichen Feste der einzelnen Monate. Im Abschnitt über den Monat April findet sich im Anschluß an den Gründungsmythos des antiken Rom bzw. des Palilienfestes eine Darstellung der jetzt in Rom begonnenen „aetas ornata doctis poetis", die den Musen ihre alte Würde zurückgegeben hat. „Überall sehe ich die neun Musen, auch Apollo fehlt nicht, der in ihrer Mitte die Kithara spielt" [49]. Die „verschmutzten Quellen des Parnaß sind gereinigt", „hier freut sich jetzt Cirrha" und hier ist jetzt ein „vatum dulce sodalitium", wobei Lazzarelli einen Überblick über die wichtigsten, zu dieser Zeit in Rom lebenden Dichter und Gelehrten gibt [50], bei denen es sich um Mitglieder der „Accademia Pomponiana" [51] und um Humanisten des Hofes Sixtus' IV. und des Kreises um Giuliano della Rovere handelt: Bartolomeo Platina, Pomponius Laetus, Pietro und Paolo Marsi [52], Sulpitio von Veroli [53], Andrea Brenta [54], Aurelio Lippo Brandolini, den Lazzarelli wegen seiner Blindheit als „alter Home-

---

48 Rom, Bibl. Apost. Vat., Ms. Vat. lat. 2853, fol. 2r. – *J. F. Lancellotti,* Lodovico Lazzarelli Septempedani Poetae Laureati Bombyx (Jesi 1765) 14 Nr. V. – *L. Donati,* Le fonti iconografiche di alcuni manoscritti urbinati della Bibliotheca Vaticana (...), in: La Bibliofilia 60 (1958) 93; Abb. 31. – *Kristeller* 2 (Anm. 13) 354.

49 Rom, Bibl. Apost. Vat., Ms. Vat. lat. 2853, fol. 162r–165r; fol. 164r: „... Specto novem circum Musas nec deerat Apollo / qui medius cytharae stamina sollicitet ...".

50 Ibid., fol. 164r: „... Venit ut haec doctis aetas ornata poetis / Priscus honor Musis et sua forma redit / Sunt purgata olido Parnasia stagna veterno / Clara sub Aonio fonte resedit aqua". – Fol. 164r–164v: „... Est ubi nunc vatum dulce sodalitium / Saepius hospitium parat illic Platyna nobis / Saepe capit docta Pomponiusque domo / Saepius et reliquos illic spectamus alumnos / Et Marsum doctos Sulpitiumque viros / Cui pastoralis obnubit et imphula crines / Lucidus ex graeco Brentius ore potens / Marsaque progenies Petrus, Laurentius una / Cui dedit Uraniae sidera nosse poli / Didimus ipse alter Lippus sive alter Homerus / Corporis occluso lumine multa videns / Volscus Alexander, simul optimus Hermodorus / Nos recipit docti caetera turba chori".

51 *V. Zabughin,* Giulio Pomponio Leto 1 (Rom 1909) 38–189. – *M. Maylender,* Storia delle Accademie d'Italia 4 (Bologna 1929) 323 ff. – *Lee* (Anm. 22) 177, 250 f.

52 *A. della Torre,* Paolo Marsi da Pescina, contributo alla storia dell'Accademia Pomponiana (Rocca S. Casciano 1903). – *Lee* (Anm. 22) 183 f., 189.

53 Sulpitio von Veroli lehrte an der römischen Universität zwischen 1481 und 1484 Rhetorik. Er verfaßte einen bekannten Lukan-Kommentar. *Pecci* (Anm. 20) 456–460, 471 Anm. 2. – *Cosenza* 4 (1962) 3348 f. – *Lee* (Anm. 22) 184, 252.

54 Brenta, seit 1476 Sekretär des Kardinals Oliviero Carafa in Rom, übersetzte Cassius Dio, Dion Chrysostomos, Hippokrates und widmete seine Werke zumeist Sixtus IV.; in einer seiner Dedikationen beschreibt er die Bedeutung der Vatikanischen Bibliothek (Ms. Vat. lat. 3681, fol. 7v–8r). – Dizionario Biografico degli Italiani 14 (1972) 150–151 *(M. Miglio).* – *Lee* (Anm. 22) 199.

rus" charakterisiert, der Astronom und Dichter Lorenzo Bonincontro [55] und andere mehr, über die es am Schluß heißt:

(. . .) Hi sunt in Urbe: sacras hi mulcent cantibus undas
Tybridis cytra Urbem plurima turba viget. (. . .) [56]

Es ist aufschlußreich, daß in dieser Dichtung, die kein Panegyrikus ist, als Kriterium für das zur Zeit Sixtus' IV. wiedererstandene Rom die vom Schlamm „gereinigte" Dichtkunst angeführt wird. Lazzarelli nimmt hierfür Metaphern der Frühhumanisten auf; denn schon Boccaccio und Salutati sahen in der „Wiedererweckung" und der „Erneuerung" der Poesie, die nach ihrer Vorstellung von Dante und Petrarca aus „todesähnlichem Schlaf erweckt" und vom „jahrhundertealtem Schmutz gereinigt" wurde, den Beginn einer neuen Epoche [57]. Auch Lazzarelli steht wie andere seiner Zeitgenossen in dieser Tradition, doch ist bemerkenswert, daß er den mit dem Aufblühen der Dichtkunst, mit der ‚Rückkehr' und dem ‚Auferstehen' der Musen und Dichter verbundenen Renovatiobegriff auf das Rom zur Zeit Sixtus' IV. anwendet und ihn als Ausdruck für die geistige Neubegründung der Stadt gebraucht. Schließlich sei noch ein Beispiel aus einem ganz anderen Ideenzusammenhang für die Apollon- und Musenthematik in den Sixtus IV. gewidmeten Dichtungen erwähnt. Es handelt sich um die Hexameterdichtung eines Geistlichen, des Priors vom Orden des Heiligen Kreuzes in Verona, Jacobus de Horetis. Gegenstand der noch unpublizierten Dichtung, die den Titel DIVO XYSTO IIII PONT. MAXIMO DOCTRINAE HUMANITATIS CLEMENTIAE ET LIBERALITATIS EXEMPLO DICATUM CARMEN trägt [58], ist die Aufforderung des Priors an den Papst zum Kreuzzug gegen die Türken, was seit dem Fall von Konstantinopel 1453 eines der Hauptziele der Päpste bis über die Mitte des 16. Jahrhunderts war. Die Leitvorstellungen dieser Kreuzzugspläne, die fast obligatorisch zum religiösen Reformprogramm der Päpste gehörten, sind die Befreiung der unterjochten Christen und die Wiederherstellung des Friedens auf der Welt; denn ein solch „heiliger Krieg" sollte allen anderen Kriegen

---

55 Bonincontro (= Buonincontri) verfaßte astrologische Dichtungen; eine davon widmete er Giuliano della Rovere (Ms. Vat. lat. 7182). Den Druck seines Manilius-Kommentars finanzierte Kardinal Raffaele Riario. Auf die Überlieferung Bonincontros geht übrigens zurück, daß Giuliano della Rovere das Bronzegrabmal Sixtus IV. bei Pollaiuolo in Auftrag gab. *Ettlinger* (1953) (Anm. 24) 244, 258, 272, Appendix II. – Dizionario Biografico degli Italiani 12 (1970) 209–211 *(G. Grayson)*. Ferner s. u. Anm. 74.

56 Rom, Bibl. Apost. Vat., Ms. Vat. lat. 2853, fol. 164v. – Für weitere Zitate aus dieser Dichtung s. Anm. 49, 50.

57 S. hierzu die Nachweise bei *A. Buck*, Zu Begriff und Problem der Renaissance. Eine Einleitung, in: *Ders.* (Hrsg.), Zu Begriff und Problem der Renaissance (= Wege der Forschung 204) (Darmstadt 1969) 1–36. – *B. L. Ullman*, Renaissance – Das Wort und der ihm zugrunde liegende Begriff, in: ebd. 263–279. – *Schröter* (Anm. 1) 91–94.

58 Rom, Bibl. Apost. Vat., Ms. Ottob. lat. 1329. – Hinweise auf diese Dichtung bei *Pacifici* (Anm. 46) VII. – *Steinmann* 1 (Anm. 24) 595 f.

ein Ende machen [59]. Nach der ausführlichen Darstellung der Notwendigkeit des Kreuzzuges gegen die Ungläubigen, wobei zum Vergleich für die Virtus Sixtus' IV. die exemplarischen römischen Tugendhelden Porsenna, Mutius Scaevola, Horatius Cocles, Marcus Curtius und andere angeführt werden, entwirft Horetis ein imaginäres Bild von dem auf den Sieg folgenden triumphalen Adventus des Papstes in Rom:

Et plebs cuncta ducem iubilat te cernere Xystum
Sed tuus inde pius vates, clerusque resultat,
Denique Roma tibi ridebit laeta canendo:
Tu pater es populi, tu dux, tu pastor Apollo.

Außerdem werden die Musen vom Parnaß nach Rom herbeieilen:

Castalides venient alto de rupe sorores.
Parnassoque suo celere ardore Camenae
Tunc Romam repetent: ubi clarus regnat Apollo. (. . .) [60]

Mit dem deutlichen Anklang an Vergils 4. Ekloge und die sibyllinische Verheißung des „iam regnat Apollo", durch den nach der eisernen Weltzeit die goldene aufsteigt [61], wird hier also die von Sixtus IV. erwartete Herbeiführung des Friedens auf dem Erdkreis durch seine Bezeichnung als „pastor Apollo" ausgedrückt, die zugleich auch auf die Vorstellung des „pastor bonus" [62] und auf das Hirtenamt des Papstes anspielt [63]. Durch die Identifizierung des Papstes mit Apollon wird seine Bedeutung als Friedensstifter, die er kraft seines Amtes zu erfüllen hat, mythologisch verklärt bzw. durch die Begriffsvorstellung „pastor Apollo" christlich-bukolisch überformt [64].

---

59 *C. A. Patrides*, The Bloody and Cruell Turke: The Background of a Renaissance Commonplace, in: Studies in the Renaissance 10 (1963) 126–135. – *R. H. Schwoebel*, Coexistence, Conversion and the Crusade against the Turks, in: Studies in the Renaissance 12 (1965) 164–187. – *J. M. McManamon*, The Ideal Renaissance Pope: Funeral Oratory from the Papal Court, in: Archivum Historiae Pontificiae 14 (1976) bes. 45–47, 52 f., 60.

60 Ms. Ottob. lat. 1329, fol. 19r.

61 Vergil, Ecl. 4, v. 10. – *P. Courcelle*, Les exégèses chrétiennes de la quatrième éclogue, in: Revue des Études Anciennes 59 (1957) 294–319. – *Mähl* (Anm. 9) 50–95.

62 *W. Schmid*, Tityrus Christianus. Probleme religiöser Hirtendichtung an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert, in: Rheinisches Museum für Altphilologie NF 96 (1953) 101–165.

63 *J. Shearman*, Raphael's Cartoons in the Collection of Her Majesty the Queen and the Tapestries for the Sistine Chapel (London 1972) bes. 65. – *McManamon* (Anm. 59) 52. – *J. M. Powell*, Pastor Bonus: Some Evidence of Honorius III's Use of the Sermons of Pope Innocent III, in: Speculum 52 (1977) 522–537.

64 Zur Auffassung Apollons als „pastor" in der Mythologie und Dichtung: *Giovanni Boccaccio*, Genealogie deorum gentilium libri, hrsg. von *V. Romano* 1 (= Scrittori d'Italia 200) (Bari 1951) 239.8–10 (Lib. V). – *Baptista Mantuanus*, Opera omnia (Bologna 1502) XVII (7. Ekloge).

Ließen sich bisher als Hauptpunkte für die Verwendung des Apollon-, Musen- und Parnaßthemas in den den Päpsten des 15. Jahrhunderts gewidmeten Dichtungen [65] einerseits die Aurea-aetas-Idee und damit verbunden die geistige Renovatio Roms, andererseits das konkrete Ereignis der Gründung der Vatikanischen Bibliothek aufweisen, so zeigt sich, daß viele dieser Gedanken in Verbindung mit Apollon und den Musen in den Dichtungen für Julius II. wiederkehren; darüber hinaus erscheinen ganz neue Bedeutungsaspekte.

Als Kardinal Giuliano della Rovere am 1. November 1503 als Papst Julius II. aus dem Konklave hervorging, wobei man eigentlich, wie der venezianische Gesandte Marino Sanuto berichtet, erwartet hatte, daß er sich nach seinem Oheim als Sixtus V. bezeichnen würde [66], wurde seine Wahl stürmisch als Anbruch eines neuen Goldenen Zeitalters gefeiert. Einer der ersten, der den Papst bedichtet, ist kein Geringerer als der seit Februar 1504 in Rom weilende Pietro Bembo [67], der in einer Elegie die durch Julius II. auf die Welt zurückgekehrte Aurea aetas besingt, wofür er einerseits die Metaphern der alttestamentlichen Vorstellung vom messianischen Friedensreich, in dem Milch und Honig auf der Erde fließen werden, gebraucht, andererseits das Motiv der mächtigen Rovere-Eiche, des Familien-

---

65 Als weitere Beispiele für die Apollon- und Musenthematik in Dichtungen für Sixtus IV. seien genannt: *Fratris Adamo de Montaldo da Genova*, De Laudibus Sixti IV. Pont. Max., in: Rom, Bibl. Apost. Vat., Ms. Vat. lat. 3568, fol. 6r. – *Venturini Prioris* carmina de vita et laudibus Sixti IV; ibid., Ms. Vat. lat. 2873, fol. 1r–10v (zu diesem ligurischen Gelehrten s. u. Anm. 72). – Auch der Pontifikat Innozenz VIII. (reg. 1484–1492) wird von Angelo Poliziano und Domenico Palladio Sorano als Rückkehr der „aurea aetas" und der Musen bedichtet. Nachweise bei *V. Cian* in seiner Rezension zu *L. von Pastor* 3 (1895) (Anm. 8), in: Giornale storico della letteratura italiana 29 (1897) 418 f. – *S. Pasquazi*, Rinascimento Ferrarese. Tebaldeo, Benedei, Guarini (Rom 1957) 129 f., v. 37–40 (Ode Antonio Tebaldeos für Innozenz VIII., in der er den Papst darum bittet, daß er die ‚zerfetzten Musen' und die ‚verzweifelten Dichter', die des Friedens bedürftig sind, sammeln möge).

66 I. Diarii di *Marino Sanuto* 5, pubblicato per cura di *F. Stefani* (Venedig 1881) 250 („... si dice nomerà Sisto V°, altri dice Julio II°"). – Zum Konklave und zur Papstkrönung *L. von Pastor* 3, 2 (²1926) (Anm. 8) 681–701.

67 *Sanuto* 5 (Anm. 66) 849 (Mitteilung vom 7. Februar 1504 aus Rom, daß Bembo sein Werk „De corruptis poetarum locis" vollendet habe). *Pietro Bembo* besaß über seinen Vater, Bernardo Bembo, beste Kontakte zur Kurie (*Sanuto* 6 [Anm. 66] 166). Das zeigt auch der bekannte Brief Bembos vom November 1503 an Gabriele de'Gabrielli da Fano, den späteren Sekretär Julius' II. (*Sanuto* 5 [Anm. 66] 935), in dem er die hohen Erwartungen der Gelehrten vom Pontifikat Julius' II. ausdrückt und die Dringlichkeit einer Förderung der Dichtkunst und Literatur darlegt. *Cian* (Anm. 65) 440, Anm. 2, 3. – *Pastor* 3, 2 (²1926) (Anm. 8) 902. – Der Kreis der Gelehrten und Dichter, die zu Julius II. Beziehungen besaßen oder zur Zeit seines Pontifikats in Rom lebten, wurde bisher noch kaum erschöpfend untersucht. Die immer noch beste Einführung gibt *V. Cian* in seiner Rezension zu Pastor (Anm. 65) 435–452. – Unveröffentlichte, von *E. Müntz* gesammelte Quellen benutzte *E. Rodocanachi*, Histoire de Rome. Le Pontificat de Jules II. 1503–1513 (Paris 1928) 4–22, 150, 171–177.

wappens des Papstes, die er nach den antiken Goldenen Zeitalter-Beschreibungen als Baum und Symbol des unschuldigen Urzustandes der Menschheit interpretiert, in dem „lex" und „fides" von selbst herrschten [68]. Der venezianische Dichter Giovanni Aurelio Augurelli preist den vom „Himmel erwählten Pastor", der seine Herde durch „virtus, veritas, prudentia, fortitudo, eruditio omnia" und „mentis doctrinae" leitet, „pax" und „iustitia" wiederherstellt, in zwei 1505 gedruckten Gedichten als „bonarum cultor omnis artium rerumque" [69]. Der römische Dichtergelehrte Giovanni Antonio Flaminio redet Julius II. mit den gewaltigen Worten an:

> Maxime Coelicolum cultor, quo praeside majus
> Nil videt, aut terrae clarius orbis habet,
> Quem divum genitor Romana in sede locavit,
> Et summum in terris jussit habere locum. (. . .) [70]

Die großen Erwartungen der Zeit waren berechtigt. Bereits als Kardinal zeichnete sich Julius II. – ganz abgesehen von seinem diplomatischen Geschick, das er als Legat seit 1476 in Frankreich bewiesen hatte [71] –, durch seine Beziehungen zur gelehrten Welt Roms, und, wie seine bereits schon oben erwähnten Bibliotheksgründungen zeigen, als Förderer der Wissenschaften aus. Als Zögling der Musen, der alle von diesen Göttinnen repräsentierten Wissenschaften und Künste beherrscht und im Beisein des kitharaspielenden Apollon und der neun – einzeln charakterisierten – Musen aus den Quellen des Helikon getrunken hat, besingt ihn sein Lehrer, der ligurische Humanist Venturinus de Prioribus in einer um 1480/81 datierbaren Elegie [72]. Diese Sixtus IV. und Giuliano della Rovere gewidmeten

---

[68] Julii Pontificatus Maximus, in: *Pietri Bembi* Patricii Veneti Carminum Libellus (Basel 1577) 170. – *Cian* (Anm. 65) 440 Anm. 3. – Die Eiche gehört seit Hesiod zur Topik der Aurea aetas (Vergil, Ecl. 4, v. 30; Ecl. 6, v. 28, v. 53; Ovid. Met. 1, v. 104 f,. v. 111 f.). – *H. Marzell – C. Centlivres*, Art. Eiche, in: RAC 4 (1959) 745. – Sixtus IV. und Julius II. führten die Eiche als goldenen Baum auf ultramarinblauem Grund im Wappen. Sie bildet ein Hauptmotiv der Dichtungen, Reden und Festdekorationen. *F. Hartt*, Lignum Vitae in Medio Paradisi. The Stanza d'Eliodoro and the Sistine Ceiling, in: The Art Bulletin 32 (1950) 133 f. – *Ettlinger* 1953 (Anm. 24) 253 Anm. 3. – *O'Malley* 1969 (Anm. 2) 265–267, 286.36–48, 312.149, 338.18.

[69] *Aurelii Augurelli* Carmina (Venedig 1505) fols. q^{II}–q^{III}. – Carmina Illustrium Poetarum Italorum 1 (Florenz 1719) 433 f. – *Cian* (Anm. 65) 442 Anm. 1.

[70] Carmina Illustrium Poetarum Italorum 4 (Florenz 1719) 356–368. – *W. Roscoe*, The Life of Leo X, 2 (Liverpool 1805) 155 f.; Appendix 29–33 Nr. LXVIII.

[71] *L. H. Labande*, Avignon au XV^{e} siècle. Légation de Charles de Bourbon et du Cardinal Julien de la Rovère (Paris 1920 = Marseille 1975) 195–207, 284–291, 301–357, 456. – *Rodocanachi* (Anm. 67) 3 f. – *Weiss* (1965) (Anm. 3) 168 Anm. 47–49. – *Ettlinger* (Anm. 24) 270. – *Shearman* (Anm. 1) 4 f., 22, 24 f. Anm. 5. – *Frommel* (Anm. 21) 48. – Zum Einzug Giuliano della Roveres und Karls VIII. am 17. November 1494 in Florenz: *E. Borsook*, Decor in Florence for the Entry of Charles VIII of France, in: Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz 10 (1963) bes. 108, 112, 116.

Dichtungen des Venturinus befanden sich in der Privatbibliothek Julius' II. [73] Auch zu einzelnen Mitgliedern der römischen Akademie des Pomponius Laetus besaß Julius II. als Kardinal Kontakte, wie zum Beispiel zu dem schon oben erwähnten, an der römischen Universität Astronomie lehrenden Dichter Lorenzo Bonincontro [74], der seinerseits ein bekannter Schüler des Marsilio Ficino war, den Sixtus IV. übrigens nach Rom holen wollte [75]. Einige Mitglieder der römischen Akademie bekleideten zudem unter Julius II. Ämter im Vatikan: Der Deutsche Jacobus Aurelius Questenberg, der ein Werk über die antiken Münzen und Gewichte schrieb [75] und von 1489 bis 1509 die Stelle eines „Scriptor Sacri Palatii" versah [77]. Dann der seit 1505 als Präfekt der Vatikanischen Bibliothek angestellte, damals gleichermaßen als Altphilologe, Entdecker antiker Handschriften und Dichter berühmte, 1497 von Kaiser Maximilian I. in Innsbruck zum „poeta laureatus" gekrönte Thomas Phaedrus Inghirami [78]; ferner der Bruder des oben behandelten Hofdichters Sixtus' IV., Raphaele Lippo Brandolini, der ebenfalls dichtete und vor dem Papst predigte [79], sowie der bedeutende, von

---

72 *F. Patetta*, Venturino de Prioribus. Umanista ligure del secolo XV (= Studi e Testi 149) (Vatikanstadt 1950) 382–389 Nr. IV (nach Ms. Vat. lat. 2873, fol. 10^{v}–15^{v}).

73 Ebd. 375 Anm. 2. – *L. Dorez*, La bibliothèque privée du Pape Jules II, in: Revue des bibliothèques 6 (Paris 1896) bes. 116 Nr. 177.

74 S. o. Anm. 55. – *A. della Torre*, Storia dell'Accademia Platonica in Firenze (Florenz 1902) 681–686, bes. 682 über die Protektion Bonincontros durch Giuliano della Rovere. – *R. Weiss* (The Medals of Pope Sixtus IV [1471–84] [Rom 1961] 31–36) hat für die 1486 datierte Inschrift an dem – im Auftrage Giuliano della Roveres errichteten – Turm des Kastells in Ostia gezeigt, daß ihre altrömisch-antiquarische Phraseologie nur von einem Mitglied der Akademie des Pomponius Laetus entworfen worden sein kann. – Über Beziehungen des Dichters Giovanni Pontano zu Giuliano della Rovere s. *V. Cian*, in: Giornale storico della Letteratura Italiana 36 (1900) 215. – *Pastor* 3, 2 ([2]1926) (Anm. 8) 906 Anm. 1.

75 *E. Müntz*, La Renaissance en Italie et en France à l'époque de Charles VIII. (Paris 1885) 83. – *Pastor* 2 ([2]1894) (Anm. 8) 614. – Ein bisher unberücksichtigtes Zeugnis für die Beziehung Ficinos zum engsten Kreis um Sixtus IV. und Giuliano della Rovere ist sein Traktat „Veritas de institutione principis", den er Kardinal Raffaele Riario (s. Anm. 55) widmete. *M. Ficino*, Opera omnia 1 (Paris 1641) 770.

76 De sestertio, talento, nummis et id genus. Eine Aufzählung der Handschriften bei *Weiss* ([2]1973) (Anm. 18) 176. – *G. Mercati*, Questenbergiana, in: *Ders.*, Opere minori 4 (= Studi e Testi 80) (Vatikanstadt 1941) 437–459. – *J. Delz*, Ein unbekannter Brief von Pomponius Laetus, in: Italia Medioevale e Umanistica 9 (1966) 426.

77 Bisher unberücksichtigte Gehaltszahlungen an Questenberg in der Zeit von 1500 bis 1509 in: Rom, Archivio di Stato, Camerale I, Mandati Camerali, Vol. 857 (1500 bis 1513), fol. 96^{v}, 116^{r}, 119–121^{r}, 141^{r}.

78 Eine Zusammenstellung der Literatur zuletzt bei *Bignami Odier* (Anm. 6) 27, 39 Anm. 78. – *McManamon* (Anm. 59) 14 f., 29, 33.

79 Dizionario Biografico degli Italiani 14 (1972) 40–42. – Die als „De laudibus Julii papae II" betitelte Dichtung des Raphaele Brandolini im Bücherverzeichnis Julius' II. (*Dorez* [Anm. 73] 117 Nr. 181) konnte ich bisher noch nicht ausfindig machen. Die Nachweise Dorez' hierzu haben sich als irrtümlich herausgestellt.

1499 bis 1509 als apostolischer Abbreviatore, dann bis 1512 als Kammernotar angestellte Angelo Colocci [80], der die Tradition der Akademie fortsetzte und in seinem Haus mit der berühmten Handschriften-, Inschriften- und Antikensammlung [81] die Geister der Zeit inner- und außerhalb Roms und Italiens versammelte. Dort verkehrten im ersten Jahrzehnt nachweislich: Jacopo Sadolet, Bembo, der seit 1506 in Rom ansässige Francesco Maria Molza, Antonio Tebaldeo, der 1509 zum ersten Mal in Rom weilende Erasmus von Rotterdam sowie die große Gruppe der ortsansässigen, meist als Professoren oder Kurienangestellte tätigen Dichter wie Pietro Corsi, Giovanni Antonio Flaminio, Evangelista Maddaleni de' Capodiferro, Battista Casali und viele andere [82].

Die immense, nur behelfsmäßig als „Mäzenatentum" zu umschreibende Tätigkeit Julius' II. auf dem Gebiet der Künste läuft parallel mit seinen großen politischen Unternehmungen und Plänen. Beide dienen einem gemeinsamen Ziel: der Wiederherstellung der universalen Macht der Kirche und des Papsttums mit seinem Sitz in Rom bzw. auf dem Vatikan als Mittelpunkt der Welt. Dieser Gedanke manifestiert sich zunächst deutlich in seiner Kunstpolitik und seinen urbanistischen Maßnahmen, die mehr oder weniger alle auf den Ausbau des Vatikan konzentriert sind: 1504/05 beginnt Bramante mit der grandiosen Anlage des Cortile del Belvedere [83], am 18. April 1506 legt Julius II. den Grundstein zum Neubau von St. Peter; er erfüllt damit nicht nur das Vermächtnis Nikolaus' V., sondern beginnt auch das weitaus größte Bauvorhaben der Zeit [84]. März 1508 beauf-

---

80 *W. von Hofmann,* Forschungen zur Geschichte der kurialen Behörden vom Schisma bis zur Reformation 2 (Rom 1914) 83 Nr. 56. – *Federigo Ubaldini,* Vita di Monsignore Angelo Colocci. Edizione del testo originale italiano (Barb. lat. 4882) a cura di *V. Fanelli* (= Studi e Testi 256) (Vatikanstadt 1969) bes. 22 Anm. 25, 23 Anm. 27. – Bisher nicht berücksichtigte Gehaltszahlungen an Angelo Colocci in der Zeit von 1501–1502 in: Rom, Archivio di Stato, Camerale I, Mandati Camerali, Vol. 857, fol. 94^{v}, Vol. 858, fol. 32^{r}, 59^{v}.

81 *S. Lattès,* Recherches sur la bibliothèque d'Angelo Colocci, in: Mélanges d'archéologie française de Rome 48 (1931) 308–344. – *V. Fanelli,* Aspetti della Roma cinquecentesca, Le case e le raccolte archeologiche del Colocci, in: Studi Romani 10 (1962) 391–402. – *Ders.,* Le raccolte archeologiche del Colocci, in: Studi di bibliografia e di storia in onore di *T. de Marinis* 2 (Verona 1964) 281–288 (mit weiterer Literatur).

82 Nachweise bei *Fanelli* (Anm. 80) 34, 53 Anm. 72, 59, 67 Anm. 108, 68 Anm. 111, 69 Anm. 113, 103, Appendix I. – *P. de Nolhac,* Érasme en Italie (Paris 1888) 64–76. – *R. M. Douglas,* Jacopo Sadoleto, 1477–1547. Humanist and Reformer (Cambridge/Mass. 1959) 8–10. – Zu Casali s. *O'Malley* (1977) (Anm. 2). – Zu Capodiferro s. u. Anm. 126, 127.

83 *J. S. Ackerman,* The Cortile del Belvedere, (= Studi e Documenti per la Storia del Palazzo Apostolico Vaticano 3) (Vatikanstadt 1954) 41–51.

84 *F. Graf Wolff Metternich,* Die Erbauung der Peterskirche zu Rom im 16. Jahrhundert (Wien–München 1972). – *Chr. L. Frommel,* Die Peterskirche unter Papst Julius II. im Licht neuer Dokumente, in: Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte 16 (1976) 58–136.

tragt Julius II. Michelangelo mit der Ausmalung der Decke in der Palastkapelle seines Onkels Sixtus' IV. [85]. Wahrscheinlich beginnt Raffael Ende 1508 mit den Fresken in der sog. „Stanza della Segnatura" im Vatikanischen Palast [86]. Von der Ausrichtung der Stadt von ihrem antiken Zentrum, dem Kapitol, weg auf den christlichen Vatikan hin, zeugt die Anlage der nach ihm benannten Achsenstraße der Via Giulia [87].

Diese Unternehmungen laufen gleichzeitig mit den politischen Aktionen des Papstes. Sein erstes Ziel war die Wiederherstellung des Kirchenstaates [88] und die dann im Spätherbst 1506 erfolgte Zurückgewinnung der abgefallenen Städte Perugia und Bologna [89]. Seit 1508 bereitet er die Rückeroberung der von Venedig besetzten Gebiete des Kirchenstaates vor, was im Mai 1509 gelingt und 1510 zum Frieden mit Venedig führt [90]. 1511/12 gewinnt er die von den Franzosen besetzten Gebiete in Oberitalien zurück [91]. Nach der Wiederherstellung der weltlichen Macht der Kirche eröffnet er am 3. Mai 1512 das 5. Laterankonzil, das der inneren Reform der Kirche gilt [92]. Der seit Beginn seiner Regierung ernsthaft geplante Kreuzzug gegen die Ungläubigen, die Befreiung Jerusalems und Konstantinopels, kam nicht mehr zustande [93].

Die Apollon- und Musenthematik bezieht sich zu einem Teil auf diese politischen Ereignisse. Hier ist zunächst die eposartige, von der „Aeneis" deutlich beeinflußte, bisher kaum beachtete Dichtung „De gestis Julii II

---

85 *Ch. de Tolnay,* Michelangelo. The Sistine Ceiling 2 (Princeton N. Y. 1945) 3–20, 217–255 (Dokumente). – *H. von Einem,* Michelangelo. Bildhauer, Maler, Baumeister (Berlin 1973) 54–76. – Nach der Überlieferung *Vasaris* (hrsg. von *G. Milanesi* 7 [Florenz ²1906] 173) ließ Julius II. die Deckenfresken Michelangelos „per memoria di Sisto suo zio" ausführen. *Ettlinger* (1965) (Anm. 24) 15.

86 S. o. Anm. 1.

87 *L. Spezzaferro,* La politica urbanistica dei Papi e le origini di Via Giulia, in: *L. Salerno – L. Spezzaferro – M. Tafuri,* Via Giulia (Rom 1975) 15–64.

88 S. hierzu die Urteile Macchiavellis bei *Pastor* 3, 2 (²1926) (Anm. 8) 689 Anm. 2. – *Weiss* (1965) (Anm. 3) 165 Anm. 26. – Über die Pläne Julius' II. zur Rückeroberung der Gebiete in der Emilia und Romagna berichtet seit Februar 1504 *Sanuto* 5 (Anm. 66) 845, 1031; 6 (1881) 76, 77, 91, 121.

89 *Pastor* 3, 2 (²1926) (Anm. 8) 700–743.

90 Ebd. 747–770. – *F. Seneca,* Venezia e Papa Giulio II (Padua 1962). – *L. J. Libby,* Venetian History and Political Thought after 1509, in: Studies in the Renaissance 20 (1973) 7–45.

91 *Pastor* 3, 2 (²1926) (Anm. 8) 785, 845, 852–870.

92 *N. H. Minnich,* Concepts of Reform Proposed at the Fifth Lateran Council, in: Archivum Historiae Pontificiae 7 (1969) 163–251. – *Ders.,* The Participants at the Fifth Lateran Council, in: ebd. 12 (1974) 157–206.

93 Über die Kreuzzugspläne Julius' II. berichtet seit Januar 1504 *Sanuto* 5 (Anm. 66) 755; 6 (1881) 494, 528; 7 (1883) 116, 398, 716. – *J. O'Malley,* Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought (Leiden 1968) 127–132, 176 f. – *Ders.* (1969) (Anm. 2) 274.

Pont. Max." des Rodulphus Iracintus aus Teramo zu nennen [94]. Diese Dichtung, die im Anklang an Vergil mit dem Vers anhebt „Juli gesta cano sacris memoranda Camaenis", behandelt die politischen Erfolge des Papstes von 1506 bis 1510 und seine urbanistischen Taten, die zusammen Rom wieder zum „caput orbis" gemacht haben. Der hier öfters nach Vergil (Aeneis 9 v. 654) als „magnus" bezeichnete Apollon erscheint als Inspirator des Dichters und als Verherrlicher des Papstes. Der Gott diktiert dem Dichter die Ruhmeslieder, die die Muse Kalliope zuweilen auf der schallenden Tuba begleitet [95]. Außerdem tritt Apollon selbst als Sänger auf und preist zum Spiel der Kithara die Triumphe „seines" Julius:

Et querulam pulsat pulcher Apollo chelyn
Quis narret magnos quos praebuit alma triumphos
Et quot sunt Julo gaudia facta suo.
Atque triumphales quis nunc exprimeret arcus
Aurea quot Julo sunt simulachra docent. (. . .)

Auch fehlt die Thematik des Goldenen Zeitalters, des eingekehrten Friedens und der Gerechtigkeit, der durch Paläste, Straßen und durch den Neubau von St. Peter neu begründeten Bedeutung Roms und der hier versammelten Musen und Dichter nicht [96].

---

[94] Poema Rodulphi Iracinti de Teramo Aprutii De gestis Julii II. Pont. Max. (Ferrara 1514) (Joannes Maciochus Bondenus), unpag. – Die Widmung des Iracintus ist datiert; „Romae undecimo Kal. Octobr. M.D.XI.". – Über die Person des Dichters konnte ich bisher keine genaueren Informationen finden. Das Werk ist erwähnt bei *Calvoli Cinelli*, Della biblioteca volante 3 (Venedig [2]1734–47) 144. – *Fr. Cancellieri*, Storia de'solenni possessi de'Sommi Pontefici (Rom 1802) 55 Anm. 3 (mit Hinweis auf die Edition Rom 1517). – *J. G. Th. Graesse*, Trésor de livres rares et précieux ou nouveau dictionnaire bibliographique 3 (Berlin 1922) 428 s. v. Iracintus.

[95] Ed. Ferrara 1514, A III[v]: „. . . Delius ipse mihi cytharam donabit eburnam / Ut cantem Juli maxima facta Dei . . .". – „. . . Ipse novem Phoebus iussit cantare sorores / Dulcisonae quatiens garula fila chelis . . .". – „. . . Incipe Calliope iam carmina dictat Apollo / Arguta resonans inclyta gesta tuba . . .". – „. . . Et chorus Aonidum dulcissima carmina dictet / Et querulam tribuat magnus Apollo chelym".

[96] Ebd. Ferrara 1514, B III[v]: „. . . Roma quid auratis tot quercubus alma refulges / Est quid nunc aetas aurea cana redit. / Robora praebebant mortalibus aurea victus / Nunc fruges quercu copia larga iacit. / Moenia quid memorem muros quid strata viarum / Et quod Roma tenet felicitatis opus. / Iam sunt pulchrae turres aequataque machina coelo / Apostolorum principis alta domus". – „Carmina Pegasides dictent Eliconis in umbra / Meoniusque riget dulcia verba lepos / Julius hanc certo firmavit numine sedem / Iussit et aethera relligione coli / Nam superos placant sollennia vota quotannis / Et canit albatus dulcia metra chorus". – Die Bautätigkeit Julius' II., besonders der Neubau von St. Peter, bildet bei vielen Dichtern einen Hauptpunkt ihres Lobes auf den Papst. Es sei nur auf Baldassare Castiglione hingewiesen, der Neu-St. Peter und den Cortile del Belvedere mit den Bauwerken des antiken Rom vergleicht. *B. Castiglione*, Il Cortegiano. Annotato e illustrato da *V. Cian* (Florenz [3]1929) 449.35 (Lib. IV). – Andere Bespiele bei *Frommel* (1976) (Anm. 84) 99 Nr. 63 (Z), 124 Nr. 368 (Z), 129 Nr. 390 (Z).

Diese Vorstellungen fanden auch in Festaufführungen eine Umsetzung. So wurde Julius II. bereits auf seinem Wege nach Bologna am 5. September 1506 in Orvieto mit folgender Darbietung begrüßt: Unter der vergoldeten Rovere-Eiche rezitierte ein als Orpheus bezeichneter Knabe lateinische Lobgedichte, in die als Engel verkleidete, in den Ästen anstelle der Eicheln sitzende Jünglinge einstimmten [97].

Andere wichtige Aspekte enthalten die um 1507/08 datierbaren, ebenfalls von der Siegesstimmung, die die Rückeroberung Bolognas hervorgerufen hatte, geprägten Gedichte des Johannes Michael Nagonius, eines römischen „poeta laureatus". Diese meist als „Carmen lyricum" oder „Epigramma" überschriebenen, noch unveröffentlichten Distichen befinden sich in einer mit Miniaturen (Taf. 4) ausgestatteten Prachthandschrift, die Julius II. in seiner Privatbibliothek besaß [98]. Bilder und Texte der Handschrift fordern den Papst zum Kreuzzug gegen die Türken und Mohammedaner auf; außerdem behandeln sie andere Themen wie die verwandtschaftliche und geistig vorbildliche Rolle Sixtus' IV. [99], sowie den Vergleich mit Julius Cäsar und Augustus [100], ferner mit Romulus [101]; darüber hinaus ausführlich Apollon und die Musen. Aus diesen Gedichten geht hervor, daß Julius II. sich offensichtlich Dichtungen – von Epigrammen ist die Rede – gewünscht hat. Ferner erscheint er als Inspirator der Dichter und als ihr Apollon. Dem lyrisch-bukolischen Charakter dieser Gedichte entsprechend, wird der – in den Überschriften stets als „Divus Julius" [102] bezeichnete

---

97 *L. Frati*, Le due spedizioni militari di Giulio II tratte dal Diario di Paride Grassi Bolognese (Bologna 1886) 34. – *Ser Tomasso di Silvestro*, Diario, hrsg. von *L. Fumi* (Orvieto 1891–1895) 548. – Zu anderen Festveranstaltungen für Julius II. s. *Cian* (Anm. 65) 449 f. – *K. Neiiendam*, Le théâtre de la Renaissance à Rome, in: Analecta Romana Instituti Danici 5 (1969) 130–140.

98 Rom, Bibl. Apost. Vat., Ms. Vat. lat. 1682. Johannis Michaelis Nagonii ad Divum Julium II et Franciscum Mariam Nepotem Carminum Libri I–VIII. – *B. Nogara*, Codices Vaticani Latini 3 (Rom 1912) 174–182. – *Dorez* (Anm. 73) 110 Nr. 23. – *Steinmann* 2 (Anm. 24) 19 Abb. – *W. Weisbach*, Trionfi (Berlin 1919) 69 Abb. 22, 23. – *F. Wormald*, An Italian Poet at the Court of Henry VII, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 14 (1951) 118 f. – *Weiss* (1965) (Anm. 3) 181; Abb. 33c.

99 Ibid., fols. 1v, 4r, 9v, 80v, 82r, 121v, 195v, 199v, 201v, 208r.

100 Ibid., fols. 4v–7v (Widmung; auszugsweise abgedruckt bei Nogara (Anm. 98) 174), fols. 85r, 86r–87v, 89v, 91r, 109r, 121v–122r, 129r–130v, 159v, 176r, 178r–179r, 192r, 198r.

101 Ibid., fols. 67v–68r, 74v, 151v, 155r-v, 200v (Incip.: Urbeque romulea Dux pater alter eris), 202v, 227r (Romulus alter). – In der Bedeutung als Neugründer der Stadt wurden Cäsar und die römischen Kaiser mit Romulus verglichen oder als „zweiter Romulus" bezeichnet. *Alföldi* (Anm. 9) 218 Anm. 1. – *W. Burkert*, Caesar und Romulus-Quirinus, in: Historia 11 (1962) 356–376. – Der Vergleich Julius' II. mit Romulus findet sich häufig, z. B. in der oben zitierten Elegie des Giov. Antonio Flaminio, der den Papst außerdem als „conditor Urbis" bezeichnet. Nachweis in Anm. 70.

102 Als „Divus Julius" wurde bekanntlich Julius Cäsar seit seiner Erklärung zum Gott bezeichnet. *H. Bengtson*, Grundriß der römischen Geschichte (München ²1970) 239. – *St. Weinstock*, Divus Julius (Oxford 1971) 364–367, 391–393.

Papst – oft als „Pastor" angeredet. So heißt es zum Beispiel, daß Phoebus das Plektrum wiederaufnehmen möge, da unser Hirte anwesend ist, der so oft Epigramme und Dichtungen in größerem Versmaße wünsche:

Fol. 237^{v}:
(. . .) Phoebe pater, vati consule, Phoebe, tuo,
Noster adest Pastor totiens epigrammata poscens
Nunc pede maiori carmina scripta cupit. (. . .) [103]

Unter der Überschrift „Quo poeta rogat Calliopem ut pastori humani generis salutem dicat" schildert der Dichter, wie der Hirte Julius in der pipleischen Grotte der Musen weilt und aus der aonischen Musenquelle [104] des Helikon trinkt:

Fol. 236^{v}–237^{r}:
De grege pierio: medioque Helicone salutem
Trade pio patri Musa profecta rogo
Ludit pypleo carmen moderatius antro
Et bibit aonias Pastor Julus aquas.
Fonteque Gorgoneo fruitur: melioreque versu
Utitur: et vestros optat in esse lacus.
Huic dabis argutam cytharam: nervosque canoros:
Principe pro sancto carmina docta feres.
Macte animi sumes si munera Pastor Jule:
Aeternum capies iudice vate decus.

Hier klingt zwar deutlich die aus Horaz stammende Vorstellung von Cäsar Augustus an, der sich nach seinen Siegen bei den Musen in der pierischen Grotte erholt [105], doch scheint es fast, daß Julius II. aktiv die Dichter beeinflußt hat. Das deuten auch andere Stellen an, wie zum Beispiel die Anreden:

Fol. 128^{v}:
(. . .) Da sacro vati ingenium profusum:
Tu potes, Pastor, mihi non negabis,
Qui decus semper celebrabo vestrum
Numine fausto.

---

103 Ms. Vat. lat. 1682, fol. 237^{r-v}. Die Elegie ist betitelt als: „Quo poeta rogat Musas esse intentas laudibus pontificiis et ducalibus".

104 Zur Bezeichnung der Musen als „Pipleides", „Aonides", „Pierides" *Varro*, De lingua latina 7, 20. – *Joannis Tortellii Aretini* Orthographia (Venedig 1501) s. v. Musae. – Auch dieses Nachschlagewerk über die antike Mythologie und Dichtung besaß Julius II. in seiner Bibliothek. *Dorez* (Anm. 73) 112 Nr. 73.

105 Horaz, Carmina 3, 4, v. 40. – *F. Klingner*, Horazische Oden. Das Musengedicht (3, 4), in: *Ders.*, Römische Geisteswelt (München ^{5}1965) 376–394.

Fol. 130r:

(...) Desides Pastor sine te poetae,
Pauperes extant sine te sorores,
Non sumus, largus venit ecce Caesar,
Alter Apollo.

Darüber hinaus werden die Musen aufgefordert, den Heiligen Vater in ihre Mitte aufzunehmen, ihn mit Gesang und Instrumentenspiel willkommen zu heißen, da er ihre Gesänge gern hört [106]. Den heiligen Namen des Hirten, der die Musen erneuert hat, werden sie auf dem ganzen Erdkreis verkünden. Apollon möge den Heiligen Vater mit frischem Eichenlaub krönen:

Fol. 172v:

Immensos patri sancto tribuamus honores
Et Quercum capiti ponat Apollo refert.

Einen neuen, von allen Dichtern ausgeschöpften Anknüpfungspunkt bot der Name des Papstes, der sich selbst als Julius Cäsar bezeichnete. Die Medaille, die er anläßlich seines Sieges über die Tyrannei der Bentivoglio in Bologna 1506/07 prägen ließ, trägt die Umschrift: JULIUS. CAESAR. PONTIFEX. II. (Taf. 3b) [107]. Die Ehrentitel Julius Cäsars als „Liberator" und „Pacator Orbis" [108] wurden auf ihn in dem berühmten Triumphzug am 27. März 1507, einem Palmsonntag, angewandt, den ihm die Stadt Rom bei seiner Rückkehr aus Bologna bereitete [109]. Einer der insgesamt sieben lorbeerumwickelten Triumphbögen [110] trug die Inschrift:

---

106 Ms. Vat. lat. 1682, fol. 171v–173v.

107 *Weiss* (1965) (Anm. 3) 180 und Anm. 163. – *G. F. Hill*, A Corpus of Italian Medals before Cellini (London 1930) Kat.- und Abb.-Nr. 874. – In der Forschung wurde zwar schon öfters auf die Identifizierung Julius' II. mit Julius Cäsar hingewiesen, doch fehlt noch eine systematische Sammlung und Auswertung der Quellen. *Pastor* 3, 2 (²1926) (Anm. 8) 873 Anm. 4 (Inschrift im Palazzo Bevilacqua in Bologna). – *Hartt* (Anm. 68) 216 Anm. 209 (Epigramm des Giov. Antonio Flaminio). – *Ackerman* (Anm. 83) 137 (ohne Beleg). – *O'Malley* (1969) (Anm. 2) 269. – *Ders.* (1968) (Anm. 93) 127. – *Frommel* (1977) (Anm. 21) 60. – Wie andere Quellen zeigen, spielt für Julius II. aber ebenso die Beziehung auf seinen päpstlichen Namensvorgänger aus der Frühzeit der Kirche, Julius I. (reg. 337–352), eine Rolle.

108 *H. Windisch*, Friedensbringer – Gottessöhne. Eine religionsgeschichtliche Interpretation der 7. Seligpreisung, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 24 (1925) 252 (Cäsar), 254 (Augustus). – *Alföldi* (Anm. 9) 154, 217. – *Weinstock* (Anm. 102) 142–145.

109 Über diesen Triumphzug berichten verschiedene Quellen, doch weichen sie in der Überlieferung der Inschriften und der Anzahl der Triumphbögen etwas voneinander ab. Eine Übersicht der Quellen bei *Pastor* 3, 2 (²1926) (Anm. 8) 744 Anm. 1. Bisher sind diese Berichte im Hinblick auf eine Rekonstruktion des Triumphzuges noch nicht verglichen worden, was an dieser Stelle nicht vorgenommen werden kann.

110 Rom, Bibl. Apost. Vat., Ms. Vat. lat. 3702. *Lorenzo Parmenio*, Opera a Julio II. Pont. Max. inchoata parsque illorum perfecta et res gestae. – Fol. 7v: „... *Urbem*

Virtuti et Gloriae Sancti Pontificis
auctoris pacis libertatisque: Veni, vidi, vici. [111]

Auch andere Bildprogramme verherrlichten ihn als Julius Cäsar, wie die von Bramante geplante, allerdings nicht ausgeführte Hieroglypheninschrift für einen Fries der äußeren Fassade des Belvedere [112]. Vor allem das Titelblatt der eben erwähnten Prachthandschrift mit den Dichtungen des Nagonius nimmt hierauf Bezug (Taf. 4) [113]. In Gestalt römisch antiker Münzen sind in den vier Ecken der Miniatur gleichsam als Vorläufer des Papstes und seines Nepoten, des Francesco Maria della Rovere [114], die stilisierten Profilbildnisse Julius Cäsars und des Augustus [115] dargestellt, die von fol-

---

triumphans, ingressus es, ac per septem laurigeros Arcus tibi, Juli Pontifex Maxime . . .". – Diese Handschrift ist das Dedikationsexemplar des seit 1511 als Kustos der vatikanischen Bibliothek angestellten Parmenio. Sie befand sich in der Privatbibliothek Julius II. *Dorez* (Anm. 73) 116 Nr. 180. – Auch *Sanuto* (s. u. Anm. 111) zählt sieben Bögen auf, während der Zeremonienmeister Paris de Grassis hingegen allgemein von acht Stück spricht. Bemerkenswert ist ferner, daß er auf die Cäsar-Thematik des Programms nicht eingeht. *Paris de Grassis*, Diarium, Bibl. Vat., Ms. Chigi, L. I. 18, fol. 178v–182v.

111 *Sanuto* 7 (1883) (Anm. 66) 64. – *Paris de Grassis*, Diarium, Bibl. Vat., Ms. Chigi, L. I. 18, fol. 181v (verkürzte Wiedergabe der Inschrift). – *Francesco Albertini*, Opusculum de Mirabilibus novae et veteris Urbis Romae (. . .) (Rom 1510), fol. Bv (Epistola): „*Qua propter Beatissime, pater Juli deprecor, ut alter Julius invictissimus in tertio triumpho cuius scriptum erat: veni. vedi. vici*".

112 *G. Vasari*, Le vite de'più eccellenti pittori, scultori ed architettori, hrsg. von *G. Milanesi* 4 (Florenz 1906²) 158 (Vita des Bramante). Danach sollten Name und Titel Julius' II. durch ein Profilbildnis Julius Cäsars, Pontifex durch einen Brückenbogen, Maximus durch einen Obelisken des Circus Maximus ausgedrückt werden. Der Papst lehnte diesen Vorschlag Bramantes ab. *E. Bentivoglio*, Bramante e il geroglificio di Viterbo, in: Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz 16 (1972) 167–174. – Zu anderen Hieroglypheninschriften Bramantes s. *Frommel* (1977) (Anm. 21) 46.

113 Bibl. Apost. Vat., Ms. Vat. lat. 1682, fol. 9r. – Literatur s. o. Anm. 98.

114 Das mit dem Namen des Francesco Maria della Rovere beischriftlich bezeichnete Idealbildnis im mittleren Medaillon der oberen Randleiste ist zusätzlich als „Nepos" und „Praefectus Urbis" erklärt. Dieses Amt bekleidet er bis 1508, danach wurde er Herzog von Urbino. *R. Marcucci*, Francesco Maria della Rovere (1490–1527) (Senigallia 1903). – Die beiden stilisierten Profilköpfe in den beiden seitlichen Rahmenleisten konnten bisher noch nicht identifiziert werden.

115 Bei den Profilbildnissen Julius Cäsars und des Augustus handelt es sich nicht um getreue Kopien antiker Münzbildnisse, sondern um freiere Wiedergaben, wie die für beide Imperatoren untypischen – und hier darüber hinaus gleichartigen – Lockenfrisuren zeigen. Für den Bildnistyp des ältlichen Cäsar mit tiefen Falten um die Mundwinkel und hervortretendem Kehlkopf lassen sich zum Vergleich heranziehen: *H. A. Grueber*, Coins of the Roman Republic 3 (London 1910) Taf. LIV, Nr. 8, 9, 15, 18. – *M. H. Crawford*, Roman Republican Coinage 2 (Cambridge 1974) Taf. LVI Nr. 18–20; Taf. LVII Nr. 1–6. – *A. Martindale*, The Triumphs of Caesar by Andrea Mantegna (London 1979) Abb. 249. – Für den jugendlichen Augustus: *H. Mattingly*, Coins of the Roman Empire in the British Museum 1 (Reprint London 1965) Taf. 4, Nr. 18, Taf. 5, Nr. 14, 16, Taf. 6 Nr. 4, 5, Taf. 16, Nr. 7, – *U. Middeldorf*, Die zwölf Cäsaren von Desiderio da Settignano, in: Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz 23 (1979) 302 Abb. 6.

genden Umschriften umgeben sind. Oben links und rechts: JULII GLORIA und AUGUSTI VICTORIA. Unten um die nochmals wiederholten Münzbildnisse der beiden Julier: CETERIS CLARIOR links und ILLUSTRIOR LAURO rechts. Das zentrale Bildnis Julius' II. in der unteren Randleiste, dem das Profilbildnis Julius Cäsars zugeordnet ist, trägt die Umschrift: TRIUMPHUS. PONTIFICUM. JUL. PP. II. [116]. Alle Münzen sind gleichartig von Eichenkränzen umschlossen, wodurch sowohl auf die Rovere-Eiche als aber auch auf die altrömische Bedeutung des Eichenkranzes, der ‚corona civica', hingewiesen wird, mit der bei Vergil die Nachkommen des Aeneas bekränzt sind [117]. Auch die Rovere-Eiche wurde als „Julia quercus" bezeichnet, und zwar an einer so prominenten Stelle wie in der Inschrift, die sich neben dem Rovere-Wappen in der von Julius II. als Kardinal erbauten Vorhalle seiner Titelkirche S. Pietro in Vincoli befand [118]. Darüber hinaus ließ er als Kardinal in der ebenfalls von ihm errichteten Vorhalle seiner anderen, übrigens von Papst Julius I. gegründeten Titelkirche SS. Apostoli das prachtvolle antike Marmorrelief mit dem Jupiteradler auf dem Eichenkranz anbringen (Taf. 5a), wobei dieses Sujet außerdem zeigt, daß Giuliano della Rovere nach bestimmten inhaltlichen Gesichtspunkten Antiken sammelte [119].

In diesem Zusammenhang spielt die Apollonthematik eine fundamentale Rolle. Denn Apollon ist nach Vergil und Ovid sowie anderen Quellen der Schutzgott der „gens julia", des Aeneas wie des Cäsar und des Augu-

---

116 Als Ausschnitt abgebildet bei *Weiss* (1965) (Anm. 3) 181 Abb. 33c.

117 Aeneis, 6, v. 771 f. – *Alföldi* (Anm. 9) 128–130. – *Ders.*, Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken (Darmstadt ²1971) 68–79 (zum Eichenkranz über der Eingangstür zum Palast des Augustus auf dem Palatin). – *Weinstock* (Anm. 102) 163–167.

118 *Francesco Albertini*, hrsg. von *Valentini – Zucchetti* 4 (Anm. 30) 535.10–14:

Astra palatinis quae tangit ab aedibus, hospes,
Hac primum nata est Julia quercus humo.

Nach einigen Romführern des 15. Jhs. befindet sich S. Pietro in Vincoli an der Stelle des Palastes Julius Cäsars. *Valentini – Zucchetti* (Anm. 30). 27.1–3. – Zur Architektur der von Sixtus III. gegründeten Kirche: *R. Krautheimer*, S. Pietro in Vincoli and the Tripartite Transept in the Early Christian Basilica, in: Proceedings of the American Philosophical Society 84 (1941) 353–429, bes. 365–67. – *G. Urban*, Die Kirchenbaukunst des Quattrocento in Rom, in: Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte 9/10 (1961/62) bes. 104–108. – Die Bezeichnung der Rovere-Eiche als *„Julia quercus"* findet sich auch in einem Julius II. gewidmetem Distichon des *Antonio Flaminio. Hartt* (Anm. 68) 134 mit Anm. 130. – In einem Gedicht des *Evangelista Maddaleni de'Capodiferro* über den Neubau von St. Peter heißt es, daß Julius II. unter den Fundamenten der Kirche die *„Aenea glans"* wiedergefunden habe. Bibl. Apost. Vat., Ms. Vat. lat. 3419, fol. 154ᵛ: „... *Dum Tu aeterna locas solidi fundamina Templi / Aenea glans imis, Jule, reperta vadis"*.

119 In der unter dem Relief befindlichen Inschrift bezeichnet sich Giuliano della Rovere als Retter des Stückes aus den Ruinen (TOT. RUINIS. SERVATAM. IUL. CAR. SIXTI. IIII. PONT. NEPOS. HIC. STATUIT). – *Weiss* (1961) (Anm. 74) 36. – *E. Zocca*, La Basilica dei SS. Apostoli in Roma (Rom 1959) Abb. 23. – *Alföldi* (²1971) (Anm. 117) Taf. X Abb. 3.

stus [120]. Apollon hatte dem Aeneas auf Delos als das gottgewollte Ziel seiner Irrfahrten Italien prophezeit. Aus seinem Geschlecht gingen die mythischen Gründer Roms, Askanius bzw. Julus, Romulus sowie Cäsar und Augustus hervor, die den „orbis romanus" durch Justitia und Pax regierten [121]. Auf diese Tradition beziehen sich deutlich die von der Aeneis inspirierte, bereits schon oben erwähnte Dichtung des Rodulphus Iracintus aus Teramo [122], ferner die Inschrift auf dem ersten der Triumphbögen im Adventus 1507, in der der „Clarus Apollo", der die Nacht vertrieben hat, als der Beschützer des Julischen Gestirns beschrieben wird [123]. Aus der Fülle der Beispiele, die Apollon als Schutzgott der „gens julia" und Papst Julius' II. bedichten, ragt jedoch eines ganz besonders hervor. Es handelt sich um ein in mehreren Abschriften überliefertes Gedicht des römischen Humanisten Evangelista Maddaleni de'Capodiferro auf die Statue des Apollon vom Belvedere (Taf. 5b). Sie gehörte zum ältesten, schon von Julius II. als Kardinal erworbenen Antikenbesitz [124], und steht damit am Anfang der Apollondarstellungen unter Julius II., darunter als Hauptbeispiel Raffaels Parnaß (Taf. 1) [125]. In diesem Gedicht [126] spricht Apollon zum Papst. Er stellt sich als der ewige Wächter Papst Julius' II. und der „gens julia" vor sowie als der Retter des Papstes aus vielen Gefahren. Julius möge ihn nicht als die Marmorgestalt anblicken, sondern als den „Wahren", der ihm die römischen

---

120 Vergil, Aeneis 3, v. 359–462; 9, v. 638–655. – Ovid, Met. 15, v. 865. – *V. Buchheit*, Vergil und die Sendung Roms (= Gymnasium, Beihefte 3) (Heidelberg 1963) 132, 152–157. – *A. Alföldi*, Die zwei Lorbeerbäume des Augustus (Bonn 1973) 51; Taf. XXV, 1.

121 Vergil, Aeneis 1, v. 282–296; 6, v. 788–807.

122 S. o. Anm. 94.

123 *Sanuto* 7 (Anm. 66) 63.

124 Das älteste Zeugnis für den Apollon vom Belvedere im Besitz Giuliano della Roveres ist eine Zeichnung nach dieser Statue im Codex Escurialensis, auf der beischriftlich vermerkt ist: „Nel orto di sa(n) Pietro in Vinchola". Wann der Apollon von dort in den Vatikan überführt wurde, ist ungewiß. 1510 befindet er sich jedenfalls dort, wie der Romführer des Albertini zeigt. *H. H. Brummer*, The Statue Court in the Vatican Belvedere (= Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in History of Art 20) (Stockholm 1970) 44–71; Abb. 38–41. – Hierzu: *P. Gerlach*, in: Kunstchronik 27 (1974) 19–30. – Wie *G. Daltrop* gezeigt hat, muß der Apollon vom Belvedere schon in der Mitte des 15. Jhs. bekannt gewesen sein. *Ders.*, Zur Überlieferung und Restaurierung des Apollon vom Belvedere, in: Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia 43 (1975/76) 127–140 (mit weiterer Literatur und neuen Beobachtungen zur Rekonstruktion der ursprünglichen Armhaltung des Gottes).

125 S. Anm. 1, 157.

126 Abdruck des Gedichtes ohne eine Auswertung bei Brummer (Anm. 124) 225. – Capodiferro war ein Schüler des Pomponius Laetus. Er verfaßte unter anderem auch Texte für Festaufführungen, an denen Julius II. persönlich teilnahm. *O. Tommasini*, Evangelista Maddaleni de'Capodiferro accademico (...) e storico, in: Atti della R. Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Serie IV, Parte I, 10 (1893) 3–20. – Dizionario Biografico degli Italiani 18 (1975) 621–625 *(G. Ballistreri)*.

Seelen, die dem Himmel gleichen Mauern Roms und die Macht anvertraut habe. Durch Julius, der über die Stadt und den Erdkreis wacht, haben sich die Geschenke des Friedens und die Gesetze erholt; durch ihn sind die Geister nach Rom zurückgekehrt und hat sich die Roma erhoben:

Vers 1–13:

Ille ego sum Juli Julaeque Gentis Apollo
Perpetuus custos tot qui te invicte periclis
Eripui nutuque meo super aethera vexi:
Non me marmoreum nunc aspicis, aspice verum
Qualis in aethereo sublimis spector Olympo.
Hinc tibi Romanas animas aequataque caelo
Moenia commisi Maiestatisque verendae
Imperia. Haud frustra es tu maxima cura Deorum,
Per te respirant leges et munera pacis
Tuque urbi atque orbi invigilas: Tu cuncta sagaci
Prospicis ingenio nec te effrenatus habendi
Urget amor. Prodesse cupis non laedere: Per te,
Per te mihique redeunt animi et sibi Roma resurgit. (. . .) [127]

Außerdem sagt Apollon, daß er jetzt eine sichere Wohnstätte gefunden habe und wie seit alters aus den hohen Eichen des Vatikanischen Hügels weissage:

Vers 23–25:

Haec mihi certa domus: heic sedibus altus avitis
Jule tuis responsa fero de quercubus, aut si
Plus vaticani te oblectat montis imago. (. . .) [128]

Was hier ausgedrückt worden ist, ist von grundsätzlicher, übergeordneter Bedeutung. Die Deutung Apollons als des „Wahren" verrät zunächst die „interpretatio christiana" des Gottes. Mit der „Veritas" ist Apollon bereits bei dem Kirchenvater Augustinus verbunden [129]. In seiner Eigenschaft als Repräsentant der „Veritas", in der Apollon im Programm der unter Leo X. und Clemens VII. von Schülern Raffaels ausgeführten „Sala di Costan-

---

127 Bibl. Apost. Vat., Ms. Vat. lat. 3419, fol. 142^{v} (Autograph des Capodiferro; vgl. *Kristeller* 2 (Anm. 48) 363). *Brummer* (Anm. 124) 225 zitiert nach der Clemens VII. gewidmeten Kopie, Ms. Vat. lat. 10377, fol. 63^{v}.

128 Ibid., Ms. Vat. lat. 3419, fol. 143^{r}. Zu den hier ausgelassenen Versen s. den Abdruck bei *Brummer* (Anm. 124) 225.

129 *M. D. Madden,* The Pagan Divinities and their Worship as depicted in the Works of Saint Augustine exclusive of the City of God (= The Catholic University of America Patristic Studies 24) (Washington 1930) 74, 80–82. – *H. Hagendahl,* Augustine and the Latin Classics 2 (= Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 20, 2) (Göteborg 1967) 437–444 Nr. 8. – *Schröter* (Anm. 1) 67, 100, 319; II, 317.

tino" im Vatikan dargestellt ist (Taf. 6) [130], erscheint er in der Mythographie und Kommentarliteratur im Vergleich mit Christus oder wird sogar mit ihm identifiziert [131]. Indem sich Apollon als der „ewige Wächter" der „gens julia" und des Papstes bezeichnet, wird ausgesagt, daß Julius II. seit Urzeiten von der göttlichen Vorsehung als „Pontifex Maximus" des römisch-christlichen Imperiums ausersehen worden ist, und daß zu seinen Vorläufern, ja Ahnen, der mythische Gründer Roms und die römischen Kaiser gehören.

Man könnte in dieser Ableitung Julius' II. von der „gens julia" zunächst nur eine persönliche, nun auch mystisch-historisch begründete Legitimation für seinen universalen Machtanspruch als „dominus e maistro del mondo" sehen, wie es bei dem venetianischen Gesandten Sanuto bemerkenswerterweise im Anschluß an den Neubau von St. Peter über den Papst heißt [132]. Doch steht dahinter die viel kompliziertere Geschichtsvorstellung der „Roma aeterna", wie gerade die Ableitung des Papstes von der „gens julia" zeigt. Bereits Vergil hatte das augusteische Rom als Ziel einer göttlich gelenkten Weltordnung interpretiert [133]. Eusebius, Orosius, Laktanz, Leo der Große knüpften an diese Rom-Idee an, indem sie ihrerseits wiederum dem antiken Rom eine providentielle, wegbereitende Stellung im göttlichen Heilsplan einräumten, da es die Voraussetzung für das christliche Rom als Sitz der weltumfassenden Kirche und für die Ausbreitung des Christentums schuf [134]. In diesem Sinne erscheint das von Aeneas begründete Rom – bei dem von Julius II. übrigens außerordentlich geschätzten – Dante als Vorläufer des christlichen: Aeneas, sagt Dante, war im höchsten Himmel zum Vater Roms und seines Reiches auserwählt; Rom

---

130 *J. Hess*, On Raphael and Giulio Romano, in: *Ders.*, Kunstgeschichtliche Studien zu Renaissance und Barock (Rom 1967) 1, 181–197, 2, Taf. 137 Abb. 8. – *K. Oberhuber*, Raphaels Zeichnungen. Abteilung IX, Entwürfe zu Werken Raffaels und seiner Schule im Vatikan 1511/12 bis 1520 (Berlin 1972) 28, 184, 190. – Apollon befindet sich über der inschriftlich als „Veritas" bezeichneten Tugend und flankiert zusammen mit der über der „Innocentia" angeordneten Luna-Diana den in der Nische thronenden Leo I. Durch Strahlenkranz und Sonnenball ist Apollon als Sol und durch den Pfeil in seiner Linken als Pythios gekennzeichnet. Diese Charakterisierung geht auf mittelalterliche Quellen zurück. – *E. Panofsky*, Albrecht Dürer and Classical Antiquity, in: *Ders.*, Meaning in the Visual Arts (Garden City, N. Y. 1955) 251–262. – *Schröter* (Anm. 1) 258–262. – *R. Quednau*, Die Sala di Costantino im Vatikanischen Palast (...) (= Studien zur Kunstgeschichte 13) (Hildesheim–New York 1979) 270–284, Abb. 38, 73, 74.

131 Nachweise wie in Anm. 129, 130 bei *Panofsky, Schröter, Quednau.*

132 *Sanuto* 10, hrsg. von *G. Berchet* (1883) (Anm. 66) 80. – *Frommel* (1976) (Anm. 84) 117 Nr. 278 (Z).

133 *F. Klingner*, Rom als Idee, in: *Ders.* (Anm. 105) 645–666.

134 Ebd. 659–666. – *M. Bolwin*, Die christlichen Vorstellungen vom Weltberuf der Roma aeterna bis auf Leo den Großen: Unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus und Leo (Diss. phil. Münster/Westf. 1922) 107–111. – *K. J. Pratt*, Rome as Eternal, in: Journal of the History of Ideas 26 (1965) 25–44.

und das Reich wurden in Wahrheit vorbereitet um des heiligen Ortes willen, wo der Nachfolger des Heiligen Petrus thront [135].

Auf diese Bestimmung des antiken Rom als des von Ewigkeit her erwählten Sitzes der Kirche bezieht sich auch der Hoftheologe Julius' II., der Augustinergeneral Aegidius von Viterbo. Nach seinen Ausführungen ist der Papst der Nachfolger der römischen Cäsaren, der im Unterschied zu diesen darüber hinaus für die Seelen der Menschen auf dem ganzen Erdkreis verantwortlich ist, und als „Vicarius Christi" die Ecclesia und das christlich-römische Imperium an der durch das Martyrium Petri festgesetzten Stelle, dem Vatikan, zu vertreten hat [136].

In diesem mythisch-historischen und ekklesiologischen Ideenzusammenhang der „Roma aeterna" ist Apollon also die mythologische Symbolfigur für die seit Urzeiten göttlich gelenkte Geschichte Roms; denn es geht auf seine Prophetie zurück, daß Aeneas nach Italien gelangte und seine Sprößlinge Rom gründeten, die dadurch zu Wegbereitern der Kirche wurden.

In dieser Geschichtsvorstellung hat Apollon außerdem noch eine ganz spezielle, auf den Vatikan bezogene Bedeutung, auf die auch Capodiferro in seinem Apollongedicht anspielt, in welchem der Gott von seiner alten weissagenden Funktion unter den Eichen auf dem Vatikan spricht. Capodiferro bezieht sich damit auf die in den Rombeschreibungen des Mittelalters und der Renaissance überlieferten Traditionen zum Vatikanhügel, die ihrerseits wiederum auf antike und kirchliche Quellen zurückgehen und später vermischt worden sind. Nach den antiken Quellen befand sich unter den Sehenswürdigkeiten des „ager vaticanus" eine heilige Steineiche, deren religiöser Charakter durch eine Inschrift in etruskischem Alphabet nachgewiesen war. Außerdem habe der „Vaticanus collis" seinen Namen von den „Vaticinia" erhalten, die dort vorgekommen seien [137]. Der „Liber Pontificalis", dessen erste Redaktion ins 6. Jahrhundert datiert wird, überliefert an drei Stellen darüber hinaus, daß der Apostelfürst Petrus „in templum Apollinis" begraben wurde und Konstantin der Große bei oder an der Stel-

---

135 Inferno 2, 20–24. – *Klingner* (Anm. 133) 646. – *Ch. Till Davis*, Dante and the Idea of Rome (Oxford 1957) 34–36, 43, 128–30. – *R. Preimesberger*, Pontifex Romanus per Aeneam praesignatus. Die Galleria Pamphilj und ihre Fresken, in: Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte 16 (1976) 262–264.

136 *O'Malley* 1968 (Anm. 92) 124–127. – *Ders.*, Man's Dignity, God's Love and the Destiny of Rome. A Text of Giles of Viterbo, in: Viator, Medieval and Renaissance Studies 3 (1972) 389–415.

137 Eine Zusammenstellung der antiken Quellen bei *Jordan – Hülsen* (Anm. 33) 656–659. – *Platner – Ashby* (Anm. 33) 546 f. – Art. Vaticanus, in: *Pauly-Wissowa* 8 A 1 (1955) 490–494. – Auf die antiken Quellen – vor allem Sextus Pompeius Festus, Aulus Gellius – beziehen sich im 15. und 16. Jh. zum Beispiel: *Joannis Anni Viterbiensis* (= Nanni), Antiquitatum variarum volumina XVII (Paris 1512) (Ed. pr. Rom 1498), fol. XV^{r}. – *Raphael Volaterranus*, Commentariorum urbanorum octo et triginta libri (Basel 1530) (Ed. pr. Rom 1506; Julius II. gewidmet) 61^{r}. – *R. Estienne*, Dictionarium seu Thesaurus Latinae Linguae 3 (Venedig 1551) 541 s. v. Vaticanus.

le des Apollontempels die Peterskirche auf dem Vatikan erbaute [138]. Diese Angaben finden sich dann nicht nur in der gesamten Mirabilienliteratur des Mittelalters [139], sondern auch in den Rom- und Vatikanbeschreibungen der altertumswissenschaftlich versierten Gelehrten Flavio Biondo [140], Francesco Albertini [141], Andreas Fulvius [142]. Auch Marco Fabio Calvo, ein enger

---

138 Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire par L'Abbé *L. Duchesne* 1 (Paris 1886) 118.17–20. Vita des Apostelfürsten Petrus. Nach der Beschreibung seines Lebens heißt es: „*Qui sepultus est via Aurelia, in templum Apollinis, iuxta locum ubi crucifixus est, iuxta palatium Neronianum, in Vaticanum ...*". – 176.1–2; Vita des Papstes Silvester: „*... Augustus Constantinus fecit basilicam beato Petro apostolo in templum Apollinis, cuius loculum cum corpus Sancti Petri ita recondit.*" – 150.9; Vita des Papstes Cornelius. – Bisher sind keine anderen Quellen der Antike über einen Apollontempel auf dem Vatikan bekannt geworden. *Duchesne* (1, 119 f. Anm. 13, 193 Anm. 61. – *Ders.*, Scripta minora. Études de topographie Romaine et de géographie ecclésiastique [= Collection de l'École Française de Rome 13] [Rom 1973] 184–187. – *Ders.*, Le Liber Pontificalis 3: Additions et corrections de Mgr. *L. Duchesne* publiées par *C. Vogel* [Paris 1957] 74 Anm. 9) denkt an das in den konstantinischen Regionarien in der Nähe von St. Peter bezeugte „Phrygianum". Duchesne hält es mutmaßlich für möglich, daß mit diesem Heiligtum der Magna Mater ein Attis- und ein Mithraskult verbunden waren. – *Valentini – Zucchetti*, Codice Topografico della Città di Roma (Rom 1942) 221 Anm. 1, 225.11, 231.2. – Eine neue These stellte *J. Carcopino* (Études d'histoire chrétienne. Les fouilles de Saint-Pierre et la tradition. Le christianisme secret du „carré magique" [Paris ²1963] 158–167. – *Ders.*, Art.: Vatican, Nr. VI, in: DACL 15 [1953] 3309 f.) auf, der den im „Liber Pontificalis" überlieferten Apollontempel mit dem „Mausoleum der Julier" unter St. Peter verbinden möchte, wo als Deckenmosaik Helios-Apollon auf der Quadriga dargestellt ist. Das Mausoleum, das zwischen 120 und 150 n. Chr. datiert wird und von einer heidnischen Familie mit dem Gentilnamen Julius errichtet wurde, ist 1574 entdeckt worden. *Th. Klauser*, Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst IX, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 10 (1967) 100 f., Kat.-Nr. 5. – *E. Kirschbaum*, Die Gräber der Apostelfürsten St. Peter und St. Paul in Rom (Frankfurt/M. ²1974) 146, Farbtaf.

139 *Valentini – Zucchetti* 3 (1946) (Anm. 30) 85.10–15 (Graphia aurea Urbis); 190.1–5 (De mirabilibus civitatis Romae nella raccolta di Nicolas Rosell); 383.15–18. 24–25; 384.10–11 (Petrus Mallius, Descriptio Basilicae Vaticanae); 116.5–11 (Le Miracole de Roma). – *Valentini – Zucchetti* 4 (1953) (Anm. 30) 133.13–15; 134.4–6 (Tractatus de rebus antiquis et situ Urbis Romae). – In einigen dieser Quellen werden außerdem die zwölf konstantinischen Weinrankensäulen in St. Peter als aus dem Apollontempel in Troja stammend erklärt. *Duchesne* (1973) (Anm. 138) 221 f. – *P. Fabre – L. Duchesne*, Le Liber Censuum de l'église romaine 2 (Paris 1910) 167; 170 Anm. 107 (Freundlicher Hinweis von Dr. habil. Ursula Nilgen). Auch diese Tradition hielt sich bis ins 17. Jh. *Paulus de Angelis*, Basilicae Veteris Vaticanae Descriptio (Rom 1646) 1.

140 *Valentini – Zucchetti* 4 (1953) (Anm. 30) 270.13; 271.17.

141 Opusculum de Mirabilibus (Anm. 111) DIIII (De montibus et collibus Urbis), s. v. Collis Vaticanus; „*... in quo colle erat Templum Apollinis*". – M III^{r} (De templis Urbis): „*Templum Apollinis in Vaticano: ubi nunc est oratorium Sanctae Petronillae virginis, coniunctum ecclesiae Sancti Petri.*" – *Valentini – Zucchetti* 4 (1953) (Anm. 30) 482.5. – *Fra Mariano da Firenze*, Itinerarium Urbis Romae con introduyione e note illustrative del *P. E. Bulletti* (= Studi Antichità Cristiana 2) (Rom 1931) 76.

142 *Andreas Fulvius*, Antiquaria Urbis (Rom 1513 [J. Mazochius]) 33^{v}: „*... Stat modicus spatio, sed fama ac nomina magnus / Vaticanus apex, Phoebo sacratus, ubi olim / Auguria hetrusci vates captare solebant. / Ilice sub gemina, condentes fata, vices-*

Freund Raffaels [143], stellt in seiner Rekonstruktion des antiken Rom auf dem „mons Vaticanus" das „templum Apollinis" dar (Taf. 7b) [144].

Apollon erscheint also auch in diesen Quellen in ekklesiologischer Sicht und sein Tempel als Vorläufer der Peterskirche. Daß Julius II. den Vatikantraditionen einen hohen Wert beimaß, deuten sowohl die Inschriften auf dem Grundstein von Neu St.-Peter [145] als auch die von Caradosso entworfene Medaille mit dem Projekt des Neubaus von St. Peter an, wo jeweils ausdrücklich auf den „Mons Vaticanus" Bezug genommen wird (Taf. 7a) [146]. Diese antiken und christlichen Traditionen des Vatikan, die Idee der „Roma aeterna" sowie sein Vergleich mit Julius Cäsar dienen Julius II. zusätzlich, um mythisch und historisch den Primat der römischen Kirche, ihre Bindung an den Vatikan und die „plenitudo potestatis" ihres obersten Vertreters zu manifestieren.

Diese Absicht drückte sich übrigens auch in einer damals Aufsehen erregenden Dichterkrönung aus, die Julius II. gegen den Widerstand seines Zeremonienmeisters, Paris de Grassis, am 10. November 1512 in den Gärten des Belvedere vorgenommen hat [147]. Während der Zeremonienmeister die Feier

---

que, / Ac mundi sortes, ubi nunc sublime cacumen / Sedis Apostolicae, quae praeminet omnibus una." – Carmina Illustrium Poetarum Italorum 5 (Florenz 1720) 193. – Auf diese Stelle wies bereits *Shearman* (Anm. 1) 16, 50 Anm. 105 hin. – Als weiteren Beleg für diese Vatikantradition: *Egidio da Viterbo,* Historia XX saeculorum, Rom, Bibl. Angelica, Ms. Lat. 502, fol. 298r–299v. – *De Angelis* (Anm. 139) 1–2.

143 *Weiss* (²1973) (Anm. 76) 96–98 (mit der älteren Literatur). – *J. Shearman,* Raphael, Rome and the Codex Escurialensis, in: Master Drawings 15 (1977) 146 Anm. 68.

144 Antiquae Urbis Romae cum regionibus simulachrum di *Marco Fabio Calvo da Ravenna* con le silografie di *Tolomeo Egnazio da Fossombrone.* Faksimile-Edition Rom 1532, hrsg. von *R. Peliti* (Rom 1964) Taf. IV. – Auch auf anderen Plänen der „Roma antica" ist seit dem 2. Viertel des 16. Jhs. meist am oder auf dem Vatikanhügel das „templum Apollinis" dargestellt. – *A. P. Frutaz,* Le piante di Roma 2 (Rom 1962) Taf. 20 (Sebastian Münster 1538), Taf. 21 (B. Marliano 1544), Taf. 24 (Giov. Oporini 1551), Taf. 37 (Stefano Du Pérac 1574), Taf. 51, 54 (Mario Cartaro 1579), Taf. 59, 60 (Giacomo Lauro 1612/17).

145 Die Inschrift auf dem Grundstein bei *Frommel* (1976) (Anm. 84) 59, 95 Nr. 26 (Z).

146 Die Inschrift lautet am oberen Rand: TEMPLI + PETRI + INSTAURACIO. – Unten: + VATICANUS + M + (= Mons). – *Hill* (Anm. 107) Kat.- und Abb.-Nr. 659. – *Chr. Thoenes,* Studien zur Geschichte des Petersplatzes, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 26 (1963) 138 Anm. 51a. – *Weiss* (1965) (Anm. 3) 170; Abb. 30. – *Frommel* (1976) (Anm. 84) 60 Abb. 1. – *Ders.* (1977) (Anm. 21) 53 Abb. 14.

147 *Paris de Grassis,* Diarium, Bibl. Apost. Vat., Ms. Chigi L. I. 19, fol. 441v–442r. – Ms. Vat. lat. 12412, fol. 313v–314v. – Außerdem berichtet über diese Dichterkrönung der mantuanische Gesandte Stazio Gadio in einem Brief vom 11. November 1512 an Isabella d'Este. – *A. Luzio,* Federico Gonzaga ostaggio alla corte di Giulio II, in: Archivio della R. Società Romana di Storia Patria 9 (1886) 544. – Diese, in der Forschung seit langem bekannte Dichterkrönung wurde bisher freilich mehr oder weniger als ein Kuriosum angesehen. Vgl. *Cian* (Anm. 65) 450. – *Pastor* 3, 2 (²1926) (Anm. 8) 909. – *Rodocanachi* (Anm. 67) 173. – *Neiiendam* (Anm. 97) 139. – Abdruck der bisher noch nicht in ihrem vollen Wortlaut veröffentlichten Beschreibung der Dichterkrönung und der Argumentation des

vereiteln wollte, weil es völlig unüblich sei, daß ein Papst eine derartige Weihe vornehme, darüber hinaus die „studia poetica", die nichts anderes als heidnische Themen behandeln, vom Kirchenrecht verboten seien und Dichterkrönungen seit Petrarcas Krönung auf dem Kapitol stattfinden [148], setzte sich Julius II. durch. Zu Beginn der Feier, die aus Anlaß des Bündnisses zwischen Kaiser Maximilian I. und Julius II. in Gegenwart des kaiserlichen Bevollmächtigten, des Bischofs Matthäus Lang aus Gurk, stattfand [149], traten als Musen verkleidete Knaben in Nymphentracht auf sowie der sowohl als Apollon als auch als Orpheus verkleidet beschriebene römische Dichter Vincenzo Pimpinella [150]. Er trug eine der französischen Siegestrophäe Julius' II. entsprechende Trophäe und sang Lieder zur Verherrlichung des Papstes und des Kaisers. Darauf rezitierte Francesco Maria Grapaldi, der Sekretär der Gesandtschaft der gerade von Julius II. von der Herrschaft der Franzosen befreiten Städte, Parma und Piacenza, ein Gedicht, in dem er Julius II. als Befreier Italiens, als neuen Cäsar und als Wiederhersteller der Gerechtigkeit pries, durch den Leben und Heil wiedergeboren worden sind [151]. Hierauf überbrachte Thomas Phädrus Inghirami dem Papst zwei Lorbeerkränze, mit denen er Grapaldi und Pimpinella krönte, wobei Julius II. folgende Worte sprach:

„Nos authoritate apostolica, et hic dominus
Gurcensis authoritate imperiali facimus te Poetam, mandantes ut res ad ecclesiam pertinentes gestas scribas." [152]

Paris de Grassis in meiner in Vorbereitung befindlichen Untersuchung über Raffaels Parnaß (Anm. 157).

148 Bibl. Apost. Vat., Ms. Chigi. L. I. 19., fol. 430v–432r.

149 Maximilian I. beabsichtigte, Papst zu werden und den Kirchenstaat unter seine Gewalt zu bringen. Auch von daher bekommt der Anlaß dieser Dichterkrönung einen besonderen politischen Akzent. – *H. Wiesflecker,* Neue Beiträge zur Frage des Kaiser-Papstplanes Maximilians I. im Jahre 1511, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 71 (1963) 311–332.

150 Während *Paris de Grassis* von Orpheus und den „poetischen Musen" spricht (Ms. Chigi. L. I. 19, fol. 441v: „*... nonnulli pueri in nimphali habitu tamquam Musae Poeticae recitaverunt singuli parva carmina, inde alius Juvenis nomine Vincentius Pimpinellus etiam in habitu Orphei ...*"), beschreibt der Gesandte *Stazio Gadio* diese Aufführung als „*... una comedia nella qual intravenne Apollo con le Muse che cantorno (!) in laude de papa Julio, imperator et di Gurgense toccando la unione fatta di N. S. con Cesare*"). Außerdem erwähnt Gadio einen „cieco dotto", der zur „lira" lateinische Lobgedichte improvisierte. *Luzio* (Anm. 147) 544. – *Vincenzo Pimpinella* ist ein bekannterer römischer Dichter und Gelehrter. *Francesco Arsilli,* De poetis urbanis, in: *Roscoe* 3 (Anm. 70) 7. – Le feste pel conferimento del Patriziato Romano a Giovanni e Lorenzo Medici narrate da *Paolo Palliolo Fanese* (Reprint Bologna 1969) 103, 157, Anm. 32. – *Fanelli* (Anm. 80) 109, 115, 118. – *G. Müller,* Vincenzo Pimpinella am Hofe Ferdinands I, 1529–1532, in: Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken 40 (1960) 65–78.

151 Abdruck des Gedichtes bei *Roscoe* (Anm. 70) 27 f. Nr. LXVI.

152 *Paris de Grassis,* Diarium, Ms. Chigi. L. I. 19, fol. 442r. – Ms. Vat. lat. 12412, fol. 324r (Hiernach das Zitat).

Mit dem Akt der Dichterkrönung, die sowohl in der Antike als auch in der Renaissance ein Privileg des Kaisers war [153], mit der Verleihung des Lorbeerkranzes, der oft als „munus caesareum" bezeichnet wurde, wie z. B. in den Satzungen der Accademia Pomponiana, der Kaiser Friedrich III. 1483 das Recht für Dichterkrönungen erteilt hatte [154], gibt Julius II. auch in diesem Punkt zu verstehen an, daß er der „dominus e maistro del mondo" (s. o. S. 74) und der Vatikan der Mittelpunkt ‚urbis et orbis' ist. Zugleich charakterisiert sie den Papst als Beschützer, Förderer und Freund der Dichter.

Viele der hier aufgezeigten Ideen spiegeln sich auch in Raffaels Parnaßfresko (Taf. 1) in der sog. Stanza della Segnatura wider, wo es sich über dem Fenster zum Belvederehof befindet [155]. Als besonders wichtig sind hervorzuheben die Aurea-aetas- und Rom-Thematik, die immer mit der Vorstellung von der Wiederkehr der Musen und Dichter verbunden war; ferner der Grundgedanke der Wiederherstellung von Frieden und Harmonie sowie das bukolische Ambiente und die konkrete Verbindung des nur eingipfligen Parnaßberges, – der sich darin von der gesamten vorherigen Parnaßikonographie unterscheidet [156] –, mit dem „mons Vaticanus". Der Nachweis hierfür setzt eine komplexe kunsthistorische Analyse der Bildvorstellung, die typengeschichtliche Ableitung des orpheusartigen Apollon, der neun individuell charakterisierten Musen sowie die Identifikation der achtundzwanzig antiken und modernen Dichter voraus, die in zeitloser Gemeinschaft auf dem von sieben Lorbeerbäumen bestandenen Berg versammelt sind [157]. Hier sei nur so viel gesagt, daß in diesem Fresko die in den Dichtungen überlieferten Topoi in einen umfassenderen Zusammenhang gestellt sind; denn es repräsentiert vorrangig eine Allegorie der „divina poesis", deren Harmoniegedanke ein Grundtenor der Herrschaftsauffassung Julius' II. ist.

Aus der Betrachtung der den Päpsten gewidmeten Dichtungen ergibt sich ferner, daß ein Hauptpunkt für die Verwendung der Apollon- und Musenthematik seit Nikolaus V. die Gründung und Einrichtung der Vati-

---

153 *R. Specht,* Dichterkrönungen bis zum Ausgang des Mittelalters (Zerbst 1928). – *K. Schottenloher,* Kaiserliche Dichterkrönungen im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, in: Papsttum und Kaiserstum, Festschrift für *P. Kehr* (München 1926) 649–660. – *J. B. Trapp,* The Owl's ivy and the poet's bays: an enquiry into poetic garlands, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 21 (1958) 227–255 (mit weiterer Literatur).

154 *Della Torre* (Anm. 74) 682. – *G. Tournoy-Thoen,* La laurea poetica del 1484 alla Accademia romana, in: Bulletin de l'Institute Historique Belge de Rome 42 (1972) 211–235, bes. 212.

155 Noch *Vasari* beginnt seine Beschreibung des Parnaßfreskos mit dem Hinweis auf den Belvedere. *Milanesi* 4 (²1906) (Anm. 112) 334. – *Shearman* (Anm. 1) 15, 16.

156 Schröter (Anm. 1) 323–325.

157 *Schröter,* Raffaels Parnaß (in Vorbereitung); s. vorerst die Resümees in: XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte, Papers and Reports (Granada 3.–8. Sept. 1973) 232 f. – Kunstchronik 30 (1977) 75 ff.

kanischen Bibliothek ist. Auch dieses Faktum ist für das Problem der ursprünglichen Funktion der Stanza della Segnatura, die aufgrund zweier zeitgenössischer Überlieferungen in der Forschung entweder als Privatbibliothek Julius' II. [158] oder als Gerichtsraum [159] interpretiert wird, von Interesse. Da oben im Zusammenhang mit der Bibliotheksgründung Sixtus' IV. und dem Fresko des Melozzo da Forlì (Taf. 2) auf die palatinische Bibliothek des Augustus hingewiesen wurde, sei bemerkt, daß Augustus in dieser Bibliothek Senatssitzungen abhielt und die Richter berief [160].

Die Vielfältigkeit der Aspekte, unter denen Apollon und die Musen in den Dichtungen und Programmen für Julius II. erscheinen, tritt bei den folgenden Päpsten zugunsten einer eindeutigereren Beziehung auf die Person zurück. Schon Leo X. (reg. 1513–1521) läßt sich als Apollon Musagetes feiern; sein Wappen-Löwe sitzt anstelle des Apollon inmitten der Musen auf dem als „monte parnasso" bezeichneten Berg in einem undatierten Entwurf Baldassare Peruzzis für eine Festdekoration (Taf. 8 a) [161]. In einer Predigt des römischen Humanisten Simon Siculus „Über die Poesie und den Triumph der Musen", die er am 18. Oktober 1517 vor Kardinälen in der Universitätskirche S. Eustachio in Rom hielt, werden Leo X. als Apollon, der Vatikan als Parnaß und der Tiber als Quelle des Pegasus verherrlicht [162]. Diese Art der Glorifizierung der Päpste als Apollon oder Sol wird dann gebräuchlich, wie die Karnevalsaufführungen für Paul III. (reg. 1534 bis 1549) [163], dann die Illustrationen über die Taten Gregors XIII. (reg. 1572–1585) zeigen, wo ebenfalls das Wappentier, der Buoncompagni-Drache, Apollon unter den Musen vertritt (Taf. 8b) [164]. Auch werden die Päpste weiterhin jeweils von neuem als Begründer eines Goldenen Zeitalters gefeiert und der Vatikan mit dem Parnaß verglichen.

---

158 *Shearman* (Anm. 1) 13–17. – *O'Malley* (Anm. 2) 274 ff. – Ferner s. o. Anm. 34.

159 *H. von Einem,* Das Programm der Stanza della Segnatura im Vatikan (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 169) (Opladen 1971) 12–19. – *W. Liebenwein,* Studiolo. Die Entstehung eines Raumtyps und seine Entwicklung bis um 1600 (Berlin 1977) 102 f.

160 Quellennachweise bei *Jordan – Hülsen* (Anm. 33).

161 *Chr. L. Frommel,* Baldassare Peruzzi als Maler und Zeichner, (= Beiheft zum Römischen Jahrbuch für Kunstgeschichte 11) (Wien – München 1967/68) 75 f., Kat.-Nr. 32; Taf. XXIIc. – Eine Darstellung des Apollon, der in der einen Hand den Lorbeerkranz, in der anderen die Leier hielt, war in den Festveranstaltungen anläßlich der Inthronisation Leo's X. am 19. März 1513 in Rom zu sehen. *Giov. Giacomo Penni,* Cronicha delle magnifiche et honorate Pompe fatte in Roma per la creazione et incoronazione di Papa Leo X. Pont. Max. (Rom [E. Silber] 1513) fol. 15v.

162 *Julii Simonis Siculi* Oratio de Poeticae et Musarum triumpho ad religiosissimos Romanarum litterarum censores (Rom [J. Mazochius] 1518) E iiiv. – *D. Gnoli,* La Roma di Leone X (Mailand 1938) 96, Anm. 1.

163 *V. Forcella,* Tornei e giostre, ingressi e trionfali, feste carnevalesche in Roma sotto Paolo III (Rom 1885) 75 f., 82.

164 *Principio Fabricii da Teramo* sopra la vita, opere et attioni di Gregorio XIII (Rom 1588) 50 Nr. 32; 180 Nr. 122.

Gedanken zu einem römischen Fingerring in der Sammlung des Campo Santo zu Rom

Von RENATE PILLINGER

Bereits die 1962 in Essen (Villa Hügel) gezeigte Ausstellung „Frühchristliche Kunst aus Rom“ [1] verfolgte in erster Linie das Ziel, auf die vielen meist noch unpublizierten Schätze des Campo Santo nachdrücklich hinzuweisen. Zwei Jahre später war dann der Großteil dieser Stücke auch in Wien zu sehen [2]. Darunter befand sich der hier im folgenden besprochene ebenfalls unveröffentlichte Fingerring [3] unserer Abb. 1 [4].

Er trägt die Inventarnummer D 46 [5], hat einen äußeren Durchmesser von 2,5 bis 2,6 cm [6] und besteht aus vergoldeter Bronze [7]. Der teilweise mit Inschrift versehene Reif ist schmal (0,4 cm), verbreitet sich nach vorne zu (0,8 cm) und endet schließlich in je zwei kerbschnittartigen Absätzen zu beiden Seiten des queroblongen achteckigen Schildes. Auf ihm wiederum erkennt man in negativem Relief innerhalb eines gleichfalls queroblongen achteckigen Doppelrahmens [8] ein nach rechts schreitendes, beschweiftes vierbeiniges Tier mit Zweig darüber.

---

1 Ein gleichnamiger Katalog war ein weiteres Ergebnis der Gesamtrevision und Inventarisierung dieser Sammlung.

2 Vgl. dazu: Frühchristliche und koptische Kunst (Wien 1964).

3 In den Anm. 1 und 2 zitierten Ausstellungskatalogen ist er unter Nr. 297 bzw. 309 angeführt.

4 Für die großzügige Erlaubnis eingehendster Untersuchung möchte ich gleich hier Prof. Dr. E. Gatz, als dem derzeitigen Rektor des Kollegs aus ganzem Herzen danken. Ebenso verpflichtet fühle ich mich seinem Assistenten, Herrn M. Durst, ohne dessen tatkräftige Unterstützung der vorliegende Artikel wohl noch nicht hätte fertiggestellt werden können. Er ließ nämlich auf meine Bitte hin eine ganze Serie vorzüglicher Detailaufnahmen anfertigen, von denen hier, um erhebliches Steigen der Druckkosten zu vermeiden, lediglich drei Schwarzweißbilder gebracht werden. Da jedoch auf ihnen manche der im folgenden erwähnten Einzelheiten überhaupt nicht oder viel schlechter als auf den großformatigen Farbdiapositiven auszunehmen ist, sei darauf aufmerksam gemacht, daß diese jederzeit bei der Verfasserin einzusehen sind.

5 Befindet sich heute in der Glasvitrine des kleinen, aber sehr gepflegten Hausmuseums.

6 Zu dem daraus resultierenden Schluß auf den Träger siehe S. 243.

7 Derartiger Ersatz für doch eher selten auftretendes pures Gold war besonders im frühchristlichen Bereich allgemein üblich, so daß damit nicht unbedingt auf einen Besitzer aus ärmeren sozialen Schichten geschlossen werden darf.

8 Bestehend aus einer inneren durchlaufenden und einer äußeren punktierten Linie.

Die oben bereits erwähnte links und rechts vom Schild auf dem Reif angebrachte Inschrift las *W. Kuhn* in dem Anm. 1 zitierten Katalog (Nr. 297) so:

„Links (von innen nach außen): W . . . . ƎNI
Rechts (von innen nach außen): “.

Und dieser Wortlaut wurde unter Weglassung eines Punktes zur Bezeichnung der Anzahl der fehlenden Buchstaben von *G. Egger*, dem wissenschaftlichen Bearbeiter des Wiener Kataloges, übernommen. Man findet dort also unter Nr. 309: „Links (von innen nach außen):W . . . ƎNI“. In ein Bild umgesetzt ergibt das: INƎ(.) . . . W (Schild) . Damit war freilich selbst eine sinngemäße Auflösung der Inschrift unmöglich. Nun setzt aber diese von *W. Kuhn* und *G. Egger* vorgenommene Transkription stillschweigend voraus, daß die Inschrift von der gleichen Seite her wie der Schild zu lesen ist. Da jedoch keinerlei Beweismaterial für, sehr viel aber, wie sich zeigen wird, gegen die Richtigkeit dieser Hypothese beigebracht werden kann, muß sie wohl abgelehnt werden. Dreht man nämlich den Ring um 180°, so läßt sich deutlich folgendes erkennen: MEIDỌṆỊ (Schild) MEMENI. Dreht man dies seinerseits wieder um 180° in die ursprüngliche Lage zurück, erhält man: INƎWƎW (Schild) İṄȮCIƎW, eine Auflösung, die sich durchaus mit der *W. Kuhns* deckt – und diese Tatsache spricht, wie ich meine, für ihre Richtigkeit.

Demzufolge haben wir es mit einem Siegelring zu tun, dessen Inschrift, da rechtsläufig, nur zum Lesen und nicht zum Siegeln bestimmt war. Daß das Siegelbild vom Ringträger her gesehen am Kopf steht, stört nicht weiter, da ja der Ring beim Siegeln abgenommen wurde, wie auch fallweise Beschädigungen an der Innenseite des Schildes manch anderen Stückes [9] eindeutig bezeugen. Die einzelnen Buchstaben sind vertieft, d. h. – wohl wegen der Zerbrechlichkeit des Materials (Bronze) – graviert und bloß an der nunmehr rechten Seite, wo die Vergoldung noch zum Großteil erhalten ist, mühelos zu entziffern. Auf der linken Seite, die nur mehr Spuren von Gold aufweist, sind lediglich vier von ihnen deutlich auszunehmen und anschließend, unmittelbar neben dem Schild, eine Schürfung. Möglicherweise handelt es sich um eine Abnützungserscheinung, denn die Beschädigung befindet sich genau dort, wo die rechte Hand beim Siegeln den Ring hielt und wo den obigen Ausführungen nach oft derartige Schäden auftreten, die sich durch Abnehmen und starke Beanspruchung des Ringes erklären lassen. Mit ziemlicher Sicherheit kann auf Grund der noch vorhandenen Vergoldung

---

[9] So z. B. bei einem aus dem Rheingau stammenden Ring (*F. Henkel,* Die römischen Fingerringe der Rheinlande und der benachbarten Gebiete, Text- und Tafelband [Berlin 1913] Nr. 227 c).

festgestellt werden, daß weder an der relativ gut erhaltenen rechten noch vor dem M der linken Seite jemals weitere Buchstaben standen [10]. Nicht sofort ausmachen läßt sich, wieviele Buchstaben durch die Beschädigung entfernt wurden. Nach der durchschnittlichen Breite der noch lesbaren muß man aufs erste drei schmale oder zwei breitere in Erwägung ziehen. Da aber selbst bei nicht um den ganzen Reif geführten Ringinschriften die Anzahl der Lettern links und rechts des Schildes nicht immer gleich groß ist [11], möchte ich auf Grund der Diapositive letzteres für wahrscheinlicher halten.

Der Sinn der Aufschrift ist allein durch die Entzifferung der rechten Seite (MEMENI = MEMINI [12]) im wesentlichen bereits erfaßt. Zu lesen beginnen soll man wohl, wie bei den um den ganzen Reif geführten Inschriften [13], rechts des Schildes. Es handelt sich also gleichsam um einen antiken Vorläufer der dann im Mittelalter besonders verbreiteten [14] Memento-Ringe. Genau darin liegt aber wieder die Schwierigkeit, denn unsere Inschrift lautet: MEIDONI (Schild) MEMENI, d. h. eigentlich „*ich* gedenke . . . . . ". Indes: sowohl die Größe (innerer D = 2,2 bis 2,4 cm) wie die grobe Ausführung [15] des Ringes legen einen Mann als Träger nahe, so daß wahrscheinlich nur eine Dame angesprochen sein kann. Und tatsächlich läßt sich die Form MEID . . . leicht zu einem sinnvollen Frauennamen im Genetiv ergänzen. Fehlen doch – setzt man das AE oder E für die Endung ein – maximal zwei Buchstaben, womit sich der Name bei Durchgehen des Alphabeths einfach ergeben muß; zumal hier auf einen Konsonanten praktisch nur ein Vokal folgen kann. Wir erhalten demnach MEID[AE für MIDAE, den Genetiv des männlichen und nach den vorangegangenen Erwägungen daher auszuscheidenden Namens Mida oder Midas [16] und das letztlich allein mögliche MEID[EE u. ä. für MEDEIE. Bedenkt man aber, daß die Sammlung des Campo Santo fast durchwegs aus christlichen Denkmälern besteht, so drängt sich einem die Trennung sowie Ergänzung des D . . . zu einem in Abbreviatur gegebenen Kasus des Wortes

---

10 Zum Vergleich sei bloß verwiesen auf *Henkel* (Anm. 9) Nr. 257 und Nr. 396, wo nur zwei Worte (VTERE und FELIX) und diese jedesmal von der Platte aus nach rechts zu lesen sind.

11 Siehe Anm. 10 (erstes Beispiel).

12 Hinsichtlich der gängigen E-I-Vertauschung vor allem in der Alltagssprache, mit der wir es hier zu tun haben, bedarf es keiner weiteren Belege.

13 *Henkel* (Anm. 9) Nr. 87,981 und 1296 etwa.

14 *G. Taylor – D. Scarisbrick*, Finger Rings from Ancient Egypt to the Present Day (London 1978) nr. 530 u. ö.

15 Nebenbei bemerkt schließt diese wie Wertlosig- und Häßlichkeit sowie das schlechte Material die Möglichkeit einer Fälschung völlig aus.

16 Er wäre im übrigen auch der einzige Männername, der sich zutreffendenfalls ergäbe, denn wieder blieben nach Einsetzen – diesmal der maskulinen Endung I – höchstens zwei Buchstaben nach obigem Schema zu ergänzen.

dominus unwillkürlich auf [17]. Der Grammatik nach muß man jetzt wieder einen Genetiv ergänzen, und eben einen solchen, nämlich MEI DONI [18] (Schild) MEMENI = „ich gedenke meines Herrn", glaube ich auch auf dem Ring entziffern zu können. Aufs erste mag diese Formulierung für einen Christen vielleicht etwas ungewöhnlich erscheinen, und würde man eher ein MEI D[ONE] (Schild) MEMENI [19] = „Gedenke meiner, o Herr!" annehmen wollen. Damit hätten wir ein Zitat aus Psalm 24, 7 [20] vor uns. Dieser ist ein Gebet in Gefahr, worin der Herr – genauso wie Lk 23, 42 [21] von dem einen der *latrones*, die mit ihm den Kreuzestod erlitten – um Hilfe angerufen wird. Eben dasselbe könnte auch der Träger des Ringes mit seiner Akklamation beabsichtigt haben [22]. Jedenfalls würde derartiges sehr gut in die Typologie der Ringaufschriften passen, was ein Sar-

---

17 Ob ein Abkürzungsstrich existierte, ist ungewiß, doch spräche selbst sein Fehlen nicht gegen die vorgeschlagene Lesung.

18 Wegen des bereits dargelegten Faktums, daß es sich um den Ring eines Mannes handelt, braucht eine irdische Person diesmal gar nicht in Erwägung gezogen werden, da dadurch ein Männername von vorneherein ausgeschlossen ist, mit MEI (maskuline Endung!) jedoch nur ein solcher verbunden werden könnte. Auch mit der möglichen, aber für einen Heiden, wenn alleinstehend, viel zu unbestimmten Form D[EI ist nicht gedient, dagegen im Falle eines Christen die Lösung DONI aus den im folgenden angeführten Gründen zu bevorzugen. – Zu derartiger Abkürzung von *domini* vgl. etwa *E. Diehl*, Inscriptiones Latinae Christianae Veteres 1 (Berlin 1925) 272 nr. 1426 *Glandarius, fa/mulus, dei vixsit/annos plus minus/XXXVIII. requievit in/*5*/ pace d o n i d. tertio/kalendas Iunias/era δCIIII* und 316 nr. 1636 *Flabius Abus dome/sticus i(n) nomine patris et filii (et) d o (m i) n i Muntani, quod promi/sit, complevit.*

19 Freilich kann man auch jetzt wieder die vorher bei MEMENI aufgezeigten Möglichkeiten durchspielen: „Gedenke der MEID[EE (= Medeie) u. ä." oder „Gedenke meiner, o D . . .", was sofort zu streichen ist, da sich kein entsprechender Name im Vokativ finden läßt. Es ergeben sich bei Durchgehen des Alphabets lediglich Formen wie D[EE und D[IE, die bereits Anm. 18 diskutiert wurden.

20 *Delicta inventutis meae et ignorantias meas ne memineris, / secundum misericordiam tuam m e m e n t o m e i tu, / propter bonitatem tuam, D o m i n e.* – Bezüglich des Textes vgl. die folgende Anm.

21 *Et dicebat ad Iesum: D o m i n e, m e m e n t o m e i, cum veneris in regnum tuum.* – Der Einfachheit halber steht hier sowie in der vorangegangenen Anmerkung der Wortlaut der Vulgata, was deshalb zulässig ist, weil er sich beide Male im wesentlichen mit dem der Vetus Latina deckt (siehe *P. Sabatier*, Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae seu Vetus Italica, vol. 2 [Remis 1743 = München 1976] 49 bzw. *A. Jülicher – W. Matzkow – K. Aland*, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung nach den Handschriften herausgegeben, Lc. [²Berlin 1976] 226).

22 Bis heute leben unzählige Zitate aus diesem Buch der Heiligen Schrift in Sentenzen und Sprichworten fort. Daß bereits in der Antike oft ganz gewöhnliche Gebrauchsgegenstände, wie auch unser Siegelring einer ist, christliche Zeichen trugen, wies *J. Engemann*, Anmerkungen zu spätantiken Geräten des Alltagslebens mit christlichen Bildern, Symbolen und Inschriften, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 15 (1972) 154–173 nach, daß selbst Bibelstellen solche Verwendung fanden, zeigt u. a. ein gleichfalls der Sammlung des Campo Santo zugehöriges Goldglas – dazu *R. Noll*, Ein Goldglas mit Bibelzitat, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 10 (1967) 121–123. – Was die Ringe

donyx des British Museum [23] mit Christogramm über einer Hand mit Palmzweig und der Beischrift MNHMONEYE eindeutig zeigt. Nun beweist freilich, wie schon oben dargelegt wurde, die noch vorhandene Vergoldung, daß nicht MEMENTO, sondern MEMENI auf dem Ring stand. Dieses läßt sich aber meines Wissens nicht in gleicher Funktion belegen; auch eine weitere E-I-Vertauschung, d. h. MEMENI an Stelle von MEMENE als Imperativbildung zu *meminere* sowie eine fehlerhafte Umsetzung der Vorlage durch den Verfertiger sind, trotz der wegen Beschädigung nicht ganz sicheren Lesung der restlichen Aufschrift als MEIDONI, praktisch ausgeschlossen. Anders verhält es sich mit der Möglichkeit, DONI als Genetiv des Substantivums *donum* und damit insgesamt „ich gedenke meines Charisma" aufzulösen [24]. Ist doch das Geschenk der Gnade gleichsam das Mittel zur Rettung (Auferstehung). So heißt es etwa schon bei Paulus Röm 6, 23: τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ, und dann bei Tertullian res. mort. 38, 7 (CCL 2, 971 Borleffs): *atque adeo, secundum nostram veritatem, exempla illa mortuorum a domino suscitatorum commendabant quidem et carnis et animae resuscitationem, ne cui substantiae negaretur hoc donum.* Auf Grund der folgenden Überlegungen sei allerdings der erstgenannten Lösung („ich gedenke meines Herrn") der Vorzug gegeben. Nicht zuletzt deswegen, weil unsere Siegelringaufschrift, wie S. 249 noch dargelegt wird, während der Verfolgungszeit entstanden und daher vielleicht sogar als eine Art *exhortatio martyrii* gedacht ist. Also könnte unser Stück durchaus auch ein christliches Pendant zu den späteren Goldringen mit der stets gleichlautenden Inschrift *fidem Constantini* [25] sein.

Die Darstellung auf dem Schild bringt keinerlei Widersprüche zu solcher Interpretation. Der abgebildete Vierbeiner mit Schweif läßt sich auf Grund seines schleichenden Ganges sowie der Mähne wohl bloß als Löwe identifizieren, zumal dieser nicht nur auf ähnlichen Denkmälern des Alltagslebens, etwa Goldgläsern [26], sondern auch auf Ringen [27] gar nicht einmal selten zu finden ist. Als König der Tiere [28] verkörpert er seit alter Zeit herrscherliche

---

mit Sprichwortaufschriften wie VTERE FELIX (vgl. Anm. 10) etc. angeht, sei hingewiesen auf *Ganschinietz*, Art. Ring, in: Pauly-Wissowa 2. Reihe 1 (1914) bes. 829 f., wo auch die wichtigste Literatur verzeichnet ist.

23 *O. M. Dalton*, Catalogue of Early Christian Antiquities and Objects from the Christian East of the British Museum (London 1901) nr. 7.

24 Diesen Hinweis verdanke ich K. Smolak, der auch das Manuskript durchsah.

25 *Henkel* (Anm. 9) Nr. 100–105.

26 *Ch. R. Morey – G. Ferrari*, The Gold-glass Collection of the Vatican Library with Additional Catalogues of Other Gold-glass Collections (= Catalogo del Museo Sacro della Biblioteca Apostolica Vaticana 4) (Vatikanstadt 1959) nr. 145, 213, 349 und 368.

27 *Henkel* (Anm. 9) Nr. 137, 440, 911, 940, 1002, 1005, 1007, 1143, 1221, 1239, 1266 und 1602.

28 So u. a. der Physiologus (ed. *F. Sbordone*) 1, 1: βασιλέως τῶν θηρίων. – Genaueres unter Anm. 34.

Macht und Stärke [29]. Schon Gen 49, 9 [30] wird Iuda, der Stammvater Christi, mit ihm verglichen. Der Heiland selbst erscheint dann bei Iohannes Apk 5, 5 als ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ιούδα und später in der patristischen Literatur immer häufiger unter jenem Tiersymbol. So erklärt am Ende des vierten Jahrhunderts z. B. Zeno Veron. tract. 1, 38 de duodecim signis ad neophytos 4 (CCL 22, 105 Löfstedt): *Leo autem noster, sicut Genesis protestatur leonis est catulus, cuius ista pia sacramenta celebramus, qui ad hoc recubans obdormivit, ut vinceret mortem, ad hoc evigilavit* [31], *ut beatae resurrectionis suae in nos munus immortalitatis conferret* [32]. Gefestigt wurde diese Deutung dann durch den ungefähr gleichzeitigen Physiologus, der drei Eigenschaften des Löwen auf Christus bezieht: erstens das Verwischen seiner Spuren mit dem Schweif auf dessen Menschwerdung, zweitens das Schlafen mit offenen Augen auf den Tod des Leibes am Kreuz sowie das Wachen seiner Gottheit und drittens das Erwecken der totgeborenen Jungen am dritten Tag durch den Atem des Vaters [33] als typologisches

---

29 Zum allgemeinen Überblick siehe *E. Kirschbaum* u. a. (Hrsg.), Lexikon der christlichen Ikonographie 3 (Rom–Freiburg–Basel–Wien 1971) 112–119, wo auch die wichtigsten wissenschaftlichen Publikationen verzeichnet sind. Zusätzlich angeführt seien noch: *Bächtold-Stäubli* 5 (1932/33) 1432–1436 s. v. Löwe; *St. Thompson*, Motif-index of Folkliterature 6 (Index) (Kopenhagen 1958) 466–468 s. v. Lion und *M. Lurker*, Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole (München 1973) 199–201 s. v. Löwe (jeweils wieder mit Sekundärliteratur).

30 LXX *(A. Rahlfs)* a. a. O. spricht Iacob: Σκύμνος λέοντος Ἰούδα κτλ.

31 Hinsichtlich der Metaphorik des Wachens und Schlafens vgl. die Ausführung der Verf. in: Die Tituli Historiarum oder das sogenannte Dittochaeon des Prudentius. Versuch eines philologisch-archäologischen Kommentars (Wien 1980) Ti 109.

32 Näheres bei *W. Huebner*, Das Horoskop der Christen (Zeno 1, 38 L), in: VigChr 29 (1975) 120–137.

33 Ähnlich heißt es bei Ps. Orig. in Gen. hom. 17, 5 (PG 12, 257) = Rufin. bened. patriarch. 1, 6 (CCL 20, 193 f. Simonetti): *in qua catulus leonis Christus non solum* τροπικῶς *(tropice) verum etiam* φυσικῶς *(physice) designatur: nam Physiologus de catulo leonis haec scribit quod cum fuerit natus tribus diebus et tribus noctibus dormiat, dum deinde patris fremitu vel rugitu tanquam tremefactus cubilis locus suscitet catulum dormientem. Iste catulus ergo ascendit ex germine: ex virgine enim natus est. Non ex semine, sed ex germine (virgine) absque coitu enim (concubitu) viri, et absque semine naturali nascitur Christus ... Recumbens dormisti sicut leo, et sicut catulus leonis. Manifeste recubuisse et dormisse dictum de passione mortis ostenditur. Sed videamus, quare ut leo et ut catulus leonis dormit. De catuli quidem somno iam superius dictum est quod valde convenienter aptatur in Christo, qui tribus diebus et tribus noctibus in corde terrae sepultus somnum mortis implevit. Ut leo autem hoc modo debere intelligi arbitror. Mors Christi oppressio et triumphus daemonum fuit ...* Dieselbe Präfiguration findet man später u. a. wieder in Konrad von Würzburgs Marienhymnus „Die goldene Schmiede" (ed. *E. Schröder* 1926) und in einem Glasgemälde der Kathedrale von Bourges (*H. Schrade*, Ikonographie der christlichen Kunst 1. Die Auferstehung Christi [Leipzig–Berlin 1932] Abb. 23).

Vorbild auf die Auferweckung von den Toten, d. h. die Auferstehung [34]. Augustinus dagegen schrieb serm. 263, 1 (PL 38, 1210) *De ascensione Domini: Facta est ergo victoria Domini nostri Iesu Christi, cum resurrexit et ascendit in coelum; et impletum est quod audistis, cum Apocalypsis legeretur, Vicit Leo de tribu Iuda* (Apk 5, 5). *Ipse* (sc. Christus) *leo dictus est, qui agnus occisus est: leo propter fortitudinem, agnus propter innocentiam: leo quia invictus, agnus quia mansuetus. Et ipse Agnus occisus morte sua vicit leonem qui circuit quaerens quem devoret. Dictus est enim diabolus leo, feritate, non virtute. Apostolus quippe Petrus ait: Vigilare vos oportet adversus tentationes, quia adversarius vester diabolus circuit, quaerens quem devoret. Sed quomodo circuit, dixit: Sicut leo rugiens circuit, quaerens quem devoret* (1 Petr 5, 8). *Quis non incurreret in dentes leonis huius* (sc. diaboli), *nisi vicisset Leo de tribu Iuda? Contra leonem leo, contra lupum agnus. Exsultavit diabolus quando mortuus est Christus, et ipsa morte Christi est diabolus victus: ... 2. Ascensio Christi pignus nostrae ascensionis.* Dieselbe Ambivalenz des Löwenbildes zeigt sich in der Typologie von Samsons Kampf (Ri 14, 5 ff.), wo das zerrissene Tier wegen des Honigs in seinem Rachen hinweist auf den Opfertod Christi, andererseits aber ebenso hinweist auf die Überwindung von Hölle und Teufel durch ihn [35]. Doch nicht nur in der Bibel erscheint der König der Tiere als Symbol des Bösen [36], auch im heidnisch römischen Bereich gab es ähnliche Vorstellungen. Die auf Sarkophagen immer wiederkehrende Löwenjagd etwa läßt sich wohl auch bloß als Sieg der *virtus* über den Tod verstehen. Nur wer

---

34 Der Text lautet nach *F. Sbordone* (1936) 1–8: πρώτη αὐτοῦ φύσις ἐστὶν αὕτη· ὅταν περιπατῇ ἐν τῷ ὄρει καὶ ἔρχηται αὐτῷ ὀσμὴ τῶν κυνηγῶν, τῇ οὐρᾷ αὐτοῦ συγκαλύπτει αὐτοῦ τὰ ἴχνη, ἵνα μὴ ἀκολουθοῦντες τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ οἱ κυνηγοὶ εὕρωσιν αὐτοῦ τὴν μάνδραν καὶ κρατήσωσιν αὐτόν. Οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς ἡμῶν, ὁ νοερὸς λέων [νικήσας, ἐκ φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυίδ], ἀποσταλεὶς ἀπὸ τοῦ ἀοράτου Πατρός, ἐκάλυψε τὰ νοερὰ ἴχνη αὐτοῦ, τουτέστι τὴν θεότητα. ... Δευτέρα φύσις τοῦ λέοντος. ὅταν καθεύδῃ ὁ λέων ἐν τῷ σπηλαίῳ, ἀγρυπνοῦσιν αὐτοῦ οἱ ὀφθαλμοί· ... Οὕτω καὶ τὸ μὲν σῶμα τοῦ Κυρίου μου καθεύδει ἐπὶ τοῦ σταυροῦ, ἡ δὲ θεότης αὐτοῦ ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἀγρυπνεῖ· ... Τρίτη φύσις τοῦ λέοντος. ὅταν ἡ λέαινα γεννᾷ τὸν σκύμνον, νεκρὸν αὐτὸν γεννᾷ, καὶ περιτηρεῖ τὸ τέκνον, ἕως οὗ ὁ πατὴρ ἐλθὼν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἐμφυσήσει αὐτῷ εἰς τὸ πρόσωπον, καὶ ἐγερεῖ αὐτόν. Οὕτω καὶ ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ παντοκράτωρ, ὁ Πατὴρ τῶν ὅλων, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐξήγειρε τὸν πρωτότοκον υἱὸν αὐτοῦ τὸν πρὸ πάσης κτίσεως, τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ τῶν νεκρῶν, [ὅπως σώσῃ τὸ πεπλανημένον γένος τῶν ἀνθρώπων].

35 So lesen wir Ps. 21, 22 *(A. Rahlfs):* σῶσόν με ἐκ στόματος λέοντος und 1 Petr. 5, 8 *(E. Nestle – K. Aland):* Νήψατε, γρηγορήσατε. ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν τινα καταπιεῖν·

36 Außer in den Anm. 35 genannten Stellen auch noch Dan. 6, 17–25 (≙ 14, 31–42). Vgl. weiter: *A. Quacquarelli,* Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica (= Quaderni di Vetera Christianorum 11) (Bari 1975) passim.

seine im Bilde des Löwen vorzüglich erfaßte Macht und Stärke überwindet, erringt ewiges Leben [37].

Zieht man die schon eingangs besprochene Aufschrift unseres Fingerringes („ich gedenke meines Herrn") in Betracht, so ist wieder der hier nur kurz angedeuteten christlichen Interpretation der Vorzug zu geben. Stünde die Inschrift allein, könnte man vielleicht noch an eine Art Freilassungsring o. ä. denken, den ein Sklave von seinem Herrn eventuell anläßlich der *manumissio* erhalten hat. Erwähnt doch auch Konstantinos VII. Porphyrogennetos in De administrando imperio 53 eine Verleihung von Siegelringen durch Konstantin. Mit dem Löwen als Siegelbild aber verliert diese Deutung schon wesentlich an Wahrscheinlichkeit. Also kann höchstens an eine Hilfe in Gefahr gedacht sein. Und nicht einmal das überzeugt allzu sehr, wenn man weiß, daß selbst Paulus 2 Tim. 4, 17 (E. Nestle-K. Aland: καὶ ἐρρύσθην ἐκ στόματος λέοντος), wie der Kontext zeigt, nicht bloß eine tatsächliche Situation seines Lebens, sondern ganz allgemein die Errettung aus Todesnot meint. Außerdem spricht für diese Interpretation der bis jetzt noch unbeachtet gebliebene (Palm?)Zweig über dem Tier. Auch er erhält nur in christlicher Sicht überhaupt einen Sinn. Wie der Löwe ist er allen Völkern des Altertums Symbol des Sieges [38], den Christen natürlich vor allem des Sieges über den Tod. Daher zählt er neben Vogel und Anker zu den ältesten Zeichen der Frühkirche und tritt schon bald in den Katakomben auf [39]. Wie die stehende Formel *palma martyrii* in den Akten u. ä. [40] demonstrieren, gebührt er besonders den Märtyrern. Um wieviel mehr dann erst Christus, von dessen Kreuz noch Dante Alighieri als Palme des Sieges spricht, die mit beiden Händen gewonnen wird; weil *palma* auch die flache Hand bezeichnet und Christus mit ausgebreiteten Armen ans Kreuz geschlagen war [41].

Nach all diesen Überlegungen mag es vielleicht erstaunen, daß Clemens Alexandrinus bei seinen Anweisungen darüber, welche Siegelbilder für

---

37 Genaueres bringt *B. Andreae*, Römische Kunst (= Große Epochen der Weltkunst, Ars Antiqua) (Freiburg–Basel–Wien 1978) Fig. 580 (mit Kommentar) sowie Abb. 581–594.

38 Belege dazu bei *F. X. Kraus*, Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer 2 (Freiburg i. Br. 1886) 578–580.

39 Eine Unzahl von Beispielen findet man in den christlichen Inschriftensammlungen ICVR, ILCV etc.

40 Z. B. heißt es bei Prudentius Per. 2, 31 f. *nam dies/praedicta palmam praetulit;* ibid. 4, 77 *Inde, Vincenti, tua palma nata est;* 5, 384 *et palmam tulit;* 5, 539 f. *palmam tulisti, tu duas /simul parasti laureas;* 6, 24 *ne mors terreat! est parata palma;* 7, 51–53 *Sensit martyr episcopus/iam partam sibi praeripi/palmam mortis* – entnommen sind diese Zitate *R. J. Deferrari – J. M. Campbell*, Concordance of Prudentius (Hildesheim 1966) 504 s. v. palma.

41 Paradiso 9, 121–123: Ben si convenne lei (Raab) lasciar per palma / in alcun cielo dell'alta vittoria/che s'acquistò con l'una e l'altra palma.

Christen geeignet seien [42], weder die Palme noch den Löwen erwähnt. Doch will er ja mit ihnen keineswegs eine vollständige Liste, sondern lediglich Anregungen geben und Vorschläge bieten. Für uns sind die von ihm genannten, ebenfalls neutralen Symbolbilder vor allem deswegen von besonderer Wichtigkeit, weil sie einen *terminus post quem* zu dem hier besprochenen Fingerring liefern, so daß es – zieht man auch wieder seine Ausführung in Betracht – kaum verfehlt sein kann, ihn in das dritte Jahrhundert zu datieren [43]. Weitere Präzisierung ist freilich nicht möglich, denn wie bei fast allen von A. de Waal, dem Begründer der Sammlung des Campo Santo, zusammengetragenen Denkmälern der Kleinkunst fehlen jegliche Angaben über Provenienz und Erwerb, weshalb jede chronologische Einordnung letztlich eine Hypothese bleiben muß.

Um so erfreulicher ist es, daß sich sowohl Inschrift wie Siegelbild im wesentlichen erfassen und deuten ließen: der Löwe mit Palmzweig wird demnach Symbol Christi, des Messias, sein, wie es bereits in den Schriften von Aposteln und Kirchenvätern [44] immer wiederkehrt. Ähnlich den von Clemens Alexandrinus genannten Bildern sollte auch dieses Zeichen seinen Träger an den Lohn im Himmel, um mit den Worten des Physiologus zu sprechen, an die Auferstehung erinnern. Es ist somit Sinnbild der Hoffnung auf das ewige Leben durch Christus, den Gekreuzigten, was wiederum durch den Palmzweig als Anspielung auf den Kruzifix [45] Bestätigung erhält.

---

42 Paid. 3, 11, 59, 2 (GCS Clem. Alex. 1, 270 Stählin): αἱ δὲ σφραγίδες ἡμῖν ἔστων πελειὰς ἢ ἰχθὺς ἢ ναῦς οὐριοδρομοῦσα ἢ λύρα μουσική, ᾗ κέχρηται Πολυκράτης, ἢ ἄγκυρα ναυτική, ἣν Σέλευκος ἐνεχαράττετο τῇ γλυφῇ, κἂν ἁλιεύων τις ᾖ, ἀποστόλου μεμνήσεται καὶ τῶν ἐξ ὕδατος ἀνασπωμένων παιδίων, wobei die Übersetzung des gesperrt gedruckten κἂν ἁλιεύων τις ᾖ κτλ. heftige Diskussionen hervorrief: *O. Stählin,* Clemens von Alexandreia, BKV², 2. Reihe 8 (1934) 188; *Th. Klauser,* Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst 1, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 1 (1958) 22; *F. van der Meer – Chr. Mohrmann,* Bildatlas der frühchristlichen Welt, deutsche Ausgabe von *H. Kraft* (Gütersloh 1959) 40; *L. Eizenhoefer,* Die Siegelbildvorschläge des Clemens von Alexandrien und die älteste christliche Literatur, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 3 (1960) 51–69; *ders.,* Zum Satz des Clemens von Alexandrien über das Siegelbild des Fischers, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 6 (1963) 173 f.; *H. D. Altendorf,* Die Siegelbildvorschläge des Clemens von Alexandrien, in: ZNW 58 (1967) 129–138 und *P. Maser,* Die Siegelbildvorschläge des Clemens von Alexandrien und das spätantike rabbinische Judentum, in: WZ Halle 22 (1973) 65–70. – Siehe außerdem *F. J. Dölger,* Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 5) (Paderborn 1911) bes. 1 ff.

43 Für diese Zeit sind nämlich laut *Henkel* (Anm. 9) 268 die kerbschnittartigen Absätze beiderseits des Schildes charakteristisch. Da aber solche Formen immer vereinzelt noch weiter gelebt haben, kann auch ein neuerliches Aufgreifen (Archaismus) ein wenig später nicht völlig ausgeschlossen werden.

44 Vgl. oben S. 246–248.

45 So etwa in unserer Anm. 41.

Zur Neuedition der Register Papst Innocenz' III.

Von WILHELM IMKAMP

Rezension zu:
O. HAGENEDER – W. MALECZEK – A. STRNAD (Hrsg.), *Die Register Innozenz' III, 2. Pontifikatsjahr (1199–2100), Texte* (= Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom, II. Abt.: Quellen, I. Reihe 2). – Rom–Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1979. XLVII/536 S.

Seitdem sich die Leitung des Österreichischen Kulturinstituts in Rom Ostern 1952 entschloß, die Register Innocenz' III in einer modernen, kritischen Edition herauszugeben, ist mehr als ein Vierteljahrhundert verstrichen. Das Österreichische Kulturinstitut nahm damit die große Tradition des alten Österreichischen historischen Instituts, das mit den Namen von Sickel und Pastor untrennbar verbunden ist, wieder auf. Als Modell für die Edition galt die kritische Edition des Thronstreitregisters, die Friedrich Kempf einige Jahre zuvor vorgelegt hatte [1]. Er hat denn auch durch seine Forschungen zu den Registern Innocenz' III [2] den Plan der Neuedition maßgeblich beeinflußt.

Zwölf Jahre nach der Ankündigung wurde 1964 der erste Band der Edition vorgelegt [3]; ihm folgten fünf Jahre später die Indices [4]. 15 Jahre nach Erscheinen des ersten Bandes halten wir nun den zweiten Band, der das zweite Pontifikatsjahr umfaßt, in Händen [5]. Ein Vierteljahrhundert, Arbeit für zwei Pontifikatsjahre – das zeigt – die erheblichen Schwie-

---

1 Regestum Innocentii III papae super negotium Romani imperii, hrsg. von *Fr. Kempf* (= Miscellanea Historiae Pontificiae 12) (Rom 1945). Im folgenden: RNI.

2 *Fr. Kempf*, Die Register Innocenz' III. Eine paläographisch-diplomatische Untersuchung (= Miscellanea Historiae Pontificiae 11) (Rom 1945).

3 Die Register Innocenz' III, 1. Pontifikatsjahr (1198/99), Texte, hrsg. von *O. Hageneder* und *A. Haidacher* (= Publikationen der Abteilung für historische Studien des Österreichischen Kulturinstituts in Rom, II. Abt.: Quellen, I. Reihe 1) (Graz–Köln–Wien 1964). Im folgenden: Hag. Haid.

4 Die Register Innocenz' III, 1. Pontifikatsjahr: Indices, bearb. von *A. Strnad* (= Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom, II. Abt.: Quellen, I. Reihe 1) (Graz–Köln–Wien 1968).

5 Die Register Innocenz' III, 2. Pontifikatsjahr (1199–1200), Texte, hrsg. v. *O. Hageneder – W. Maleczek – A. Strnad* (= Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom, II. Abt.: Quellen I. Reihe 2) (Rom–Wien 1979). Im folgenden: Hag. Mal.

rigkeiten eines solchen „wissenschaftlichen Großunternehmens" [6] auf diesem Niveau. Aber in diesem Vierteljahrhundert sind im Zusammenhang mit der Edition wichtige Fragen der Registerforschung geklärt worden. Die Mitarbeiter der Edition, die ja vorwiegend aus der „hilfswissenschaftlichen Schule" des Wiener Instituts für Geschichtsforschung kamen, haben in zahlreichen Detailstudien, die zum Teil im Rahmen der „Studien und Vorarbeiten zur Edition der Register Innocenz' III" erschienen, entscheidende Beiträge zur Registerforschung vorgelegt [7]. Als ein Hauptergebnis darf wohl festgehalten werden, daß die Originalität der Hauptregister jetzt endgültig als erwiesen betrachtet werden kann [8]. Damit sind die Ergebnisse der Forschungen von Fr. Kempf auf breitester Basis bestätigt worden.

Wenn heute die Erforschung des Pontifikats Innocenz' III auf wesentlich sicherer Grundlage geführt werden kann, dann ist das in erster Linie Verdienst der 25-jährigen Forschungsarbeit im Rahmen der Neuedition. Damit ist auch schon deren epochaler Wert aufgezeigt. Noch nie in der Geschichte der Mediävistik ist ein Papstregister mit einer derartigen Sorgfalt und Gründlichkeit erforscht worden. Damit übertrifft die hier vorliegende Edition bei weitem alle anderen Editionen von Registern des 13. Jahrhunderts, die bei gleicher Gründlichkeit freilich bis heute nicht erschienen wären, wie Herde in seiner Rezension zum ersten Band bemerkte [9]. In den 15 Jahren, die seit Erscheinen des ersten Bandes verstrichen sind, trafen das Institut allerdings zwei schwere Verluste: der Tod von A. Haidacher, einem der Hauptbearbeiter des ersten Bandes [10], und der Tod von L. Santifaller [11]; dazu kamen Orts- und Aufgabenwechsel der übrigen Mitarbeiter [12]. Von den ursprünglichen Mitarbeitern sind nur noch O. Hageneder und H. Schmidinger geblieben; Schmidinger war als Assistent Santifallers maßgeblich am Editionsplan beteiligt und leitet jetzt das Österreichische

---

6 Vgl. *P. J. Keßler*, Ein neues wissenschaftliches Großunternehmen. Zur kritischen Ausgabe der Register Papst Innocenz' III durch das Österreichische Kulturinstitut in Rom, in: ZSavRGkan 57 (1971) 285–300.

7 Die „Studien und Vorarbeiten zur Edition der Register Papst Innocenz' III" Nr. 1–4 erschienen in den Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung, Nr. 5–9 in den Römischen Historischen Mitteilungen; vgl. *L. Santifaller*, Bericht über die Ausgabe der Register Papst Innocenz' III, in: Anzeiger der phil. hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 102 (1965) 149; kritische Würdigung dieser Arbeiten bei: *E. Pásztor*, Studi e problemi relativi ai registri di Innocenzo III, in: Annali della scuola speciale per archivisti e bibliotecari dell'Università di Roma 2 (1962) 282–304.

8 Vgl. Hag. Haid. (Anm. 3) XXXIV Anm. 140; unten Anm. 16–19.

9 *P. Herde*, in: QFIAB 50 (1971) 534.

10 *A. A. Strnad*, Anton Haidacher, in: Römische Historische Mitteilungen 11 (1969) 14–22.

11 *H. Schmidinger*, In memoriam Leo Santifaller, in: Römische Historische Mitteilungen 16 (1974) 17–21.

12 Hag. Mal. (Anm. 5) 7.

Kulturinstitut in Rom. Beim nun vorliegenden zweiten Band lag die Verantwortung für die Redaktion des Sachkommentars bei A. A. Strnad und W. Malaczek; Hageneder zeichnet, wie im ersten Band, für die Kopfregesten, die Textgestaltung, den paläographisch-diplomatischen Apparat, die Kollationierung von Empfängerüberlieferung und Registertext und für die Identifizierung und Verifizierung von Zitaten aus dem Decretum Gratiani verantwortlich. Er ist auch der Verfasser der Einteilung mit den dazugehörigen Listen. Strnad oblag die Endredaktion. K. Rudolf trat als Nachfolger Strnads am römischen Institut neu in den Mitarbeiterstab ein.

Die Einleitung kann sich im wesentlichen auf die Ausführungen zum ersten Band stützen. Reg Vat. 4, das auch das zweite Pontifikatsjahr umfaßt, wurde schon in der Einleitung zum ersten Band so ausführlich beschrieben [13], daß hier nur das damals für den zweiten Band Ausgesparte gesagt werden mußte. Wie im ersten Jahr treten im Registertext wieder Korrekturen auf; seltener finden sich die kanonistischen Randzeichen. Eines – ein Kreuz, machmal mit, manchmal ohne Schnörkel – fällt sogar ganz aus; an seine Stelle ist ein schief liegendes Kreuz getreten, das wohl nicht mehr zur Bezeichnung eines bestimmten Abschnittes im Rahmen eines Briefes dienen soll [14].

Hageneder schließt die Beschreibung der Handschrift mit der Vermutung, daß wohl hauptsächlich Konzepte bei der Registrierung als Vorlage gedient haben; Lücken im Text und in der Datierung legen das nahe. Für einige Briefe aber werden ausdrücklich Originale als Registervorlage namhaft gemacht [15]. In einem zweiten Abschnitt werden die Editionsprinzipien noch einmal dargelegt. Die Edition basiert auf der Annahme der Originalität der Kanzleiregister [16]. Die Arbeit am zweiten Jahr hat zu keinerlei Zweifel an dieser Auffassung geführt: „Im Gegenteil, es konnte der Nachweis geführt werden, daß man bisweilen die Registrierung großer Briefbündel, die ein Prokurator für seine Auftraggeber erwirkt hatte und deren Eintrag selbstverständlich längere Zeit beanspruchte, unterbrach, um eilig zu expedierende Schreiben in die Handschrift einzutragen. Deutliche Neuansätze und ein oftmaliger Händewechsel sind offenkundiger Ausdruck ei-

---

13 Hag. Haid. (Anm. 3) XIV–XXIV.

14 Hag. Mal. (Anm. 5) XVIII–XIX.

15 Ebd. XXV.

16 Vgl. oben Anm. 8. Die Originalität der Register und ihre (im weiteren Sinn) sukzessive Führung wurde lange heftig diskutiert und zuletzt von *Fr. Bock* bezweifelt: Studien zu den Originalregistern Innocenz' III, in: Archivalische Zeitschrift 50/51 (1955) 329–364; *ders.*, Gregorio VII e Innocenzo III. Per un confronto dei Registri Vaticani 2 e 4–7A, in: Studi Gregoriani 5 (1956) 86–137; *ders.*, in: Archivalische Zeitschrift 54 (1958) 206–210. Außer bei *A. Pratesi*, in: Annali della Scuola speciale per archivisti e bibliotecari dell'Università di Roma 6 (1966) 159 und *H. M. Schaller*, in: DA 21 (1965) 612–614, haben die Thesen Bocks keine Zustimmung gefunden.

ner solchen Kanzleigewohnheit" [17]. Die Unterscheidung der Hände, wie Kempf sie schon 1945 vorgenommen hat, fand so durch die Arbeiten Hageneders ihre Bestätigung [18]; Herde kommt unabhängig zum gleichen Ergebnis [19]. Aber gerade er weist auch auf die Warnungen Cheneys in bezug auf diese Methode hin: „Ingenious discussions of this sort sometimes seems to venture too fair into the hypothetical. Arguments depend sometimes on over-confident assertions about handwriting and their still remains a wide area, where is not justified [20]". Cheney unterscheidet sich damit von Kempf, der die Unterscheidung von Händen „für eine der sichersten Methoden der Geschichtswissenschaft hält" [21]. Wie dem auch sei, angesichts der übereinstimmenden Urteile von Kempf, Hageneder und Herde wird man bezüglich der Register Innocenz' III die Scheidung der Hände, wie sie nun vorliegt, als gesichertes Forschungsergebnis betrachten können.

Wie im ersten Band, so wurde auch hier die Empfängerüberlieferung in möglichst großem Umfang herangezogen. Weitgehend unverändert blieb die technische Einrichtung der Edition. I und J sind in der Schreibweise jetzt durch ein I normalisiert worden. Die Interpunktion wurde zum Teil – entsprechend einer Anregung Boyles [22] – nach dem Cursus, der die Satzschlüsse bestimmt, eingerichtet. Bezüglich der Interpunktion fühlte man sich weitgehend den Regeln verpflichtet, „wie sie in deutschsprachigen Editionen hochmittelalterlicher Papsturkunden üblich sind und deren sich z. B. Walther Holtzmann, Rudolf von Heckel und Peter Herde bedienten" [23]. Die Ortsnamen, die in Privilegien vorkommen, wurden – um die Fußnoten zu entlasten – nicht mehr aufgelöst; das soll in den Indices geschehen. Der Einleitung sind folgende Listen beigegeben: Dekretalensammlungen, die Briefe Innocenz' III enthalten; die Schreiber des zweiten

---

17 Hag. Mal. (Anm. 5) XXV.

18 Vgl. *Kempf* (Anm. 2) 45–64; *Kempf* hat seine Position gegenüber Bock überzeugend vertreten, in: QFIAB 36 (1956) 86–137. Zu gleichen Ergebnissen kam *O. Hageneder*, Die äußeren Merkmale der Originalregister Innocenz' III. Studien und Vorarbeiten zur Edition der Register Innocenz' III Nr. 3, in: MIÖG 65 (1957) 296–339. *H. M. Schaller*, in: DA 28 (1972) 256–257 hält seine Bedenken auch noch aufrecht gegen: *O. Hageneder*, Über „Expeditionsbündel" im Registrum Vaticanum 4, in: Römische Historische Mitteilungen 12 (1970) 111–124.

19 *P. Herde*, in: QFIAB 50 (1971) 531: „Die Unterscheidung von Händen und Neuansätzen, wie sie Kempf und die Bearbeiter dieser Edition vornahmen, dürfte methodisch auf einigermaßen gesicherter Grundlage stehen; eine von mir probehalber, ohne Benutzung von Kempf, vor 10 Jahren vorgenommene Händescheidung brachte nahezu dieselben Ergebnisse".

20 Ebd., *R. C. Cheney*, The Study of the Medieval Papal Chancery (The second Edwards Lecture) (Glasgow 1966) 27–28.

21 *Kempf*, in: QFIAB 36 (1956) 107.

22 *L. E. Boyle*, in Speculum 42 (1967) 154–162.

23 Hag. Mal. (Anm. 5) XXVII Anm. 102, mit Hinweis auf die Diskussion über die Interpunktion mittelalterlicher Texte bei den Monumenta Germaniae Historica; zum Problem der Interpunktion vgl. *Keßler* (Anm. 6) 281–292.

Jahrganges, die Rubrikatoren der Adressen und eine Konkordanz mit der Numerierung der Briefe, wie Migne sie bringt [24]. Eine Liste von im Text gekürzten Brief- und Privilegienformeln in der Reihenfolge ihres Auftretens innerhalb der Urkunden setzt die entsprechende Liste im ersten Band fort [25]. Die Einleitung schließt mit einer ausführlichen Bibliographie.

Die Anordnung der Edition ist von der gleichen vorzüglichen Qualität, die die Rezensenten schon beim ersten Band lobten. Einem präzisen Kopfregest folgt in kleinerem Druck die Aufzählung der verschiedenen Ausgaben, in denen sich das entsprechende Stück findet. Dabei fanden auch die Dekretalensammlungen Berücksichtigung. Für jedes Stück wird außerdem eine kurze Bibliographie geboten. Arabische Ziffern im Text führen durch den Sachapparat; lateinische Buchstaben verweisen auf den paläographisch-diplomatischen Apparat.

Angesichts einer solchen Leistung erscheint jede Kritik oder Frage schnell als kleinlich. Trotzdem seien im folgenden einige Fragen gestellt und auf das eine oder andere Problem hingewiesen.

Die Empfängerüberlieferung sollte in möglichst großem Umfange berücksichtigt werden; dazu haben sich die Herausgeber schon im ersten Band des Schedario Baumgarten im vatikanischen Archiv [26], sowie der im Censimento [27] bereits erfaßten Urkunden bedient. Inzwischen nun liegt das Schedario Baumgarten im Druck vor [28]. Es hätte sich wohl empfohlen, es in die Bibliographie aufzunehmen, außerdem wäre es sinnvoll, die entsprechende Nr. des Schedario beim jeweiligen Brief der dort aufgeführten Empfängerüberlieferung voranzustellen. Nur ein einziges Mal wird zur Klärung einer Datierungsfrage ausdrücklich auf das Schedario verwiesen [29]. Nur für vier Stücke des zweiten Jahres läßt sich allerdings die Empfängerüberlieferung aus dem Schedario entnehmen [30]. Bei zweien davon findet sich

---

24 Von Reg II 40 an weicht die Nr. von der bei Migne ab. Die Migne Nr. wird in Klammern jeweils hinter die neue Nr. gesetzt.

25 Hag. Haid. (Anm. 3) XLIV-L. Hier wäre zu überlegen, ob eine alphabetische Auflistung der Formeln die praktische Benutzung nicht erleichtern würde.

26 Hag. Haid. (Anm. 3) XXXIV.

27 *F. Bartoloni*, Per un censimento dei documenti pontifici da Innocenzo III a Martino V (escluso). Relazione, discussione e voto finale al Convegno Internazionale di Studi per le fonti del medioevo europeo, Rom 14.–18. April 1953 (Rom 1955); *G. Battelli*, Il censimento dei documenti pontifici dal 1198–1417, in: Rivista di Storia della Chiesa d'Italia 14 (1960) 138–140.

28 Schedario Baumgarten. Descrizione diplomatica di bolle e breve originali da Innocenzo III a Pio IX. Riproduzione anastatica con introduzione e indice a cura di *G. Battelli* 1 (Vatikanstadt 1965). Im folgenden: SB. Vgl. die Rezension von *P. Rabikauskas, in:* Archivum Historiae Pontificiae 4 (1966) 372–376.

29 Reg II 72 (75), Hag. Mal. (Anm. 5) 127.Anm. 11.

30 Reg II 28 = SB (Anm. 28) Nr. 37; Reg II 51 (53) = SB (Anm. 28) Nr. 40; Reg II 110 (119) = SB (Anm. 28) Nr. 58; Reg II 123 (132) = SB (Anm. 28) Nr. 59. Im ganzen finden sich für das zweite Pontifikatsjahr 32 Stücke in SB (Anm. 28) Nr. 34–65, S. 9–17.

auf der Rückseite das Registraturzeichen [31]. Schon eine flüchtige Durchsicht des Schedario zeigt, daß dieses Zeichen im Verlauf des Pontifikates immer häufiger wird und – wenn die Nachzeichnungen Baumgartens nicht trügen – auch eine immer ausgeprägtere Gestalt gewinnt [32]. Wenn man schon die Empfängerüberlieferung in einem derartigen Ausmaß mitberücksichtigt – was ja an sich im strengen Rahmen einer reinen Registeredition nicht unbedingt notwendig sein mag, in jedem Fall aber wünschenswert ist und einen der ganz besonderen Vorzüge dieser Edition ausmacht – dann hätte man einen Hinweis auf das Registraturzeichen bei den entsprechenden Briefen jeweils mit in den Apparat aufnehmen sollen. Natürlich würde das eine kleine Schwierigkeit mit sich bringen; da die Kollationierung wohl meist nach Fotografien der Originale geschieht, hätte jeweils die Rückseite der Originale mitfotografiert werden müssen. Angesichts der vielen Schwierigkeiten, die die Herausgeber dieser Edition überwunden haben, wäre auch diese nicht unüberwindbar gewesen, zumal ein solcher Hinweis den Apparat kaum belastet hätte. Den Kanzleizeichen, besonders aber dem Registraturzeichen wird nämlich in der weiteren Diskussion um die sukzessive Registerführung eine erhebliche Bedeutung zukommen [33]. Ihre systematische Auswertung dürfte den Ertrag der bisherigen Forschung nicht unwesentlich komplementieren und könnte u. U. auch den Registrationsvorgang weiter erhellen.

Auf ein weiteres Desiderat, das seiner Zeit schon E. Pásztor angemeldet hat, sei hier noch einmal hingewiesen [34]. Man hätte dem Band einige Facsimilis, die einen Eindruck von der Handschrift vermitteln, beigeben sollen. Der Händewechsel, die Neuansätze, die kanonistischen und anderen Randzeichen und vor allen Dingen die Randzeichnungen wären so auch den Forschern zugänglich, die nicht unmittelbar an der Handschrift arbeiten können. Besonders die Erforschung der Randzeichen, deren Zuordnung zum jeweiligen Brieftext im ganzen noch durchaus ungeklärt [35] ist und die doch auch das Erscheinungsbild der Handschrift mitprägen, könnte so gewisse Im-

---

31 Reg II 28 = SB (Anm. 28) Nr. 37; Reg II 123 (132), SB (Anm. 28) Nr. 39–59.

32 Zur Zeit Innocenz' III beginnt das Registraturzeichen auf der Rückseite der Originale, wohl als Beweis für den Eintrag ins Register, üblich zu werden. vgl. *Kempf* (Anm. 2) 68–70; *P. M. Baumgarten*, Miscellanea diplomatica 1, in: RQ 27 (1913) 85* bis 128* (mit der von *Kempf* (Anm. 2) 68 gemachten Einschränkung); *H. Zatschek*, Studien zur mittelalterlichen Urkundenlehre, Konzepte, Register und Briefsammlungen (= Schriften der philosophischen Fakultät der deutschen Universität zu Prag 4) (Brünn–Prag–Leipzig–Wien 1929) 90–91; SB (Anm. 28) XXXIII.

33 *W. Stelzer*, Ein Empfängerzeichen im Register Papst Innocenz' III. Ein Beitrag zu den Anfängen der Prokuratorenvermerke sowie zur Frage der Originalität von Reg. Vat. 4, in: Palaeographica, Diplomatica et Archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli 2 (Rom 1979) 61–71 hat dazu eine ausführliche Studie angekündigt (64 Anm. 11).

34 *E. Pásztor*, in: Studi Medievali 7 (1966) 2.

35 Hag. Mal. (Anm. 5) XVI.

pulse erfahren [36]. Der Anmerkungsapparat erscheint zuweilen etwas aufgebläht; der Ausdruck „in urbe" braucht in der wissenschaftlichen Edition einer hochmittelalterlichen Papsturkunde wirklich nicht mit „Stadt Rom" eigens erklärt zu werden [37]. In Reg II 200 (209) zieht Innocenz im Rahmen seiner Primatsbegründung die bekannte „Quo-vadis"-Legende heran [38]; die Herausgeber verweisen auf Ambrosius [39], besser wäre es wohl gewesen, auf die Grundstelle aus den Petrusakten zu verweisen [40], da die Vorlagen des Papstes hier noch nicht klar sind. Damit ist natürlich ein grundsätzliches Problem des Sachapparates angeschnitten. Der Apparat ist exakt ausführlich, ja, sogar abundant was die historisch-politischen Details angeht, auch die Verweise auf das Decretum lassen kaum Wünsche offen; der theologiegeschichtliche Hintergrund ist allerdings viel zu spärlich erfaßt. Mit anderen Worten, im Vergleich zu den historisch-politischen Verweisen fallen die rein theologischen Verweise stark ab.

Natürlich werden Spezialisten immer bestimmte Literaturangaben vermissen [41]. Trotzdem hätte z. B. in den für Reg II 72 (75) [42] auf die Ausführungen R. von Heckels zu diesem Brief verwiesen werden können. Wenn man das Werk von Luchaire [43] in die Bibliographie aufnimmt, dann ist nicht einzusehen, warum ein Verweis auf die monumentale Innocenz-Biographie Fr. von Hurters fehlt [44], um so mehr als dieser doch im ersten Band praktisch eine kommentierende Nacherzählung des Registers bietet, und jedes wichtige Stück behandelt [45].

Wie schon im ersten Band begründet, so wurde auch im zweiten von einer Diktatanalyse abgesehen [46]. Dieser Verzicht ist natürlich vertretbar,

---

36 *H. Tillmann*, in: RQ 61 (1966) 231–232.

37 Reg II 94 (102), Hag. Mal. (Anm. 5) 198 Anm. 2.

38 Reg II 200 (200), Hag. Mal. (Anm. 5) 385.

39 Ebd. Anm. 4; Ambrosius, Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis 13 (PL 16, 1053BC); näher dürfte Innocenz aber wohl Gregorius Magnus, In sept. psalm. poenit. expositio, Psal. 5, 3 (Pl 79, 604A) stehen; vgl. *Vouaux*, Les Actes de Pierre (Paris 1922) 177.

40 *R. A. Lipsius – M. Bonnet* (Hrsg.) Acta Apostolorum Apocrypha, Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo sonscripto, (Hildesheim 1959) Kap. VI, S. 7–8; vgl. ebd. XI; *R. A. Lipsius*, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 2, 1 (Braunschweig 1887) 416; *E. Hennecke*, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hrsg. von *W. Schneemelcher* 2 : Apostolische Apokryphen und Verwandtes (Tübingen 1964) 218–219, *E. Josi*, S. Pietro Apostolo, IX. Leggende e l'Oratorio del „Quo vadis", in: Enciclopedia Cattolica 9 (1952) 1924.

41 *Kempf*, in: Archivum Historiae Pontificiae 4 (1966) 370.

42 *R. v. Heckel*, Untersuchungen zu den Registern Innocenz' III, in: HJ 40 (1920) 3–5.

43 *A. Luchaire*, Innocent III, Rome et l'Italie (Paris ^{3}1907).

44 *Fr. Hurter*, Geschichte Papst Innocenz' III und seiner Zeitgenossen 1 (Ebingen 1935).

45 Für das zweite Pontifikatsjahr: ebd. 212–296.

46 Hag. Haid. (Anm. 3) XXXVIII.

zumal die Hauptmethode der Diktatanalyse, der Stilvergleich, „zur Ermittlung der Diktatoren kaum auf die Papsturkunden dieser Zeit anwendbar ist" [47]. Caspar hatte bei seiner Edition [48] auf die Forschungen Blauls zurückgreifen können [49] und die Stücke, für die ein persönliches Diktat des Papstes angenommen wurde, gekennzeichnet. Aber schon Kempf hatte bei seiner Edition des Thronstreitregisters ausdrücklich auf eine Diktatanalyse verzichtet [50]. Cheney hat bisher, wohl als einziger, versucht, einige Stileigentümlichkeiten für Innocenz III herauszuarbeiten [51]. Aber auch er bleibt skeptisch [52]. Der Stilvergleich wird wohl allein nie zu einer sicheren Diktatbestimmung für Innocenz III führen können. Aber es wäre doch zu fragen, ob sich angesichts der breiten Textgrundlage, die wir in den theologischen Schriften dieses Papstes vor uns haben, nicht inhaltlich-formale Kriterien in einer Art Strukturanalyse aufstellen lassen, die jenseits der Beliebigkeit, die einem Stilvergleich immer anhaften wird, Hinweise auf ein persönliches Diktat Innocenz' III geben können. Der Rezensent hofft in absehbarer Zeit eine Reihe solcher Kriterien vorlegen zu können.

Im ersten Pontifikatsjahr überwog die Registrierung im Interesse der Empfänger; „bei einem gerade vollzogenen Pontifikatswechsel darf dies nicht überraschen. Wieviele Personen oder Institute drängen sich an den neuen Papst heran" [53]. Im zweiten Jahr nun dürfte das Verhältnis zwischen dem im Empfängerinteresse registrierten Stücke und denen, die auf Veranlassung der Kurie Aufnahme ins Register fanden, etwa gleich sein [54]. So treten die Konturen etwas deutlicher hervor; die großen Themen, die das ganze päpstliche Wirken Innocenz' III beherrschen sollten, klingen auf.

In Roger von San Severino, der schon im jugendlichen Alter Erzbischof von Benevent wurde, tritt dem Papst der Prototyp des rein innerweltlich

---

47 *Herde*, in: QFIAB 50 (1971) 532.

48 *E. Caspar*, Das Register Gregors VII, 2 Bde. (Berlin 1920).

49 *O. Blaul*, Studien zum Register Gregors VII, in: Archiv für Urkundenforschung 4 (1912) 113–228.

50 RNI (Anm. 1) XIX–XX; ebenso verzichtet ein Schüler Kempfs, *A. Oliver*, Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Innocencio III (Rom 1957) IV.

51 *C. R. Cheney*, The letters of pope Innocent III, in: Bulletin of the John Rylands Library 35 (1952) 23–43, mit Ergänzungen wieder abgedruckt in: *ders.*, Medieval Texts and Studies, (Oxford 1973) 16–28.

52 ebd. 33: „... there is no positive proof of the pope's drafting of any particular letter and that we cannot hope to distinguish clearly between those which he wrote and those written by high officials of the Curia who shared his views and his intellectual background, and acted under his orders and influence".

53 *Kempf*, in: Archivum Historiae Pontificiae 4 (1966) 370.

54 Vgl. *Kempf* (Anm. 2) 103–104, bes. Anm. 6 bietet eine Aufteilung für Registrierung im Empfänger- und im Kurieninteresse, fügt aber hinzu: „Die Zahlen sind mit Vorsicht aufzunehmen. Ein subjektives Element ist bei der Scheidung der beiden Gruppen nicht ganz auszuschließen." *H. Feigl*, Die Registrierung der Privilegien unter Papst Innocenz III, in: MIÖG 68 (1966), bes. 121–125.

orientierten Prälaten entgegen, der durch seinen krassen Egoismus, seine menschlichen Schwächen und politische Unzuverlässigkeit das Seelenheil der ihm anvertrauten Herde vernachlässigte [55]. Wie oft werden sich in den folgenden Jahren solche und ähnliche Klagen wiederholen? Der Kampf gegen Markwart von Antweiler geht mit großer Heftigkeit weiter; Vermittlungsbemühungen scheitern [56], „alius Saladinus" nennt ihn der Papst und ruft gegen ihn zum ersten „politischen Kreuzzug" auf [57]. Die politische Unabhängigkeit und territoriale Integrität des Kirchenstaates, bzw. das, was der Papst dafür hält, ist eines der bestimmenden Motive der Politik Innocenz' III. Mit den Schreiben an den Bischof von Metz [58] wird ein Thema vom Anfang des Pontifikatsjahres wieder aufgenommen: das der Häretikerbekämpfung. Während die berühmte Dekretale „Vergentis", die den zweiten Registerband eröffnet [59], in vielen für Innocenz typischen biblischen Bildern [60] das Strafverfahren für Begünstigung von Häretikern ordnet, findet sich in dem Brief nach Metz schon eine mehr inhaltliche Auseinandersetzung und auch Beschreibung der häretischen Bewegung. Weder der zuständige Bischof, noch der Papst hatten erkannt, daß es sich wahrscheinlich um aus Frankreich zugewanderte Waldenser handelte [61]. Innocenz macht hier wichtige Aussagen über die Rolle der hl. Schrift im Leben des Christen [62] und unterstreicht in aller Schärfe die Bedeutung der kirchlichen Sendung für die Predigt [63]. Aber schon in diesem Schreiben wird klar, daß der Papst die fatale Wechselwirkung zwischen dem Wirken schlechter Bischöfe und Priester, die weder geistlich interessiert, noch theologisch gebildet sind, einerseits und der Anziehungskraft der häretischen Bewegungen andererseits, erkennt. Waren doch menschliches Versagen und Unwissenheit des Klerus offensichtlich Hauptargumente der Häretiker [64]. Der Briefwechsel mit dem Patriarchen von Konstantinopel – der Brief des Patriar-

---

55 Reg II 227 (236), Hag. Mal. (Anm. 5) 434–436, dieser Prälat soll u. a. mit eigener Hand seinen Koch erschlagen haben (S. 436); die angeordneten Untersuchungen führten aber wohl zu keinem klaren Ergebnis (S. 436 Anm. 10).

56 Reg II 158 (167), Hag. Mal. (Anm. 5) 306–311; Reg II 159 (168), Hag. Mal. (Anm. 5) 311–312; Reg II 117 (179), Hag. Mal. (Anm. 5) 331–333.

57 Reg II 212 (221), Hag. Mal. (Anm. 5) 411–414.

58 Reg II 132 (141), Hag. Mal. (Anm. 5) 271–275; Reg II 133 (142), Hag. Mal. (Anm. 5) 275–276; Reg II 226 (235), Hag. Mal. (Anm. 5) 432–434.

59 Reg II 1 Hag. Mal. (Anm. 5) 3–5.

60 Vgl. *Oliver* (Anm. 50).

61 Reg II, 132 (141), Hag. Mal. (Anm. 5) 271 Anm. 4.

62 Ebd. 272–273.

63 Ebd. 273: „Non est ergo credendum ei, qui se dicit missum a Deo, cum non sit missus ab homine".

64 Ebd. 274; Zum Hintergrund vgl. Decretum Gratiani, dist. XXXVI–XXXVIII, *Ae. Friedberg*, Corpus Iuris Canonici 1 (Leipzig 1879) 133–144; bes. dist. XXXVIII, c. 12: „Non contempnant scolastici ecclesiasticam simplicitatem" (S. 143).

chen wird ins Register inseriert [65] – gibt dem Papst ausführlich Gelegenheit, seine Primatsdoktrin darzulegen [66].

Zum ersten Mal schließlich tritt der Papst in Kontakt mit den Bulgaren [67], ein Kontakt, der zu einer – freilich nicht dauerhaften – Kirchenunion führen sollte [68]. Der letzte Brief des Jahrgangs schließlich gilt dem Problem des Verhältnisses von Juden und Christen [69]. Dieser Verordnung, „welche ebensowohl das Gepräge der zartesten Humanität trägt, als zugleich des Papstes Überzeugung von dem eigentlichen Verhältnis derselben zu den Christen entspricht" [70], sollen in den folgenden Jahren noch viele ähnlich lautende folgen [71].

Dieser kurze, sehr unvollständige und mehr zufällige Überblick über das zweite Pontifikatsjahr zeigt doch etwas von der Bandbreite päpstlicher Äußerungen in diesem Jahr. Nicht nur der Mediävist, sondern auch der Theologiehistoriker findet in dieser Edition ein hervorragendes Arbeitsinstrument, das allen Ansprüchen, die man an eine Edition stellen kann, genügt.

---

65 Reg II 199 (208), Hag. Mal. (Anm. 5) 379–382. In der Titulatur des Patriarchen findet sich eine Korrektur von der Hand, die auch sonst im Register und RNI (Anm. 1) wichtige Korrekturen vornimmt, ebd. 379, Anm.b–b; vgl. Hag. Mal. (Anm. 5) XVII; *W. M. Peitz*, Das Originalregister Gregors VII im Vatikanischen Archiv (Reg. Vat. 2) nebst Beiträgen zur Kenntnis der Originalregister Innocenz' III und Honorius' III (Reg. Vat. 4–11) (= Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, phil. hist. Klasse 165, 5) (Wien 1911) 166, meint hier die Hand von Innocenz III selbst erkennen zu können. Dazu *O. Hageneder*, Die Rechtsstellung der Abtei Vézelay um 1200, in: Römische Historische Mitteilungen 8/9 (1964/65 und 1965/66) 91: „Das muß allerdings eine reine Vermutung bleiben, da für einen paläografischen Beweis – man kennt ja nur die Kardinalsunterschriften Lothar von Segnis – das Vergleichsmaterial zu gering ist". Zu diesem Brief siehe jetzt auch: *J. Spiteris*, La Critica Bizantina del Primato Romano nel secolo XII (= Orientalia Christiana Analecta 208) (Rom 1979) 266–299.

66 Reg II 200 (209), Hag. Mal. (Anm. 5) 382–389.

67 Reg II 255 (266), Hag. Mal. (Anm. 5) 485–486.

68 *D. Hintner*, Die Ungarn und das byzantinische Christentum der Bulgaren (= Erfurter Theologische Studien 35) (Leipzig 1976) konnte den Herausgebern wohl bei Abschluß des Editionsmanuskripts noch nicht vorliegen.

69 Reg II 276 (302), Hag. Mal. (Anm. 5) 535–536.

70 *Hurter* (Anm. 44) 290–296.

71 *Ed. A. Synan*, The Popes and the Jews in the Middle Ages (New York–London 1965) 83–102; außerdem seien noch auf folgende, etwas entlegene Titel hingewiesen: *Fr. C. Czerwinski*, Innocent III and the Jews, Diss. masch. (Cornell 1965); *S. Ragins*, Jewish Policy of Innocent III, Jewish Problem of the Curia during the time of the 4th Lateran Council, in: Studies in Jewish Life and Cult (Tokyo) 4 (1966) 41–50.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

L. F. Alarco, Socrates ante la muerte (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos 1972) 492 S.

R. Bäumer, Johannes Cochlaeus (1479–1552). Leben und Werk im Dienst der katholischen Reform (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 40) (Münster: Aschendorff 1980) 129 S.

J. Bernhart (Hrsg.), Augustinus, Unruhig ist unser Herz. Lesestücke aus seinen Werken (= Augustinus heute 2) (Würzburg: Augustinus-Verlag 1980) 78 S.

A. Böhlig / J. P. Asmussen (Hrsg.), Die Gnosis. Dritter Band: Der Manichäismus (= Die Bibliothek der Alten Welt, Reihe Antike und Christentum) (Zürich/München: Artemis Verlag 1980) 462 S.

F. Coarelli, Rom. Ein archäologischer Führer (Freiburg u. a.: Herder 1975) 357 S., Abb., Farbtafeln.

P. Hetherington, Pietro Cavallini. A Study in the Art of Late Medieval Rome (London: The Sagittarius Press 1979) XVII, 186 S., 164 Abb.

R. M. Hübner, Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel. Zur Frage der Hellenisierung des Christentums (= Eichstätter Hochschulreden 16) (München: Minerva Publikation 1979) 32 S.

A. Kallis (Hrsg.), Philoxenia. Prof. Dr. Bernhard Kötting gewidmet von seinen griechischen Schülern (Münster: Aschendorff 1980) VII, 310 S., 1 Faks., 1 Farbtafel.

O. Neugebauer, Ethiopic Astronomy and Computus (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 347. Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte der Mathematik, Naturwissenschaften und Medizin 22) (Wien: Verlag der Österr. Akad der Wiss. 1979) 264 S., 4 Tafeln.

P. Rabikauskas, The Foundation of the University of Vilnius (1579). Royal and Papal Grants (Rom: Lietuviu Kataliku Mokslo Akademija 1979) 75 S.

C. Rizza / S. Gulino / G. Rodolico u. a. (Hrsg.), Per Giuseppe Agnello (Siracusa: Società tipografica di Siracusa 1977) 38 S.

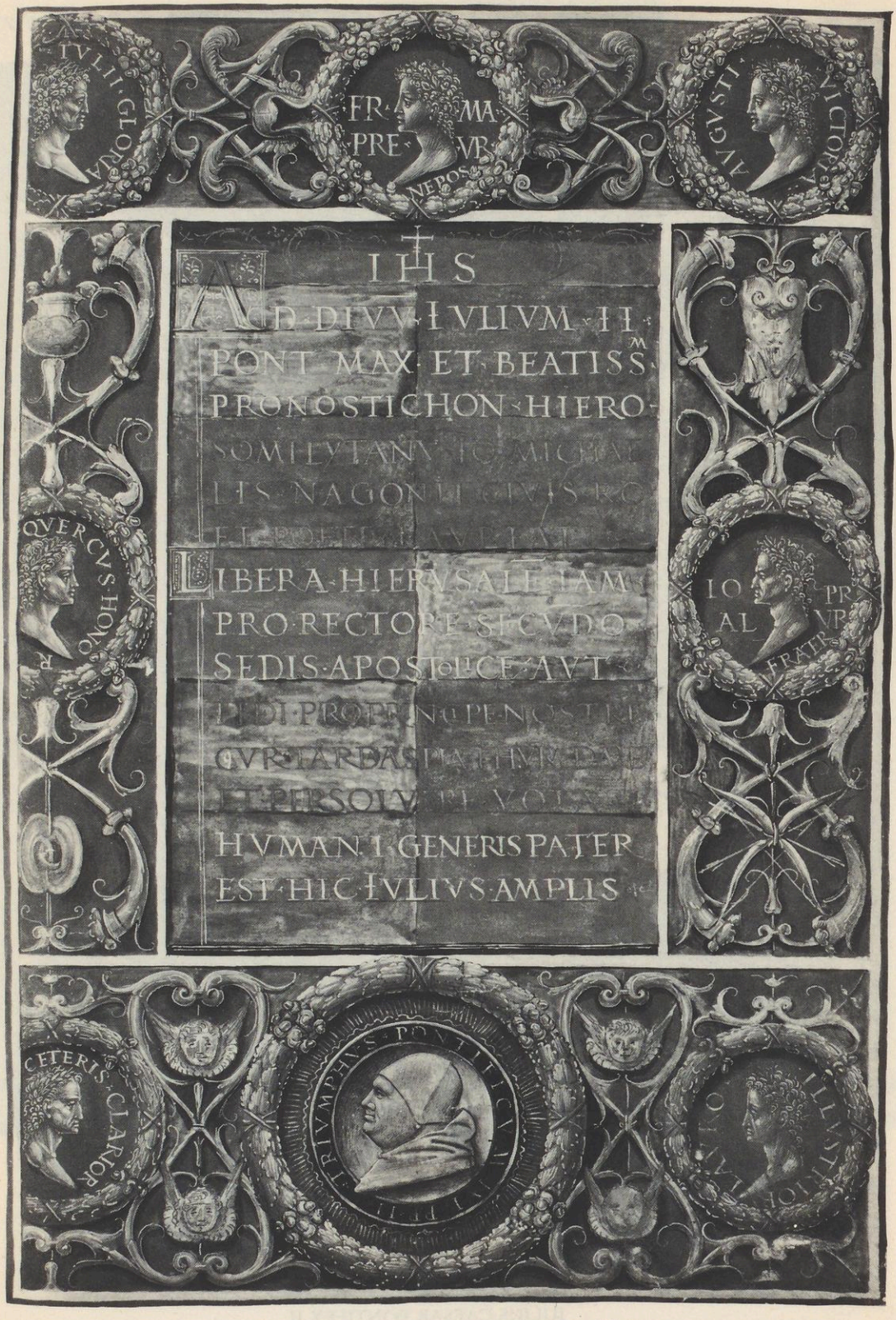
Raffael, Parnaß, Vatikan, Stanza della Segnatura

TAFEL 2

Melozzo da Forli, Sixtus IV. ernennt Bartolomeo Platina zum Bibliothekar. Vatikan, Pinakothek

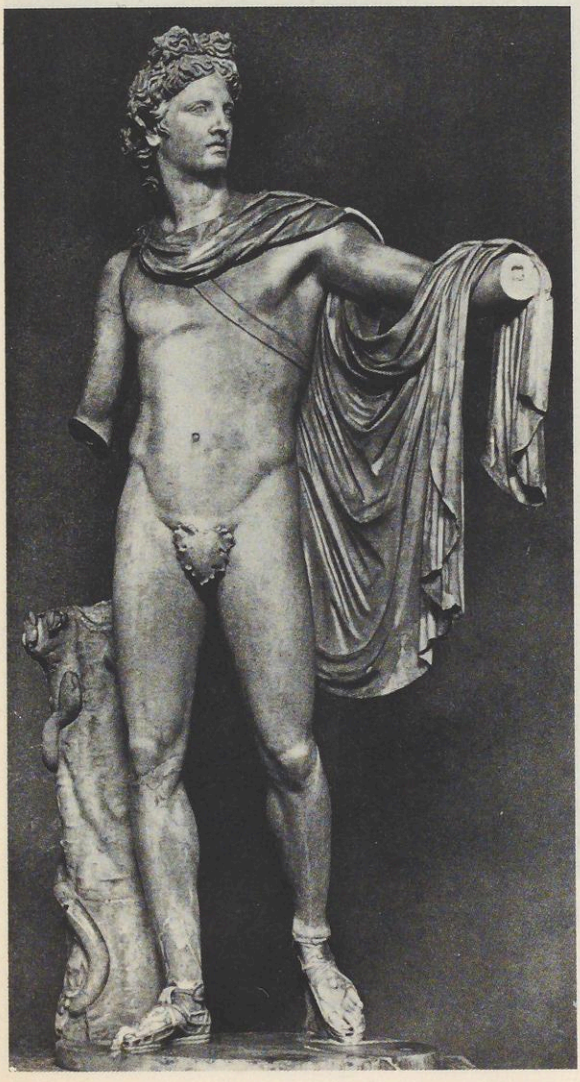
a) Rom, Bibl. Apost. Vat., Ms. Vat. lat. 2853, fol. 2^{r}.
Die Muse Kalliope überreicht Sixtus IV. eine Dichtung

b) Medaille Julius' II. mit der Umschrift
JULIUS.CAESAR.PONTIFEX.II.



Rom, Bibl. Apost. Vat., Ms. Vat. lat. 1682, fol. 9r.
Titelblatt zu den Julius II. gewidmeten Gedichten des Johannes Michael Nagonius

a) Rom, SS. Apostoli, Vorhalle,
Trajanisches Marmorrelief,
Adler im Eichenkranz

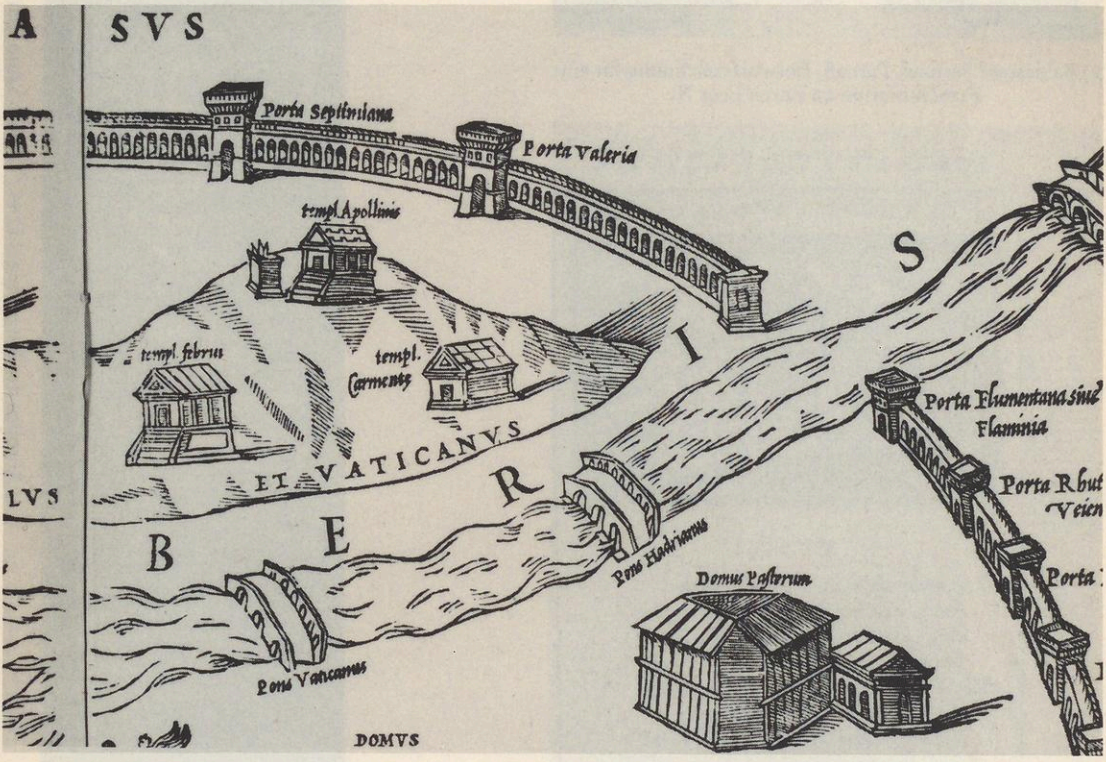


b) Vatikan, Apollon vom Belvedere

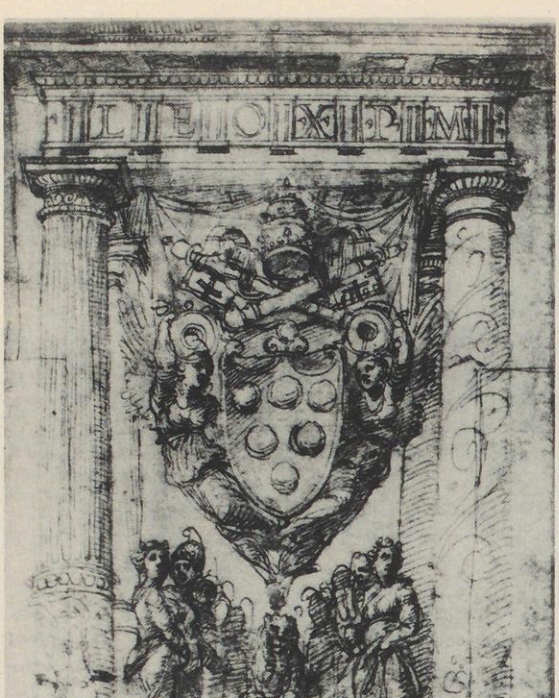
TAFEL 6

Vatikan, Sala di Costantino, Leo I. umgeben von Innocentia und Luna-Diana, Veritas und Sol Apollon

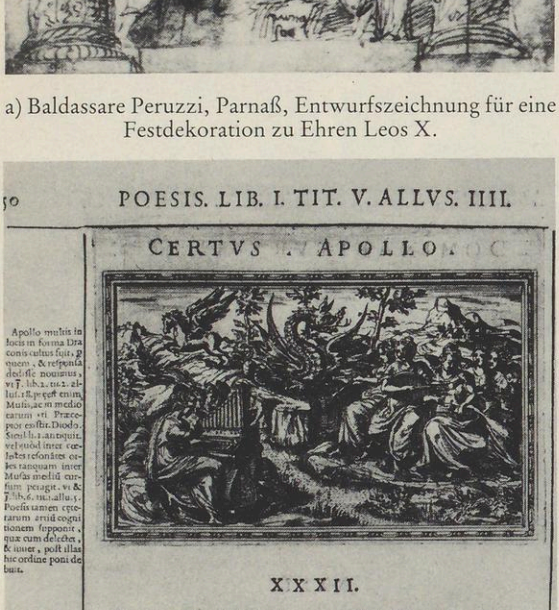
a) Caradosso, Medaille Julius II.
mit Bramantes erstem Ausführungsprojekt
für Neu-St. Peter



b) Marco Fabio Calvo, Das „templum Apollinis" auf dem „mons Vaticanus".
Ausschnitt aus seinem Plan mit der Rekonstruktion des antiken Rom (1532)



a) Baldassare Peruzzi, Parnaß, Entwurfszeichnung für eine Festdekoration zu Ehren Leos X.



POESIS. LIB. I. TIT. V. ALLVS. IIII.

CERTVS . APOLLO.

XXXII.

O di noſtre dolci Aque, e noſtri Lauri
Fonte, e radice; e de noſtr'almi accenti
Vera cagion, che gli' immortai contenti
De noſtri petti ogn'hor'accreſci, e inauri.
Tu ſol noſtri Diuoti ergi, e riſtauri,
Che diſpreggiati da l'ignare genti
Son'hoggi tutti à poggiar tardi, e lenti
Quì doue hor'hai del Ciel chiaui, e Teſauri.
Dunque ſtar noſco à la bell' Alma piaccia
Poi ch'è di Noi ſomma quiete, e pace,

b) Principio Fabricii da Teramo, Kupferstich aus seinem Werk über Gregor XIII. (Rom 1588)

c) Abrollen des Fingerringes D 46 / Campo Santo Teutonico zu Rom (in 3 1/2 facher Vergrößerung)

12. APR. 1983