

Prozessionskreuze und Prozessionen in Byzanz: Kunstgeschichte im Schnittpunkt von
Religions- und Gesellschaftsgeschichte

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der
Universität Heidelberg

Vorgelegt von: Hans Georg Nagel

Erstgutachter: Prof. Dr. Christine Strube

Zweitgutachter: Prof. Dr. Stephan Westphalen

Tag der Promotion: 29.10.2012

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Juli 2012 an der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg unter dem Arbeitstitel „Prozessionen und liturgisches Gerät in Byzanz: Kunstgeschichtliche Erfassung und religions- und gesellschaftsgeschichtliche Einordnung“ eingereicht wurde.

Das Entstehen meiner Arbeit haben mehrere Personen begleitet: An erster Stelle möchte ich Frau Prof. Dr. Strube meinen Dank dafür aussprechen, daß sie die Betreuung meiner Arbeit übernommen hat. Den Anstoß zur Beschäftigung mit dem Thema gab mir Herr Prof. Dr. Prinzing vom Institut für Byzantinistik in Mainz. Von ihm erhielt ich vielfältige Anregungen; er nahm sich überdies die Zeit, mit mir die Inschriften auf den Objekten durchzusprechen, und wies mich auf manche Ungenauigkeiten und Fehler hin. Hierfür bin ich ihm zu großem Dank verpflichtet. Herr Prof. Dr. Westphalen eröffnete mir die Möglichkeit, im Rahmen zweier Kolloquien am Heidelberger Institut für Byzantinische Archäologie und Kunstgeschichte über meine Arbeit zu berichten. Dabei erhielt ich weiterführende Hinweise von seiner Seite sowie von Herrn Dr. Schlimbach und den Studierenden des Faches. Frau Dr. Böhlendorf-Arslan machte mich auf die Ausgrabungen und Funde in Boğazköy-Hattuşa und Assos aufmerksam und stellte mir in großzügiger Weise Material zur Einsicht und Auswertung zur Verfügung. Herr Sokolov sowie Herr Dermendziev vom Historischen Museum in Veliko Tärnovo ermöglichten mir, Aufnahmen eines Objektes zu machen. Allen genannten Personen möchte ich meinen herzlichen Dank abstatten. Der Jahre, die ich am Heidelberger Institut für Byzantinische Archäologie und Kunstgeschichte verbringen durfte, werde ich mich immer mit Freuden erinnern.

Heidelberg, im Januar 2014

Hans Georg Nagel

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	5
-----------------	---

Kapitel I: Typologisierung

Vorbemerkungen	11
Typ I).....	13
Typ II).....	16
Typ III)	19
Typ III a).....	20
Typ III b)	21
Typ IV)	25
Typ V)	27
Typ VI)	28
Typ VII).....	30
Typ VIII)	32
Typ IX)	34
Typ X)	34
Typ XI)	35

Kapitel II: Die Durchdringung des Lebens mit dem christlichen Kult

1) Liturgisierung der byzantinischen Lebenswelt	37
a) Allgemeines	37
b) Bilderkult.....	39
c) Prozessionen im Zusammenhang mit der Staatsmacht	53
d) Marienverehrung	63
α) Marienfestzyklus	63
β) Zur Geschichte der Marienverehrung	67
γ) Marienikonen und Kontakia	73
2) Prozessionen während des Vollzugs der eucharistischen Liturgie.....	77
a) Kreuz in der Liturgie und der Kreuzeskult; Jerusalemer Liturgie.....	77
b) Entwicklungen innerhalb der byzantinischen Liturgie.....	81
a) Der „Kleine“ oder „Erste Einzug“	81

β) Der „Große Einzug“	86
c) Fazit	88
3) Liturgieformulare	89
4) Zusammenfassung	97

Kapitel III: Auslegung der Liturgieformulare in den Liturgiekommentaren

1) Eucharistie im hellenisierten Judentum.....	101
2) Christliche Liturgiekommentare	109
a) Kyrill von Jerusalem.....	112
b) Die <i>Mystagogie</i> des Maximus Confessor.....	113
c) Die <i>Historia Ecclesiastica</i> des Patriarchen Germanos.....	120

Kapitel IV: Auswertungen zur Typologisierung und Ikonographie der Prozessionskreuze

1) Die <i>cruces gemmatae</i>	127
2) Prozessionskreuze im kirchlichen Umfeld.....	133
a) Nicht-figürliche Darstellungen auf Prozessionskreuzen	139
b) Figürliche Darstellungen auf Prozessionskreuzen	144
α) Darstellungen Marias	145
β) Deesis	146
γ) Erzengel-, Heiligen- und Stifterdarstellungen.....	150
δ) Kreuzigung	157
ε) Besondere Themen und Bildzyklen.....	158
3) Zusammenfassung	168

Kapitel V: Prozessionskreuze: Ein zweiter Blick mit Hilfe der Akteur-Netzwerk-Theorie 171 |

Zusammenfassung	185
-----------------------	-----

Literaturverzeichnis.....	191
---------------------------	-----

Katalog	203
---------------	-----

Tafeln..... 285

Indices..... 340

Einleitung

Die vorliegenden Untersuchungen nahm ich unter dem Arbeitstitel „Prozessionen und liturgisches Gerät in Byzanz: Kunstgeschichtliche Erfassung und religions- und gesellschaftsgeschichtliche Einordnung“ in Angriff. Ich trug alles mir erreichbare Material zum byzantinischen Prozessionswesen und den dabei verwendeten Objekten zusammen. Wie sich im Laufe der Arbeit des Sammelns ergab, war es unerlässlich, den Schwerpunkt auf eine einzige Objektgattung zu verlagern, nämlich auf das Prozessionskreuz. In der ursprünglich geplanten Breite war das Thema im Rahmen einer Dissertation nicht zu bewältigen. Ein weiterer Grund für die Beschränkung auf die Prozessionskreuze lag in der Sache selbst: Aus den anderen Objektgattungen ließen sich keine plausiblen Anhaltspunkte für die Beantwortung der im Titel angedeuteten Fragen gewinnen. Hingegen zeigte sich bei der Beschäftigung mit den Prozessionskreuzen und den unterschiedlichen Typen von Prozessionen, bei denen sie mitgeführt wurden, daß ein enger Zusammenhang mit der Religions- und Gesellschaftsgeschichte des Byzantinischen Reiches augenscheinlich war. Denn bei der Suche nach den religions- und gesellschaftsgeschichtlichen Voraussetzungen für die Entstehung der Prozessionen und die Verwendung von Prozessionskreuzen bin ich auf zwei meiner Ansicht nach wesentliche Tatsachen gestoßen: Zum einen ist der Wandel des Christentums zur offiziellen Religion des Römischen Reiches von großer Bedeutung gewesen; zum anderen wirkt sich bei der Ikonographie der Kreuze das Erbe des hellenisierten Judentums gestaltend aus. Diese Erkenntnisse und Überlegungen mündeten in das Kapitel, in dem ich die wesentlichen Merkmale der Ikonographie der Kreuze erörtere. Danach war es möglich, die Funktion der Prozessionskreuze im Rückgriff auf die Akteur-Netzwerk-Theorie tiefer zu verstehen. In Anbetracht dieses von mir zurückgelegten Forschungsweges gebe ich meiner Arbeit den Titel: „Prozessionskreuze und Prozessionen in Byzanz: Kunstgeschichte im Schnittpunkt von Religions- und Gesellschaftsgeschichte.“

Ich begrenze meine Untersuchungen auf die früh- bis mittelbyzantinische Epoche. Das ist damit zu begründen, daß sich bis ins 12. Jahrhundert die wesentlichen Merkmale des byzantinischen Prozessionskreuzes herausbilden. Um die Beobachtung dieses Vorganges der Entwicklung und um dessen Deutung auf der Grundlage der überlieferten Prozessionskreuze geht es mir. Die Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer im Jahre 1204 und die Errichtung des Lateinischen Kaiserreiches stellen eine deutliche Zäsur dar,

die einen Abbruch der alten Kunsttradition und deren Umformung unter westlichem Einfluß markiert. Erst ab dem 14. Jahrhundert ist eine Erneuerung oder Wiederaufnahme der Produktion von Kreuzen, jedoch in geringerer Anzahl, festzustellen. Daher erschien es mir sinnvoll, in meine Untersuchungen keine Objekte einzubeziehen, die erst nach dem 12. Jahrhundert angefertigt wurden.

Bevor ich meine einzelnen Schritte näher erläutere, möchte ich einen Überblick über die bisherige Forschungsliteratur und Forschungsgeschichte geben:

Eine konkrete, zufriedenstellende Definition eines Prozessionskreuzes fehlt bisher. Als Prozessionskreuze werden in der Forschung Objekte betrachtet, die bei Umzügen außerhalb des Sakralraums sowie auch innerhalb desselben Verwendung fanden. Kreuze, die fest an einem Ort verankert sind, sowie Pektoralkreuze rechnet man nicht dazu. Der Übergang zu kleinen Handkreuzen kann allerdings fließend sein. In diesem Falle war für mich das Vorhandensein des Dorns das entscheidende Kriterium. Überhaupt sind meiner Ansicht nach Kreuze, deren Höhe bis ca. 120 cm beträgt und die eine Vorrichtung haben, mit deren Hilfe man sie an einem Stab oder Stabaufsatz befestigen kann, zu den Prozessionskreuzen zu zählen.

Prozessionskreuze wurden und werden als einzelne Objekte in zahlreichen Ausstellungen präsentiert und in den zugehörigen Ausstellungskatalogen kurz beschrieben. Dabei werden zumeist markante Objekte mit figürlichen Darstellungen oder mit aufwendigen ornamentalen Verzierungen ausgewählt. Die Verfasser dieser Beschreibungen verweisen auf Vergleichsbeispiele. Viele der gezeigten Objekte sind jedoch nicht oder nur unzureichend publiziert worden. Nur vereinzelte Aufsätze oder Monographien widmen sich einem einzigen Prozessionskreuz oder einer Gruppe solcher Objekte.¹ M. Mango behandelte im Rahmen der Publikation zu den Schatzfunden, die dem Gesamtschatz von Kaper Koraon zugeschrieben werden, auch Prozessionskreuze aus Teilschätzen und dem verwandten Phela-Schatz.² Neben den Publikationen zu Prozessionskreuzen gibt es Arbeiten zu Reliquiar- und Monumentalkreuzen; es seien das Justin-Kreuz, das Zacharias-

¹ Unter den Veröffentlichungen der älteren Forschung zu Prozessionskreuzen sind u. a. folgende zu nennen: Buschhausen 1967; Bouras 1979; Chuskivadze 1984; Caillet 1988; Sandin 1992. Der Fokus liegt bei Sandin auf Bronzekreuzen; Cotsonis 1994. Ausgewählte Prozessionskreuze werden vor allem unter dem Gesichtspunkt der ikonographischen Ausgestaltung untersucht. Verf. berücksichtigt ihre Verwendung bei der Liturgie und im öffentlichen Raum; in jüngerer Zeit befaßte sich M. Marković in zwei Aufsätzen mit einem Kreuz aus der George-Ortiz-Sammlung. Dabei ging es ihm um Probleme der Identifizierung einzelner Personen auf dem Objekt: Marković 2002; Marković 2004–2005; Marković 2008.

² Mango 1986.

Kreuz, das Kreuz des Leon Damokranites und das Moses-Kreuz genannt.³ Obwohl möglich ist, daß diese nur als Altaraufsatzkreuze dienten, also nicht in Prozessionen getragen wurden, berücksichtige ich sie als Vergleichsobjekte. Der Versuch einer klaren Abgrenzung zwischen Prozessionskreuzen und anderen Kreuzgattungen ist ohnehin schwierig und nicht mit vollständiger Gewißheit zu leisten. Nicht zuletzt aus diesem Grund liegt eine die Gesamtheit der überlieferten Objekte in den Blick nehmende Einteilung der Prozessionskreuze in Gruppen nebst einer Typologisierung nicht vor. Die meisten Publikationen beschreiben einzelne Kreuze und suchen adhoc nach Vergleichskriterien, um beispielsweise die Ikonographie zu erklären.

Wie schon erwähnt, muß die Erforschung der Prozessionskreuze nach meiner Erkenntnis im Zusammenhang mit der Geschichte des frühen Christentums, mit der Geschichte der frühen theologischen Konzepte und der liturgischen Verwirklichung dieser Konzepte erfolgen. Ein auf die Ikonographie zielender Vergleich einzelner Objekte ist zwar notwendig, reicht aber nicht aus. Wie sich in anderen Forschungszusammenhängen erwiesen hat, muß man die Religions- und Frömmigkeitsgeschichte im Auge behalten. So hat Strube in ihrer Dissertation über die Situation der westlichen Eingangsseiten der Kirchen justinianischer Zeit den baulichen Befund mit Veränderungen in der Liturgie erklärt. Sie verweist dabei auf den Unterschied zwischen bischöflicher und nicht-bischöflicher Liturgie in der Hagia Sophia.⁴ Die Unterscheidung zwischen dem Kleinen und Großen Einzug muß berücksichtigt werden.⁵ Denn die architektonischen Elemente im Kirchenbau sind nur im Hinblick auf die liturgischen Veränderungen verständlich. Vereinzelt wird in der Fachliteratur auf diesen Zusammenhang verwiesen. So hebt Bornert in allgemeiner Form hervor, daß die liturgische Praxis und ihre theologische Auslegung erst eigentlich eine Einsicht in die ikonographische Gestaltung und in die Darstellung der Riten durch Bilder eröffnen.⁶

³ Zum Justin-Kreuz siehe: C. Belting-Ihm, Das Justinkreuz in der Schatzkammer der Peterskirche zu Rom. Bericht über die Untersuchungen des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz, Jahrbuch RGZM 12, 1965, 142–166. Zum Kreuz des Leon Damokranites siehe: L. Bouras, The Reliquary Cross of Leo Domestikos tes Dyses, in: M. Mullett – R. Scott (Hrsg.), Byzantium and the Classical Tradition (Birmingham 1981) 179–187; W. Seibt, Das Reliquiarkreuz des Leon „Damokranites“, in: W. Hörandner (Hrsg.), Byzantios. Festschrift Herbert Hunger (Wien 1984) 301–310. Zum Moses-Kreuz siehe: Weitzmann – Ševčenko 1963. Zum Zacharias-Kreuz siehe: S. Mercati, Sulla croce bizantina degli Zaccaria nel tesoro del duomo di Genova, Bollettino della Badia Greca di Grottoferrata 13, 1959, 29–43.

⁴ Strube 1973.

⁵ Mathews 1971; Taft, 1975. Zu Prozessionswegen in der Stadt Konstantinopel ist vor allem der Beitrag von A. Berger zu beachten: Berger 2001.

⁶ Bornert 1966.

Aufgrund dieser Anregungen und Hinweise bin ich wie folgt verfahren: In einer Typologisierung des von mir zusammengetragenen Materials gebe ich dem Leser einen ersten Überblick über die Prozessionskreuze der von mir behandelten Epochen. Dabei konnte es nicht meine Absicht sein, ein Handbuch der byzantinischen Prozessionskreuze jener Zeit vorzulegen. Vielmehr stelle ich Kreuze vor, die die von mir ermittelten Typen besonders deutlich repräsentieren.⁷ Die ausgewählten Objekte habe ich in einem eigenen Katalog beschrieben.⁸ Der erste Schritt zu einer Interpretation der Objekte geht von der Überlegung aus, daß deren ja auch öffentliche Verwendung ein in der Gesellschaft fest verankertes Christentum voraussetzt. Es durchdringt alle Lebensbereiche in der byzantinischen Gesellschaft und äußert sich in einer Professionalisierung in der Liturgie. Diese ist insbesondere bei der Eucharistiefeier erkennbar. Mit der Professionalisierung gehen die Ausbildung einer ausdifferenzierten Hierarchie innerhalb der kirchlichen Strukturen sowie eine klare Abgrenzung der Laien von den Klerikern einher. Die Prozessionen sind zu einem wesentlichen Bestandteil der Eucharistiefeier geworden. Sie können ferner aus besonderen Anlässen in einem anderen Umfeld stattfinden. Hier sind vor allem Prozessionen im Zusammenhang mit der Zurschaustellung der Staatsmacht zu nennen. Es ist allerdings hervorzuheben, daß es keine rein kaiserlichen bzw. staatlichen Prozessionen im Byzantinischen Reich gibt, sondern daß sie stets mit der Institution der Kirche und ihren Amtsträgern – allen voran dem Patriarchen – verbunden sind. Die entsprechenden gesellschaftlichen Veränderungen, die zu diesem Zustand führen, spielen sich vom 4. bis zum frühen 7. Jahrhundert ab. Ich bediene mich bei der Darstellung dieser Entwicklung des von Meier benutzten Begriffes der Liturgisierung, der diese tiefgreifenden Veränderungen der byzantinischen Gesellschaft bezeichnen soll.⁹ Des näheren gehe ich auf die in diesem Zeitraum in Erscheinung tretenden Formen des christlichen Kultes ein, in denen der Einsatz von Prozessionskreuzen bezeugt ist. Auf zeitgenössischen Abbildungen ist die Verwendung von Prozessionskreuzen zu erkennen. Vereinzelt zählen Schriftquellen Prozessionskreuze sowie liturgisches Gerät auf. Überdies findet man in den justinianischen Novellen Angaben zur regelgerechten Planung und Durchführung von Prozessionen in Konstantinopel.

⁷ Eine Ausnahme bilden die Objekte aus den Grabungen von Boğazköy-Hattuşa und Assos. Siehe dazu Kap. I, 30 f. 34 f. und Katalog, 279–284 Kat. Nr. 41–43 Taf. 54–56.

⁸ Siehe 203–338.

⁹ Meier 2003.

Aus solchen Zeugnissen allein ist aber kein Hinweis auf die unterschiedliche ikonographische Ausgestaltung der Kreuze und auf deren Bedeutung abzuleiten. Ich habe daher in einem nächsten Schritt die wesentlichen Liturgieformulare daraufhin untersucht, ob bzw. inwiefern deren einschlägige Passagen die Unterstützung der liturgischen Handlungen durch Prozessionskreuze nahelegen.

In einem weiteren Kapitel untersuche ich die wesentlichen Kommentare zur eucharistischen Liturgie und zu ihrer Auslegung. Sie geben sehr unterschiedliche Deutungen des Sinnes der Eucharistie. Diese Deutungen schlagen sich meiner Ansicht nach erkennbar in der verschiedenartigen ikonographischen Ausgestaltung der von mir untersuchten Objekte nieder. Deshalb schließt sich diesem Kapitel eine Darstellung der ikonographischen Themen an. Sie sind in die Bereiche der nichtfigürlichen und der figürlichen Themen gegliedert. Dabei wird sich zeigen, daß neben den christlichen auch einige jüdische Schriften einen wesentlichen Beitrag zur Deutung und Auswertung ikonographischer Merkmale leisten können.

Am Schluß der Darstellung meines Themas greife ich, wie schon angekündigt, auf die Akteur-Netzwerk-Theorie zurück, die eine Erkenntnis und Beschreibung der Funktion der Prozessionskreuze im Zusammenhang mit der Vollziehung der jeweiligen Riten ermöglicht.¹⁰ Im Zusammenhang mit der Arbeit hieran erscheint mir ein Blick auf das bedeutende Werk von Belting „Bild und Kult“ erhellend.¹¹

¹⁰ Bezüglich der Einführung dieser Theorie in die Kunstwissenschaft vgl. Thomas Gross, Vernetzte Betrachtung. Bekommt die Kunstwissenschaft einen neuen theoretischen Überbau?, in: FAZ vom 12. September 2012, S. N 3. Siehe auch: Hensel – Schröter 2012; Latour 2012.

¹¹ Belting 2011.

Kapitel I: Typologisierung

Vorbemerkungen

Sowohl in der älteren als auch in der jüngeren Forschung hat man sich nur in begrenztem Maße der Herausforderung gestellt, eine systematische Übersicht und Typologisierung der bisher bekannt gewordenen Prozessionskreuze in der von mir bearbeiteten zeitlichen und räumlichen Provenienz vorzunehmen. Lediglich Cotsonis streift dieses Thema in seiner Monographie über Prozessionskreuze. Dort stellt er den figürlichen Schmuck einiger Prozessionskreuze aus früh- und mittelbyzantinischer Zeit vor und ordnet den Befund nach Gruppen.

Ich bin mir der mit einer Typologisierung verbundenen Problematik durchaus bewußt, denn es fragt sich, nach welchen Kriterien und Maßstäben man am sinnvollsten vorgehen kann. Ist eine eindeutige Typologisierung von Prozessionskreuzen überhaupt möglich? Dabei spielt nämlich auch das in der Einleitung angesprochene Thema der Definition dessen, was man unter einem Prozessionskreuz versteht, eine Rolle. Man muß demnach die – mögliche – Multifunktionalität der einzelnen Objekte berücksichtigen. Das bedeutet, daß Kreuze, die die Kriterien eines Prozessionskreuzes erfüllen, auch in anderer Weise gebraucht werden konnten. Es ist vorab zu sagen, daß ich Objekte, die meiner Ansicht nach eindeutig nicht als Prozessionskreuze Verwendung fanden, nicht behandle. Dazu gehören beispielsweise Enkolpia (Kreuze, die an einer Kette oder Schnur auf der Brust getragen werden und einen kleinen Behälter für eine Reliquie aufweisen). Auf solche Objekte werde ich, falls nötig, zu Vergleichszwecken verweisen. Des weiteren entbehrte eine Typologisierung bzw. Gliederung in Gruppen meiner Ansicht nach jedweder Grundlage und Stichhaltigkeit, wenn man allein das Material, die Größe, die Form oder die Herstellungs- und Ausschmückungstechniken in Betracht zöge.

Überhaupt scheinen die Größe oder die lateinische bzw. griechische Form des Kreuzes keine eindeutigen Aussagen über die Zugehörigkeit zu einem Typus zuzulassen. Denn gleiche Herstellungs- und Ausschmückungstechniken, z. B. Gravierungen, können auf Kreuzen unterschiedlicher Größe und Form vorkommen. Auch das Material ist, für sich allein betrachtet, kein geeignetes Merkmal, da sich Kreuze gleichen Materials, z. B. Silber

oder Bronze, ebenfalls mehreren Gruppen zuordnen lassen. In Kombination mit dem Material und der Berücksichtigung der Frage, ob figürliche Darstellungen die Objekte zieren oder nicht, können jedoch Stilmerkmale, Beschriftungen und Herstellungsverfahren bzw. Ausschmückungstechniken, wie ich zeigen werde, als Grundlagen einer Typologisierung dienen. Hierbei werde ich Fragen der Ikonographie nur anschneiden; ihre eingehende Analyse kann sinnvollerweise erst nach der Auseinandersetzung mit der Liturgiegeschichte erfolgen.¹² Im Laufe meiner Untersuchungen hat sich nämlich herausgestellt, daß die ikonographische Ausgestaltung und die dargestellten Bildprogramme vom jeweiligen Typus des Kreuzes weitgehend unabhängig sind.

Gleichwohl kann man nach den Gesichtspunkten der formalen Gestaltung unter den Exemplaren Vergleiche anstellen und Kriterien herausarbeiten, die Hinweise wenigstens auf eine grobe Datierung in früh- oder mittelbyzantinische Zeit liefern. In einigen Fällen kann man innerhalb dieser beiden Epochen eine genauere Eingrenzung nach dem Jahrhundert oder sogar enger vornehmen. Vorsicht ist allerdings geboten, denn die Verwendung eines bestimmten Materials und die Gestaltung nach Maßgabe gleich bleibender Formen und Techniken sind nicht unbedingt nur an eine spezielle Zeit gebunden. Vielmehr erweisen sich in manchen Fällen Form, Material, Herstellungs- und Ausschmückungstechniken als über die Jahrhunderte hinweg konstant. Es lassen sich dennoch bestimmte Tendenzen herausarbeiten, die für die Typologisierung genutzt werden können. Auf die Frage nach der Provenienz, dem Fundort oder Fundzusammenhang und der Werkstatt sowie der regionalen Zuordnung eines Kreuzes bzw. einer ganzen Gruppe ist kaum je eine schlüssige Antwort zu erhalten. Mit zwei Fundorten, bei denen diese Möglichkeit besteht, werde ich mich genauer beschäftigen.¹³ Deswegen ist, wie schon erwähnt, eine Betrachtung mehrerer Aspekte zugleich dringend erforderlich. Trotzdem ist nicht immer zu erwarten, daß bei allen einem bestimmten Typ zuweisbaren Objekten alle Kriterien des betreffenden Typs gleich stark ausgeprägt sind.

Die von mir vorgenommene Typologisierung bleibt aus den genannten Gründen vielfach provisorisch. Bei Bekanntwerden weiterer Prozessionskreuze muß sie überprüft und nötigenfalls überarbeitet werden. Ich lehne mich teils an schon vorliegende Ergebnisse aus der Forschung zu veröffentlichten Objekten an, teils versuche ich unpubliziertes, bislang

¹² Siehe unten Kap. III, 101–125.

¹³ Siehe Kat. Nr. 41–43 Taf. 54–56.

nur in Katalogen erschienenen Material in meine Beobachtungen mit einfließen zu lassen. Es sollen keinesfalls alle Exemplare eines Typs erfaßt werden, sondern lediglich diejenigen, die mir am repräsentativsten für die jeweilige Gruppe erscheinen, sowie diejenigen, die dem gesicherten archäologischen Fundkontext von Boğazköy-Hattuša und Assos entstammen. Eben deswegen beziehe ich sie in die Auswertung mit ein, auch wenn deren Erhaltungszustand meist unbefriedigend ist. Das vollständige Verzeichnis sämtlicher von mir in der Typologisierung bearbeiteter Prozessionskreuze früh- und mittelbyzantinischer Zeit findet sich im Katalog, der den letzten Teil meiner Arbeit bildet.

Typ I:

Zum Typ I gehören gehämmerte Kreuze lateinischer Form. Ich habe vier aussagekräftige Silberkreuze ausgewählt, sowie zwei weitere, bronzene. Sie stehen am Anfang des Kapitels über die Typologisierung, da sie eine Gruppe bilden, die sich in die frühbyzantinische Zeit datieren läßt und die man aufgrund vergleichbarer, im einzelnen zu besprechender Merkmale gut zusammenstellen kann.

Fünf dieser sechs Kreuze lateinischer Form stammen unzweifelhaft aus frühbyzantinischer Zeit (Ende 6. - Anfang 7. Jahrhundert) und lassen sich regional einordnen. Das erste, das sogenannte Phela-Kreuz aus dem Phela-Schatz (Kat. Nr. 1 Taf. 1) wird heute in der Dumbarton Oaks Collection aufbewahrt. Das zweite (Kat. Nr. 2 Taf. 2) befindet sich in der Walters Art Gallery in Baltimore und gehört zum Hama-Schatz.

Diese beiden Kreuze besitzen auf der Vorderseite eine sich über alle vier Kreuzarme erstreckende, von oben nach unten und von rechts nach links zu lesende Majuskelschrift. Die Kreuzarme beider Exemplare werden von einer bzw. zwei einfachen gravierten Linien umgeben, was für die beiden anderen Silberkreuze (Kat. Nr. 3. 4 Taf. 3. 4) ebenfalls gilt. Die Rückseite ist beim Hama-Kreuz (Kat. Nr. 2 Taf. 2) bis auf die gravierte Linie schmucklos. Die Kreuzarme sind leicht geschwungen, und den Objekten Kat. Nr. 1. 2 gemeinsam ist eine am Kreuzfuß sitzende Schaftzunge, die im Falle des Hama-Kreuzes kupfern statt silbern ist.

Die Unterschiede zwischen diesen beiden Kreuzen liegen in kleinen Details. Die Arme des Phela-Kreuzes laufen an den Spitzen in knospen- bzw. tropfenförmigen Enden aus, die

mit dem Kreuz zusammen gegossen wurden, wohingegen beim Hama-Kreuz der Endschmuck fehlt. Statt dessen befinden sich beim Hama-Kreuz an der Unterseite der horizontalen Arme jeweils zwei Löcher zur Aufnahme von Pendilien. Das Phela-Kreuz ist nach Ross qualitativvoller als das Hama-Kreuz.¹⁴ Der Name Phela-Schatz bzw. Phela-Kreuz leitet sich von der auf dem Kreuz befindlichen Inschrift ab. Sie spricht von einer der Mutter Gottes geweihten Kirche eines Priesters namens Johannes im Dorf Phela, das aber heute nicht mehr identifizierbar ist. Allgemein nimmt man an, daß der Schatz in Syrien gefunden wurde. Ross vergleicht beim Phela-Kreuz die Umrandung mit der Kontur eines Kreuzes auf einer Patene im selben Schatz. Die Patene enthält einen Kontrollstempel Kaiser Justins II (565–578). Ferner dient die Beschriftung zur zeitlichen Eingrenzung, und deshalb datiert Ross das Phela-Kreuz in das späte 6. bis frühe 7. Jahrhundert. Ob das Kreuz wirklich in Syrien hergestellt wurde, kann man nicht eindeutig klären, läßt sich aber als wahrscheinlich annehmen.

Das Hama-Kreuz gehört zu einem Schatzfund, der 1910 im syrischen Karah, einem inzwischen verlassenen Dorf, 33 km westlich von Hama entdeckt wurde. Dem gleichen Schatzfund gehört ebenfalls eine Patene mit einer Kreuzdarstellung an, die einen Kontrollstempel trägt. Buschhausen spricht sich für eine Datierung in die Zeit um das Jahr 577 aus, also in das späte 6. Jahrhundert.¹⁵ Beide Kreuze gehören also ungefähr derselben Zeit an. Ob das Hama-Kreuz tatsächlich am genannten Ort gefertigt wurde, ist nicht klar. Die Inschrift nennt einen Stifter namens Kyriakos, ohne jedoch eine weitere Bestimmung hinsichtlich seines Standes und seiner Stellung – Kleriker oder Laie – zu treffen. Er hat das Kreuz dem heiligen Sergios bzw. einer Kirche, die den Namen des Heiligen trug, aufgrund eines Gelübdes gestiftet. Wo diese Kirche gelegen haben kann, ist nicht zu ermitteln. Da aber Sergios einer der wichtigsten Heiligen Syriens war und ihm geweihte Kirchen dort weit verbreitet waren, und aufgrund der stilistischen Ähnlichkeiten mit dem Phela-Kreuz sowie der Fundumstände, ist die Herstellung in einer syrischen Werkstatt – sogar in der Nähe des Fundortes – wahrscheinlich.

Das dritte Kreuz (Kat. Nr. 3 Taf. 3) läßt sich dieser Zweiergruppe gut anschließen:¹⁶ Dieses silberne Kreuz besitzt einfachen vegetabilen knospen- bzw. tropfenförmigen, wahr-

¹⁴ Ross 1962, 19 f.

¹⁵ Buschhausen 1979, 605.

¹⁶ Wamser 2004, Kat. Nr. 161.

scheinlich erst nach der Fertigung des Kreuzes angefügten Endschmuck. Am unteren Kreuzarm sitzt ebenfalls ein Schaftdorn. Auch hier umrandet eine einfache gravierte Linie die Arme des Kreuzes auf der Vorder- und Rückseite. Die horizontalen Arme weisen jeweils zwei Bohrungen für Pendilien auf, von denen drei noch teilweise im Original vorhanden sind. Ansonsten ist das Kreuz schmucklos; es fehlen die für die anderen Exemplare charakteristischen Inschriften.

Als viertes Exemplar habe ich ein Kreuz (Kat. Nr. 4 Taf. 4) ausgewählt, daß sich im Badischen Landesmuseum in Karlsruhe befindet.¹⁷ Es ähnelt in bezug auf die Eleganz, die hohe Qualität und den Endschmuck dem Phela-Kreuz am meisten, die Bohrungen für die Pendilien hat es jedoch mit den beiden anderen Objekten gemeinsam, die einfachen gravierten Linien an den Rändern zur Hervorhebung der Kreuzarme mit allen. Der ursprüngliche Schaftdorn ist verlorengegangen und wurde durch einen später aufgenieteten ersetzt. Im Gegensatz zu den drei anderen Kreuzen trägt die Rückseite als Verzierung noch insgesamt fünf niellierte kreuzförmige Inschriften, unter denen vier Namensmonogramme sind. Drei sind entzifferbar und beziehen sich vermutlich auf die Stifter des Kreuzes, geben aber keine weiteren Informationen über den Stand der Personen oder gar eine Ortsangabe. Aufgrund der erwähnten Gemeinsamkeiten zähle ich dieses Objekt zu dieser Gruppe und vermute, daß es auch in Syrien hergestellt wurde. Ich schließe mich ferner der groben Datierung in das 6. bis 7. Jahrhundert an, wobei ich eine Entstehung im 6. Jahrhundert für wahrscheinlicher halte.¹⁸

Das fünfte, bronzene Kreuz (Kat. Nr. 5 Taf. 5) stammt aus der Privatsammlung C. S. und ist typologisch eindeutig den vorherigen Kreuzen zuzuordnen. Der entscheidende Unterschied zu jenen ist, daß dieses Kreuz aus Bronze gegossen ist und keinen Schaftdorn besitzt. Stattdessen geht der Stabaufsatz direkt in das Kreuz über.¹⁹

Das sechste, ebenfalls bronzene Kreuz (Kat. Nr. 6 Taf. 6. 7) befindet sich im Kloster von Docheiariou auf dem Berg Athos. Der Datierungsansatz ist in der Forschung nicht unumstritten.²⁰ Über seine Herkunft ist nichts bekannt. Das Objekt besitzt wie die anderen

¹⁷ Jahrbuch 1995.

¹⁸ Jahrbuch 1995, 134.

¹⁹ Siehe unten Kat. Nr. 5 und Wamser 2004, Kat. Nr. 163.

²⁰ Zur Diskussion dieser Problematik siehe z. B.: K. Loverdou-Tsigarida in: Karakatsanēs 1997, Kat. Nr. 9. 26.

vier lange, elegant ausschwingende Kreuzarme und trägt auf beiden Seiten eine die ganze Fläche der Kreuzarme ausfüllende Majuskelschrift. Im Unterschied zu den fünf vorherigen Objekten ist dieses Kreuz deutlich höher; die Bronze ist von einer grünen Patina überzogen. Ferner sind die scheibenförmigen Enden nicht mit denen der anderen fünf vergleichbar. Daraus folgt, daß eine Zuordnung zu diesem Typus nur unter Vorbehalt möglich, aber dennoch vertretbar ist.

Typ II:

Zu diesem Typ rechne ich trotz gewisser Unterschiede im Detail vier Bronzekreuze.²¹ Alle vier stammen aus dem syrisch-palästinischen Raum und werden in das 6. bis 7. Jahrhundert datiert. Sie gehören zu den kleinen Exemplaren, deren Höhe zwischen 15,8 cm und 30 cm schwankt und deren Breite 12 cm bis 16,5 cm beträgt. Sie weisen leicht bis mittelstark geschwungene Kreuzarme auf. In der Höhe und Breite weichen die beiden horizontalen Kreuzarme und der obere vertikale bei allen vier Objekten nicht viel voneinander ab. Der untere Kreuzarm ist bei allen Kreuzen nur wenig länger als die anderen. Sie bilden jedoch kein griechisches Kreuz. Die Kreuzarme tragen auf der Vorderseite gravierte figürliche Darstellungen und Votivinschriften in Majuskeln. Die drei ersten Kreuze weisen an den Enden der Arme scheibenförmige Verzierungen auf.

Das erste Kreuz, aufgrund der Votivinschrift auch unter dem Namen Leontios-Kreuz (Kat. Nr. 7 Taf. 8) bekannt, enthält darüber hinaus noch Spuren von Vergoldung. Das zweite Kreuz, das sogenannte Leontia-Kreuz oder Pierce-Kreuz (Kat. Nr. 8 Taf. 9. 10) – nach Mrs. Hayford Pierce benannt, die das Kreuz der Dumbarton Oaks Sammlung schenkte – zeigt auf dem linken Querarm zusätzlich zu dem figürlichen Schmuck eine Amphore, aus der drei Stiele herausragen. Bei dem dritten Kreuz erscheint eine Votivinschrift, die sich auf einen gewissen Julianos bezieht, weshalb ich es auch als Julianos-Kreuz (Kat. Nr. 9 Taf. 11. 12) bezeichne. Als Herkunftsort des vierten Kreuzes (Kat. Nr. 10 Taf. 13) wird die syrische Stadt Emesa angenommen. Im Unterschied zu den anderen drei Kreuzen fehlen die scheibenförmigen Enden. Darüber hinaus weist das Objekt im Vergleich zu den anderen über dem oberen Kreuzarm noch einen Kreis auf, in den ein kleines Kreuz griechischer Form eingeschrieben wurde.

²¹ Cotsonis 1994, 88–99; Rassart-Debergh 1976, Kat. Nr. 15.

In ihrem Figureschmuck ähneln sich diese vier Kreuze. Die Unterschiede liegen im Detail. Die gravierten Falten auf den Gewändern der Personen des ersten Exemplars sind



Abb. 1. Rabbula-Evangeliar (586), Christi Himmelfahrt, fol. 13v. Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Plut. 1.56. Abb. aus: M. Bernabò, *Il Tetraevangelo di Rabbula. L'illustrazione del Nuovo Testamento nella Siria del VI secolo* (Rom 2008) Taf. 26.

am feinsten und elegantesten gearbeitet, wie sie auch beim Propheten Amos auf einer Miniatur des Rabbula-Evangeliars aus dem Jahre 586 zu erkennen sind.²² Das dritte Exemplar weist die breitesten und größten Falten unter den vieren auf, ein Stil, wie er auf manchen Ampullen des 6. bis 7. Jahrhunderts aus Palästina zu finden ist.²³ Sie passen sich nicht den natürlichen Formen der Körper an, während besonders die wellenförmigen Falten des zweiten Kreuzes (Kat. Nr. 8 Taf. 9. 10) dem Körper folgen und den Eindruck der Lebendigkeit und Bewegung der Personen vermitteln bzw. verstärken. Zum Vergleich

²² C. Cecchelli (Hrsg.), *The Rabbula Gospels* (Olten – Lausanne 1959) Fol. 5b.

²³ Für weitere Informationen siehe: A. Grabar, *Ampoules de Terre Sainte* (Paris 1958) Taf. 9. 10. 50.

kann man die Miniatur mit der Darstellung der Himmelfahrt aus dem erwähnten Rabbula-Evangeliar heranziehen (Abb. 1).²⁴

Auf der Vorder- und Rückseite des dritten Objektes (Kat. Nr. 9 Taf. 11. 12) dienen als weitere Verzierung in der Mitte des Kreuzes und an den Enden der Kreuzarme noch mehrere gravierte konzentrische Kreise, die in unterschiedlichem Abstand zueinander stehen und sich um einen Punkt orientieren. Eine Ausnahme bilden die Kreise im Zentrum der Vorderseite. Sie umgeben nämlich die in grober Weise dargestellte auf dem Thron sitzende Mutter Gottes mit dem Christuskind auf dem Schoß. Auf der Rückseite des zweiten Kreuzes sind ebenfalls konzentrische Kreise zu sehen, die in ähnlicher Weise um einen zentralen Punkt angeordnet sind. Die Rückseite des ersten Kreuzes ist schmucklos. Bei allen Kreuzen besitzen die Buchstaben der Majuskelschriften an den Enden rechtwinklige bzw. senkrechte Serifen als Abschluß. Die Form der Buchstaben auf dem ersten Kreuz läßt sich am ehesten mit den Buchstaben auf dem großen silbernen Kreuz aus dem Antiochia-Schatz²⁵ vergleichen, das dem 6. Jahrhundert zugeschrieben wird. Cotsonis verweist überdies auf eine Patene aus dem Hama-Schatz in der Walters Art Gallery, die aufgrund der Silberstempel in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts datiert werden kann.²⁶ Die Buchstaben des zweiten und dritten Kreuzes sind zwar auch mit den genannten Serifen versehen, erscheinen aber in einer länglicheren Variante. Ein silberner Krug aus dem Riha-Schatz – aufgrund der Stempel in die Zeit zwischen 582 und 602 zu datieren – und der Griff eines silbernen Kruges des 6. Jahrhunderts in der Walters Art Gallery zeigen bei den Buchstaben ähnliche Merkmale.²⁷ Die vier Kreuze waren Motivgaben und können als Prozessions- oder Stabkreuze gedient haben. Die Existenz eines Schaftdornes beim dritten Kreuz, den man in einen Stab oder eine ähnliche Vorrichtung einführen konnte, läßt einen solchen Schluß zu. Die beiden anderen Kreuze haben möglicherweise auch einen solchen Dorn besessen, was jedoch nicht eindeutig zu klären ist, da es sich bei dem abgebrochenen Stück am Kreuzfuß des ersten Kreuzes auch ursprünglich um einen Griff gehandelt haben könnte. In solch einem Falle wäre eine Nutzung als Handkreuz bzw. Segnungskreuz denkbar. Der untere Teil des zweiten Kreuzes fehlt komplett, so daß auch hier keine eindeutigen Aussagen möglich sind. Es bleibt dennoch festzuhalten, daß diese kleinen Kreuze zu-

²⁴ C. Cecchelli (Hrsg.), *The Rabbula Gospels* (Olten – Lausanne 1959) Fol. 13b. Siehe auch: Cotsonis 1994, 90.

²⁵ Beschreibung und Abbildungen bei: Mango 1986, Kat. Nr. 42.

²⁶ Cotsonis 1994, 88; siehe auch: Mango 1986, Kat. Nr. 5. 42.

²⁷ Mango 1986, Kat. Nr. 14. 37.

sammen mit dem großen bronzenen Sinai-Kreuz (6. Jahrhundert)²⁸ zu den wenigen erhaltenen frühen Beispielen gehören, die bereits figürliche Darstellungen aufweisen. (Abb. 12).

Wegen der angeführten Parallelen in bezug auf die epigraphischen Merkmale und auf den Stil der Darstellungen, die in anderen Denkmälern des 6. und 7. Jahrhunderts erscheinen, die eindeutig aus dem syrischen-palästinischen Raum stammen, ist eine Einordnung der Kreuze aus dieser Gruppe in denselben geographischen Raum und dieselbe Zeit die plausibelste und überzeugendste Lösung. Ferner spricht dafür auch die Tatsache, daß auf dem zweiten Kreuz (Kat. Nr. 8 Taf. 9. 10) ein Stylit dargestellt ist. Styliten gab es zwar auch in Konstantinopel, sie waren aber im syrischen Raum am weitesten verbreitet. Daher ist für das Pierce-Kreuz die Produktion in einer Werkstatt der syrisch-palästinischen Region anzunehmen. Das erste Kreuz (Kat. Nr. 7 Taf. 8) ist qualitätvoller als die anderen drei. Es zeigt Spuren von Vergoldung, seine Form ist eleganter und die Gravur besser ausgearbeitet. Diese Kriterien reichen nach meiner Meinung nicht aus, um daraus eine Zuordnung zu Werkstätten in einem Zentrum der Provinz oder außerhalb herzuleiten. Bezüglich des ersten Kreuzes ist jedoch die Herkunft aus einer Werkstatt eines städtischen Zentrums des syrisch-palästinischen Raumes denkbar. Alle vier Kreuze wurden wahrscheinlich durch Laien einer von ihnen bevorzugten Kirche gestiftet, da Hinweise auf einen Kleriker – wie z. B. das Wort „Diener“ oder ein Titel (Mönch etc.) – fehlen. Auf dem vierten Exemplar erscheint in einer Inschrift die Anrufung des Heiligen Georg. Dies läßt den Schluß zu, daß dieses Kreuz als Votivgabe für eine Kirche des Heiligen Georg angefertigt wurde. Ferner kommt der Name Theognis bzw. Theognios vor. Dieser taucht im 6. Jahrhundert mehrfach auf, wodurch ein Datierungsansatz in das 6. bis frühe 7. Jahrhundert gestützt wird.²⁹

Typ III:

In diesem Abschnitt stelle ich fünf im Katalog ausführlich beschriebene Kreuze (Kat. Nr. 11-15 Taf. 14-22)³⁰ und zwei Fragmentgruppen (Kat. Nr. 16. 17 Taf. 23. 24) zusammen; diese Objekte sind für diese Gruppe repräsentativ und gut erforscht und weisen viele Gemeinsamkeiten auf. Es handelt sich um Kreuze lateinischer Form, deren Eisen- oder Bronzekern von Silberblech ummantelt ist. Bei allen findet sich die Verwendung der

²⁸ Weitzmann – Ševčenko 1963, 385–398.

²⁹ Feissel u.a. 2001, 31.

³⁰ Beim Kreuz Kat. Nr. 12 Taf. 16 fehlt der untere Kreuzarm.

Teilvergoldung und der Repoussé-Technik. Auf der Vorderseite zeigen sie stets fünf getriebene Medaillons und ein Rankenornament in Kreuzform; ferner haben alle Kreuze ähnliche Randbordüren. Sie besitzen bzw. besaßen einen vergleichbaren stilisierten vegetabilen Endschmuck an den leicht ausschwingenden Kreuzarmen. Ich nehme eine Untergliederung in Typ III a und Typ III b vor. Das unter Typ III a eingeordnete Kreuz zeigt auf der Rückseite in bezug auf die Technik den gleichen Schmuck wie auf der Vorderseite. Bei den vier anderen vollständig erhaltenen Objekten der Untergruppe Typ III b weicht hingegen die Rückseite in der Dekoration und Beschriftung von der Vorderseite ab: Auf der Rückseite sind die Figuren und Inschriften in Niello ausgeführt, und bis auf eine Ausnahme fehlt die Verwendung der Repoussé-Technik. Die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Kreuzen erläutere ich im folgenden detailliert. Zunächst möchte ich jedoch festhalten, daß aufgrund der stilistischen und technischen Merkmale eine große Nähe zueinander gegeben ist und daher eine Zusammenfassung unter einem Typus sinnvoll erscheint, zumal sie alle in einen Zeitraum zwischen dem 11. und 12. Jahrhundert datiert werden. Ferner werden auch in der Forschung³¹ die Kreuze sowie die Fragmentgruppen der Dumbarton Oaks Sammlung (Kat. Nr. 16. 17 Taf. 23. 24) aus Typ III b trotz kleinerer Unterschiede als eine einheitliche, zusammengehörende Gruppe anerkannt.³²

Typ III a:

Das Kreuz aus dem Metropolitan-Museum, auch Thalelaios-Kreuz genannt (Kat. Nr. 11 Taf. 14. 15), ist ein einzigartiges Beispiel seiner Art. Die Form des Kreuzes ist lateinisch. Der Eisenkern ist nur noch teilweise im Original vorhanden. Auf dem Eisenkern sitzen die Silberbleche, die diesen ummanteln. Darauf folgen die wiederaufmontierten Medaillons. Die getriebenen, vergoldeten Medaillons – insgesamt 10 an der Zahl – sind zu je fünf auf beiden Seiten in der Kreuzvierung und an den Enden der Kreuzarme angebracht. Die Zentralmedaillons ragen über die Ränder hinaus. Sie werden wie alle Silberbleche von nachträglich zur Sicherung angebrachten Klammern festgehalten. Die leicht ausschwingenden Kreuzarme besitzen als Schmuck an den Spitzen mit Hilfe von Manschetten aufgesetzte Kugeln, die aus zwei Hälften bestehen und stilisierten Früchten bzw. Knospen ähneln. Diese sind nicht mehr vollständig erhalten. Die Vorderseite ist die prächtigere. Sie wird von den Medaillons sowie von einem vergoldeten Blatt- und Rankenornament geziert, das sich von der Mitte aus auf alle Kreuzarme erstreckt und selbst die Form eines

³¹ Siehe auch: Einleitung, 6.

³² Siehe z. B.: Caillet 1988, 216.

lateinischen Kreuzes nachbildet. Die ebenfalls vergoldete Randbordüre, die die Kreuzarme umgibt, besteht aus einem schlichten gravierten und ziselierten Perlrand, den zu beiden Seiten jeweils eine Zickzacklinie begleitet. Die Rückseite ist mit Ausnahme der Medaillons schmucklos. Die Repoussé-Figuren der Medaillons besitzen eine Gipsfüllung und dahinter aufgelötete Eisenscheiben zur Stabilisierung.³³ Cotsonis spricht von einer weißen, klebrigen erhärteten Substanz, die das Innere der Repoussé-Medaillons ausfüllt. Der Füllstoff dient dazu, den Figuren im Relief eine größere Stabilität zu verleihen und die Folgen möglicher Beschädigungen in Form von Stößen, Druck und Quetschungen abzuwenden bzw. zu minimieren. Ferner weist Cotsonis darauf hin, daß dieses Material an anderen Kreuzfragmenten nicht entdeckt wurde. Um nachzuprüfen, ob an anderen Objekten diese Herstellungstechnik auch angewandt wurde, müßte man komplett erhaltene Exemplare zu einer Untersuchung heranziehen und öffnen, was eine Beschädigung und Zerstörung nach sich ziehen würde.³⁴

Typ III b:

Dieser Typ bildet eine Gruppe von einem gut erhaltenen Kreuz, dem der untere Arm fehlt (Kat. Nr. 12 Taf. 16), und drei vollständig erhaltenen Exemplaren (Kat. Nr. 13-15 Taf. 17-22), die auch meiner Ansicht nach in einem engen Zusammenhang mit dem unter Typ III a behandelten sogenannten Thalelaios-Kreuz stehen.³⁵ Zu dem Kreuzfragment und den drei vollständigen Kreuzen (Kat. Nr. 12–15) die ich unter III b zusammenfasse, kommen nun noch zwei Gruppen von Fragmenten, die man in der Forschung jeweils einem Kreuz zuordnet (Kat. Nr. 16. 17 Taf. 23. 24).

Es handelt sich bei diesem Typ um Kreuze lateinischer Form unterschiedlicher Größe, deren Arme zu den Enden hin leicht ausschwingen. Sie weisen einen Eisen- oder Bronze-kern auf, der von Silberblech ummantelt ist. Die Vorderseite ist in Treiarbeit ausgestaltet. Sie zeigt fünf herausgetriebene Medaillons, von denen eines die Kreuzvierung und die anderen die Enden eines jeden Kreuzarmes einnehmen. Auf jeder Spitze der Arme ist bzw. war ein vergoldeter kugelförmiger Endschmuck mit Hilfe einer Manschette aufgesteckt und festgenietet. Vom Mittelmedaillon geht bei allen fünf Objekten ein vergoldetes Rankenornament aus, das in unterschiedlicher Größe und Qualität ein Kreuz formt, welches

³³ Evans – Wixom 1997, 62.

³⁴ Cotsonis 1994, 58.

³⁵ Evans – Wixom 1997, Kat. Nr. 25.

entweder direkt oder über ein kleines kreisrundes mit Rankenmotiven gefülltes Ornament in einer lilienförmig zulaufenden Spitze (Kat. Nr. 12-15 Taf. 16. 17. 19. 21) endet oder mit einer Abflachung abschließt. Auch die Ränder der Vorderseite der Kreuzarme sind miteinander vergleichbar. Als Einrahmung der Kreuzarme dient nämlich ein einfacher ziseliertes, graviertes, vergoldeter und in Niello eingelegter Perstrand, der von zwei herausgearbeiteten Linien in Zickzackform eingefasst wird.

Auf der Rückseite fehlt die Umrandung der Kreuzarme. Der Schmuck der Rückseite besteht im Unterschied zum Thalelaios-Kreuz (Typ III a) in vor allem aus halb- bzw. ganzfigurigen, teilvergoldeten, eingravierten und in Niello-Technik gearbeiteten Darstellungen. Hierbei gibt es zwei Varianten: Auf dem Exemplar aus der George-Ortiz-Sammlung (Kat. Nr. 15 Taf. Nr. 22) befinden sich an den Enden der Querarme und auf dem unteren Arm Medaillons mit Figuren in Brustansicht. Das Kreuz aus dem Cleveland-Museum (Kat. Nr. 12 Taf. 16) trägt auf der Rückseite in der Kreuzmitte ein vergoldetes und in Treibarbeit gefertigtes Medaillon, von dem in oben beschriebener Weise ein kreuzbildendes Ornament in alle drei (vier) Richtungen ausgeht. Allen Kreuzen der Typen III a und III b gemeinsam ist jedoch, daß an der Unterseite ihrer Querarme Ösen, Ringe bzw. Durchbohrungen fehlen, die zur Anbringung von Pendilien hätten dienen können. Cotsonis weist hinsichtlich der Produktionsmethoden auf die Ähnlichkeiten der Kreuze vom Typ III b mit dem Thalelaios-Kreuz hin.³⁶ Die Verwendung der Silber-Niello-Technik (ἀργυροέγκραυστος) sei in der – wie Cotsonis schreibt – mittelbyzantinischen Zeit eher als eine Art Bemalung denn als Einlegarbeit aufzufassen.³⁷ Diese Technik habe im 11. und 12. Jahrhundert eine Blütezeit erlebt. Dies gehe z.B. aus einem Inventar hervor, das Informationen über ein Prozessionskreuz gibt, welches mit Niello und mit in Relief gearbeiteten Figuren versehen war.³⁸

Das Kreuz aus dem Cleveland-Museum (Kat. Nr. 12 Taf. 16) ist das qualitativ hochwertigste innerhalb der Gruppe. Dies betrifft, wie Cotsonis feststellt, das höhere Relief und die bessere Modellierung der Figuren auf den Medaillons der Vorderseite.³⁹ Genauso fallen die größere Detailtreue und Differenziertheit der Gesichts- und Körperkonturen der in

³⁶ Cotsonis 1994, 61. Das Kreuz aus der Georg-Ortiz-Sammlung wird bei Verf. nicht behandelt.

³⁷ Vgl. dazu unten unter Typ VI, 29. Cotsonis 1994, 60 Anm. 129.

³⁸ Cotsonis 1994, 60 (σταυρὸς λιτανικὸς ἀργυροέγκραυστος ἔχων ἐκτυπώματα) mit Verweis auf: P. Lemerle, "Le testament d'Eustathios Boïlas (Avril 1059)", in: *Cinq études sur le XIe siècle byzantin* (Paris 1977) 24.

³⁹ Cotsonis 1994, 61.

Niello gearbeiteten Personen auf der Rückseite ins Auge. Auch bei der Anordnung der Inschriften und bei der Orthographie fallen Unterschiede auf, denn die Inschriften des Cleveland-Exemplars sind sauber geformt, den Personen genau zugeordnet und weisen keine orthographischen Fehler und Unklarheiten auf, wie dies auf dem Pariser und Genfer Kreuzen der Fall ist. Nach Cotsonis stehe in der qualitativen Ausarbeitung das Pariser Objekt aus dem Cluny-Museum (Kat. Nr. 13 Taf. 17. 18) dem Cleveland-Kreuz am nächsten, während das Genfer Kreuz (Kat. Nr. 14 Taf. 19. 20) die geringste Qualitätsstufe anzeige.⁴⁰

Schwierig zu beantworten ist ferner die Frage nach der Provenienz und den Werkstätten dieser Kreuze. Das Genfer Kreuz soll aus Dorylaion (Eskişehir) 200 km südwestlich von Konstantinopel stammen, während sich bei den anderen Exemplaren überhaupt keine Angaben zur Herkunft machen lassen. Die geringere qualitative Ausführung der Figuren, der Rankenornamente, der Modellierung, die orthographischen Ungenauigkeiten etc. könnten auf die Entstehung in einer provinziellen Werkstatt hindeuten. Als Entstehungszeitraum für die Kreuze hat man sich grob auf das 11. bis 12. Jahrhundert festgelegt.

Erwähnenswert sind die drei Fragmente aus Silberblech (Kat. Nr. 16 Taf. 23), deren Darstellungen und Personen teilweise vergoldet und in Niello gearbeitet sind. Die Inschriften entsprechen denjenigen, die sich auf der Rückseite der oben beschriebenen Objekte befinden. Die drei Fragmente werden in der Dumbarton Oaks Sammlung aufbewahrt und laufen in der Forschung unter dem Namen „(sogenanntes) Kreuz des Michael Keroullarios“. Es darf, wie schon in der Forschung angemerkt wurde⁴¹, zu Recht angezweifelt werden, daß alle Fragmente zu einem Kreuz gehörten und daß der Patriarch Michael Keroullarios der Auftraggeber dieses Objektes war. Dies hatten Jenkins und Kitzinger in ihrem Aufsatz angenommen und dabei in einer Zeichnung die ursprüngliche Größe des Kreuzes und somit die Lage der Fragmente rekonstruiert.⁴² Nach Mango könnten nur die annähernd gleiche Breite der Fragmente und die Ähnlichkeit der Ornamentik auf den Gewändern des Erzengels und des Kaisers Konstantin beweisen, daß die Fragmente ursprünglich auf einem Kreuz vereint waren. Diese Argumente seien aber zu schwach, da solche Kreuze in Serie produziert wurden. Einer Zugehörigkeit zu einem ein-

⁴⁰ Cotsonis 1994, 61.

⁴¹ Mango 1988.

⁴² Jenkins – Kitzinger 1967, 235–249.

zigen Kreuz widerspricht vor allem die Tatsache, daß die Ausführung der Inschriften auf dem oberen Fragment sich deutlich von der auf den Querarmen befindlichen unterscheidet. Dies betrifft vor allem die größere Breite der Buchstaben auf dem oberen Fragment. Ferner sitzen dort am oberen Ende des Lambda und des Alpha kleine nach links gerichtete Serifen, und das Tau ist auf dem Querbalken mit einem nach unten geführten Fortsatz versehen.⁴³

Ich möchte meinerseits hervorheben, daß die Fragmente wahrscheinlich zu zwei Kreuzen gehört haben, die nach dem Schema der in dieser Gruppe eingeordneten Beispiele aufgebaut waren. Demnach dürften sie die Rückseite der Kreuze gebildet haben, während die Vorderseite teilvergoldet und mit Medaillons in Repoussé verziert war. Somit kommt auch für diese Fragmente eine Datierung in das 11. bis 12. Jahrhundert in Frage.

Vier weitere Fragmente aus derselben Sammlung (Kat. Nr. 17 Taf. 24) zeigen möglicherweise einen umgekehrten Fall. Sie könnten zu den Vorderseiten mindestens zweier Kreuze gehören, da sie ähnliche Stilmerkmale wie die Vorderseiten der oben aufgezählten und behandelten Exemplare aufweisen.

Es handelt sich im einzelnen um ein Fragment eines oberen Kreuzarmes und ein Fragment eines unteren, ein Fragment der Querarme sowie ein kleines Medaillon. Sie bestehen aus Silberblech mit Teilvergoldungen und Medaillons in Repoussé. Auch gravierte Linien und Punktierungen wurden verwendet. Nach meiner Ansicht gehörten diese Fragmente in der Zusammenstellung, in der sie heute erscheinen, vermutlich nicht zusammen. Das Fragment der Querarme besitzt einen einfachen nach obigem Muster ziselierten und gravierten Perlrand, der von zwei Zickzacklinien eingefasst wird, und zeigt ein inneres klar abgegrenztes Kreuz, dessen Arme mit dem für diesen Typ üblichen Ranken- und Blattornament verziert sind. An den Enden des inneren Kreuzes sitzt jeweils ein von einer Zickzacklinie umgebenes getriebenes kleines Medaillon mit der Darstellung einer Person in Brustansicht. Beschriftungen fehlen auf den Medaillons. Nur die an den Enden der Kreuzarme befindlichen Personen werden durch Beischriften gekennzeichnet. Das einzelne Medaillon gehörte auf den oberen Kreuzarm und bildete den Abschluß des vegetabilen Schmuckes, der sich von der Mitte des Kreuzes aus ein Stück weit in jeden Kreuzarm

⁴³ Mango 1988, 46.

hinein erstreckt haben muß. Hierfür sprechen auch der Stil, die Relieftiefe der Figur in Brustansicht, die einfache Umrandung des Medaillons, sein Durchmesser sowie das Fehlen jeglicher Inschriften; dies sind deutliche Übereinstimmungen mit den kleinen Medaillons des rechten und linken Kreuzarmes. Die Fragmente des oberen und unteren Armes waren meiner Meinung nach Teile mindestens eines anderen Kreuzes, da beim analog aufgebauten Perlrand die Abstände zwischen den einzelnen Linien breiter sind als bei dem Querarmfragment und sich im oberen und unteren Fragment ähnlich sehen. Die breiten doppelt gravierten Majuskeln und die Partien der Gesichter unterscheiden sich auch von denjenigen der Querarme und lassen auf eine Zugehörigkeit zu einem anderen Kreuz schließen. Aufgrund der höheren Eleganz und der Schlankheit des unteren Fragmentes könnte dies jedoch sogar zu einem dritten Kreuz gehört haben; dieses scheint auf seinen Kreuzarmen ebenfalls einen vegetabilen Schmuck in Form eines inneren Kreuzes aufgewiesen zu haben.

Typ IV:

Als Typ IV werden acht Bronzekreuze – teilweise nur noch fragmentarisch erhalten – ähnlicher Größe, Form und Ausführung der Inschriften in einer Gruppe zusammengefaßt, die dem 10. bis 11. Jahrhundert zugeschrieben werden können. Neben den formalen Gemeinsamkeiten dieser Gruppe sticht ins Auge, daß die Kreuze bis auf Kat. Nr. 25 Taf. 34⁴⁴ mindestens auf einer Seite eine Figur zeigen, deren Gestalt sich über alle vier Kreuzarme erstreckt.

Im einzelnen sind dies ein Kreuz aus dem Benaki-Museum in Athen⁴⁵ (Kat. Nr. 18 Taf. 25. 26), ein Kreuz aus dem Historischen Museum von Veliko Tärnovo (Kat. Nr. 19 Taf. 27), ein Fragment eines Kreuzes aus dem Kunsthistorischen Museum in Wien⁴⁶ (Kat. Nr. 20 Taf. 28. 29) und ein Fragment eines Querarmes (Kat. Nr. 21, Taf. 30). Alle diese Objekte zeigen leicht geschwungene Arme, die in scheibenförmigen Enden auslaufen. Am Ende eines jeden Kreuzarmes sitzt zwischen den beiden kleinen Scheiben eine große Scheibe. Diese großen Scheiben schließen sich im Falle des Benaki-Kreuzes, desjenigen aus Veliko Tärnovo sowie des Fragments eines Querarms (Kat. Nr. 18. 19. 21) direkt an

⁴⁴ Dieses Kreuz zeigt eine Figur, die den oberen Kreuzarm ausfüllt.

⁴⁵ Bouras 1979, 25. 51; Smet 1982, Kat. Nr. 16.

⁴⁶ Noll 1958, Kat. Nr. 15. Abb. 23. 24 und: Chatzēdakēs 1964, Kat. Nr. 551.

die Kreuzarme an, beim Wiener Kreuz (Kat. Nr. 20) durch Zwischenstücke. Sie weisen Darstellungen von Personen in Brustansicht auf, mit Ausnahme von Kat. Nr. 19. Die Majuskelschriften sind bei allen Exemplaren in doppelt graviertes Linien ausgeführt (Kat. Nr. 18-20 Taf. 25-29). Ebenso stimmen Schärfe und Klarheit der Darstellungen und Konturen überein. Bei dem Kreuz aus Veliko Tärnovo ist darüber hinaus noch die große mittlere Scheibe des unteren Kreuzarmes vollständig erhalten geblieben. Unterhalb dieser Scheibe sitzt der Schaftdorn, an dessen oberem Ende zwei kleine Blattmuster symmetrisch angeordnet sind.

Im Gegensatz zu den erstgenannten Kreuzen haben die nachfolgenden Exemplare keine kleinen oder großen Scheiben an den Enden der Kreuzarme. Bei dem Objekt aus der Sammlung Tsolozides (Kat. Nr. 22 Taf. 31) fehlt der Endschmuck an den Kreuzarmen. Die anderen drei, zwei zusammengehörende Fragmente eines bronzenen Kreuzes (Kat. Nr. 23 Taf. 32)⁴⁷, das verschollene Bronzekreuz (ehemals vergoldet) aus Kassandra (Kat. Nr. 24 Taf. 33) sowie ein Fragment, bei dem der untere Arm verlorengegangen ist (Kat. Nr. 25 Taf. 34), weisen an den Enden der Kreuzarme knospen- oder tropfenförmige Kugeln auf. Der einzige Schmuck des Tsolozides-Kreuzes stellt eine Ganzkörperfigur auf der Vorderseite dar, die sich über alle vier Kreuzarme erstreckt. Die Objekte der Kat. Nr. 23–25 tragen jeweils Ganzkörperfiguren in der Mitte des Kreuzes sowie je ein Medaillon mit Figuren in Brustansicht auf jedem Kreuzarm. Das Fragment Kat. Nr. 25 Taf. 34 weicht von den anderen ab, da die Ganzkörperfigur (Maria orans) den oberen vertikalen Kreuzarm ausfüllt und die Kreuzvierung eine erhaben gearbeitete Kugel schmückt, so als ob Maria orans mit beiden Füßen auf der Weltkugel stünde. Auf den horizontalen Kreuzarmen befindet sich je ein Medaillon mit einer Figur in Brustansicht. Auch die gravierten und in doppelter Linie ausgeführten Majuskelschriften dieser Objekte ähneln denen der erstgenannten Gruppe.

Darüber hinaus weisen das Benaki-Kreuz (Kat. Nr. 18 Taf. 25. 26) und das Kreuz aus Veliko Tärnovo (Kat. Nr. 19 Taf. 27) an der Unterseite der horizontalen Arme noch Durchbohrungen für das Anbringen von Pendilien auf. Dies gilt auch für das Fragment eines Querarmes (Kat. Nr. 21 Taf. 30). Die Bohrungen in den scheibenförmigen Enden des Benaki-Kreuzes sind vermutlich erst später ausgeführt worden; auch die punktierte in Minuskeln geschriebene Widmungsinschrift auf dem unteren Kreuzarm sowie die beiden

⁴⁷ Wamser – Zahlhaas 1998, Kat. Nr. 62.

einfachen gravierten Minuskelinschriften auf dem oberen Kreuzarm unterhalb der Scheibe sind spätere Hinzufügungen, da sie sich deutlich von den übrigen Majuskel-inschriften unterscheiden.⁴⁸

Typ V:

Ein komplett erhaltenes Kreuz (Kat. Nr. 26 Taf. 35) sowie ein Kreuzfragment (Kat. Nr. 27 Taf. 36), bei dem der untere Kreuzarm fehlt, bilden einen eigenständigen Typ. Das letztgenannte Objekt ist vermutlich ebenfalls als ein Prozessionskreuz zu betrachten. Beide Objekte sind durch Merkmale gekennzeichnet, die meiner Ansicht nach eine Zusammenstellung in einem eigenen Typus rechtfertigen. Die Kreuze, die aus der Malcove-Sammlung stammen, bestehen aus Bronze und weisen eine schlichte Ausführung auf. Etwas Besonderes sind die kleinen pfeilförmigen Spitzen, die an der Kreuzvierung sitzen und diese dadurch hervorheben.

Eine Majuskelinschrift verziert die Vorderseite des vollständigen Exemplars auf dem oberen Arm und den horizontalen Kreuzarmen; sie entspricht der Form nach derjenigen des Typs IV, die im 10. und 11. Jahrhundert weit verbreitet war. Der obere Arm und die Querarme sind konkav geschwungen und weisen am Ende in der Mitte jeweils eine gestielte runde Scheibe auf, die weitaus kleiner ist als bei Typ IV. An den Spitzen aller Kreuzarme befinden sich scheibenförmige Verzierungen. Am Kreuzfuß sitzt der Schaftdorn.

Das Kreuzfragment weicht in mehreren Details vom komplett erhaltenen Kreuz ab. Das Fragment enthält keine Inschrift. Die Kreuzarme sind an ihren Enden fast gerade gearbeitet und tragen nur an den Ecken kleine runde Scheiben. Der obere vertikale Kreuzarm wird zusätzlich in der Mitte von einem kleinen Kreuz bekrönt. Das Fragment wirkt in der Ausarbeitung gröber.

Campbell schreibt das vollständige Kreuz dem koptischen Raum zu, was schon sehr weit gefaßt ist, will allerdings auch ganz allgemein eine byzantinische Herkunft gelten

⁴⁸ Auch A. Drandaki spricht sich dafür aus, daß die einfachen gravierten Minuskelinschriften des oberen Kreuzarmes auf beiden Seiten später entstanden sind. Die punktierte Minuskelinschrift ist ihrer Meinung nach jedoch gleichzeitig mit den Inschriften, die sich auf die Heiligen beziehen, entstanden, da sie sich in ihrer Buchstabenform ähneln. Cormack – Vassilaki 2008, Kat. Nr. 189.

lassen.⁴⁹ Es fehlen konkrete Hinweise in der Ikonographie, der Inschrift und deren Inhalt sowie in der Ausführung des Kreuzes, die eine solche Vermutung stützen würden. Eine Herstellung der beiden Objekte in derselben Region, ein Bestimmungsort abseits großer Zentren des Byzantinischen Reiches sowie ein Datierungsansatz für den Zeitraum vom 10. bis 11. Jahrhundert sind jedoch wahrscheinlich. Schreibfehler in der Inschrift deuten nach Campbell ebenfalls auf eine provinzielle Werkstatt hin.

Typ VI:

Das Adrianopel-Kreuz (Kat. Nr. 28 Taf. 37. 38) gehört zu den kostbarsten erhaltenen Kreuzen und vereinigt eine Vielzahl an Techniken in sich, so daß meiner Ansicht nach eine Zuordnung zu einem einzigen der vorgenannten Typen unmöglich bzw. irreführend ist. Es weist eine lateinische Form auf und besteht aus einem Eisenkern, der von Silberblech ummantelt ist. Die eleganten Kreuzarme besitzen an allen acht Enden kleine Scheiben mit figürlichen Darstellungen. Der Eisenkern der kleinen Scheiben ist mit geschmolzenem Blei versiegelt worden. Besonders die feine Gravur, punktierte Linien und gepunzte Kreise auf der Oberfläche der Silberbleche charakterisieren das Aussehen des Kreuzes. Es kommen Teilvergoldungen und Niello hinzu, die die Randbordüre, das innere Kreuz auf der Vorder- und der Rückseite und die geometrischen Ornamente hervorheben.

Die unter Typ III zusammengefaßten Kreuze zeigen auf den vier Kreuzarmen ein von der Kreuzvierung ausgehendes Rankenornament, das bei einigen Objekten in Knospen ausläuft (Kat. Nr. 12-15. 17 Taf. 16. 17. 19. 21. 24). Das Adrianopel-Kreuz hingegen weist ein von der Vierung ausgehendes, die vier Arme auf der Vorderseite bis ungefähr zur Hälfte bedeckendes inneres Kreuz auf, das die Form des eigentlichen Kreuzes nachahmt und dessen vier Enden wie stilisierte Lilienblüten gestaltet sind. Auch die Rückseite wird von einem inneren Kreuz geziert, welches in den Dimensionen jedoch kleiner ist. Den Abschluß der Arme des inneren Kreuzes der Rückseite bildet ein Blattmotiv, welches auf dem großen, eigentlichen Kreuz nicht vorkommt: Auf gebauchten Stielen wachsen Blattornamente, wobei sie zwischen den horizontalen und vertikalen Kreuzarmen in der Größe variieren. Auf den vertikalen Armen werden diese zusätzlich von kleinen Blättern oder Blüten bekrönt. Gravuren, Niello, Vergoldungen und Punktierungen prägen das innere Kreuz.

⁴⁹ Campbell 1985, Kat. Nr. 174. 177.

Das Auge des Betrachters wird aber vor allem durch die Medaillons auf der Vorder- und Rückseite angezogen. Die Vergoldung dieser Medaillons betont den Hintergrund der Figuren, ihre Kleidung – im Falle der Erzengel auch deren Flügel – und ihre Nimben. Niello sorgt zusammen mit dem Silber der Bleche und den Vergoldungen für die Erzeugung von Farbeffekten, die vor allem zur deutlichen Kennzeichnung der Haare und Gewänderfalten dienen. Bouras bemerkt dazu, daß die auf das dünne Silberblech aufgetragene Niello-Technik des 10. Jahrhunderts, der Entstehungszeit des Adrianopel-Kreuzes, eher als Bemalung zu verstehen sei; in älteren Werken sei das Silberblech nämlich wesentlich dicker und daher müsse die Niello-Technik hier als Inkrustation gelten.⁵⁰

Innerhalb der großen – das Mittelmedaillon der Vorderseite ist eine spätere Hinzufügung bzw. Ersetzung – und kleinen Medaillons sowie auf dem Griff auf der Vorderseite und am Kreuzfuß auf der Rückseite befinden sich Inschriften. Bei beiden letzten handelt es sich um niellierte Stifterinschriften in Form der Majuskeln. Die anderen beziehen sich auf die dargestellten Personen. Die Majuskelinnschriften in den kleinen Medaillons sind bzw. waren auch nielliert. Die Majuskelinnschriften der großen Medaillons hingegen zeichnen sich durch doppelt gravierte Linien aus, eine Technik, die ab dem 10. Jahrhundert weite Verbreitung fand, wie aus den Exemplaren der Typen III und IV ersichtlich wird.

Als Vergleichsstück möchte ich hinsichtlich der Form, des scheibenförmigen Endschmucks an den Spitzen der Kreuzarme und des eingeschriebenen umrandeten inneren Kreuzes, das von der Mitte ausgeht, sich auf die Arme erstreckt und das eigentliche Kreuz nachbildet, ein einfaches, ohne figürliche Darstellungen und Inschriften verziertes Bronzekreuz (Kat. Nr. 29 Taf. 39) aus der Evangelos-Averoff-Tositsa-Sammlung in Metsovo/Griechenland nennen. Dieses Exemplar stammt aus der Kirche des Heiligen Nikolaos in Metsovo und wird ebenfalls in das 10. Jahrhundert datiert.

Bouras zieht zum Vergleich das Silberkreuz des Romanos II. und seines Sohnes Basileios II. heran, welches vermutlich in einer kaiserlichen Werkstatt in den Jahren 961 bis 963 hergestellt worden ist (Abb. 2).⁵¹ Sie weist hierbei auf die Nielloverzierungen und auf gepunzte eingravierte Linien hin. Ross nimmt an, daß es sich bei diesem kleinen

⁵⁰ Bouras 1979, 23. Vgl. oben unter Typ III, 22.

⁵¹ Bouras 1979, 23.

Silberkreuz um eines der vielen Exemplare handelt, die der Kaiser hohen Hofbeamten zu besonderen Anlässen, z. B. an hohen Festtagen, schenkte;⁵² es handelt sich mithin nicht um ein Prozessionskreuz.

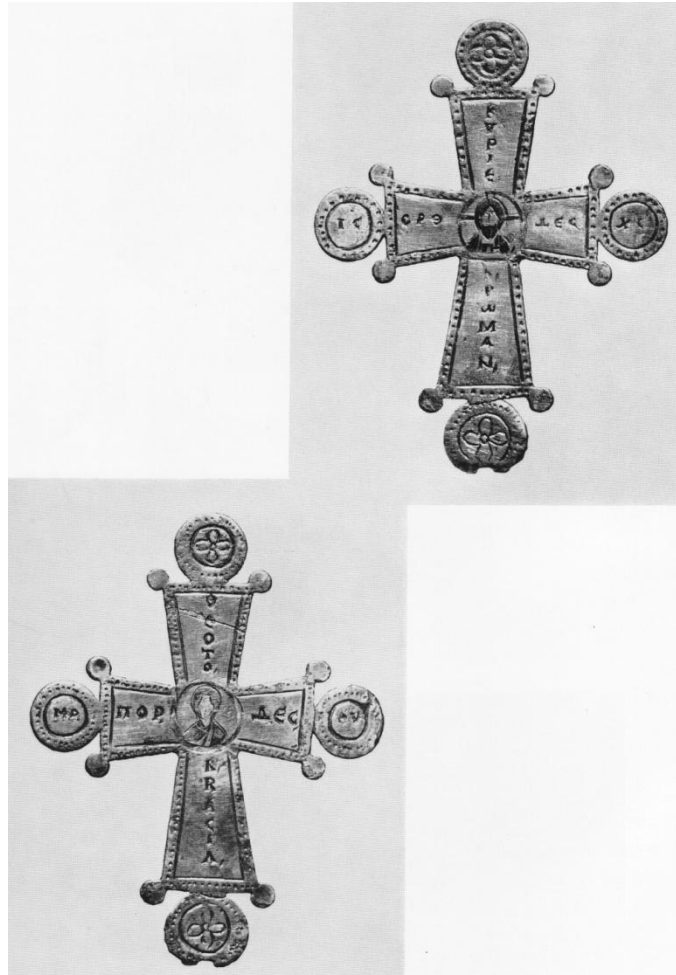


Abb. 2. Kleines Silberkreuz aus kaiserlicher Werkstatt, 2. Hälfte 10. Jahrhundert (Ross 1965, Kat. Nr. 97 Taf. 52).

Typ VII:

An das Adrianopel-Kreuz kann man fünf eng zusammengehörende gegossene Bronzekreuze lateinischer Form (Kat. Nr. 30-34 Taf. 40-44) sowie ein Fragment aus Boğazköy-Hattuşa (Kat. Nr. 42, 5 Taf. 54) anschließen. Letzteres stelle ich am Ende des Abschnitts kurz vor. Die Kreuze zeigen zwar gewisse Gemeinsamkeiten mit dem Adrianopel-Kreuz, weisen jedoch auch erhebliche Differenzen zu diesem auf, wie ich erläutern werde. Deshalb erschien mir die Bildung einer eigenen Gruppe, in die ich die vier genannten

⁵² Ross 1965, Kat. Nr. 97 Taf. 51. 52.

Objekte aufgenommen habe, notwendig. Hinsichtlich der Form stehen zwei davon ganz nahe zueinander. Eines dieser beiden ist ein Kreuz aus dem Kanellopoulos-Museum in Athen (Kat. Nr. 30 Taf. 40), das andere Kreuz, auch unter dem Namen Anastasia-Kreuz bekannt (Kat. Nr. 31 Taf. 41), wird im British Museum in London aufbewahrt.⁵³ Sie besitzen beide sehr lange elegante Arme, die noch schlanker sind als die des Adrianopel-Kreuzes. Das Kanellopoulos-Kreuz ist an den Spitzen der Kreuzarme mit größeren Scheiben versehen. Sie zeigen geometrische Muster und pflanzliche Ornamente wie z. B. Rosetten, weisen aber im Gegensatz zum Adrianopel-Kreuz keinen Figurenschmuck auf.⁵⁴ Die Stellen der fünf Medaillons nehmen eingravierte Kreise ein, die bis auf das zentrale Medaillon mit Rosetten gefüllt sind. Nur das silberne Mittelmedaillon auf der Vorderseite des Kanellopoulos-Kreuzes weicht in seiner Gestaltung von den anderen ab. Es wurde später aufgesetzt, und man erkennt die Umrisse eines Kreuzes griechischer Form, das sich von einem blauen, durch Risse entstellten Emaille Hintergrund abhebt.

Die Oberfläche der genannten beiden Kreuze besteht aus dem einfachen Material Bronze, während beim Adrianopel-Kreuz der Eisenkern von wertvollerem Silberblech ummantelt wird. Beide Bronzekreuze tragen vertikale Stifterinschriften auf dem oberen Kreuzarm der Vorderseite. Nach Bouras ergibt sich folgende Datierung für das Kreuz aus dem Kanellopoulos-Museum: Die außergewöhnliche Feinheit der Gravur, die klassisch wirkende Ornamentik sowie die Inschrift in Majuskeln deuten auf das 10. Jahrhundert als Entstehungszeitraum hin.⁵⁵ Wegen der Ähnlichkeiten zwischen dem Kanellopoulos-Kreuz und dem Objekt aus dem British Museum muß für letzteres ebenso eine grobe Datierung in das 10. Jahrhundert angenommen werden.

Das dritte, auch Basileios-Kreuz genannt, aus dem Ashmolean Museum in Oxford (Kat. Nr. 32 Taf. 42)⁵⁶, vierte (Kat. Nr. 33 Taf. 43) und fünfte Kreuz (Kat. Nr. 34 Taf. 44) sind drei weitere repräsentative Beispiele für diesen Typ. Das Basileios-Kreuz zeigt auf der Vorderseite im zentralen, möglicherweise später aufgesetzten Medaillon die Abbildung des heiligen Basileios in Brustansicht. Die Gravierungen und Ornamente dieses Exemplars ähneln den vorgenannten. Die Arme des Kreuzes entbehren der hohen Eleganz der oben genannten Objekte, sind aber dennoch vergleichbar. Allerdings sind die Endscheiben der

⁵³ Buckton 1994, Kat. Nr. 175.

⁵⁴ Zu ornamentalen Verzierungen siehe unter Kap. IV, 139–143.

⁵⁵ Smet 1982, 174.

⁵⁶ Buckton 1994, Kat. Nr. 161.

Kreuzarme größer. Ferner fehlt die Stifterinschrift. Aufgrund der erkennbaren Gemeinsamkeiten läßt sich das Basileios-Kreuz ebenfalls dem Typ VII zuordnen und in das 10. Jahrhundert datieren. Auch die Kreuze Kat. Nr. 33 Taf. 43⁵⁷ und Kat. Nr. 34 Taf. 44⁵⁸ sind nach dem Schema der drei vorgenannten gestaltet: Aufgesetztes Medaillon in der Kreuzvierung, Medaillons mit einem Rosetten-motiv auf den vier Kreuzarmen. Hierin besteht die Gemeinsamkeit dieses Typs mit dem Adrianopel-Kreuz. Von diesem unterschieden ist dieser Typ durch das Baummotiv, das man auf dem unteren vertikalen Kreuzarm findet.

In Boğazköy-Hattuşa kam ein bronzenes Fragment (Kat. Nr. 42, 5 Taf. 54) eines Kreuzarmes zu tage, daß in seiner Form vier der vollständigen Objekte (Kat. Nr. 30. 32. 33. 34 Taf. 40. 42. 43. 44) des hier vorgestellten Typs entspricht. Auch die Verzierungen auf den Scheiben, die ein florales oder geometrisches Muster bilden, sind gut vergleichbar mit der Ausschmückung auf den Scheiben der drei komplett erhaltenen Kreuze.

Typ VIII:

Das Matzkhvarichi-Kreuz aus der Schatzkammer von Svanetia in Georgien (Kat. Nr. 35 Taf. 45. 46) ist ein qualitätvolles Exemplar, das sich keiner Gruppe direkt anschließen läßt. Es sind dennoch Gemeinsamkeiten und Parallelen zu Objekten der Typen III und VI evident, denn es vereinigt in sich auf hohem künstlerischem Niveau mehrere Stile und Techniken der genannten Typen. Es zeigt dabei auch in der Ausschmückung der Vorderseite die Technik der Emaille bzw. Cloisonné-Arbeit, die eine Besonderheit darstellt und auf keinem der Objekte der Typen III und VI zu finden ist. Ich werde mich nun näher mit diesem Sachverhalt befassen.

Das Matzkhvarichi-Kreuz hat eine lateinische Form und besteht aus massivem Silber, während die Kreuze der Typen III und VI einen Bronze- oder Eisenkern besitzen, der von Silberblech ummantelt ist. Das Matzkhvarichi-Kreuz ist jedoch hinsichtlich der leicht ausschwingenden Arme sowie des etwas längeren unteren Kreuzarmes mit allen Kreuzen der Typen III und VI vergleichbar, ebenso bezüglich der konkaven Wölbung der Kreuzarme. Die auf den Spitzen der Kreuzarme sitzenden Kugeln, die mit Hilfe von Manschetten auf die Unterlage gesteckt wurden, finden sich auch bei den Kreuzen des Typs III. Die

⁵⁷ Puhze 1989, Kat. Nr. 78.

⁵⁸ Nesbitt 1988, Kat. Nr. 6.

Umrandung der Kreuzarme mit einem gravierten Flechtband erinnert an die Linien, die die Arme des Adrianopel-Kreuzes einfassen. Einzigartig ist die Verwendung der Emaille-Technik in verschiedenen Farben auf der Vorderseite des Kreuzes. In dieser Technik sind die Medaillons auf den Kreuzarmen, das rechteckige große Medaillon mit halbkreisförmigem Abschluß auf dem unteren Kreuzarm, das innere Kreuz und die dreieckigen Ecken an den Enden der Arme gearbeitet.

Das große Medaillon des unteren Armes sowie die Verzierung der Ecken auf den Kreuzarmen, die neben den Armen des kleinen inneren Kreuzes aufwendige Muster zeigen, sind ohne Parallelen. Das blattförmige Muster, mit dem die Medaillons kranzförmig umgeben sind, findet man bei den Medaillons des Adrianopel-Kreuzes (Kat. Nr. 28 Taf. 37) wieder. Das innere Kreuz der Vorderseite wird von zwei Linien umgeben, deren äußere gekörnt ist. Die Rückseite des Kreuzes ist flach und wird von Gravierung, Ziselierung, Teilvergoldung und Niello geprägt. Eine Ausnahme bildet das aufgesetzte Mittelmedaillon: Es ist mit einem leicht erhöhten Flechtband umgeben. Der Aufbau der Rückseite entspricht demjenigen der Vorderseite, d.h. an den Enden der Kreuzarme erscheinen runde Medaillons mit figürlichen Darstellungen in Niello und in den Ecken der Kreuzarme dreieckig umrandete Muster. Von der Kreuzmitte geht ein inneres Kreuz aus, das an den Enden kleine Medaillons mit Figurenschmuck besitzt. Dabei handelt es sich um ein elegantes, vergoldetes, von einer Linie klar begrenztes Kreuz, dessen Arme wie bei Exemplaren aus Typ III mit Ranken- und Blattornamenten gefüllt sind. Chuskivadze weist zu recht darauf hin, daß in bezug auf die klare Einfassung der Kreuzarme des inneren Kreuzes die nächsten Parallelen auf der Rückseite des Cleveland-Kreuzes (Kat. Nr. 12 Taf. 16), in grober Form auf dem Fragment aus Dumbarton Oaks (Kat. Nr. 17 Taf. 24) sowie auf der Vorder- und Rückseite des Adrianopel-Kreuzes (Kat. Nr. 28 Taf. 37. 38) zu sehen sind.⁵⁹

Ferner ist festzustellen, daß man als Vergleichsstücke für die kleinen Medaillons an den Enden der Kreuzarme des inneren Kreuzes auf der Vorder- und der Rückseite einzig die Repoussé-Medaillons des Fragmentes der Querarme des Typs III (Kat. Nr. 17 Taf. 24) heranziehen kann. Die Inschrift in Niello auf dem Schaftdorn weist im Duktus große Ähnlichkeiten zur Inschrift auf dem Schaftdorn des Adrianopel-Kreuzes (Kat. Nr. 28 Taf. 37. 38) auf. Die Techniken und Stile der Schmuckelemente auf diesem Kreuz waren ab dem 10. und vor allem im 11. und 12. Jahrhundert beliebt und verbreitet. Die Emaille-

⁵⁹ Chuskivadze 1984, 36.

Darstellungen sind nach Meinung von Chuskivadze zeitgleich mit dem Kreuz entstanden, demnach keine spätere Hinzufügung.⁶⁰ Sie datiert das Kreuz an den Beginn des 12. Jahrhunderts und spricht sich für eine Entstehung in einer Werkstatt in Konstantinopel aus.⁶¹ Dieser Datierung kann ich mich anschließen. Da in der Stifterinschrift der Begriff *signon* erscheint, der für Kreuze, die man in Prozessionen mitführte, angewendet wurde, ist bei diesem Kreuz sogar ein meiner Meinung nach eindeutiger – schriftlicher – Beleg für die Verwendung als Prozessionskreuz gegeben.⁶²

Typ IX:

Es lassen sich ein großes Kreuz aus der Privatsammlung C. S. (Kat. Nr. 36 Taf. 47), ein Kreuz aus dem Musée d'art et d'histoire in Genf (Kat. Nr. 37 Taf. 48) sowie ein weiteres Kreuz aus demselben Museum (Kat. Nr. 38 Taf. 49. 50) in einer Gruppe zusammenstellen. Das erste besteht aus einem Eisenkern, der von Bronzeblechen ummantelt ist. Das zweite und das dritte Objekt sind ebenfalls mit Bronzeblechen versehen, die auf einem Eisenkern (?) aufsitzen. Alle drei Kreuze lateinischer Form zierte sowohl auf der Vorder- als auch auf der Rückseite ein aus dem Bronzeblech herausgetriebener dreireihiger Perstrand, der an den Kreuzarmen umläuft. Die Perlen der mittleren Reihe sind größer als die der äußeren. Die Kreuzarme schmückten an den Enden getriebene figürliche Darstellungen. Sie zeigen eine auf Bronzekreuzen verbreitete längliche Körperform und eine vereinfachte Anatomie. Dies machen vor allem die Ganzkörperfiguren deutlich. Auch die Form der Köpfe und gravierte Details an den Gewändern bezeugen eine Ähnlichkeit. Die gravierten Inschriften weisen in ihrem Duktus deutliche Parallelen zueinander auf. Auch die Verwendung des Eta anstelle des Iota im Namenskürzel Christi ist ihnen gemeinsam. Dies trifft auch auf ein Fragment (Kat. Nr. 43 Taf. 56. 2) aus Boğazköy-Hattuşa zu. Ferner lassen sich die Ornamente sowie der Figuren- und Frisurenstil von Kat. Nr. 43 Taf. 56. 1.5.7 diesem Typ vergleichen.

Typ X:

Zu diesem Typ gehören schlichte Kreuze in lateinischer Form aus einfachen Materialien wie Eisen, Blei und Bronze, deren Arme nach dem üblichen Muster zu den Enden hin ausschwingen und tropfenförmige Ausstülpungen oder runde Scheiben besaßen und weit verbreitet waren. Auf der schlichten Oberfläche waren mitunter, wie ein Beispiel aus Eisen

⁶⁰ Chuskivadze 1984, 36.

⁶¹ Chuskivadze 1984, 40.

⁶² Cotsonis 1994, 20.

(Kat Nr. 39 Taf. 51) zeigt, an den Enden der Kreuzarme und in der Kreuzvierung als einziger Schmuck Halbkugeln unterschiedlichen Materials, meist aus Kupfer und Messing, aufgesetzt. Diese Halbkugeln werden oft von einem einfachen oder mehrfachen Rahmen in Form eines Perlrandes umgeben. Manche besaßen darüber hinaus noch einfache, z. B. gepunzte, Rahmen und ein inneres Kreuz. Eine genaue Datierung erscheint mir bei diesen Objekten schwierig. Einige unlängst in Boğazköy-Hattuşa gefundene Objekte lassen sich ebenfalls diesem Typ zuordnen (Kat. Nr. 41 Taf. 54, 1–6; Kat. Nr. 42 Taf. 55, 1–3, besonders 3; Kat Nr. 43,3 Taf. 56).

Typ XI:

Zu diesem Typus rechne ich ein Kreuz, das aus Silber gefertigt wurde. Es wird in der Megiste Lavra auf dem Berg Athos aufbewahrt (Kat. Nr. 40 Taf. 52. 53). Lange, elegante sich nach außen verbreiternde Arme bilden das Kreuz. Die Enden der Arme tragen in der Mitte Medaillons, die Figuren in Brustansicht zeigen. Die Ecken der Kreuzarme werden von kleinen runden Edelsteinen in Silberfassung geziert. Zwei dieser Edelsteine sind nicht mehr vorhanden. Eine reliefierte Randleiste rahmt die Kreuzarme ein. In der Mitte wurde auf die Vierung ein Medaillon mit figürlicher Darstellung aufgesetzt. Die Vorderseite des Kreuzes ist mit einer Vielzahl von Fassungen in ursprünglicher Anordnung besetzt, in denen sich Edelsteine ovaler und rechteckiger Form befinden.⁶³ An der Unterseite der horizontalen Arme sind Ösen angebracht, die Pendilien in Form von kleinen Kreuzen tragen. Auch auf der Rückseite ziert die Vierung ein Medaillon, und die Kreuzarme tragen eine Inschrift in erhaben gearbeiteten Buchstaben, wie sie in vergleichbarer Weise auf einem aus Silber gearbeiteten vergoldeten Reliquienkreuz des 13. Jahrhunderts im Dom-schatz von Genua vorkommen.⁶⁴ Die Größe des Athos-Kreuzes (Höhe ohne Griff: 102 cm; Breite 73 cm) und der Edelsteinschmuck sprechen für eine Verwendung als Prozessionskreuz in einer größeren Gemeinde oder in einem großen Kloster.

Der heutige Aufbewahrungsort, die Megiste Lavra, ist das größte Kloster auf dem Berg Athos und wahrscheinlich der Bestimmungsort für das Kreuz gewesen. Bei dem Kreuz handelt es sich um eine *crux gemmata*, wie sie schon Theodor Anagnostes im frühen 6. Jahrhundert in seiner Kirchengeschichte erwähnt. Obwohl es keine entsprechenden Inschriften auf dem Kreuz oder genauen Angaben in Schriftquellen zur Bestätigung gibt,

⁶³ Grabar 1969, 100.

⁶⁴ Vgl. unten, Kap. V, 174 Abb. 28.



Abb. 3. Darstellung einer *lite* (Detail), Menologion Basileios II., Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana (Ms. gr. 1613, fol. 142⁶⁵). Abb. aus: Cutler – Spieser 1996, 187 Abb. 141.

wird das vorliegende Objekt mit Kaiser Nikephoros II. Phokas (963–969) in Verbindung gebracht, in dessen Regierungszeit die Gründung des Klosters Megiste Lavra fällt. Die Ähnlichkeit mit der *crux gemmata*, die in einer Miniatur des Menologion Basileios II. abgebildet ist, ist unverkennbar (Abb. 3). Denn die Form und Länge der dort dargestellten Kreuzarme sowie die großen Scheiben an ihren Enden entsprechen denen des Athos-Kreuzes. Das Menologion, dem die Abbildung entstammt, wird um 1000 datiert und würde einen Datierungsansatz für das Athos-Kreuz in die Zeit zwischen 960 und 1000 unterstützen.

⁶⁵ Cotsonis 1994, Abb. 7 nennt fol. 192.

Kapitel II: Die Durchdringung des Lebens mit dem christlichen Kult

1) Die Liturgisierung der byzantinischen Lebenswelt

a) Allgemeines

In seiner Monographie über die Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung zur Zeit Kaiser Justinians I. spricht Meier von einer Liturgisierung des oströmischen bzw. frühbyzantinischen Reiches im 6. Jahrhundert, wobei die entscheidenden Transformationsprozesse, die die Liturgisierung ausmachen, bereits unter Justinian abliefen.⁶⁶ Meier beabsichtigt mit seinem Werk, einen Anreiz zur vertiefenden Erforschung der Ursachen für die Entstehung und Entwicklung der byzantinischen Frömmigkeit zu bieten. Was aber versteht er in diesem Zusammenhang unter dem Begriff der Liturgisierung? Er hat dabei eine durch Unheilserfahrungen ausgelöste tiefgreifende Veränderung der christlichen Glaubenspraxis im Blick. Diese Veränderung wird in den unterschiedlichen Erscheinungsformen der Liturgisierung sichtbar. In stark verkürzter Weise zusammengefaßt, meint Meier folgendes: Die herkömmlichen von der Bevölkerung angewandten Mittel und Muster zur Bewältigung der Unheilserfahrungen haben sich als wirkungslos erwiesen; ältere eschatologische Berechnungen, Konzepte und Vorstellungen waren nicht mehr plausibel. Meier beschränkt seinen Blick auf äußere Faktoren, während er dem Christentum immanente Vorgänge vernachlässigt. Ich entwickle im Folgenden meine Ansichten, indem ich die von Meier analysierten Erscheinungsformen der Liturgisierung zur Grundlage meiner Betrachtungen wähle. Von dieser Grundlage aus versuche ich jedoch den innerchristlichen Vorgängen auf die Spur zu kommen, soweit sie für mein Thema wichtig sind.

Es war bis in das 6. Jahrhundert üblich, aus vielerlei Anlässen weltliche Instanzen um Beistand und Fürsorge zu bitten. Man zählte auf die Hilfe durch das Heer, Beamte oder den Kaiser, und man hoffte, daß „Heilige Männer“ ihren Einfluß bei Gott geltend machen würden. Eschatologische Berechnungen sagten voraus, daß das Weltende um 500 – kurz davor oder danach – eintreten werde. Unter dem Eindruck dieser Prophezeiungen erschien es nicht mehr ausreichend, jene alten Instanzen um Hilfe anzurufen. Deswegen suchte die verunsicherte Bevölkerung nach neuen Mustern und Autoritäten bei der Kontingenzbewältigung.⁶⁷ Meier betont jedoch, daß man im Auge behalten müsse, daß die alten

⁶⁶ Meier 2003, 613. Siehe im Gegensatz dazu: Cameron 1979, 4.

⁶⁷ Meier 2003, 567.

Instanzen wie z. B. die „Heiligen Männer“ weiterhin Autorität besaßen und nicht durch neue völlig verdrängt und ersetzt werden konnten.⁶⁸ Man müsse vielmehr von einer Vermehrung der um Hilfe angegangenen Instanzen sprechen. Innerhalb dieses erweiterten Spektrums ist eine Verschiebung des Schwerpunktes auf mit dem christlichen Kult zusammenhängende Maßnahmen zur Bewältigung von Unheilssituationen zu beobachten.⁶⁹

Die Vermehrung der Hilfsinstanzen wie auch deren Fundierung im Christentum zeigen sich in der Entwicklung des Prozessionswesens sowie in der Entstehung der Marienverehrung und des Bilderkultes. Diese neuen Formen wurden von der Bevölkerung immer häufiger angewendet, um die tiefen Erschütterungen ihres Daseins aufzufangen. Auch die Person des Kaisers ging in den Prozeß der Liturgisierung des Byzantinischen Reiches ein. Die Sakralisierung seiner Person ist, wie Meier ausführt, ein Vorgang, der zeitgleich mit der Herausbildung des Bilderkultes, der Marienverehrung und des Prozessionswesens ablief. Alle diese Vorgänge sowie die Sakralisierung des Kaisers stehen in einem engen Wirkungszusammenhang. Wenn man ferner Entwicklungen in der Literatur des 6. Jahrhunderts betrachtet, vor allem auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung, gelangt man zu der Erkenntnis, daß die Sakralisierung der Person des Kaisers und die eben genannten Erscheinungen auch im intellektuellen Diskurs der Eliten ihre Spuren hinterließen. Überdies, so Meier, findet eine Kommunikation zwischen Kaiser und Bevölkerung statt, in der sich die christliche Symbolik und christliche religiöse Ausdrucksformen niederschlagen.⁷⁰ In gleichem Sinne spricht Cameron von einem Prozeß der Liturgisierung der öffentlichen Kommunikationsformen, an dem sowohl der Kaiser als auch die Reichseliten teilhatten. Sie bezeugten damit ihre Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen religiösen Ganzen. Der Kaiser und die Reichseliten hätten auf diese Weise ein neues gesellschaftliches Gefüge hervorgebracht, das man als Anpassung an die verschlechterten Lebensbedingungen auffassen müsse.⁷¹ Die Folge davon sei gewesen, daß der Kaiser das Bedürfnis der Bevölkerung nach einem Mittler zwischen ihr und Christus habe befriedigen müssen. Der Kaiser sei nämlich als *imago Christi* aufgefaßt und in seiner Funktion als Heilmittler mit der Mutter Gottes auf eine Stufe gestellt worden.⁷²

⁶⁸ Meier 2003, 567.

⁶⁹ Meier 2003, 567.

⁷⁰ Meier 2003, 612.

⁷¹ Cameron 1979, 3–35.

⁷² Cameron 1979, 12. 17; vgl. Coripp. *Laud. Iust.* II 425–428.

Im folgenden gehe ich auf die konkreten Erscheinungsformen der Liturgisierung näher ein und erörtere – in dieser Reihenfolge – die Ausbreitung und Funktion des Bilderkultes, des Prozessionswesens und der Marienverehrung.

b) Bilderkult

Nach der bisher vorherrschenden Meinung führte man als früheste Belege für den Bilderkult die spätestens in den 60er und 70er Jahren des 6. Jahrhunderts weithin bekannte Marienikone von Sozopolis⁷³ und die Gruppe der Christusbilder von Kamulianai an. Mindestens eines der Bilder aus dieser Gruppe spielte in Konstantinopel eine Rolle. Insgesamt werden ihr drei Bilder zugeordnet, auf die ich weiter unten eingehen werde. Man war davon überzeugt, daß die Christusbilder zusammen mit der Mutter Gottes bei der Belagerung Konstantinopels durch die Perser und Awaren im Jahre 626 zum ersten Mal ihre Schutzfunktion erfüllt hätten. In diesem Zusammenhang sei hier schon darauf hingewiesen, daß sich zu Anfang des 7. Jahrhunderts die Mutter Gottes als die persönliche Beschützerin der Hauptstadt Konstantinopel etabliert hatte. Cameron hebt ausdrücklich hervor, daß die Marienverehrung und die Entwicklung des Bilderkultes ungefähr in demselben zeitlichen Rahmen, nämlich bis ins frühe 7. Jahrhundert, ihren Aufschwung erlebten. Auch sonst wurde in der Forschung oft die nachjustinianische Zeit als die für die Entwicklung der Marienverehrung und des Bilderkultes entscheidende Epoche angesehen. Cameron stellt ferner die These auf, daß vor allem Justin II. ein Förderer des Bilderkultes gewesen sei, da er sich für wunderwirkende Bilder interessiert habe. Zur Untermauerung ihrer These verweist sie auf die *Translatio* eines der schon erwähnten Christusbilder von Kamulianai nach Konstantinopel. Auch Kitzinger argumentiert in bezug auf die Bilderverehrung in diese Richtung.⁷⁴ Dem hat nun Meier widersprochen, der die Herrschaftszeit Justinians für ausschlaggebend hält.⁷⁵

Der Bilderkult ist in zwei Varianten zu unterteilen, einerseits in den nicht öffentlich, sondern privat praktizierten und andererseits in den öffentlichen, wobei nur letzterer für meine Untersuchungen relevant ist. Zur ersten Variante stellten Kitzinger und Kollwitz Listen zusammen. In ihnen finden sich Verweise auf Quellen, die Auskunft über den individuellen, privaten Bilderkult geben.⁷⁶ Zeugnisse für eine Praktizierung von individueller

⁷³ Meier 2003, 516 mit Verweis auf: Eustrat. *Vita Eutych.* 1246–1271 Laga PG 86.2, 2325 C–2328 A; *Vita Theodori* 106–108p. 84–87.

⁷⁴ Als Beispiele möchte ich hier anfügen: Cameron 1976, 65 f. und Kitzinger 1954, 125.

⁷⁵ Meier 2003, 613.

⁷⁶ Kitzinger 1954, 95; RAC II (1954) 318–341, 325 s. v. Bild III (christlich) (J. Kollwitz).

Bilderverehrung und Berichte über magische Praktiken vor der Mitte des 6. Jahrhunderts sind allerdings spärlich. Dies betrifft sowohl den lateinischen Westen als auch den griechischen Osten des Reiches. Man kann annehmen, daß zwischen der Bilderverehrung und dem privaten Bilderkult eine Wechselbeziehung bestanden hat. Dieses Wechselverhältnis ist bisher nicht grundlegend erforscht worden.

Individuelle Ausdrucksformen der Bilderverehrung haben anscheinend den öffentlichen Bilderkult beeinflusst. Meier spricht in diesem Zusammenhang davon, daß sich ein „Heraustreten individuell verehrter Bilder in den öffentlichen Raum“ anhand von Beispielen verfolgen lasse.⁷⁷ So berichte Theodoret von Cyrillus aus der Mitte des 5. Jahrhunderts, daß die Verehrung von Bildern des Symeon Stylites in Werkstätten eine gängige Praxis sei. In diesen Werkstätten seien sie auch einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gewesen. Abbildungen von Styliten finden sich vereinzelt auf Prozessionskreuzen. Im Kapitel der Typologisierung habe ich unter Typ II ein Prozessionskreuz behandelt, das vermutlich in das 6. Jahrhundert anzusetzen ist. Der untere Kreuzarm enthält auf der Vorderseite die Darstellung eines Styliten, der leider nicht zu identifizieren ist, da ein klärender schriftlicher Hinweis fehlt. Die Darstellung des Styliten befindet sich direkt oberhalb einer Inschrift, in der sich eine gewisse Leontia als Stifterin zu erkennen gibt. Sie hoffte auf den Beistand des abgebildeten Heiligen Mannes und auf die Vergebung ihrer Sünden.⁷⁸ Es lassen sich weitere Beispiele für die verbreitete Verehrung der Styliten anführen, die Meier in seiner Monographie nennt: Dazu gehört der Fall eines bekehrten Häretikers, der sich angeregt fühlte, in einer Kirche ein Bild des Daniel Stylites (gest. 493) aufzustellen, auf dem er mit diesem zusammen dargestellt war.⁷⁹

Im Jahre 528 wird Antiochia von einem schweren Erdbeben heimgesucht. Die Bewohner bringen an den noch nicht zerstörten Häusern die apotropäische Formel „Christus ist mit uns. Steht!“ an: Christi Hilfe soll die noch erhaltenen Häuser vor dem Ruin bewahren.⁸⁰ Zugleich ist dies wohl aufzufassen als eine an die Antiochener gerichtete Mahnung, auf Christus zu vertrauen und standhaft zu bleiben. Dies spricht dafür, daß sich eine Gemeinschaft unter den Schutz Christi stellt, um das schreckenerregende Ereignis zu bewältigen, da die herkömmlichen Schutzmächte – wie schon oben kurz angedeutet – versagt

⁷⁷ Meier 2003, 530.

⁷⁸ Siehe oben unter Kap. I, 16–19 und unten Kat. Nr. 8.

⁷⁹ Meier 2003, 530.

⁸⁰ Meier 2003, 531.

haben. Diesen Sachverhalt bekunden die Bewohner nun auch sichtbar. Die apotropäische Formel erscheine gleichsam in der Öffentlichkeit. Später seien an die Stelle der apotropäischen Formeln die Bilder getreten, meint Meier.⁸¹

Für den von Meier beschriebenen Vorgang lassen sich weitere Beispiele anführen, die dem frühen und mittleren 6. Jahrhundert angehören: Die Stadt Amida war im Jahre 502/3 einem persischen Angriff ausgesetzt und wurde 503 schließlich erobert. Die Bevölkerung von Apameia glaubte, sie habe die Verschonung vor einer persischen Eroberung im Jahre 540 einer Kreuzreliquie zu verdanken. Auch für spätere Jahrhunderte – z. B. für das frühe 8. Jahrhundert – findet man Beispiele für den Glauben an den durch Kreuzreliquien gewährten Schutz. So erfährt man aus der Universalgeschichte des armenischen Geschichtsschreibers Stephan von Taron bzw. Asolik, dessen Quelle jedoch ins 11. Jahrhundert einzuordnen ist, daß Kaiser Leon III. (717–741), der erste ikonoklastische Kaiser, eine Kreuzreliquie in einer feierlichen Prozession zusammen mit Patriarch und Volk zur Zeit der zweiten Belagerung Konstantinopels durch die Araber (717/718) zum Meer getragen habe. Der Kaiser habe mit der Kreuzreliquie auf das Wasser geschlagen und Christus um Hilfe angefleht. Dies habe dazu geführt, daß die Flotte der arabischen Belagerer zerstört worden sei.⁸² Diesen Sachverhalt kann man in den Zusammenhang mit dem hier erörterten Bilderkult stellen. Man verehrte in den Kreuzreliquien wie auch in den Bildern das Transzendente, dessen Hilfe man herbeizurufen hoffte. Sowohl vor den Bildern als auch den Kreuzpartikeln vollzog man gewisse kultische Praktiken, wie die Proskynese. Auch die Ikonoklasten bedurften der Vergegenwärtigung des Transzendenten in einem Objekt.⁸³

Ein Beispiel für die frühe Verwendung bzw. Verehrung eines Bildes zum Schutz einer Gemeinde wird uns aus der Stadt Edessa überliefert. Die Perser versuchten im Jahre 544, die Stadt Edessa zu erobern. Sie scheiterten jedoch, was die Edessener der Schutzwirkung ihres berühmten Christusbildes zuschrieben. Dieses Bild war der Legende nach von Christus selber dem König Abgar übersandt worden.⁸⁴

⁸¹ Meier 2003, 531.

⁸² Stein 1999.

⁸³ Es sind Prozessionskreuze, deren Entstehungszeit möglicherweise in die ikonoklastische Zeit fällt, erhalten, siehe Kat. Nr. 3. Ein Beispiel einer Kreuzdarstellung aus der Zeit des Ikonoklasmus ist in der Apsis der Irenen-kirche zu finden, auf die ich weiter unten in Kap IV, 140 im Zusammenhang mit anikonischen Prozessionskreuzen zu sprechen komme.

⁸⁴ Der historische König Abgar V. Ukhania herrschte von 4 v. Chr. bis 7 n. Chr. sowie später von 13 bis 50 n. Chr. im Königreich Osrhoëne. Von ihm ist u. a. bekannt, daß er in den Jahren 49/50 in die Thronstreitigkeiten zwischen Gotarzes II. und Meherdates verwickelt war. Die älteste Fassung bzw. den ersten Nachweis der Abgar-Legende findet man in den Briefen des Eusebios, der Briefe aus dem edessenischen Archiv

Kommen wir nun, wie vorhin angekündigt, zu den Christusbildern der Kamulianai-Gruppe. Die Entstehung der Bilder von Kamulianai wird in zwei legendenhaften Berichten geschildert. Der ältere liegt nur in einer fragmentarisch erhaltenen syrischen Übersetzung vor. Der Text ist laut Dobschütz in die Zeit zwischen 560 und 574 anzusetzen.⁸⁵ Er ist in der *Kirchengeschichte* des Pseudo-Zacharias enthalten.⁸⁶ In diesem Bericht ist die Entstehung des ursprünglichen Bildes mit einer Bekehrungsgeschichte verbunden.⁸⁷ Eine Frau namens Hypatia fand eines Tages in einem Wasserbecken auf ihrem Anwesen ein Bild, das sie als ein Abbild Christi erkannte. Als sie es aus dem Wasser zog und in ihrer Kleidung barg, erwies es sich sogleich als trocken, hinterließ aber auf der Kleidung einen Abdruck, so daß nun zwei Bilder existierten. Ferner gibt der Bericht darüber Auskunft, daß eines dieser beiden Bilder in Kamulianai blieb, während das andere nach Caesarea gelangte. Darüber hinaus nennt der Bericht ein drittes Bild, das der eigentliche Gegenstand des Interesses ist. Nach Dobschütz, dem wir eine ausführliche Dokumentation der einschlägigen Quellen verdanken, geht der Bericht von diesem dritten Bild aus und kommt am Schluß wieder darauf zu sprechen. Die obige Erzählung soll die Existenz eines dritten nicht von Menschenhand geschaffenen Bildes plausibel machen, nicht aber eine Entstehungsgeschichte dieses Bildes mitteilen. Auch dieses dritte Bild gilt als Kopie des Originals von Kamulianai.⁸⁸ Laut dem Bericht erwarb eine Christin aus Diobulion bei Amaseia am Pontos dieses dritte Bild und stiftete es einer Christus zu Ehren errichteten Kirche. Der Ort Diobulion sowie seine Kirche wurden im Jahre 554 nach einer feindlichen Invasion zerstört. Nur das Bild blieb auf wundersame Weise unversehrt. Kaiser Justinian stellte für den Wiederaufbau der Kirche Gelder zur Verfügung. Dabei kam ein Hofbeamter auf den Gedanken, das Christusbild in einer feierlichen Prozession in den Städten der Umgebung zu zeigen und auf diese Weise zusätzliche Mittel für den Wiederaufbau einzuwerben. Dies geschah in den Jahren 554 bis 560.⁸⁹ Der Verfasser der Legende assoziiert diese Ereignisse und Geschehniszusammenhänge mit der baldigen Wiederkehr

aus dem Syrischen ins Griechische übersetzt haben will. Darin preist Jesus König Abgar und sendet einen Jünger zur Heilung des erkrankten Königs, der von den Fähigkeiten Jesu Christi gehört hatte. Die Bedeutung des Briefwechsels bezeugt die Pilgerin Egeria bei ihrem Besuch in Edessa im Jahre 384. Die wesentliche und ausführliche Fassung der Abgar-Legende findet sich in den Versionen der syrisch vollständig und griechisch fragmentarisch überlieferten *Doctrina Addai* (3./4. Jahrhundert, erweitert 5./6. Jahrhundert). Darin wird schließlich von der Übergabe eines gemalten Christusbildes an Abgar erzählt. Weitere Informationen, siehe in: DNP I (1996) 15 s. v. Abgar (M. Schottky).

⁸⁵ Dobschütz 1899, 41; Nach Kitzinger ist die syrische Chronik auf das Jahr 569 zu datieren, siehe: Kitzinger 1954, 114.

⁸⁶ Meier 2003, 532.

⁸⁷ Dobschütz 1899, 41.

⁸⁸ Dobschütz 1899, 42.

⁸⁹ Dobschütz 1899, 42; Meier 2003, 533.

Christi und dem Ende der Welt. Endzeitprognosen und Verehrung von Christusbildern gingen miteinander einher.⁹⁰ Die schnelle Verbreitung des Bildes von Kamulianai und seiner Kopien zeugt von der schon unter Justinian zu beobachtenden Intensität der Bilderverehrung und ist daher, wie Meier feststellt, keine Neuerung der nachjustinianischen Zeit.⁹¹ Ich möchte allerdings betonen, daß es sich um Bilder handelt, die unmittelbar vom Körper Jesu herkommen sollen (*acheiropoieta*), nicht um solche, die von Menschen gestaltet wurden.

Der zweite, jüngere Bericht über das – ursprüngliche – Bild von Kamulianai wurde zwischen 600 und 750 unter dem Namen Gregors von Nyssa (gest. nach 394) im Stil einer Festpredigt abgefaßt. Dieser Bericht spricht nur von einem einzigen Bild, das zur Zeit Diokletians (284–305) auf wunderbare Weise entstanden sei. Nach einer Vision habe eine Christin namens Aquilina ein Tuch und Wasser vorbereitet. Daraufhin sei Christus erschienen, habe das Gesicht gewaschen und dabei einen Abdruck auf dem Tuch hinterlassen. Dieses Bild wurde unter Theodosius I. (379–395) wiedergefunden und nach Caesarea übergeführt.⁹²

Zusammenfassend ist hervorzuheben, daß im 6. Jahrhundert mehrere *acheiropoieta* des Christusbildes von Kamulianai vorlagen und verehrt wurden, was für einen Schub in der Entwicklung des Bilderkultes im Byzantinischen Reich spricht. Die Entstehungslegende des Christusbildes von Kamulianai bzw. der Bildgruppe von Kamulianai wird in zwei verschiedenen Formen erzählt. Nur die Existenz des Bildes von Caesarea ist ihnen gemeinsam. Daraus ist zu folgern, daß man im 7. und 8. Jahrhundert nur noch von einem Bild wußte. Das in dem älteren Bericht genannte, in Kamulianai verbliebene Bild kann demnach nur aus diesem Ort fortgeschafft worden sein.⁹³ Nach der Ansicht von Dobschütz wurde das Bild von Kamulianai im Jahre 574, nämlich im neunten Regierungsjahr des Kaisers Justin II. (565–578), nach Konstantinopel übergeführt, und zwar zusammen mit

⁹⁰ Meier 2003, 533 f.

⁹¹ Meier 2003, 536; In justinianischer Zeit sei ferner in Ägypten ein Christusbild aufgetaucht. Der Anonymus von Placentia berichtet über dieses *Acheiropoieton* in seinen im späten 6. oder frühen 7. Jahrhundert (jedenfalls vor 614) geschriebenen Reiseaufzeichnungen. Dieses Bild habe sich auf einem *pallium lineum*, einem Leinentuch, befunden. Dem Bericht zufolge hat der Verfasser selbst auch das Bild verehrt und weist auf einen öffentlichen Kult hin. Verf. hält dies für eine weitere Bestätigung seiner Annahme, daß die in nachjustinianischer Zeit fest etablierten Bilderkulte nicht in nachjustinianischer Zeit selbst, sondern bereits in der Regierungszeit Justinians ihren Ursprung haben; siehe auch: Dobschütz 1899, 64.

⁹² Dobschütz 1899, 43 f.

⁹³ Dobschütz 1899, 44.

einer Kreuzreliquie, die aus Apameia stammte.⁹⁴ Ferner wird man mit Meier recht gehen in der Annahme, daß die Verlegung der Entstehung des Bildes in die Zeit der heroischen Märtyrer – wie sie in dem jüngeren Bericht geschildert wird – mehr Eindruck erzeugte und vielleicht auch überzeugender klang als die Verknüpfung mit der Bekehrung einer Einzelperson des 6. Jahrhunderts.⁹⁵ Im 7. und 8. Jahrhundert erhoffte man sich offensichtlich eine stärkere Wirkung, wenn die Herkunft des Bildes in die Zeit der Verfolgungen und der Martyrien zurückreichte.

Kommen wir nun auf den Bilderkult selbst zurück. Berührungen zwischen dem Reliquienkult und der Bilderverehrung haben wir schon angesprochen. Grabar griff diesen Gesichtspunkt auf; er versuchte den Ursprung der Bilderverehrung zu klären, deutete auf die Parallelen zwischen dem Reliquienkult und der Bilderverehrung hin und leitete letztere aus ersterem ab.⁹⁶ Kitzinger schließt sich grundsätzlich Grabar an, vertritt jedoch die Meinung, daß für die Ausbildung und Entwicklung des Bilderkultes die Verehrung von Kaiserbildern am ehesten den Ausschlag gegeben habe.⁹⁷ Andere Forschungsmeinungen betonen eine Kontinuität der Bilderverehrung von der Antike her. Nach Belting steht die Ikone in der Tradition des antiken Tafelbildes.⁹⁸ Unter formalen Gesichtspunkten seien frappierende Gemeinsamkeiten zwischen antiken Mumienbildnissen und byzantinischen Ikonen zu konstatieren.⁹⁹ Die Ikone löse das antike Totenbildnis hinsichtlich Funktion und Form ab. Die Gedächtnisbilder für Verstorbene spielen seiner Meinung nach somit eine wichtige Rolle bei der Entstehung der Bilderverehrung, vor allem wenn der Tote als ein

⁹⁴ Dobschütz 1899, 47; anders Meier, siehe: M. Meier, Die Translatio des Christusbildes von Kamulianai und der Kreuzreliquie von Apameia nach Konstantinopel unter Justin II. Ein übersehenes Datierungsproblem, in: Zeitschrift für antikes Christentum 7, 2003, 237–250.

⁹⁵ Meier 2003, 535.

⁹⁶ Grabar 1972, 343–345. Grabar weist darauf hin, daß die Pilger im 4. Jahrhundert von heiligen Orten und Pilgerzentren Öl mitnahmen, welches in Eulogien abgefüllt wurde. Dieses Öl war vor der Abfüllung mit den Reliquien eines Märtyrers oder mit heiligen Gegenständen in Berührung gekommen. Da die Pilger eine heilige Substanz mit sich trugen, glaubten sie an ihre schützende Wirkung auf der Reise und an die Abwehr aller Übel und Heilung von Krankheiten. Eine übernatürliche Kraft werde auf sie übertragen. Ab dem 5. Jahrhundert gehe man dann dazu über, Eulogien mit (figürlichen) Darstellungen zu schmücken. Diese Sitte findet in Ägypten, Kleinasien, Syrien und Palästina Verbreitung. Beispiele sind Abbildungen des/ der lokalen Heiligen, die an einem Martyrium verehrt wurden.

⁹⁷ Kitzinger 1954, 115.

⁹⁸ Belting 2011, 92.

⁹⁹ Belting 2011, 92; beispielhaft verglichen wird zwischen einem Mumienbild aus dem Louvre, welches eine junge Frau zeigt, und einer Ikone mit der Darstellung des Apostels Philippus aus dem 11. Jahrhundert. Die Ähnlichkeiten äußerten sich in der fehlenden Andeutung von Räumlichkeit und sogar in der Bearbeitung der freien Bildfläche. „Schon in dem antiken Porträt ist der Raum, als Fluidum, ausgeschlossen, und der Kopf hebt sich, durch eine harte Kontur isoliert, von der idealen raumlosen Bildfläche ab. Diese kann bereits, wie später bei der Ikone, golden sein.“

Heiliger angesehen worden oder heiliggesprochen worden war. Sein Grab wurde in diesem Fall ein Ort der Schutzsuche.¹⁰⁰

Kitzinger legte hingegen den Akzent bei der Auseinandersetzung mit der Bilderverehrung auf den Kaiserkult und die Kaiserbilder, da Abbildungen der Kaiser, sei es in Form von Statuen oder sei es auf Werken der Elfenbeinkunst, auf Tafelbildern etc., nicht nur in Konstantinopel, sondern auch in den Provinzstädten des Reiches verbreitet wurden. Diese Bildnisse sollten den Bewohnern des Reiches vermitteln, daß der Kaiser zumindest imaginär stets zugegen und der legitime Herrscher sei. Den Beamten des Reiches hielten sie in Erinnerung, daß ihre Amtshandlungen von der Anerkennung und Billigung durch den Kaiser abhängig und erst hierdurch rechtmäßig seien. Nach Kitzinger liegt der Ursprung des Bilderkultes in den Kaiserbildern.¹⁰¹ Wenn ein neuer Kaiser inthronisiert worden war, wurde in den Städten des Reiches sein Bild empfangen, als ob er in persona gekommen wäre. Die Bilder wurden wie die Kaiser in einem feierlichen *adventus* aufgenommen und in die betreffende Stadt geleitet.¹⁰² Ich werde weiter unten auf die Rolle des *adventus*, seine Bedeutung und Veränderung in frühbyzantinischer Zeit eingehen. Man nahm auch an, daß die Kaiserbildnisse in Notfällen Schutz gewähren konnten.¹⁰³ In dieser Hinsicht glichen sie den vorher erwähnten Christusbildern bzw. Kreuzreliquien. Letztlich bleibt aber eine genaue Bestimmung der Herleitung des Bilderkultes aus der Schutzfunktion allein schwierig. Denn es besteht auch die Möglichkeit, daß antike Götterbilder, Bischofsbilder,¹⁰⁴ die Verehrung der Säulenheiligen sowie magische Praktiken die Entstehung und Entwicklung des Bilderkultes maßgeblich beeinflußt haben.¹⁰⁵ Es sind zwei Dinge bemerkenswert: Erstens verweist keine der Arbeiten auf die besondere numinose Würde der *acheiropoietia*, die in einer ganz spezifischen Weise Christi irdisches Dasein repräsentieren, während beispielsweise die Kaiserbilder nur von Menschenhand gefertigte Objekte sind. Für das spätantike Christentum wird dieser Unterschied wesentlich gewesen sein. Zweitens beachtet keine der in diesen Arbeiten formulierten Hypothesen die christliche Liturgie und ihren theologischen Gehalt sowie die

¹⁰⁰ Belting 2011, 92–101.

¹⁰¹ Kitzinger 1954, 122–124. Siehe auch: Meier 2003, 539

¹⁰² Meier 2003, 539. Siehe auch: MacCormack 1972, 746 f.; MacCormack 1981, 67.

¹⁰³ Kitzinger 1954, 122 f.

¹⁰⁴ Deichmann 1969, 123. So spricht laut Deichmann Agnellus von Ravenna von der Präsenz zahlreicher Bischofsbilder in frühbyzantinischer Zeit, die noch zu seinen Lebzeiten im 9. Jahrhundert zu sehen waren. Denn auch den Bischöfen war es erlaubt, ein Bildnis von sich anfertigen zu lassen. Ein Beispiel dafür ist ein Mosaik an der nördlichen unteren Apsiswand von San Vitale in Ravenna, auf das ich weiter unten bei der Besprechung des Kleinen Einzuges noch eingehen werde siehe unten, 85 f.

¹⁰⁵ Meier 2003, 540.

Entwicklungen innerhalb der Liturgie. In einem anderen Zusammenhang werde ich dafür plädieren, daß der Bilderkult nicht aus der Verehrung der Kaiserbilder oder aus dem Reliquienkult allein hergeleitet werden kann. Vielmehr wird er erst eigentlich verständlich, wenn man sich das Wesen der eucharistischen Liturgie und ihre kontroversen Auslegungen vergegenwärtigt.

Nächst der Gewährung von Schutz erfüllten die Bilder im Römischen Reich der Spätantike, auch außerhalb des Christentums, weitere Funktionen. So übten sie eine Vermittlerrolle zwischen Mensch und Gott aus. Diese Aufgabe übernahmen ab dem 6. Jahrhundert bildliche Darstellungen Jesu Christi und Marias, die mehr und mehr an die Seite angesehener Personen traten. Die zunächst personengebundene fromme Verehrung wurde auf die Bilder von Jesus Christus und Maria ausgedehnt. Diese Auffassung vertritt Brown. Damit sei ein kräftiges Aufblühen des Bilderkultes verbunden gewesen, der eben aus der Verehrung Marias und Jesu Christi starke Impulse empfangen habe. Brown versuchte, die Frage nach der Entstehung des Bilderkultes zu lösen oder zumindest plausible Erklärungsansätze aufzuzeigen.¹⁰⁶ Dabei leitete er die Verehrung der Bilder aus der Verehrung der „Heiligen Männer“ ab. In der spätantiken Gesellschaft bildeten sie seiner Ansicht nach einen Stabilitäts- und Integrationsfaktor. Browns These fand in der Forschung eine breite Zustimmung. Die Wirksamkeit der „Heiligen Männer“ als Nothelfer, Wundertäter und Ratgeber sei von der Bevölkerung allgemein anerkannt worden. Sie hätten in gutem Ruf gestanden und seien von vielen Menschen aufgesucht worden. Nach Brown hätten weder die Verehrung der „Heiligen Männer“ noch der Bilder einen solch enormen Aufschwung erfahren können, wenn die Menschen im Byzantinischen Reich nicht von der wirkungsvollen Kraft der Bilder und der Heiligen Männer überzeugt gewesen wären. Aus seinen Ausführungen wird deutlich, daß im 6. Jahrhundert sich die Gläubigen kaum noch an „Heilige Männer“ wenden konnten, sei es aufgrund zu großer Entfernung zu deren Aufenthaltsorten, sei es, daß letztere nicht mehr am Leben gewesen seien. Die auf diese Weise entstandene Lücke habe man durch die Bilderverehrung geschlossen.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Brown 1973, 12–16.

¹⁰⁷ Brown 1973, 13.

Der von Brown verfochtenen Ansicht, daß die Verehrung Marias sowie der Christus-bilder aus dem Fehlen Heiliger Männer zu erklären sei, trat Meier mit überzeugenden Argumenten entgegen. Er machte darauf aufmerksam, daß eine umfangreiche hagiographische Literatur und verschiedene Legenden – hier sind vor allem die *Leben der Heiligen des Orients* des Johannes von Ephesos, die Viten des Kyrill von Skythopolis und die Symeons-Vita zu nennen – ein anschauliches Zeugnis von der Verehrung „Heiliger



Abb. 4. Diptychon des Clementinus.

Abb. aus:

Cormack – Vassilaki 2008, Kat. Nr. 13.

Männer“ im 5. und 6. Jahrhundert ablegen.¹⁰⁸ Allerdings lasse sich beobachten, daß die „Heiligen Männer“ als Helfer in der Not nicht immer Schaden von der Bevölkerung abzuwenden vermochten, sondern bisweilen selbst einer Katastrophe oder einer der zahlreichen Bedrängnisse zum Opfer fielen. Dies habe schließlich zu einem Autoritätsverlust geführt. Meier erwähnt in diesem Zusammenhang die Massenhysterie von Amida im Jahre 560, deren Auslöser das Gerücht von einem unmittelbar bevorstehenden persischen Überfall war. Die Heiligen Männer hätten nach Ansicht der Bevölkerung bei der Abwehr dieser Katastrophe versagt, so daß man sich nach neuen, wirkungsvolleren Autoritäten umgeschaut und diese in Maria und Christus gefunden habe, wie ich vorhin schon dargelegt habe.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Meier 2003, 544.

¹⁰⁹ Meier 2003, 544 f. Näheres zur Massenhysterie von Amida, siehe unter: Meier 2003, 412–423.

Wie oben bereits angesprochen, sind die Liturgisierung des Reiches und die Sakralisierung der Person des Kaisers zwei Seiten derselben Medaille. In derselben Zeit, in der die religiöse Bedeutung bzw. Aufladung der Bilder zunahm, wandelte sich das Selbstverständnis des Kaisers von Grund auf. Justinian war der erste römische Kaiser, der behauptete, die Herrschaft *von Gott allein*, d. h. *ἐκ θεοῦ*, empfangen zu haben, wohingegen sich frühere Kaiser offiziell als *von Gott und Volk* eingesetzt und legitimiert ansahen. Justinian brach mit dieser Konvention und stellte sich bewußt in eine nähere Beziehung zu Gott, was aus der *Ekthesis* des Agapet implizit hervorgeht.¹¹⁰ Aus einer Stelle im *Codex Iustinianus* erhellt, daß die Kanzlei den Kaiser *divinus imperator* nannte.¹¹¹ Auch Hunger betont, daß sich Justinian im Vergleich zu den anderen Kaisern ausdrücklich als Gott besonders nahestehend betrachtet und ein eindeutiges Sendungsbewußtsein besessen habe. Beides habe sich im Laufe seiner Regierungszeit noch gesteigert.¹¹²

Dies schlug sich auch in der Herrscherikonographie nieder. So zeigen Konsulardiptychen den Kaiser auf einer Ebene mit Christus.¹¹³ Dementsprechend gibt es in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts in der Ikonographie eine Entwicklung, die den Wandel der Beziehungen zwischen Kaiser und Christus im Selbstverständnis des Herrschers verdeutlicht. Diese Entwicklung erfolgte in drei Schritten bzw. läßt sich in drei Phasen einteilen. Dies möchte ich anhand von drei elfenbeinernen Objekten erläutern. Es handelt sich dabei um die Konsulardiptychen des Clementinus (Abb. 4) und des Justin (Abb. 6) sowie um das Barberini-Diptychon (Abb. 5). Das Diptychon des Clementinus ist fest datierbar und fällt in das Jahr 513, d. h. in die Zeit des Kaisers Anastasius. Es zeigt einen sitzenden Konsul namens Clementinus, über dem in zwei Medaillons das Kaiserehepaar erscheint, welches ein Kreuz einrahmt. Als zweites Objekt folgt in der Entwicklung das fünfteilige Barberini-Diptychon aus dem Louvre, das meiner Ansicht nach zwischen 527 und kurz vor 540 entstanden ist. Dort sitzt der Kaiser in der Mitte hoch zu Roß, während direkt über ihm in dem quergelagerten Panel Christus im Clipeus erscheint. Christus ist jugendlich und bartlos dargestellt. Er ist der Weltenherrscher, was durch die Wiedergabe der Gestirne im Clipeus deutlich wird. Dieser Clipeus wird von zwei Viktorienengeln gehalten. Christus erhebt die

¹¹⁰ Meier 2003, 546 mit Verweis auf: J.-P. Migne (Hrsg.), *Expositio Capitum Admonitoriorum, per Partitiones Adornata ab Agapeto*, PG 86.1 (Paris 1860) 1163–1186; Agap. *Ekth.* 63: ὁ μὲν θεὸς οὐδενὸς δεῖται· ὁ βασιλεὺς δὲ μόνου θεοῦ. RAC 19 (1999) 668–763, 709 s. v. Iustinianus (Kaiser) (K. L. Noethlichs) hält es nicht für ausgeschlossen, daß dieser Ausspruch von Justinian selbst stamme.

¹¹¹ Enßlin 1975, 76 mit Verweis auf Quelle: *Cod. Iust.* V 16, 26.

¹¹² Hunger 1975, 349.

¹¹³ Meier 2003, 547. Verf. verweist auf das Diptychon des Justin, siehe auch: Delbrueck 1929, 151–154, Kat. Nr. 34 Taf. 34 und Volbach 1976, 41 Kat. Nr. 33 Taf. 17. Auf dem Diptychon des Justinus ist der früheste sicher datierte Kreuznimbus belegt.

Rechte im Segensgestus, und mit der Linken trägt er einen Stab mit Kreuz-aufsatz. Sowohl der Stab als auch die segnende Hand sind auf den Kaiser ausgerichtet. Der Unterschied zu dem Diptychon des Clementinus ist evident, da auf jenem Objekt oberhalb des Konsuls lediglich ein Kreuz steht. Dieses wird von dem Kaiserpaar flankiert.

Das Clementinus-Diptychon steht daher für die erste Phase, das Barberini-Diptychon für die zweite Phase und das Justin-Diptychon von 540 für die dritte Phase, denn auf



Abb. 5. Barberini-Diptychon. Abb. aus: F. Gerke, Spätantike und frühes Christentum (Baden-Baden 1967) 129.

diesem Diptychon befinden sich Christus und der Kaiser auf einer Ebene. Wir haben es zwar mit zwei nicht identischen, aber doch ähnlichen Arten von Diptychen, nämlich den Konsular- und den Kaiserdiptychen, zu tun.

Man erkennt, daß die Figur des Kaisers im Laufe der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts immer stärker erhöht wird. Eine Andeutung darauf bringt auch Meier.¹¹⁴ Ein interessantes Detail auf dem Justin-Diptychon, welches die Veränderung in der Herrscherideologie und in der bewußten Hinwendung zu Christus zeigt, stützt die Ansichten Meiers. Unterhalb des



Abb. 6: Justin-Diptychon, aus: Volbach 1976, Kat. Nr. 33.

Konsuls Justin erscheinen auf beiden Tafeln ganz klein die Figuren zweier Sklaven, die Geld aus Säcken in die Arena schütten. Sie wurden im Vergleich zu den vorherigen Diptychen an den unteren Rand gedrängt und marginalisiert. Auch auf die Andeutung des Circus bzw. des Eingangs wurde verzichtet. Damit ändert sich auch die Aussageintention. Zumindest läßt sich eine Akzentverschiebung feststellen. Das Hauptaugenmerk wird auf Christus und das Kaiserpaar gelenkt, welches mit Christus auf einer Stufe steht. Zusammengefaßt heißt das: Christus und der vom ihm eingesetzte Kaiser sind die wichtigsten Garanten des Heils, ersterer des himmlischen Heils, letzterer des irdischen Wohlergehens. Für den Kaiser selbst ist Christus der einzige Heilsgarant und derjenige, der seine Herrschaft legitimiert. Justinian ist der erste Kaiser, der dieses Verständnis visuell

¹¹⁴ Meier 2003, 547 f.

besonders hervorhebt, wie es am Beispiel des Justin-Diptychons deutlich wird. Eine neue Auffassung der Rolle des Herrschers in der Welt und der Herrscherideologie ist erkennbar.

Aus der Erörterung geht hervor, daß unter Justinian das Christusbild die Position des Kaiserbildes einnimmt. Während des Bilderstreites wurde die Analogie zwischen Kaiserbild und religiösem Bild thematisiert. In den Christusbildern war letzten Endes auch der Kaiser selbst gegenwärtig.¹¹⁵ Justinian konnte ferner den Umstand nutzen, daß Christus als Nothelfer mit den Heiligen Männern konkurrierte. Unter dieser Voraussetzung nämlich konnte er den Bilderkult und die Verehrung der Bilder forcieren und seine eigene Nähe zu Christus unterstreichen, was wiederum der Legitimierung und Sicherung seiner Herrschaft dienlich war.

Ein weiterer Grund für die Förderung des Bilderkultes lag in dem Bestreben, der vor allem ab den Vierzigern des 6. Jahrhunderts aufkommenden Kaiserkritik entgegenzuwirken.¹¹⁶ Schriftliche Zeugnisse dafür, daß man sich mit der Frage beschäftigte, welches Verhältnis zwischen Kaiser und Kaiserbild einerseits sowie zwischen Christus und Christusbild andererseits bestehe, gibt es allerdings erst aus der Zeit seines Nachfolgers Justins II. Bei Symeon dem Jüngeren, der übrigens Kaiser Justin II. die Herrschaft prophezeit haben soll, läßt sich die Grundidee der Bilderverehrung belegen, die später während des Bilderstreites relevant werden und von Johannes von Damaskus im 8. Jahrhundert auf eine Formel gebracht werden sollte:¹¹⁷ „Wenn das Bild des Kaisers der Kaiser ist, so ist auch das Bild Christi Christus und das Bild des Heiligen der Heilige.“ Bereits laut Symeon handelte es sich bei dem Bild um ein Abbild des Urbildes. Das Urbild entfalte seine Wirkung, indem man die Ikone anbetete. Laut ikonoduler Lehre muß der das Transzendente versinnbildlichende Kultgegenstand ein Abbild aufweisen. Ein schlichtes Symbol würde nicht genügen. Man verehrt also nicht die Ikone, sondern das durch sie ausgedrückte Urbild.¹¹⁸ Erste Ansätze zu diesen Gedanken stammten aus dem 4. Jahrhundert und wurden von neuplatonischem Gedankengut beeinflußt und über Hypatios von Ephesos, Agathias,

¹¹⁵ Meier 2003, 550. Ich werde auf diesen Sachverhalt im Kap. V, 177 f. zu sprechen kommen. Zum Bilderstreit siehe auch: Schreiner 1976; Beck 1980; Dagron u.a. 1994.

¹¹⁶ Zur Kaiserkritik siehe: Meier 2003, 427–443. Diese Kritik bezog sich u. a. auf die in Konstantinopel wütende Pest, sein Taktieren und seine unglückliche Religionspolitik, militärische Rückschläge – Stichwort: Gotenkriege – oder unterlassene bzw. mangelhafte Hilfeleistung bei Städten, die durch feindliche Angriffe und Belagerungen oder Naturkatastrophen gefährdet waren.

¹¹⁷ Meier 2003, 550 f. mit Verweis auf: Joh. Damask. *or.* I p. 147, 1–3 Kottler = PG 94, 1264: εἰ ἡ εἰκὼν τοῦ βασιλέως βασιλεὺς, καὶ ἡ εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ Χριστὸς καὶ ἡ εἰκὼν τοῦ ἁγίου ἅγιος. Weiteres zum Bilderstreit siehe unter Zusammenfassung, 188.

¹¹⁸ Siehe auch unter Kap. V, 171–184, bes. 181–183.

Neilos Scholastikos und vor allem über Pseudo-Dionysios Areopagita verbreitet. „Die Übereinstimmung von Abbild und Urbild war nicht durch das Werk eines menschlichen Künstlers zu vollbringen.“¹¹⁹ Das Bild war damit ein *acheiropoieton* und in dieser Eigenschaft den paganen Kultbildern überlegen, die die Christen als leb- und wirkungslose Materie betrachteten, oder trat zumindest in Konkurrenz zu denjenigen paganen Kultbildern, die als *diipetes*, d. h. als vom Himmel gefallen, galten.

Unter den Christen war die Ablehnung der Bilder zunächst weit verbreitet und diskutiert worden. Dabei wurden vor allem Schriftstellen aus dem Alten Testament, wie z. B. Ex 20, 4 f., zur Untermauerung der Notwendigkeit der Bilderablehnung herangezogen. Dies allein reicht jedoch nicht aus, um die Einstellung derjenigen christlichen Autoren zu erklären, die Bildern skeptisch bis ablehnend gegenüberstanden. Die Bilderablehnung reicht bis in die Frühzeit des Christentums zurück. Die Schriften waren apologetischen Charakters und wandten sich gegen die Vorwürfe von paganer Seite, die Christen seien Gottlose. Die Christen lehnten die zahlreichen Götterbilder und die vor ihnen vollzogenen Kulthandlungen ab. Dieser Vorwurf war insofern gerechtfertigt, da nun der eine unsichtbare Schöpfergott, der Schöpferlogos, verehrt wurde. Einer der frühen christlichen Autoren war der Apologet und Märtyrer Justin (gest. 165).¹²⁰ Andererseits kann, wie Meier mit Recht betont¹²¹, von einer strikten Ablehnung jeglicher Bilder auf christlicher Seite keine Rede sein, da das Christentum schließlich innerhalb des Römischen Reiches entstand und sich innerhalb desselben ausbreitete. Das Umfeld des Römischen Reiches war geprägt von Bildern und Statuen, die zum alltäglichen Leben gehörten. Ferner dienten sie schon früh zur Erklärung bzw. zur Unterstützung oder Unterstreichung der Texte. Seit Justin II. sind die Bilder kein Mittel der Belehrung, sondern feste Kult- und Verehrungsobjekte. Deswegen entstanden im frühen 7. Jahrhundert Schriften, in denen der Bilderkult gegenüber den Juden, die den Christen Idololatrie vorwarfen, verteidigt wurde.¹²² Als Beispiel sei hier auf Leontios von Neapolis auf Zypern (gest. ca. 650) verwiesen.

¹¹⁹ Meier 2003, 552.

¹²⁰ Weitere Details dazu, siehe unter: Harnack 1980, 532.

¹²¹ Meier 2003, 553.

¹²² Meier 2003, 554. Es bleibt dabei jedoch zu bedenken, daß man sich im Judentum ebenfalls nicht einig war. Es gab im Laufe der jüdischen Geschichte viele Beispiele für bilderfreundliche Strömungen, die sich nicht an das mosaische Bilderverbot hielten. So enthält die Synagoge von Dura Europos aus dem 3. Jahrhundert bildliche Darstellungen.

c) Prozessionen im Zusammenhang mit der Staatsmacht

Im Rahmen meiner Untersuchung, in der ich mich der Durchdringung des Lebens mit dem christlichen Kult und der damit verbundenen Liturgisierung im Byzantinischen Reich widme, möchte ich mich nun dem Komplex der Prozessionen zuwenden, die zu einem prägenden Charakterzug der byzantinischen Gesellschaft wurden.¹²³ Dabei soll es an dieser Stelle lediglich um Prozessionen gehen, die von der Staatsmacht beeinflusst wurden und die in einem erkennbaren Zusammenhang mit der Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung sowie der Liturgisierung des Byzantinischen Reiches stehen. In solchen Prozessionen gedachte die gesamte Kultgemeinde einer Stadt vergangener, als ungewöhnlich wahrgenommener Ereignisse, vor allem Naturkatastrophen und feindlicher Bedrohungen, und behielt sie im kollektiven Gedächtnis. Die Ausgestaltung des Prozessionswesens ist in Konstantinopel eng mit der (Weiter)Entwicklung des Kaisertums im 5. und 6. Jahrhundert verbunden. Denn unter Justinian änderte sich das Verständnis von Kaiserherrschaft und ihrer Legitimation, wie schon geschildert wurde. Gedenkprozessionen sind jedoch keineswegs eine Neuerung des 5. und 6. Jahrhunderts. So gedachte man in Alexandria schon weit früher alljährlich des Erdbebens von 365.¹²⁴ Doch bleiben wir in der nachjustinianischen Zeit! Das *Typikon der Großen Kirche* (Hagia Sophia), ein liturgischer Kalender, und das Zeremonienbuch Kaiser Konstantins VII. Porphyrogenetos (reg. 913–959) (*de ceremoniis aulae byzantinae*) geben darüber Auskunft, daß in Konstantinopel 17 Prozessionen zum Gedenken historischer Ereignisse abgehalten wurden. Dabei läßt sich eine interessante Beobachtung machen: Diejenigen Prozessionen, in denen man vergangener Belagerungen Konstantinopels gedachte, bezogen sich mit einer Ausnahme – nämlich der zweiten Belagerung durch die Araber 717/718 – auf das 7. Jahrhundert; Prozessionen, die eine Vergegenwärtigung vergangener Erdbeben und Brände darstellten, erinnerten ausnahmslos an Vorkommnisse des 5. und 6. Jahrhunderts.¹²⁵ Neben den regelmäßigen, an festgelegten Terminen stattfindenden Gedenkprozessionen wird auch von spontanen Bittprozessionen während oder nach einer Katastrophe berichtet. Eine Verbildlichung solcher Ereignisse ist in der Buchmalerei zu finden, z. B. im Menologion Basileios II. und der Chronik des Johannes Skylitzes. Bei diesen Prozessionen wurden auch Kreuze mitgetragen.¹²⁶

¹²³ Das Prozessionswesen wird unter Kap. V bei der Deutung mit Hilfe der Akteur-Netzwerk-Theorie behandelt.

¹²⁴ Meier 2003, 494.

¹²⁵ Meier 2003, 493 f.

¹²⁶ Vgl. Kap. IV, 136 sowie Abb. 9.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, daß sich in justinianischer und nachjustinianischer Zeit einschließlich des 7. Jahrhunderts allmählich ein fester liturgischer Kalender bzw. ein Prozessionskalender herausbildeten. Dieser Kalender blieb in seiner Grundstruktur in mittelbyzantinischer Zeit erhalten. Er war aber nicht völlig starr, sondern war durchaus Veränderungen ausgesetzt. So nahm laut Schriftquellen beispielsweise die Zahl der Marienprozessionen ab, wie ich an anderer Stelle darlegen werde. Ohne Zweifel kann man jedoch die Entwicklungen, die sich im 6. und 7. Jahrhundert vollzogen, als einen indirekten Beleg dafür werten, daß in jener Epoche eine Liturgisierung der byzantinischen Lebenswelt stattfand und daß dieser Umstand damit zusammenhängt, daß man die christliche Lehre als die entscheidende Grundlage für das Erlangen von Hilfe ansah.

Diese Liturgisierung brachte jedoch nicht ein völlig neues, bisher unbekanntes Prozessionswesen hervor, sondern füllte Kultbräuche, die schon im Römischen Reich bestanden hatten, mit neuem Inhalt. Die Prozessionen der frühbyzantinischen Zeit greifen demnach auf frühere Vorlagen und Vorbilder zurück. Es ist daher angebracht, an dieser Stelle einen kurzen historischen Überblick zu geben. Bereits in vorjustinianischer Zeit unterschied man in der Terminologie die vom römischen Staat organisierten paganen Umzüge, *pompa/ πομπή* genannt, von christlichen Prozessionen, die man *processio/ πρόσοδος* oder *λιτανεία* nannte. Der Brauch der *pompa funebris* wandelte sich in christlichem Zusammenhang zu einer Prozession zu Ehren eines Märtyrers. Einen besonderen Schub erfuhr die Entwicklung des christlichen Prozessionswesens nach der konstantinischen Wende, weil sich der christliche Glaube und die christliche Frömmigkeit von da an frei entfalten konnten.¹²⁷

Neben der eben getroffenen Unterscheidung hat Baldovin die Abgrenzung zwischen einer *personage-centered procession* und einer *participatory procession* in die wissenschaftliche Debatte eingeführt.¹²⁸ Der erste Typ umfaßt Prozessionen, in denen eine Person innerhalb einer festgelegten Zeremonie von einem Ort zum anderen geleitet wird. Er zeichnet sich ferner dadurch aus, daß zu ihm Teilnehmer und Zuschauer nur in begrenzter Anzahl zugelassen sind.¹²⁹ Baldovin nennt für diesen Typ zwei konkrete Beispiele: erstens die Begleitung des Bischofs von Rom zu einer bestimmten Station im Rahmen der Liturgie

¹²⁷ Meier 2003, 497.

¹²⁸ Baldovin 1987, 234–238.

¹²⁹ Baldovin 1987, 234.

und zweitens eine Prozession mit dem Kaiser in Konstantinopel.¹³⁰ Baldwin denkt im zweiten Fall die *pompa triumphalis* oder die *pompa circensis* der römischen Kaiserzeit, die natürlich auch religiös geprägt sein konnten, da die Kaiser in die Reihe der Götter aufgenommen und entsprechend verehrt wurden, was man am verbreiteten Herrscherkult sehen kann. Die Prozessionen des anderen Typs schließen das Volk bzw. eine Kultgemeinschaft mit ein. Es fragt sich freilich, inwieweit die Anwendung dieser Unterscheidung auf das Prozessionswesen der byzantinischen Zeit sinnvoll ist. Selbstverständlich gab es auch in byzantinischer Zeit Prozessionen, in denen die Gestalt des Kaisers den Mittelpunkt bildete, und Prozessionen, in denen das Volk eine Rolle spielte. Sie sind jetzt aber christlich konnotiert.¹³¹ Ich halte es daher für sinnvoller, die besonders ab dem 6. Jahrhundert insgesamt verchristlichten Prozessionen in solche einzuteilen, die in den Kontext der Liturgie innerhalb des Kirchenraumes einzuordnen sind, und in solche, für die dies nicht gilt. Zur zweiten Gruppe zählen u. a. Bittprozessionen sowie Umzüge, die anlässlich bedeutender Ereignisse profaner Natur in der Hauptstadt abgehalten wurden wie etwa Prozessionen vor und nach Militärexpeditionen. Vor allem letztere Art steht in engem Zusammenhang mit dem byzantinischen Hof- und Kaiserzeremoniell.

Zu dieser zweiten Art gehörten auch Prozessionen bei Krönungszeremonien. Es ist bezeugt, daß aus diesen Anlässen auch Prozessionskreuze mitgetragen wurden. Das Zeremonienbuch gibt über die Krönung Kaiser Leons I. im Jahre 457 Auskunft und belegt, daß man mehrere Kreuze mit sich führte.¹³² Sandin spricht in seiner Dissertation davon, daß laut dem Zeremonienbuch die kaiserliche Leibwache anlässlich der Krönung Leons ein „großes“ Kreuz getragen habe.¹³³ Nach dem Eintrag zum Jahr 602 im *Chronicon Paschale* erhob sich das Heer unter der Führung des Soldaten Phokas gegen Kaiser Maurikios.¹³⁴ Nachdem der Aufstand geglückt war, wandte sich Phokas nach Konstantinopel, wo er vom Patriarchen Kyprianos zum neuen Kaiser gekrönt wurde. Das *Chronicon Paschale* zählt

¹³⁰ Baldwin 1987, 234.

¹³¹ Es wurde oben schon davon gesprochen, daß sich Justinian – aber auch ihm nachfolgende Kaiser – in eine besondere Nähe zu Christus stellten.

¹³² Cotsonis 1994, 9 mit Verweis auf *De ceremoniis* 414–415.

¹³³ Sandin 1992, 75.

¹³⁴ Dieser Aufstand ereignete sich im November des Jahres 602. Anlaß für den Aufstand war die Anweisung des Kaisers an das Heer, nördlich der Donau zu überwintern. Er hoffte, auf diese Weise die auf dem Balkan gegen die Slaven errungenen Erfolge zu sichern. Dieser Aufstand war nicht der erste im Jahre 602. Im Februar war es bereits aufgrund von Engpässen in der Versorgung mit Nahrungsmitteln zu Unruhen gekommen. Der Aufstand des Phokas nahm für Maurikios bedrohliche Ausmaße an, so daß er sich entschloß mit seiner Familie aus der Stadt zu fliehen (22./23. November). Wenige Tage später (27. November) starb Maurikios eines gewaltsamen Todes; vgl. M. Whitby, *Chronicon Paschale*, 284–628 AD (Liverpool 1989).

nun die Stationen auf, die im Laufe der Zeremonie aufgesucht wurden, sowie die benutzten Routen durch die Stadt.¹³⁵ Auf weitere Details wie die Zusammensetzung und den Ablauf der Prozessionen, die sicher ein wichtiger Bestandteil der gesamten Zeremonien waren, geht die Quelle leider nicht ein. Erst mittelbyzantinische Berichte zeigen sich hinsichtlich der Krönungszeremonien und der dabei ablaufenden Prozessionen auskunftsfreudiger. Hervorzuheben sind vor allem zwei Schriften, die ich schon genannt habe: Das Zeremonienbuch Kaiser Konstantin VII. Porphyrogenetos (913–959) (*de ceremoniis aulae byzantinae*) und das *Typikon der Großen Kirche*. Wie man aus dem Zeremonienbuch erfährt, legte man dem Kaiser zunächst die *torques* um und hob ihn danach auf einen Schild. Die eigentliche Krönungszeremonie folgte im Anschluß hieran.¹³⁶

Ein weiterer Anlaß für vergleichbare Prozessionen war der bereits kurz erwähnte feierliche *adventus*, d. h. die Ankunft eines Kaisers, Generals, hohen Beamten oder Bischofs sowie heiliger Reliquien in Konstantinopel.¹³⁷ Dabei unterscheidet sich der *adventus* einer Person vom *adventus* einer Reliquie.

Beim *adventus* eines Kaisers spielte bereits in frühbyzantinischer Zeit der Vortrag des Panegyricus eine große Rolle. Dieser Text war ursprünglich auf das Herrscherlob beschränkt; er stellte die Vorzüge, Tugenden und Leistungen des Kaisers oder des Herrschers heraus.¹³⁸ In der Spätantike hingegen wandelte er sich zu einem stark zeremoniell ausgestalteten Brauch und nahm den Charakter einer Beschreibung der kaiserlichen Zeremonien an. Sie scheinen am Goldenen Tor und innerhalb der Stadt auf der Route zum Bogen des Milion an unterschiedlichen Orten stattgefunden zu haben.¹³⁹ Die Route eines *adventus* verlief in der Regel über die Mese und das Konstantinsforum bis zur Hagia Sophia. Es konnte bei der Rückkehr von erfolgreich abgeschlossenen Feldzügen in Kleinasien allerdings eine andere Route gewählt werden. Als Beispiel möge hier die Heimkehr des Kaisers Theophilos (829–842) im Jahre 837 dienen, über die im Zeremonienbuch Konstantins VII.

¹³⁵ Am 23. November fand die Krönung in der Johannes-Kirche am Hebdomon statt. Zwei Tage später betrat Phokas auf einem Wagen die Stadt. Vom Hebdomon kommend gelangte er durch das Goldene Tor und die Troadischen Portikus in die Stadt und fuhr auf der Mese bis zum Palast. Das *Chron. Pasch.* weist noch daraufhin, daß niemand etwas gegen Phokas als neuen Kaiser einzuwenden hatte, sondern im Gegenteil ihm akklamierte. Bekannt ist, daß seine Inthronisation besonders von der Partei der Grünen begrüßt und unterstützt wurde; vgl. M. Whitby, *Chronicon Paschale, 284–628 AD* (Liverpool 1989).

¹³⁶ Cotsonis 1994, 9; Sandin 1992, 75; ausführlicheres zu Kaiserausrufofen und Krönungen siehe: Dagon 2003, 54–69 und zur Prozessionsroute zwischen Kaiserpalast und Hagia Sophia in kaiserlichen Prozessionen, 84–95.

¹³⁷ Holum – Vikan 1979, 115–133.

¹³⁸ Limberis 1994, 51.

¹³⁹ McCormick 1986, 147.

berichtet wird.¹⁴⁰ Bei einem solchen Anlaß wurde, wie aus militärischen Abhandlungen Kaiser Konstantins VII. Porphyrogenetos hervorgeht, die an das Zeremonienbuch angehängt waren (Appendix), ein mit Edelsteinen besetztes Goldkreuz in die Stadt getragen.¹⁴¹ Für die Verwahrung dieses Kreuzes war ein kaiserlicher *signophoros* zuständig.

Am Beginn eines jeden *adventus* fand ein feierlicher Empfang statt, die sogenannte *synantesis*, die dessen ersten Abschnitt darstellte. Die empfangende Seite wartete wahrscheinlich während der *synantesis* mit Kreuzen auf den Kaiser bzw. die betreffende zu ehrende Person und geleitete diese daraufhin in der *propompe* genannten Prozession in die Stadt, welche den zweiten Abschnitt des *adventus* bildete.¹⁴² Wenn es sich jedoch um den *adventus* heiliger Reliquien handelte, folgte auf die *synantesis* und die *propompe* als dritter Abschnitt noch die *apothesis* oder *katathesis*.¹⁴³ Damit ist die feierliche Unterbringung der Reliquien am Zielort gemeint. Dies war in der Regel eine schon bestehende oder eigens für die Reliquien errichtete und geweihte Kirche oder Kapelle.

Einen solchen Vorgang sieht man auf einer Elfenbeintafel, die im Trierer Domschatz aufbewahrt wird, deren Datierung aber unsicher ist (Abb. 7). Den Vordergrund der Elfenbeintafel nimmt die Darstellung einer Prozession ein. Hier handelt es sich nicht um die *synantesis*, sondern um die darauf folgende *propompe*. Auf einem (kaiserlichen?) Wagen sitzen zwei Personen, die ein Kästchen mit Reliquien eines Heiligen in den Händen halten. Sie sind in eine *tunica dalmatica* und ein *omophorion* gekleidet. Vermutlich sind es zwei Bischöfe. Der Wagen wird von zwei Maultieren gezogen. Die Richtung der Prozession geht von links nach rechts. Vor dem Wagen bewegen sich vier je einen Leuchter tragende Chlamydati; der erste von ihnen ist wie ein Kaiser gekleidet.¹⁴⁴ Der Zug wird von einer Kaiserin bzw. von einer weiblichen Person in kaiserlichen Gewändern in Empfang genommen. Diese Person hält in der Linken einen Stab mit einem aufgesteckten Kreuz.¹⁴⁵ Die Ankunft von Reliquien wird als triumphales Ereignis mit dem Sieg Christi auf Golgatha assoziiert.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Berger 2001, 81; siehe auch: McCormick 1986, 146–149 und *De ceremoniis* 504. 16–19.

¹⁴¹ Vgl. J. Haldon (Hrsg.), Constantine Porphyrogenetos. *Three Treatises on Imperial Military Expeditions* (Wien 1990) 124–125.

¹⁴² Holum – Vikan 1979, 123. So wurde beispielsweise Bischof Porphyrios im Jahre 402 in Gaza empfangen, während die Bewohner Kreuze trugen und Hymnen sangen.

¹⁴³ Holum – Vikan 1979, 119.

¹⁴⁴ Holum – Vikan 1979, 120 f.

¹⁴⁵ Holum – Vikan 1979, 123. Vitricius von Rouen berichtet, daß im Jahre 396 Reliquien von einem Jungfrauenchor mit Kreuzen begrüßt wurden.

¹⁴⁶ Holum – Vikan 1979, 122 f.

Symbolisch und morphologisch setzt das Kreuz als christianisierter Nachfolger eine pagane Tradition fort. Hier sind die *vexilla* der Soldaten des Kaisers Galerius zu nennen



Abb. 7. *Adventus* von Reliquien, 6. Jahrhundert (?). Abb aus: Cotsonis 1994, 10 Abb. 2.

sowie *vexilla* auf *adventus*-Münzen Kaiser Hadrians, die entweder von der abgebildeten personifizierten *provincia* oder der *natio* getragen werden.¹⁴⁷ Ferner wurden zwischen 420 und 422 in Konstantinopel Münzen mit einem neuen Siegestypus geprägt. Es handelt sich um den Lang-Kreuz-Solidus; auf dessen Vorderseite sind Theodosius II. und der Westkaiser Honorius sowie Pulcheria und andere Frauen des Kaiserhauses dargestellt. Auf der Rückseite befindet sich die Darstellung der Siegesgöttin Victoria mit einem langen mit Edelsteinen besetzten Kreuz.¹⁴⁸ Von der Abbildung des Kreuzes auf dem Elfenbein ist nicht auf die Gestaltung und das Material des Kreuzes zu schließen, doch halte ich es für sehr wahrscheinlich, daß nicht beispielsweise nur ein einfaches Holzkreuz gemeint ist, sondern daß das Kreuz einen Kern aus einem minderen Material wie z. B. Holz aufweist, welches von vergoldetem Silber ummantelt und mit Edelsteinen besetzt ist und somit eine *crux gemmata* bildet. Ob das abgebildete Kreuz mit der von Theodor Anagnostes genannten *crux gemmata*, die mit Kaiser Konstantin in Verbindung gebracht wird, oder einer anderen Realie identisch ist, mag dahingestellt bleiben. Entscheidend ist vielmehr, daß die *crux gemmata* die Sieghaftigkeit des Kaisers zum Ausdruck bringt, die ihm von Christus gewährt wird, der der Sieger über den Tod ist.

¹⁴⁷ Holum – Vikan 1979, 123.

¹⁴⁸ Holum – Vikan 1979, 129.

Hinter der Kaiserin ist eine von ihr gestiftete Kapelle zu sehen, die soeben fertiggestellt wurde. Im Hintergrund erscheint eine dreistöckige Architektur, die aus einer Arkade im Erdgeschoß und einer Kolonnade im ersten Geschoß besteht. Die Etage darüber ist oben offen. Die Arkaden- und Kolonnadenöffnungen sowie das oberste Geschoß füllen männliche Büsten aus. Ihr Blick ist jedoch weder auf den Wagen mit den Reliquien noch auf die Kapelle gerichtet. Die Personen des Erdgeschosses und des obersten Geschosses scheinen gerade Gesänge anzustimmen, während die Personen in der mittleren Etage kleine Weihrauchfäßchen schwenken. Ganz links hinter dem Wagen erscheint eine Struktur, in der vermutlich ein zweistöckiger Teträpylon, an dem eine Christusbüste angebracht ist, zu erkennen ist. Die Identifikation mit der Chalke am Eingang zum Konstantinspalast ist gerechtfertigt. Das Ereignis findet also im Palastareal statt.¹⁴⁹ Aus einer bei Theophanes Confessor (9. Jahrhundert) überlieferten Textpassage geht hervor, daß unter dem Einfluß Pulcherias ihr Bruder Kaiser Theodosius II. u. a. ein mit Edelsteinen besetztes goldenes Kreuz an den Erzbischof von Jerusalem schickte, damit es auf Golgatha aufgerichtet werde. Als Gegenleistung habe er dafür die Reliquien des Protomärtyrers Stephanos bekommen, die unter der Aufsicht des Heiligen Passarion nach Chalkedon gelangten und von dort in eine von Pulcheria errichtete Palastkapelle übergeführt wurden.¹⁵⁰ Wie Holum und Vikan mit Recht feststellen, wird der Sieg Christi im Martyrium des Heiligen Stephanos wiederholt.¹⁵¹

Doch kommen wir nun zurück zu den Stationen auf den Prozessionswegen: Neben dem bereits genannten Konstantinsforum konnten bei großen Prozessionen die anderen kaiserlichen Platzanlagen ebenfalls als Stationen dienen. Eine wichtige Rolle als Verbindungsrouten spielte dabei stets die Mese.¹⁵² Hierbei stechen vier Prozessionen ganz besonders hervor, da sie sich über das gesamte Stadtgebiet erstreckten. Sie werden im Zeremonienbuch des Konstantin VII. Porphyrogenetos beschrieben. Je nach Anlaß wurden auch die entsprechenden Kirchen aufgesucht. Eine der genannten Prozessionen wurde an Christi Himmelfahrt abgehalten und begann vermutlich bei der Pegekirche, woraufhin sie über die Mokioskirche, das Exakionion und die Mese entlang zum Meletetor verlief.

¹⁴⁹ Holum – Vikan 1979, 124 f.

¹⁵⁰ Holum – Vikan 1979, 127.

¹⁵¹ Holum – Vikan 1979, 132.

¹⁵² Bauer 1996, 383 f. Nach Bauer sind zu den großen Platzanlagen – von West nach Ost – folgende zu rechnen: das Sigma, bei dem es sich um eine halbkreisförmige Platzanlage mit Säulenmonument des Kaisers Theodosius II. handelt, das Exakionion vor der konstantinischen Mauer, auf dem sich eine Ehrensäule Konstantins befand, das Arkadiusforum, der Bus, auf dem ein Ofen stand, der entweder mit einem Rinderkopf verziert war oder die Form eines Rindes hatte, das Amastrianon, das Philadelphion, das Theodosiusforum, die Artopolia, d. h. ein Brot- und Getreidemarkt, sowie das Konstantinsforum.

Zur Zeit des Kaisers Konstantins VII. Porphyrogennetos gab es eine Ostermontagsprozession, die von den Marmorlöwen (oder der Markiansssäule?) über die Polyeuktoskirche, das Philadelphion und auf der Mese bis zum Milion führte. Zur Zeit Leons VI. sind für die Ostermontagsprozession ein anderer Hin- und Rückweg überliefert. Die Teilnehmer der Prozession versammelten sich am Kaiserpalast und zogen daraufhin zum Philadelphion.¹⁵³ Dort bog man in den Nordstrang der Mese ein, um die Apostelkirche zu erreichen. Von dort aus gelangte man wieder zurück zum Kaiserpalast. Die Prozession wurde am Chalketor, das zum Palast gehörte, beendet. Unter Leon VI. wurde am Mittwoch der vierten Woche nach Ostern eine weitere Festprozession abgehalten, die aber unter demselben Kaiser wieder aufgegeben wurde, denn im Jahre 902 war während einer solchen Prozession ein Attentat auf ihn verübt worden. Ausgangspunkt dieser Prozession war die Mokioskirche. Von dort aus ging die Prozession über das Exakionion auf die Mese und von dort weiter zum Chalketor. Am Ende der Prozession betrat der Kaiser den Palast.¹⁵⁴ Alle vier sind demnach Prozessionen, die anlässlich hoher kirchlicher Feiertage stattfanden. Sie passen aber trotzdem in den Zusammenhang mit der Staatsmacht bzw. mit dem Kaiser, da dieser an den Prozessionen teilnehmen konnte.

Schon Kaiser Anastasios (491–518) hatte sich genötigt gesehen, das umfangreiche, nunmehr christliche Prozessionswesen zu ordnen und der Stadtverwaltung in Konstantinopel zu unterstellen. Er übertrug dem Stadteparchen diese Aufgabe, wie aus einer Passage bei Theodor Anagnostes hervorgeht.¹⁵⁵ Der Stadteparch hatte vor der Abhaltung eines feierlichen *adventus* die notwendigen Vorbereitungen (τὰ προσεισόδια) zu treffen und für die reibungslose und korrekte Ausschmückung der festgelegten Strecke zu sorgen.¹⁵⁶ Ihm oblag die Koordinierung des gesamten Prozessionswesens. Er ist nicht mit dem Leiter einer einzelnen Prozession in Konstantinopel zu verwechseln, bei dem es sich stets um einen hohen Würdenträger aus dem Laienstand, z. B. um einen Patrikios, han-

¹⁵³ Bauer 1996, 230–233. Das Philadelphion lag an der Stelle, an der sich die Mese in den Haupt- und den Nordstrang teilte, und war somit von zentraler Bedeutung. Die Platzanlage gehört offenbar zu den ältesten in Konstantinopel, da es in den *Patria* als Ausgangspunkt für die Einweihungsprozession im Jahre 330 genannt wird, die zum Konstantinsforum führte.

¹⁵⁴ Bauer 1996, 383 f.

¹⁵⁵ Meier 2003, 491; siehe auch: Theod. Anagn. 469 p. 134, 16–19. In seiner Kirchengeschichte – auch *historia tripartita* genannt – beruft sich Theodoros Anagnostes in Auszügen auf die Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenos und Theodoret von Cyrhus. Sie gehört zu den frühen Quellen und wird in die Zeit um 530 angesetzt. In ihr sind Informationen über Prozessionen und über dabei mitgeführte Kreuze enthalten, siehe: G. C. Hansen (Hrsg.), Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte (Berlin 1971); für Kaiser Justinian ist die Demonstration seiner Frömmigkeit in Form von Prozessionen, z. B. anlässlich des Neubaus der Apostelkirche, belegt. Siehe hierzu: Prok. *aed.* I 4, 21–24.

¹⁵⁶ McCormick 1986, 207.

delte. Dieser wurde *πρῶτος τῆς πρεσβείας* genannt.¹⁵⁷ Wie MacCormack ausführt, verlor nun der *adventus* des Kaisers allmählich immer mehr an Bedeutung und wurde durch den *adventus* des Kaiserbildes verdrängt. Dies hänge mit der Tatsache zusammen, daß die Kaiser in Konstantinopel ab dem 5. Jahrhundert selten die Stadt verließen. Als Beispiel nennt sie Justinian, der nicht im Reich unterwegs war und persönlich nicht an Feldzügen teilnahm.¹⁵⁸ In letzter Konsequenz geht mit dem Bedeutungsverlust des *adventus* des Kaisers ein Bedeutungsgewinn des *adventus* des Kaiserbildes einher.

Die Organisation von größeren Prozessionen in Konstantinopel wurde vom Kaiserhaus geleitet. Dies geht aus einer Textstelle aus der *Historia Ecclesiastica* des Kirchenhistorikers Sozomenos hervor, in der er über Auseinandersetzungen und Konkurrenz zwischen Arianern und Orthodoxen berichtet. Denn unter Theodosius ging man, besonders nach dem Konzil von Konstantinopel im Jahre 381, energisch gegen die Arianer vor. Die Konkurrenzkämpfe und Spannungen zwischen beiden Lagern äußerten sich auch in Form von Versammlungen oder im öffentlichen Singen von Hymnen. Auf der orthodoxen Seite stand Johannes Chrysostomos, der seine Anhänger dazu antrieb, die Feiern der Arianer an Aufwand zu überbieten. Dabei wurden auch Prozessionen abgehalten. Das Kaiserhaus schaltete sich ein, indem ein Eunuch der Kaiserin die Kosten tragen und für das ordnungsgemäße Vortragen der Hymnen sorgen sollte.

Dem Kaiser war durch die Teilnahme an einer Prozession die Möglichkeit gegeben, seinen Einfluß auf das Volk und auf Parteiungen innerhalb des Volkes zu stärken sowie seine eigene Frömmigkeit dem Volk gegenüber zu demonstrieren. Des weiteren vermochte er sich der Loyalität seiner Untertanen zu versichern, so daß man den Prozessionen eine politische Bedeutung beimessen muß. Es konnte ebenso die Verbindung zwischen Volk und Kaiser auf diese Weise anschaulich gemacht werden. Das Volk konnte aber auch umgekehrt in einer Bittprozession, die während oder nach einem außerordentlichen Ereignis abgehalten wurde, vom Kaiser den Erweis der Frömmigkeit verlangen. Indem er dieser Bitte nachkam, sicherte er seine Herrschaft. Im November des Jahres 533 beispielsweise wurde Kaiser Justinian vom Volk aufgefordert, seine Gottesfurcht offenkundig zu machen. Der Anlaß dieses Wunsches des Volkes war ein Erdbeben in Konstantinopel. Die Bewohner fanden sich spontan am Konstantinsforum ein, beteten und sangen Litaneien. Die Nacht über verharrten sie im Gebet und verlangten am anderen Morgen von Kaiser

¹⁵⁷ Janin 1966, 88.

¹⁵⁸ MacCormack 1981, 73.

Justinian, die Beschlüsse des Konzils von Chalkedon zu verwerfen.¹⁵⁹ Daraus folgt, daß solche Aktionen des Volkes stets die Herrschaft des Kaisers gefährden konnten. Denn es waren Unruhen oder gar Aufstände möglich, da solche Versammlungen und Prozessionen nicht durch den Kaiser initiiert waren.

Zur Vermeidung bzw. Verminderung der politischen Risiken verfügte Kaiser Justinian im Jahre 546 in seiner 123. Novelle, daß das Volk keine Prozession durchführen dürfe, ohne daß der örtliche Bischof und der diesem unterstehende Klerus sowie die obersten Beamten und Würdenträger der Stadt daran teilnahmen – dies ist ein erhellendes Beispiel für den oben besprochenen Machtgewinn des Klerus, der auf Kosten der weltlichen Verwaltung ging.¹⁶⁰ Für jede Prozession, so der Erlass, müsse unbedingt eine Notwendigkeit vorliegen. Justinian regelte in dieser Novelle streng, wer die mitgeführten Kreuze tragen und an welchen Orten er sie niederlegen durfte. Mit den Prozessionen aus einer Notwendigkeit heraus sind wahrscheinlich Bittprozessionen gemeint, die nicht in den festen Rhythmus des Kirchenjahres gehören. Die Novelle betont für diesen speziellen Fall ausdrücklich, daß sie nicht ohne den örtlichen Bischof und den ihm untergeordneten Klerus und den Archonten des Ortes stattfinden sollten. Bei Zuwiderhandlungen bzw. bei unsachgemäßer Durchführung der Prozessionen drohten hohe Strafen.¹⁶¹ In der Novelle erfolgt ferner eine klare Abgrenzung zum „Gewohnen“.¹⁶² Die Novelle sah, wie schon gesagt, vor, daß der örtliche Klerus sowie auch die Repräsentanten der weltlichen Führungsschicht für das Prozessionswesen die Verantwortung übernahmen. Der Wunsch des Kaisers, die Folgen einer die gesamte Bevölkerung erfassenden Liturgisierung des Lebens zu beherrschen, ist klar erkennbar. Eine festgelegte Route sollte als zusätzliche Absicherung dienen. Ebenso schreibt die Novelle Folter und Verbannung als Strafen für

¹⁵⁹ Meier 2003, 500; siehe ferner: *Chron Pasch.* I 629, 17–20: Νικᾶ ἡ τύχη τῶν χριστιανῶν. ὁ σταυρωθεὶς, σῶσον ἡμᾶς καὶ τὴν πόλιν. Αὐγουστεῖ Ἰουστινιανέ, τοῦ βίγκας. ἄρον, καύσον τὸν τόμον ἐκτεθέντα ἀπὸ τῶν ἐπισκόπων τῆς συνόδου Χαλκηδόνος. Das Volk wandte sich an den Gekreuzigten. Während der Gebete wurde das Trisagion mit der monophysitischen theopaschitischen Formel gesprochen (Ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος ὁ σταυρωθεὶς δι᾿ ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς). Das Volk von Konstantinopel stand zu diesem Zeitpunkt dem Konzil von Chalkedon und seinen Beschlüssen kritisch bis ablehnend gegenüber. Trotzdem nahm die Mehrheit des Volkes die Beschlüsse von Chalkedon hin. Unterstützung fand der Monophysitismus in der Stadt vor allem durch Immigranten aus dem byzantinischen Osten. Hingegen darf der Einfluß der monophysitisch eingestellten Kaiserin Theodora nicht überschätzt werden. Die zitierte Stelle im *Chron. Pasch.* ist insofern interessant, als daß sie die Problematik und Auseinandersetzungen zwischen Orthodoxen bzw. den Anhängern des Konzils von Chalkedon und den Monophysiten widerspiegelt und in diesem Zusammenhang Hinweise auf die Rolle Justinians gibt. Er war zwar ein Verfechter des Konzils von Chalkedon, bemühte sich aber seit 530/1 um einen Ausgleich mit den Monophysiten. In Konstantinopel fanden 532 Gespräche zwischen Vertretern der Orthodoxen und der Monophysiten statt.

¹⁶⁰ Siehe oben, z. B. 45.

¹⁶¹ Meier 2003, 501 mit Verweis auf: Schoell 1972, *Nov. Iust.* 123, 32.

¹⁶² Meier 2003, 501 mit Verweis auf: Schoell 1972, *Nov. Iust.* 123, 32.

jemanden vor, der durch Anstoß erregendes Verhalten bei Prozessionen unangenehm auffalle. Eine Prozession mit Gewalt aufzulösen, sollte mit dem Tode bestraft werden.¹⁶³ Hieraus läßt sich schließen, daß es ein schwer kontrollierbares spontanes Prozessionswesen gab, das die den heiligen Personen eigene Fähigkeit nutzte, bei Gott zu intervenieren. Im Zusammenhang meiner Untersuchung der Liturgie und Liturgiekommentare werde ich häufig auf diesen Sachverhalt stoßen.

d) Marienverehrung

α) Marienfestzyklus

Die Marienverehrung kommt im 6., vielleicht schon im 5. Jahrhundert auf. Auch sie ist als ein Teil der sich damals verändernden Ausdrucksformen der christlichen Frömmigkeit zu verstehen. Konstantinopel hatte für die Marienverehrung mehr Bedeutung als alle übrigen Städte des Reiches. Denn in Konstantinopel befanden sich die berühmtesten Marienreliquien: In der Hodegetriakirche das Bild, das vom Evangelisten Lukas gemalt worden sein soll, in der Chalkopratenkirche der Gürtel Marias und in der Blachernenkirche ihr Mantel. Konstantinopel setzte den Maßstab für die anderen Städte des Reiches. Auch sie suchten nach geeigneten Schutzpatronen, um sich ihnen zu unterstellen. Dabei mußte es sich nicht unbedingt um die Mutter Gottes handeln. Die Gewährung des Schutzes des gesamten Reiches war nicht mehr die Angelegenheit der Hauptstadt bzw. der Zentralmacht, sondern sie wurde gewissermaßen regionalisiert. Diese tiefgreifende Veränderung kann man als den wesentlichen Schritt des Überganges vom Römischen zum Byzantinischen Reich betrachten, denn die Tatsache, daß sich verschiedene Zentren verehrungswürdiger heiliger Kräfte herausbildeten, hat ihre Analogie im Politischen. Die herkömmlichen Organe der Staatsverwaltung büßten nämlich an Bedeutung ein. In den Städten führten nun vielfach die Bischöfe die Verhandlungen mit den Beamten des Kaisers und richteten ihrerseits Gesandtschaften an den Kaiserhof aus. Man erkennt die politische Dimension, die die Liturgisierung der byzantinischen Lebenswelt mit sich bringt, auch daran, daß die Bischöfe nunmehr einen Machtzuwachs erfuhren und sich dadurch immer öfter in weltliche Belange einschalteten sowie als Vermittler zwischen Staatsmacht und Volk auftraten.

Es ist durchaus verständlich, daß sich fortan Konflikte zwischen den Bischöfen in den Städten und dem Kaiser in Konstantinopel ereigneten. Jede Stadt verstand sich als eine

¹⁶³ Meier 2003, 501 mit Verweis auf: Schoell 1972, *Nov. Iust.* 123, 31.

eigene in sich geschlossene Kultgemeinschaft. Meier spricht von einer Wiederbelebung der antiken Gegebenheiten der Polis unter christlichen Voraussetzungen. Nach seinen Erkenntnissen kann man beobachten, wie die antiken paganen Stadtgottheiten in christlichem Gewand ihre alte Funktion zurückgewinnen. Dies gelte zumindest für die von existenzbedrohenden Ereignissen betroffenen Grenzstädte des Römischen Reiches. Meier ist wohl darin recht zu geben, daß er diese Entwicklung als eine langsame Aushöhlung eines der Grundpfeiler des Imperium Romanum, nämlich des Gleichgewichts zwischen Stadt und Reich, sieht.¹⁶⁴ Im Byzantinischen Reich gab es somit kein Marien-, Christus- oder Heiligenbild, das von den Bewohnern sämtlicher Orte gleichermaßen verehrt wurde. Das Bewußtsein, Teil eines großen Reiches zu sein, schwand. Dies würde die These bekräftigen, daß sich die Bevölkerung stärker mit ihrer Heimatgemeinde als mit der Hauptstadt und dem ganzen Reich identifizierte.¹⁶⁵

Kommen wir jetzt wieder nach Konstantinopel zurück. Dort sind für das 6. Jahrhundert mehrere Marienfeste bezeugt. Wir wissen von dem Zyklus solcher Feiern, die vor der Regierungszeit des Kaisers Maurikios (582–602) begangen wurden. Dieser Zyklus ahmte Marienfeiern nach, die im Heiligen Land entstanden waren. Aus dem *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* erhalten wir hierüber weiteren Aufschluß.¹⁶⁶ Demnach waren die Geburt der Mutter Gottes, die Verkündigung, die Hypapante-Feier, aber auch die Geburt Jesu feste Bestandteile des Marienfestzyklus. Auf die Hypapante gehe ich an dieser Stelle ausführlicher ein, da sie im Rahmen der Liturgisierung des Byzantinischen Reiches ein gutes Beispiel für die damit in Beziehung stehende Einflußnahme und Politik Justinians liefert. Man ist über dieses Fest besonders gut informiert, da es in justinianischer Zeit Gegenstand des kaiserlichen Handelns war und Zeugnis für die weite Verbreitung der Marienfrömmigkeit im 6. Jahrhundert ablegt. Anstelle des Namens Hypapante sind bei uns „Darstellung des Herrn“ und „Mariae Lichtmeß“ gebräuchlich. An diesem Fest gedachte man der Darbringung und Präsentation Jesu Christi im Tempel (Lk 2, 22–40). Maria und Joseph handelten gemäß dem im Alten Testament belegten Brauch (Lev 12, 1–8), nach der Geburt des erstgeborenen Sohnes ein Reinigungsoffer darzubringen. Simeon und Hanna, die das Heil, das von Jesus ausgehen werde, erkannten, prophezeiten den Eltern, daß ihr Sohn als der Messias auftreten werde. In Israel werde er laut Simon viele zu Fall bringen

¹⁶⁴ Meier 2003, 558.

¹⁶⁵ Diese Tatsache dürfte ferner neben den Auswirkungen der Kriegszüge und der Naturkatastrophen sowie der ethnischen und konfessionellen Konflikte den dauerhaften Verlust großer Gebiete des byzantinischen Ostens im Gefolge des Arabersturmes des 7. Jahrhunderts begünstigt haben.

¹⁶⁶ Vgl. H. Delehaye (Hrsg.), *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (Brüssel 1902).

und viele aufrichten. Ferner sagt er Maria ihre Zukunft als die Schmerzensreiche voraus, da sie großen Kummer erdulden müsse, der sie wie ein Schwert durchbohren werde (Lk 2, 34–35). Simeon gibt damit schon einen Hinweis auf die Passion Jesu Christi. Der gesamte Zyklus vergegenwärtigt den Lebensweg der Mutter Gottes. Diese Marienverehrung verwirklicht sich in einer Vergegenwärtigung der geschichtlichen Ereignisse.

Den Quellenaussagen zufolge, wurde die Hypapante zuerst im 4. Jahrhundert in Jerusalem feierlich begangen. Aus diesem Anlaß fand schon früh eine Lichterprozession statt. Der Beleg dafür findet sich bei Kyrill von Skythopolis, der seinerseits von einer Frau namens Hikelia aus dem 5. Jahrhundert berichtet, die sich bei der Organisation der Prozession hervorgetan haben soll.¹⁶⁷ Die Gläubigen verglichen die Reise der Eltern Christi zum Tempel mit dem Einzug Christi in Jerusalem, der vierzig Tage nach dem am 6. Januar gefeierten Geburtstag Jesu Christi erfolgte.¹⁶⁸ Das Hypapante-Fest konnte sich nicht überall im Byzantinischen Reich durchsetzen.¹⁶⁹ Jedoch fand es allmählich Verbreitung in vielen Metropolen.¹⁷⁰ Wie groß die Heilserwartungen waren, die man mit dem Begehen eines solchen Festes verband, zeigt ein Vorgang aus dem Jahr 542. Wegen der damals in Konstantinopel wütenden Pest wurde die Hypapante auf den 2. Februar vorverlegt. Hierüber unterrichtet uns die *Chronik des Theophanes*: „In diesem Jahr, im Oktober der 5. Indiktion (=Okt. 541), gab es in Byzanz das große Sterben. Und in derselben Zeit wurde die Begegnung des Herrn (Hypapante) erstmals in Byzanz am 2. Februar gefeiert.“¹⁷¹ Kurz und knapp berichtet darüber auch die *Kirchengeschichtliche Epitome*, eine ältere Quelle, die nur noch in kurzen Auszügen vorliegt: „Die Heilige Hypapante begann man in dieser Zeit am 2. Februar zu feiern.“¹⁷² In der Forschung gab es jedoch Zweifel an der Richtigkeit

¹⁶⁷ Meier 2003, 581 mit Verweis auf: Kyrill. Skythop. *Vita Theodosii* p. 236, 23–25.

¹⁶⁸ Es gibt Ähnlichkeiten zwischen dem spätantiken *adventus* und der Hypapante. Der Einzug Christi in Jerusalem ist, wie er in den Evangelien geschildert wird, aus Sicht der Bewohner unter dem zeremoniellen Gesichtspunkt ähnlich verlaufen wie der *adventus* eines hellenistischen Königs. Es wird im Johannesevangelium der Begriff *hypantesis* gebraucht, wie er in hellenistischen Quellen auftaucht, die einen *adventus* beschreiben. Beispielsweise zeigen judäische *Adventus-Münzen* beim *adventus* des Kaisers Hadrian Kinder, die bei der Begrüßung und der Begegnung mit dem Kaiser Palmzweige in der Hand halten, siehe unter: MacCormack 1972, 723 f.

¹⁶⁹ Belege für das Begehen der Hypapante in Alexandria gibt es nicht.

¹⁷⁰ Es steht fest, daß in Antiochia die Hypapante frühestens 518 offiziell gefeiert wurde. Unter Justin I. (518–527) oder kurz davor erfolgte die Institutionalisierung des Festes. In Rom läßt sich die Feier der Hypapante nicht vor dem 7. Jahrhundert sicher nachweisen.

¹⁷¹ Siehe dazu Meier 2003, 571 mit Verweis auf: Theoph. a. m. 6034 p. I 222, 22–25: Theophanes berichtet unter dem Lemma zum Weltjahr 6034 (=541/42 n. Chr.), daß in diesem Jahr die Hypapante erstmals am 2. Februar gefeiert wurde: τούτω τῷ ἔτει μηνί Ὀκτωβρίῳ, ἰνδικτιῶνος ε΄, γέγονεν ἐν Βυζαντίῳ τὸ μέγα θανατικόν. καὶ τῷ αὐτῷ χρόνῳ ἡ ὑπαπαντὴ τοῦ κυρίου ἔλαβεν ἀρχὴν ἐπιτελεῖσθαι ἐν τῷ Βυζαντίῳ τῇ β΄ τοῦ φεβρουαρίου μηνός.

¹⁷² Meier 2003, 572. Diese Auszüge stammen aus den Ἐκλογαὶ ἀπὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας des Cod. Paris. Gr. 1555A (fol. 7r–23r) und wurden von Cramer, *An.* II 87, 16–111, 31 herausgegeben. Darin

der Äußerungen des Theophanes zur Hypapante-Verlegung. Es folgt nämlich auf den Bericht über diesen Vorgang eine Angabe über ein Erdbeben am 16. August des folgenden Jahres. Problematisch ist, daß er auch in dem Lemma zum Jahr 553/554 von einem Erdbeben spricht und ähnliche, ja teilweise sogar identische Folgen nennt.¹⁷³ Dies wiederum veranlaßte Kislinger und Stathakopoulos dazu, die Datierung auf das Jahr 542 zu verwerfen. Sie stellten die These auf, daß Theophanes, der sich in seinem Werk hauptsächlich auf Johannes Malalas bezieht, mehrere Ereignisse vermischt hat. Daraus resultiere dann die falsche Datierung. Sie bieten jedoch keine alternative Datierungsmöglichkeit an.¹⁷⁴ Von großem Wert jedoch ist die Marienlegende des Adgar, da sie die vorgebrachten Zweifel an der Frühdatierung, d. h. in das Jahr 542, der Verlegung der Hypapante-Feier zerstreut.¹⁷⁵ Man ist also zu dem Schluß berechtigt, daß Kaiser Justinian mit einer ganz bestimmten Absicht in den bestehenden Festkalender eingriff. Er verlegte die Hypapante-Feier vor, um der Pest Einhalt zu gebieten. Die religiösen Feste, das Wohl des Reiches und der Bevölkerung sowie die Sicherung seiner Herrschaft wurden unmittelbar miteinander verknüpft.

heißt es wörtlich: ἡ ἅγια ὑπαπαντῆς (sic) κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον ἔλαβε τὴν ἀρχὴν κατὰ τὴν δευτέραν τοῦ Φεβρουαρίου μηνὸς ἑορτάζεσθαι.

¹⁷³ Meier 2003, 572; Verf. nimmt daher an, daß bei Theophanes eine Verwechslung zweier Ereignisse vorliegt oder irrtümlicherweise dasselbe Ereignis in zwei Lemmata besprochen wird.

¹⁷⁴ Kislinger – Stathakopoulos 1999, 89. „...Er [Malalas] berichtet zu Beginn der 5. Indiktion (=541/542) über eine Weissagung zu Konstantinopel, gemäß der eine Meeresflut alles verschlingen werde, und bringt diese zeitlich (τότε) und wohl inhaltlich (apokalyptische Flut) mit der Pest in Ägypten und Alexandria in Verbindung. Theophanes, der hier aus Malalas schöpft, verlegt die Flut ins byzantinische Jahr 6037 (=544/45), wogegen der Pestbezug unter der fünften Indiktion (6034=541/542) verbleibt, der allerdings auf „Byzantion bezogen wird. Der hier ergänzte Monat Oktober würde gut zu Alexandria passen, nicht aber zur darauffolgenden Aussage, Christi Tempelgang (Mariä Lichtmeß) sei zur selben Zeit (τῷ αὐτῷ χρόνῳ) im Februar begangen worden. Da die Pest bei Malalas bald nach der ersten Erwähnung ein weiteres Mal, und zwar in der fünften noch oder sechsten Indiktion, jetzt verbreitet auftritt, so auch in Konstantinopel (ἐν Βυζαντίῳ), liegt der Verdacht nahe, daß Theophanes diese seine Vorlage gekürzt hat, aus der Präsenz der Seuche hintereinander an zwei Orten (Alexandria und dann Konstantinopel) ein einziges Geschehen in der Hauptstadt konstruiert hat.“

¹⁷⁵ Meier 2003, 572 f. Weitere Informationen zu den an den einzelnen Festtagen stattfindenden Prozessionen und der Liturgie finden sich im bereits erwähnten *Typikon der Großen Kirche*. Das *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitae* äußert sich ebenfalls zu den Marienfesten. Die Heranziehung dieser Quelle für die Untersuchungen ist jedoch problematisch. Denn die Überlieferung der byzantinischen Synaxarien geht nicht vor das 10. Jahrhundert zurück. Über die bereits in vormaaurikianischer und vorjustinianischer Zeit bestehenden Marienfeste liefern sie keine Aussagen. Infolgedessen sind ihnen keine genauen Erkenntnisse über Veränderungen der Marienfeierlichkeiten im 6. Jahrhundert zu entnehmen, da sich mit ihrer Hilfe die historische (Weiter)Entwicklung nicht nachvollziehen läßt. Weitere Informationen siehe unter: ML 3 (1991) 623–635, s. v. Konstantinopel (G. A. B. Schneeweiß) und Meier 2003, 509. Die genauen Bezeichnungen der Feste sind folgende: τὸ Γενέσιον τῆς ἁγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου/ *Nativitas* (8. September: *Synax. Eccl. Const.* p. 25, 5-30, 4; *Typ.* I 18, 8-20, 25); ὁ εὐαγγελισμὸς τῆς δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου/ *Annuntiatio Domini* (25. März: *Synax. Eccl. Const.* p. 557, 16-558, 21; *Typ.* I 252, 28-258, 30); ὑπαπαντή/ *Purificatio* (2. Februar: *Synax. Eccl. Const.* p. 439, 4-440, 8; *Typ.* I 220, 17-224, 12); κοίμησις/ *Dormitio* (15. August: *Synax. Eccl. Const.* p. 891, 30-894, 44; *Typ.* I 368, 11-372, 6); (nach *Typ.*) ἡ παναγία καὶ ἄχραντος Γέννησις τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (25. Dezember: *Synax. Eccl. Const.* p. 343, 6-344, 20; *Typ.* I 154, 14-158, 15).

Eines ist jedoch klar: Der bestehende Marienfestzyklus wurde unter Kaiser Maurikios um eine Feier erweitert. Denn er fügte das aus dem Heiligen Land stammende Fest des Entschlafens Mariae, der Koimesis, welches man am 15. August beging, offiziell in den Zyklus der Marienfeste ein. Diese Maßnahme des Kaisers führte nach Cameron zu einer nochmaligen Erweiterung des Marienkultes. Cameron interpretiert das Verhalten des Kaisers als eine Reaktion auf in der Bevölkerung vorhandene Bedürfnisse.¹⁷⁶ Sie betont ferner, daß neben der Liturgie die Homilien ein wichtiges Mittel der Propagierung der Marienverehrung waren, um religiöse Einstellungen und Lehrmeinungen auszudrücken, wobei sie Parallelen zu Coripps Aussagen in seinem *Panegyricus* sieht.¹⁷⁷ Coripp äußerte sich über die Einsetzung des Kaisers Justin. Die Herrschaft wird ihm in einem Traum von Maria angeboten. Justins Frau Sophia sprach vor der Krönung ihres Mannes ein an Maria gerichtetes Gebet.¹⁷⁸ Darüber hinaus hat laut Cameron die Einführung der Koimesis-Feier die Folge gehabt, daß viele Kontakia über Maria gedichtet wurden.¹⁷⁹ Meier gibt jedoch zu bedenken, daß dies wohl schon nach der Institutionalisierung des Festes Mariae Verkündigung, des Euangelismos, durch Justinian hätte geschehen können, welches am 25. März gefeiert wird.¹⁸⁰ Dieses Fest hatte Justinian irgendwann zwischen 530 und 553 institutionalisieren lassen.

β) Zur Geschichte der Marienverehrung

Innerhalb des Prozessionswesens kommt der Marienverehrung und den damit im Zusammenhang stehenden Prozessionen eine wichtige Rolle zu, weshalb sie gesondert zu behandeln sind. In mittelbyzantinischer Zeit sind allein für Konstantinopel elf Marienprozessionen bekannt, wie dem *Typikon der Großen Kirche* zu entnehmen ist.¹⁸¹ Letzteres ist überhaupt eine sehr aussagekräftige Quelle, die viele Auskünfte über die kirchlichen Feste und die Prozessionen zu diesen Anlässen geben. In der älteren Forschung hat sich neben anderen vor allem Janin mit den Prozessionen und den orthodoxen Liturgien intensiv beschäftigt. Ihm zufolge sind in der genannten Quelle über sechzig kirchliche Feste und ähnliche Anlässe mehr oder minder ausführlich verzeichnet und beschrieben. Bei einem

¹⁷⁶ Cameron 1978, 87. 96.

¹⁷⁷ Cameron 1978, 87.

¹⁷⁸ Av. Cameron (Hrsg.), Flavius Cresconius Corippus, *In laudem Iustini Augusti minoris libri IV* (London 1976).

¹⁷⁹ Cameron 1978, 87.

¹⁸⁰ Meier 2003, 509.

¹⁸¹ Zum *Typikon* siehe: J. Mateos (Hrsg.), *Le Typicon de la Grande Église*. Ms. Sainte-Croix no 40, Xe siècle, I–II, (Rom 1962/1963).

Dutzend davon war die Beteiligung des Patriarchen vorgeschrieben.¹⁸² Wie Berger betont, nennt das *Typikon der Großen Kirche* vielfach nur den Zielort einer Prozession und das Forum des Konstantin als einen Haltepunkt auf dem Wege. Erst im späten 9. Jahrhundert wurde eine Kapelle am Sockel der Konstantinssäule errichtet. Bei letzterer handelt es sich um eine umgearbeitete Statue des *Sol Invictus*.¹⁸³ Einige wichtige Feste hingegen werden im *Typikon der Großen Kirche* gar nicht erwähnt, so z. B. das Fest der Orthodoxie am ersten Sonntag der Fastenzeit. Das Zeremonienbuch des Kaisers Konstantin VII. Porphyrogenetos enthält hingegen einige Angaben dazu.¹⁸⁴ Der Wortlaut des Erlasses, mit dem die Einrichtung des Festes angeordnet wurde und der vermutlich am 11. März 843 erging, ist allerdings nicht mehr erhalten. Späteren Quellen wie Gennadius (um 950) und Theophanes Continuatus lassen sich einige weitere Informationen über das Fest der Orthodoxie entnehmen. Im *Typikon der Großen Kirche* fehlen des Weiteren das Fest der Himmelfahrt und die dazugehörige Prozession zur Marienkirche außerhalb der Stadtmauern, nämlich der Pegekirche, sowie ein Fest in der Mitte der Pfingstzeit, das mit einer Prozession zur Mokioskirche begangen wurde.

Man darf nicht den Umstand aus den Augen verlieren, daß die beiden genannten Quellen der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts hinsichtlich der Marienprozessionen schon den Endpunkt einer Entwicklung markieren. Die einzelnen Etappen sind in ihnen jedoch nicht dokumentiert.¹⁸⁵ Interessanterweise läßt sich aus den Untersuchungen Baldovins, in denen die Informationen des 10. Jahrhunderts, namentlich die des Typikons, mit früheren Quellen verglichen wurden, die Tatsache ableiten, daß im 5. Jahrhundert die Anzahl der Prozessionen in Konstantinopel höher war als im 10. Jahrhundert.¹⁸⁶ Nach Meier stand in frühbyzantinischer Zeit bzw. im 5. und 6. Jahrhundert das Prozessionswesen in Konstantinopel auf dem Höhepunkt.¹⁸⁷ Die Stationsliturgie erreichte vermutlich gegen Ende des 7. Jahrhunderts ihre volle Ausprägung.¹⁸⁸ Deshalb sind die beiden oben genannten Quellen des 10. Jahrhunderts für die Rekonstruktion des Ursprungszustands oder für die Entstehung des Prozessionswesens, insbesondere der Marienprozessionen, in

¹⁸² J. Mateos (Hrsg.), *Le Typicon de la Grande Église*. Ms. Sainte-Croix no 40, Xe siècle, I–II, (Rom 1962/1963) 71.

¹⁸³ Berger 2001, 75.

¹⁸⁴ Berger 2001, 85.

¹⁸⁵ Meier 2003, 502; zum Typikon siehe: J. Mateos (Hrsg.), *Le Typicon de la Grande Église*. Ms. Sainte-Croix no 40, Xe siècle, I–II, (Rom 1962/1963).

¹⁸⁶ Baldovin 1987, 212; aus weiteren Überlegungen zu diesem Thema stellte er die These auf, daß der Rückgang der Anzahl an Prozessionen im 7. und 8. Jahrhundert erfolgt sein muß.

¹⁸⁷ Meier 2003, 492.

¹⁸⁸ Meier 2003, 492.

frühbyzantinischer Zeit und für das Begreifen einer Liturgisierung des Byzantinischen Reiches nicht ausreichend. Den Ursprung der Marienverehrung, die die notwendige Voraussetzung für die Ausdifferenzierung und Ausbildung vielfältiger Prozessionen zu Ehren Marias bildete, muß man im 5. und 6. Jahrhundert suchen. Für Meier waren innerhalb der Marienverehrung die Jahre der Herrschaft Justinians die entscheidende und richtungweisende Epoche, wohingegen in der älteren Forschung vielfach die nachjustinianische Zeit als grundlegend angesehen wurde.¹⁸⁹

Die hier angedeuteten frömmigkeitsgeschichtlichen Erscheinungsformen werden von kirchengeschichtlichen Ereignissen getragen, die in die vorjustinianische Zeit zurückreichen. Insbesondere das Konzil von Ephesos im Jahre 431 und die Verdammung der Thesen des Nestorios leisteten einen wichtigen Beitrag zur Etablierung und Herausbildung des Kultes Marias als der Gottesgebälerin. Denn auf diesem Konzil wurde Maria der Titel „Theotokos“ zugestanden und die Aussage des Nestorios, daß Maria nur Christotokos sei, verworfen. Eine weitere Stärkung ihrer Position als Theotokos erfuhr Maria 451 auf dem Konzil von Chalkedon. Ferner waren in Konstantinopel die Aktivitäten Pulcherias (399–453), der Schwester des Kaisers Theodosius II., von Bedeutung.¹⁹⁰ Hierüber wird weiter unten näheres ausgeführt. Die Marienhymnen des 5. Jahrhunderts legen Zeugnis ab von einer engen Verbindung zwischen der Marienverehrung und dem Kaiserzeremoniell sowie dem Kaiserkult.¹⁹¹

Ich zeige die wichtigsten Maßnahmen auf, die die Kaiserin Eudokia, Pulcheria, Kaiser Leon I., Patriarch Timotheos I. (511–518), und die Kaiser Justinian, Justin II. und Maurikios zur Festigung der Marienverehrung ergriffen. Einen wesentlichen Schritt zur Förderung des Theotokos-Kultes stellen der Bau bedeutender Marienkirchen in Konstantinopel und die Überführung der wichtigsten Marienreliquien in die Hauptstadt dar. Wie vorhin schon erwähnt, wurde in der Hodegetriakirche eine Ikone aufbewahrt, die der Legende nach der Evangelist Lukas gemalt hatte, in der Blachernenkirche Marias Mantel und in der Chalkoprateiakirche ihr Gürtel. Die Ikone hatte die Kaiserin Eudokia 438/9 aus Jerusalem

¹⁸⁹ Meier 2003, 502 f.

¹⁹⁰ Meier 2003, 503 mit Verweis auf: PLRE II 929 f.; Pulcheria selbst führte ein Leben in Jungfräulichkeit, wobei sie sich am Vorbild der Mutter Gottes orientierte und sogar ihre Schwestern dazu verleiten konnte, ihrem Beispiel zu folgen.

¹⁹¹ Meier 2003, 503; Limberis 1994.

mitgebracht. Der Bau der Marienkirchen geht auf die Bemühungen um die Verbreitung des Marienkultes durch Pulcheria zurück.¹⁹²

Mit dem „Einzug des Mariengewandes“ in die Blachernenkirche war für die Bewohner Konstantinopels Maria selbst in die Stadt gekommen und von nun an in ihr gegenwärtig. Kaiser Leon I. trat als Förderer der Marienverehrung auf, indem er 473 neben der Blachernenkirche die Soros für die Aufnahme des Gewandes der Theotokos errichten ließ. Ferner soll er einer Legende nach außerhalb der Stadtmauern Konstantinopels die sogenannte Pege-Kirche gegründet haben, die – wie schon der Name sagt – an einer Quelle mit heilendem Wasser liegt. Diese Kirche gehörte zumindest seit dem 6. Jahrhundert zu den bekannten Marienkirchen. Laut Prokop von Caesarea wurde die Pege-Kirche jedoch erst von Justinian errichtet, was auch Kedrenos behauptet.¹⁹³ Es ist möglich, daß Justinian ein älteres Heiligtum überbauen ließ. Eine den Charakter einer Legende tragende Überlieferung des 14. Jahrhunderts nennt Kaiser Leon I. als Erbauer der Kirche; der Kaiser habe sich bei der Suche nach Wasser für einen Blinden auf Geheiß einer Stimme an den angewiesenen Ort mit der Heilquelle begeben. Nach Benetzung der Augen mit dem Heilwasser habe der Blinde sehen können.¹⁹⁴

Ferner wird berichtet, daß Pulcheria jeden 26. Dezember ein Mariengedächtnis beging. Sie veranlaßte darüber hinaus die Einrichtung einer dienstäglichen Marienfeier bei der Hodegetriakirche und einer Zeremonie mit Prozession, die mittwochs bei der Chalkoprateiakirche abgehalten wurde. Patriarch Timotheos I. organisierte und etablierte in Analogie dazu eine Marienprozession, die jeden Freitag von der Blachernen- zur Chalkoprateiakirche führte. In der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts war die Verehrung der Theotokos in Zeremonien und Prozessionen schon eine feste Einrichtung geworden. Außerdem wurde sie durch die Kirchenbauten architektonisch sichtbar gemacht. Vor allem dank den eben genannten Marienreliquien wurde Konstantinopel zum wesentlichen Anziehungspunkt der Gläubigen. Auf diese Weise wurde die Herausbildung der byzantinischen Volksfrömmigkeit erheblich gefördert. Justinians Nachfolger Justin II. und seine Frau Sophia begünstigten ebenfalls die Marienverehrung. Unter ihrer Herrschaft wurden Bronzegewichte mit der Formel „Heilige Maria, hilf!“ versehen und Baumaß-

¹⁹² Pulcheria zeichnete sich durch karitative Aktivitäten aus und griff ferner in die Kirchenpolitik ein, was z. B. aus der Kontroverse um die Thesen des Nestorius und das 3. Ökumenische Konzil von 431 in Ephesos hervorgeht; Meier 2003, 503 f. und Limberis 1994, 49.

¹⁹³ Meier 2003, 505 f. mit Verweis auf: Prok. *Aed.* I 3, 6–8; Kedren. 678 PG 121, 740.

¹⁹⁴ Meier 2003, 505 mit Verweis auf: Nikeph. Kall. *HE* XV 25–26 PG 147, 72A–77C.

nahmen an der Chalkoprateiakirche und der Blachernenkirche ergriffen. Schriftliche Quellen bestätigen die besondere Zuneigung des Kaisers zum Marienkult. So schildert der Dichter Coripp (um 500 bis um 570) in seinem Panegyricus auf diesen Kaiser, wie dieser davon träumt, daß Maria ihm die Herrschaft anträgt.¹⁹⁵ Bei Dioskoros Aphrodito, einem Dichter des 6. Jahrhunderts, wird der Kaiser als Freund Marias bezeichnet. Unter Kaiser Maurikios erscheinen schließlich Siegel, die anstelle der üblichen Victoria Maria mit dem Christusbild in der Mandorla zeigen.

Ab dem frühen 7. Jahrhundert wird Maria dann in den Quellen als Schutzherrin Konstantinopels genannt, wie in der Forschung bereits festgehalten wurde. Cameron sieht in diesem Falle Coripps Panegyricus als ersten schriftlichen Hinweis hierauf an.¹⁹⁶ In der Rolle einer Schlachtenhelferin tritt sie jedoch schon früher in Erscheinung. Dies belegt eine Prozession, die Maurikios anlässlich seines Erfolges gegen die Perser 588 angeordnet haben soll, und zwar mit der Auflage, daß sie jedes Jahr stattfinden und zur Blachernenkirche verlaufen solle.

Im Jahre 619 wurde Konstantinopel von den Avaren belagert. Marias Gewand wurde aus der unsicheren Blachernenkirche – sie wurde nämlich, genauso wie die Pege-Kirche nicht von der Theodosianischen Landmauer umfaßt – entfernt und feierlich in einer Prozession in die Hagia Sophia übergeführt. Zu diesem Zeitpunkt benennt ein Text über die Gewandniederlegung Konstantinopel als Stadt der Gottesmutter. Maria wird angefleht, ihre Stadt und damit deren Bewohner zu beschützen.¹⁹⁷ Als Autor des Textes kommt nach Loparev allerdings erst ein gewisser Georgios in Frage, der um die Mitte des 9. Jahrhunderts das Amt des Chartophylax der Hagia Sophia innehatte. Man darf annehmen, daß dieser Georgios im Auftrag des Patriarchen Photios handelte. Letzterer war, nachdem er sein Amt elf Jahre lang nicht hatte ausüben dürfen, 878 auf den Patriarchenstuhl zurückgekehrt. Zu jenem Zeitpunkt war Georgios Bischof von Nikomedia. Wie es heißt, habe Georgios seinen Text auf Anweisung einer anderen Person verfaßt. Denn Photios soll die Gewandniederlegung feierlich begangen haben, als die Rus´ vor Konstantinopel aufgetaucht waren, nämlich im Jahre 860. Georgios´ Text scheint an dieses Ereignis erinnern zu

¹⁹⁵ Meier 2003, 506 mit Verweis auf: Av. Cameron (Hrsg.), Flavius Cresconius Corippus, *In laudem Iustini Augusti minoris libri IV* (London 1976).

¹⁹⁶ Siehe z. B. Cameron 1976, 80. 89.

¹⁹⁷ Siehe: C. Loparev, in: *Vizantijskij Vremennik* 2, 1895, 581–628, 592–612; siehe bes. 610: Ἴνα δέσποινα πάντα γινε καὶ ἄφθορε καὶ ἀκήρατε ... ἀναφαίρετόν σου τὴν χάριν τῆ πόλει σου διαφύλαξον...

sollen. Nicht zuletzt aus diesem Grunde dürfte kein geringerer als Photios der Auftraggeber gewesen sein. Ein anderes interessantes Beispiel für die Marienverehrung und die Marienprozessionen stammt aus dem 8. Jahrhundert und bezieht sich auf die arabische Belagerung Konstantinopels in den Jahren 717/718. Aus zwei griechischen Synaxarien läßt sich entnehmen, daß während der feindlichen Bedrohung auf den Stadtmauern eine Prozession mit Kreuzreliquie und Marienikone abgehalten wurde.¹⁹⁸

Es gibt noch weitere Faktoren, die in Konstantinopel eine Fixierung auf Maria und die Herausbildung der Vorstellung, daß Maria nicht nur die Bewohnerin, sondern auch die Beschützerin der Stadt sei, begünstigten. Vorbilder dafür sind in der Spätantike und im paganen Umfeld zu suchen. Maria entsprach zunächst dem Schema der beschirmenden Muttergottheit. Weiterhin bleibt festzuhalten, daß es in Konstantinopel in der Spätantike schon die Stadtgottheiten Rhea und Tyche gab. Die Rolle der Stadtbeschützerin wurde im Laufe der Jahrhunderte – genauer seit 431 – gerade von Tyche auf Maria übertragen. Auch daß Maria bei der Belagerung Konstantinopels durch die Avaren die Funktion einer Schlachtenhelferin einnahm, ist kein neuer Topos.¹⁹⁹ Konstantinopel war aufgrund der dort versammelten bedeutendsten Reliquien der Christenheit außer Konkurrenz und wurde als Stadt der Gottesmutter zunehmend Inbegriff und schließlich Synonym für das Reich.

Am 2. Juli 620 wurde ein weiteres jährliches Marienfest gestiftet. Zuvor hatte man die avarischen Belagerer erfolgreich abgewehrt. Das Gewand Mariens konnte zurückgeführt und in der Blachernenkirche niedergelegt werden – es handelt sich hierbei um die zweite Gewandniederlegung. Dieses Fest wird in der orthodoxen Kirche bis heute begangen. Wenn man sich die Ereignisse vor Augen hält, dann kann man verstehen, daß die Marienheiligtümer an der Stadtgrenze als ein übernatürlicher Schutzwall betrachtet wurden. Es entstand schließlich die Vorstellung, daß Maria in Konstantinopel ihren Wohnsitz habe und die persönliche Beschützerin der Stadt sei. Meier stellt die Vermutung auf, daß die Entstehung dieses Glaubens vor allem in zwei Schritten erfolgte. Den ersten sieht er in dem Wechsel innerhalb der Ikonographie – siehe oben die erwähnte Victoria versus Maria-Darstellungen auf den Siegeln des Maurikios – den zweiten in den Feldzügen

¹⁹⁸ Stein 1999, 9.

¹⁹⁹ Meier 2003, 526 f. mit Verweis auf: Zosimos (Zos. V 6, 1–2); F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*, I–II, (Leiden 1993–1994) I, 306 f. Zosimos berichtet in seiner *Historia Nova*, daß, als 396 der Westgotenkönig Alarich vor den Stadtmauern Athens stand, Athena Promachos und später Achill auf der Seite der Athener an der Mauer erschienen seien. Alarich habe sich daraufhin von Athen abgewandt und sich zu Verhandlungen bereit erklärt. Zosimos bezieht sich dabei auf Eunapius.

unter Kaiser Herakleios (610–641) im Jahre 610, als er Bilder an den Masten seiner Kriegsschiffe befestigen ließ.²⁰⁰

Ab dem 6. Jahrhundert erscheint die thronende Maria mit Christuskind auf Prozessionskreuzen.²⁰¹ Justinian hielt es für angebracht, der Bevölkerung gegenüber seine Verehrung der Mutter Gottes deutlich zum Ausdruck zu bringen. Er wollte auf diese Weise auf die stark anwachsende Marienfrömmigkeit eingehen und sie für sich nutzen. In diesen Zusammenhang ist die oben genannte Verlegung der Hypapante-Feier während der Pest des Jahres 542 einzuordnen. Justinian förderte den Bau von Marienheiligtümern im ganzen Reich. Deshalb ist es nicht erstaunlich, daß Prokop dem Wunsch des Kaisers gemäß in seinen *Bauten* zuerst die Kirchen im Byzantinischen Reich beschreibt, die der Mutter Gottes geweiht waren.²⁰²

γ) Marienikonen und Kontakia

Im Bereich der Marienverehrung und der Marienprozessionen spielten zumindest ab der mittelbyzantinischen Zeit „bilaterale Ikonen“ bzw. „Prozessionsikonen“ mit Mariendarstellungen eine Rolle. Zunächst ist festzustellen, daß meiner Ansicht nach eine Definition einer Prozessionsikone und eine genaue Abgrenzung zu anderen Ikonentypen nicht leicht zu finden sind. Zu den anderen Ikonentypen zählen eindeutig Ikonen, die an der Ikonostase zwischen Naos und Sanktuarium angebracht sind, sowie Exemplare, die an Ständen im Naos und im Narthex stehen. Letztere befinden sich entweder immer am selben Ort, oder sie werden im Einklang mit dem orthodoxen Kirchenkalender täglich gewechselt. Wenn man schriftliche Quellen betrachtet, wird eine genaue Begriffsfindung zusätzlich erschwert. Denn die Quellen nennen „Prozessionsikonen“ oder „Ikonen“, die bei Prozessionen getragen werden. Ferner sprechen sie bei solchen Objekten nicht von beidseitiger Bemalung. Eine beidseitige Bemalung macht jedoch eine Ikone nicht zwingend zu einer Prozessionsikone. Man muß den Umstand beachten, daß zumindest bei einigen beidseitig bemalten Ikonen der Aspekt einer (möglichen) Multifunktionalität nicht ausgeschlossen werden kann. Dies gilt auch für Prozessionskreuze, worauf ich schon in Teil I unter dem Kapitel zur Typologisierung hingewiesen habe. Meiner Ansicht nach sind jedoch die

²⁰⁰ Meier 2003, 509–511.

²⁰¹ Siehe z. B. das sogenannte Julianos-Kreuz Kat. Nr. 8 Taf. 10. 11. Weiteres zu Mariendarstellungen siehe unter Kap. IV, 145 f.

²⁰² Meier 2003, 514.

Größe sowie Spuren am unteren Rand ein relativ sicheres Anzeichen dafür, daß eine Ikone die Funktion einer Prozessionsikone innehatte. Im Anhang werde ich einige solcher Objekte vorstellen. Ferner kommt hinzu, daß man erst ab der mittelbyzantinischen Epoche in Schriftquellen Hinweise auf solche Ikonen sowie erhaltene Objekte selbst findet. Die Prozessionsikonen zeigen häufig Darstellungen Marias, wie z. B. aus dem Inventar zur Regel des Klosters der Gottesmutter Eleousa in Veljusa hervorgeht. Es nennt eine Ikone mit einer Darstellung Marias mit Kind, die zusammen mit anderen Objekten gestiftet wurde.²⁰³ Das Kloster liegt in Veljusa bei Strumitsa in Bulgarien und wurde im Jahre 1085 von einem gewissen Manuel gegründet, der später Bischof von Strumitsa war. Besonders im 12. Jahrhundert unterstützte der Kaiserhof dieses Kloster. Das in der heutigen Form erhaltene Inventar verfaßte jedoch erst Abt Meletios um 1449, so daß es auch jüngere Stiftungen umfaßt.

Kaiser Johannes II. Komnenos (1118–1143) verfügte in seinem Stiftertypikon, das in die Jahre 1136/ 1137 datiert wird, eine Ikone der Maria Hodegetria solle anlässlich der Gedächtnisfeiern für die verstorbenen und im Pantokrator Kloster beigesetzten Familienmitglieder an der Bitt- und der Totenliturgie teilnehmen. Für den folgenden Tag waren schließlich unter Beteiligung des Volkes die Feier der göttlichen Liturgie und Fürbitten für den Kaiser vorgesehen. Die genannte Ikone sollte dabei gleichsam im Mittelpunkt stehen.²⁰⁴

Der serbische König Stefan Nemanja (1114–1200) verbrachte zusammen mit seinem Sohn Sava die letzten drei Lebensjahre als Mönch auf dem Athos und erneuerte das verlassene griechische Kloster Chilandar, das nun serbisch geführt wurde. Im Jahre 1200 starb er in Chilandar. Es ist überliefert, daß er angesichts des nahen Todes die „sehr heilige Ikone Marias“ an sein Sterbebett bringen ließ, da er gelobt hatte, vor ihr zu sterben. Nach seinem Tod wurde Stefan Nemanja im Kloster Studenica beigesetzt, wie er es bestimmt

²⁰³ Über die Ikone läßt sich dem Inventar folgendes entnehmen: „6. Eine große gemalte Ikone der Gottesmutter mit Kind, und zwar in Halbfigur und als Prozessionsikone (*laimion signon*), und die beiden Nimben sind aus Silber ohne Vergoldung.“ Siehe: L. Petit, *Le monastère de Notre Dame de Pitie*, *Izvestija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopole* 6, 1900, 1 ff. 118 ff. Deutsche Übersetzung nach Belting 2011, 582.

²⁰⁴ Stiftertypikon nach: P. Gautier, *Le Typikon du Christ Sauveur Pantocrator*, *RÉB* 32, 1974, 1–146. Deutsche Übersetzung nach Belting 2011, 573 f.: „An den Gedächtnistagen der hier begrabenen Familienmitglieder soll man die göttliche Ikone meiner hochheiligen Herrin und Gottesmutter, der Hodegetria, in das Kloster bringen... Beim Empfang dieser heiligen Ikone veranstalte man eine große Fürbitte (*ektene deesin*) für uns... und lasse die heilige Ikone... an unseren Gräbern stehen. Dann sollen die Mönche und Kleriker eine Nachtwache im Gebet abhalten. Am folgenden Morgen finde die göttliche Liturgie in Gegenwart der heiligen Ikone statt und danach für uns eine große Fürbitte mit dem versammelten Volk.“

hatte. Bei der feierlichen Überführung seiner Gebeine wurde die Marienikone mitgeführt. Ein später entstandenes Fresko (1233) in der Kirche der Mutter Gottes von Studenica zeigt die Leichenprozession mit der Marienikone.²⁰⁵ In der Blachernenkirche zu Arta (Nordgriechenland) thematisiert ein Fresko aus dem 13. Jahrhundert die Prozession mit der Hodegetria-Ikone.²⁰⁶ Prozessionsikonen tragen häufig auf einer Seite Darstellungen der Maria Hodegetria und auf der anderen Seite oftmals eine Szene aus der Passion Christi, wie am Beispiel einer Prozessionsikone zu sehen ist, die im Kloster Agios Paulos auf dem Berg Athos aufbewahrt wird.²⁰⁷ Ferner gibt es zahlreiche Prozessionsikonen, auf denen typologische Bezüge zu den Leiden und zur Enthauptung Johannes des Vorläufers hergestellt werden. Ich möchte hier auf ein Objekt verweisen, das sich im Pantokrator-Kloster auf dem Berg Athos befindet.²⁰⁸

Um zu überprüfen, wie weit die Marienverehrung im 6. Jahrhundert bzw. besonders in justinianischer Zeit in der Bevölkerung verankert war, ist ein Blick auf die *Kontakia*, die in Versform verfaßten und im Gottesdienst vorgelesenen oder vorgesungenen Predigten, hilfreich. Sie kommen sehr oft auf Maria zu sprechen. Sehr ergiebig sind die *Kontakia* des Romanos Melodos, von denen 59 als tatsächlich von ihm stammend anerkannt werden. Romanos preist Maria als Mittlerin und Fürsprecherin der Menschen bei Gott. Er kennt sie jedoch nicht als die besondere Schutzpatronin Konstantinopels. Es bleibt jedoch festzuhalten, daß Maria besonders in den Hymnen des Romanos Melodos, in denen er über Kirchenfeste schreibt, die im Zusammenhang mit dem Leben Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftreten stehen, eine herausragende Position einnimmt. Anders verhält es sich mit den *Kontakia*, die das Leiden und die Auferstehung Christi thematisieren. Hier tritt sie in den Hintergrund, außer in dem *Kontakion* zur Karfreitagsszene, in der sie sich unter dem Kreuz aufhält und um ihren Sohn weint.²⁰⁹ Nicht nur die *Kontakia* des Romanos Melodos zeugen von einer innigen Marienverehrung; diese bestimmt vielmehr sein ganzes Leben. In seiner *Vita* wird berichtet, daß sich Romanos während der Herrschaftszeit des Kaisers Anastasios (491–518) in Konstantinopel niederließ. Gewohnt habe er im Kloster bei der Theotokos-Kirche von Kyros. Dies war die älteste Marienkirche in Konstantinopel. In dem ihr angeschlossenen Kloster sei ihm Maria im Traum erschienen. Sie habe ihm auf

²⁰⁵ Belting 2011, 216, Abb. 112.

²⁰⁶ Belting 2011, 214, Abb. 111.

²⁰⁷ Karakatsanēs 1997, 94 f., Kat. Nr. 2. 30.

²⁰⁸ Karakatsanēs 1997, 80, Kat. Nr. 2. 19.

²⁰⁹ Meier 2003, 520 mit Verweis auf: Rom. Mel. 19 M./T.= 35 GdM (p. IV 160–186), vgl. Grosdidier de Matons (1967) und ML 5 (1993) 538 f., s. v. Romanos Melodos (J. Koder); *Synax. Eccl. Const.* p. 95, 18–96, 20; vgl. *Menolog. Basil.* PG 117, 81 BC.

recht ungewöhnliche Weise am Vorabend eines Weihnachtsfestes das Talent zum Dichten von *Kontakia* eingegeben. Maria habe ihn dazu gezwungen, eine Schriftrolle zu verzehren. Nach dem Aufwachen habe er gleich vom Ambon herab sein erstes *Kontakion* auf die Geburt Jesu Christi rezitiert, in dem die Mutter Gottes im Mittelpunkt steht. Danach habe Romanos Melodos seine Tätigkeit als Melode begonnen.²¹⁰ Weitere Hinweise auf die Marienverehrung findet man in hagiographischen Quellen, wie z. B. bei Symeon Stylites dem Jüngeren nach einem Erdbeben in Antiochia oder bei Johannes Moschos (ca. 540–ca. 620) in seinem Werk *Pratum Spirituale*, in dem er über spirituelle Erfahrungen im monastischen Umfeld berichtet.²¹¹

Meier ist der Ansicht, daß die Ausbreitung der Marienverehrung auch mit den Kontingenzerfahrungen im 6. Jahrhundert zu erklären sei. Insbesondere die Pest habe dieser Entwicklung einen großen Schub gegeben. Der Text der Adgar-Legende gibt uns darüber Auskunft, daß man in Konstantinopel glaubte, nach einer Marienprozession (542) von der Pest errettet zu werden. Die Wahrheit des Berichtes über diese Prozession dürfte ihre Bestätigung finden, wenn man beachtet, was sich später in Rom ereignete. In Rom war die Pest 590 ausgebrochen. Papst Gregor der Große ließ laut einer von Gregor von Tours überlieferten Predigt eine Prozession zu Ehren Marias veranstalten – die Prozession umfaßte sieben einzelne Züge, die sich vor der Kirche Santa Maria Maggiore vereinigten – und Gregor der Große bat um den Beistand der Mutter Gottes und die Vergebung der Sünden, da diese den Ausbruch der Pest bewirkt hätten. Dem ist zu entnehmen, daß Maria auch als die Beschützerin Roms angesehen wurde. Jene Prozession ist aber lediglich der früheste Beleg für die Beliebtheit und das Ansehen Marias in Rom. Man muß ferner bedenken, daß Gregor dem Großen die Verhältnisse in Konstantinopel vertraut waren und daß er die Rolle kannte, die Maria dort spielte. Denn er war bereits zwischen ca. 579/580 und 586 in Konstantinopel als päpstlicher Apokrisiar tätig und mit Kaiser Maurikios befreundet gewesen, dessen Sohn Theodosius er getauft hatte. Eine Orientierung am Vorbild Konstantinopel ist daher nicht von der Hand zu weisen. Der große Einfluß Konstantinopels unter Justinian leistete ebenfalls einen Beitrag. So spricht das damals im Lateinischen üblich gewordene Wort *laetania* für eine direkte Übernahme der Bittprozession aus Konstan-

²¹⁰ Meier 2003, 521.

²¹¹ Meier 2003, 521 mit Verweis auf: *Vita Symeonis Iunioris* 78 p. I 67, in P. Van den Ven (Hrsg.), *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521–592)*, I: Introduction et Texte Grec (Brüssel 1962) II: Traduction et Commentaire (Brüssel 1970); Joh. Mos. *Prat. Spirit.* 180 PG 87. 3, 3052, in: J.-P. Migne (Hrsg.), *Beati Joannis Euclatae Liber Qui Inscritur Pratum*, PG 87. 3, 2847–3116 (Paris 1960).

tinopel.²¹² Es sei kurz darauf hingewiesen, daß auch im lateinischen Westen des Spätmittelalters die Marienverehrung angesichts des Wütens der Pest an Bedeutung gewann. Maria erfüllte die Aufgaben einer Beschützerin der Gläubigen – siehe Schutzmantelmadonna – sowie einer Mittlerin und Fürsprecherin bei Gott.

Bevor ich versuchen kann, eine Deutung im Rahmen der gesellschafts- und frömmigkeitsgeschichtlichen Einordnung der Prozessionskreuze sowie eine Deutung ihrer Ikonographie vorzunehmen, ist es erforderlich, sich in einem Kapitel mit den Prozessionen innerhalb der Eucharistiefeyer auseinanderzusetzen. Prozessionen während des Vollzugs der Eucharistiefeyer sind zwar nicht vom byzantinischen Prozessionswesen allgemein zu trennen, stellen aber einen eigenen Komplex dar.

2) Prozessionen während des Vollzugs der eucharistischen Liturgie

a) Das Kreuz in der Liturgie und der Kreuzeskult; Jerusalemer Liturgie

An diesem Punkt meiner Untersuchungen ist es angebracht, einen Blick auf die Anfänge des Kreuzeskultes im 4. Jahrhundert zu werfen. Diese Anfänge liegen, soweit wir wissen, in Jerusalem und in der Jerusalemer Liturgie, die maßgeblichen Einfluß auf die Ausbildung der byzantinischen Liturgie ausübte. Informationen über den Jerusalemer Kreuzeskult und die damit verbundene Liturgie verdanken wir der Pilgerin Egeria bzw. Aetheria aus Nordspanien, die zwischen 381 und 384 das Heilige Land bereiste. Ihr Pilgerbericht, das Itinerarium,²¹³ wird unter einigem Vorbehalt in diese Jahre angesetzt. Als gesichert gilt jedoch, daß er Ende des 4. Jahrhunderts verfaßt wurde. Er liegt heute nur noch in unvollständigem Umfang vor, denn am Anfang und am Ende gingen einige Seiten verloren. Ferner sind die erhaltenen Handschriften wesentlich jünger. Der Text richtete sich in Briefform an „die Damen Schwestern“.²¹⁴ Auf weitere Einzelheiten möchte ich in diesem Rahmen nicht eingehen. Egeria hat laut dem Bericht in Jerusalem nicht nur die heiligen Stätten aufgesucht, sondern auch an den wichtigsten Festen bzw. Festzyklen des Kirchenjahres teilgenommen, nämlich an Gottesdiensten aus Anlaß der Epiphanie, Fastenzeit, Karwoche, Ostern bzw. Osterzeit und Kirchweihe. Sie beschreibt im zweiten Teil ihres Itinerariums die gesamte Liturgie, sowohl die Stundenliturgie als auch das liturgische Kirchenjahr, wie

²¹² Meier 2003, 523–525.

²¹³ Röwekamp – Thönnies 1995.

²¹⁴ Röwekamp – Thönnies 1995, 46, 4.

sie sich im Jerusalem des späten 4. Jahrhunderts gestaltete. Ihr Bericht ist das früheste literarische Zeugnis des Kirchenjahres und der Jerusalemer Liturgie, die andere maßgeblich beeinflusste. Innerhalb der Stundenliturgie berichtet sie z. B. von der Lucernarfeier um die vierte Stunde des Nachmittags: Die Gemeinde versammelt sich an der Anastasis. Der Abschluß der Feier wird mit einer Prozession unter Hymnengesang begangen. Sie wird von einem Bischof geleitet und führt von der Anastasis zum Kreuz; sie fand also innerhalb der Räumlichkeiten der konstantinischen Grabeskirche statt. Es folgte die Segnung von Katechumenen und Gläubigen. Die Gemeinde stellte sich hinter dem Kreuz zu Seiten des Bischofs auf, der das Ritual wiederholte.²¹⁵

Ein anderes eindrucksvolles Zeugnis der frühen Kreuzverehrung bietet Egeria zur Karfreitagsliturgie in dem Teil des Itinerariums, in dem sie das liturgische Kirchenjahr behandelt.

Freitag (Karfreitag) 36. 1. Nach dem ersten Hahnenschrei steigt man dann mit Hymnen wieder vom Imbomon herab und geht zu dem Ort, wo der Herr gebetet hat, wie im Evangelium geschrieben steht: „Und er entfernte sich einen Steinwurf weit und betete...“ (Lk 22, 41) und das folgende. An dieser Stelle steht nämlich eine herrliche Kirche. Der Bischof und das ganze Volk treten dort ein, man spricht ein zu Ort und Tag passendes Gebet, singt auch einen passenden Hymnus und liest dort die Stelle aus dem Evangelium, wo er zu seinen Jüngern spricht: „Wacht, damit ihr nicht in Versuchung geratet“ (Mk 14, 33–42). Diese ganze Stelle wird dort vorgelesen, und schließlich wird wieder ein Gebet gesprochen.

36.2. Von dort steigen sie, bis hin zum kleinsten Kind, mit Hymnen und zusammen mit dem Bischof zu Fuß nach Getsemani hinab. Sie kommen wegen des großen Gedränges, erschöpft vom Wachen und müde vom täglichen Fasten, nur langsam, Schritt für Schritt mit Hymnen nach Getsemani, zumal sie einen sehr steilen Berg hinabsteigen müssen. Als Licht für das ganze Volk sind über 200 Kirchenleuchter aufgestellt.

36.3. Ist man dann in Getsemani angekommen, werden zunächst ein passendes Gebet gesprochen und ein Hymnus rezitiert. Ebenso wird die Stelle aus dem Evangelium vorgelesen, wo der Herr gefangengenommen wird (Mt 26, 31 bis 56). Wenn diese Stelle vorgelesen wird, gibt es ein solches Jammern und Klagen des ganzen Volkes – einschließlich Weinen –, daß man die Klagelaute des Volkes wohl bis zur Stadt hören kann. Von dieser Stunde an geht man zu Fuß mit Hymnen zur Stadt und kommt zu der Stunde am Tor an, wo einer wieder anfängt, den anderen zu erkennen. Dann ziehen alle ohne Ausnahme mitten durch die Stadt, groß und klein, arm und reich – alle sind dort bereit, und gerade an diesem Tag geht niemand von den Vigilien weg bis zum Morgen. So wird der Bischof von Getsemani bis zum Tor und von hier durch die ganze Stadt bis zum Kreuz geleitet.

36.4. Wenn man vor dem Kreuz angekommen ist, beginnt es heller Tag zu werden. Dort wird noch einmal jene Stelle aus dem Evangelium gelesen, wo der Herr zu Pilatus geführt wird, und alles, was

²¹⁵ Röwekamp – Thönnies 1995, 24, 4.

nach der Schrift Pilatus zum Herrn oder zu den Juden gesprochen hat (vgl. Joh 18, 28 bis 40) – alles wird vorgelesen.

36.5. Dann spricht der Bischof zum Volk, um sie zu ermutigen, weil sie sich doch die ganze Nacht abgemüht haben und sich noch an diesem Tag abmühen werden, daß sie nicht müde werden, sondern auf Gott hoffen sollen, der ihnen für ihre Mühe einen großen Lohn geben wird. Wenn er sie in dieser Weise, so gut er kann, ermutigt hat, spricht er: „Geht inzwischen alle in eure Häuser und ruht euch auch ein bißchen aus und seid etwa um die zweite Stunde des Tages alle wieder hier bereit, damit ihr von dieser Stunde an bis zur sechsten das heilige Holz des Kreuzes sehen könnt, das – wie wir glauben – jedem von uns zum Heil dient. Von der sechsten Stunde an nämlich müssen wir alle wieder hier an dieser Stelle zusammenkommen, das heißt vor dem Kreuz, um uns den Lesungen und Gebeten bis zur Nacht zu widmen.“

.....

37. 1. Nachdem dann die Entlassung vom Kreuz erfolgt ist, das heißt, bevor die Sonne aufgeht, geht sofort jeder eifrig zum Zion, um bei der Säule zu beten, an der der Herr gegeißelt wurde. Wenn sie von dort zurückgekehrt sind, ruhen sie etwas in ihren Häusern aus, und sofort sind alle wieder bereit. Dann wird auf Golgota, für den Bischof hinter dem Kreuz, das (dort) jetzt steht, ein Sitz aufgestellt, und der Bischof läßt sich auf dem Sitz nieder. Vor ihn wird ein mit Leinen gedeckter Tisch gestellt, und die Diakone stehen um den Tisch herum. Dann wird ein vergoldetes Silberkästchen gebracht, in dem sich das heilige Holz des Kreuzes befindet; es wird geöffnet, das Kreuzesholz wird herausgehoben und zusammen mit der (Kreuzes-)Inscription auf den Tisch gelegt.

37.2. Wenn es nun auf den Tisch gelegt worden ist, hält der Bischof im Sitzen die beiden Enden des heiligen Holzes mit den Händen fest; die Diakone aber, die (um den Tisch) herum stehen, bewachen es. Es wird deshalb so bewacht, weil es üblich ist, daß das Volk, einer nach dem anderen, kommt, sowohl die Gläubigen, als auch die Katechumenen. Sie verbeugen sich vor dem Tisch, küssen das heilige Holz und gehen weiter. Und weil irgendwann einmal jemand zugebissen und einen Splitter vom Kreuz gestohlen haben soll, deshalb wird es nun von den Diakonen, die (um den Tisch) herum stehen, so bewacht, daß keiner, der herantritt, wagt, so etwas wieder zu tun.

37.3. So geht das ganze Volk vorüber – einer nach dem anderen, alle verbeugen sich, berühren zuerst mit der Stirn, dann mit den Augen das Kreuz und die Inschrift, küssen das Kreuz und gehen weiter; aber niemand streckt die Hand aus, um es zu berühren. Wenn sie nun das Kreuz geküßt haben und weitergegangen sind, steht da ein Diakon, der den Ring des Salomo und das Horn hält, mit dem die Könige gesalbt wurden. Man küßt auch das Horn und betrachtet den Ring von etwa der zweiten Stunde an. Und so zieht also das ganze Volk bis zur sechsten Stunde vorüber; es tritt durch eine Tür herein und geht durch eine andere hinaus, weil das am selben Ort geschieht, an dem am Vortag, das heißt am Donnerstag, das Opfer gefeiert worden ist.

37.4. Wenn die sechste Stunde gekommen ist, geht man vor das Kreuz, ob es regnet oder heiß ist, denn diese Stelle liegt unter freiem Himmel – es ist wie ein großer und sehr schöner Innenhof, der zwischen dem Kreuz und der Anastasis liegt. Dort also versammelt sich das ganze Volk, so daß man (die Tore) nicht öffnen kann.

37.5. Dem Bischof wird dann ein Sitz vor das Kreuz gestellt, und von der sechsten bis zur neunten Stunde werden ausschließlich Lesungen vorgetragen: Das heißt, daß man zuerst aus den Psalmen liest,

wo auch immer von der Passion gesprochen wird; dann wird aus dem Apostel gelesen, sei es aus den Briefen oder aus der Geschichte der Apostel, wo immer sie vom Leiden des Herrn gesprochen haben, und auch aus den Evangelien werden die Stellen gelesen, wo er leidet. Ebenso liest man aus den Propheten, wo sie vom künftigen Leiden des Herrn gesprochen haben, und genauso wird aus den Evangelien vorgelesen, wo sie vom Leiden sprechen.

37.6. Und von der sechsten bis zur neunten Stunde werden ständig Lesungen vorgetragen oder Hymnen rezitiert, um dem ganzen Volk anhand der Evangelien und auch der Schriften der Apostel zu zeigen, daß sich alles, was die Propheten vom zukünftigen Leiden des Herrn gesagt haben, erfüllt hat. So wird das ganze Volk diese drei Stunden lang belehrt, daß nichts geschehen ist, was nicht prophezeit, und nichts prophezeit, was nicht gänzlich erfüllt worden ist. Immer aber werden Gebete eingeschoben, und zwar zu diesem Tag passende Gebete.

37.7. Bei den einzelnen Lesungen und Gebeten aber kommt es zu einer so großen Rührung und zu solchen Klagelauten im Volk, daß es verwunderlich ist. Es gibt niemanden, weder alt noch jung, der nicht während dieser drei Stunden des Tages so sehr weint, wie man es nicht für möglich halten möchte – (und zwar) weil der Herr das für uns gelitten hat. Wenn schon die neunte Stunde begonnen hat, wird die Stelle aus dem Johannesevangelium vorgelesen, wo er seinen Geist aufgab (Joh 19, 16 bis 37); auf diese Lesung folgen ein Gebet und die Entlassung.

37.8. Sobald aber vor dem Kreuz die Entlassung erfolgt ist, gehen alle sofort in die große Kirche, ins Martyrium, und dort vollzieht man alles, was man gewöhnlich in dieser Woche von der neunten Stunde bis zum Abend dort tut, wenn man im Martyrium zusammenkommt. Nach der Entlassung aus dem Martyrium geht man zur Anastasis, und wenn man dort angekommen ist, wird die Stelle aus dem Evangelium gelesen, wo Josef von Pilatus den Leichnam des Herrn erbittet und ihn dann in ein neues Grab legt (vgl. Joh 19, 38–42). Nach dieser Lesung wird ein Gebet gesprochen, die Katechumenen werden gesegnet, und es erfolgt die Entlassung.

37.9. An diesem Tag wird aber nicht verkündet, daß Vigilien in der Anastasis gehalten werden sollen, weil man weiß, daß das Volk müde ist. Es ist dort aber (dennoch) üblich zu wachen. Und wer aus dem Volk es will, oder besser wer es kann, wacht auch; die es aber nicht können, wachen dort nicht bis zum Morgen. Die Kleriker aber wachen dort, das heißt die stärkeren und jüngeren. Die ganze Nacht hindurch bis zum Morgen werden dort Hymnen und Antiphonen rezitiert. Eine sehr große Menge aber wacht doch – einige vom Abend an, andere ab Mitternacht, je nachdem sie können.²¹⁶

Wie aus dem Text unschwer zu erkennen ist, tritt der Bischof an den entscheidenden Stellen in Erscheinung und ist der Leiter des liturgischen Geschehens. Dies wird in meiner Arbeit in einem anderen Zusammenhang noch von Interesse sein. Egeria zeigt sehr anschaulich, wie groß die Verbindung zwischen dem im *Itinerarium* genannten Gedächtniskreuz mit den Partikeln des Wahren Kreuzes ist, weshalb ich ihn hier so ausführlich zitiert habe. Ferner wird aus dem Text der Egeria deutlich, welche Stellung der Kreuzeskult und das Prozessionswesen bereits im 4. Jahrhundert einnahmen.

²¹⁶ Röwekamp – Thönnies 1995, 36–37.

b) Entwicklungen innerhalb der byzantinischen Liturgie

Im Rahmen der eucharistischen Liturgie sind Prozessionen alltäglich geübter Brauch. Sie finden innerhalb der Kulträume statt und gliedern die eucharistische Liturgie. Die Kenntnis dieses Sachverhaltes und seiner geschichtlichen Herausbildung wird für die ikonographische Interpretation der Prozessionskreuze von entscheidender Bedeutung sein. In frühbyzantinischer Zeit wurde die eucharistische Liturgie in diejenige der Katechumenen und diejenige der Gläubigen eingeteilt. Die Liturgie der Katechumenen fand ihren Höhepunkt im sogenannten Kleinen Einzug, während der Große Einzug die Liturgie der Gläubigen einleitete.

α) Der „Kleine“ oder „Erste Einzug“

Das am weitesten verbreitete Liturgieformular in Konstantinopel ist dasjenige des heiligen Johannes Chrysostomos, das zum in der Kirche in Konstantinopel allgemein gebräuchlichen geworden ist. Man muß innerhalb dieser Liturgie zwischen zwei Teilen unterscheiden. Der erste Teil ist der Lese- und Wortgottesdienst, an dem auch die Taufkandidaten, die Katechumenen, teilnehmen durften; man spricht infolgedessen von der Liturgie der Katechumenen. Der zweite Teil umfaßt die Eucharistiefeier und wird die Liturgie der Gläubigen genannt, da zu ihr nur die Getauften zugelassen waren. In frühbyzantinischer Zeit begann die Liturgie mit dem „kleinen Einzug“ oder, wie sich Maximus in seiner *Mystagogie* ausdrückt, dem „ersten Einzug“ (ἡ πρώτη εἴσοδος).²¹⁷

Worum es sich bei dem „Ersten“ oder „Kleinen Einzug“ handelt, ist schwierig zu bestimmen. Dies wird vor allem daran deutlich, daß in der Forschung viele ältere Arbeiten nicht sauber trennen zwischen dem Hineintragen des Evangeliums in das Kirchenschiff nebst anschließender Überführung zurück in den Altarraum einerseits und dem ersten Betreten der Kirche durch den Liturgen und die Gemeinde andererseits. Mit dieser Unschärfe setzte sich Strube in ihrer Dissertation über die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit auseinander.²¹⁸ Strube hebt hervor, daß es nicht angeht, die Angaben des Maximus über den „Ersten Einzug“ mit denjenigen des Germanos über den „Einzug des Evangeliums“ zu vermischen. Bei Maximus bedeutet der Erste Einzug, daß der Bischof mit der Gemeinde die Kirche betritt. Der Bischof schreitet bis in den Altarraum und besteigt den in der Apsis stehenden Thron. Der Bischof als

²¹⁷ Mathews 1971, 138. Mathews übernimmt die Terminologie des Maximus und spricht von First Entrance; Verweis auf: Maximus, *Mystagogia*, ch. 16, PG 91, 693.

²¹⁸ Strube 1973, 99.

Stellvertreter Christi vergegenwärtigt dessen von Maximos kosmologisch gedeuteten Rang als Sohn Gottes. Bei Germanos hingegen ist mit dem Ersten Einzug nicht gemeint, daß der Bischof das Kirchenschiff zusammen mit der Gemeinde betritt; der Bischof und die Liturgen befinden sich im Altarraum. Von dort wird das Evangelium durch die Kirche getragen. Der Erste Einzug besteht also darin, daß aus dem Altarraum heraus das Evangelium den Gläubigen präsentiert wird. Wie wir sehen werden, steht hinter dieser ganz anderen Art des „Einzugs“ eine vollkommen andere Auffassung der Eucharistie, als sie von Maximos vertreten worden war. Ebenso spielte es eine Rolle, ob der Bischof an der Liturgie teilnahm oder nicht. Freilich sorgt die Quellenlage für eine zusätzliche Erschwernis. So wies Strube darauf hin, daß in den meisten Untersuchungen, die sich mit dem Einzug bei Maximos (gest. 662) und Germanos befassen, der sogenannte Kleine Einzug der Liturgie mit dem von Germanos beschriebenen Einzug des Evangeliums gleichgesetzt wurde.²¹⁹

Für die frühbyzantinische Zeit gilt als gesichert, daß der Einzug des Klerus mit dem Volk den Beginn der Liturgie markiert. Das Volk versammelte sich im Atrium, wartete dort mit dem Klerus und zog schließlich zusammen mit diesem in das Kircheninnere ein. Das Synthronon in der Apsis war der Ort, zu dem die Prozession der Liturgen führte. Vom Narthex aus gelangte man durch den mittleren Eingang in das Kirchenschiff und schritt bis zum Sanktuarium. In *de ceremoniis* ist selbst noch für das 9. und 10. Jahrhundert dieser Weg angegeben, obwohl schon Veränderungen in der Liturgie eingetreten waren, wie ich später darlegen werde.²²⁰ Das Betreten der Kirche durch den Bischof bzw. den Patriarchen, der vom niederen Klerus begleitet wurde, wurde mit dem Kommen Christi gleichgesetzt, wie auch Maximos in seiner *Mystagogie* schreibt. Die Laien zogen, anders als in der römischen Liturgie, in frühbyzantinischer Zeit zusammen mit dem Klerus in die Kirche ein.²²¹ Die Voraussetzung für diesen gemeinsamen Einzug war die Existenz eines Atriums, in dem sich die Laiengemeinde zur Vorbereitung auf die Liturgie zusammenfand, bevor der Einzug begann.²²² Maximos mißt dem Eintreten der Laien ebenfalls eine große Bedeutung bei, die er an mehreren Stellen seines Liturgiekommentars erläutert. Er spricht davon, daß die Seelen der Menschen beim Eintritt in die Kirche sich von den Irrungen der

²¹⁹ Strube 1973, 99. Weiterführende Literatur sowie zur Forschungsdiskussion über die Thematik des „Kleinen Einzugs“ und über die liturgische Funktion von Atrium und Narthex vor dem 9. Jahrhundert siehe auch: Strube 1973, 97–105.

²²⁰ Mathews 1971, 139 f.

²²¹ Mathews 1971, 140.

²²² Strube 1973, 101.

äußeren materiellen Welt abwenden und sich einem Leben der inneren Einkehr bzw. Besinnung widmen. Sie erfahren diese Einkehr, wobei sie keiner Störung von außen ausgesetzt sind, und betreten die Kirche unter der Führung des Wortes, d. h. des großen und wahren Gottes und Hohenpriesters.²²³

Beim ersten Betreten verwerfe man den Unglauben, die Sittenlosigkeit und das Unwissen, während der Glaube, die Tugend und das Wissen der Menschen anwachsen und



Abb. 8. Kaiser Justinian mit Gefolge und Erzbischof Maximian, San Vitale, Apsis, Ravenna. Abb. aus: G. Bovini – E. Koeller, Mosaiken aus Ravenna, Ausstellungskatalog Wien – Linz (Faenza 1960) 42.

erweitert würden.²²⁴ An einer dritten Stelle betont Maximus überdies, daß der Erste Einzug im allgemeinen das erste Erscheinen Gottes symbolisiere; in besonderer Weise aber werde versinnbildlicht, daß sich diejenigen, die nun einträten, von Unglauben, Sittenlosigkeit und Unwissenheit abwendeten und den Weg zum Glauben, zur Tugend und zum Wissen beschritten. Mathews, der diese Passagen zitiert, hat dabei offensichtlich das erstmalige Betreten der Kirche vor Augen. Der „Kleine Einzug“ – vom Altarraum aus und dorthin zurück – kann nicht gemeint sein, da die Laien an der besagten Prozession beteiligt sind.²²⁵

²²³ Mathews 1971, 141 mit Verweis auf: Maximus, *Mystagogia*, ch. 23, PG 91, 697-700.

²²⁴ Mathews 1971, 141 mit Verweis auf: Maximus, *Mystagogia*, ch. 24, PG 91, 704.

²²⁵ Mathews 1971, 141 mit Verweis auf: Maximus, *Mystagogia*, ch. 24, PG 91, 705.

Demgegenüber erfolgte der Einzug des Evangeliums, von dem Germanos spricht, vom Altarraum aus. Durch die nördliche Seitentür bewegten sich die Liturgen mit dem Evangelium in einem Umzug in den Kirchenraum hinein und kehrten durch die mittlere Tür ins Sanktuarium zurück. War jedoch der Bischof anwesend, galt die bischöfliche Liturgie, in der der im Mittelschiff wartende Bischof abgeholt wurde und daraufhin in einer feierlichen Prozession mit dem Evangelium in das Sanktuarium einzog. Die drei einführenden Litaneien, auf die jeweils ein Gebet und ein Antiphon folgten, sind spätere Hinzufügungen zur Liturgie des ersten Betretens, wie sie aus der Mystagogie des Maximos ersichtlich ist.²²⁶

Unter den Klerikern, die dem Patriarchen bzw. dem Bischof beim Betreten des Kirchenschiffes assistierten, ist an erster Stelle der vorangehende Diakon zu nennen, der das Evangelienbuch trug, während ihn Weihrauchgefäßhalter und Kerzenträger begleiteten. Das Evangelienbuch wurde zum Altar gebracht und dort niedergelegt. Dieser Vorgang steht für die Inthronisierung Christi, d. h. des Wortes Gottes. Wie Mathews annimmt, bedeutet die Tatsache, daß dem Evangelienbuch eine stärkere numinose Kraft eingeräumt wurde als dem Patriarchen bzw. dem, der die Liturgie leitete. Es nimmt in der Prozessionsordnung den ersten Rang ein.²²⁷ Anders als beim vorhin geschilderten Eintreten des Bischofs oder Patriarchen in den Altarraum wurde beim erstmaligen Betreten der *Kirche* demnach der numinose Rang des Evangeliums deutlich hervorgehoben. Außerdem wird in *de ceremoniis* berichtet, daß bei diesem erstmaligen Betreten ein Subdiakon ein Kreuz trug.²²⁸ Laut Taft und Mathews war es im übrigen die Ausnahme, daß der Kaiser an Prozessionen im Rahmen der Liturgie der Katechumenen und der Liturgie der Gläubigen teilnahm. Daher dürfe man seine Rolle nicht überbewerten.²²⁹ Taft sagt, daß der Kaiser zumindest im 10. Jahrhundert nach *de ceremoniis* nur in einem Dutzend Fällen anwesend war bzw. eine aktive Rolle spielte, meistens in der Hagia Sophia.²³⁰ Der Kaiser fand sich vor dem Betreten der Kirche mit seinem Gefolge im Narthex ein. Dort wartete er sitzend auf den Patriarchen. Sobald der Patriarch mit seiner Prozession eintraf, begrüßte ihn der Kaiser und erwies dem Evangelienbuch seine Reverenz. Daraufhin begab sich der Kaiser zu den Kaisertüren (αἱ βασιλικαὶ πύλαι), während der Patriarch dort das Eingangsgebet sprach (ἡ εὐχή τῆς εἰσόδου), das den Anfang des erstmaligen Betretens bezeichnete.

²²⁶ Strube 1973, 99–101.

²²⁷ Mathews 1971, 142.

²²⁸ Mathews 1971, 142 mit Verweis auf: *De ceremoniis*, I, 1, ed. Vogt, 24.

²²⁹ Mathews 1971, 142.

²³⁰ Taft 1975, 196.

Der Patriarch und der Kaiser zogen gemeinsam durch das Kirchenschiff am Ambon vorbei und durch die *solea* zur Heiligen Tür des Sanktuariums (ἅ ἴ ὄγια ἑ ἴ ραι).²³¹

Die Verwirrung um den „kleinen Einzug“ und das erstmalige Betreten der Kirche löst sich auf, wenn man bedenkt, daß beide Zeremonien miteinander verflochten sind: Der Patriarch betritt die Kirche vom Narthex aus, mit oder ohne Kaiser; ihm folgt die Gemeinde; im Innern der Kirche trifft er auf den „kleinen Einzug“ im eigentlichen Sinne, d. h. auf die Priester und Diakone, die vom Altarraum aus das Evangelium in den Naos hineinbringen; sie begleiten den Patriarchen mit dem Evangelium in den Altarraum hinein.²³² Das Zeremonienbuch schildert die Verhältnisse, wie sie in Konstantinopel herrschten: dort war der Patriarch der leitende Liturg. Ferner war dort der Kaiser im liturgischen Geschehen zu berücksichtigen. In den anderen Städten des Reiches fungierte der jeweilige Bischof als Leiter der Liturgie, worüber im nächsten Kapitel noch einiges auszuführen sein wird.

Ein Beleg für die Darstellung des ersten Einzuges findet sich außerhalb Konstantinopels auf dem Mosaik der nördlichen unteren Apsiswand von San Vitale in Ravenna, das Kaiser Justinian zeigt (Abb. 8). Es ist eines der beiden Kaiserbilder in der Apsis, denn auf der südlichen unteren Apsiswand ist Justinians Frau Theodora mit Gefolge zu sehen. Justinian ist ebenfalls von einem Gefolge umgeben, das aus mehreren Mitgliedern seines Hofstaates, Soldaten seiner Leibwache und aus mehreren Klerikern besteht. Der Ranghöchste unter ihnen ist der Erzbischof Maximian, der der Stifter von San Vitale ist und der ein mit Edelsteinen geschmücktes Handkreuz in der Hand hält. Über seinem Haupt erscheint die Inschrift *Maximianus*. Justinian selbst trägt eine Patene, ein zweiter Kleriker einen Kodex, der mit einem vergoldeten Deckel und mit Edelsteinen verziert ist, ein weiterer Kleriker ein Weihrauchfäßchen. Beide Mosaiken werden in der Forschung als *Oblatio Augusti et Augustae* bzw. als Devotion von Kaiser und Kaiserin gedeutet.²³³ Ferner wird auf die Verwandtschaft der Bildvorwürfe mit jenen der Oblatio-Bilder von San Giovanni Evangelista hingewiesen.²³⁴ Neben dem Kaiser Justinian kommt dem Erzbischof Maximian, der San Vitale im Jahre 547 einweihte, eine große Bedeutung im Bildfeld zu. Kaiser Justinian, der Erzbischof Maximian und zwei Diakone bringen die eben genannten in der Liturgie verwendeten Objekte als kaiserliche Opfergaben dar, die Kaiserin Theodora auf dem

²³¹ Mathews 1971, 140; in diesem Zusammenhang werden die Hagia Sophia, die Apostelkirche und die Chalkopratienkirche genannt.

²³² Strube 1973, 99.

²³³ Bovini 1956, 46; Deichmann 1969, 122.

²³⁴ Deichmann 1969, 122.

gegenüberliegenden Mosaikfeld einen Kelch. Die Objekte wurden somit vermutlich auch im Auftrag des Kaiserehepaars in kaiserlichen Werkstätten hergestellt. Der Kaiser ist Repräsentant der *Regalis Potestas*, der weltlichen Macht, der Bischof hingegen der *Sacrata Auctoritas*, der geistlichen Autorität.²³⁵ In der jüngeren Forschung wurde für das Mosaik eine andere Deutungsmöglichkeit vorgeschlagen:²³⁶ Die Darstellung kann auch den Moment zeigen, in dem der Kaiser und der Erzbischof nach einer *lite* die Kirche als letzte Station auf ihrem Prozessionsweg erreicht haben und sie gerade betreten.

β) Der „Große Einzug“

Nach der Entlassung der Katechumenen begann die Liturgie der Gläubigen mit dem „Großen Einzug“. Dieser, der Einzug der Mysterien, bedeutete die Ankunft Christi in der Gemeinde, wie Maximus schreibt. Die – zweite – Ankunft Christi steht für dessen Wirken als des Erretters in diesem Äon. Die eucharistischen Gaben Brot und Wein wurden vom Ort der Bereitung zum Altar, d. h. zum Ort der Darreichung, getragen. Dies war ursprünglich ein schlichter Vorgang. Theodor von Mopsuestia (gest. 426) war einer der ersten, die das Ritual der Hinführung der Gaben zum Altar beschrieben und mit einem tiefen religiösen Sinn aufluden. In seinen mystagogischen Katechesen, einer Anzahl von Homilien, die vermutlich in Antiochia entstanden, äußert er sich hierzu im einzelnen; Taft führt diesen Text in Übersetzung an.²³⁷ Zur Zeit Theodors war das einfache Geleit der Gaben schon zum „Großen Einzug“ erweitert worden.²³⁸ Auch ging damals dem Einzug schon die Proskomidie (προσκομιδή) voraus. In dieser Handlung wurden die Gaben durch den Diakon bzw. den Zelebrierenden für die Eucharistiefeyer vorbereitet. Dies geschah an einem eigens dafür benutzten Tisch im Norden des Sanktuariums, in einer separaten nördlich gelegenen Prothesis-Kapelle. Diese Vorbereitung ist nicht mit der einfachen Bereitstellung (πρόθεσις) identisch, die nach Mathews vor dem 8. Jahrhundert noch nicht belegt ist;²³⁹ die Vorbereitung stellt eine verkürzte Form des älteren Ritus der Proskomidie dar, die der eigentlichen Liturgie vorangeht. In späterer Zeit wurde diese Prothesis ihrerseits wieder weiter ausgebaut.²⁴⁰

²³⁵ Bovini 1956, 47 f.

²³⁶ Cotsonis 1994, 24. Vgl. auch: C. Barber, The Imperial Panels at San Vitale. A Reconsideration, *BMGS* 14, 1990, 19–42.

²³⁷ Taft 1975, 35.

²³⁸ Taft 1975, 37.

²³⁹ Mathews 1971, 138.

²⁴⁰ Strube 1973, 99.

In Konstantinopel ist im Falle der Hagia Sophia, der Irenenkirche und der Kirche des Heiligen Theodoros Sphorakios, die im 5. Jahrhundert an einem Ort zwischen Mese und Konstantinsforum errichtet wurde, ein sogenanntes *skeuophylakion* überliefert, das bei der Hagia Sophia an einem Ort nördlich der Kirche erhalten ist. Es gibt leider nur wenige Informationen über den genauen Verlauf der Gabenprozession in die Hagia Sophia. Das *skeuophylakion* diente der Aufbewahrung des liturgischen Gerätes und der Vorbereitung der Gaben und war Ausgangspunkt der Prozession, die die Kirche vermutlich durch die mittlere Tür im nördlichen Seitenschiff betrat. Man zog zu einem Ort hinter dem Ambon, und dort vereinigte sich die Prozession mit dem Kaiser – wenn er anwesend war – und seinem Gefolge, die aus der entgegengesetzten Richtung kamen, und gelangte schließlich zum Ambon selbst und von dort aus durch die *solea* zur Heiligen Tür, an der der Patriarch die Gaben in Empfang nahm. Der Kaiser kehrte an seinen Platz zurück, die Diakone hingegen betraten das Sanktuarium. Daraus folgt, daß der Patriarch an der Prozession selbst nicht teilnahm, sondern nur die Diakone. Die vorderen trugen Kerzen und ein Weihrauchfaß, danach kam ein Diakon mit einem *flabellum*. Auf diesen folgten andere Diakone mit den *vela* der Kelche und Patenen, die Kelche und Patenen mit den Gaben selbst und schließlich der *aer*, ein großes *velum*, das alle Gaben bedeckte.²⁴¹

Für Maximus war dieser Einzug der Beginn der endgültigen Offenbarung, die am Ende aller Zeiten im Königreich des Himmels Wirklichkeit werde. Der Kosmos untersteht von Anfang an der Herrschaft Christi, und diese Herrschaft wird am Ende der Zeiten in all ihrer Vollkommenheit deutlich werden. Eine andere Interpretation des Einzugs der Mysterien folgt aus den Angaben des Germanos. Für ihn spiegelt sich hierin der triumphale Einzug Christi in Jerusalem wider, desgleichen des Geschehens am Golgathafelsen sowie des Zuges der den Leichnam Christi tragenden Jünger. Die „geschichtliche“ Interpretation der Eucharistie durch Germanos und ihr Gegensatz zu dem älteren Maximus werden uns im Kapitel über die Liturgiekommentare noch beschäftigen. Der Patriarch Germanos und andere Autoren hoben einhellig den hohen symbolischen Rang des Einzuges der Mysterien hervor. Sie sahen in ihm ein Abbild bzw. eine Vergegenwärtigung des triumphalen Einzuges Christi in Jerusalem, der Besteigung des Golgathafelsens oder des Zuges der den Leichnam Christi zum Grabe tragenden Jünger.²⁴²

²⁴¹ Mathews 1971, 162.

²⁴² Mathews 1971, 155 mit Verweis auf: Maximus, *Mystagogia*, ch. 16, PG 91, 693; Germanos, *Hist. Eccl.*, chs. 37–39, 29 ff; Nicolaus Andidorum, *Protheoria*, 18, PG, 140, 441 und Sophronius Hieroslymitani, *Commentarius liturgicus*, 21, PG 87, 3, 4001.

c) Fazit

Im Vorangehenden habe ich einige Erscheinungsformen der Liturgisierung der byzantinischen Lebenswelt skizziert. Namentlich sind dies der entstehende Bilderkult, die Marienverehrung und die Ausarbeitung und Erweiterung des Prozessionswesens. In Prozessionen mit und ohne Bezug zur kirchlichen Liturgie verdienen Prozessionskreuze eine besondere Aufmerksamkeit. Ferner habe ich in enger Verbindung dazu die Entwicklung des Kreuzeskultes in Jerusalem sowie den Kleinen und Großen Einzug bei der Eucharistiefeier in einem Überblick vorgestellt, wie sie sich in frühbyzantinischer Zeit präsentierten. Dabei habe ich mich sowohl auf spätantike bzw. frühbyzantinische als auch auf spätere Quellen gestützt, und zwar namentlich auf das *Itinerarium Egeriae*, die Liturgiekommentare des Maximos Confessor und des Patriarchen Germanos sowie das Zeremonienbuch des Kaisers Konstantin VII. Porphyrogennetos. Das Verhältnis zwischen Patriarch und Kaiser bei der Eucharistiefeier in Konstantinopel wurde kurz angeschnitten, und eine Unterscheidung zwischen bischöflicher und nicht-bischöflicher Liturgie angesprochen. Aus den Schriftquellen erfährt man, daß die Patriarchen und Bischöfe in leitender Funktion bei der Eucharistiefeier als Hohepriester und als Vertreter Christi angesehen wurden. Dies wird in der Auseinandersetzung mit den Liturgiekommentaren und im Kapitel über die Ikonographie der Prozessionskreuze des weiteren erläutert werden.

In den Erscheinungsformen der Liturgisierung werden im Rahmen des Bilderkultes und der Marienverehrung neben den Prozessionsikonen vereinzelt auch Prozessionskreuze genannt. Die Belege entstammen jedoch Schriftquellen oder Miniaturen. Bei der Analyse des Bilderkultes und der Marienverehrung habe ich auf erhaltene Prozessionskreuze zurückgreifen können. Die Kenntnis der Erscheinungsformen der Liturgisierung reicht deswegen nicht aus, um Verwendungszweck und Ikonographie der Prozessionskreuze zu ermitteln. Mehr ist auch nicht zu erwarten, da der spezifisch frömmigkeitsgeschichtliche Kontext der Prozessionskreuze nicht zur Debatte stand. Dieser Aspekt muß jetzt erschlossen werden, indem die in der orthodoxen Kirche gültigen Liturgieformulare sowie deren Ursprünge und Vorstufen in der Frühzeit des Christentums genauer untersucht werden, was eine Skizzierung der kirchlichen Ämter und Hierarchien sowie ihre Veränderung im Laufe der geschichtlichen Weiterentwicklung des Christentums einschließt.

3) Liturgieformulare

Bevor ich nun die bekannten Liturgieformulare des Johannes Chrysostomos und des Basileios im Hinblick auf diejenigen Teile eingehender betrachte, die Informationen über die Eucharistiefeier und die damit verbundenen Prozessionen liefern, ist es angebracht einen Blick auf die *Traditio Apostolica* zu werfen, als deren Autor früher der (Gegen-) Bischof Hippolyt (gest. nach 235) galt.²⁴³ Gesichert ist hingegen die Zugehörigkeit dieser Schrift zur christlichen Literatur des 3. Jahrhunderts. Der griechische Originaltext der *Traditio Apostolica* ist weitgehend nicht mehr erhalten, aber u. a. in lateinischer Fassung überliefert. Sie stellt den Anfangspunkt in der Entwicklung zu den kanonisierten Liturgieformularen dar (Fontes Christiani 1, *Traditio Apostolica*). Jedenfalls ist sie das älteste uns diesbezüglich zur Verfügung stehende Dokument. Die *Traditio Apostolica* unternimmt den Versuch einer Ordnung des Gemeindelebens. In den ersten drei Jahrhunderten fehlten diesem die überregional anerkannten Regelungen. Feste Strukturen der Kirchenverfassung und Liturgie waren noch nicht deutlich erkennbar. „Der besondere Rang der TA gegenüber einer früheren Kirchenordnung wie der *Didache* liegt darin begründet, daß die TA innerhalb der kirchengeschichtlichen Entwicklung einen ersten deutlichen Einschnitt markiert.“²⁴⁴ Dies zeigt sich darin, daß sie schon eine Hierarchisierung innerhalb des Klerus und die eindeutige Abgrenzung zu den Laien bezeugt.²⁴⁵ Die *Traditio Apostolica* ist für meine Untersuchung von hohem liturgiegeschichtlichem Wert, da sich an ihr die beginnende Festigung der Eucharistiefeier und die einsetzende Kanonisierung der liturgischen Formulare beobachten lassen.²⁴⁶ Die Eucharistiefeier wird in der *Traditio Apostolica* nicht als selbständiger Teil der Liturgie angesehen, sondern schließt sich an die Taufspendung oder an die Bischofsweihe an.²⁴⁷ Daraus folgt, daß die *Traditio Apostolica* noch eine im Entstehen und im Wandel begriffene Gemeinde voraussetzt. Im 4. und 5. Jahrhundert ist die Gemeinde „statischer“ geworden. Denn eine Verbindung zwischen Eucharistiefeier und Taufe oder Amtseinsetzung eines Klerikers wird in den jüngeren Liturgieformularen des Basileios und des Johannes Chrysostomos nicht mehr erwähnt, wiewohl die Neugetauften oftmals direkt nach der Taufzeremonie an der Eucharistiefeier teilnahmen. Dies galt besonders in frühbyzantinischer Zeit, da hauptsächlich Erwachsene getauft wurden.

²⁴³ Angenendt 2010, 651; weitere Informationen dazu siehe unter: RGG 8 (2005) 504 f. s. v. *Traditio Apostolica* (C. Marksches).

²⁴⁴ Schöllgen 1991, 143.

²⁴⁵ Schöllgen 1991, 143.

²⁴⁶ Schöllgen 1991, 143 f.

²⁴⁷ Schöllgen 1991, 191.

Die *Traditio Apostolica* unterscheidet zwischen Sättigungsmahl und Eucharistiefeyer. Letztere weist schon sakramentale Züge auf, das früher im Mittelpunkt der Feier stehende gemeinsame Sättigungsmahl der Gemeinde wird zurückgedrängt.²⁴⁸ Die sakramentalen Züge äußern sich darin, daß zwischen dem Segensbrot (Eulogie), welches bei der Agape Verwendung findet, und dem Brot, welches den Herrenleib (Eucharistie) repräsentiert, streng unterschieden wird. Die *Traditio Apostolica* läßt das Bemühen erkennen, den Verzehr des gesegneten Brotes und den Verzehr des Herrenleibes in der Eucharistie auseinanderzuhalten.²⁴⁹ Dies geht aus einer Äußerung hervor, die sich an die Katechumenen richtet und ihnen untersagt, das eucharistische Brot zu empfangen:²⁵⁰ „Beim Mahl sollen die anwesenden Gläubigen aus der Hand des Bischofs ein Stückchen Brot empfangen, bevor sie ihr eigenes Brot brechen. Denn das ist eine Eulogie und keine Eucharistie wie der Leib des Herrn. Bevor alle trinken, sollen sie einen Becher nehmen und Dank über ihn sagen. Dann trinken und essen sie in Reinheit. Den Katechumenen soll man exorzisiertes Brot geben, und jeder soll einen Becher darbringen.“ Es entwickelte sich im dritten Jahrhundert mithin die Trennung von Agape und der Feier heraus, die zum Gedächtnis des letzten Mahls begangen wird, das Jesus Christus mit seinen Jüngern hielt.²⁵¹

Von herausragender Bedeutung ist ferner der Umstand, daß die *Traditio Apostolica* das erste ausformulierte Hochgebet enthält.²⁵² Es beginnt mit dem Dank an Gott-Vater und leitet daraufhin zum Gedenken Jesu Christi und des Abendmahles, der Kreuzigung und der Auferstehung über. Anschließend folgt die Anrufung des Heiligen Geistes für die Verwandlung der Gaben. Mit der Verheißung, daß die Gläubigen durch den Empfang der Gaben eine Stärkung im Glauben erfahren, endet das Hochgebet der *Traditio Apostolica*.²⁵³ Dabei dient die Darbringung von Brot und Wein der Gedächtnisfeier, die vom Bischof geleitet wird. Dies ist in Analogie zu dem jüdischen Opfer zu betrachten, welches als Gedächtnis des Auszuges aus Ägypten gefeiert wird.

²⁴⁸ Schöllgen 1991, 193. „Lediglich in der Taufeucharistie ist beim Reichen des Bechers mit Milch und Honig vor dem eucharistischen Kelch ein Rest des früheren Sättigungsmahles übriggeblieben.“

²⁴⁹ Schöllgen 1991, 194.

²⁵⁰ Schöllgen 1991, 279.

²⁵¹ Taft 1980/1981, 68.

²⁵² Angenendt 2010, 651.

²⁵³ Angenendt 2010, 651 f.

Die Ausgestaltung des Hochgebetes in der *Traditio Apostolica* wurde in fast allen späteren Anaphoren vollständig rezipiert.²⁵⁴ In der *Traditio Apostolica* wird vorgeschrieben, daß der Bischof zwar die Worte Jesu zitieren, die dieser beim letzten Abendmahl zu seinen Jüngern sprach, und um das Herabsenden des Heiligen Geistes auf die Gaben der Kirche bitten solle, aber er spricht nicht von der Wandlung der Opfertgaben, d. h. Brot und Wein, in Leib und Blut Christi: Vielmehr stattet er Gott Dank ab.²⁵⁵ „Seines Todes und seiner Auferstehung eingedenk bringen wir dir das Brot und den Kelch dar. Wir sagen dir Dank, daß du uns für würdig erachtest hast, vor dir zu stehen und dir als Priester zu dienen. Auch bitten wir dich, deinen Heiligen Geist auf die Gabe der Kirche herabzusenden. Du versammelst sie zur Einheit, so gib allen Heiligen, die sie (*sc.* die Opfertgabe) empfangen, Erfüllung mit Heiligem Geist zur Stärkung des Glaubens in der Wahrheit, daß wir dich loben und verherrlichen durch deinen Knecht Jesus Christus, durch den Herrlichkeit und Ehre ist dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist in deiner heiligen Kirche jetzt und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“ Für sie stellt sich demnach noch nicht die Frage nach der Transsubstantiation.

Gemäß der *Traditio Apostolica* ist der Bischof der Leiter der eucharistischen Liturgie. Dieser Umstand muß betont werden. Im 2. Jahrhundert ist der Bischof derjenige, der die Gemeinde leitet und dessen Vollmacht hierzu unmittelbar an Christus gebunden ist.²⁵⁶ Der Beginn der Über- und Unterordnung in den Gemeinden dokumentiert sich schon im Hebräerbrief.²⁵⁷ Die Bischöfe übernehmen die Aufgaben, die den erweckten Sprechern vorbehalten waren, und aus ihnen spricht Christus.²⁵⁸ Im Clemensbrief (ca. 96–98) und im Brief des Hermas (1. Hälfte 2. Jahrhundert) tauchen zum ersten Mal Bischöfe auf. Sie bringen wie die Priester des Alten Bundes ihre Gaben dar.²⁵⁹ Der Bischof ist als Oberhaupt von Presbytern umgeben, was aus den Schriften des Ignatios von Antiochia (2. Jahrhundert) hervorgeht.²⁶⁰ Die Presbyter beaufsichtigen das Gemeindeleben, sorgen für die richtige Befolgung der Lehre und fungieren ebenso wie die Diakone als Helfer des Bischofs. Laut Ignatios von Antiochia halten die Diakone Predigten, erledigen die schriftliche Korrespondenz für den Bischof und versehen Botendienste, indem sie vom Bischof

²⁵⁴ Budde 2000, 188.

²⁵⁵ Schöllgen 1991, 227.

²⁵⁶ Campenhausen 1963, 56 f.

²⁵⁷ Campenhausen 1963, 77–79.

²⁵⁸ Campenhausen 1963, 79.

²⁵⁹ Campenhausen 1963, 91 f.

²⁶⁰ Campenhausen 1963, 105.

zu anderen Kirchen geschickt werden.²⁶¹ Die Gemeinde selbst jedoch gilt als das lebende Mysterium, das als Ganzes mit Christus verbunden ist.²⁶² Der Bischof hat während des Gottesdienstes die Christusfunktion inne. Die Gemeinde stellt sich in der göttlichen Welt dar. Der Bischof steht unter der „bischöflichen“ Leitung Gottvaters und Christi selber, den er in der Gemeinde vergegenwärtigen soll.²⁶³ Die Diakone unterstehen in den ersten Jahrhunderten des Christentums direkt den Bischöfen. Nach Schriftquellen des 3. Jahrhunderts sind die Bischöfe die Wirte, denen die Verwaltung der Herberge anvertraut ist, die Priester der neuen Stiftshütte. Sie sind gleichsam die Repräsentanten des Neuen Bundes.²⁶⁴ Der Bischof hat als Gemeindevorsteher durch Christus die Binde- und Lösegewalt übertragen bekommen.²⁶⁵ Alle Handlungen am Altar sind ohne die Teilnahme des Bischofs nichtig.²⁶⁶

Jetzt wird verständlich, was es heißt, wenn in der *Traditio Apostolica* der Bischof von Gott bevollmächtigt wird und der Repräsentant Christi in der Gemeinde ist. Nur er ist berechtigt die Eucharistie, d. h. die Christushandlungen, zu vollziehen.

Für die Orthodoxe Kirche prägend sind jedoch die Liturgieformulare des Johannes Chrysostomos und des Basileios. Dabei ist anzumerken, daß beide Formulare keine Neuschaffungen sind, sondern auf Vorgängerliturgien gründen. Die Annahme, daß die Kirchenväter Basileios von Caesarea und Johannes Chrysostomos die Texte verfaßt haben, beruht auf Zuweisungen: Basileios habe eine Redaktion der Anaphora vorgenommen, und Johannes Chrysostomos habe sich ebenfalls um die Ausarbeitung dieses Teils verdient gemacht. Bis zum 10. Jahrhundert feierte man die Messe vornehmlich nach der Basileios-Liturgie. Danach konzentrierte man sich auf die Chrysostomos-Liturgie. An zehn hohen Festtagen, besonders an Ostern, hielt man sich in der Regel weiterhin an die aufwendigere Basileios-Liturgie.²⁶⁷ Die beiden Liturgieformulare spiegeln einen im Vergleich zur *Traditio Apostolica*, der *Didaskalia* und anderer früher Schriften völlig veränderten Zustand in einer Zeit wieder, in der die Zahl der Christen schon deutlich zugenommen und sich das Christentum – ab Konstantin gefördert – als feste Größe im Römischen Reich etabliert hatte sowie Ende des 4. Jahrhunderts zur Staatsreligion erklärt worden war. Die Quellen, die aus den ersten drei Jahrhunderten des Christentums stammen, sprechen von örtlichen

²⁶¹ Schumacher 2010.

²⁶² Campenhausen 1963, 106 f.

²⁶³ Campenhausen 1963, 114.

²⁶⁴ Campenhausen 1963, 262.

²⁶⁵ Campenhausen 1963, 264 f.

²⁶⁶ Campenhausen 1963, 266.

²⁶⁷ Schellewald 2008, 141–166.

Gemeinden als selbständigen Einheiten, an deren Spitze der Bischof steht. Im 4. Jahrhundert hatte sich eine reichsweite Amtskirche herausgebildet. Der Bischof muß von nun an nicht mehr unbedingt der leitende Liturg sein. Aus den Formularen geht hervor, daß auch Priester die Handlungen der Eucharistiefeyer vornehmen konnten, die nach der *Traditio Apostolica* vom Bischof ausgeführt wurden. Im Idealfall bzw. in großen Gemeinden städtischer Zentren waren weiterhin die Bischöfe die Leiter der Eucharistiefeyer. Doch die Priester übernahmen ebenfalls die amtliche und geistliche Vollmacht des Bischofs. Nun kamen die Priester als Spender der Eucharistie in Frage. Das bedeutet, daß in der anerkannten, organisierten Kirche des Römischen Reiches aus der rein bischöflichen Vollmacht zur Austeilung der eucharistischen Gaben eine durch Amtsübertragung und Weihe entstandene Vollmacht geworden war. Bei jedem Vorgang der Eucharistie soll der Stellvertreter Christi anwesend sein, früher lediglich der Bischof, nun die von ihm Geweihten. Daß nun zwischen bischöflicher und nicht-bischöflicher Liturgie unterschieden wird, habe ich schon erwähnt. Die bischöfliche Liturgie erkennt man bei der Vorbereitung auf die Eucharistiefeyer. Die besondere Rolle des Bischofs – nämlich als Stellvertreter Christi und Hohepriester – wird durch bestimmte Riten, Gesänge, Gebete und Zeremonien hervorgehoben. Diese werden von Mitliturgen, Diakonen und dem Chor vorgetragen. Die Ankleidung des Bischofs ist eine solche feierliche Zeremonie. Die einzelnen Gewänder werden mit Gewändern Christi verglichen und sollen an sein heilbringendes Handeln erinnern. Ebenso verhält es sich mit den Insignien bzw. den Objekten, die dem Bischof vor Beginn der Liturgie gereicht werden. So erhält er das Trikirion und das Dikirion, den dreiarmligen und den zweiarmligen Leuchter, die das orthodoxe Dogma versinnbildlichen, die Trinität und die zwei Naturen Christi.²⁶⁸

In den Basileios- und in den Chrysostomos-Anaphora, den eucharistischen Hochgebeten, die in den Liturgieformularen enthalten sind, gedenkt man, anders als in der *Traditio Apostolica*, zusätzlich der dreitägigen Grabesruhe, der Himmelfahrt und der Wiederkunft Christi.²⁶⁹ Die Gaben Brot und Wein werden mit der Formel „Das Deinige vom Deinigen“ charakterisiert.²⁷⁰ Diese Formel gehörte zunächst nur zur Basileios-Anaphora, wurde aber vor dem 8. Jahrhundert auch in die Chrysostomos-Anaphora übernommen.²⁷¹ Über die Funktion dieser Formel beim Darbringungsprozeß schreibt Schulz

²⁶⁸ Vorgrimler 1962, 11–13.

²⁶⁹ Schulz 2000, 208.

²⁷⁰ Schulz 2000, 208. Es handelt sich um das „tà sà ek tôn sôn“.

²⁷¹ Schulz 2000, 209.

folgendes: „Dieser geht ja nicht in einer quasi-technischen Bereitstellung der materiellen Gaben auf; er bedeutet aber erst recht nicht eine *Christus selbst* (in seiner sakramentalen Gegenwart) *objekthaft als Opfer* ausweisende Darbringung oder gar Hinopferung, sondern ist Ausdruck liturgisch dargestellter Hingabe, in ethischer Gleichgestaltung mit Christus, vollzogen an den repräsentativsten Gaben, durch die Gott den Menschen am Leben erhält, und die hic et nunc in der liturgischen Feier transsignifiziert und transfinalisiert werden, zum Unterpand und Zeichen der sakramentalen Gemeinschaft mit Christus.“²⁷² Nicht Christus selbst wird geopfert, sondern es handelt sich vielmehr um eine durch die Liturgie dargestellte Hingabe. Sie wird an den wesentlichsten lebensspendenden Gaben Brot und Wein erkennbar. Wie Christus sein Leben hingab, so gibt die Gemeinde die lebensspendenden Gaben hin. Die Abendmahlsgemeinschaft mit Christus wird gleichsam liturgisch fortgesetzt und in die Gegenwart geholt.

Die oben genannte Formel „Das Deinige vom Deinigen“ wurde nachweislich vor allem im 6. Jahrhundert auch als Widmungs- und Weiheformel für Kelche und andere Devotionsgegenstände sowie für Kirchen verwendet.²⁷³ Die Opfersymbolik der Chrysostomos-Liturgie wird während des 6. Jahrhunderts und ab dem 8. Jahrhundert sehr stark in den Vordergrund gerückt, obwohl sie die Wortverbindung „geistiger und unblutiger Gottesdienst“ bewahrt. Dies hat zur Folge, daß die zeichenhaft-unblutige Darbringung von der blutigen Realität des Opfers Christi überspielt wird.²⁷⁴ Besonders eindrucksvolle ikonographische Wiedergaben bzw. bis zum Äußersten gesteigerte Formen dieser Symbolik weisen Fresken von Prothesis-Apsiden des 14. Jahrhunderts auf, auf denen der Ritus der Proskomidie zu sehen ist. Anstelle des Opferbrotes liegt auf der Patene der Jesusknabe, der vom Priester kreuzförmig durchbohrt wird.²⁷⁵

Die Liturgie wird von der Orthodoxen Kirche als eine Dramatisierung der gesamten Heilsgeschichte der gesamten Menschheit verstanden. Im Mittelpunkt dieses Dramas steht naturgemäß die Eucharistie, die nicht mehr als Dankgottesdienst, sondern als die Vergewärtigung und das Nachstellen des Opfertodes Jesu, des Höhepunktes dieser Heilsgeschichte, verstanden wird. In diesem Sinne liest man z. B. bei Evdokimov, daß in der Liturgie die Heiligung der Schöpfung geschehe. Ferner komme durch das Kreuz die

²⁷² Schulz 2000, 208 f.

²⁷³ Schulz 2000, 209. Siehe auch: Taft 1992, 325–328.

²⁷⁴ Schulz 2000, 214.

²⁷⁵ Schulz 2000, 214.

Freude in die Welt, denn durch den Kreuzestod Jesu sei sichtbar geworden, daß das Lamm bereits vor dem Beginn der Welt geopfert worden sei. Durch die eucharistische Liturgie werde dieser Sachverhalt immer wieder vergegenwärtigt.²⁷⁶ Die Chrysostomos-Liturgie wurde, wie eben erwähnt, mit der Vorführung des Opfertodes Christi aufgeladen. Einen Hinweis darauf liefert das Zerschneiden des Brotes. Dazu dient die liturgische Lanze. Damit wird die rituelle Wiederkehr der Opferung Jesu Christi ausgedrückt. Die rituelle Opferung diene zur Versöhnung Gottes: Gott wird ein Opfer dargebracht. Es geht nicht um eine reine Gedächtnishandlung. In diesem Spannungsverhältnis hat sich in den Liturgiekommentaren die Deutung der Liturgie bewegt. In Verbindung damit ist die Professionalisierung der liturgischen Handlungen entstanden, was u. a. an der strikten Trennung zwischen Klerikern und Laien sowie am Ausbau der Proskomidie zu erkennen ist. Die Vorbereitungen zur eucharistischen Liturgie bleiben den Klerikern vorbehalten und sind daher für die Gemeindemitglieder nicht sichtbar.

Die Ausführung der Liturgie setzt nunmehr eine Einteilung der Weltgeschichte in zwei Äonen voraus, nämlich einmal das Opfer vor der Zeit und einmal das Opfer in der Zeit, nämlich unter Pilatus. So steht die Schöpfung von Anbeginn an unter einer sich in zwei Handlungen manifestierenden Heilstat Gottes. Mit Jesu Geburt wird die vor aller Schöpfung vollzogene erste, ursprüngliche Heilstat deutlich erkennbar. Im ersten Äon, in der Zeit bis zur Geburt Jesu, ist sie gleichsam im Verborgenen wirksam gewesen, oder anders ausgedrückt: So „ergibt sich das Opfer nach der sakramentalen Ordnung nicht durch die augenblickliche, blutige Opferung, sondern durch die Wandlung des Brotes zum Lamm“²⁷⁷, das schon einmal für alle geopfert wurde. Die Wandlung wiederholt sich, aber die Wirklichkeit, in der sich dieser Wandel realisiert, ist seit dem Augenblick der Schöpfung dieselbe, einzige: das Opfer vor aller Zeit. Der Bischof, die Presbyter, die Diakone und die Gläubigen bilden hierbei den „Leib des Gebets.“ Das Geheimnis des göttlichen Dienstes eint das Wort, die Ikone und den Gesang zu einer einzigen Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, indem jeder seine eigene Aufgabe erfüllt.²⁷⁸ Das Erscheinen des Kreuzes ist der Höhepunkt der wiederholten Heilsgeschichte.²⁷⁹ Wort, Gesang und Ikone stehen in einem unauflösbaren Zusammenhang. Die Ikone weist darauf hin, daß in der

²⁷⁶ Evdokimov 1986, 14 f.

²⁷⁷ Evdokimov 1986, 68.

²⁷⁸ Evdokimov 1986, 28.

²⁷⁹ Evdokimov 1986, 8. 14. 88.

Liturgie vorkommende materielle Kunstgegenstände wie z. B. Prozessionskreuze ein unentbehrliches Element der Liturgie bilden.²⁸⁰

Hierbei ist auch die Rolle der Ikonostase bzw. Bilderwand ab mittelbyzantinischer Zeit zu betrachten. Sie ist als selbständiger Teil anzusehen, der aktiv an dem Geschehen in der Liturgie teilnimmt und nicht nur als einfaches Requisit im Mysteriendrama dient.²⁸¹ „So erhält das heilige Geschehen, das auf dem Altar als sakramentale Realität vollzogen wird, an der Grenze zum Schiff der Gläubigen neue abbildhafte Gegenwärtigkeit in den Ikonen.“²⁸² Auf der Bilderwand sind diejenigen Protagonisten dargestellt, mit denen die Gläubigen sich verbunden wissen. Dies sind vor allem Jesus Christus, Maria, die Erzengel und Heilige.²⁸³ Die Bilderwand wird während des Gottesdienstes ebenso wie der Altar immer wieder in eine feierliche Inszenierung einbezogen und stellt durch die Gegenwart des auf ihr Abgebildeten eine Verbindung zum Geschehen auf dem Altar her.²⁸⁴ Daher ist es denkbar, daß diese Aufgabe einer Vermittlerposition in geringerem Maße auch liturgische Objekte erfüllen, vor allem die Prozessionskreuze mit figürlichen Darstellungen, auch wenn sie im Naos allein aufgrund der gänzlich anderen Größenordnung nur von einem kleinen Rezipientenkreis während des Einzuges visuell erfaßt werden können.

Wie oben erörtert, erweist sich innerhalb der orthodoxen kirchlichen Liturgie des Byzantinischen Reiches und ihrer Ausbildung die justinianische Epoche als prägend. Wie sich diese Festigung der Liturgie in bestimmten Erscheinungsformen der öffentlich zur Schau gestellten Religiosität niederschlägt, habe ich im Kapitel über die Liturgisierung dargelegt. In nachjustinianischer Zeit hat es folgenreiche Veränderungen gegeben. Bei Kedrenos, einem nicht-zeitgenössischen, mittelbyzantinischen Autor ist belegt, daß Justin II. in seinem 9. Regierungsjahr (573/574) den Cherubshymnus als Begleitgesang in die Liturgie einführt.²⁸⁵ Dem Cherubshymnus läßt sich eine symbolische Deutung der Gabenüber-

²⁸⁰ Siehe Kap. III.

²⁸¹ Schulz 1962, S. XXIV.

²⁸² Schulz 1962, S. XXIV.

²⁸³ Schulz 1962, S. XXIV f.

²⁸⁴ Schulz 1962, S. XXV.

²⁸⁵ Schulz 1980, 70 mit Verweis auf: Kedrenos, ad ann. Justini 9 (PG 121, 748 B); Text des Cherubshymnus: „Οἱ τὰ χερουβὶμ μυστικῶς εἰκονίζοντες καὶ τῇ ζωοποιῶ τριάδι τὸν τρισάγιον ὕμνον προσάδοντες πᾶσαν τὴν βιωτικὴν ἀποθώμεθα μέριμναν. Ὡς τὸν βασιλέα τῶν ὅλων ὑποδεξόμενοι τὰς ἀγγελικαῖς ἀοράτως δορυφορούμενον τάξεσιν. Ἀλληλούια, ἀλληλούια, ἀλληλούια.“ In Übersetzung: „Da wir die Cherubim geheimnisvoll darstellen und der alles Leben schaffenden Dreifaltigkeit den Lobgesang des Dreimalheilig singen, laßt uns alles irdische Sinnen nun ablegen, denn wir werden den König des Alls bei uns aufnehmen: Ihn, der von speertragenden Engelscharen unsichtbar begleitet wird. Halleluja, halleluja.“

tragung entnehmen, welche Vorbilder u. a. bei Theodor von Mopsuestia findet²⁸⁶: „Du muß also die Diakone, wenn sie jetzt das Opfer zur Darbringung heraustragen, als Abbild der unsichtbaren dienenden Geister betrachten.“ Schulz führt weiterhin aus, daß Theodor von Mopsuestia in den Gaben Christus selbst sah, „der jetzt herausgeführt wird und sich zur Passion begibt.“ Nach Schulz beziehe Theodor von Mopsuestia den Ritus insbesondere auf das geschichtliche Opfer Christi, während im Cherubshymnus das Überzeitliche vorherrsche.²⁸⁷

Für die Entwicklung der Liturgie und des Liturgieverständnisses in der Zeit nach Justinian ist vor allem das Werk des Maximos Confessor, die *Mystagogie*, von großer Bedeutung. Der Titel ist etwas sperrig und lautet: „Einweisung ins Geheimnis, darstellend, welcher Dinge Gleichnis die in der Heiligen Kirche zur Zeit der Synaxe vollzogenen Geheimnisse sind.“ Bei Maximos Confessor wird das Hereinbringen von Brot und Wein zum Altar zu Beginn des Opfertagesdienstes als „Einzug der heiligen Mysterien“ bezeichnet. Eine ehemals rein praktische Handlung erfährt eine Aufwertung und weist auf die große Bedeutung und feierliche Ausgestaltung dieses Vorganges gerade in der Liturgie seit Mitte des 6. Jahrhunderts hin.

4) Zusammenfassung

Im 8. Jahrhundert, in der Zeit des Bilderstreites, erfuhr die kirchliche Liturgie einen zweiten großen Entwicklungsschub und weitreichende Veränderungen. Die wichtigste Neuerung gegenüber dem 6. Jahrhundert ist die Proskomidie. Lag zunächst die Übertragung der Gaben im Vordergrund, so verschob sich ab der Epoche des Bilderstreites der Schwerpunkt in der Liturgie zur Gabenbereitung hin.²⁸⁸ Der Liturgiekommentar des Patriarchen Germanos befaßt sich u. a. mit der Proskomidie und deren symbolischer Bedeutung. Danach kommt er auf den Großen Einzug zu sprechen.

Im Verlaufe der mittelbyzantinischen Zeit sind weitere Veränderungen innerhalb der Liturgie zu beobachten, die auf die Prozessionen Auswirkungen hatten. Laut dem aus dem 8. Jahrhundert stammenden Codex Barberini sprach nun der Priester während des Cherubs-

²⁸⁶ Schulz 1980, 70 mit Verweis auf: *Hom. cat.* 15, 25 (505) und ebd. (503).

²⁸⁷ Schulz 1980, 70.

²⁸⁸ Schulz 1980, 91.

hymnus ein Gebet still vor sich hin; dies ist jedoch nur für die Basileios-Liturgie überliefert.²⁸⁹ Im Laufe der mittel- und spätbyzantinischen Zeit (bis zum 14. Jahrhundert) wurde die Liturgie vor der Proskomidie durch zusätzliche Gebete vor der Bilderwand und beim Anlegen der liturgischen Gewänder erweitert.²⁹⁰

Abschließend bleibt festzuhalten, daß die Liturgisierung der byzantinischen Lebenswelt nicht nur als eine Reaktion auf die Unheilserfahrungen des 5. und 6. Jahrhunderts zu interpretieren ist. Diese stellen nur eine Facette des Vorgangs dar. Im Zusammenhang mit der Liturgisierung ist meines Erachtens die kirchliche Liturgie selber stärker in den Vordergrund zu rücken. Sie ist als ein Gemeinschaftswerk bzw. als gemeinschaftlicher Dienst an Christus aufzufassen. Allerdings dringt in den Vollzug des Kultus die Hierarchisierung der Kirche ein, nicht jeder Gläubige ist mehr an der Liturgie in gleicher Weise beteiligt. Denn es nimmt die Bedeutung der Kirchenämter zu, und nur noch bestimmte Personen sind befugt, die Eucharistie durchzuführen. Die Eucharistiefeier gewinnt den Charakter einer für die Masse der Gläubigen durch Spezialisten organisierten Veranstaltung. Dieser tiefgreifende Umwandlungsprozeß vollzog sich größtenteils am Ende des 4. Jahrhunderts.²⁹¹ Es treten Angehörige der Kirchenhierarchie gleichsam als Vermittler des Heils auf. Das Opfer wird nicht mehr als Dankopfer verstanden, sondern als eine Gabe, durch die die Gewogenheit Gottes sichergestellt werden soll. Diese Auffassung ist z. B. der *Mystagogischen Katechese* des Kyrill von Jerusalem zu entnehmen, wie unten dargelegt werden wird.²⁹² Auch im Westen sah man im Opfer immer weniger ein Dankopfer, wie es noch im 2. und 3. Jahrhundert, in der Frühzeit des Christentums, der Fall gewesen war.²⁹³ Die Kirchenhierarchien werden durch die Ausdifferenzierung und die Entwicklung der Liturgieformulare sowie die Aufteilung in die Liturgie der Katechumenen und die Liturgie der Gläubigen verdeutlicht. Die Liturgie dient zur Verherrlichung der Oeconomia, der Heilstat Christi. Der Kosmos ist im Gemeinschaftswerk der Liturgie enthalten. Dieser Gedanke ist in vorjustinianischer Zeit bereits vorhanden und wirksam.

Zudem betont die Kaiserideologie seit Justinian in besonderer Weise die Stellung des Kaisers als des Stellvertreters Christi auf Erden. Es handelt sich hierbei aber nur um eine

²⁸⁹ Wybrew 1989, 116.

²⁹⁰ Herrmann 1962, 20.

²⁹¹ Wybrew 1989, 37.

²⁹² Zur Diskussion über die Authentizität der *Mystagogischen Katechesen* und die Feststellung der Autorschaft des Kyrill von Jerusalem, siehe: Piédagnel 1966, 18–40.

²⁹³ Piédagnel 1966, 34–36.

Verstärkung einer Tradition bzw. Hervorhebung älterer Gedanken. Auch unter diesem Gesichtspunkt ergibt sich, daß sich die Liturgisierung nicht allein aus der krisenhaften und als Bedrohung angesehenen Lage des Byzantinischen Reiches nährt. Vielmehr wird die Liturgisierung durch etwas hervorgetrieben, das im christlichen Glauben schon vorhanden war. Sie bildet gleichsam den allgemeinen Hintergrund für das Geschehen in der Liturgie im engeren Sinn, d. h. in der Eucharistiefeier. Zwischen dem Geschehen während der Eucharistiefeier und der Auslegung des Geschehens im Kosmos werden Analogien gesehen.

Kapitel III: Auslegung der Liturgieformulare in den Liturgiekommentaren

Bei den vorangegangenen Untersuchungen der Liturgieformulare hat sich gezeigt, daß sie für ganz unterschiedliche Interpretationen der Eucharistie stehen. Um den religiösen Gehalt der Liturgieformulare, die über die Eucharistie sprechen, und deren Auslegung in den Kommentaren zu verstehen, ist es unerlässlich, einen Blick auf die Herkunft der christlichen Eucharistie aus dem hellenisierten Judentum zu werfen. Denn es wird sich zeigen, daß wesentliche Elemente des in den Kommentaren verarbeiteten Ideenguts bereits in Philons Kommentierung des israelitischen Opferkultes auftauchen. Diese Elemente sind für die Interpretation der Ikonographie der Prozessionskreuze von großem Gewicht. Der theologische Gehalt, wie ihn die Kommentatoren der eucharistischen Liturgie auffaßten, und die Art und Weise der Verdeutlichung dieses Gehalts sollen herausgearbeitet werden. Dies ist der wesentliche Schritt auf dem Weg zu einer kunstgeschichtlichen Interpretation der Prozessionskreuze und ihrer Ikonographie. Denn auf diese Weise erschließt man sich den Zugang zu den christlichen Liturgiekommentaren, beginnend mit den *Mystagogischen Katechesen* des Kyrill von Jerusalem. Danach wende ich mich den schon mehrfach erwähnten einschlägigen Schriften des Maximos Confessor und des Patriarchen Germanos zu.

1) Eucharistie im hellenisierten Judentum

Das Wort Eucharistie (*eucharistein* = Dank abstaten) ist kein für das Christentum spezifischer Begriff. Er begegnet einem bereits im hellenisierten Judentum. In verschiedenen Schriften Philons von Alexandrien wird er verwendet. Philon spricht dabei von unterschiedlichen gottesdienstlichen Handlungen, die im Darbringen von Opfern bestehen. Ich gehe hier deshalb näher auf Abschnitte aus Philons Werken ein, da sein Gedankengut einen großen Einfluß auf das Christentum ausübte. Dies betraf nach Schmitz nicht nur die theologisch-dogmatische Seite des Christusereignisses, sondern auch die rituelle Gestaltung eben dieses Ereignisses in der Eucharistiefeyer.²⁹⁴ Die israelitische Religion, d. h. das Judentum, dessen Mittelpunkt der Jerusalemer Tempel war, begründete die Pflicht, derartige Opfer durchzuführen, mit Numeri 28 und 29. Dort ist zu lesen, daß jeden Tag bestimmte Tiere sowie Speisen zu opfern seien. Als Trankopfer sei jeweils Wein auszugießen. Am Sabbat und am Monatsanfang gälten besondere Auflagen, desgleichen am

²⁹⁴ Schmitz 2006, 139.

Pessach-Fest, an Neujahr, am Versöhnungsfest und am Laubhüttenfest. Weitere sehr detaillierte Anweisungen für ein Opfer finden sich in den ersten Kapiteln des Buches Levitikus. In seinen Schriften deutet Philon an, daß diese Opfer einen Akt der Verehrung darstellten, die durch das Darbringen der Gabe zum Ausdruck kommt. Ein besonderer Sinn sei dem Brandopfer beizulegen, da in dessen Vollzug das Geopferte vollkommen hingegeben werde.²⁹⁵

Durch die Abstattung des Dankes wird eine Verbindung zwischen Jahwe und dem Opfernden hergestellt. Es heißt, ein Engel Jahwes steige im Rauch empor und verschaffe dem Gläubigen einen Zugang zu Gott. Es ist in diesem Zusammenhang hervorzuheben, daß in der *Traditio Apostolica* ebenfalls die Dankabstattung im Mittelpunkt der Eucharistie steht, was ja auch dem wörtlichen Sinn dieses Begriffes entspricht. In Philons Kommentierungen der jüdischen Opferriten ist nun eine deutliche Distanzierung von den materiellen Aspekten der Opferung erkennbar. Man kann von einer Vergeistigung dieser Vorgänge sprechen. Man opfert nicht nur zum Dank für den Auszug aus Ägypten, vielmehr wird Gott in der Eucharistie dafür gepriesen, daß er die Welt erschaffen hat und erhält. Der Aspekt des Dankopfers bzw. der Dankabstattung für die Bewahrung des Kosmos tritt in den Vordergrund. Philon äußert sich zu dieser Thematik in seinem Werk *De specialibus legibus* folgendermaßen: „Wenn du, mein denkender Geist, Gott für die Erschaffung der Welt Dank abstaten willst, dann tue dies für das Ganze und für die zu dessen Vollständigkeit unentbehrlichen Teile. Dabei habe sie (als Teile) des vollkommensten Lebewesens im Sinn!“ Philon nennt in diesem Zusammenhang den Himmel, die Sonne, den Mond, die Planeten, die Fixsterne, dann die Erde, die Meere, die Atmosphäre und die in ihr geschehenden Veränderungen: Für alles dies gilt es, Dank abzustatten, denn dies alles wird von Gott geschaffen, damit die Wesen der Untermondsphäre existieren können. „Und wenn du nun für die Menschen Dank abstattest, dann nicht nur für die Gattung, sondern auch für die einzelnen Kategorien und die notwendigsten Teile (der Gattung), nämlich für die Männer, Frauen, Griechen, Barbaren, für alle diejenigen, denen das Schicksal zuteilte, auf dem Festland oder auf den Inseln zu wohnen.“ Und wenn man für die Existenz einer bestimmten Person danken wolle, dann solle man ebenfalls deren wesentliche Komponenten im Sinn haben, den Leib, die Seele usw. Denn auch die Dankabstattung für einen jeden dieser Teile sei es wert, von Gott gehört zu werden.²⁹⁶

²⁹⁵ Laporte 1972, 161.

²⁹⁶ Laporte 1972, 161. *De Specialibus legibus* I, § 210 f., in: Daniel 1975, *De specialibus legibus I et II*. Auch im Folgenden – mit Ausnahme der Textstellen aus Schmitz – aus dem Französischen übersetzt.

Die von der Tora vorgeschriebenen Opferhandlungen werden mit der hellenistischen Idee des Kosmos und der vier Elemente in einen Zusammenhang gebracht: Philon empfindet tiefste Dankbarkeit und Ehrfurcht vor dem, der den Kosmos geschaffen hat, und zwar so, daß die einzelnen Teile dieses Kosmos ein sinnreiches und staunenswertes Ganzes bilden. Diese Zusammengehörigkeit ist für Philon der Ausdruck der göttlichen Vernunft, des *Logos*. Das Spannungsverhältnis zwischen Gleichgewicht und Ungleichgewicht des Kosmos wird im Zerteilen des Opfertieres versinnbildlicht. In diesem Sinne schreibt Philon: „Das Zerlegen des Opfertieres in seine Gliedmaßen zeigt zum einen an, daß alle Dinge eins sind, und zum anderen, daß alle Dinge aus einem kommen und wieder zu einem werden.“ Einige fassen dies in die zusammengehörende Gegensatzbegriffe Sättigung und Verlangen, andere sprechen von Verbrennung und völliger Neuordnung, und zwar Verbrennung wegen der Kraft des Feuers, das alle Elemente beherrscht, und vollständige Ordnung wegen der Gleichheit aller Elemente, zu deren Erreichen sie gegeneinander wirken.²⁹⁷

Nachdem Philon hierüber nachgedacht habe, sei ihm der folgende Sachverhalt klar geworden: Die Seele, die das Seiende verehere, müsse deswegen das Seiende nicht unvernünftig, sondern mit Wissen und Vernunft verehere. Das vernünftige Nachdenken über das Seiende unterscheide eine jede der göttlichen Kräfte: Gott ist gut und Schöpfer und Erzeuger des Universums und sorgt für alles, was er hervorbringt. Er ist der Retter und Wohltäter. Er ist angefüllt mit Glückseligkeit und allem Glück. Jedes dieser göttlichen Attribute ist der Verehrung und des Lobes würdig und verdient, daß man es sowohl einzeln als auch im Zusammenhang mit den anderen betrachtet.²⁹⁸ Anlässlich der Schilderung der durch den Priester bzw. Hohepriester für die Opferhandlung anzulegenden Gewänder führt Philon diese Interpretation der Riten in genauer Form aus. Dabei wird sich zeigen, daß er die Materialien des Gewandes und seiner Verzierungen allegorisch deutet, damit seine Vorstellung vom Kosmos und von der Rolle des Hohenpriesters als eines Repräsentanten der göttlichen Vernunft erkennbar wird. Bei der ikonographischen Auslegung der Prozessionskreuze werden wir auf einen ähnlichen Sachverhalt stoßen.

Philon beschäftigt sich in seinem Buch *De specialibus legibus* eingehend mit dem Gewand des die Eucharistie feiernden Hohenpriesters.²⁹⁹ Dies geschieht mit der Absicht,

²⁹⁷ Daniel 1975, *De specialibus legibus I*, § 208.

²⁹⁸ Daniel 1975, *De specialibus legibus I*, § 209.

²⁹⁹ Laporte 1972, 153–157.

ihn als den Repräsentanten des Kosmos darzustellen. Philon erkennt nämlich zwei Heiligtümer Gottes. Das eine ist der sichtbare Kosmos, in dem der Hohepriester die Stellung des Sohnes Gottes einnimmt, bzw. des göttlichen *Logos*. Das andere Heiligtum ist die Vernunftseele, deren menschengewordener Aspekt ebenfalls der Hohepriester verkörpert. Denn er spricht die Gebete und bringt die Opfer dar, wie sie den Gläubigen von den Vätern überliefert wurden. – Die Eucharistie ist für Philon demnach der tiefste Ausdruck der Vernunft. – Deshalb, so Philon, hat der Hohepriester ein Obergewand zu tragen, das eine Abbildung des Himmels ist; der ganze Kosmos, auch der Himmel, ist an der durch den Hohenpriester gefeierten Eucharistie beteiligt, der Mensch wird als ein Teil des Ganzen in diese Feier einbezogen.³⁰⁰ Wieder kommt Philon auf seine Überzeugung zurück, daß das Ganze sowohl als eine unauflösbare Einheit als auch als die Summe der es konstituierenden Teile zu verstehen ist.

Kommen wir auf die Beschreibung des Gewandes des Hohenpriesters! Der Hohepriester trägt ein schlichtes Leinengewand, das so geschnitten ist, daß sein Körper immer bedeckt bleibt, ihn jedoch bei seinen kultischen Handlungen nicht behindert. Dieses Gewand trägt er auch, wenn er im Allerheiligsten ein Weihrauchopfer darbringt. Philon ist der Auffassung, daß das Weihrauchopfer durch die unsterbliche Vernunftseele dargebracht wird. Deswegen darf das Gewand bei dieser kultischen Handlung nicht aus Wolle gewoben sein, die ja von einem sterblichen Lebewesen stammt.³⁰¹ Außer diesem für das Weihrauchopfer anzulegenden Gewand benutzt der Hohepriester ein anderes, das eine Wiedergabe des Kosmos zeigt. Bei den diesbezüglichen Ausführungen stützt sich Philon auf Ex 28, 2–39, ohne diesem biblischen Text genau zu folgen. Denn er hat vor allem die Ausdeutung der Symbolik im Sinn.

Das Gewand des Hohenpriesters ist laut Philon ein langer Chiton, der bis zu den Füßen hinabreicht. Er ist violett gefärbt, was laut Philon damit zu erklären ist, daß er die ihrem Wesen nach schwarze Luft symbolisiert, die die gesamte sublunare Sphäre bis zu Erdboden anfüllt. Die violette Färbung des Chitons scheint Philon als das Mittel zwischen der nicht durch Licht erhellten, also schwarzen, und der von Licht durchfluteten Luft aufzufassen. Am unteren Rand dieses die sublunare Welt symbolisierenden Chitons hängen Granatäpfel aus Gold, Glöckchen und Blumen. Sie stehen für die Erde und das Wasser: Die Blumen symbolisieren die Erde, aus der sie hervorsprossen, die Granatäpfel symboli-

³⁰⁰ Philon, *De somniis* I, § 215 zitiert nach Laporte 1975, 156.

³⁰¹ Daniel 1975, § 83, 62 Anm. 2.

sieren das Wasser, denn sie heißen auf Griechisch *rhoïskoi*, was Philon mit dem Wort für Fließen *rhusis* zusammenbringt. Die Glöckchen repräsentieren die Harmonie der Teile des Kosmos, unter denen Philon vermutlich den göttlichen Logos und seine Erscheinungen in der Kreatur versteht, wie aus seinen oben zitierten Bemerkungen hervorgeht.

Über diesem Chiton trägt der Hohepriester ein Kleidungsstück, das Philon mit einem Brustharnisch vergleicht. Dieses Kleidungsstück symbolisiere den Himmel, erklärt er. Auf jeder Schulter befindet sich ein Smaragd von runder Form. Diese Smaragde veranschaulichen die obere und die untere Hemisphäre der Erde. Auf der Brust sind zwölf Edelsteine in unterschiedlichen Farben angeordnet, und zwar in vier Reihen zu je drei. In Ex 28, 17–21 finden sich genaue Angaben über diese Edelsteine; Philon greift diese Einzelheiten aber nicht auf. Während Ex 28, 21 mit diesen zwölf Steinen die zwölf Stämme Israels zusammenbringt, sieht Philon in ihnen die zwölf Zeichen des Tierkreises, angeordnet nach den vier Jahreszeiten. Dieser Ort der zwölf Edelsteine heißt bei Philon *logeion*, „Ort der Vernunft“, weil im Himmel alles gemäß vernünftigen Verhältnissen geschaffen und geordnet worden sei; es gebe dort nichts außerhalb der Vernunft. Auf dieses *logeion* hat der Gesetzgeber zwei Stück Stoff gesetzt, von denen das eine „Verdeutlichung“ und das andere „Wahrheit“ genannt wird. „Wahrheit“ spiele darauf an, daß sich die Lüge nicht zum Himmel emporheben könne, sondern auf die Erde verbannt bleibe, wo sie in der Seele der Gottlosen wohne. „Verdeutlichung“ meine, daß die himmlischen Kreaturen einer jeden der irdischen ihr wahres Wesen verdeutlichten, wovon die irdischen von sich aus keine Kenntnis erlangen könnten. Für diesen Sachverhalt gebe es einen unwiderlegbaren Beweis: Wenn das Licht der Sonne nicht schiene, könnte man die unzähligen Eigenschaften eines Körpers, die Mannigfaltigkeit der Farben und Formen nicht unterscheiden.

So sei die Zusammensetzung des heiligen Gewandes ein Abbild des Kosmos. Es beschäftige sowohl die Augen, also die sinnliche Wahrnehmung, als auch den Geist. Es veranschauliche die Pracht der Schöpfung und es ermuntere zu philosophischen Betrachtungen über die Teile des Kosmos. Das Gewand halte den Hohenpriester dazu an, sein Leben des Kosmos würdig zu führen und stets zu bedenken, daß bei der Durchführung der heiligen Riten die ganze Welt mit ihm zusammen den Gottesdienst feiere. „Es ist in höchstem Maße angebracht, daß derjenige (der Hohepriester), der dem Vater des Kosmos geweiht ist, auch den Sohn, nämlich das Universum für sich zu gewinnen suche, indem er

dem Schöpfer und Erzeuger dient.“³⁰² Laut Philon veranschaulicht das Gewand des Hohenpriesters noch ein Drittes: Alle Priester der Welt führen ihre kultischen Handlungen nur im Interesse der Gemeinschaft aus, der sie angehören. Allein der Hohepriester danke Gott im Namen des Menschengeschlechts, ja im Namen der vier Naturelemente überhaupt. Dies geschehe in der Überzeugung, daß der ganze Kosmos sein Vaterland sei. Der Hohepriester also bittet um Barmherzigkeit für die ganze Welt.³⁰³

Ich habe Philons Ausführungen über das Gewand des Hohenpriesters so eingehend zitiert, um zu zeigen, daß dieses Gewand als ein Symbol für die geschaffene Welt und den *Logos* aufgefaßt wird. Der Hohepriester vollzieht durch die verschiedenen Opferhandlungen den Dank zusammen mit der ganzen Welt – symbolisiert in seinem Gewand – dem Schöpfer gegenüber.³⁰⁴ Philon beschäftigt sich sehr mit den Edelsteinen auf den Schultern und der Brust des Hohenpriesters und sieht in ihnen nicht bloß kostbare Objekte. Der weit verbreitete Glaube, daß die zwölf Edelsteine auf der Brust des Hohenpriesters für die zwölf Stämme Israels stehen, spielt für ihn keine Rolle, denn für das hellenistische Judentum ist die Genealogie bereits zweitrangig geworden.³⁰⁵ Dem Text Philons kann man entnehmen, daß den Edelsteinen vielmehr eine philosophisch überhöhte Bedeutung zukommt. Sie stehen für die vernunftgemäße Ordnung im Kosmos, wie auch alle Erscheinungsformen, die durch Symbole am Mantel des Hohenpriesters verdeutlicht werden. Auf diesen Sachverhalt werde ich einem anderen Zusammenhang noch zurückkommen.³⁰⁶

Philon ist, wie oben bereits angedeutet, im Zusammenhang mit der Betrachtung der christlichen Liturgiekommentare und der Interpretation der Ikonographie auf den Prozessionskreuzen von erstrangiger Bedeutung. In besonderer Weise legte Philon den Tempelsymbolkomplex der israelitischen Religion aus, und zwar so, daß diese Symbolik nicht nur von denjenigen Juden, deren Riten unmittelbar mit der Zugewandtheit am Tempel verbunden waren, rezipiert werden konnte. Er interpretierte somit in besonderer Weise den

³⁰² Daniel 1975, *De specialibus legibus I*, § 96.

³⁰³ Daniel 1975, *De specialibus legibus I*, § 97. Die verkürzte Darstellung des Textes von Philon stammt aus: Daniel 1975, *De specialibus legibus I et II*, § 82–97. Zum Vergleich sind auch folgende Textstellen heranzuziehen: *Quaestiones et solutiones in Exodum II*, § 107–124, in: A. Terian, *Les Œuvres de Philon d’Alexandrie, Quaestiones et solutiones in Exodum I et II* (Paris 1992); *De Vita Mosis II*, § 117–135, in: R. Arnaldez – C. Mondésert – J. Pouilloux – P. Savinel, *Les Œuvres de Philon d’Alexandrie, De Vita Mosis I–II* (Paris 1967).

³⁰⁴ Laporte 1972, 156 (Mos. II, 117–135; Spec. Leg. I, 82–97; Q. E. II, 107–124)

³⁰⁵ Siegert 2003.

³⁰⁶ Siehe unten Kap. IV, 131–133.

Tempelsymbolkomplex der israelitischen Religion.³⁰⁷ Als einem Bürger von Alexandrien ist ihm nämlich, wie aus seinen Schriften ersichtlich ist, an einer hellenisierten, über den eigentlichen Jerusalemer Tempel hinausweisenden Deutung der Tempelzeremonien gelegen. So ist zu erklären, daß seine Werke keinen Einfluß auf die Entwicklung des rabbinischen Judentums ausüben konnten. Im Christentum hingegen sind seine Spuren deutlich, denn auch dieses ist ja stark hellenistisch geprägt. Es hatte sich von Anfang an Zugang zu hellenistischem Gedankengut verschafft. Ferner hatten sich die Christen früh von dem für die israelitische Religion geltenden Zeremonialgesetz gelöst. Deswegen konnte diese neue Religion unter Nichtjuden bzw. Heiden missionieren. Zu diesem Zweck griff es auf die griechische Sprache zurück und nutzte beispielsweise die Septuaginta. Philons Gedanken fanden somit im frühen Christentum einen fruchtbaren Boden.

Wie eben angedeutet, erörtert Philon in seinen Schriften eine ideale Bedeutung des Tempels. Er trennt dabei zwischen dem „wahren“ Tempel, dem Kosmos, und dem irdischen Tempel in Jerusalem. Dazu ist bei ihm folgendes zu lesen: „Als das höchste und wahrhafte Heiligtum der Gottheit ist das ganze Weltall zu betrachten, das zum Tempelraum den heiligsten Bestandteil der Welt, den Himmel, hat.“ Daran anschließend erläutert er, was mit dem irdischen Tempel gemeint ist: „Außerdem aber gibt es ein von Menschenhand erbautes (Heiligtum); denn der Drang der Menschen, die zu frommen Zwecken beitragen und durch Opfer der Gottheit ihren Dank für das Gute, das sie betroffen hat, aussprechen oder für ihre Sünden Verzeihung und Vergebung erbitten wollen, durfte in seiner Betätigung nicht gehemmt werden. Der Gesetzgeber hat aber angeordnet (5. Moses 12, 5), daß weder an mehreren Orten Heiligtümer errichtet werden dürfen noch mehrere an demselben Orte, in der rechten Erkenntnis, daß es nur ein Heiligtum geben dürfe, da es auch nur einen Gott gibt. Er hat auch denen, die zu Hause opfern wollen, dies nicht gestattet, gebietet ihnen vielmehr, sich aufzumachen von den Enden der Erde her und dies Heiligtum aufzusuchen.“³⁰⁸ Für Philon bleibt der Jerusalemer Tempel der einzige legitime irdische Ort des Vollzugs der Eucharistie.

Machen wir nun den Schritt zum frühesten Christentum! Nach Schmitz geben zwei frühe christliche Schriften, nämlich der Brief des Clemens von Rom und der Hebräerbrief, Auskunft über das Verhältnis zwischen dem Tempel in der israelitischen Religion und der

³⁰⁷ Schmitz 2006, 136 f.

³⁰⁸ Schmitz 2006, 216.

christlichen Eucharistie.³⁰⁹ Sowohl der Clemensbrief als auch der Hebräerbrief sind nach der Zerstörung des Tempels durch Titus im Jahre 70 n. Chr. entstanden, nach einem Ereignis also, von dem Philon noch nichts wissen konnte. Beide Schriften reden daher schon vom Tempel wie von einer überzeitlichen Gegebenheit. Die christliche Eucharistie kann sich mithin gar nicht mehr auf einen Jerusalemer Tempel beziehen. Sie ersetzt ihn durch Jesus Christus, den Inbegriff des überzeitlichen Tempels.³¹⁰ Schmitz faßt den Übergang in den folgenden Gedankenschritten zusammen: Laut Hebräerbrief erwies sich der Tempel als durch Jesus Christus überholt. Gemäß dem Clemensbrief war der Tempel immer noch der ideelle Mittelpunkt des Kultes. Doch stellte sich sowohl im Judentum als auch im frühesten Christentum der zerstörte Tempel nur noch als ein imaginiertes dar. Der alte, Jerusalemer Tempel, den man nunmehr ablehnte, da man ihn für unvollkommen hielt, wurde entweder durch die Heiligung des Alltages, wie es im Judentum geschah, oder durch Jesus Christus überhört. Im rabbinischen Judentum wurde der Jerusalemer Tempel des alten Israel durch eine verklärende Erinnerung „gereinigt“ und idealisiert. Im Christentum wurde jede Kirche als der Tempel aufgefaßt, in der die Eucharistie gefeiert wurde, d. h. der eigentliche Tempel wurde im Christentum in der je eigenen Kirche neu konstituiert.³¹¹ Ferner wurde er mit der Heilsgeschichte verknüpft. Die Heilstat Gottes war bereits vor aller Schöpfung vollzogen, da sie im Kosmos implizit vorhanden war und durch den geschichtlichen Jesus Christus explizit verwirklicht wurde.³¹²

Die vorhin vorgestellten Texte Philons regen in diesem Zusammenhang zu einer Reihe wichtiger Fragen an. Der Herrscherideologie der byzantinischen Kaiser zufolge werden diese ab der Spätantike zunächst von Gott und vom Volk und seit Justinian von Gott allein zu legitimen Herrschern bestimmt. Sie verstehen sich als von höchster Stelle eingesetzte Herrscher, die für die Einheit und Ordnung in der Oikumene zu sorgen haben. Inwieweit läßt sich dieses Gedankengut in der Ausgestaltung der Prozessionskreuze nachweisen, die im Bereich des Kaisers bzw. Herrschers verwendet werden? Die Beantwortung dieser Frage kann für die Interpretation der Ikonographie der Prozessionskreuze fruchtbar gemacht werden. Der byzantinischen Herrscherideologie zufolge werden die Kaiser in der Zeit vor Justinian von Gott und vom Volk bestimmt, seit Justinian aber von Gott allein. Sie

³⁰⁹ Schmitz 2006, 68 f.

³¹⁰ Schmitz 2006, 68 f. Auch Justinian benutzte als Symbol den Tempel, als er davon sprach, daß er mit der Hagia Sophia den salomonischen Tempel übertroffen habe.

³¹¹ Schmitz 2006, 72.

³¹² An dieser Stelle sei auf die Äonen der Heilsgeschichte verwiesen, die in den Liturgieformularen vorausgesetzt werden.

verstehen sich nun als von höchster Stelle eingesetzte Herrscher, die in ihrer Funktion für die Einheit und Ordnung in der Oikumene sorgen. Dies erinnert an die durch Philon dem Hohenpriester zugeschriebene Funktion. Lässt sich diese Vorstellung in der Ausgestaltung der Prozessionskreuze nachweisen, die im Bereich des Kaisers bzw. Herrschers als Akteur verwendet werden? Welche Rolle spielt die aus der hellenistischen paganen Tradition stammende und verchristlichte Herrscherideologie?³¹³ Die Handlungen des Hohenpriesters stellen bei Philon den Inbegriff dieser kosmischen Eucharistie dar. Es sollen jedoch unter der Verantwortung des Hohenpriesters alle Juden diese Handlung vollziehen.³¹⁴ Wie aus den Texten hervorgeht, die im Kapitel über die Liturgieformulare erläutert wurden, wird Christus in den ersten Jahrhunderten des Christentums ebenfalls als der Hohepriester angesehen. Der Bischof allein nimmt die Rolle des Hohenpriesters Christus ein, wie es in der *Traditio Apostolica* beschrieben wird. Er allein darf – zumindest in der Frühzeit des Christentums – den eucharistischen Gottesdienst leiten, der laut Philon eine Lobpreisung Gottes durch die ganze Schöpfung darstellt. Finden wir diese Vorstellung in der Ausgestaltung der Prozessionskreuze wieder?

2) Christliche Liturgiekommentare

Bevor man eine Interpretation der in dem Abschnitt über die Typologisierung aufgeführten Prozessionskreuze in Angriff nimmt und ihre ikonographische Ausgestaltung untersucht, ist es ratsam, auf drei in diesem Zusammenhang bedeutsame Liturgiekommentare in Form kurzer Erläuterungen einzugehen.³¹⁵ Der Liturgiekommentar als eigene Gattung entstand im 4. Jahrhundert. Zu dessen Vertretern gehörten der schon genannte Kyrill von Jerusalem (*Mystagogische Katechesen*) sowie Johannes Chrysostomos und Ambrosius von Mailand. Zunächst wurden diese Texte mündlich rezitiert, jedoch schon bald schriftlich festgehalten. Sie dienten zur genaueren Erläuterung der Geschehnisse im Gottesdienst, besonders bei der Eucharistie oder der Taufe, sowie als Einführung in die christlichen Mysterien.³¹⁶ Ferner sollten sie bei den Rezipienten ein Gefühl der Ehrfurcht auslösen, wie Meyendorff darlegt.³¹⁷

³¹³ Siehe unten Kap. V, 171–184, bes. 173–179.

³¹⁴ Eucharistie als Lobpreisung Gottes durch die ganze Schöpfung: Laporte 1972, 149–162.

³¹⁵ Eine systematische Übersicht über die byzantinische Kommentarliteratur zu den Liturgien findet man beispielsweise in Bornert 1966. In dieser sehr detaillierten Studie werden jedoch nur Texte miteinander verglichen. Es fehlt jeglicher Hinweis auf das liturgische Gerät und die Prozessionskreuze.

³¹⁶ Meyendorff 1984, 23.

³¹⁷ Meyendorff 1984, 24.

Meyendorff stellt die These auf, daß in der Frömmigkeit eine Verlagerung des Schwerpunkts stattfand. So wurde die Kommunion weniger häufig ausgeteilt, was sich den Liturgiekomentaren entnehmen lasse. Dieser Prozeß habe schon im 4. Jahrhundert eingesetzt.³¹⁸ Er begründet dies mit der Förderung des Christentums im Römischen Reich ab 313; viele Menschen seien nun weniger aufgrund aufrichtiger Überzeugung und Frömmigkeit als aufgrund politischen Opportunismus zum Christentum übergetreten, viele ehemalige Apostaten seien zu ihrem Glauben zurückgekehrt, dem sie während der Christenverfolgungen abgeschworen hatten. Diese letzteren blieben freilich lange Zeit von der Eucharistiefeyer ausgeschlossen, da sie zunächst eine Zeitlang Reue bekunden mußten. Überdies habe es nun zahlreiche Katechumenen gegeben, die ihre Taufe sehr lange aufgeschoben hätten, so etwa Kaiser Konstantin und Johannes Chrysostomos.³¹⁹ Es gab in frühchristlicher Zeit die Vorstellung, daß man auch ohne Taufe zur Seligkeit gelangen könne.³²⁰ Ob und wie weit dies noch für das frühe 4. Jahrhundert gilt, ist mir nicht bekannt. Man muß annehmen, daß bei den vielen neuen Gläubigen die formale Heilsvermittlung im Mittelpunkt des Interesses stand und die Vorstellung, man habe ein Dankopfer zu begehen, in den Hintergrund trat.

Das Studium der Kommentare ist für die Erforschung der Ikonographie der Prozessionskreuze unerlässlich, da erst auf diese Weise der tiefere Sinn der eucharistischen Handlungen zu erkennen ist. Die Kommentare bezeugen die Stadien der Auffassung der Eucharistie, die das Christentum bis zur mittelbyzantinischen Zeit durchlaufen hat. Jeder liturgischen Handlung wird eine spirituelle Bedeutung beigemessen, die in einem Wandel begriffen ist. Hierbei ist eine Konstante zu erkennen: Das Mysterium in der Liturgie und dasjenige, das durch die Schrift offenbart wird, werden aufeinander bezogen. Beiden Mysterien nähert man sich auf parallelen Wegen.

Die Kommentare belegen ferner, daß, anders als im frühesten Christentum, die Person des Liturgen allein nicht mehr ausreicht, um die Vergegenwärtigung der Heilszusage Jesu zu verbürgen. Vielmehr ist es notwendig, die eucharistische Handlung als Ganze im Sinne solcher Verbürgung zu interpretieren. Dabei übernimmt das Evangelium die Funktion des

³¹⁸ Meyendorff 1984, 39 f.

³¹⁹ Meyendorff 1984, 40.

³²⁰ Harnack 1980, 472.

unanfechtbaren Zeugen der Heilstat, was ich bereits im Zusammenhang mit der *Traditio Apostolica* angedeutet habe.³²¹

Die Kommentatoren der Liturgie, auch Mystagogen genannt, wandten in ihren Schriften bekannte Methoden der Bibelexegese an. Seitdem das Neue Testament in seiner endgültigen Gestalt und vollen Ausprägung die wesentliche Grundlage des christlichen Glaubens geworden ist, schreibt man ihm neben der wortwörtlichen eine spirituelle Bedeutungsebene zu, die hinter dem Wort steht und mit der Wortbedeutung mindestens gleichwertig sein soll.³²² Im 4. Jahrhundert, als die orthodoxe Liturgie anfangs, Gestalt anzunehmen, begann man die spirituelle Bedeutung in mehrere Sinnstufen zu unterteilen. Auf der sogenannten allegorischen Stufe wurde das Alte Testament auf Jesus Christus und die Kirche hin ausgelegt; das Alte Testament wurde als ein Zeugnis der religiösen Vorstufe des nunmehr mit der organisierten Kirche gleichgesetzten Christentums aufgefaßt. Man nennt diese erste Stufe auch die dogmatische.³²³ Wie oben in anderem Zusammenhang ausgeführt wurde, ist ja die Heilstat Christi durch Gott schon vor dem Beginn der Schöpfung zur Wirkung gebracht worden. Im zweiten Äon der Heilsgeschichte, der mit Christi Geburt anbrach, wird das vor aller Zeit einsetzende Wirken in den Stationen der Lebensgeschichte sichtbar gemacht. Das geschichtliche Wirken Jesu kann nun, und damit komme ich auf Meyendorff zurück, auf den folgenden Stufen der Auslegung der Liturgie für den einzelnen Gläubigen verständlich und fruchtbar gemacht werden: Auf der tropologischen Stufe untersucht man, inwiefern die allegorische Deutung der Liturgie auf das Leben des Christen bezogen werden und dieses gestalten kann. Man spricht daher auch von der moralischen Stufe. Die nächste Stufe ist die anagogische, die die Gläubigen zur Erfüllung und zur Teilhabe am kommenden himmlischen Königreich und zur Betrachtung des Kommenden in der Gegenwart hinleitet. Diese anagogische Stufe eröffnet die Perspektive auf die Verwirklichung des Reiches Gottes. Ich werde weiter unten ausführen, wie sich diese Thematik in der Ikonographie der Prozessionskreuze niederschlägt.³²⁴

³²¹ Siehe oben Kap. II.

³²² Meyendorff 1984, 24.

³²³ Meyendorff 1984, 24.

³²⁴ Meyendorff 1984, 24 f.

a) Kyrill von Jerusalem

Kyrill wurde zwischen 348 und 351 als Nachfolger von Makarios I. zum Bischof von Jerusalem gewählt und blieb dies bis zu seinem Tode im Jahre 387. Zu seinen wichtigsten Werken zählen die *Mystagogischen Katechesen*, die zur Unterweisung derjenigen dient, die sich taufen lassen wollen. Dieses Werk ist in fünf Abschnitte gegliedert. Den ersten bilden Ausführungen über Widersagungen und das Taufbekenntnis. Im zweiten wird das Taufgeheimnis behandelt, im dritten das Chrismation, d. h. die Salbung des Getauften mit dem Myron, dem Salböl, wodurch er des Heiligen Geistes teilhaftig wird. Der vierte Abschnitt setzt sich mit Leib und Blut Christi auseinander. Erläuterungen zur Eucharistiefeier machen den fünften Abschnitt der *Mystagogischen Katechesen* aus.³²⁵ Im Zusammenhang meiner Untersuchungen ist der fünfte Teil über die Eucharistiefeier von Bedeutung. Wie schon oben angedeutet, nimmt das unblutige eucharistische Opfer den Charakter eines Opfers zur Versöhnung mit Gott an, derer man während der Liturgie dankbar gedenkt. Kyrill von Jerusalem führt dazu im Einzelnen folgendes aus: „5. 7. Dann, nachdem wir uns selbst durch diese geistlichen Hymnen geheiligt haben, bitten wir den menschenliebenden Gott, den Heiligen Geist auf die vorliegenden (Gaben) herabzusenden, damit er das Brot zum Leib Christi, den Wein zum Blut Christi mache. Denn alles was der Heilige Geist berührt, wird geheiligt und verwandelt. 8. Nachdem wir das geistliche Opfer, den unblutigen Dienst vollendet haben, bitten wir Gott über jenem Opfer der Versöhnung für den allgemeinen Frieden der Kirchen, für den Wohlstand der Welt, für Kaiser, Heere und Verbündete, für die kranken und die Leidenden. Überhaupt für alle, die Hilfe brauchen, bitten wir alle und bringen dieses Opfer dar. 9. Dann gedenken wir auch noch der Entschlafenen; zuerst der Patriarchen, der Propheten, der Apostel, der Märtyrer. Gott erhöere auf ihre Gebete und Fürbitten hin unser Gebet. Dann (beten wir) auch für die entschlafenen heiligen Väter und Bischöfe und überhaupt alle vor uns Entschlafenen, denn wir glauben, daß es (sc. das Gebet) den Seelen, für die wir beten, dann den größten Nutzen bringt, wenn das heilige, unheimliche Opfer vorliegt.“ Aus dieser Textstelle geht hervor, daß das eucharistische Gebet eine Danksagung für die Schöpfung enthält. Ferner wird Gott angerufen, er möge den Heiligen Geist auf die Gaben herabsenden, um deren Wandlung zu bewirken. Fürbitten schließen sich an.³²⁶

In den ersten drei Jahrhunderten war Christus nach dem Glauben der Gemeinde als aktiver Zelebrant unsichtbar zugegen. Wie wir gesehen haben, war dies in der Gestalt des

³²⁵ Piédagnel 1966, 16.

³²⁶ Wybrew 1989, 34.

Bischofs der Fall. Diesen Stand scheint die *Traditio Apostolica* noch widerzuspiegeln. Kyrill von Jerusalem hingegen sieht in Christus bereits das Opfer, mit dem etwas geschieht; es wird Gott dargebracht.³²⁷ Nach der *Traditio Apostolica* konnte im Anschluß an die Eucharistie ein gemeinsames Sättigungsmahl der anwesenden Gläubigen stattfinden. Zu diesem empfangen sie aus der Hand des Bischofs ein Stück Brot, bevor sie ihr eigenes, mitgebrachtes Brot brachen.³²⁸ Wie aus der *Traditio Apostolica* hervorgeht, bildet die Gemeinde noch eine intime Gemeinschaft. Wenn man jedoch Kyrills Ausführungen liest, merkt man, daß sich diese von der *Traditio Apostolica* geschilderte Gemeinschaft im 4. Jahrhundert aufgelöst hat. Das gemeinsame Sättigungsmahl verändert bzw. entwickelt sich zu einer Vermittlung des Heils durch Spezialisten an die Laien.

Beispielhaft dafür ist allein schon die Epiklese, die Bitte, Gott möge den Heiligen Geist herabsenden, welches ein neues Verständnis der Gabenweihe symbolisiert. Die Fürbitten bringen ein verändertes Verständnis des Zwecks der Gabenweihe zum Ausdruck. So wird Gott angerufen, den Heiligen Geist herabzusenden, um Brot und Wein in Leib und Blut Christi zu wandeln. Es mußte durch die Kommunion die Gewißheit geschaffen werden, daß die Gläubigen tatsächlich Leib und Blut Christi empfangen. Ferner ist das göttliche Opfer präsent und befähigt dadurch die Kirche, für sich sowie für die Lebenden und die Toten Fürbitte abzuleisten und die Vergebung der Sünden zu erleben. Die Kirche als Organisation, wie sie sich ab dem 4. Jahrhundert darstellt, gewinnt an Heilswichtigkeit.³²⁹

b) Die *Mystagogie* des Maximos Confessor

Bei dem zweiten der hier näher zu betrachtenden Liturgiekommentare handelt es sich um die *Mystagogie* des Maximos Confessor, die um 630 verfaßt wurde. Das Vorbild für seine *Mystagogie* war in vielen Punkten die Schrift des Pseudo-Dionysios Areopagita über die kirchliche Hierarchie, auf die er sich oft beruft. Maximos wurde um 580 in Konstantinopel geboren und war ab 610 unter Herakleios als kaiserlicher Sekretär tätig. Er trat ungefähr vier oder fünf Jahre später in ein Kloster in Chrysopolis ein, wechselte aber 624/5 in das St. Georg Kloster in Kyzikos. Sein Liturgiekommentar zeigt ihn genauso wie die Schrift

³²⁷ Wybrew 1989, 34 f.

³²⁸ Schöllgen 1991, 279; die *Traditio Apostolica* berichtet ferner, daß nach der Konsekration von Brot und Wein auch Öl, Käse und Oliven durch den Bischof gesegnet werden konnten, 229.

³²⁹ Wybrew 1989, 35.

Ambigua als einen gut geschulten Theologen.³³⁰ In beiden Schriften setzte er sich mit dem Monotheletismus auseinander. In ihnen kritisiert er mehrfach den Monophysitismus.

Seine *Mystagogie* entstand also unter dem Eindruck des seit 634 gärenden Streits um den Monotheletismus, der damals schon eine längere mit der Außenpolitik des Reiches verbundene Vorgeschichte hatte. Offen schaltete sich Maximus aber erst um 640 in die Kontroversen ein und bezog dabei eine streng antimonotheletische Stellung.³³¹ Diese begründete er in mehreren Traktaten. Im Rahmen dieser Auseinandersetzungen fuhr Maximus 647 nach Rom, während in Afrika antimonotheletische Synoden abgehalten wurden. Von Kaiser Konstans II. (641–668) wurde ein *Typos* erlassen, durch den die *Ekthesis* des Herakleios zurückgenommen wurde, ein Versuch, den Streit durch eine Intervention des Kaisers zu schlichten. Der *Typos* ordnete an, sich nicht mehr mit dem Problem des einen oder der zwei Willen in Christus zu beschäftigen. Im Jahre 642 hatte Papst Theodor I. (642–649) den monotheletischen Patriarchen Paulos von Konstantinopel mit dem Bann belegt. Der Patriarch reagierte damit, daß er Kaiser Konstans II. zum Erlaß des eben erwähnten *Typos* bewegte. Papst Martin I. (649–653), der Nachfolger Theodors, hielt 649 eine Lateranssynode ab, an der auch Maximus mit anderen griechischen Mönchen teilnahm. Diesen Umstand verurteilte Kaiser Konstans II. auf das schärfste. Konstans II. sorgte dafür, daß Papst Martin I. und auch Maximus im Jahre 653 gefangengenommen wurden. Maximus wurde nach Konstantinopel verbracht und verurteilt und erlag 662 seinen schweren Verletzungen, die ihm durch Folter zugefügt worden waren.³³²

³³⁰ Balthasar 1961, 70.

³³¹ Balthasar 1961, 66–73. Die Thematik des Monotheletismus ist in den Zusammenhang der Abwendung der Persergefahr einzuordnen. Der Streit begann mit dem Ansinnen des Sergios, des Patriarchen von Konstantinopel, an Kaiser Herakleios, angesichts jener Gefahr mit den Monophysiten einen Ausgleich zu schaffen und dabei die östlichen mehrheitlich von Monophysiten bewohnten Gebiete enger an das Reich zu binden und dort die Position des Reiches zu stärken. Er schlug vor, die Frage nach den Naturen Christi vorerst nicht zu berücksichtigen, sondern den Monophysiten zuzugestehen, daß in Christus eine Energie (μία ἐνέργεια) wirke. Im Jahre 633 entschloß man sich in Alexandria zu einer Union zwischen Orthodoxen und Monophysiten, die in Konstantinopel begrüßt wurde. Auf der Seite, die der Unionspolitik und den Ansichten des Sergios ablehnend gegenüberstand, übte zunächst Sophronios, der 634 den Patriarchenstuhl von Jerusalem bestieg, großen Einfluß aus. Er erreichte bei Sergios, weder von einer noch von zwei Energien zu sprechen. Sergios verfaßte 634 ein Synodalschreiben, in dem er zwar Sophronios entgegenkam, aber gleichzeitig Papst Honorius in Rom über den Streit informierte. Von diesem erhoffte Sergios die Bestätigung seines Synodalschreibens und des Schweigens über die zwei Energien in Christus. Dabei stellte er folgende These auf: Wenn Christus zwei Energien haben sollte, würden zwei entgegengesetzte Willen in Christus tätig sein, wobei sein menschlicher Wille doch gottbewegt (θεοκίνητος) sei. Honorius postuliert die Willenseinheit. Sophronios befolgt in seinem Synodalschreiben zwar die Anordnung des Papstes, auf die Formel „δύο ἐνέργεια“ zu verzichten, läßt aber durchscheinen, daß er an der Wesensverschiedenheit der Energien sowie an der Wesensverschiedenheit der Naturen festhält. Auch Kaiser Herakleios will in diesem Streit vermitteln und gebietet in seiner *Ekthesis*, sich nicht über die Energien zu äußern, sondern den einen Willen (ἐν θέλημα) Christi zu postulieren.

³³² Balthasar 1961, 72 f.

In der *Mystagogie* richtete sich Maximos vorwiegend an ein mönchisches Publikum und zeigte die Bedeutung der Liturgie für das mönchische Leben auf.³³³ Wie bereits angesprochen, bezog er sich vielfach auf die Schrift des Pseudo-Dionysios. Dieser fühlte sich in seiner Christologie der alexandrinischen Richtung verpflichtet. In seinem Werk sind der Neuplatonismus und die Mysterienkulte prägende Elemente, wobei er darauf hinweist, daß die ihnen entstammenden Vorstellungen und Denkmuster im Christentum vollendet würden.³³⁴ Da Dionysios sich eng an die alexandrinische Schule anschließe, die dem Monophysitismus nahestehe, scheine auch er diese Glaubensrichtung zu favorisieren. Indem Maximos sich in seinem Liturgiekommentar so häufig auf den Pseudo-Dionysios beziehe, habe er diesen für die orthodoxe Auslegung der Liturgie vereinnahmen können, so Herrmann.³³⁵

Maximos versteht die Liturgie als Mystagogie. Die Liturgie übernimmt die Funktion eines Gleichnisses oder einer symbolischen Handlung innerhalb eines übergeschichtlichen, kosmischen Prozesses, der sich in mehrere Ebenen unterteilen läßt. Das Kosmische wird als Gleichnis und vielschichtiges Symbol des Überirdischen gesehen. „...dieses Weltall ist eins und wird nicht von seinen Teilen mit zerteilt; vielmehr umgrenzt es durch eben das Emporbeziehen auf sein eigenes Eins- und Ungeteiltsein den Unterschied der naturhaften Besonderung in den Teilen. Es erweist so, daß die Teile mit ihm selber, aber auch in ihrer unvermischten Gegenseitigkeit je dasselbe sind, daß jedes Ganze jedem Ganzen innewohnt, und beide das Eine Ganze selbst als Teile erfüllen und ganzheitlich erfüllt werden. In der Tat: die ganze geistige Welt erscheint geheimnisvoll in bedeutenden Sinngestalten durch die ganze sinnliche Welt ausgedrückt für die, denen es gegeben ist, zu sehen; und die ganze sinnliche Welt wohnt der ganzen geistigen ein, weisheitshaft durch den Geist auf ihre Sinngehalte vereinfacht.“³³⁶

Die Kirche hinwiederum ist nach Maximos ein Gleichnis des Kosmos. „Ferner ist sie [die Heilige Kirche] ein Gleichnis der Welt, der geistigen und der sinnlichen, weil sie den heiligen Chor als Gleichnis der geistigen, das Schiff als das der sinnlichen Welt besitzt.“³³⁷ Der Kosmos besteht aus sichtbaren und unsichtbaren Wesen. „Kapitel 2: Dem zweiten Blick der geistigen Beschauung, sagte er [Dionysios], biete sich die Heilige Kirche als ein

³³³ Meyendorff 1984, 36; siehe auch: Taft 1980/1981, 45.

³³⁴ Herrmann 1962, 12.

³³⁵ Herrmann 1962, 12.

³³⁶ Balthasar 1961, 373 f.

³³⁷ Balthasar 1961, 399.

Abbild und Gleichnis des gesamten Weltalls an, das aus sichtbaren und unsichtbaren Wesen besteht, indem sie die gleiche Einigung und Unterschiedenheit wie dieses aufweist.³³⁸ Dabei streicht Maximus heraus, daß die Welt und die Kirche eine Einheit bilden, im Innern aber Unterteilungen aufweisen. Es gibt eine Einheit trotz innerer Verschiedenheit.

Diese Verschiedenheit zeigt sich in den ausgebildeten Hierarchien der an der Liturgie Beteiligten. Der Chor sei den Priestern und anderen die Liturgie Zelebrierenden vorbehalten, das Volk dürfe nur denjenigen Ort betreten, der das Kirchenschiff bildet. „Denn wie sie als Gebäude ein einziger Bau ist, so besitzt sie doch in Hinsicht auf die Besonderung ihrer Form Verschiedenheit, indem sie eingeteilt wird in den allein den Priestern und amenden Dienern vorbehaltenen Ort, den wir den heiligen Chor nennen, und in den dem ganzen gläubigen Volk offen zugänglichen, den wir das Schiff nennen.“³³⁹ Laut Maximus ist der Kosmos in eine geistige Welt mit geisthaften und unleiblichen Wesen einerseits und in die sinnliche und körperliche andererseits unterteilt, „die so wundersam aus verschiedenen Gestalten und Naturen gewoben ist, und einer andern, nicht von Händen erbauten Kirche gleicht, die durch diese von Menschen errichtete im Geheimnis bedeutet wird: die obere Welt hat es gleichsam zu seinem heiligen Chor, der den oberen Mächten zugeteilt ist, zum Schiff aber die untere, denen eingeräumt, die das sinnenhafte Leben erlosten.“³⁴⁰

Maximos beharrte auf seinem Dyotheletismus, der sich in dieser „Zweiteilung“ des am Ende doch einzigen Kosmos widerspiegelt, und ging zu einer offenen Opposition gegen die kaiserliche Politik über, in der der Monotheletismus propagiert wurde. Seine Auffassungen sind der aristotelischen Denktradition zuzuordnen, die besonders in Alexandria vertreten wurde. Die alexandrinische Schule sah nämlich in der Liturgie vorwiegend die Gegenwart der göttlichen Aktivität und widmete den einzelnen Ereignissen der Erlösungsgeschichte weniger Aufmerksamkeit. Dies ist auch für Pseudo-Dionysios in

³³⁸ Balthasar 1961, 372 f.

³³⁹ Balthasar 1961, 373; siehe auch: Ch. Sotiropoulos, *La Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur* (Athen 2001) 137; Ὁπως δηλαδὴ αὐτή, ἐνῶ εἶναι οἰκοδομικῶς ἕνας οἶκος, διαφέρει κατὰ τὰ μέρη τοῦ σχήματος, ὅσον ἀφορᾷ εἰς ἕνα χαρακτηριστικόν της, καὶ διαίρεται εἰς τὸν ἰδιαιτέρον τόπον (ποῦ εἶναι) μόνον διὰ τοὺς ἱερεῖς καὶ τοὺς λειτουργούς, τὸν ὅποιον καλοῦμεν ἱερατεῖον, καὶ εἰς τὸν τόπον, ἐνθα ἐπιτρέπεται νὰ εἰσέλθουν ὅλοι οἱ πιστοί, τὸν ὅποιον καλοῦμεν ναόν.

³⁴⁰ Balthasar 1961, 373.

der *Hierarchia Ecclesiastica* charakteristisch.³⁴¹ Maximos steht somit eindeutig in der Tradition des Pseudo-Dionysios. Die alexandrinische Schule ging an die Liturgie in sehr spiritueller Weise heran und entwickelte eine christliche Gnoseologie, die viele mystische und individualistische Züge aufwies.³⁴² In seiner Studie über die Liturgiekommentare unterscheidet Bornert ebenfalls zwei verschiedene Auffassungen von Liturgie, die alexandrinische und die antiochenische. Die *alexandrinische* sehe in der Kirche, den Sakramenten und der Liturgie eine Einheit. Im Vollzug der Liturgie werde die himmlische Liturgie erfahrbar. Der *alexandrinisch* geprägte Kommentar solle mithin den Weg zur Erfahrung der himmlischen Liturgie erleichtern; die Liturgie werde also als eine Anagogie aufgefaßt. Auch Maximos Confessor bedient sich der Anagogie, wie im Folgenden ausgeführt werden wird. Demgegenüber betrachtet, wiederum nach Bornert, das *antiochenische* Verständnis von Liturgie den gesamten Gottesdienst als einen Nachvollzug der heilsgeschichtlichen Ereignisse. Das bedingt das Überwiegen einer historischen Auslegung der Liturgie.³⁴³ Laut Bornert spiegelt sich in den Kommentaren das philosophische Erbe der Antike wider. Es lasse sich eine aristotelische Tradition von einer platonischen unterscheiden. Die aristotelische vertrete die Ansicht, daß das Abbild, nämlich das Geschehen während der Liturgie und die dabei verwendeten Kultgeräte, eine mit den Sinnen wahrnehmbare Wirklichkeit in eine intelligible Ordnung übertrage.³⁴⁴ Die Deutung geht vom Konkreten zum Abstrakten. Demgegenüber stehe das platonische Deutungsmuster der Liturgie, wonach das Abbild die Erscheinung einer geistig wahrnehmbaren Wirklichkeit in der den Sinnen zugänglichen Welt sei, die die unentbehrliche materielle Grundlage liefere. Die Deutung geht von der Idee aus und betrachtet die Liturgie und das Gerät als die notwendigerweise unvollkommene Manifestation der Idee im Materiellen. In den Kommentaren überwiege der Platonismus.³⁴⁵ Im Verlaufe meiner Untersuchung wird sich erweisen, ob man dieser Auffassung Bornerts zustimmen kann.

Ziel des Maximos ist es, die Anagogie der an der Liturgie Beteiligten darzulegen. Die Anagogie soll in den Gemeindemitgliedern einen inneren Erkenntnisprozeß auslösen und begleiten. Im Zusammenhang mit den Prozessionen sind mehrere Stellen der *Mystagogie* bedeutsam. Maximos mißt dem Eintreten der Laien eine große Bedeutung bei und kon-

³⁴¹ Taft 1980/1981, 70; Meyendorff 1984, 40.

³⁴² Meyendorff 1984, 40.

³⁴³ Bornert 1966, 47.

³⁴⁴ Bornert 1966, 36 f.

³⁴⁵ Bornert 1966, 36 f.

kretisiert diese in mehreren Textstellen. Es ist gleichsam der erste Schritt in der Anagogie, worauf oben im Zusammenhang mit dem Kleinen Einzug schon einmal hingewiesen wurde. So läßt sich dem 9. Kapitel entnehmen, daß er den Einzug der Laien mit dem Priester in die Kirche als die Abkehr der Menschen vom Unglauben und von allen Lastern und die Hinwendung zum Glauben wertet: „Der Einzug des Volkes mit dem Hohenpriester in die Kirche, so erklärte der selige Greis“ – gemeint ist Dionysios –, „bedeute die Umkehr der Ungläubigen aus Unwissenheit und Irrtum zur Anerkenntnis Gottes, sowie den Übergang der Gläubigen aus Bosheit und Einsichtslosigkeit zu Rechtleben und Einsicht. Denn nicht nur die Bekehrung der Ungläubigen zum wahren Gott deutet der Einzug in die Kirche an, sondern auch die durch jeden von uns (die wir zwar glauben, aber durch ein ungezügelter und unehrenhaftes Leben die Gebote des Herrn übertreten) vollzogene Buße und Besserung.“³⁴⁶ Maximus spricht davon, daß die Seelen der Menschen beim Eintritt in die Kirche sich von den Irrungen der äußeren materiellen Welt abwenden und sich einem Leben der inneren Einkehr und Besinnung öffnen. Sie erfahren diese Einkehr, wobei sie keiner Störung von außen ausgesetzt sind, und betreten die Kirche unter der Führung des Wortes, d.h. des großen und wahren Gottes und Hohenpriesters.³⁴⁷ Beim ersten Betreten verwerfe man den Unglauben, die Sittenlosigkeit und das Unwissen, während der Glaube, die Tugend und das Wissen der Menschen anwachsen und erweitert würden.³⁴⁸ Nach Mathews sind dies Anspielungen auf das erste Betreten der Kirche; der „Kleine Einzug“ – vom Altarraum aus und dorthin zurück – kann nicht gemeint sein, da die Laien an der Prozession teilnehmen.³⁴⁹

An einer weiteren Stelle betont Maximus überdies, daß der Erste Einzug das erste Erscheinen Jesu Christi symbolisiere. „Er lehrte also, der erste Einzug des Hohenpriesters in die Heilige Kirche zur Feier der Heiligen Synaxe enthalte das Bild und das Gleichnis der ersten Ankunft des Sohnes Gottes und unseres Erlösers dem Fleische nach in dieser Welt, kraft welcher Er die menschliche Natur, die unter der Verweslichkeit geknechtet und aus eigener Schuld durch die Sünde dem Tode verkauft und tyrannisch vom Teufel regiert war, zu erlösen und loszukaufen sich anschickte, indem Er als Schuldloser und Unsündiger wie ein Schuldiger den ganzen Lösepreis für die hinlegte und sie so zur ursprünglichen Gnade des Reiches zurückführte, Sich selbst als Preis und Lösegeld für uns dahingehend und an-

³⁴⁶ Balthasar 1961, 387.

³⁴⁷ Balthasar 1961., 394 f.

³⁴⁸ Mathews 1971, 141 mit Verweis: Maximus, *Mystagogia*, ch. 24, PG 91, 704.

³⁴⁹ Mathews 1971, 141 mit Verweis: Maximus, *Mystagogia*, ch. 24, PG 91, 705. Siehe im eigenen Text unter Kap. II, 70.

stelle unserer verderblichen Leidenschaften Sein lebendigmachendes Leiden einsetzend als das lindernde Heilmittel und als Erlösung des Weltalls; während Sein auf diese Ankunft folgender Aufstieg in die Himmel und zum überhimmlischen Thron und Seine Wiedereinsetzung durch das Hinschreiten des Hohenpriesters zum heiligen Chor und dessen Emporsteigen zum priesterlichen Thron gleichnishaft versinnbildet werden.³⁵⁰ Hier wird die Passion Jesu Christi zwar erwähnt, ihre einzelnen Stationen werden jedoch nicht eigens beschrieben. Sie können im Hintergrund bleiben, denn das Augenmerk gilt der Gesamtschau eines Kosmos, der, so wie er ist, den Erlösungsvorgang in überzeitlicher Weise repräsentiert.

Zur Entlassung der Katechumenen schreibt Maximus, daß sie – ebenso wie das Herabsteigen des Hohenpriesters vom Thronsitze – für das Zweite Kommen Christi am Jüngsten Tag steht, an dem Christus als Richter auftritt und durch sein gerechtes Urteil die einen gnädig in den Himmel aufnimmt und die anderen der ewigen Verdammnis preisgibt. Bei denjenigen, die bei Christus Gnade finden, werden die letzten Hindernisse beseitigt, um ins Paradies zu gelangen.³⁵¹ Den Einzug der Geheimnisse deutet Maximus – auch hier in Anlehnung an Pseudo-Dionysios – als Hinweis auf die im Himmel kommende, den Gläubigen noch verborgene Enthüllung des göttlichen Erlösungswerkes: „Der Einzug der heiligen und verehrungswürdigen Geheimnisse, so sagte jener große Greis, sei der Anfang und das Vorspiel der einst in den Himmeln sich vollziehenden neuen Unterweisung über die Heilsveranstaltungen Gottes mit uns und der Enthüllung des in den Abgründen der göttlichen Verborgenheit liegenden Geheimnisses unserer Erlösung. Denn so sprach das Wort, das Gott ist, zu Seinen Jüngern: ‚Ich werde von nun an von dem Erzeugnis des Weinstocks nicht mehr trinken, bis an den Tag, da ich es neu trinken werde mit euch im Reich meines Vaters.‘“³⁵²

Der Kerngedanke der *Mystagogie* des Maximus ist folgender: Die Liturgie und in ihr die Prozessionen anlässlich des Ersten Einzuges und des Einzuges der Mysterien sind keine Nachgestaltung der Leidensgeschichte Jesu, sondern bewirken die Öffnung des Sinnes der

³⁵⁰ Balthasar 1961, 386 f.

³⁵¹ Balthasar 1961, 400 f. Ferner kommt folgendes hinzu: „vom Einzelnen ausgesagt [weist es] aber auf die vollendete innere Gewißheit der Gläubigen, bei ihrem Glauben, die das unsichtbar sich nahende Wort, das Gott ist, erwirkt, durch die jeder noch irgendwie im Glauben strauchelnde Gedanke wie ein Katechumene aus ihnen ausgewiesen wird; für die Tätigen ist es die vollendete Stillung der Leidenschaften, wo jeder leidenschaftliche und unerleuchtete Gedanke aus der Seele ausscheidet, für die Beschaulichen jene alles Gewußte verknüpfende Einsicht, wodurch alle Bilder des Stofflichen aus der Seele vertrieben werden.“

³⁵² Balthasar 1961, 391.

Gläubigen für die den ganzen Kosmos umfassende Heilstat Jesu. Wie bei Philon von Alexandrien bereits gesehen, war im Judentum der Hohepriester derjenige, der die Verbindung zum göttlichen *Logos* herstellt und damit die Ordnung des Kosmos garantiert. Im Christentum ist der *Logos*, personifiziert in Christus, der Garant für die künftige Wiederherstellung eines heilen Kosmos. Durch Christi Heilstat, seine Opferung, wird der Kosmos wiederhergestellt, der durch die Erbsünde gestört war.

c) Die *Historia Ecclesiastica* des Patriarchen Germanos

Ein weiterer, für meine Untersuchungen relevanter Liturgiekommentar ist die *Historia Ecclesiastica* (Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία), die der Patriarch Germanos verfaßte. Sein Kommentar übte großen Einfluß aus und gibt Einblicke in die Volksfrömmigkeit, wohingegen sich das Werk des Maximus – wie schon erwähnt – an ein monastisches Umfeld richtet.³⁵³ Der Text des Germanos hatte Auswirkungen auf die Entwicklung des Großen Einzuges und der Prothesis und zeigt gleichzeitig den Stand der Liturgie im 8. Jahrhundert an.³⁵⁴ Germanos beschreibt und betont in seiner Schrift, daß die Liturgie den Passions- und Erlösungsweg Christi nachzeichne. Der Autor ist der antiochenischen Schule zuzurechnen, die bei ihrer Exegese deutlich mehr Wert auf die *historia* als auf die *theoria* legte. Die im Alten Testament überlieferten Geschehnisse, gleichsam die Vorgeschichte des Auftretens Jesu Christi, werden im Gegensatz zu den Alexandrinern eher typologisch als allegorisch gedeutet. Dies bezeugen wichtige Vertreter dieser Schule, wie z. B. Kyrill von Jerusalem, Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomos. Bei ihnen stehen die Beziehungen zwischen der Liturgie und dem Leben sowie den Heilstaten Christi im Vordergrund.³⁵⁵ Die Liturgie und alle Riten sind, wie schon angemerkt, in „Typen“ des Alten Testamentes vorgebildet und werden entweder als Nachahmung (bei Kyrill von Jerusalem: μίμησις) oder als Erinnerung (bei Johannes Chrysostomos: ἀνάμνησις) der Taten Christi verstanden sowie als Vorwegnahme der himmlischen Liturgie interpretiert.³⁵⁶ Die Antiochener luden die Liturgie somit gleichsam symbolisch auf und nahmen an, daß die Erlösungstat Christi in den Riten selbst vergegenwärtigt werde.³⁵⁷

In der *Historia Ecclesiastica* spielt die neuplatonische Emanationslehre eine große Rolle: Das Eine Immaterielle gießt sich über mehrere Stufen bis in die einzelnen materiel-

³⁵³ Taft 1980/1981, 45.

³⁵⁴ Meyendorff 1984, 52 f.

³⁵⁵ Taft 1980/1981, 62.

³⁵⁶ Taft 1980/1981, 62 f.

³⁵⁷ Meyendorff 1984, 40.

len Erscheinungsformen aus. Diese einzelnen Erscheinungsformen sind ihrem Wesen nach dieses Eine, wenngleich mitunter in verwässerter Form. Der neuplatonischen Auslegung zufolge beinhaltet das materiell Gezeigte eine Repräsentanz des Spirituellen, das konkret in Gegenständen dargestellt werden muß. Der Neuplatonismus, wie er sich bei Germanos zeigt, erweist sich ferner als ein wesentlicher Charakterzug des Selbstverständnisses des Byzantinischen Reiches und somit auch seiner Kunst. Dieser Umstand klingt in meinen Untersuchungen des öfteren an.

Der vollständige Titel der *Historia Ecclesiastica* umfaßt neben der *historia* noch die mystische Betrachtung, die *theoria*. Es ist jedoch festzustellen, daß im Gegensatz zu Pseudo-Dionysios und Maximos die *theoria* für Germanos keine überragende Rolle spielt. Pseudo-Dionysios und Maximos setzten sich damit auseinander, wie man die Wirklichkeit, die sich hinter oder über dem Sichtbaren befindet, verstehen kann.³⁵⁸ Vermittels der Liturgie entsteht für die Gläubigen die Möglichkeit, die Göttliche Einheit zu schauen und zu erfahren. Die Erinnerung an die historischen Ereignisse der Erlösungs- und Heilsgeschichte ist hierbei kein Selbstzweck, denn sie bilden die Grundlage, von der aus die Gläubigen das Heil schauen und begreifen sollen. Die *historia* stellt somit keinen Gegensatz zur *theoria* dar, wohl aber einen Kontrast zu ihr. Die *historia* setzt sich nämlich das Ziel, Worte und Handlungen in der Liturgie mit konkreten heilsgeschichtlichen Ereignissen in Beziehung zu bringen. Wer an der Liturgie teilnimmt, hat zur gleichen Zeit Anteil an der Heilsgeschichte und erfährt deren eigentlichen spirituellen Gehalt. Die *historia* ist auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus gerichtet, die *theoria* versucht, die Person, die bei Gott Gnade gefunden hat, zur Realität zu führen, die Gott selbst ist. Vor Germanos näherte man sich auf anagogische Weise der Liturgie, mit ihm kommt die historische Betrachtungsweise zu ihrem eigentlichen Sinn.³⁵⁹ Mit Meyendorffs Ausführungen ist nicht gemeint, daß die beiden unterschiedlichen Deutungen der eucharistischen Liturgie durch Maximos und Germanos erfunden bzw. gestiftet worden seien. Beide Möglichkeiten des Verständnisses lagen in der Eucharistie selbst begründet und wurden schon vorher gesehen, wie auch die ikonographische Analyse der Prozessionskreuze ergeben wird.

³⁵⁸ Meyendorff 1984, 48.

³⁵⁹ Meyendorff 1984, 48.

Die *Historia Ecclesiastica* ist vor dem Hintergrund des Ikonoklasmus zu analysieren.³⁶⁰ Auf dem ikonoklastischen Konzil von 754 wurden die Anschauungen des Germanos verworfen, der einen ikonodulen Standpunkt eingenommen hatte. Denn für ihn war der Ikonoklasmus gleichbedeutend mit der Ablehnung der Menschwerdung Christi, weswegen er zu einem entschiedenen Gegner dieser Strömung wurde.³⁶¹ Germanos und die ikonodule Partei konnten sich bei ihrer Argumentation auf Beschlüsse des Konzils von Trullo (692) stützen, das in der Zeit vor dem Bilderstreit abgehalten worden war. Demnach reichte eine bildliche Wiedergabe Christi in Form eines Symbols, z. B. als Lamm, nicht aus, um ihn zu vergegenwärtigen; Jesus Christus müsse als Mensch dargestellt werden.³⁶² Dies wiederum bedingt eine Verlagerung des Schwerpunktes in der Ikonographie hin zu einer realistischen Ausgestaltung.³⁶³ So tauchen Ende des 7. Jahrhunderts zum ersten Mal Ikonen mit Christus am Kreuz oder mit einer Darstellung des auferstandenen Christus auf.³⁶⁴ Taft beschreibt in seinem Aufsatz über die Struktur und Interpretation der Liturgie am Vorabend des Ikonoklasmus, in dem er sich besonders mit Germanos auseinandersetzt, die Entwicklung der Liturgieauslegung zwischen Maximos und Germanos. Es ist fraglich, ob dies eine Entwicklung ist oder nur eine unterschiedliche Akzentuierung, die auf schon Existentes zurückgreift. Beide Deutungen der Liturgie bleiben ja im Byzantinischen Reich nebeneinander bestehen.³⁶⁵

Der Liturgiekommentar des Germanos zeigt durchgehend die intensive Hinwendung zu den einzelnen Ereignissen der Heilsgeschichte. Dies soll im Folgenden durch eine Reihe markanter Textbeispiele deutlich gemacht werden. Germanos beschreibt in den ersten Paragraphen seiner Ausführungen den Kirchenbau, in dem sich die liturgischen Handlungen abspielen.

§ 1. Was ist die Kirche? Die Kirche ist der Tempel Gottes, ein heiliger Bezirk, ein Haus des Gebets, Versammlungsort des Volkes, Leib Christi, sein Name, [Braut Christi], sie ist eine Reinigende durch das Wasser Seiner Taufe und sie ist gereinigt durch Sein Blut (und sie ist wie eine Braut hergerichtet und sie ist durch das Salböl des Heiligen Geistes gesiegelt) nach dem Prophetenwort: Wie Salböl ist dein Name ausgegossen worden, und zum Geruch deines Salböls werde ich laufen, denn das ist wie Salböl auf dem Kopf, das auf den Bart hinabfließt, nämlich auf den Bart des Aaron. Die Kirche ist ein auf der Erde befindlicher Himmel, in dem der himmlische Gott Wohnung nimmt und umhergeht. Sie

³⁶⁰ Textstellen zur *Historia Ecclesiastica* entnommen aus: Brightman 1908, 248–397. Im Folgenden Übersetzungen der Textstellen nach Brightman.

³⁶¹ Meyendorff 1984, 49.

³⁶² Taft 1980/1981, 72, siehe auch: Meyendorff 1984, 50.

³⁶³ Meyendorff 1984, 50.

³⁶⁴ Meyendorff 1984, 50.

³⁶⁵ Auch Taft spricht sich nicht explizit gegen eine grundsätzliche Trennung aus.

bildet die Kreuzigung ab, die Grablegung und die Auferstehung Christi. Die Kirche ist über das Zelt des Glaubenszeugen Moses hinaus verherrlicht worden, das Zelt, in dem die Bundeslade und das Allerheiligste waren. Sie wurde vorgeprägt in den Urvätern und sie wurde in den Propheten angekündigt, in den Aposteln befestigt, (in den Märtyrern vollendet) und sie wurde in den (*hierarchiais*) (?) geschmückt.

Dieser Kosmos erhält seinen Sinn durch die Ereignisse der Heilsgeschichte, die sich in ihm abgespielt haben. Dafür gebe ich einige Beispiele:

§ 2. Die Konche der Kirche: Die Konche ist in Richtung auf die Höhle in Bethlehem errichtet, wo Christus geboren wurde, und nach der Höhle, wo Christus begraben wurde, weil der Evangelist erzählt, daß man eine Höhle aus Stein gehauen habe. Und dort legten sie Jesus nieder.

§ 3. Die heilige Trapeza: Die heilige Trapeza liegt dort, wo Christus in seinem Grab bestattet wurde, in dem das wahre und himmlische Brot (nämlich Christus) liegt, das geheimnisvolle und unblutige Opfer, Christus der als Mensch lebend geopfert wurde, und sein Fleisch und sein Blut zur Speise des ewigen Lebens den Gläubigen darreichte. Sie ist auch der Thron Gottes, auf dem sich der auf Engeln ruhende Gott aufstützte, nachdem er zu einem Leib geworden war. An diesem Tisch und in seinem geheimnisvollen Mahl unter seinen Jüngern sitzend, sagte er zu ihnen, nachdem er Brot und Wein genommen hatte: „Nehmt, eßt und trinkt davon; dies ist mein Leib und mein Blut.“ Dies ist vorgeprägt in dem Tisch, dort wo das Manna war, welches ist Christus, der vom Himmel herabstieg.

§ 4. Was ist das Ziborium?: Das Ziborium befindet sich gegenüber dem Ort, an dem Christus gekreuzigt wurde; nahe und überwölbt war der Ort, wo er begraben wurde. Aber weil man in Kürze die Kreuzigung, die Grablegung und die Auferstehung Christi erfassen wollte, wurde es in der Kirche aufgestellt. Es erstreckt sich auch über die Bundeslade des Herrn, an der das Allerheiligste und sein Geheiligtsein gesprochen wird; an diese hinzuzustellen ordnete Gott zwei Cherubim an, zu beiden Seiten einen...

§ 7. Der Kosmites bezeichnet (den Ort) gemäß der kosmischen und heiligen Ordnung, der das Abbild des gekreuzigten Christus, unseres Gottes zeigt, das durch das Kreuz geschmückt ist.³⁶⁶

Kosmites ist laut Trapp ein Sims.³⁶⁷ Sein Lexikon bezieht sich zwar vorwiegend auf Schriftquellen des 9. bis 10. Jahrhunderts, jedoch halte ich es nicht für ausgeschlossen, daß schon im 8. Jahrhundert, in der Zeit des Germanos, die von Trapp angegebene Wortbedeutung existierte. Aus der Stelle bei Germanos geht hervor, daß eine Darstellung des gekreuzigten Christus vorhanden ist. Hier wird die ikonodule Position des Germanos deutlich.

Germanos legt an mehreren Stellen dar, daß die Kirche der Raum ist, in dem die Stationen des Lebens und Leidens Jesu Christi – von der Geburt bis zur Auferstehung – erklärt und dargestellt werden. In diese Heilstopographie sind Bezüge zum Alten Testament eingeflochten, wie z. B. zum Zelt des Moses, zur Bundeslade und zum Allerheiligsten.

³⁶⁶ Brighthman 1908, 259.

³⁶⁷ Trapp 2001, 867.

Germanos erklärt ferner die Bedeutung von liturgischen Objekten, wobei er besonders auf Weihrauchfäßchen, Kelche und Rhipidia Wert legt. Interessant ist jedoch die Tatsache, daß er – genauso wie Maximus – über das für das Heilsgeschehen bedeutsamste liturgische Objekt, nämlich das Kreuz in der Prozession, nichts aussagt. Nach seiner Meinung repräsentiert das Weihrauchfäßchen einerseits die Menschheit bzw. die menschliche Natur Christi und andererseits die göttliche Natur. Das erste veranschaulicht das Gefäß an sich bzw. der Gefäßkörper, das zweite das Feuer,³⁶⁸ das körperlos ist. Der angenehm duftende Rauch schließlich steht für den Heiligen Geist. Das Innere des Weihrauchfäßchens bringt Germanos mit dem Schoß Marias in Verbindung, die Christus gebar. Christus wird dabei als göttliche Kohle bezeichnet, die im Weihrauchfäßchen enthalten ist. Maria ist also Theotokos. Ebenso ist das Weihrauchfäßchen ein Symbol für die Taufe Christi im Jordan. Er verdeutlicht also an dieser Stelle das orthodoxe Dogma von der Trinität, den zwei Naturen in Christi und der Rolle Marias als Theotokos. Ebenso äußerte sich Germanos zum Einzug des Evangeliums: „Der Einzug des Evangeliums macht das Erscheinen und den Einzug des Gottessohnes in die Welt sichtbar, wie der Apostel sagt: Sobald nämlich der Gott und der Vater den ‚Erstgeborenen (zum zweiten Mal) in die Welt hineingeführt haben wird‘, und wie der Apostel fortfährt: ‚Dann sollen sich vor ihm alle Engel niederwerfen‘ (Heb. 1, 6). Indem der Priester danach durch sein Gewand das Gewand des Fleisches Christi zeigt, das rot und blutbefleckt ist, welches der immaterielle Gott trug, zeigt er es purpurfarben eingetaucht in das reine Blut der Gottesgebärerin und Jungfrau, und er nahm das verirrte Schaf auf die Schultern (vgl. Lk 15, 5 f. mit Bezug auf Ez 34, 11–16) ... und alle folgen [nach dem Einzug des Evangeliums dem Wort]: ‚Wir wollen uns hier niederwerfen und vor ihm niederfallen, rette uns, Sohn Gottes!‘ [So] verkünden wir sein Erscheinen, das uns verdeutlicht wurde, in der Gnade Jesu Christi.“³⁶⁹

Die eucharistische Liturgie beginnt mit dem Kleinen Einzug bzw. dem Einzug des Evangeliums. Damit fängt die Liturgie der Katechumenen an, die besonders durch die Niederwerfung vor dem Evangelium hervorgehoben wird. Alle Versammelten werfen sich nieder. Nach Germanos ist dieses Verhalten analog zu demjenigen der Engel zu sehen, die laut Hebräerbrief den Erstgeborenen, d. h. Jesus Christus, verehren. Der Hebräerbrief schildert sehr eindrücklich die große Wende, die gemäß der Heilsgeschichte im Erscheinen Jesu Christi liegt. Der mosaische Bund ist durch Jesus Christus aufgehoben. Christus steht über Moses, was den Taufkandidaten nahezubringen ist. Der Liturg verdeutlicht durch sein

³⁶⁸ Meyendorff 1984, 79.

³⁶⁹ Brightman 1908, § 33; Meyendorff 1984, 74 f.

rotes Gewand daß diese Wende durch den Opfertod Christi vollzogen wird. Das Priestergewand steht dafür, daß der immaterielle Gott, der Schöpfergott, schon zu diesem Opfer bereit war, welches durch den von Maria geborenen Jesus Christus erlitten wurde. Im übrigen spiegelt sich die orthodoxe Trinitätslehre in den Formulierungen des Germanos wieder: Der dreieinige Gott ist eine Ousia, die sich aber in drei Hypostasen (Vater, Sohn, Heiliger Geist) manifestiert. In der Interpretation des Germanos wird diese Manifestation im Zusammenhang mit den als historisch gewerteten Ereignissen der Heilsgeschichte gesehen.

Zusammengefaßt heißt das: Es ist bemerkenswert, daß Germanos in dieser Passage des Kommentars auf den Hebräerbrief zurückgreift. Denn dessen Kernthema ist die heilsgeschichtliche Überwindung des israelitischen Judentums durch Christus. Deswegen besteht der Titel *Historia Ecclesiastica* zu Recht. Es geht um ein Geschehen, daß in der Liturgie von den Zelebrierenden und der Gemeinde aufs neue erlebt wird. Die *Historia Ecclesiastica* des Patriarchen Germanos verfolgt einen anderen Deutungsansatz der Liturgie als Maximus Confessor in seiner *Mystagogie*. Maximus verstand die Liturgie als eine Mystagogie. Sein Vorbild war Dionysios Areopagita, auf den er sich in seinem Kommentar beruft. Beiden geht es um eine kosmisch geprägte Auslegung der eucharistischen Liturgie und Beschreibung der Kirche. Es ist ein übergeschichtlicher, kosmisch geprägter Heilzusammenhang zu verdeutlichen. Bei Germanos hingegen stehen liturgische Vorgänge, allen voran der Einzug des Evangeliums, bauliche Einrichtungen in der Kirche, liturgisches Mobiliar etc. für eine ganz bestimmte Funktion und Bedeutung, die vor allem in der Darstellung und Visualisierung der heilsgeschichtlichen Ereignisse liegt. Auf deren die Liturgie gestaltende Funktion pochten die Ikonodulen stets, sie konnten sich aber erst nach dem Ende des Ikonoklasmus durchsetzen.³⁷⁰

³⁷⁰ Näheres dazu siehe unter Kap. IV, 144. 168 f.

Kapitel IV: Auswertungen zur Typologisierung und Ikonographie der Prozessionskreuze

1) Die *cruces gemmatae*

Alle in der Typologisierung zusammengestellten Objekte bilden ein lateinisches Kreuz, auch wenn dies bei einigen, z. B. in Typ II, nur geringfügig ausgeprägt ist. Die lateinische Form ist auch für Kreuze auf den Gewändern der Liturgen und für Kreuzabbildungen in anderen Kunstgattungen wie z. B. im Mosaik charakteristisch. Als Erklärung hierfür könnte dienen, daß das lateinische Kreuz annähernd den Proportionen des menschlichen Körpers folgt, also Christus bzw. der Bischof als sein Stellvertreter bei der liturgischen Verwendung des Kreuzes mitgedacht sind.

Die Untersuchung der Liturgiekommentare ergab, daß in ihnen im Gegensatz zu anderen Objekten, die bei der Liturgie verwendet werden, keine Prozessionskreuze genannt



Abb. 9. Menologion Basileios II. (um 1000), Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana gr. 1613, 350:
Eine *lite* unter Beteiligung des Kaisers. Cotsonis 1994, 21 Abb. 6.

werden. Es finden sich keine Andeutungen über deren möglichen Sinn. Wie am Beispiel des Liturgiekomentars des Germanos zu sehen ist, wird hingegen über liturgische Ob-

jekte und Gewänder ausführlich gesprochen. Germanos erwähnt allerdings einen *kosmites*. Hierbei handelt es sich laut Meyendorff um die Abschränkung der Kanzel. Diese weist eine Abbildung des Gekreuzigten auf, bei der es sich, wie Meyendorff übersetzt, um eine Darstellung des Gekreuzigten durch ein verziertes Kreuz handelt.³⁷¹ Dem Text des Germanos³⁷² läßt sich jedoch nicht entnehmen, ob es sich bei diesem genannten Kreuz um ein Prozessionskreuz handelte, das dort aufgestellt wurde. Es ist möglich, daß man hier nach dem Einzug das Kreuz abstellte, so daß es während der gesamten gottesdienstlichen Handlung gegenwärtig war.

Aufgrund von Belegen auf verschiedenen Bildträgern sind wir jedoch über die Funktion von Prozessionskreuzen unterrichtet, die bei Umzügen verwendet wurden, an denen der

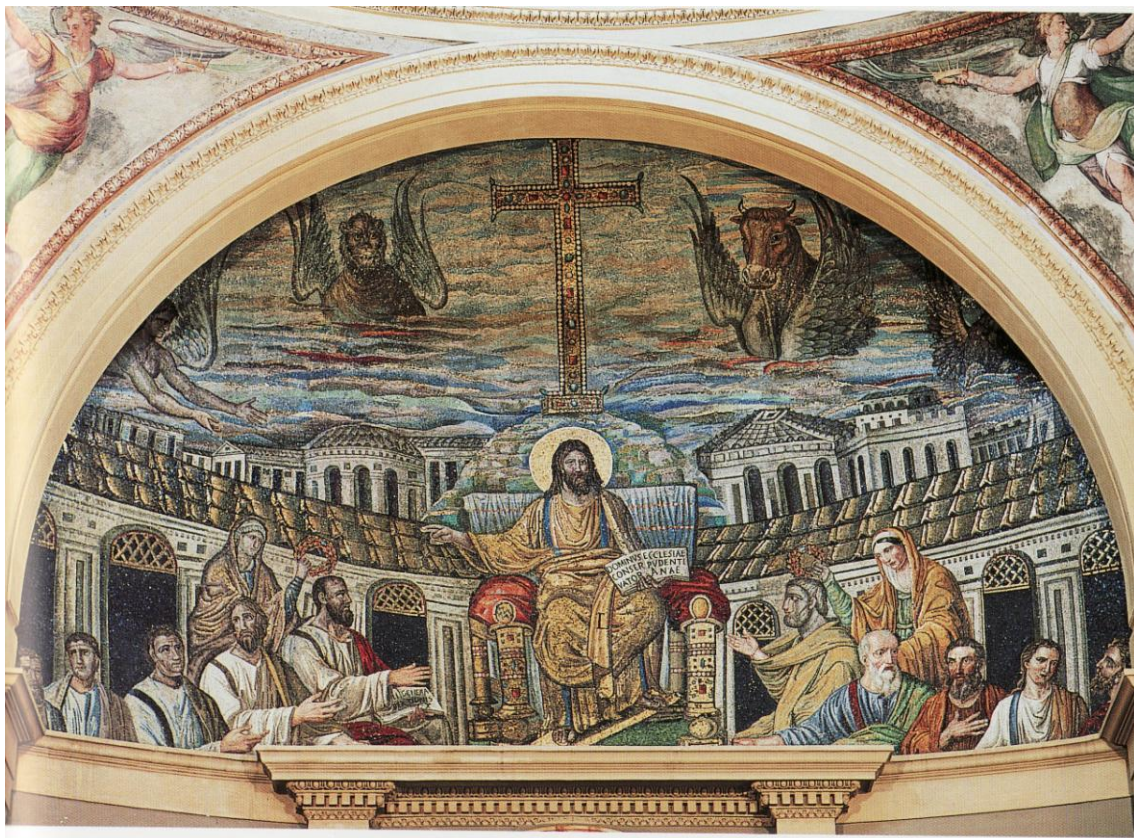


Abb. 10. Rom, Apsismosaik Santa Pudenziana, 5. Jahrhundert. Abb. aus: H. Brandenburg, Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst (Regensburg 2004) 139 Abb. 66.

³⁷¹ Meyendorff 1984, 63. Die wörtliche Übersetzung des Textes von Germanos lautet: Der *kosmites* zeigt entsprechend der gesetzlichen und heiligen Regel das durch ein Kreuz geschmückte Abbild des Gekreuzigten Christus, des Gottes. Laut Trapp bedeutet *kosmites* einen Sims. Möglicherweise handelt es sich um den Sims, auf dem ein Kreuz als Abbild des Gekreuzigten abgestellt wird. Mittelbar wäre dadurch die Verwendung des Kreuzes in der Liturgie bezeugt.

³⁷² Der Text Brightmans weicht von dem Meyendorffs leicht ab, schafft jedoch hinsichtlich des Inhalts keine weitere Klarheit, siehe: Brightman 1908, 259.

Kaiser teilnahm. Darüber habe ich weiter oben schon einiges ausgeführt.³⁷³ Dem Kaiser wurden edelsteinbesetzte Kreuze vorangetragen, wie aus mehreren Bildträgern (Abb. 9) und einigen wenigen schriftlichen Aufzeichnungen hervorgeht. Ferner ist die Darstellung edelsteinbesetzter Kreuze auf unterschiedlichen Bildträgern belegt. Ein prominentes Beispiel dafür ist das Apsiskreuz aus Santa Pudenziana in Rom (Abb. 10), das als ein Monumentalkreuz anzusehen ist. Als Realien sind frühe in Schriftquellen erwähnte Prozessionskreuze mit Edelsteinbesatz jedoch nicht erhalten.

Die Verbindung des Kreuzes mit dem Herrschertum geht auf die Vision Konstantins zurück. Dies geschah allerdings nicht schon unter Konstantin selber, sondern erst in der Mitte des 4. Jahrhunderts. Der Bischof Kyrill von Jerusalem schrieb dem Kaiser Constantius II., es habe sich im Mai 348 über dem Ölberg ein Lichtkreuz gezeigt. Der Kaiser möge sich im Feldzug gegen die Perser ein Kreuz vorantragen lassen, damit ihm der Sieg sicher sei.³⁷⁴ Der Kirchenhistoriker Sokrates (380–440) verlegt die Verwendung des Kreuzes als eines Siegeszeichens in die Zeit Kaiser Konstantins zurück. In seiner *Historia Ecclesiastica* berichtet er in diesem Zusammenhang, daß der Kaiser auf göttlichen Befehl ein entsprechendes Kreuz habe anfertigen sollen. Über das Aussehen und die Beschaffenheit dieses Kreuzes werden keine Angaben gemacht. Sokrates behauptet, Konstantin sei von Zweifeln befallen worden, ob er noch an der überlieferten Religion festhalten solle, denn sein Vater, der sich von den herkömmlichen Glaubensformen abgewandt hatte, habe ein viel glücklicheres Leben geführt. Konstantin habe sich also in großer Ungewißheit befunden. Auf einem Feldzug habe er ungefähr am Mittag ein staunenerregendes Schauspiel wahrgenommen. Er habe am Himmel eine kreuzförmige Lichtsäule erblickt, auf der die folgenden Worte geschrieben gewesen seien: Durch dieses (Zeichen) siege. Sokrates erzählt weiter: Dieses Zeichen verwunderte den Kaiser. Er traute seinen Augen nicht und fragte die Anwesenden, ob auch sie diesen Anblick genössen. Nachdem sie zugestimmt hatten, wurde der Kaiser guten Mutes dank dieser göttlichen und wunderbaren Erscheinung. Als es Nacht geworden war, erblickte er im Traum Christus, der ihm sagte, er solle ein Abbild des gesehenen Zeichens, das ihm erschienen war, anfertigen, und er solle sich dieses Zeichens gegen die Feinde wie eines Abwehrzeichens bedienen. Durch diese Prophezeiung überzeugt, ließ er sich das Abwehrzeichen in Form des Kreuzes anfertigen, das bis jetzt im kaiserlichen Palast aufbewahrt wird. Mit gestärktem Mut setzte er seinen Feldzug fort. Er begab sich in die Schlacht und siegte bei Rom an der Milvischen Brücke,

³⁷³ Siehe unter Kap II, 53–63.

³⁷⁴ Deckers 2007, 27.

während Maxentius im Fluß ertrank. Im siebten Jahr seiner Herrschaft errang er diesen Sieg über Maxentius.³⁷⁵

Daß es sich bei dem fälschlich Kaiser Konstantin zugeschriebenen Prozessionskreuz um eine *crux gemmata* gehandelt habe, legt eine Passage aus der Kirchengeschichte des

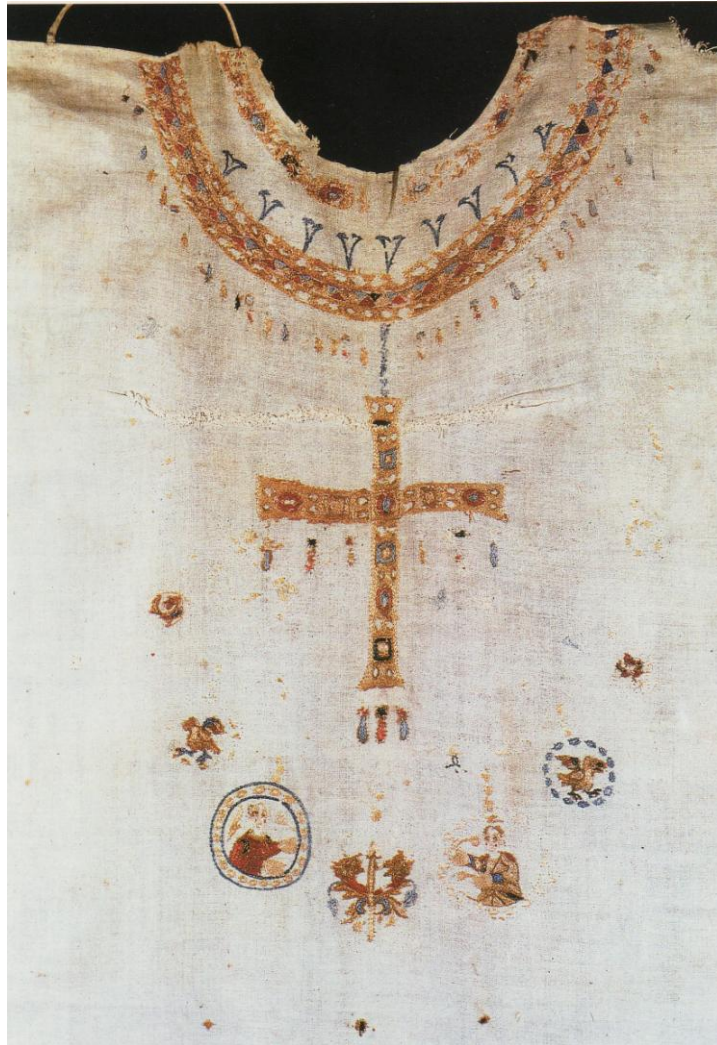


Abb. 11. Gewand der Königin Balthild, aus: Hartmann 2003, 78.

Theodor Anagnostes (gest. vor 550) nahe. Er schreibt, daß zu seiner Zeit eine *crux gemmata* bei kaiserlichen Prozessionen verwendet wurde, die mit Kaiser Konstantin in Verbindung gebracht werde. Darüber hinaus berichtet er, daß diese *crux gemmata* eine Reliquie des Heiligen Kreuzes enthalte.³⁷⁶ Der Brauch Prozessionskreuze mit Edelsteinen

³⁷⁵ G. Hansen, Sokrates Kirchengeschichte I 2, 4–9. Übersetzt aus dem Französischen nach: P. Périchon – P. Maraval (Hrsg.), *Histoire Ecclésiastique 1* (Paris 2004).

³⁷⁶ Cotsonis 1994, 8 f. Cotsonis weist auf die Schwierigkeit der Verifizierung hin. G. Hansen, Theodor Anagnostes, Kirchengeschichte (Berlin 1971) 13, 5–8. J. Reiske (Hrsg.), *De ceremoniis aulae byzantinae* (Bonn 1829) 640. Zu den Kreuzen, die anlässlich der Krönung Kaiser Leon I. im Jahre 457 verwendet wurden, siehe: *De ceremoniis*, 414–415.

zu verzieren, war nicht nur auf das Römische Reich der Spätantike und das Byzantinische Reich beschränkt, sondern ist auch im Westen belegt. Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür bietet ein Objekt, das Desiderius-Kreuz genannt wird und sich im Museo di Santa Giulia in Brescia befindet. Aufgrund der Größe und des Edelsteinschmucks war es auf Fernsicht ausgelegt und sollte von einer größeren Anzahl an Rezipienten wahrgenommen werden. Es ist hervorzuheben, daß der Edelstein- und Gemmenbesatz im Rapport demjenigen des Athos-Kreuzes³⁷⁷ (Kat. Nr. 40. Taf. 52. 53) verblüffend ähnlich ist. Das Mittelmedaillon des Desiderius-Kreuzes wird je von einem größeren rechteckigen Stein gerahmt. Dann folgen Edelsteine und Gemmen im Wechsel 2 zu 1. Es weist insgesamt 212 Edelsteine, Gemmen und Kameen auf, welche zeitlich unterschiedlich anzusetzen sind und bei denen es sich vorwiegend um Zweitverwendungen handelt. Die Meinungen über eine Datierung oder vielmehr einen Datierungsansatz für dieses Kreuz gehen weit auseinander. So kommt ein Ansatz um 425 in Frage oder grob vor 774, dem Ende der Langobardenherrschaft unter ihrem letzten König Desiderius (reg. 756–774).³⁷⁸

Als ein weiteres Beispiel für die Wiedergabe eines mit Edelsteinen verzierten Kreuzes im frühmittelalterlichen Westen läßt sich eine Darstellung in der Gattung Textilien anführen. Auf einem Gewand der merowingischen Königin Balthild (630–680) (Abb. 11) erscheint nämlich ein Kreuz, das mit Gemmen und Edelsteinen besetzt ist.³⁷⁹ Vergleiche dazu sind ebenfalls im frühmittelalterlichen Westen zu finden, nämlich die westgotenzeitlichen Kronen der Könige Recceswinth und Suinthila.³⁸⁰ Auch das langobardische Agilulf-Kreuz war sehr wahrscheinlich Teil einer Komposition, die aus Krone und Kreuz bestand. Bei dem Kreuz der Balthild springt dem Betrachter der Wechsel im Edelsteinbesatz nach dem oben genannten 2:1-Muster ins Auge. Es kommen noch Pendilien an den horizontalen Kreuzarmen und am Kreuzfuß hinzu.

Wie ich in Kapitel III bereits dargelegt habe,³⁸¹ äußerte sich Philon von Alexandrien über die Edelsteine und ihre Anordnung auf dem Gewand des Hohenpriesters. Er deutete

³⁷⁷ Vgl. oben unter Kap. I, Typ XI.

³⁷⁸ Zur Problematik der Datierung des Kreuzes und seiner Kameen und Gemmen siehe: H. Wentzel, Die „Croce del Re Desiderio“ in Brescia und die Kameen aus Glas und Glaspaste im frühen und hohen Mittelalter, in: *Stucchi e mosaici alto medioevali, Atti dell'ottavo Congresso di studi sull'arte dell'alto Medioevo 1* (Mailand 1962) 303–320.

³⁷⁹ Hartmann 2003, 78. Die Abbildung zeigt das Gewand, mit dem Balthild, die in der Abtei Chelles beigesetzt wurde, im Sarg bekleidet war.

³⁸⁰ Zu den Abbildungen der Recceswinth- und der Suinthila-Krone siehe: A. Perea (Hrsg.), *El tesoro visigodo de Guarrazar* (Madrid 2001), Taf. 1. 33.

³⁸¹ Siehe 103–106; *De specialibus legibus I*, § 82–97.

ihre Funktion aus und stellte dabei fest, daß sie für die Ordnung im Kosmos stehen. Diese Interpretation sowie das Gedankengut Philons überhaupt wurden, wie oben ebenfalls erwähnt, in der christlichen Überlieferung weitergegeben. Der römische Kaiser war schon in vorchristlicher Zeit der Garant für die irdische Ordnung im Reich. Der Kaiser stellte sich ferner unter den Schutz eines Gottes, den er als höchste Gottheit verehrte. Dieser Gottheit verdankte er seine rechtmäßige Herrschaft. Für Kaiser Diokletian (284–305) war Jupiter diese höchste Gottheit. Kaiser Konstantin übernahm diese Herrscherideologie und entwickelte sie weiter. Er wählte als höchste Gottheit zunächst Sol Invictus und später den Gott der Christen. Die höchste Gottheit vertraute ihm die Leitung aller irdischen Dinge an, wie aus einem Schreiben Konstantins hervorgeht, das an Aelafius gerichtet ist.³⁸² Seit Konstantin ist nun die Herrschaft von Christus legitimiert.³⁸³ Die Kaiser sehen sich als von höchster Stelle eingesetzte Herrscher bzw. als Herrscher von Gottes Gnaden, die durch ihre Herrschaft für Einheit und Ordnung in der Oikumene sorgen. Das bedeutet, daß nur der Kaiser dazu befähigt ist, die politische Stabilität und Sicherheit sowie die religiöse Einheit und Ordnung im Reich zu garantieren.³⁸⁴

Christus selbst ist nach christlicher Lehre der Hohepriester und gewährleistet die Ordnung im himmlischen Reich. Himmlisches und irdisches Reich bilden ein Ganzes. Die von mir skizzierten Vorstellungen von Herrschaft, ihrer Legitimation und von der vernunftgemäßen Ordnung im Kosmos wurden tradiert und bewußt oder unbewußt symbolisch bzw. bildlich festgehalten. Als Symbole wurden die Edelsteine eingesetzt. Denn es ist auffällig, daß auf Prozessionskreuzen und anderen Objekten, die aus kaiserlichen Werkstätten stammen, der Edelsteinbesatz eine dominante Rolle spielt. Die Edelsteine waren wie unter Philon mit einem großen Symbolgehalt aufgeladen. Im kaiserlichen Kontext wurden sie schon vor der konstantinischen Wende mit dem Herrscher in Verbindung gebracht. Spätestens ab dem Frühmittelalter wurden sie darüber hinaus als Symbole der Herrlichkeit des Gottesreiches sowie als Vision des himmlischen Jerusalem nach Offb 21, 11 und 18–21 interpretiert. Diese ganze Thematik wird in der karolingischen Schrift *De rerum naturis* des Hrabanus Maurus behandelt; er stellt u. a. einen Katalog der symbolischen Bedeutungen der Edelsteine auf.³⁸⁵ Die Kenntnis der von Philon aufgezeichneten hellenistisch-

³⁸² Enßlin 1975, 55.

³⁸³ Eine Ausnahme bildete Kaiser Julian Apostata (360–363).

³⁸⁴ Bis zur Herrschaft des Theodosius war der Kaiser als *pontifex maximus* für die Ordnung und Einheit aller religiösen Kulte zuständig, auch wenn ab Konstantin das Christentum begünstigt wurde.

³⁸⁵ Vgl. Hrabanus Maurus, *De rerum naturis*. Il codice 132 dell'Archivio di Montecassino (Cassino 1996).

jüdischen Weltanschauung ist für das Verständnis der christlichen Ikonographie in hohem Maße nützlich.

Die Bedeutung der Pendilien, die die *crux gemmata* auf dem Gewand der Königin Balthild zeigt, erkläre ich im folgenden mit den im liturgischen Zusammenhang verwendeten Prozessionskreuzen. Philon von Alexandria spricht in *De Spec. Leg.* über das Gewand des Hohenpriesters und die Edelsteine und liefert eine Interpretation, nach der sie als Teile des Kosmos zusammen ein Ganzes bilden und in den Zusammenhang mit dem Logos und der Schöpfung zu bringen sind. In einer Textstelle aus dem Fragment *De Deo* geht hervor, daß an dem Schöpfer die Teile des Kosmos, und zwar Erde, Wasser, Luft und Himmel hängen.³⁸⁶

2) Prozessionskreuze im kirchlichen Umfeld

Vorbemerkungen

Die Kreuze mit Edelsteinbesatz gehören, wie dargelegt, in einen Zusammenhang mit der Machtausübung. Sie sind dem Netzwerk „Kaiser – Kreuz“ zuzuordnen. Dies erläutere ich näher im fünften Kapitel.

Hier nun ist es angebracht, einige Belege für Prozessionskreuze aus Schriftquellen sowie einige Darstellungen von Prozessionskreuzen auf anderen Bildträgern zu sichten. In der oben schon erwähnten *Historia Ecclesiastica* des Sozomenos werden silberne Kreuze genannt, die bei Prozessionen mitgeführt wurden.³⁸⁷ Auf den horizontalen Armen sowie auf dem oberen vertikalen waren vermutlich Kerzen aufgesteckt. Genauere Angaben zu Verzierungen, Inschriften und dergleichen finden sich dort allerdings nicht.

³⁸⁶ Siegert 2003, 81 f. Siehe auch unter Kap. IV, 141.

³⁸⁷ G. C. Hansen (Hrsg.), Sozomenos, Salaminius Hermias. *Historia Ecclesiastica*, Kirchengeschichte (Turnhout 2004) IV, VIII. „8. 1. Da die Arianer, denen unter der Herrschaft des Theodosius die innerstädtischen Kirchen weggenommen waren, ihre Gottesdienste vor den Stadtmauern hielten, versammelten sie sich nachts zuvor in den öffentlichen Säulengängen, teilten sich in Gruppen auf und sangen in der Art der Antiphone, indem sie Kehrverse komponierten, die im Sinne ihres Glaubens gedichtet waren. Gegen Morgen zogen sie dann unter öffentlichem Gesang dieser Lieder zu den Orten ab, an denen sie auch ihren Gottesdienst hielten. 2. So verfahren sie an den großen Festen und am ersten und letzten Tag der Woche. Schließlich komponierten sie die Gesänge auch im Sinne einer Herausforderung, wobei sie Verse wie ‚Wo sind die, die predigen, die drei sind eine Macht?‘ und andere dergleichen in ihre Hymnen einflochten. 3. In der Befürchtung, manche aus der Gemeinde könnten sich dadurch beeinflussen lassen, ermunterte Johannes (d. i. Johannes Chrysostomos) sein Kirchenvolk zu der gleichen Art von Psalmodie. Binnen kurzem wurden sie eindrucksvoller und übertrafen die Anhänger der entgegengesetzten Häresie an Menge und Aufwand. 4. Denn auch silberne Kreuzeszeichen unter brennenden Wachskerzen zogen ihnen voran, und ein Eunuch der Kaiserin war damit beauftragt, die nötigen Kosten und die Hymnen bereitzustellen...“

Eine annähernd realistische Vorstellung davon kann einem möglicherweise das Moses-Kreuz auf dem Sinai aus dem 6. Jahrhundert (Abb. 12) vermitteln, bei dem es sich aber

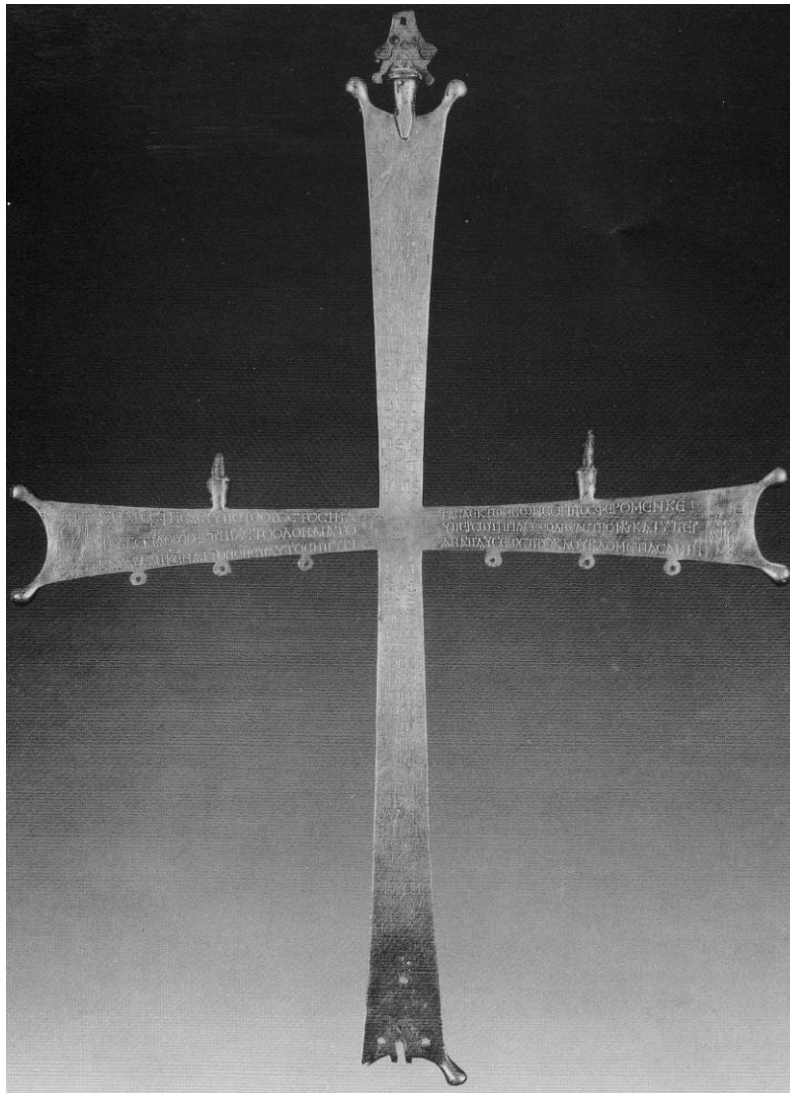


Abb. 12. Moses Kreuz, 6. Jahrhundert, Abb. aus Cotsonis 1994, 33.

vermutlich nicht um Prozessionskreuz handelt hat. Es mißt in der Höhe 104 cm (ohne abgebrochenen Schaftdorn und Kreuzaufsatz) und in der Breite 78,5 cm. und weist eine Stifterinschrift und Zitate aus dem Buch Exodus auf. Es ist zu beachten, daß die Inschriften und die kleinen figürlichen Abbildungen keinen unmittelbaren Bezug zu Christi Heilstat herstellen, sondern lediglich auf die Ereignisse anspielen, die an diesem Ort, nämlich dem Berg Sinai, stattfanden. Das in Exodus geschilderte Geschehen kann als eine Vorwegnahme der Heilstat Christi gedeutet werden. Die in Prozessionen getragenen Kreuze enthalten jedoch in ihren Inschriften und Abbildungen einen unmittelbaren Bezug zu

Christus, sofern sie auf Geschehnisse des Alten Testaments anspielen. So wird auf dem Prozessionskreuz Kat. Nr. 14. Taf. 19. 20 auf der Rückseite die Himmelfahrt des Elias bildlich in den Zusammenhang gebracht mit der Heilstat Christi, die in Form der Deesis auf der Vorderseite dargestellt ist.³⁸⁸ Das Sinai-Kreuz dient mir hier nur als Beispiel für ein mit Kerzen besetztes Kreuz, wie sie bei Sozomenos erwähnt werden. Unter den Prozessionskreuzen behandle ich es aus den eben genannten Gründen nicht.

Weitere schriftliche Belege findet man in Typika, Inventarlisten und Testamenten von Privatpersonen. Als Beispiel einer Inventarliste, die mehrere Kreuze verzeichnet, sei hier auf eine Quelle aus dem Kloster Christos Panoiktirmon verwiesen. Diese Quelle ist insofern interessant, als daß sie über den Anlaß, zu dem die Kreuze gebraucht wurden, Auskunft erteilt. Die genannten Kreuze wurden demnach bei Prozessionen an Palmsonntag eingesetzt. Der Inventarliste ist ferner zu entnehmen, daß die Kreuze aus vergoldetem Silber bestehen.³⁸⁹ Allerdings wird ihr Äußeres nicht näher beschrieben. Etwas auskunftsfreudiger ist das Testament des Protospatharios Eustathios Boïlas, das in einer Kopie überliefert ist.³⁹⁰ Sie enthält Angaben über liturgisches Gerät, das Boïlas einer Kirche stiftete. Dazu zählen u. a. ein Kelch, zwei verschiedene Patenen, zwei Löffel, ein Weihrauchfaß in Form eines Körbchens und ein Ensemble aus weiteren Objekten. Der Wert der Objekte liegt nach Quellenangabe bei 300 Nomismata. Zu seiner Stiftung gehören weiterhin priesterliche Gewänder. Das Testament enthält zwei Kreuze, und zwar ein vergoldetes und emailliertes Kreuz sowie ein silbernes Prozessionskreuz, das in Niello- und Repoussé-Technik dekoriert ist.³⁹¹ Laut Beschreibung besteht die Ausschmückung des vergoldeten Kreuzes aus zwei Figuren und sechs Medaillons, und zwar vermutlich auf beiden Seiten in Emailledekor.³⁹² Als Terminus verwendet Eustathios Boïlas das Wort σταυρὸς λιτανικὸς (*stauros litanikos*). Das Wort λιτανικὸς, das hier ein Prozessionskreuz bezeichnet, ist von dem Nomen λιτή (*lite*) abgeleitet. Insgesamt muß man jedoch sagen, daß die Zeugnisse der schriftlichen Quellen nur sehr unbefriedigende Hinweise auf Aussehen und Beschaffenheit der Prozessionskreuze ergeben.

³⁸⁸ Näheres dazu unten, 164–166.

³⁸⁹ In der Inventarliste heißt es: Σ(ταυ)ροὶ ἀργυροὶ διάχρυσοι βαΐοφορικοὶ τέσσαρες, in: P. Gautier, *La diataxis de Michel Attaliate*, RÉB 39, 1981, 89.

³⁹⁰ P. Lemerle, *Le Testament d'Eustathios Boïlas (avril 1059) dans Cinq Études sur le XIe siècle byzantin* (Paris 1977) 15–63; M. Parani – B. Pitarakis – J.-M. Spieser, *Un exemple d'inventaire d'objets liturgiques. Le Testament d'Eustathios Boïlas (avril 1059)*, in: REB 61, 2003, 143–165, 147 f.

³⁹¹ Laut Cotsonis 1994, 63 ist auch das erste der genannten Kreuze ein Prozessionskreuz.

³⁹² Cotsonis 1994, 62 f.; M. Parani – B. Pitarakis – J. M. Spieser 2003, 147:

„...ἤγουν ὁ τίμιος σταυρὸς διάχρυσος χημευτὰς ἔχων εἰκόνας β', λαιμία ἕξ· καὶ ἕτερος σταυρὸς λιτανικὸς ἀργυροεγκαυστος ἔχων ἐκτυπώματα.“

Bildliche Belege für die Abhaltung einer λιτή (*lite*) trifft man in der Buchmalerei des öfteren. So zeigen das mehrfach erwähnte Menologion Basileios II. (um 1000)³⁹³ sowie die Chronik des Johannes Skylitzes aus dem 12. Jahrhundert Prozessionen, bei denen Kreuze mitgetragen werden. Aus der spätbyzantinischen Epoche stammt ein Fresko aus der Demetrioskirche des Markov-Klosters, das die Benutzung eines Kreuzes im liturgischen Kontext abbildet (Abb. 13).

Leider sind auf den Abbildungen die Verzierungen der Kreuze meistens nicht deutlich zu erkennen. Wir sind also auf die erhaltenen Objekte selber angewiesen. Aus dem Ab-



Abb. 13. Himmlische Liturgie, Markov-Kloster.
Photographie des Verfassers.

schnitt über die Edelsteine auf den *cruces gemmatae* ist jedoch deutlich geworden, daß sich für die ikonographische Untersuchung den Schriftquellen durchaus nützliche Hinweise entnehmen lassen:

Christus ist der Hohepriester. Wie aus der *Traditio Apostolica* hervorgeht, ist der Bischof als leitender Liturg sein Stellvertreter. Die *Traditio Apostolica* gibt die Situation des

³⁹³ Siehe unter Kap I., 36; Kap. II, 53; Abb. 3. 9.

3. Jahrhunderts wieder. Später setzten die Bischöfe von ihnen geweihte und bevollmächtigte Priester ein, die die Leitung der Liturgie übernehmen konnten. Denn die Liturgieformulare des Basileios und des Johannes Chrysostomos nennen diese als Leiter. Nur wenn der Bischof anwesend war, leitete er den Gottesdienst. Als sich eine feste hierarchische Struktur in der Kirche herausgebildet hatte und das Christentum zur Staatsreligion geworden war, erfuhr das Kreuz als Objekt in der Liturgie einen Bedeutungszuwachs. Damit einhergehend wurde die eucharistische Liturgie zu einer dramatischen Aufführung für die Gläubigen.

Diese äußerte sich erstens in der Verwendung von liturgischen Objekten und der Trennung zwischen Laien und Klerikern. Zweitens reichte die Präsenz des Priesters als

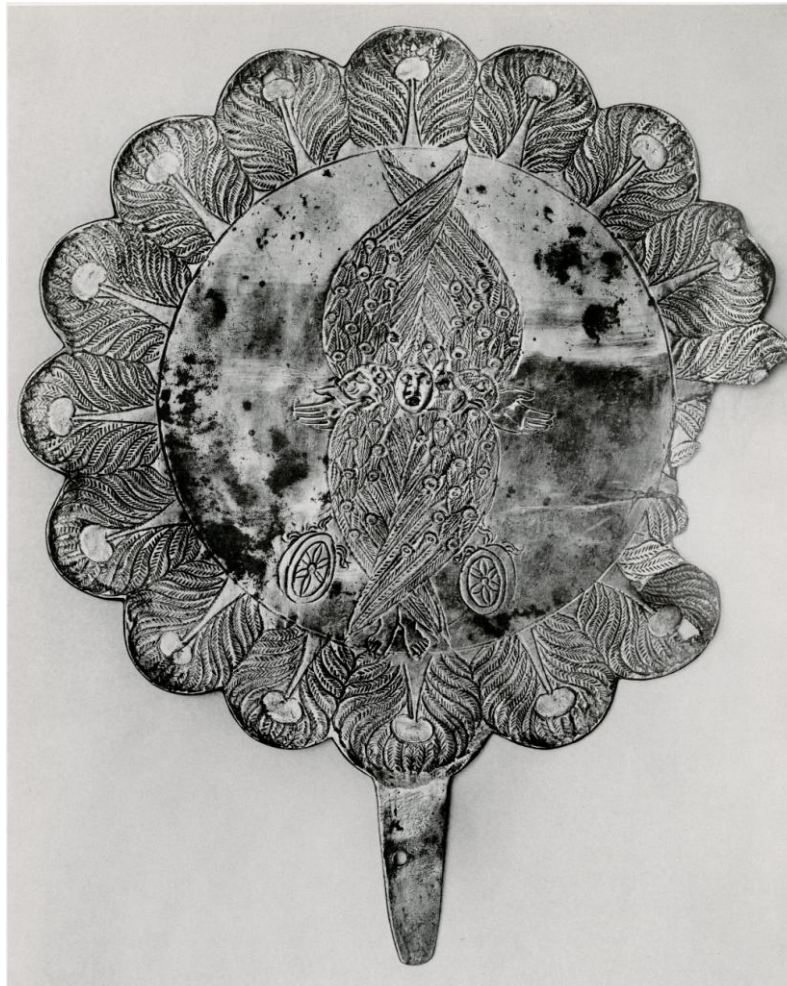


Abb. 14. Rhipidion. Abb aus: Ross 1962, Kat. Nr. 11.

leitender Liturg offenbar nicht mehr aus. Das Prozessionskreuz gebrauchten die Kleriker, um den Gläubigen die Präsenz Christi zu verdeutlichen, ja das Prozessionskreuz wurde zu dem Repräsentanten Christi in der Liturgie. Möglicherweise behandelten Maximus und

Germanos deshalb das Prozessionskreuz nicht in ihren Liturgiekommentaren. Germanos maß zwar den einzelnen Objekten, wie Patenen, Rhipidia und Kelchen eine spezielle Bedeutung bei. Das Prozessionskreuz hingegen schien das Ganze zu überwölben. Es war mehr als ein einfacher liturgischer Kultgegenstand.

Den Liturgiekommentaren lassen sich mittelbar Informationen zur religiösen Bedeutung der Situation entnehmen, in der Prozessionskreuze verwendet werden. Sie erörtern und interpretieren den Sinn des liturgischen Geschehens, in dessen Verlauf die Kreuze verwendet werden. Zugleich sind in den Kommentaren die theologischen und heilsgeschichtlichen Vorstellungen zu erkennen, die in der Liturgie lebendig werden. So liegt es nahe, den ikonographischen Befund auf den Kreuzen auf die Aussagen der Kommentare zu beziehen. Indem sich in der Amts- bzw. Staatskirche eine komplexe Hierarchie des Klerus herausbildet, wird, wie eben schon erwähnt, die eucharistische Liturgie „professioneller“ und letztlich zu einer dramatischen Aufführung für die Gläubigen. Das Geschehen um die Heilstat Christi mit all seinen Einzelheiten tritt in den Vordergrund. Dies wiederum läßt sich an den ikonographischen Motiven auf den Kreuzen ablesen.

So sind liturgische Objekte wie Rhipidia, Patenen, Weihrauchfäßchen und Kelche mit figürlichem Schmuck versehen, der sich auf ihre Funktion bezieht. Rhipidia sind zumeist mit Cherubim verziert (Abb. 14).³⁹⁴ Patenen können ein einfaches graviertes Kreuz aufweisen. Aufwendigere, kostbarere Exemplare thematisieren die Apostelkommunion, wie man am Beispiel der Riha-Patene und der Stuma-Patene erkennen kann.³⁹⁵ Kelche besitzen häufig figürliche Abbildungen oder Ornamente aus Weinranken. Schlichtere Objekte wurden mit kleinen Kreuzen verziert. Oft erscheinen Inschriften am oberen Rand des Kelches. Für Kelche aus frühbyzantinischer Zeit sind Motiv- und Stifterinschriften belegt, während liturgische Textstellen eher auf Kelchen der mittelbyzantinischen Zeit, vor allem des 10. Jahrhunderts, vorkommen. Dabei handelt es sich um das Zitat aus dem Matthäusevangelium (Mt. 26, 26), das innerhalb der Liturgie seine Verwendung findet. Dasselbe ist bei den Inschriften auf Patenen festzustellen.

³⁹⁴ Ross 1962, Kat. Nr. 11. Das hier besprochene Rhipidion besteht aus Silber, ist teilweise vergoldet und zeichnet sich durch die Hinzufügung weiterer Details aus. Um das Gesicht des Cherubim in der Mitte sind noch die Gesichter eines Adlers und eines Löwen sowie zwei Hände gruppiert. Unter den Flügeln sind ferner zwei Füße zu sehen. Die Cherubimdarstellung wird am unteren Rand – gemäß der Vision des Ezechiel – von jeweils einem feurigen Rad flankiert. Germanos geht in seiner *Historia Ecclesiastica* auf die Bedeutung des Rhipidion ein. Er betrachtet ferner die Rolle des Kelches und des Weihrauchfäßchens in der Liturgie.

³⁹⁵ Mango 1986; siehe zur Riha-Patene auch: Ross 1962, Kat. Nr. 10.

Ein wesentlicher, und wie sich zeigen wird, durch die Aussagen der Liturgiekommentare gerechtfertigter Punkt bei der ikonographischen Analyse ist die getrennte Betrachtung von nichtfigürlichem und figürlichem Schmuck und ferner die Tatsache, daß sich nur bestimmte Themen, die zur Heilsgeschichte gehören, für eine Wiedergabe auf einem Kreuz anbieten. Demnach gibt die Gattung des jeweiligen liturgischen Objektes vor, welche Darstellungen vorkommen und wie groß die ikonographische Variationsbreite bei den möglichen Abbildungen sein kann.

a) Nicht-figürliche Darstellungen auf Prozessionskreuzen

Es gibt Prozessionskreuze aus einfachem Material, die auf den Kreuzarmen keinerlei Verzierungen aufweisen. Es sind auch qualitätvollere Objekte aus Silber bekannt, die mit



Abb. 15. Prozessionskreuz, Kat. Nr. 9 Taf. 12.

nicht-figürlichen Darstellungen verziert sind. Zu den nicht-figürlichen Verzierungen auf Prozessionskreuzen zählen Punkte, die von konzentrischen Kreisen umgeben sind. Dieser Schmuck ist durch Gravierungen einfach zu erzeugen und besonders auf frühbyzantinischen Kreuzen zu sehen. Sie sind vor allem im syrisch-palästinischen und ägyptischen Raum anzutreffen. Diesen Verzierungen wird oft eine apotropäische Funktion zugeschrieben, da man sie aus der Abbildung eines Schutzschildes hergeleitet hat. Ein Beispiel für

diesen Typus zeigt die Abb. 15. Einige dieser Kreuze sind unter Typ II eingeordnet.³⁹⁶ Wie ich im Folgenden zeigen werde, liegt eine andere Deutung näher.

Ich möchte für die ikonographische Ausdeutung die kosmische Interpretation der Liturgie heranziehen, wie sie im Kommentar des Maximos Confessor vorliegt. Das Prozessionskreuz vergegenwärtigt in diesem Fall das kosmische Geschehen bis zur zweiten Wiederkehr Christi. Das Kreuz steht also nicht für „historische“ Ereignisse. Das Apsis-



Abb. 16. Apsiskreuz der Irenenkirche. Photographie des Verfassers.

kreuz der Irenenkirche (Abb. 16), das aus der Zeit des Ikonoklasmus stammt, weist genau diesen Typus auf, der damals verbreitet gewesen zu sein scheint. Das Wesentliche an dieser Eucharistie ist der Dank für Christus, den *Logos*, nicht für Christus, die „historische“ Verkörperung der göttlichen Gnade. Ich komme zu einer für diese Interpretation Christi höchst bedeutsamen Äußerung Philons, die seinem Werk *De Deo* entnommen ist: „ § 12. Siehst du, Welch herrliche Leistung er in (der) Abraham(-Geschichte) bestätigt? Erde und

³⁹⁶ E. Dauterman Maguire – H. P. Maguire – M. J. Duncan-Flowers (Hrsg.), *Art and Holy Powers in the Early Christian House* (Urbana-Champaign 1989) 5–7. Vorläufer sind in der paganen Ikonographie zu sehen. In diesen Kontext gehören Darstellungen von Spiegeln, die um einen Punkt angeordnete Kreise aufweisen. Dies setzte sich auch in der christlichen Ikonographie durch. Verf. verweisen auf ein Mosaik mit einem Schutzschild in S. Maria Maggiore in Rom, das sich im Langhaus auf der rechten Seite befindet und zum Moses-Zyklus gehört. Es handelt sich um die Szene, in der die Israeliten versuchen, Moses zu steinigen, wie aus Num 14, 10 hervorgeht. Auf dem Mosaik beschirmt ein glänzender Schild Moses und seine Gefährten vor dem Steinhagel. Dieser enthält konzentrische Kreise, die um einen Mittelpunkt angeordnet sind.

Wasser und Luft und Himmel läßt der Schöpfer an sich hängen, spannt sie durch (seine) Vorsehung auf und hebt die Welt empor wie mit Wächtern: mit seinen Wächtern, den Kräften, befestigt er (sie) von außen zu(m Zweck der) Bewahrung und des Bestehenbleibens der vollkommensten Geschöpfe. Den Neid aber, wie ich schon so oft gesagt habe, hält er weit von sich fern und ist in (seiner) Großzügigkeit der Allerfreigebigste. Sein Abbild und das der Kräfte hat er zu uns gesandt (als) Helfer (in) Schmerzen und Übeln, an denen (jeder) teilhat, der aus der sterblichen Natur entstanden ist.³⁹⁷ Rufen wir uns ins Gedächtnis zurück, daß Philon anlässlich der Beschreibung des Gewandes des Hohenpriesters den Kosmos als den Sohn des Schöpfers betrachtet. Daß der Hohepriester und Christus sowie der Bischof als Stellvertreter Sachverhalte sind, die auf-einander verweisen, habe ich schon hervorgehoben. In der kosmischen Auslegung der Liturgie steht das Kreuz, mit dem das Gewand des Bischofs ausgezeichnet ist, für diesen Sachverhalt und seine drei eben genannten Aspekte. Symbolisch wird die von Philon beschriebene „Großzügigkeit des Allerfreigebigsten“ durch Pendilien dargestellt, die man an einigen Prozessionskreuzen findet.

Christus ist der *Logos* und zugleich das lebendige Universum. Diesen Gedanken findet man ebenfalls in der Ikonographie der Prozessionskreuze wieder. So kennt man zahlreiche Kreuze mit Serifen, Knospen, Scheiben an den Armen. Dies gilt auch für Kreuzdarstellungen. So weist das schmucklose Apsiskreuz der Irenenkirche³⁹⁸ durch die an jedem Kreuzarm befindlichen tropfenförmigen Enden Symbole der Freigebigkeit und der lebenserhaltenden Kraft Christi auf. Gerade dieser Endschmuck findet sich an fast allen Kreuzen, selbst an den einfachsten Exemplaren. Daneben können die scheibenförmigen Enden nicht nur vegetabil als Rosetten, sondern auch als Lichtsymbole in Form kleiner Sonnen interpretiert werden. Dies gilt auch für die Pendilien an einem Kreuz (Abb. 17), die oft aus einem Schmuckstein oder Glas(Perlen) bestehen, die im Licht funkeln und auf Christus als das Licht verweisen können. Da sich die Pendilien bewegen, vermitteln sie in der Prozession den Eindruck der Belebtheit bzw. Lebendigkeit des liturgischen Geschehens. Ferner bringen die eben genannten scheiben-, knospen- bzw. tropfenförmigen Enden das Kreuz in einen engen Zusammenhang mit der Vorstellung vom Lebensbaum, einem Symbol für das Leben, das der Logos und Gottessohn in dieser Welt gegenwärtig hält (Abb. 16–18).

³⁹⁷ Siebert 1988, 37.

³⁹⁸ Siehe auch: Schreiner 1976, 178.

Die Vorstellung, daß Christus die lebenserhaltene Kraft im Kosmos ist, wird auf Kreuzen deutlicher noch, als dies bei den vorherigen Beispielen der Fall war, mit dem Motiv des Lebensbaumes zum Ausdruck gebracht. Dies belegen nicht nur

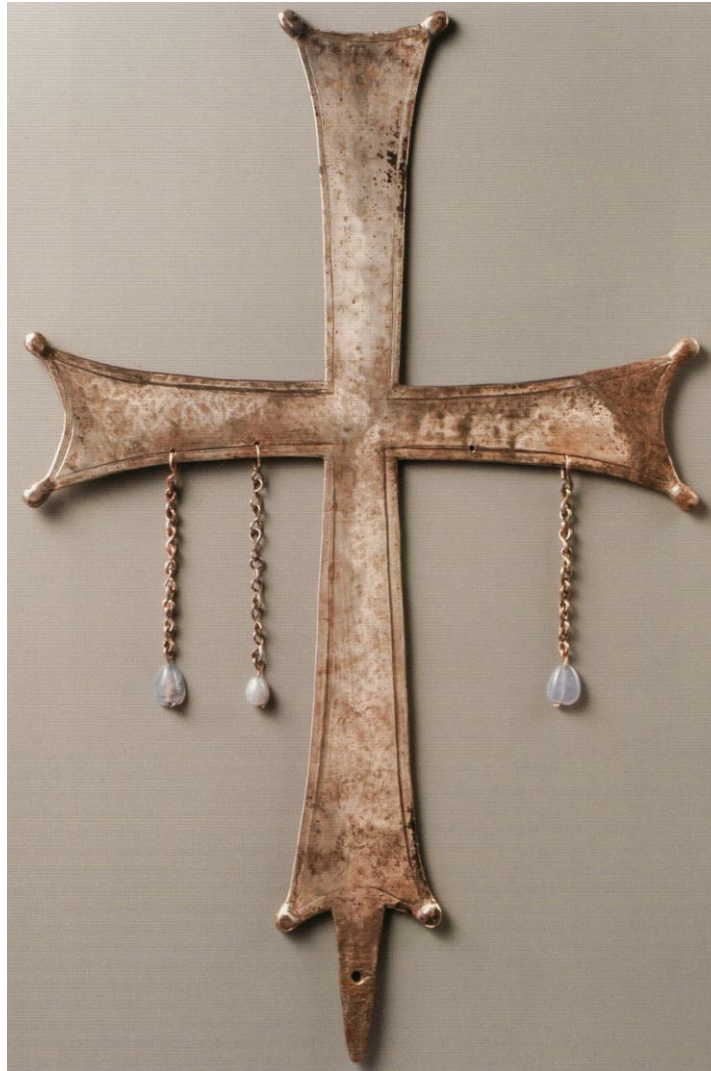


Abb. 17. Prozessionskreuz Kat. Nr. 3. Taf. 3.

Prozessionskreuze, sondern auch auf anderen Bildträgern dargestellte Kreuze. Als ein Beispiel führe ich die Rückseite des Harbaville-Triptychons (Abb. 19) an. Kreuze des Typs VII (Kat. Nr. 30–34 Taf. 40–44) weisen, von den Medaillons in der Vierung der Objekte Kat. Nr. 32. 34 Taf. 42. 44 abgesehen, lediglich nicht-figürlichen Schmuck auf. Dieser besteht aus Rosetten, die mit Blättern gefüllt sind sowie aus einem Lebensbaummotiv auf dem unteren Kreuzarm. Die Spitzen der Kreuze sind in Form von kleinen Scheiben oder tropfenförmigen Serifen gestaltet, die an Knospen erinnern und in einen Zusammenhang mit dem Lebensbaum gebracht werden können.

Indem die Eucharistie immer stärker als eine Wiederholung „historischer“ Ereignisse gedeutet wird, dringen Anspielungen auf die Lebensgeschichte Jesu, Marias und der Heiligen in die ikonographische Ausgestaltung der Prozessionskreuze ein. Das bedeutet aber keinesfalls, daß die Merkmale, die auf die kosmische Rolle des Sohnes Gottes

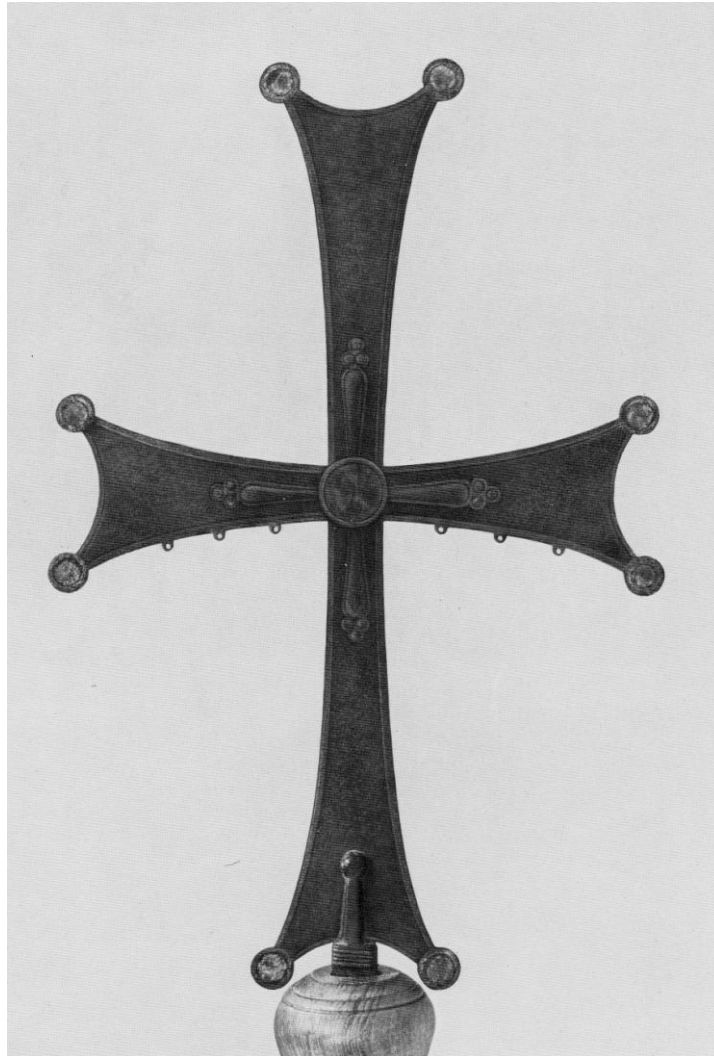


Abb. 18. Prozessionskreuz. Kat. 29 Taf. 39.

verweisen, vollkommen verdrängt werden. So finden sich Pendilien auch an Kreuzen, die figürliche Abbildungen zeigen. Dies sei ausdrücklich hervorgehoben. Die Liturgiegeschichte ist als eine Geschichte der Akkumulation von Vorstellungen zu verstehen, nicht als eine der vollständigen Verdrängung vorher geltender Grundsätze. Sie läuft in Byzanz allerdings auf eine immer stärkere Betonung des irdischen Heilsgeschehens zu.

b) Figürliche Darstellungen auf Prozessionskreuzen

Aus der frühbyzantinischen, vorikonoklastischen Zeit sind nur wenige Kreuze mit figürlichen Abbildungen erhalten. Dazu gehören das Julianos-Kreuz, das Leontios-Kreuz, das Kreuz des Mesembrios sowie das Leontia-Kreuz, die alle dem Typ II (Kat. Nr. 7–10 Taf. 8–13) zuzuordnen sind. Auf dem zuletzt genannten Kreuz wird beispielsweise eine

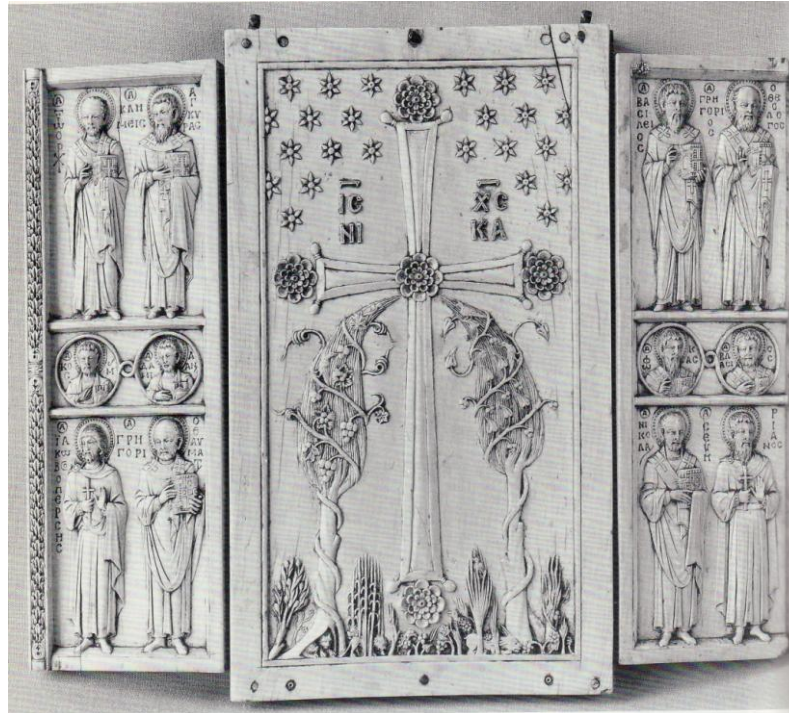


Abb. 19. Harbaville-Triptychon, Rückseite (10. Jahrhundert). Musée du Louvre, Paris. Abb. aus: A. Cutler, *The Hand of the Master. Craftsmanship, Ivory and Society in Byzantium (9th-11th Centuries)* (Princeton 1994) 134 Abb. 152.

Textstelle aus dem apokryphen Protoevangelium nach Jakobus ins Bild umgesetzt: Der Verkündigungengel tritt an Maria heran, während sie Garn spinnt. In nachikonoklastischer, mittelbyzantinischer Zeit sind Kreuze mit figürlichem Schmuck wesentlich häufiger anzutreffen, was nicht nur einer möglicherweise besseren Überlieferungssituation geschuldet ist. Diese Epoche zeichnet sich überhaupt durch eine deutlich größere Erzählfreude aus.

Im Folgenden werden ikonographische Themen, die auf Prozessionskreuzen erscheinen, vorgestellt und analysiert. Innerhalb der Themenbereiche erfolgt eine Trennung in verschiedene Unterkategorien. Der Abschnitt über figürliche Abbildungen widmet sich zunächst den Darstellungen Marias, dem sich die Betrachtung der Deesis, der Kreuzigung, der Heiligen und Stifter sowie der besonderen Themen und Bildzyklen anschließt.

α) Darstellungen Marias

Die Darstellung der Mutter Gottes war eines der beliebtesten Bildthemen. Zwei Arten der Mariendarstellung sind anzutreffen, die stehende Maria in Orantenhaltung und die thronende Maria mit Christus auf ihrem Schoß, wobei die erste wesentlich geläufiger ist. Ihre Abbildung befindet sich häufig in zentraler Position, d. h. in der Kreuzmitte.

Maria in Orantenhaltung (Maria orans):

Maria in Orantenhaltung ist auf Prozessionskreuzen entweder als Brustbild innerhalb eines Medaillons oder als Ganzkörperfigur zu sehen. Die Hände mit den offenen Handflächen nach oben hält sie entweder direkt vor der Brust oder sie streckt die Arme seitlich aus. Auf Kreuzen mit Ganzkörperdarstellungen steht sie dabei meist erhöht auf einem Suppedaneum. Sie erscheint an der zentralen Stelle der Rückseite, der Kreuzvierung, und bittet bei Christus für die Stifter der Kreuze. Als Vorlage für die Maria orans kann man die Ikone der Maria Blachernitissa in Konstantinopel betrachten. Schon auf dem bronzenen Leontios-Kreuz, das dem 6. bis 7. Jahrhundert zugeschrieben wird, ist die stehende Maria in Orantenhaltung zu sehen. Die Rückseite des mittelbyzantinischen Bronzekreuzes aus dem 10. Jahrhundert, das im Benaki-Museum zu Athen aufbewahrt wird, sowie des ebenfalls mittelbyzantinischen Bronzekreuzes aus Kassandra zeigen in der Mitte und auf den vertikalen Kreuzarmen Maria orans. Marias Arme reichen bis auf die horizontalen Kreuzarme. Dieses Thema gehörte also in beiden Epochen zum Bildrepertoire der Künstler, jedoch – nach dem Befund zu urteilen – in unterschiedlicher Häufigkeit, wie unten darzulegen ist. Narrative Szenen aus Marias Leben selbst sind dagegen die Ausnahme. Ich werde später auf ein Beispiel näher eingehen.

Thronende Maria mit Christusknaben:

Die Ausführung ist von unterschiedlicher Qualität, je nach dem Material des Objektes und den verwendeten Techniken. So zeigt das frühbyzantinische Julianos-Kreuz (Typ II) in einer gravierten Abbildung Maria auf einem Thron sitzend, der recht vereinfacht dargestellt ist und dessen Rückenlehne rechts und links hinter dem Rücken Marias wie Flügelspitzen weit hervorschaut. Der Christusknabe wurde vom Künstler nur durch Punkte innerhalb eines Kreises, der für das Gesicht steht, angedeutet und ist als Figur nicht zu erkennen. Ein besonders hochwertiges Beispiel liefert das mittelbyzantinische Prozessionskreuz aus der Schatzkammer von Svanetien (Matzkhvarichi-Kreuz, Typ VIII Kat. Nr. 35 Taf. 45. 46). Auf diesem Kreuz befindet sich am Fuß seiner Schauseite ein

erhabenes in Emaillé cloisonée gearbeitetes Feld, das allein schon durch seine außergewöhnliche Größe und Form auffällt. Die Mutter Gottes sitzt auf einem Thron mit Kissen, sieht den Betrachter frontal an und hält auf ihrem Schoß den Christusknaben, wobei ihre Füße auf einem Fußkissen ruhen.

β) Deesis

Auf den Prozessionskreuzen sind seit mittelbyzantinischer Zeit zwei Themen von herausragender Bedeutung, nämlich die Deesis und die Kreuzigung. Man unterscheidet im übrigen zwischen der Kleinen und Großen Deesis. Die an der Szene der Deesis beteiligten Personen sind Christus sowie Maria und Johannes der Täufer, die Jesus Christus flankieren,

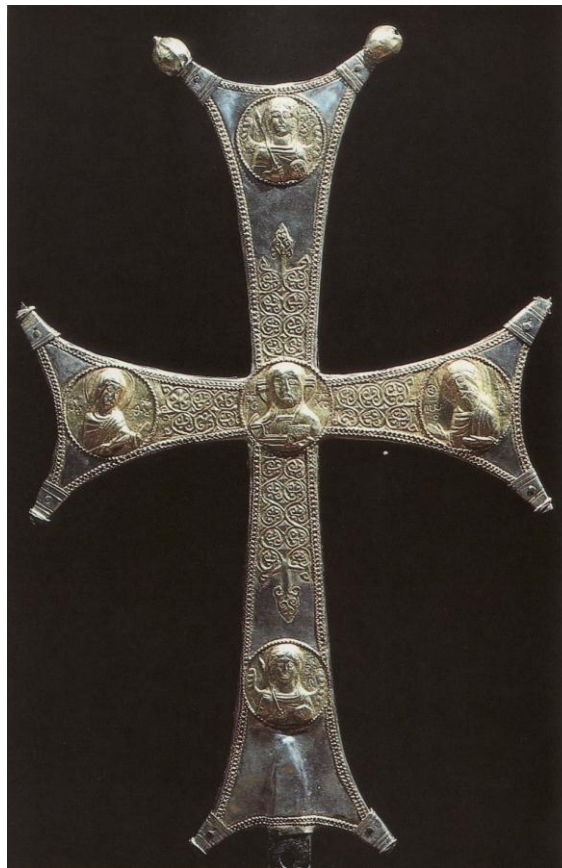


Abb. 20. Prozessionskreuz, Vorderseite. Kat. Nr. 14
Taf.19.

Fürbitte für die Gläubigen einlegen und um deren Seelenheil flehen. Wenn nur diese drei Gestalten vorkommen, spricht man von der Kleinen Deesis. Auf den erhaltenen Prozessionskreuzen wird jedoch stets die Große Deesis dargestellt. An dieser sind außer Christus, Maria und Johannes dem Täufer üblicherweise noch die Erzengel Michael und Gabriel beteiligt (Abb. 20). Ferner können Apostel, Evangelisten, Märtyrer oder der Schutzheilige der um Gnade flehenden Person abgebildet werden. Bei letzterer kann es sich um den

Stifter des Kreuzes handeln. Üblicherweise wird diese Szene von Christus im Pantokrator-Typus beherrscht, der die Rechte im Rede- oder Segensgestus erhoben hat und in der Linken das Evangelienbuch hält; er nimmt die Kreuzmitte ein. Die übrigen Figuren sind meistens auf die Enden der Querarme verteilt.

Umstritten ist das Bildprogramm auf dem Adrianopel-Kreuz (Abb. 21. 22 sowie Kat. Nr. 28 Taf. 37. 38). Die großen Medaillons der Vorderseite zeigen auf der Vertikalen



Abb. 21. Adrianopelkreuz, Vorderseite.
Abb. aus Evans-Wixom 1997,
Kat. Nr. 23.

Darstellungen Christi und der Mutter Gottes sowie auf der Horizontalen die beiden Erzengel Michael und Gabriel. Die Abbildung auf dem Mittelmedaillon spiegelt nicht den Originalzustand wider und ist eine postbyzantinische Erneuerung bzw. Ersetzung. Die scheibenförmigen Enden werden von kleinen Medaillons geziert, auf denen der Kirchenvater Johannes Chrysostomos und die Heiligen Basileios, Nikolaos, Kosmas, Damian, Prokopios und Sisinius zu erkennen sind. Auf der Rückseite erscheinen in der Mitte Johannes der Täufer, auf der Vertikalen Helena und Kaiser Konstantin und auf der Horizontalen die Militärheiligen Georg und Theodor. Bouras will in der Anordnung der figürlichen Abbildungen eine traditionelle Konzeption gemäß der himmlischen Hierarchie

sehen, so daß in absteigender Rangordnung die Abfolge von oben nach unten und von links nach rechts laufe.³⁹⁹ Ich selbst bin in diesem Punkt skeptisch, da bei Darstellungen der Deesis – die Bouras auch für dieses Kreuz annimmt, was ich jedoch bezweifle – die Hauptfiguren, d. h. die ranghöchsten Personen, Maria und Johannes der Vorläufer und bei der Kreuzigungsgruppe Maria und Johannes der Theologe, sich auf den Querarmen befinden und die Erzengel auf der Vertikalen. Überhaupt erscheint sowohl auf der Vorder- als auch der Rückseite in der Regel die ranghöchste Person innerhalb eines Bildprogramms in der Mitte des Kreuzes.

Im Falle der Kreuzigung und der Deesis ist die in der himmlischen Hierarchie ranghöchste Person Christus. Wenn die Mutter Gottes oder ein Heiliger – besonders gilt

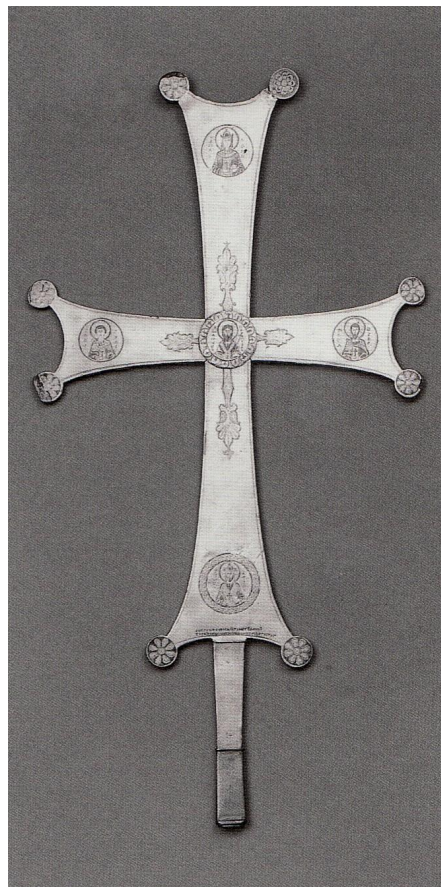


Abb. 22. Adrianopel-Kreuz, Rückseite.
Abb. aus Evans – Wixom 1997.

dies für die Rückseite eines Kreuzes – in betonter mittlerer Position zu sehen ist, kann das als ein Hinweis darauf zu deuten sein, daß das Kreuz einer Kirche gestiftet wurde, die der betreffenden Person geweiht ist. Nicht minder problematisch ist Bouras' Ansicht über das

³⁹⁹ Bouras 1979, 24 f.

Bildthema, das auf dem Kreuz dargestellt ist. Sie will trotz der für eine Deesis ungewöhnlichen, nirgends sonst belegten Anordnung – es erscheinen Christus und Maria auf der Vertikalen der Vorderseite und Johannes der Täufer in der Mitte der Rückseite – der Hauptfiguren auf diesem Kreuz eine solche erkennen.⁴⁰⁰ Bouras ist zwar auch der Meinung, daß Johannes dem Täufer eine hohe Bedeutung zukommt und daß es sich bei ihm um den Patron der Kirche handeln kann, der das Kreuz gestiftet wurde, da seine Darstellung auf dem Mittelmedaillon der Rückseite erscheint. Es gilt aber zu bedenken, daß Apostel und Evangelisten fehlen, die zum üblichen Repertoire der Großen Deesis gehören. Bouras räumt ein, daß dies eigentümlich sei, bezieht aber gleichzeitig, da sie ja unbedingt die Deesis als Thema annimmt, quasi zum Ersatz die Heiligen Johannes Chrysostomos, Basileios und Nikolaos mit ein und weist darauf hin, daß diese ebenfalls zur orthodoxen Tradition gehören.⁴⁰¹ Zum Vergleich bringt sie ein goldenes Enkolpion, das bei Ausgrabungen in Pliska in einer Schicht, die dem 9. bis 10. Jahrhundert zugeschrieben wird, gefunden wurde. Auf diesem seien den Hauptfiguren der Deesis eben jene Heilige beigegeben. Sie meint ferner, daß die Ärzteheiligen Kosmas und Damian ebenso in einem Zusammenhang mit der Großen Deesis stehen können, und begründet dies damit, daß sie aufgrund ihrer Arbeit den Menschen Hilfe bringen, ohne jedoch weiter auszuführen, welche Verbindung sie zwischen dem himmlischen Charakter der Fürbitte bei Christus und der menschlichen Arbeit der beiden genannten Heiligen sieht.⁴⁰² Vielleicht will sie damit andeuten, daß, wie die Ärzteheiligen auf menschlicher Ebene den Gläubigen beistehen, so auch Maria und Johannes der Täufer den Menschen die Hilfe Christi verschaffen. Daß die beiden Heiligen oft auf Kreuzen dargestellt wurden und daß sie beliebt waren, steht außer Frage. Die Auswahl der Heiligen Theodor, Georg und Prokopios beruht vermutlich auf persönlichen Präferenzen der Stifter. Die Darstellung des Heiligen Sisinius ist aber zweifellos damit zu begründen, daß einer der Stifter des Kreuzes, wie aus den Inschriften hervorgeht, diesen Namen trägt. Es handelt sich demnach um einen Schutzheiligen, dem sich der Stifter anvertraut.

Das Hauptargument gegen die Darstellung der Deesis ist natürlich die unübliche Anordnung der Figuren, worauf auch Chuskivadze verweist. In dieser Hinsicht schließe ich mich ihr an. Sie deutet das ausgewählte Figurenprogramm als die Wiedergabe der Himmelfahrt Christi und seiner zweiten Herabkunft auf die Erde und stützt sich dabei auf

⁴⁰⁰ Bouras 1979, 25.

⁴⁰¹ Bouras 1979, 25.

⁴⁰² Bouras 1979, 25.

Ausführungen von Demus über die Mosaik-Komposition in Cefalù im Altarbereich, die er in seiner Abhandlung *The Mosaics of Norman Sicily* veröffentlicht hat.⁴⁰³ In einem der dortigen Mosaiken erblickt man oben Christus Pantokrator und darunter die Mutter Gottes; dies entspreche der auf der Vorderseite des Adrianopel-Kreuzes vorgefundenen Gestaltung und könne als Triumph über die Feinde interpretiert werden.⁴⁰⁴ Diese These klingt zwar verlockend, aber ich kann ihr nicht zustimmen. Man muß bei der Deutung des Bildprogramms nämlich vor allem den Umstand berücksichtigen, daß, wie bereits angedeutet, die Darstellung auf dem Mittelmedaillon der Vorderseite des Adrianopel-Kreuzes nicht dem ursprünglichen Zustand entspricht.

Möglicherweise aber hätte gerade dieses Medaillon einen wichtigen Anhaltspunkt zur Entschlüsselung und Interpretation der Bildthemen liefern können. In bezug auf die Abbildung des Mittelmedaillons sind keine Aussagen mehr möglich. Wer dargestellt war, kann nicht erschlossen werden. Nur der erhöhte Rand des Medaillons gehört wahrscheinlich zur ursprünglichen Ausstattung. Die heute vorhandene postbyzantinische Arbeit im Inneren zeigt laut Bouras die Auferstehung Christi.⁴⁰⁵ Welche Darstellung dort heute zu sehen ist, ist jedoch unerheblich, da sie nicht auf den Urzustand weist. Mir erscheint aufgrund der herausgehobenen Position, die Johannes der Täufer auf der Rückseite einnimmt, lediglich überzeugend und sicher, daß das Kreuz einer Kirche des heiligen Johannes des Täufers gestiftet wurde.

γ) Erzengel-, Heiligen- und Stifterdarstellungen

In enger Beziehung zu den letzten beiden Themen stehen die Darstellungen der Erzengel, Evangelisten, Apostel und anderer Heiliger. So ist, wie schon gesehen, der heilige Johannes der Täufer bei der Deesis unabdingbar, wird also stets abgebildet. Wie ich im letzten Abschnitt erwähnt habe, weisen Prozessionskreuze mit dem Deesis-Thema stets Darstellungen der Großen Deesis auf, so daß weitere Figuren zu den drei Hauptfiguren Jesus Christus, Maria und Johannes dem Täufer hinzukommen. Zu ihnen gehören die Erzengel. Daher möchte ich mich in diesem Abschnitt zunächst mit der Ikonographie der Erzengel befassen, bevor ich mich den anderen Heiligen sowie den Stiftern zuwende. Meistens erscheinen bei der Großen Deesis auf dem oberen und dem unteren vertikalen Kreuzarm der Vorderseite die beiden Erzengel Gabriel und Michael innerhalb jeweils eines

⁴⁰³ Chuskivadze 1984, 32; siehe auch: O. Demus, *The Mosaics of Norman Sicily* (London 1949).

⁴⁰⁴ Chuskivadze 1984, 32.

⁴⁰⁵ Bouras 1979, 22.

Medaillons. Ein Beispiel dafür ist das Genfer Kreuz (siehe oben: Abb. 20., 146 und Kat. Nr.14). Es gibt jedoch auch Kreuze, die alle vier Erzengel Gabriel, Michael, Raphael und Uriel zeigen. Sie sind in imperiale Gewänder gekleidet und unterstreichen den himmlischen Herrschaftsanspruch Christi. Die vier Erzengel sind ferner mit einer eschatologischen Aussage verknüpft. Sie spielen nämlich beim Jüngsten Gericht bzw. bei der Parusie eine große Rolle, was sich u. a. Textstellen aus den apokryphen Evangelien und den Kirchenvätern entnehmen läßt.⁴⁰⁶ Zwei Objekte, die die Abbildungen von vier Erzengeln tragen, möchte ich hier kurz vorstellen.

Das mittelbyzantinische Bronzekreuz aus Kassandra (Kat. Nr. 24) zeigt auf der Vorderseite in der Mitte Christus von den vier Erzengeln umgeben, auf der Rückseite die Mutter Gottes, die von den vier Evangelisten begleitet wird.⁴⁰⁷ Die Deutung des Bildprogramms ist schwierig. Die Erzengel Gabriel und Michael sind in der Regel auf der Vertikalen des Kreuzes, d. h. am Ende des oberen und des unteren Kreuzarmes zu erkennen, während das Kassandra-Kreuz sie auf der Horizontalen zeigt und die anderen beiden seltener dargestellten Erzengel Raphael und Uriel auf der Vertikalen. Sie sind in Medaillons um Christus, der in der Vierung erscheint, gruppiert. Die Rückseite mit Maria in der Mitte, umgeben von den vier Evangelisten, bildet das Pendant zur Vorderseite. Laut Buschhausen steht das hier vorliegende Bildprogramm vereinzelt da. Er meint jedoch, daß dies Zufall sei, und begründet dies mit der schlechten Überlieferungssituation. Betrachtet man aber die Evangelisten und Erzengel als frei variable Attribute der zentralen Personen Christus und Maria, ergeben sich nach Buschhausen mehr Parallelen. Der Hinweis auf ein Enkolpion in Kiev, auf dem um Maria orans drei Erzengel und um Christus Pantokrator drei Evangelisten angeordnet sind, mag hier genügen.⁴⁰⁸ Buschhausen versucht zu zeigen, daß die Gegenüberstellung von Christus Pantokrator auf der Vorderseite und Maria orans auf der Rückseite schon in die frühbyzantinische Zeit zurückgehen könnte. Seine Gedankenführung ist jedoch mit zahlreichen Unsicherheiten und Vermutungen belastet. Die Kernaussage dieses Kreuzes bestehe darin, daß Maria bei Christus für die Menschen Fürbitte einlegt.⁴⁰⁹ Nach meiner Auffassung ist dieses Prozessionskreuz bemerkenswert, weil es in seiner Ikonographie das Thema der Deesis durchbricht. Denn es fehlt Johannes der Täufer. Stattdessen werden der Maria orans auf der Rückseite die vier Evangelisten als

⁴⁰⁶ Textbelege in: LCI 1 (1994) 674–681, 674 s. v. Erzengel (E. Lucchesi Palli).

⁴⁰⁷ Buschhausen 1967, 281–296.

⁴⁰⁸ Buschhausen 1967, 293.

⁴⁰⁹ Buschhausen 1967, 292–296.

Vermittler der göttlichen Hilfe zugeordnet, während die vier Erzengel auf der Vorderseite die Macht des Pantokrators unterstreichen. Wir dürfen dieses Prozessionskreuz als Beispiel für die erhebliche Diversifizierung des Figurenprogramms in mittelbyzantinischer Zeit betrachten.

Die Ikonographie auf dem Prozessionskreuz aus der George-Ortiz-Sammlung (Kat. Nr. 15) zeigt ein klares Programm. Es besteht in der Darstellung der Deesis – auf der Vorderseite sind alle drei Hauptfiguren zu sehen – in Verbindung mit der Parusie. Auf der Vorderseite erscheinen ferner die Erzengel Gabriel und Michael, und auf der Rückseite werden Raphael und Uriel dargestellt. Ein gutes Vergleichsbeispiel dazu ist ein Kreuz aus dem Metropolitan Museum in New York, welches in einer Inschrift als Stifter einen Bischof namens Leon nennt. Interessant ist, daß auf der Rückseite des Kreuzes aus der George-Ortiz-Sammlung die Kombination der Erzengel Michael, Uriel und Raphael mit einem Militärheiligen – die Inschrift spricht von einem Paulos – und dem Heiligen Niketas dem Goten einzigartig ist. Eine solche Zusammenstellung ist von keinem anderen Kreuz bekannt.

Für den Erzengel Michael ist eine weitere Darstellungsvariante bezeugt. Auf dem Kreuz aus der George-Ortiz-Sammlung (Typ III) und auf zwei bronzenen Kreuzen des Typs IV (Kat. Nr. 19, 22) nimmt der Erzengel Michael als eine große Ganzkörperfigur weite Teile des unteren Kreuzarmes ein.⁴¹⁰ Seine ausgebreiteten Flügel erstrecken sich weit über die horizontalen Kreuzarme.⁴¹¹ Ferner imitiert seine Kleidung imperiale Gewänder. Diese Nachahmung läßt sich am Muster des Obergewandes und des Gewandsaumes ablesen. Die prächtigen Schuhe sowie der in mittelbyzantinischer Zeit verbreitete *loros* folgen dem üblichen ikonographischen Schema. Denn zu den drei genannten Objekten – besonders den beiden aus Typ IV – findet man mehrere Vergleichsbeispiele in anderen Kunstgattungen, deren Entstehung in den Zeitraum vom 10. bis 12. Jahrhundert fällt. In bezug auf die Abbildung des Erzengels Michael gibt es ikonographische Parallelen auf einer bronzenen Platte aus der Dumbarton Oaks Collection.⁴¹² Unter den mittelbyzantinischen Elfenbeinen ist hier die Tafel aus der sogenannten Romanos-Gruppe zu nennen, auf der Christus zwischen dem Kaiserpaar Romanos und Eudokia wiedergegeben wird. Der *loros* und der

⁴¹⁰ Auf dem Kreuz aus der George-Ortiz-Sammlung erscheint er auch auf der Vorderseite.

⁴¹¹ Die einfacheren Ritzzeichnungen der beiden Bronzekreuze zeigen eine größere Freude am Detail als die Darstellung auf dem Kreuz aus der George-Ortiz-Sammlung, das aus ungleich wertvollerem Material besteht und auf dem anspruchsvollere Techniken angewendet wurden.

⁴¹² Ross 1962, 73 f. Kat. Nr. 90 Taf. 49.

untere Bereich der Tunika sind vor allem mit quadratischen und rechteckigen Motiven verziert. Am Saum des *loros* befinden sich Fransen oder Pendilien.⁴¹³ Die Abbildung auf dem Kreuz aus der George-Ortiz-Sammlung (Kat. Nr. 15) stellt den Erzengel Michael eindeutig in einen militärischen Kontext, obwohl er selbst in kaiserlichem Ornat erscheint. Denn auf dem oberen vertikalen Kreuzarm befindet sich die Darstellung eines Militärheiligen namens Paulos. Erzengel können ferner auch als Einzelfiguren ohne erkennbaren Bezug zu anderen Figuren oder Szenen dargestellt werden. Ein Beispiel dafür ist das Prozessionskreuz Kat. Nr. 38. Taf. 49.

Michael Psellos (11. Jahrhundert) schreibt, daß seine Zeitgenossen Kreuze nicht nur mit Darstellungen von Erzengeln und anderen Heiligen – vor allem Märtyrern – versehen ließen, sondern auch für das Anbringen der entsprechenden Inschriften sorgten. Seiner Meinung nach sei dies für den Gläubigen von zweifachem Nutzen. Denn das Siegessymbol des Kreuzes und die Nennung des Namens bewirkten die Gunst des Heiligen.⁴¹⁴ Die Auswahl der auf den Kreuzen gezeigten Heiligen beruht meist auf den persönlichen Vorlieben des Stifters oder der Stifter. Erscheint ein bestimmter Heiliger in der Mitte des Kreuzes – meist auf der Rückseite –, so kommt ihm eine besondere Bedeutung zu, die oft darin liegt, daß es sich bei ihm entweder um den Schutzpatron handelt, dem die Kirche geweiht ist, die das Kreuz als Schenkung erhalten hat, bzw. um den Namens- und Schutzheiligen des Stifters. Die dargestellten Heiligen können in manchen Fällen, so bei der Rückseite des Fragmentes aus dem Cleveland-Museum (Kat. Nr. 12. Taf. 16), zu einer regionalen Eingrenzung der Herkunft und Verwendung eines Kreuzes beitragen. Denn einige Heilige erfreuten sich in einer bestimmten Region großer Beliebtheit oder waren nur dort bekannt.

Innerhalb der Gruppe der Heiligen lassen sich verschiedene Untergruppen unterscheiden: Neben den Evangelisten und Erzengeln gibt es Märtyrerheilige, Militärheilige,

⁴¹³ In diesen Kontext gehören das Otto-und-Theophano-Elfenbein sowie die Moskauer Elfenbeintafel, die die Krönung von Kaiser Konstantin VII. Porphyrogenetos durch Christus zeigt; weitere Angaben siehe unter: A. Goldschmidt – K. Weitzmann, Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X-XIII Jahrhunderts, 2: Reliefs (Berlin 1934); I. Kalavrezou-Maxeiner, Eudokia Makrembolitissa and the Romanos Ivory, DOP 31, 1977, 305–325; A. Cutler, The Date and Significance of the Romanos Ivory, in: D. Mouriki – S. Ćurčić – G. Galavaris – H. Kessler – G. Vikan (Hrsg.), Byzantine East – Latin West. Art Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann (Princeton N. J. 1994). Was die geometrischen Muster betrifft, sind Ähnlichkeiten mit den Kaisermosaiken in der Hagia Sophia evident. Für den Faltenwurf des *loros* gibt es zwei gute Vergleichsbeispiele, nämlich das Moskauer Elfenbein und ein Mosaik, das sich ursprünglich in Santa Maria dell'Amiraglio befand. Auf letzterem ist die Krönung Rogers II. im byzantinischen Kaiserornat zu sehen.

⁴¹⁴ Cotsonis 1994, 40. Vgl. E. Kurtz (Hrsg.), Michael Psellos, Scripta Minora, I (Mailand 1936) 120–141, besonders 124 f.

heilig gesprochene Kaiser wie z. B. Konstantin, und Kirchenväter sowie Heilige aus dem klösterlichen Umfeld, wie sie beispielsweise auf dem Adrianopel-Kreuz (Kat. Nr. 28) zu sehen sind; beliebt waren ferner die beiden aus Syrien stammenden, aber überregional berühmten Ärzteheiligen Kosmas und Damian. Der Stifter des Athos-Kreuzes (Kat. Nr. 40) gibt sich nicht in einer Inschrift zu erkennen, es kann jedoch als gesichert angesehen werden, daß es niemand geringerer ist als Kaiser Nikephoros II. Phokas, in dessen Auftrag das Kreuz in Konstantinopel hergestellt und daraufhin der Megiste Lavra geschenkt wurde.⁴¹⁵ Zwei Kirchenväter, nämlich Johannes Chrysostomos und Gregor von Nazianz, gehören zur ikonographischen Ausgestaltung des Athos-Kreuzes. Kaiser Nikephoros II. war ein frommer Herrscher und Förderer des Mönchtums. Vielleicht läßt sich die Bevorzugung Gregors von Nazianz damit erklären, daß dieser ebenso wie der Kaiser aus Kappadokien stammte. Zu den Militärheiligen zählt z. B. Prokopios, dessen Darstellung sich auf dem Adrianopel-Kreuz und dem Matzkharichi-Kreuz (Kat. Nr. 35) befindet. Diese Heiligen sind an ihrem Schild, Lanze und Kettenhemd zu erkennen. Abbildungen von Kaiser Konstantin und seiner Mutter Helena sind auf Prozessionskreuzen und auf Kreuzen nur selten belegt, obwohl Helena mit der bekannten Legende der Kreuzauffindung und Konstantin mit seiner Vision in Verbindung gebracht werden sowie mit dem Fest der Kreuzerhöhung. Auf anderen Bildträgern hingegen, wie z. B. Fresken, sind sie häufiger nachgewiesen. Belegexemplare sind das Matzkharichi-Kreuz und ein Bronzekreuz des 11. Jahrhunderts (Kat. Nr. 35). Zu den dargestellten Heiligen kommen schließlich noch Personen aus dem Alten Testament hinzu, wie etwa der Prophet Elias. Hierfür nenne ich ein bekanntes Beispiel, und zwar das Kreuz aus dem Genfer Musée d'Art et d'Histoire (Kat. Nr. 14 Taf. 19. 20), das auf der Rückseite den Elias zeigt. Ich komme auf dieses Objekt in Kürze zurück, da es dem Betrachter Elias' Leben und Wirken in einem narrativen Zyklus ins Gedächtnis ruft.

Ein hinsichtlich der Heiligen ikonographisch interessantes Exemplar ist das Fragment aus dem Cleveland-Museum (Kat. Nr. 12). Die Vorderseite ziert die gewöhnliche Deesis, das Mittelmedaillon der Rückseite wird durch das Brustbild des Heiligen Sabas dominiert, der als die Hauptperson angesehen werden muß. An den Enden der Querarme erscheinen jeweils zwei Heilige in Halbkörper- und auf dem oberen Kreuzarm in Ganzkörperfigur. Diese Heiligen sind monastische aus dem ägyptischen und syrisch-palästinischen Raum. Von Sabas (439–532) ist bekannt, daß er der Gründer der bis heute bestehenden Großen

⁴¹⁵ Zu den Details s. u. im Kat. Nr. 40.

Laura in Palästina war. Von Anastasios Sinaites (gestorben nach 700) und Johannes Klimakos (vor 579–ca. 650) weiß man, daß sie mit dem Katharinen-Kloster auf dem Sinai in Beziehung zu setzen sind. Antonios (ca. 251–356) gilt allgemein als der Gründer des Mönchtums in Ägypten und als Urheber des christlichen asketischen Lebens überhaupt. Bei Euthymios (376/7–473) handelt es sich um den Begründer der ersten koinobitischen Klostersgemeinschaften in Palästina. Mit Ephraim dem Syrer (ca. 306–373) ist auf dem Kreuz ein Theologe und Verfasser von Hymnen vertreten. Ilarion (ca. 291–371) schließlich ist als Begründer des anachoretischen Lebens in Palästina bekannt geworden. Für den unteren fehlenden Kreuzarm werden neben der sich auf den heiligen Sabas beziehenden Inschrift in analoger Weise zu den obigen beiden zwei weitere Heilige des mönchischen Kontextes angenommen. Es wurden zwei ägyptische Eremiten vorgeschlagen, nämlich Arsenios (354–445) und Abramios (gestorben 367), ein Schüler des Pachomios, der das koinobitische Mönchsleben in Ägypten eingeführt hat.⁴¹⁶ Es fällt auf, daß mit einer Ausnahme alle Heiligen in einer Hand ein kleines Kreuz halten. Dies verwundert insofern, als daß das kleine Kreuz das Kennzeichen der Märtyrerheiligen ist und die hier erscheinenden Heiligen keine Blutzegen waren. Cotsonis gibt zu bedenken, daß nach byzantinischer Auffassung auch das entbehrungsreiche Leben der Asketen und Mönche mit dem, was die frühen christlichen Märtyrer erlitten haben, vergleichbar sei.⁴¹⁷ Aufgrund der Häufung bzw. der Zusammenstellung dieser vielen bedeutenden Heiligen ist zu vermuten, daß das Kreuz für den Gebrauch in einem Kloster gefertigt wurde oder daß der Auftraggeber bzw. Stifter aus dem klösterlichen Umfeld stammte. Im allgemeinen geben sich die Stifter in einer Inschrift nur namentlich, selten bildlich zu erkennen. Als eine eindrucksvolle Ausnahme kann die Rückseite des Cluny-Kreuzes (Kat. Nr. 13 Taf. 18) angesehen werden, auf dem in der rechten Ecke des unteren Kreuzarmes zusätzlich zur Inschrift die kleine Stifterfigur in demütiger Haltung erscheint. Es gibt Fälle, in denen anstelle des Stifters der Namensheilige des Betreffenden dargestellt ist. Dies trifft z. B. auf das Adrianopel-Kreuz (Kat. Nr. 28 Taf. 37. 38) zu, auf dem es sich bei einem der Stifter um einen gewissen Sisinius handelt, und die Abbildung eines Heiligen Sisinius auf einer Scheibe der Vorderseite zu finden ist.

⁴¹⁶ Cotsonis 1994, 73.

⁴¹⁷ Cotsonis 1994, 74.

Aus Schriftquellen, wie z. B. dem oben genannten Testament des Eusthathios Boilas, geht hervor, daß Stifter einer Kirche mehrere liturgische Objekte vermachen konnten. War ein Prozessionskreuz unter diesen Objekten, so ist anzunehmen, daß oftmals auch Stabaufsätze gestiftet wurden. Das Fehlen von Stifterinschriften auf Prozessionskreuzen muß



Abb. 23. Stabaufsatz.
Aus. Campbell 1985,
Kat. Nr. 179.

nicht bedeuten, daß die Stifter einfache, wenig bemittelte Personen waren oder anonym bleiben wollten. Dagegen spricht allein schon die recht qualitätvolle Ausschmückung einiger Prozessionskreuze, die keine Informationen über den oder die Stifter liefern. Ich möchte an dieser Stelle auf das Genfer Kreuz (Kat. Nr. 14 Taf. 19. 20) und das Athos-Kreuz (Kat. Nr. 40 Taf. 52. 53) verweisen. Vielmehr gibt es Belege dafür, daß sich einige Stifter auf Stabaufsätzen – und möglicherweise nur auf diesen – in einer Inschrift verewigen ließen. So bitten auf einem sehr komplexen, aufwendig ausgestalteten Stabaufsatz aus der Malcove-Sammlung in Toronto (Abb. 23) zwei Priester namens Johannes und

Niketas um göttlichen Beistand.⁴¹⁸ Dieses Objekt war anscheinend für eine Kirche bestimmt, die ein Prokopios-Patrozinium trug, was aus einer weiteren Inschrift hervorgeht, die den Heiligen Prokopios nennt. Ob auf dem dazugehörenden Kreuz eine Inschrift oder gar eine Abbildung desselben Heiligen angebracht war, kann nicht festgestellt werden.⁴¹⁹

δ) Kreuzigung

Bevor ich die Kreuzigungsdarstellungen behandle, ist es meiner Ansicht nach notwendig, den Blick auf das Verständnis von Kreuz und Kruzifix zu richten. Im Byzantinischen Reich trennte man klar zwischen dem Kreuz und dem Kruzifix. Cotsonis vermutet, daß mit einem Kruzifix ein besserer Bezugspunkt zur Fleischwerdung Christi und zur Eucharistiefeier hergestellt werden konnte als mit einem Kreuz ohne den Leib des Herrn.⁴²⁰ Während des Ikonoklasmus stieg die Bedeutung des Unterscheidens zwischen Kreuz und Kruzifix. Das Kreuz war der kleinste gemeinsame Nenner, auf den sich sowohl die Ikonodulen als auch die Ikonoklasten bei bildlichen Darstellungen einigen konnten. Die Ikonodulen, die stets bildliche Darstellungen befürworteten, sahen im Kruzifix bzw. in dem Bild des Gekreuzigten auf einem Kreuz die wahre Wiedergabe des Dogmas der Fleischwerdung Christi und seiner Passion. Es war ihrer Meinung nach dem einfachen Kreuz überlegen. So schrieb z. B. im 9. Jahrhundert der überzeugte Ikonodule Theodor Studites, der Abt des Studios-Klosters in Konstantinopel, sinngemäß in seiner zweiten Homilie über die Verehrung des Kreuzes, daß dem Kreuz bzw. dem Zeichen des Kreuzes an sich viel Macht innewohne, daß diese sich aber in der figürlichen Darstellung des gekreuzigten Christus (τῷ τύπῳ τοῦ ἐσταυρωμένου Χριστοῦ) viel eindrucksvoller und wirkungsvoller manifestiere.⁴²¹ Auch der ikonodule Patriarch Nikephoros verteidigte die Rolle des Kruzifixes. In der *Antirrhetikos* genannten Schrift gegen die Ikonoklasten hob er hervor, daß die Abbildung des Gekreuzigten bzw. der Kreuzigung ja den Körper Christi erkennen lasse, wohingegen das Kreuz an sich dem Körper Christi gar nicht entspreche, so daß es weiter von ihm entfernt und somit im Rang und in der Wirkung geringer sei. Schließlich werde das Kreuz nur durch die Kreuzigung geheiligt, erst die Kreuzigung führe uns zu Christus hin dank der körperlichen Gestalt; es könne in dem einfachen Kreuz nicht

⁴¹⁸ Campbell 1985, Kat. Nr. 179; siehe auch: Sandin 1992, Kat. Nr. 38 und Cotsonis 1994, Kat. Nr. 16.

⁴¹⁹ Cotsonis 1994, 110.

⁴²⁰ Cotsonis 1994, 44–46. Dies geht auch aus den Schriften des ikonodulen Patriarchen Germanos und des Johannes von Damaskus hervor.

⁴²¹ Cotsonis 1994, 44. J.-P. Migne (Hrsg.), PG 99, Sp. 697A:

„...ὁρᾶς ὅση δύναμις ἐν τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ, ὧ βέλτιστε; Εἰ δὲ δεῦρο τοσαύτη, πόση δ' ἂν εἶεν ἐν τῷ τύπῳ τοῦ ἐσταυρωμένου Χριστοῦ; δῆλον γάρ, ὅτι καθ' ὅσον προφερέστερα τὰ πρωτότυπα, κατὰ τοσοῦτον καὶ τὰ παράγωγα προϋγιαίτερα. Καὶ τίς φησὶν, ἐν τοῖς προειρημένοις ὑποδηλωταὶ τύπος Χριστοῦ, συνίεναι ζήτω. Αὐτοὶ δὲ, φημί, οἱ τυποῦντες τὸν σταυρόν.“

Christus selbst, sondern nur sein damit gemeintes Abbild gesehen werden. Diese Aussagen verhelfen einem, wie Cotsonis mit Recht betont, zu einem wesentlich klareren Verständnis des Unterschiedes zwischen Kreuz und Kruzifix.

Das Kreuz entbehrt der direkten Identifikation mit Christus und seiner Passion.⁴²² Das Kreuz ist somit nicht ausschließlich als Ort und Mittel der Passion Christi zu werten. Es sind vielmehr unterschiedliche Deutungen möglich, was dazu führt, daß auch andere ikonographische Themen als die Kreuzigung den Inhalt seiner figürlichen Verzierungen bilden können. Enkolpia dagegen enthielten oft Reliquien, die die Gläubigen von einer Pilgerreise mitbrachten. Sie waren auch aus diesem Grund unmittelbar mit der Kreuzigung verknüpft. Dieser Aspekt wird durch die häufigen Kreuzigungsdarstellungen noch eindeutiger. Überdies dienten sie dem Schutz einer einzigen Person, nämlich ihres Trägers.

Auf einigen der von mir behandelten Prozessionskreuzen befindet sich die Darstellung der Kreuzigung (Kat. Nr. 13. 18. 20. 21. 23. 35. 38). Diese Szene erscheint stets in hervorgehobener Position, und zwar entweder in der Kreuzvierung oder auf dem oberen Kreuzarm der Vorder- oder Rückseite. Es sind das Kreuz und der tote mit Kreuznimbus ausgezeichnete Christus zu sehen. Sein Körper wird entweder gerade oder geschwungen wiedergegeben. Teilweise sind die blutenden Wunden zu erkennen. Christus ist mit einem *perizonium* bekleidet. Seine Füße ruhen auf einem Fußbrett. Oberhalb seines Hauptes ist die *tabula ansata* angebracht. Das Kreuz selbst steht auf dem Golgathafelsen. Bei den meisten Objekten erscheinen oberhalb des Kreuzes darüber hinaus noch Sonne und Mond. Zur Kreuzigungsszene gehören ferner Maria und Johannes der Theologe. Bei Kreuz Kat. Nr. 38 wird der Gekreuzigte von Josef von Arimathea und Nikodemus flankiert.

ε) Besondere Themen und Bildzyklen

Ein frühbyzantinisches Beispiel eines Marienzyklus zeigt das Leontia-Kreuz (Kat. Nr. 8. Taf. 9). Auf diesem Kreuz ist in der Vierung die Verkündigung an Maria zu sehen. Geschildert wird die Szene aus dem Protevangelium nach Jakobus 11, 2. Maria steht auf der linken Seite und hält eine Rolle Garn in der Rechten, der Faden läuft in einen Korb, der zu ihren Füßen steht. Der Erzengel Gabriel, erkennbar an Flügeln und einem Botenstab, schreitet von rechts auf Maria zu und hebt grüßend die rechte Hand. Hier kommt dem Erzengel, auf der rechten Seite stehend, eine größere Bedeutung zu als Maria. Nach dem

⁴²² In diesem Zusammenhang ist auf das oben besprochene Apsismosaik in der Basilika Santa Pudenziana in Rom (Abb. 10) zu verweisen, auf dem deutlich wird, daß das Kreuz als Symbol für sich allein steht.

Ikonoklasmus kehren sich die Positionen um, denn nun steht Maria auf der rechten Seite und der Erzengel links (Kat. Nr. 13. Taf. 18. Kat. Nr. 35. Taf. 46). Dies verleiht Maria eine höhere Bedeutung, der Erzengel ist nur noch Sendbote.

Links von Maria steht auf dem Leontia-Kreuz eine große Amphore, aus der drei Stiele herausragen. Diese Amphore bzw. dieser Krug kann als Sinnbild zweifach gedeutet werden: Nach dem Alten Testament sammelten die Israeliten in solch einem Krug das göttliche Manna, das ihnen während der Wüstenwanderung von Jahwe gegeben wurde und sie vor dem Verhungern bewahrte (Ex 16, 16). Zur Erinnerung an dieses Wunder füllte Aaron auf Anweisung Moses' einen Krug mit Manna und stellte ihn im Heiligtum des Herrn vor der Bundeslade auf (Ex 16, 32–34). So werden die Amphore und das Manna als Inkarnation gedeutet: Manna ist die göttliche Natur Christi, die vom Himmel herabstieg, und die Amphore (Krug) das Gefäß der menschlichen Natur Christi, das Fleisch aus der Jungfrau Maria. In einer Homilie des Pseudo-Epiphanius an Maria begrüßt sie der Erzengel mit folgenden Worten: „Sei begrüßt, die du voller Gnaden bist, goldener Krug, der das himmlische Manna enthält.“⁴²³ Romanos Melodos berichtet in einem Kontakion zum Fest der Verkündigung: „Moses schreibt, daß vor langer Zeit die Bundeslade Manna und eine goldene Urne enthielt...die goldene Urne: der Leib Christi; das Manna: das göttliche Wort, mit dem es vereint ist; was ist dann die Bundeslade? Die Jungfrau...“⁴²⁴ Laut Johannes von Damaskus ist die Theotokos ein goldenes geformtes Gefäß, aus dem die ganze Welt Manna empfängt. Dies geht aus einer Homilie hervor, die er aus Anlaß der Geburt Mariens geschrieben hat.⁴²⁵ In der siebten Ode eines Kanons, der am Festtag der Verehrung des Kreuzes (3. Sonntag der Fastenzeit) gesungen wird, heißt es ebenfalls von der Jungfrau Maria, daß sie das goldene Gefäß des Manna ist, welche im Fleisch Jesus Christus empfangen hat.⁴²⁶ Links neben der Amphore bzw. dem Krug steht der nimbierte Johannes der Vorläufer. Die rechte Hand hält er erhoben und weist mit dem Zeigefinger auf Christus, der auf dem oberen Kreuzarm erscheint. Christus trägt den Kreuznimbus, erhebt die Rechte im Rede- bzw. Segensgestus und hält in der Linken einen Kodex.

⁴²³ J.-P. Migne (Hrsg.), PG 43, Sp. 489D:

„...Χαίρε, κεχαριτωμένη, ἡ στάμνος ἢ χρυσῆ, τὸ οὐράνιον ἔχουσα μάννα...“

⁴²⁴ Cotsonis 1994, 48; P. Maas – C. A. Trypanis (Hrsg.), *Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica Genuina* (Oxford 1963) 290, Zeilen 4–7:

„Μάννα ποτε καὶ στάμνον τὴν χρυσῆν κιβωτὸν Μωσῆς γράφει βαστάζουσαν· ... ἡ στάμνος ἢ χρυσῆ Χριστοῦ τὸ σῶμα, τὸ μάννα θεῖος λόγος ὡπερ ἠνώθη· τίς δε ἡ κιβωτός; παρθένος...“

⁴²⁵ J.-P. Migne (Hrsg.), PG 96, Sp. 689B:

„...Χαίρε, στάμνε, τὸ χρυσοπλαστον ἄγγος, ἡ παντὸς ἄγγους ἐξωκισμένη, ἀρ' ἧς μανναδοτεῖται ἅπας ὁ κόσμος...“

⁴²⁶ Cotsonis 1994, 94; vgl. Mother Mary – Kallistos Ware (Hrsg.), *The Lenten Triodion* (London 1977) 344.

Auf dem rechten Kreuzarm befindet sich eine nimbierte männliche Figur. Sie trägt einen Mantel, von dessen Saum kleine Glöckchen herabhängen. In der Rechten hält sie ein Weihrauchfaß. Mantel und Kopfbedeckung entsprechen der Bekleidung des Hohenpriesters. Es kann sich bei dieser Person um den Hohenpriester Zacharias,⁴²⁷ den Vater Johannes des Vorläufers, handeln, denn auf Folio 3b im Rabbula-Evangeliar ist Zacharias in vergleichbarer Kleidung zu sehen. Folio 3b zeigt eine Kanontafel zu den vier Evangelien. Die Kanontafel wird von figürlichen Darstellungen umgeben.⁴²⁸ Eine Pilgerampulle des 6. Jahrhunderts aus Palästina zeigt eine vergleichbare Figurengruppe. Die Jungfrau in der Himmelfahrtsszene wird von Johannes dem Vorläufer und einem nimbierten Hohenpriester (möglicherweise Zacharias) flankiert.⁴²⁹ Man kann in dem Hohenpriester auch Aaron sehen.⁴³⁰ Laut Altem Testament war Aaron als Priester für die Gegenstände in der Bundeslade verantwortlich, so auch für den Krug mit Manna. Die Jungfrau Maria hat einen typologischen Bezug zum blühenden Stab Aarons. In dem oben genannten Kontakion des Romanos Melodos wird Aarons Stab zusammen mit dem Krug mit Manna als Typus der Inkarnation gesehen. Das griechische Wort für Stab *ravdos* (ἡ ράβδος) bezeichnet im Alten Testament sowohl den Stab Moses', der das Kreuz ankündigt, als auch den Stab Aarons, der auf wundersame Weise erblüht und die Jungfrauengeburt voraussagt. Laut Cotsonis neigten die Gläubigen dazu, aufgrund des Bezugs zum Stab des Moses oder dem Stab des Aaron gleichzeitig an das Kreuz und die Jungfrau Maria zu denken.⁴³¹ Im Rabbula-Evangeliar erscheint auf Folio 3b oberhalb der Zachariasfigur Aaron in Priestergewändern und mit einem blühenden Stab. Die Figurenkomposition ergibt ein in sich schlüssiges Bild, denn Johannes und der Hohepriester des Alten Testaments weisen beide als Vorläufer auf Christus, den Hohenpriester des Neuen Testaments, welcher über beiden steht. Hier wird in besonderer Weise der religionsgeschichtliche Zusammenhang betont, der zwischen der Funktion des Hohenpriesters, wie Philon sie beschreibt, und der durch den Bischof in der Eucharistie verdeutlichten Heilstat Christi besteht.⁴³² Die Amphore als Sinnbild des Manngefäßes und Maria als Mutter Gottes sind beide Zeichen der Inkarnation. Die Gestalt des Hohenpriesters braucht nicht genau identifiziert zu werden, denn gleichviel, ob es Zacharias oder Aaron ist, in jedem Fall ist er Prototyp Christi.

⁴²⁷ Cotsonis 1994, 94.

⁴²⁸ Zu einer Abb. siehe: M. Bernabò (Hrsg.), *Il Tetravangelo di Rabbula*. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 1. 56; *l'illustrazione del Nuovo Testamento nelle Siria del VI secolo* (Rom 2008) Taf. 6.

⁴²⁹ Grabar 1958, Kat. Nr. 20. Taf. 53.

⁴³⁰ Cotsonis 1994, 94 f.

⁴³¹ Cotsonis 1994, 48 mit Angaben zu Quellen des 5. bis 8. Jahrhundert.

⁴³² Siehe oben Kap. III, 103–106.

Das Kreuz aus dem Cluny-Museum, welches dem Typ III b zuzuschreiben und zeitlich ins 11. bis 12. Jahrhundert anzusetzen ist, weist auf der Rückseite einen Marienzyklus auf

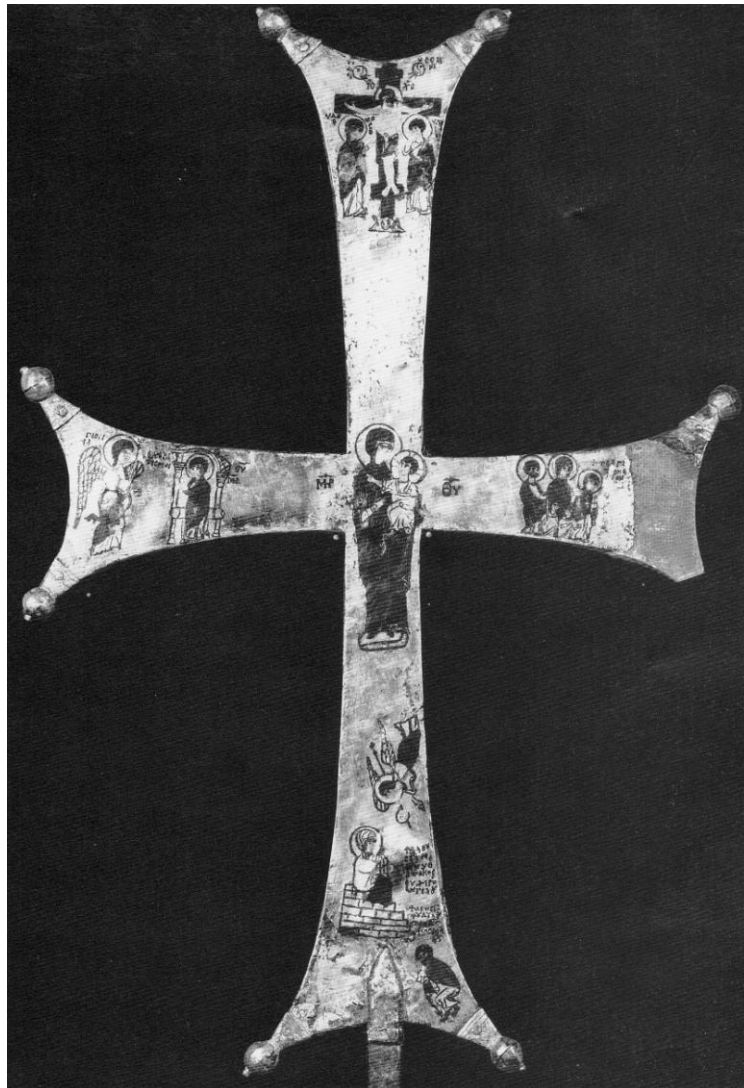


Abb. 24. Prozessionskreuz (Rückseite) aus dem Cluny-Museum in Paris. Abb. aus Cotsonis 1994, 35.

(Kat. Nr. 13 Taf. 18 sowie Abb. 24). Es handelt sich um einen Zyklus narrativer Art. Dabei stammen diejenigen Szenen, die von der Kindheit und dem Leben Marias im Tempel erzählen, aus dem apokryphen Protevangelium des Jakobus. Diese Schrift ist im 2. Jahrhundert verfaßt worden und besteht aus 25 Kapiteln. Es erfreute sich ab dem 11. und 12. Jahrhundert einer großen Beliebtheit, auch im mittelalterlichen Westen. Zyklische Mariendarstellungen sind keine Neuerfindung der mittelbyzantinischen Zeit, aber wie man in der Mosaikausstattung von Daphni (um 1100), in der Chora-Kirche in Konstantinopel oder in der Peribleptos-Kirche von Mistra aus dem 14. Jahrhundert erkennen kann, wurden

sie in mittel- und spätbyzantinischer Zeit verstärkt rezipiert.⁴³³ Dabei sind diese Zyklen in der Wiedergabe der Szenen und Stationen mehr oder minder ausführlich. Es lassen sich jedoch Auslassungen, chronologische Sprünge und Betonungen einzelner Episoden feststellen. In frühbyzantinischer Zeit sind mariologische Zyklen hingegen selten. Ein Beleg für einen frühbyzantinischen Zyklus ist die Kathedra des Erzbischofs Maximian in Ravenna, wobei nur eine Szene aus den Apokryphen stammt.⁴³⁴ Interessant ist der Umstand, daß im Laufe der Zeit die Erzählfreude immer größer wurde. Während sich in Daphni der Marienzyklus auf 4 Bildfelder beschränkt, sind in Mistra schon 25 zu sehen.

Das Cluny-Kreuz ist ein Beleg dafür, daß Marienzyklen nicht nur im Mosaik oder in der Wandmalerei vorkommen. Durch die Art des Bildträgers wird der Zyklus auf drei Szenen beschränkt. Sie zeigen die Darbringung Marias im Tempel. Auf dem rechten Kreuzarm übergeben Anna und Joachim ihre Tochter Maria dem Hohenpriester Zacharias, damit er sie in den Tempel aufnehme. Die Darstellung auf dem unteren Kreuzarm handelt von ihrem darauffolgenden Leben im Tempel; Maria wird durch einen Engel versorgt. Es folgt schließlich die Verkündigung an Maria durch den Engel Gabriel, der links von ihr steht. Architektur und Ausstattungsstücke heben den Ort des Geschehens hervor. Im Falle der Versorgungsszene ist es eine Mauer aus Quadern. In der Szene auf dem linken Kreuzarm erhebt sich Maria von ihrem Thron und vernimmt die Kunde des Erzengels Gabriel. Vermutlich befand sich analog zu den anderen Darstellungen auf dem rechten Kreuzarm eine stilisierte Tempelarchitektur. Die Szenen der Darbietung und der Versorgung im Tempel sind nur im apokryphen Protevangelium des Jakobus belegt, die Verkündigungsszene dagegen sowohl in apokryphen als auch in einem kanonischen Evangelium (Lk 1, 28–30). Im Falle des Cluny-Kreuzes folgt die Darstellung ebenfalls dem apokryphen Text (Jk 11, 1–3), in dem der Tempel erwähnt wird, vor und in dem Maria der Engel zweimal erschien.

⁴³³ Westphalen 1998, 120–131. Weitere Marienzyklen befinden sich in der Sophienkirche von Kiev (zwischen 1046 und 1067), in San Marco in Venedig und in der Odalar Camii in Istanbul (beide aus der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts). Auch das Gewölbe und die Wände einer Seitenkapelle, die zur Verklärungskirche im Miroškloster von Pskov gehört, sind mit einem Marienzyklus ausgeschmückt, der auf einer byzantinischen Vorlage beruht und in das Jahr 1156 zu datieren ist.

⁴³⁴ Es handelt sich dabei um die Bitterwasser- bzw. Fluchwasserprobe. Sie ist im Protevangelium des Jakobus und im Evangelium des Pseudomattäus belegt. Den Texten zufolge wurden Maria und Josef des Ehebruchs angeklagt. Das Gericht wandte das mosaische Verfahren an, den Angeklagten verunreinigtes und vom Priester verfluchtes Wasser zu reichen. Überstehen die Angeklagten die Prozedur unbeschadet, glaubte man, sei die Unschuld bewiesen. Ein Panel der Maximianskathedra zeigt genau jenen Moment, in dem Josef durch eine Geste Maria dazu ermuntert, das verfluchte Wasser aus einer Schale zu trinken.

Die chronologische Abfolge der Szenen ist auf dem Kreuz im Uhrzeigersinn angeordnet. Die Vorlage ist in der Buchmalerei zu suchen, und zwar in der Schrift des Mönchs

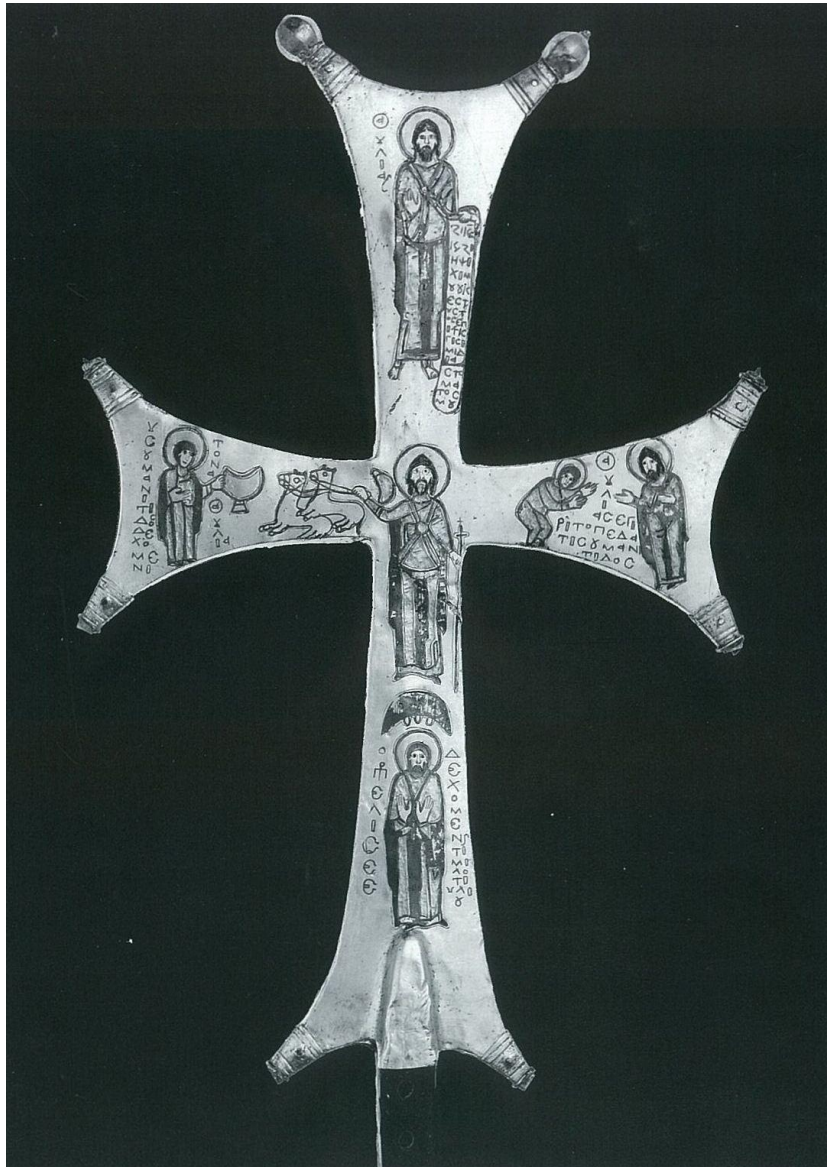


Abb. 25. Prozessionskreuz aus Genf (Rückseite). Abb. aus:
Cotsonis 1994, 51.

Jakobos vom Kloster Kokkinobaphos, der Homilien und Predigten zu Maria verfaßte. In Konstantinopel waren wohl viele Jakobos-Handschriften im Umlauf. Es sind jedoch nur zwei erhalten geblieben, die beide in das 12. Jahrhundert datiert werden können. Eine Urfassung der Handschriften wird ebenfalls für Konstantinopel angenommen und in das letzte Drittel des 9. Jahrhunderts datiert. Es muß hypothetisch bleiben, ob die Urfassung unter dem theologisch sehr aktiven Patriarchen Photios entstanden ist. Die verstärkte Rezipierung des Werkes des Jakobos von Kokkinobaphos seit dem Beginn der komnenischen Dynastie macht nach meiner Auffassung für das Kreuz aus dem Cluny-Museum

einen Datierungsansatz in die Zeit um 1100 oder in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts wahrscheinlicher als eine Entstehung im 11. Jahrhundert.⁴³⁵

Das Genfer Kreuz (Typ III b, Kat. Nr. 14 Taf. 20 sowie Abb. 25) weist ebenfalls auf der Rückseite einen Bildzyklus auf, der in der byzantinischen Kunst selten erscheint.⁴³⁶ Der Elias-Zyklus auf dem Genfer Kreuz bildet – zumindest unter den erhaltenen Objekten – eine Ausnahme. Er wurde aber keineswegs zufällig ausgewählt, denn die Szenen stehen in einer typologischen Beziehung zur christlichen Heilsgeschichte. Dies trifft insbesondere auf die Himmelfahrt des Elias und die Auferweckungsszene zu. Die Himmelfahrt des Elias ist als die wichtigste Szene auf diesem Kreuz zu werten, da sie in der Kreuzvierung angebracht ist. Sie ist deshalb so bedeutsam, weil sie auf die kommende Himmelfahrt Christi im Neuen Testament anspielt, sie prägt gewissermaßen das Geschehen im Neuen Testament vor.⁴³⁷ Die Himmelfahrt korrespondiert ferner mit der Deesis auf der Vorderseite des Kreuzes. Wie oben bereits erwähnt wurde, sind Maria, Johannes der Täufer, Erzengel und Heilige Fürsprecher der Gläubigen bei Christus nach dem Tod und am Jüngsten Tag. Die Kernaussage der Himmelfahrt Christi besteht in der Verdeutlichung der letzten Station seines Wandels auf Erden. Die Himmelfahrt ist darüber hinaus in den direkten Zusammenhang mit der Parusie und dem Jüngsten Tag einzuordnen. An diesem Tag wird Christus als Weltenrichter auftreten. Bestätigt wird dies durch ein Zitat aus Apg 1, 11, in dem zwei Engel den Aposteln folgendes verkünden: „Ihr Männer von Galiläa, was steht ihr da und schaut zum Himmel empor? Dieser Jesus, der von euch ging und in den Himmel aufgenommen wurde, wird ebenso wiederkommen, wie ihr ihn habt zum Himmel hingehen

⁴³⁵ Eine der beiden Handschriften befindet sich in Paris in der Bibliothèque Nationale, Ms. gr. 1208, die andere wird in Rom in der Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. gr. 1162, aufbewahrt. Der Text der Handschriften besteht aus sechs chronologisch angeordneten Marienpredigten. Text und Miniaturen beruhen auf apokryphen Erzählungen und Legenden zum Leben Marias. Weitere Informationen zu den Homilien des Jakobos von Kokkinobaphos sowie zu einer beispielhaften Miniaturen, dem Frontispiz mit Himmelfahrt, Jesaja und David, siehe: H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (München 1959) 629; A. Džurova, Byzantinische Miniaturen. Schätze der Buchmalerei vom 4. bis zum 19. Jahrhundert (Regensburg 2002) 147 f. Abb. 87.88. Cutler und Spieser verweisen auf die Unklarheit, wer die Homilien wirklich verfaßte und ob er ein Zeitgenosse der Künstler war, die die erhaltenen Handschriften herstellten. Cutler und Spieser vermuten, daß jene den Erwartungen der Bevölkerung entgegenkamen, die aufgrund der vielen Marienfeste und der Kenntnis des Protevangeliums des Jakobos für eine Schilderung der Legenden zu Maria sowie ihres Lebens Interesse zeigten. Siehe dazu: Cutler – Spieser 1996, 370–374. Abb. 292. 293.

⁴³⁶ Eine spätere Rezeption des Elias-Zyklus ist im slavischen Raum feststellbar. So ist im Kloster Morača in Montenegro – im Diakonikon der Koimesis-Kirche – ein solcher Zyklus erhalten, der in das 13. Jahrhundert angesetzt wird. Die Fresken zeigen große Einflüsse des spätbyzantinischen Stils, die sich z. B. in der Monumentalität der Szenen äußern. Sie weisen jedoch auch Elemente auf, die dem spätbyzantinischen Stil fremd sind. Möglicherweise benutzte der Maler als Vorlage für den Elias-Zyklus eine Ikone mit Szenen aus dem Leben des Elias, wie sie eine Ikone des 13. Jahrhunderts aus der Tretiakov-Galerie in Moskau zeigt. Zur Diskussion siehe: S. Petković, Morača (Belgrad 1986).

⁴³⁷ Zahlreiche Vorprägungen, Rückbezüge sowie Zitate aus dem Alten Testament findet man in Schriftquellen, wie z. B. der *Historia Ecclesiastica* des Germanos.

sehen.⁴³⁸ Am Tag seiner Parusie bedürfen die Gläubigen der Hilfe ihrer Fürsprecher. Die Thematik der Himmelfahrt und der Parusie wurde in der byzantinischen Kunst häufig ins Bild übertragen. Anschauliche Zeugnisse dafür liefern vor allem Mosaik und Fresken der mittelbyzantinischen Zeit. Das Kuppelmosaik der Hagia Sophia in Thessaloniki (Abb. 26) gibt das Geschehen am Ölberg wieder. Die Mosaizisten fügten die Inschrift mit dem Zitat aus der Apostelgeschichte hinzu.

Ein weiteres Beispiel stammt ebenfalls aus Thessaloniki. Es handelt sich um das Apsismosaik aus Hagios Georgios.⁴³⁹ Ferner sind an dieser Stelle noch ein Kuppelmosaik in San



Abb. 26. Kuppelmosaik Hagia Sophia Thessaloniki. Abb. aus: E. Kourkoutidou-Nikolaïdou – A. Tourta, Spaziergänge durch das Byzantinische Thessaloniki (Athen 1997) 204.

Marco in Venedig⁴⁴⁰ und ein Fresko im Bemagewölbe der Panagia Arakiotissa in Lagou-

⁴³⁸ Zitat nach: Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung (Freiburg-Basel-Wien 2005) 1221.

⁴³⁹ Abb. siehe z. B.: www.sacred-destinations.com/greece/thessaloniki-rotunda.

dera auf Zypern (Abb. 27) zu nennen. Alle genannten Himmelfahrtsdarstellungen sind zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert entstanden. Das Genfer Kreuz ist ein Beispiel für eine Wiedergabe der Szene auf einem kleinen Bildträger. Möglicherweise war dieses Kreuz für eine Kirche bestimmt, die das Patrozinium des Heiligen Elias trug. Vielleicht handelte es sich bei dem Bestimmungsort ferner um eine Klosterkirche, da der Heilige Elias besonders im monastischen Umfeld und in Einsiedlerkreisen als alttestamentarisches Vorbild für ein Leben in der Einöde und Abgeschiedenheit galt.

Doch kommen wir nun zurück zu den einzelnen Szenen aus dem Elias-Zyklus. Elias erweckte den Sohn einer Witwe wieder zum Leben. Auf dem unteren Kreuzarm erhält



Abb. 27. Fresko im Bemagewölbe, Panagia Arakiotissa, Lagoudera/ Zypern. Abb. aus: D. Winfield – J. Winfield, *The Church of the Panaghia tou Arakou at Lagouthera, Cyprus. The Paintings and Their Painterly Significance* (Washington 2003) Taf. 26.

Elisäus den Mantel des Elias und tritt dessen Nachfolge an. Auf dem oberen Kreuzarm erscheint Elias mit einer Schriftrolle, auf der ein Zitat aus 1. Kön 17, 1 zu lesen ist. Diese Stelle bezieht sich typologisch auf eine Aussage Jesu in Mt 11, 14 über Johannes den

⁴⁴⁰ Abb. siehe z. B.: O. Demus (Hrsg.), *San Marco. Die Mosaiken, das Licht, die Geschichte* (München 1993) 135.

Täufer. Auf den horizontalen Kreuzarmen erscheinen zwei Szenen, die unter Elisäus geschehen sind, aber ihre Parallelen im Elias-Zyklus haben. Dem Künstler ist vermutlich bei der Anfertigung ein Fehler unterlaufen, und er hat Ereignisse, die unter Elisäus stattfanden, irrtümlicherweise Elias zugeordnet. Dies geht jeweils aus der Inschrift auf dem rechten und dem linken Querarm hervor. In beiden werden der Prophet Elias und die Frau aus Schunem (hier: die Sunamitin) genannt. Es war aber Elisäus, der einer wohlhabenden Frau aus Schunem begegnete und von ihr mehrfach bewirtet wurde. Dies wird durch den Kelch verdeutlicht, den sie ihm darreicht. Sie bekam einen Sohn, den ihr Elisäus versprochen hatte. Dieser verstarb und wurde schließlich von Elisäus wieder zum Leben erweckt. Elias hingegen wurde von einer Witwe aus Sarepta empfangen, deren Sohn er auferweckte.

Als ein weiteres interessantes Objekt mit besonderer ikonographischer Thematik sind die drei Fragmente des Kreuzes des Michael Keroullarios (Kat. Nr. 16. Taf. 23) anzusehen. Auf jedem dieser Fragmente wird jeweils ein Wunder berichtet. Auf dem oberen erscheint die wunderbare Heilung des Kaisers Konstantin. Dort stehen Kaiser Konstantin und Papst Silvester nebeneinander. Der Papst zeigt Konstantin einen Kodex mit den Abbildungen der Apostelfürsten Petrus und Paulus. Der Kaiser huldigt diesen Darstellungen. Dies bezieht sich laut Cotsonis auf die *Acti Silvestri*, welche beschreiben, wie Konstantin durch die Apostelfürsten Petrus und Paulus, die er im Traum sah, von Lepra geheilt wurde. Die Identität der Heiligen wurde bestätigt, als der Kaiser die Bilder betrachtete, die ihm der Papst zeigte.⁴⁴¹ Auf dem linken Fragment rettet ein Engel den *prosmonarios* Archippos und die Kirche bzw. die Stadt Chonai vor der Flut.⁴⁴² Auf dem rechten Fragment erscheint Josua in Militärtracht stehend und redend sowie knieend und flehend vor einem Engel, der ein Schwert hält und von dem ein Flügelteil zu sehen ist. Dies bezieht sich auf Jos. 5, 13–15. Die Abbildung der Josua-Szene erinnert an eine Miniatur aus der Josua-Rolle (10. Jahrhundert), die dasselbe Thema darstellt.⁴⁴³

⁴⁴¹ Cotsonis 1994, 81.

⁴⁴² TIB 7 (1990) 222–225 s. v. Chonai (N. Mersich). Der dargestellte Engel ist mit dem Erzengel Michael zu identifizieren. Die Stadt Chonai lag oberhalb des heutigen Honaz auf einem Felsplateau am Fuß des Berges Kadmos und am Südrand des Lykos-Tals. Dieses Tal war ein bedeutender Verkehrsweg, der von Sardeis bzw. Ephesos über Apameia-Kelainai und Ikonion an den Euphrat führte. Die Existenz der Stadt ist erst seit dem 8. Jahrhundert greifbar, als ein Bischof Dositheos (oder Theodoros) das Zweite Ökumenische Konzil von Nikaia im Jahre 787 besuchte. Vermutlich verlagerte sich im 8. Jahrhundert das Siedlungsgebiet vom nahe gelegenen Kolossai nach Chonai. Als Ursache werden entweder die Auswirkungen der Araberkriege oder ein Erdbeben angenommen. Dabei ist festzustellen, daß in schriftlichen Quellen auch das Michaelswunder, das in Kolossai stattfand, nach Chonai verlegt wurde. Ferner entwickelte sich Chonai mit seiner Michaelskirche zu einem bekannten Pilgerziel.

⁴⁴³ Näheres siehe unter: Cotsonis 1994, 82; Jenkins – Kitzinger 1967, 240 Abb. 7.

Ein weiteres Prozessionskreuz, das verschiedene narrative Szenen zeigt, ist Objekt Kat. Nr. 38. Taf. 49. 50. Das Prozessionskreuz wird in das 11. bis 12. Jahrhundert datiert. Es handelt sich bei den Szenen um Ereignisse, die mit dem Leben Marias und Christi in Verbindung stehen. Auf der Vorderseite sind dies die Begegnung von Maria und Elisabeth, die Geburt Christi, die Kreuzigung Christi in Anwesenheit Josephs von Arimathea und Nikodemus' und die Verkündigung eines Engels an zwei Myrrhe tragende Frauen, daß Jesus Christus auferstanden ist. Auf der Rückseite des Kreuzes sind die Taufe Christi, die Anastasis sowie die Grablege Christi aus dem Rahmen fallende Szenen.

3) Zusammenfassung

Im Rückblick bleibt festzuhalten, daß auf Kreuzen der frühbyzantinischen Epoche, wie schon erwähnt, figürliche Darstellungen seltener sind. Erst für die mittelbyzantinische Epoche ist eine größere Erzählfreude auf den Kreuzen zu beobachten, obwohl das Gros nach wie vor aus schlichten Objekten besteht. Wenn auf einem frühbyzantinischen Objekt eine figürliche Abbildung zusätzlich zu einer Inschrift erscheint, so nimmt die Inschrift eine dominierende Stellung ein. Nach Cotsonis ändert sich das Verhältnis zwischen Inschrift und Bild in mittelbyzantinischer bzw. nachikonoklastischer Zeit. Die Inschriften seien auf den meisten Objekten nur noch in Minuskeln geschrieben und würden den Abbildungen mehr Raum geben. Die Inschriften auf den Kreuzen würden gleichsam hinter das Bild zurücktreten.⁴⁴⁴ Dieser These ist insoweit zuzustimmen, als daß sie auf die meisten erhaltenen mittelbyzantinischen Kreuze mit figürlichen Darstellungen zutrifft. Darüber hinaus ist festzustellen, daß sich die Minuskel in mittelbyzantinischer Zeit auch in anderen Gattungen, wie z. B. der Buchmalerei durchsetzt, so daß dies als Charakteristikum jener Epoche angesehen werden kann. Eine Verallgemeinerung, wie sie Cotsonis vornimmt, ist meiner Ansicht nach jedoch nicht zulässig. Denn es gibt weiterhin Objekte, bei denen die Inschrift bzw. nichtfigürliche Verzierungen im Vordergrund stehen, so daß dort die Majuskel verwendet wird. Ein eindrucksvolles Zeugnis dafür ist Rückseite des Athos-Kreuzes aus dem 10. Jahrhundert (Kat. Nr. 40. Taf. 53). Bei diesem Kreuz ist eine Seite ganzflächig mit Inschriften dekoriert. Hier dienen die Buchstaben der Majuskelinschriften quasi als Schmuckelemente. Man sollte sich bei der Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis von Inschriften und Bild zweierlei vor Augen führen: Es spielen die Größe und der Kontext eine Rolle, in dem ein Kreuz wahrscheinlich benutzt

⁴⁴⁴ Cotsonis 1994, 47.

wurde, bzw. seine Funktion, die es allein oder primär erfüllte.⁴⁴⁵ War ein Kreuz von kleiner oder mittlerer Größe und wurde es als Votivgabe dauerhaft in einer Kirche aufbewahrt bzw. nur selten und zu bestimmten Anlässen, wie beispielsweise einer Bittprozession, in einem kleineren, intimeren Kreis benutzt, dann dürfte sich in einem solchen Fall Cotsonis' These bestätigen. Bei Kreuzen, die in einer größeren Gemeinde eingesetzt wurden, gilt dies nicht.

Nicht alle Stifter geben ihren Beruf an oder liefern Informationen dazu, ob sie dem Klerus oder dem Laienstand angehören, was z. B. auf Kreuz Kat. Nr. 2. Taf. 2 oder Kreuz Kat. Nr. 9. Taf. 11 deutlich wird. Wenn sie jedoch Angaben zu ihrem Stand machen, dann sind sie meistens entweder dem monastischen Bereich, Mönchen und Äbten, wie dies beim Kreuz aus dem Cleveland-Museum (Kat. Nr. 12),⁴⁴⁶ dem Kreuz aus dem Cluny-Museum (Kat. Nr. 13. Taf. 18) und dem Matzkhvarichi-Kreuz (Kat. Nr. 35. Taf. 45) der Fall ist, oder dem höheren Klerus zuzuordnen. Letzteres trifft auf das Thalelaios-Kreuz (Kat. Nr. 11. Taf. 15) zu. Wenn Kreuze aus wertvollerem Material gestiftet wurden, ist es wahrscheinlich, daß die Stifter sie für ein wohlhabendes Kloster oder eine bedeutende Kirche bestimmt hatten.

⁴⁴⁵ Auf die Probleme bei der Definition eines Prozessionskreuzes und die (mögliche) Multifunktionalität habe ich weiter oben bereits hingewiesen.

⁴⁴⁶ Die Stifterinschrift auf dem verlorenen unteren Kreuzarm ist überliefert.

Kapitel V: Prozessionskreuze: Ein zweiter Blick mit Hilfe der Akteur-Netzwerk-Theorie

Nach der Typologisierung, der Erörterung der Prozessionen und des liturgischen Umfeldes sowie der ikonographischen Ausgestaltung der Objekte sollen in diesem Kapitel die Beziehungen zwischen den an der Liturgie bzw. den an der Prozession Beteiligten und dem Prozessionskreuz unter einem besonderen Aspekt betrachtet werden. Es geht darum, das interaktive Beziehungsgeflecht zwischen Mensch und Objekt zu ergründen und dabei in einer Synthese einige Aspekte aus den vorigen Kapiteln weiter zu erhellen. Das Verhältnis zwischen den Teilnehmern und dem Kreuz läßt sich unterschiedlich beschreiben. Hierzu ist auf die Typologisierung, vor allem aber auf die ikonographische Analyse zurückzugreifen. Es wurde festgestellt, daß frühbyzantinische Objekte in der Regel schlicht ausgearbeitet sind, selbst wenn sie aus dem qualitativ hochwertigen Material Silber bestehen. Auch weisen sie kleine figürliche Darstellungen in Kombination mit Inschriften auf. In diesen Fällen dominieren jedoch die Inschriften das äußere Erscheinungsbild des Kreuzes. Sowohl in früh- als auch in mittel- und spätbyzantinischer Zeit wurden außerdem Kreuze mit Edelsteinbesatz hergestellt und verwendet. Hieraus und aus weiteren Indizien wurde geschlossen, daß diese Kreuze stets eine hervorgehobene Funktion erfüllten. In der Ikonographie sind anikonische Kreuze und Kreuze mit figürlichen bzw. nichtfigürlichen Verzierungen voneinander zu trennen. Der Variantenreichtum nimmt in mittelbyzantinischer Zeit erheblich zu.

Man kann sich die Frage stellen, inwieweit sich aus diesem Befund Rückschlüsse ziehen lassen auf den Kontext, in dem die Kreuze verwendet wurden, bzw. auf die Personen, die diese Kreuze benutzten bzw. in Auftrag gaben. Daher will ich die Personen benennen, die mit Prozessionskreuzen zu tun haben: Es handelt sich um zwei Gruppen; die erste bildet den Herrscherkreis, der aus dem byzantinischen Kaiser, Mitkaisern und Mitgliedern der Kaiserfamilie sowie Herrschern aus von Byzanz kulturell beeinflussten Ländern besteht. Die zweite Gruppe setzt sich aus Angehörigen des Klerus und Personen zusammen, die dem monastischen Umfeld zuzuordnen sind; hinzu kommen Laien, die ein Leben im Kloster anstreben, wobei über letztere Personen für meine Belange kaum Näheres in Erfahrung zu bringen ist.

Beide Gruppen verhalten sich in unterschiedlicher Weise zum Prozessionskreuz. So hat sich ergeben, daß Prozessionskreuze im Umfeld des Kaisers bei Krönungszeremonien, bei

einer Bittprozession durch Konstantinopel oder auf Militärexpeditionen mitgeführt wurden. Diese Prozessionen suchten die große Öffentlichkeit. Der Herrscher und das Kreuz erscheinen in diesem Fall als zwei Akteure, die aufeinander verweisen: Erst indem sie gemeinsam in Erscheinung treten, wird der Sinn der Zeremonie bzw. der Prozession deutlich. Den Akteuren Kreuz und Herrscher steht die Masse der Untertanen als ein dritter, zuschauender Akteur gegenüber, dem eben dieser Sinn vermittelt werden soll. Ohne diesen Rezipienten – es könnte sich auch nur um den Hofstaat handeln – verlöre das Auftreten der beiden Akteure Kreuz und Herrscher seinen Sinn. Es ergibt sich aus dieser einfachen Überlegung, daß die Ikonographie des Prozessionskreuzes, das für solche Angelegenheiten angefertigt wurde, stets auch unter dem Gesichtspunkt seines Zusammenwirkens mit den anderen beteiligten Akteuren erörtert werden muß. Das Kreuz ist, um einen von Belting geprägten Begriff zu verwenden, ein Kunstwerk vor dem Zeitalter der Kunst.

In der zweiten Gruppe liegt der Fokus auf der Funktion des Kreuzes in der Eucharistiefeier und bei anderen Anlässen im Kirchenjahr bzw. Kirchenkalender. Ich halte eine Trennung der beiden Gruppen bzw. Netzwerke für grundsätzlich vertretbar und notwendig, weise jedoch darauf hin, daß beide Gruppen bzw. Netzwerke nicht völlig isoliert voneinander stehen. Es kann zu Überschneidungen und Gemeinsamkeiten kommen. So werden Bittprozessionen auch im kirchlichen und monastischen Umfeld abgehalten. Der Kaiser hingegen kann an der eucharistischen Liturgie teilnehmen. Diese Teilnahme ist in der Regel auf Konstantinopel beschränkt. Die Eucharistiefeier, bei der der Kaiser zugegen war, fand zumeist in der Hagia Sophia statt. Eine weitere Gemeinsamkeit ist, daß sowohl Herrscher als auch Kleriker, Mönche und Laien als Stifter von Prozessionskreuzen in Erscheinung treten. Die Gruppen bzw. Netzwerke sind historischen Entwicklungen und Veränderungen unterworfen, die in den vorherigen Kapiteln schon geschildert und analysiert wurden.

Bei der Analyse der beiden Gruppen, die ich als Idealtypen von Prozessionen verstanden wissen möchte, habe ich mich von der Akteur-Netzwerk-Theorie, die von Latour entscheidend geprägt wurde, anregen lassen. Bevor ich mich jedoch im Einzelnen den Akteuren und den Netzwerken zuwende, stelle ich kurz die Funktion und das Wesen der Akteur-Netzwerk-Theorie dar. Hensel und Schröter sagen über Akteur-Netzwerke, es handle sich weniger um „Dinge“ in der Welt, sondern um eine „Art zu beschreiben“. Alle an einem Netzwerk beteiligten Entitäten seien als gleichberechtigte Akteure anzusehen,

was nicht nur Personen, sondern auch nichtmenschliche Wesen und Dinge betreffe. Dies bedeutet, daß alles ein Akteur sein kann. Diesem werde eine Handlungsmacht zugesprochen, und alle Akteure seien miteinander verflochten.⁴⁴⁷ Für die Interpretation der Prozessionskreuze ist nun folgender Gesichtspunkt von Gewicht: Latour versteht unter Akteuren auch Gegenstände, die das Entstehen von Gruppen auslösen. Diese Gruppen bilden sich um diesen Gegenstand aus einem bestimmten Anlaß oder um eines bestimmten Anliegens willen; sie lösen sich auf, wenn dieses Anliegen erledigt ist, bilden sich jedoch von neuem, sobald es wiederum gegeben ist. Diese Erneuerung ist unerlässlich, da alle Akteure Spuren des Zusammenwirkens erwerben und bewahren. Ritualisierte Handlungen, die von Gruppen vollzogen werden, bilden somit einen idealen Anschauungsgegenstand der Akteur-Netzwerk-Theorie.⁴⁴⁸ Latour hat sich in seinem Aufsatz „Wie wird man ikonophil in Kunst, Wissenschaft und Religion?“ insbesondere mit der Bedeutung des Bildwerkes bei der Vergegenwärtigung des Transzendenten befaßt. Hierbei kreist sein Denken um die Art und Weise, in der der Akteur „Bildwerk“ in der sich um ihn scharenden Gruppe den Sinn für das öffnet, was nicht zugegen ist: So wird für die betreffenden Personen die Heilsbotschaft erfahrbar.⁴⁴⁹

Das Netzwerk der ersten Gruppe besteht aus den Akteuren Kaiser bzw. Herrscher einerseits und dem Kreuz andererseits. Die Untertanen bzw. das Volk kann man meiner Ansicht nach nicht zum Netzwerk „Kaiser – Kreuz“ hinzuzählen, da sie zwar zusammen mit dem Kaiser an Prozessionen teilnehmen, ja sogar vom Herrscher einen Beweis für seine Frömmigkeit in Form von Abhaltung einer Prozession einfordern,⁴⁵⁰ aber bei der Ausgestaltung und Herstellung der Kreuze nicht mitbestimmen und somit nicht als Akteure in Erscheinung treten können. Im kaiserlichen Umfeld steht das Kreuz für die Sieghaftigkeit des Herrschers sowohl allgemein als auch bei konkreten Anlässen. Deswegen kamen Prozessionskreuze auch bei Feldzügen und Militärexpeditionen zum Einsatz. Das Kreuz wird in einer Schriftquelle als Waffe (τὸ ὄπλον) bezeichnet (s. u.). Indem das Kreuz in eine Aktionseinheit mit dem Kaiser eintritt, entsteht ein neuer Sachverhalt, der mehr ist als ein Nebeneinanderstellen seiner Elemente, nämlich des Kaisers und des Kreuzes. Es erscheint vielmehr, gebildet aus diesen beiden Elementen, die Inszenierung der Sieghaftigkeit des

⁴⁴⁷ Hensel – Schröter 2012, 7.

⁴⁴⁸ Latour 2007.

⁴⁴⁹ Latour 2012, 21. 33–43.

⁴⁵⁰ Zum Erweis der Frömmigkeit siehe oben Kap. II, 61 f.: Meier 2003, 500.

Herrschers. Dabei wird erwartet, daß sich diese Sieghaftigkeit bis in die unbestimmte Zukunft fortsetzt.

Das sogenannte Zacharias-Kreuz (Abb. 28), ein Kreuzreliquiar, das in der Kathedrale von Genua aufbewahrt wird, ist auf einer Seite mit Edelsteinen verziert und enthält auf der

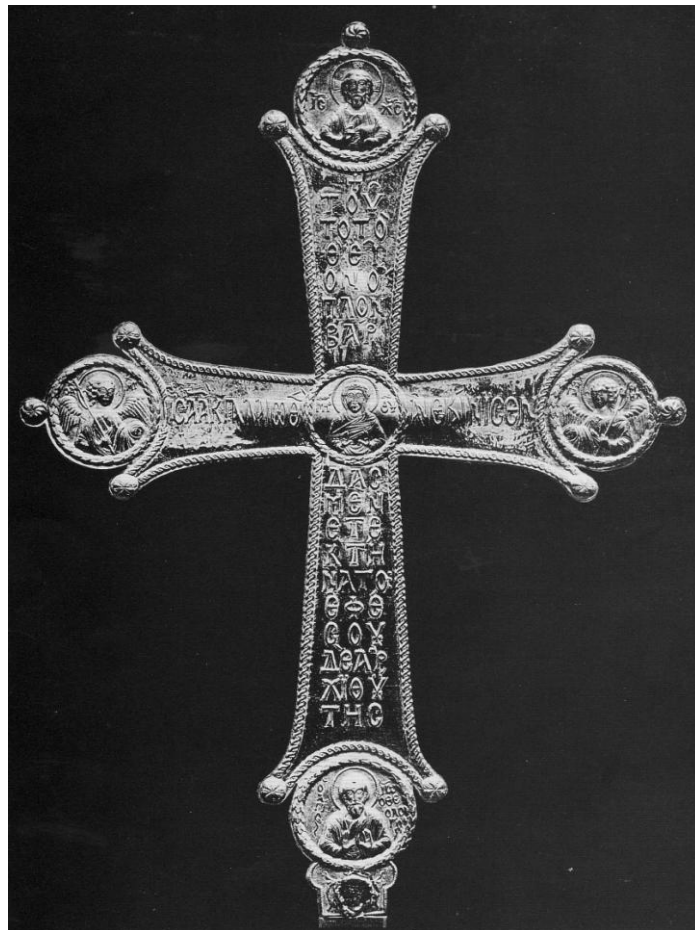


Abb. 28. Zacharias-Kreuz. Abb. aus: Cotsonis 1994, 30.

anderen Seite die Darstellungen der Mutter Gottes in der Mitte und am Ende der Kreuzarme die Abbildungen Christi, der Erzengel Gabriel und Michael sowie Johannes des Evangelisten. Alle Figuren erscheinen in Medaillons. Ferner füllt eine Majuskelschrift die ganze Fläche der Kreuzarme aus.⁴⁵¹ Die Inschrift benennt das Kreuz ebenfalls mit dem Terminus „τὸ ὄπλον“. Sie informiert uns ferner darüber, daß das Kreuz unter einem Bardas angefertigt wurde. Dieser Name kann entweder für Caesar Bardas (reg. 862–866),

⁴⁵¹ Cotsonis 1994, 29–32. Da das Kreuz aufgrund von Restaurierungen Veränderungen erfuhr, ist nicht mehr eindeutig feststellbar, wie das ursprüngliche ikonographische Programm bzw. die ersten Darstellungen aussahen, falls es sie überhaupt gab. Ich selbst halte es jedoch aufgrund der eindeutigen Stiftung und der zeitlichen Einordnung in nachikonoklastische Zeit für sehr wahrscheinlich.

den Onkel von Kaiser Michael III., oder Caesar Bardas Phokas (reg. 963–969), den Vater des Kaisers Nikephoros II. Phokas stehen.⁴⁵² Eine genaue Zuschreibung ist nicht möglich. Das Zacharias-Kreuz bzw. Kreuzreliquiar paßt unter formalen, ikonographischen und epigraphischen Aspekten als *crux gemmata* jedoch in das Umfeld des Kaiserhauses. Es wurde der Johannes-Kirche in Ephesos gestiftet, worauf auch die Darstellung Johannes des Evangelisten auf dem unteren Kreuzarm hinweist. Im 11. Jahrhundert unternahm der Metropolit Kyriakos erste Umarbeitungen. Unter dem Metropoliten Isaak (1278–1283) erfolgte die zweite Restaurierung, die dem heutigen Zustand entspricht.⁴⁵³

Auch die Verwendung von Begriffen aus dem Kriegswesen in bezug auf Kreuze war nicht unüblich. Das Kreuz nahm beispielsweise eine wichtige strategische Funktion ein. Denn neben der Bezeichnung des Kreuzes als Waffe findet sich auch der Begriff *strategikos*. Das Typikon des Sebastos Gregorios Pakourianos ist ein anschauliches Beispiel dafür.⁴⁵⁴ Weitere Schriftquellen sind Hymnen, die speziell für den Gebrauch im militärischen Kontext abgefaßt und während des liturgischen Dienstes vor dem Kampf gesungen wurden. Sie rufen das Kreuz als Waffe und die Mutter Gottes als Beschützerin an.⁴⁵⁵ Zeitlich werden sie ins 10. Jahrhundert angesetzt, verweisen aber immer noch auf die Kreuzesvision Kaiser Konstantins vor der Schlacht an der Milvischen Brücke. Diese war auch der Ausgangs- und Bezugspunkt weiterer Kreuzesvisionen, die ebenfalls in frühbyzantinische Zeit einzuordnen sind. In den genannten Fällen sind die erhofften Folgen der Inszenierung der Sieghaftigkeit mit großem Nachdruck formuliert.

Unbezweifelbar ist der Bezug auf das Siegesversprechen, das Kaiser Konstantin vor der Schlacht an der Milvischen Brücke erhalten haben soll, im folgenden Beispiel. In einer Passage aus der schon im vorherigen Kapitel genannten *Historia Ecclesiastica* des Sokrates geht es um das Engagement des Gallus (325/326–354) in Antiochia. Gallus war

⁴⁵² Mercati, Sulla croce bizantina degli Zaccaria nel tesoro del duomo di Genova, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 13, 1959, 29–43; Bouras 1979, 25 Nr. 34; Cotsonis 1994, 29–32.

⁴⁵³ Cotsonis 1994, 32.

⁴⁵⁴ Das Typikon erwähnt ferner, daß dieses Kreuz mit roten Gemmen verziert ist. Daß die Edelsteine purpurfarben sind, wie Gautier in seiner Übersetzung annimmt, geht aus dem Text nicht hervor. Denn in dem Typikon heißt es wörtlich: Σταυρὸς ἀργυρὸς στρατηγικὸς διὰ λίθων κοκκίνων, in: P. Gautier, *Le Typikon du sébaste Grégoire Pakourianos*, *RÉB* 42, 1984, 121. Siehe auch: Cotsonis 1994, 11. 14.

⁴⁵⁵ „...καὶ τῷ ὄπλῳ τοῦ σταυροῦ κατὰβαλε τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν...“ Ἐχοντές σε, Θεοτόκε, ἐλπίδα καὶ πρόστασιν, ἐχθρῶν ἐπιβουλὰς οὐ πτοούμεθα, ὅτι σκέπεις τὰς ψυχὰς ἡμῶν.“ A. Pertusi, *Una acolouthia militare inedita del X secolo*, *Aevum* 22/ 23, 1948–1949, 155. 157. Siehe auch Cotsonis 1994, 11. 14. Für weitere Informationen zu liturgischen Zeremonien während militärischer Kampagnen und Feldzügen vgl. G. Dennis, *Religious Services in the Byzantine Army*, *EΥΛΟΓΗΜΑ. Studies in Honor of Robert F. Taft* (Rom 1993) 107–117.

von seinem Cousin Constantius II. im Jahre 351 zum Caesar ernannt und nach Antiochia geschickt worden. Er sollte dort vor allem für den Schutz Syriens und der grenznahen Gebiete sorgen. Sokrates berichtet, daß im Osten am Himmel eine kreuzförmige Säule des Erlösers erschien, als Gallus Antiochia betrat. Sokrates spricht hier gleichsam von einer zweiten Kreuzesvision.

Offenbar besaß die konstantinische Vision weiterhin große Anziehungskraft. Man vertraute auf die siegbringende Wirkung des Kreuzes. In Realien wird dies u. a. durch Inschriften ausgedrückt, wie z. B. auf dem Athos-Kreuz aus dem 10. Jahrhundert (s. o. und Kat. Nr. 39), das Kaiser Nikephoros II. Phokas (963–969) zugeschrieben wird. Die andere Seite des Kreuzes ist mit Edelsteinen verziert. Ebenso wie bei anderen Objekten aus dem kaiserlichen Umfeld handelt es sich auch hier um eine *crux gemmata* (siehe oben Kap. IV).⁴⁵⁶ Sie kommt sowohl in früh- als auch in mittelbyzantinischer Zeit vor. Als ein frühbyzantinisches Beispiel kann hier die Staurothek Justins II. aus dem 6. Jahrhundert dienen. Auf der Vorderseite befinden sich in der Kreuzmitte eine Applik, die eine Reliquie des Wahren Kreuzes enthält, sowie eine lateinische Widmungsinschrift in Majuskeln auf den Kreuzarmen. Ein erhöhtes Band begrenzt die Kreuzarme, rahmt die Inschrift ein und bildet ein inneres Kreuz. Auf dem Rand sitzen abwechselnd runde und rechteckige Edelsteine. Nur an den Enden der Kreuzarme wurden in der Mitte ovale Edelsteine angebracht. Vier weitere Edelsteine dienen als Pendilien.

Einen ähnlich reichen Gemmen- und Edelsteinbesatz weist das schon erwähnte Desiderius-Kreuz in Brescia auf.⁴⁵⁷ Demnach gab es im Westen zwischen dem 5. und 8. Jahrhundert ebenfalls solche Kreuze. Als weiteres mittelbyzantinisches Objekt möchte ich zusätzlich zum Athos-Kreuz noch das oben bereits erwähnte Zacharias-Kreuz nennen.⁴⁵⁸ Auf anderen Bildträgern erscheinen in einem klar kaiserlichen bzw. herrschaftlichen Bezug stets Abbildungen einer *crux gemmata*. Diese Verbindung wird auf einer Elfenbeintafel aus Dumbarton Oaks verdeutlicht. Auf der langrechteckigen Tafel, die von einem Palmettenfries umrahmt wird, ist ein Kreuz zu sehen, dessen Arme in große rechteckige Felder unterteilt sind, die Edelsteine imitieren. In der Kreuzvierung erscheint ein Medaillon mit der Darstellung eines Kaisers in vollem für die mittelbyzantinische Zeit üblichem Kaiserornat. Der Christusbezug wurde durch eine *crux gemmata* mit Christusmedaillon auf einer zwei-

⁴⁵⁶ Siehe unter Kap. IV, 127–133.

⁴⁵⁷ Zur Datierung des Desiderius-Kreuzes siehe unter Kap. IV, 131.

⁴⁵⁸ Siehe oben, 174 f.

ten Elfenbeintafel hergestellt (Abb. 29). Aufgrund der Ausarbeitung, des Stils und der gleichen Maße gehörten diese beiden Tafeln zusammen. An dieser Stelle erinnere ich an Philons Ausführungen über das Priestergewand. Er legte dar, daß die Edelsteine, zwölf an der Zahl, den Tierkreis repräsentieren und insofern auch die Ordnung des Alls symbolisieren.⁴⁵⁹

Im Netzwerk „Kaiser – Kreuz“ ist, wie angedeutet, das Thema des Sieges allgegenwärtig. Die Sieghaftigkeit ist aber nur ein Aspekt der Herrscherideologie bzw. des Ver-



Abb. 29. Links: Elfenbeintafel mit *crux gemmata* und Brustbild eines Kaisers, Washington D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Rechts: Elfenbeintafel mit *crux gemmata* und Brustbild Christi, Gotha, Schloßmuseum. Abb. aus: Cutler – Spieser 1996, 186 Abb. 139 f.

ständnisses von Herrschaft. Der Kaiser hat jenseits des militärischen Bereiches über Herrscherheil zu verfügen, das in allgemeiner Form das Gedeihen des Reiches garantieren soll. Die Aufrechterhaltung der Ordnung des Kosmos ist die wichtigste Pflicht des Kaisers.

⁴⁵⁹ Siehe unter Kap. III, 105.

Justinian verstand seine *tyche*, den ihm vom Schicksal zuteil gewordenen Auftrag, als den Inbegriff des von Gott zu den Menschen hinabgesandten lebendigen Gesetzes. Insofern der Kaiser das lebendige Gesetz, den *nomos empsychos* (νόμος ἔμψυχος), verkörpert, ist er der Stellvertreter Gottes auf Erden. Versinnbildlicht wird diese Auffassung, wie bekannt ist, durch den Kreuzglobus. Laut Prokop wird durch diesen Globus, den der Kaiser in der Hand hält, zum Ausdruck gebracht, daß ihm „alles Land und Meer unterworfen ist. Er trägt aber weder ein Schwert, noch eine Lanze, noch irgendeine andere Waffe, sondern ein Kreuz steht auf dem Globus, durch das allein ihm die Kaiserwürde und die Kriegsmacht beschert ist.“⁴⁶⁰

Auf das Herrscherheil ist der Kaiser besonders in Notzeiten angewiesen. So hoffte man, daß der Kaiser z. B. durch Bittprozessionen Schäden abwendet, die durch ein außerordentliches Ereignis drohten. Man gedachte auch noch Jahrhunderte später am Jahrestag eines solchen Ereignisses in Form von Prozessionen, wie z. B. eine Miniatur aus dem Menologion Basileios II. verdeutlicht.⁴⁶¹ In diesem Fall zeigt das dabei verwendete Kreuz einen direkten Bezug zum Kaiser. Er ist, zumindest seit Justinian, der Herrscherideologie nach der allein von Christus eingesetzte legitime Herrscher.⁴⁶² Der Kaiser sorgt dank der Unterstützung durch Christus für die Überwindung bedrohlicher, nicht-militärischer Ereignisse, ja übernimmt sogar die Rolle Christi. Dies läßt sich in einen Zusammenhang mit dem Oberbegriff der Sieghaftigkeit bringen. Aus diesem Grunde sind meiner Meinung nach die beiden Elfenbeintafeln besonders bemerkenswert. Sie zeigen nämlich Kaiser und Christus auf Augenhöhe.⁴⁶³

Die Vermutung liegt nahe, daß im Umfeld der byzantinischen Kaiser sowie der Herrscher in benachbarten Regionen in früh- und mittelbyzantinischer Zeit der Stil und die Ikonographie der Kreuze weitgehend konstant geblieben sind. Dasselbe gilt darüber hinaus für die Wiedergabe von solchen Kreuzen auf anderen Bildträgern.⁴⁶⁴ Offenbar war bei kaiserlichen Auftraggebern und Werkstätten wenig Anreiz zu vielfältigem Formenrepertoire und häufigeren Innovationen gegeben. Dieser Konservatismus läßt sich meiner Meinung nach dadurch erklären, daß die Außenwirkung, die das Kreuz als Akteur auf das

⁴⁶⁰ Hunger 1975, 350 f.

⁴⁶¹ Siehe oben unter Kap. II, 53; Kap. IV, 127 Abb. 9.

⁴⁶² Siehe oben unter Kap. II, 48 Ansicht von Herrschaft ἐκ θεοῦ.

⁴⁶³ Siehe oben, 177.

⁴⁶⁴ Siehe oben unter Kap. IV, 130 f. 136 Abb. 11. 13, Desiderius-Kreuz, Gemmenkreuz auf dem Gewand der Königin Balthild und Fresko im Markov-Kloster von Sušica.

Volk bzw. die Untertanen ausüben sollte, stets die kosmischen, die Welt ordnenden Aspekte der Kaisermacht betonen mußte. Dies konnte am besten durch große auffällige Objekte geschehen. Deren Wirkung wurde durch kostbare Materialien, wie z. B. durch Silber und durch Vergoldungen, erzielt. Des weiteren springt die Verzierung dieser Kreuze durch große Edelsteine ins Auge. Wie erinnerlich, stehen die Edelsteine auf dem Gewand des Hohenpriesters laut Philon für die Ordnung des Kosmos, die sich im Tierkreis manifestiert. Außerdem deutet Philon die vier Smaragde auf dem Priestergewand als Symbole der vier Elemente, aus denen der Kosmos besteht. Des weiteren wurde darauf hingewiesen, daß Philon die Deutung der zwölf Edelsteine als Allegorien für die zwölf Stämme Israels ablehnt: Die Idee der Ordnung des Kosmos hat für Philon den Vorrang vor der spezifisch israelitischen Heilsgeschichte. Das Kreuz bringt die die Ordnung des Kosmos garantierende Funktion des Kaisers zum Ausdruck – vergleichbar dem Gewand des Hohenpriesters, wie Philon es beschrieben hatte. Das Kreuz als Akteur bei Prozessionen, die die kaiserliche Macht demonstrieren, vergegenwärtigt den Teilnehmenden diesen Aspekt nicht mehr nur auf eine religiöse Minderheit innerhalb des Reiches bezogen, nämlich auf die Juden, sondern bekräftigt ihn für das gesamte nunmehr christianisierte Reich.

Ganz anders verhält es sich mit den Beziehungen zwischen Mensch und Objekt im Falle des kirchlichen und monastischen Umfeldes. Verläßt man den kaiserlichen Bereich und wendet sich diesem Bereich zu, so stellt auch hier auf der einen Seite das Prozessionskreuz den dinglichen Akteur dar. Die menschlichen Akteure hingegen sind die Kleriker und Mönche sowie die Laiengemeinde, die an der eucharistischen Liturgie teilnehmen. Beide ergeben ein Netzwerk. Bei jeder Feier der eucharistischen Liturgie tritt dieses Netzwerk zusammen und erneuert sich. Das Kreuz vergegenwärtigt den an der Eucharistie Beteiligten die Heilstat Jesu. Es geht demnach nicht um die Sieghaftigkeit im militärischen Sinn und nicht um die Ordnung des Kosmos im Sinne einer Weltherrschaft, sondern um die Überwindung des Todes und die Erlösung, kurz gesagt um das Ziel der Heilsgeschichte. Das Kreuz bestätigt die Tatsache, daß die an der Liturgie Teilnehmenden in die Heilsgeschichte einbezogen sind. So wie bei Philon der Hohepriester als Vertreter des *Logos* gewährleistete, daß in der Eucharistie dem Schöpfer für die Heilsgewährung gedankt wurde und so wie Jesus im letzten Abendmahl Gott eben diesen Dank abstattete, und so wie im frühen Christentum der Bischof als Stellvertreter Christi den Dank vollzog, so gelangte in der Amtskirche das Prozessionskreuz in die Position des wesentlichen Akteurs

der Eucharistiefeyer. Demnach gibt es eine Entwicklungslinie, die mit dem Dank des Hohenpriesters für den Auszug aus Ägypten und die Schaffung des Kosmos beginnt, die von Jesus im letzten Abendmahl bestätigt und die dann im frühen Christentum durch den Bischof im Dank für Christi Heilstat fortgesetzt wird. In letzterem Zusammenhang ist noch nicht vom Kreuz die Rede, es wird auch nicht benötigt, da ja Christus selber, vertreten durch den Bischof, diesen Dank vollzieht. In der hierarchisierten Kirche des zur Staatsreligion gewordenen Christentums wird das Prozessionskreuz zum entscheidenden Akteur bei der Eucharistie. So wird es möglich, daß der Bischof die Eucharistiefeyer an die durch ihn geweihten Priester und andere Liturgen delegieren kann; seine Anwesenheit ist nicht mehr unbedingt erforderlich.⁴⁶⁵ Die Darstellung des Hohenpriesters als Vorläufer Christi kommt besonders gut im Bildprogramm des Leontia-Kreuzes zum Ausdruck, das oben bereits eingehend behandelt wurde.⁴⁶⁶

Im Judentum stattet man grundsätzlich für den Auszug aus Ägypten Dank ab. Wie bereits angedeutet, tritt bei Philon die alte israelitische historische Auslegung zugunsten der kosmischen in den Hintergrund. Im Christentum hat die kosmische Auslegung der Heilsgeschichte, die sich im hellenisierten Judentum angekündigt hat, großen Einfluß gewonnen, wie die *Mystagogie* des Maximos Confessor zeigt. Schon bei Philon wird der *Logos* als der geschaffene Sohn Gottes genannt.⁴⁶⁷ Das Resultat des Schöpfungsprozesses der Welt faßt er als Gottes Sohn auf. Bei Philon findet sich auch der heilsgeschichtliche Aspekt dieser Aussage, der sich in der Darstellung der Isaakgeschichte widerspiegelt. Denn Isaak wird von der von Gott zur Jungfrau gemachten Sarah geboren und ist durch Gott selber gezeugt.⁴⁶⁸ Dieser Isaak soll schließlich geopfert werden, jedoch wird seine Opferung im letzten Moment verhindert.⁴⁶⁹ Insgesamt aber ist bei Philon dieser *heilsgeschichtliche* Aspekt der allgemein geschichtslosen Deutung der kosmischen Ordnung untergeordnet. Von zentraler Bedeutung ist der Dank für die Ordnungsgarantie, die von der personenbezogenen Geschichte unabhängig ist. Der von Philon erwähnte *heilsgeschichtliche* Aspekt der Personenopferung des Isaak findet im Christentum seinen Widerhall, und zwar auch auf dem Gebiet der Ikonographie. So erscheint auf Reliefs

⁴⁶⁵ Das liturgische Gerät muß geweiht werden. Das Prozessionskreuz besitzt in der genannten Funktion eine deutlich höhere Dignität als das übrige liturgische Gerät, dessen Symbolgehalt beispielsweise durch Germanos beschrieben wird; das Kreuz als wesentlicher Akteur bedarf keiner solchen Legitimierung. Für Germanos stellt sich z. B. die Frage, wozu die Rhipidia dienen, aber nicht, wofür das Prozessionskreuz gebraucht wird.

⁴⁶⁶ Siehe unter Kap. IV, 158–160.

⁴⁶⁷ Siehe unter Kap. III, 104–106.

⁴⁶⁸ Stroumsa 2011, 118. Gorez 1963, 42–51.

⁴⁶⁹ Dies war für das jüdische Bewußtsein von zentraler Bedeutung, siehe: Stroumsa 2011, 117.

spätantiker Sarkophage das Opfer Isaaks. Das Isaakopfer wird zum Prototyp der Heilstat Jesu. Dabei ist jedoch entscheidend, daß im Gegensatz zum Opfer des Isaak das (Selbst)Opfer Jesu vollzogen wird.⁴⁷⁰

Im Bilderstreit ringen meiner Ansicht nach nicht nur die Bilderfeinde und Bilderfreunde in bezug auf die Verehrung der Bilder, sondern auch die kosmische Auslegung des Heilsgeschehens, die sich im hellenistischen Judentum angekündigt hat, und die historische Auslegung der eucharistischen Liturgie um die Vorherrschaft. Das Ergebnis ist, daß die historische, die heilsgeschichtlich relevante Stationen der Person Jesu herausstellt bzw. betont, die Oberhand gewinnt. Damit ließen sich auch die in mittelbyzantinischer Zeit vermehrt auftretenden figürlichen Abbildungen auf den Prozessionskreuzen im kirchlichen Bereich erklären. Es sind Darstellungen, die neben den wichtigen Stationen, wie der Kreuzigung, auch Personen zeigen, die in den Stationen des historisch ausgelegten Heilsgeschehens eine Rolle spielen, allen voran Maria, Johannes der Täufer und die Heiligen, die als Mittlergestalten für die Gläubigen bzw. die Stifter der Prozessionskreuze auftreten. Das Prozessionskreuz als dinglicher Akteur bezieht die Teilnehmenden in die Heilstat ein.

Daraus resultiert ein anderer „Umgang“ der menschlichen Akteure mit dem Kreuz, der sich in Stil, Ikonographie und angewendeten Techniken niederschlägt. So zeigt sich im Vergleich zu den Kreuzen, die im Netzwerk „Kaiser – Kreuz“ entstanden, auf materiell hochwertigeren Objekten des Netzwerkes „Klerus/Mönchtum/Laien – Kreuz“ eine größere Bandbreite an teils nichtfigürlichem und teils figürlichem Schmuck. Betrachtet man die gesamte Zeitspanne der früh- und mittelbyzantinischen Epoche, so wird deutlich, daß in der mittelbyzantinischen Zeit die bildliche Ausgestaltung auf den Kreuzen größer und vielfältiger ist, wie ich oben bereits ausgeführt habe.⁴⁷¹ Auch das Verhältnis zwischen Inschriften und Abbildung ist Veränderungen unterworfen.⁴⁷² Als entscheidender Einschnitt sind, wie gerade erwähnt, der Ikonoklasmus und dessen Überwindung zu bewerten. Nach dieser Überwindung wurden Stationen und Szenen, die für die Heilsgeschichte bedeutsam sind, vermehrt bildlich wiedergegeben. Dies reicht bis hin zu

⁴⁷⁰ Zur Opferproblematik im Judentum und Christentum siehe: Stroumsa 2011, 116–119. Die spätantike christliche Ikonographie hängt in einem bisher noch unzureichend erforschten Maß mit Vorstellungen des hellenistischen Judentums zusammen. Dies gilt z. B. auch für das Konzept Christi als des Pantokrators, ein Thema, das ich hier nicht weiter verfolge, vgl. R. Feldmeier – H. Spieckermann (Hrsg.), *Der Gott der Lebendigen* (Tübingen 2011) 168–178. Diese eben genannten Vorstellungen waren für das rabbinische Judentum nicht mehr maßgebend, vgl. Siegert 2003, 17.

⁴⁷¹ Siehe unter Kap. IV, 144. 168.

⁴⁷² Siehe unter Kap. IV, 168.

den erwähnten narrativen Zyklen, wobei u. a. die Stellung der Theotokos hervorgehoben wird. In diesem Zusammenhang ergeben sich viele Möglichkeiten des typologischen Bezugs zwischen dem Alten und Neuen Testament, die durch Vorstellungen des hellenistischen Judentums vorgeprägt sein könnten.⁴⁷³

Nach dem Ende der Vorherrschaft des Ikonoklasmus im Jahre 843 herrschten im kirchlichen und monastischen Bereich gleichsam eine Begeisterung und Aufbruchstimmung, was zu einem enormen Innovationsschub führte. Dieser Schub ging vor allem von Konstantinopel aus. Die Auftraggeber und Stifter waren Bischöfe oder Äbte und Mönche wohlhabender Klöster. Auch hochrangige Beamte und andere Laien konnten mehr oder weniger wertvolle Prozessionskreuze in der Absicht stiften, sich des Schutzes,⁴⁷⁴ des Seelenheils und der Fürbitte der Mutter Gottes und der Heiligen zu versichern. Einige hegten ferner den Wunsch, sich nach der Stiftung in Klöster zurückzuziehen. Das Prozessionskreuz wird zum Träger individueller Vorlieben der Stifter. Die gestifteten Kreuze konnten als Votivgaben in einer Sammlung aufbewahrt oder in der Liturgie eingesetzt werden. Besonders Stifter, die Kreuze mit figürlichen Darstellungen herstellen ließen, wollten sich auf diese Weise bildlich der Teilhabe am Heilsgeschehen und am Schutz versichern, den ihnen und ihren Angehörigen Christus, die Mutter Gottes und die Heiligen gewähren sollten. Das Prozessionskreuz bleibt, sofern es in der eucharistischen Liturgie Verwendung findet, der von mir beschriebene unentbehrliche Akteur, macht den Stifter aber zu einem *individuellen* Teilhaber der Heilsgeschichte. Diese individuelle Einbeziehung in die Heilsgeschichte ist ein zusätzlicher Aspekt, der nun in die Funktion des Akteurs Prozessionskreuz einbezogen wird. Nach wie vor schlugen sich in den Prozessionskreuzen jedoch die unterschiedlichen Auffassungen von Eucharistie bzw. eucharistischer Liturgie nieder, wie sie in den Liturgiekomentaren des Maximos Confessor und des Patriarchen Germanos festgehalten wurden, die kosmische in Kreuzen mit nicht-figürlichen Verzierungen, die historische nach Germanos in aufwendigeren Objekten, die Bildschmuck aufweisen. Im Unterschied zur frühbyzantinischen Zeit scheint die historische Deutung nach dem Ende des Ikonoklasmus zu überwiegen.

⁴⁷³ Siehe unter Kap. IV, 158–160.

⁴⁷⁴ Siehe unter Kap. I, 11–36, bes. 16–19. Eine apotropäische Funktion kann man möglicherweise daraus ableiten, daß solche Kreuze anscheinend auch in Häusern sowie in Räumen aufgestellt wurden, die an der Außenseite eines ummauerten Klosterkomplexes lagen, wie es das Beispiel von Boğazköy-Hattuşa bezeugt.

Ein gutes Beispiel für die in mittelbyzantinischer Zeit zu beobachtende Vielfalt der Ikonographie und Funktion von Prozessionskreuzen ist der schon mehrfach genannte und unten beschriebene Fundort Boğazköy-Hattuşa.⁴⁷⁵ Die Kreuze befanden sich bis auf eine Ausnahme *in situ* in der Klosteranlage und in der Grabkapelle. Besonders die Kreuze aus der Doppelkirche innerhalb dieser Klosteranlage sind in der eucharistischen Liturgie verwendet worden. Sie sind grob ins 11. Jahrhundert anzusetzen und lassen sich mehreren Typen zuweisen, die in der mittelbyzantinischen Zeit verbreitet waren.⁴⁷⁶ Im einzelnen sind dies: Einfache Bronzekreuze ohne Inschriften sowie ohne figürliche oder ornamentale Darstellungen, Bronzekreuze mit eingravierten figürlichen Abbildungen, Objekte mit einem Holz- oder Eisenkern, die von Bronzeblech ummantelt sind, die sowohl mit figürlichen Abbildungen als auch mit ornamentalen Verzierungen geschmückt sind, sowie Kreuze, deren Kern ebenfalls aus Eisen besteht. Letztere weisen eine Ummantelung aus Silberblech und Medaillons in Repoussé-Technik auf. Mir scheint nahezuliegen, daß man demnach die beauftragten Werkstätten veranlaßte, verschiedene neue Formen auszuprobieren, die Nachahmer im gesamten Byzantinischen Reich fanden und sich eine Zeitlang hielten und somit eine Modeerscheinung waren.

Das Kreuz verhält sich nicht passiv, sondern trägt als der das Heil vergegenwärtigende Akteur gleichsam den Ablauf der eucharistischen Liturgie und steht in einer aktiven Beziehung zu dem leitenden Liturgen, den anderen Klerikern, den Mönchen und den Gemeindegliedern, d. h. den menschlichen Akteuren. Sie werden durch das Kreuz in das Handeln Jesu einbezogen, das in der Liturgie immer von Neuem Gegenwart wird.

In meiner Arbeit habe ich das Prozessionskreuz als ein „Bild vor dem Zeitalter der Kunst“ betrachtet und versucht, am Beispiel dieser Objektgattung aufzuzeigen, worin die Gegebenheiten bestehen, die das Verständnis dieser „Kunstwerke“ aus dem Betrachtungswinkel des heutigen Menschen erschweren, wenn nicht gar unmöglich machen. Die unterschiedlichen Faktoren, die das religiöse und gesellschaftliche Umfeld im Byzantinischen Reich bestimmen, in dem Prozessionskreuze eingesetzt werden, habe ich analysiert. Im Hintergrund dieser Analyse stand die Tatsache, daß das Christentum in der Spätantike im Römischen Reich zur offiziellen Staatsreligion geworden ist und dabei eine Hierarchie von Instanzen der Heilsgewissung hervorbrachte. Innerhalb dieses Vorganges wurde das Kreuz zum herausragenden Akteur der Heilsgewissung. Es zeigte sich dann, daß

⁴⁷⁵ Siehe im Katalog, 279–284.

⁴⁷⁶ Siehe unter Kap. I, 13. 30–32. 34 f. sowie im Katalog, Nr. 41–43 Taf. 54–56.

im Bilderstreit zwei unterschiedliche Auffassungen des Sinnes der Liturgie um die Vorherrschaft kämpften. Im Ergebnis wurde deutlich, daß Beltings Anschauung von dem „Bild vor dem Zeitalter der Kunst“ nicht nur – um ein Beispiel zu nennen – auf die Gattung der Ikonen und Prozessionsikonen anwendbar ist, sondern sich auch an den Prozessionskreuzen darlegen läßt. Als wichtige Akteure der Heilsvermittlung ist ihre Funktion im byzantinischen Leben denkbar weit von dem der europäischen Kunstwerke der Moderne entfernt.

Zusammenfassung

Meinen Forschungsgegenstand, wie er in meinem Arbeitstitel umschrieben war, habe ich aus zwei Gründen einschränken müssen. Erstens hat sich ergeben, daß es nicht sinnvoll ist und den Rahmen einer Dissertation sprengt, alle Gattungen des liturgischen Gerätes in seiner Gänze zu erfassen und zu bearbeiten. Zweitens hat sich gezeigt, daß nur die Gestaltung der Prozessionskreuze in eine enge Beziehung mit den religions- und gesellschaftsgeschichtlichen Prozessen zu bringen ist, die die byzantinische Lebenswelt prägen. Mein Ziel war es nicht, ein Handbuch aller erhaltenen Prozessionskreuze vorzulegen, sondern plausible Anhaltspunkte für die Beantwortung der im Titel „Prozessionskreuze und Prozessionen in Byzanz: Kunstgeschichte im Schnittpunkt von Religions- und Gesellschaftsgeschichte“ angedeuteten Fragen zu gewinnen, sowie die Ikonographie ausgewählter paradigmatischer Prozessionskreuze zu analysieren. Im Rückgriff auf die Akteur-Netzwerk-Theorie habe ich ferner versucht, die Funktion der Prozessionskreuze in der byzantinischen Religionspraxis zu beurteilen. Bei meiner Arbeit war eine Beschränkung auf die früh- und mittelbyzantinische Epoche notwendig, was damit zusammenhängt, daß sich bis zum 12. Jahrhundert die wesentlichen Merkmale der Prozessionskreuze herausgebildet haben. Der Einschnitt fällt mit der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer im Jahre 1204 zusammen, in deren Folge in bezug auf Prozessionskreuze die herkömmliche byzantinische Kunsttradition abbrach und westlichen Einflüssen wich. Eine Erneuerung und Rückbesinnung erfolgte erst ab dem 14. Jahrhundert.

Der Aufbau meiner Arbeit entspricht in großen Zügen dem Gang meiner Untersuchungen. Im ersten Schritt habe ich das Material nach äußeren Gesichtspunkten betrachtet und in einer Typologie geordnet. Dabei hat sich ergeben, daß sich byzantinische Prozessionskreuze in elf Typen (Typen I–XI) einteilen lassen. Prozessionskreuze mehrerer Typen wurden in Boğazköy-Hattuşa und Assos *in situ* gefunden. Ihnen ließen sich einige Aspekte zur Multifunktionalität der Objekte entnehmen.

Daran schließt sich die Frage an, wie dieser Befund zu deuten ist. In Meiers Publikation zur Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung unter Justinian bin ich auf den in meinem Zusammenhang wichtigen Begriff der Liturgisierung der byzantinischen Lebenswelt gestoßen. Meier versteht darunter eine durch Unheilserfahrungen ausgelöste einschneidende Veränderung der christlichen Glaubenspraxis. Diese dringt zur Erzielung des

Schutzes vor Unheil in den Alltag der Menschen vor und ersetzt dabei herkömmliche Bräuche der Sicherstellung transzendenter Hilfe. Das bedeutet, daß sich hinter dem Begriff der Liturgisierung ein tiefgreifender Wandel des Geschichtsverständnisses – Naherwartung des Weltuntergangs – sowie der Frömmigkeitspraxis verbirgt. Resultate dieses Wandels schlugen sich u. a. in einem umfangreichen christlich fundierten Prozessionswesen nieder. Hierbei lassen sich zwei Typen von Prozessionen unterscheiden, nämlich erstens Prozessionen im Zusammenhang mit der Staatsmacht und der Abwehr kollektiven Unheils und zweitens solche, die innerhalb des Sakralraumes stattfinden und in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Eucharistiefeier stehen.

Die Vermutung liegt nahe, daß die als Prozessionskreuze bezeichneten Objekte im Zusammenhang mit der Herausbildung des christlichen Prozessionswesens üblich wurden. Hierfür spricht die Chronologie: Die ältesten erhaltenen Prozessionskreuze sind im 6. bis 7. Jahrhundert anzusetzen. Schriftliche Quellen, in denen Prozessionskreuze genannt werden, sind jedoch deutlich älter und stammen aus dem 5. Jahrhundert. Diese frühen Quellen machen – ebenso die jüngeren mittelbyzantinischen – leider keine genauen Angaben über die ikonographische Gestaltung der Objekte. Es erschien mir daher unumgänglich, den theologischen Gehalt der Riten, bei denen Prozessionskreuze verwendet wurden, zu ergründen. Prozessionen außerhalb des Kirchenraumes waren christlich konnotierte Gedenk- und Bittprozessionen sowie Prozessionen, die mit dem Kaiserzeremoniell verbunden sind. Die Erwähltheit und seine gottgegebene Herrschaft zu demonstrieren, stehen hier im Vordergrund. Die Prozessionen, die im Inneren des Kirchenraumes abliefen, stehen in enger Verbindung mit der Eucharistiefeier. Um die Verknüpfung zwischen Kreuz und Eucharistiefeier zu verstehen, habe ich mich zunächst mit dem Kreuzeskult sowie den Hauptabschnitten beschäftigt, die eine Eucharistiefeier ausmachen; dies sind der Kleine und der Große Einzug. Ferner habe ich mich, um das Verständnis von Eucharistie näher zu erläutern und die Entwicklung in eine zeitliche Abfolge zu stellen, mit den einschlägigen Liturgieformularen auseinandergesetzt, und zwar zunächst mit der *Traditio Apostolica*, die einen frühen Zustand vor der Zeit der Konstantinischen Wende wiedergibt, und den für die orthodoxe Kirche prägenden Formularen, die den Kirchenvätern Johannes Chrysostomos und Basileios zugeschrieben werden und die zu einer Zeit entstanden, als die Kirche schon zur Amtskirche geworden war. Diese Überlegungen fallen im Wesentlichen in das zweite Kapitel meiner Arbeit.

Im dritten Kapitel habe ich grundlegende Liturgiekommentare durchgearbeitet, um festzustellen, welche Auslegungen von Eucharistie in dem von mir untersuchten Zeitraum bekannt waren. Im Laufe meiner Untersuchungen wurde immer deutlicher, daß diese Auslegungen die ikonographische Ausgestaltung der Prozessionskreuze beeinflussten. Es erwies sich als erhellend, auf eine Darstellung der Eucharistie aus der Zeit vor der Konstantinischen Wende zurückzugreifen, nämlich auf die *Traditio Apostolica*. Nach dieser Quelle war Jesus in der Gemeinde als aktiver Zelebrant unsichtbar zugegen. Er wurde durch den Bischof vertreten. Die Gemeinde feierte mit dem Bischof, ganz wie Jesus beim Abendmahl in der Mitte seiner Jünger. Das Abendmahl war in frühchristlicher Zeit eine Gedächtnis- und Dankesfeier, deren Nähe zur Eucharistie des hellenisierten Judentums noch erkennbar ist. Die Juden gedachten des Auszuges aus Ägypten und statteten Gott dafür Dank ab. Im hellenisierten Judentum war dies aber nicht das einzige Motiv der Eucharistie, es wurde vielmehr, wie Philon von Alexandria belegt, durch den Dank für die Schaffung und Erhaltung des Kosmos verdrängt, mithin durch ein übergeschichtliches, nicht nur für das Judentum plausibles Motiv. Dieser Vorstellung begegnet man bei Maximos Confessor wieder.

Der älteste christliche Kommentar der Eucharistie findet sich im fünften Teil der *Mystagogischen Katechesen* des Kyrill von Jerusalem aus dem 4. Jahrhundert. Dort ist das unblutige eucharistische Opfer bereits als ein Opfer zur Versöhnung mit Gott aufgefaßt. Dieses Versöhnungsopfers gedenkt man in der Liturgie. Jesus ist nicht mehr Zelebrant, sondern das Opfer, das Gott dargebracht wird.

Der chronologisch nächste wichtige Liturgiekommentar ist die *Mystagogie* des Maximos Confessor aus dem 7. Jahrhundert, die in weiten Teilen auf Pseudo-Dionysios Areopagita, einer Vorlage aus dem frühen 6. Jahrhundert, beruht. Wie erwähnt faßte Philon die Eucharistie nicht nur als eine Gedächtnisfeier auf, sondern betrachtete sie auch als eine Dankesfeier für die Erschaffung des Kosmos durch Gott. Die Verbindung mit der israelitisch-jüdischen Geschichte wurde gelockert, statt dessen wurde ein universaler Gesichtspunkt hervorgehoben, nämlich die Tatsache, daß die Welt durch den *Logos* geordnet ist. Diesen *Logos* nennt Philon den geschaffenen Sohn Gottes. Im Liturgiekommentar des Maximos Confessor bildet die kosmische Auslegung der Heilsgeschichte, wie sie sich bei Philon andeutet, den Mittelpunkt. Das Erscheinen Christi in der Weltgeschichte macht die Erlöstheit des Kosmos deutlich, die aber bereits im vorausgehenden Äon implizit

vorhanden war. Diese Deutung schlug sich bei der Ausstattung der Kreuze nieder, wie auch bei der Ausgestaltung des Apsiskreuzes in der Irenenkirche bezeugt ist, und herrschte während der Zeit des Ikonoklasmus vor: Es fehlen bildliche Darstellungen. Hierbei bleibt aber anzumerken, daß die Bilderfeindlichkeit nicht während der ganzen Periode des Ikonoklasmus in gleicher Intensität vorherrschte. Unter Kaiser Leon III., der der erste ikonoklastische Kaiser ist, beschränkten sich die ikonoklastischen Auseinandersetzungen vorwiegend auf theologische Diskussionen.⁴⁷⁷ Auf Seiten der Bischöfe traten Konstantin von Nakoleia und Thomas von Klaudioupolis als Bilderfeinde in Erscheinung.⁴⁷⁸ Viele Berichte über den Ikonoklasmus stammen von ikonoduler Seite und sind teilweise erst nach dem 8. oder 9. Jahrhundert entstanden und als Legenden anzusehen. Ab der Synode von 754, die unter Leons Sohn Konstantin V. stattfand, wurden Anhänger des Bilderkultes verfolgt.⁴⁷⁹ Bilderfeindliche Maßnahmen erfolgten während der gesamten Epoche des Ikonoklasmus nur in einzelnen Phasen, nämlich unter Konstantin V. (zwischen 754 und 775), Leon V. (815–820) und Theophilos (ab 827). Aber auch während dieser Höhepunkte gab es keine das ganze Byzantinische Reich umfassende systematische Verfolgung.⁴⁸⁰ Er trug nicht den Charakter eines völligen Umsturzes im Kaiserreich, sondern eher einer Umgestaltung.⁴⁸¹ Dennoch spricht nichts dagegen, daß die Überwindung des Ikonoklasmus im Jahr 843 ein einschneidendes Ereignis und ein wichtiger Impulsgeber für die weitere Entwicklung in der byzantinischen Kunst ab der Dynastie der Makedonen ist.

Doch nun zurück zu den Liturgiekomentaren: Von völlig anderer Art ist die Auslegung der Eucharistie in der *Historia Ecclesiastica* des Patriarchen Germanos aus dem 8. Jahrhundert. Germanos verfaßte dieses Werk zur Zeit des Ikonoklasmus, war selbst jedoch eindeutig ikonodul eingestellt. Wie der Titel schon sagt, ging es nicht um das Verstehen eines kosmischen Zusammenhanges, sondern um die Ereignisse der Heilsgeschichte. Die einzelnen Stationen der Lebensgeschichte Jesu stellte er als ein erinnertes historisches Geschehen dar und versuchte deutlich zu machen, daß sie sich in der Liturgie und in den Einrichtungen der Kirche sowie in der Ausstattung der Objekte widerspiegeln. Es ist bemerkenswert, daß weder im Kommentar des Maximus noch in der *Historia Ecclesiastica* des Germanos vom Kreuz als liturgischem Objekt die Rede ist. Zu diesem Sachverhalt äußere ich mich im letzten Absatz. Bei Germanos werden alle liturgischen Ob-

⁴⁷⁷ Schreiner, 1976, 169.

⁴⁷⁸ Beck 1980, 69.

⁴⁷⁹ Schreiner 1976, 170.

⁴⁸⁰ Schreiner 1976, 171 f.

⁴⁸¹ Dagron u.a. 1994, 97.

jekte in der Eucharistiefeyer im Einzelnen genannt und bekommen eine Funktion bei der Vergegenwärtigung der heilsgeschichtlichen Ereignisse zugesprochen. Im Bilderstreit ringen meiner Ansicht nach nicht nur die Bilderfeinde und Bilderfreunde in bezug auf die Verehrung der Bilder, sondern auch die kosmische Auslegung des Heilsgeschehens und die historische Auslegung der eucharistischen Liturgie um die Vorherrschaft. Letztere dürfte ihren Einfluß auf die Ausgestaltung der liturgischen Objekte, also auch der Prozessionskreuze, ausgeübt haben. Nach dem Ende des Ikonoklasmus befand sich die historische Auslegung gegenüber der kosmischen in einer stärkeren Position.

Nach der Auseinandersetzung mit den Liturgiekommentaren wende ich mich in Kapitel IV der Analyse der ikonographischen Ausgestaltung der Prozessionskreuze zu. Ich habe mich zunächst mit den *cruces gemmatae*, d. h. den Kreuzen mit Edelsteinbesatz, beschäftigt. Es fällt auf, daß Kreuze, die mit Edelsteinen besetzt sind, im Kontext mit dem Kaiser/ Herrscher bzw. Kaiserhaus stehen, also der weltlichen Macht. Edelsteinbesetzte Kreuze sind auch auf anderen Bildträgern zu finden, wie z. B. auf Miniaturen des Menologions Kaiser Basileios II. Die Verwendung von Edelsteinen als Kreuzbesatz war nicht nur auf den byzantinischen Osten beschränkt, wie z. B. das frühmittelalterliche Desiderius-Kreuz oder die Kreuzwiedergabe auf dem Gewand der merowingischen Königin Balthild zeigen. Ein wichtiges Ergebnis meiner Untersuchungen war, daß Kreuze, die im kaiserlichen/ herrscherlichen Kontext eingesetzt wurden, klar von Kreuzen zu unterscheiden sind, die in der eucharistischen Liturgie eingesetzt wurden. Kreuze, die in der Liturgie Verwendung fanden, weisen entweder keinen Schmuck, oder ornamentale oder figürliche Verzierungen auf. Als Verzierungen dienen auch Inschriften bzw. Beschriftungen. In frühbyzantinischer Zeit sind unverzierte Kreuze oder Objekte, die lediglich mit Inschriften oder zierenden gravierten Linien versehen sind, häufiger anzutreffen. Dies gilt auch für Objekte aus hoch-wertigem Material wie z. B. Silber. Diese Objekte können aus dem 6. bis 7. Jahrhundert oder sogar aus der Zeit des Ikonoklasmus stammen. Figürliche Darstellungen sind seltener anzutreffen. Es läßt sich für die frühbyzantinische Epoche eine weitere Tendenz feststellen: Selbst wenn Objekte figürliche Darstellungen aufweisen, so treten diese gegenüber den Inschriften in den Hintergrund. Dieses Verhältnis kehrt sich in nachikonoklastischer bzw. mittelbyzantinischer Zeit um. In mittelbyzantinischer Zeit werden Kreuze mit figürlichen Darstellungen zahlreicher. Die Erzählfreude bzw. das Spektrum an dargestellten Szenen ist breiter als in frühbyzantinischer Zeit. An Themen, die auf Prozessionskreuzen wiedergegeben werden,

lassen sich folgende ausmachen: Mariendarstellungen, die Deesis, Szenen aus der Heilsgeschichte bzw. Stationen aus dem Leben Jesu, wie beispielsweise die Kreuzigung, die Verkündigung an Maria, die Geburt Jesu, Stifter- und Heiligendarstellungen sowie in Einzelfällen narrative Bildzyklen.

Im Kapitel zur Ikonographie konnte ich Unterschiede zwischen Kreuzen, die in das kaiserliche/herrscherliche Umfeld einzuordnen sind, und solchen, die in den kirchlichen/monastischen Kontext gehören, herausarbeiten. Dies hat mich dazu geführt, in Teil V die Kreuze im Zusammenhang mit den Personen zu erörtern, die beim Ritenvollzug anwesend sind. Hierzu wurde ich durch die Akteur-Netzwerk-Theorie Latours angeregt. Das Prozessionskreuz erscheint als wesentlicher dinglicher Akteur sowohl in Prozessionen im Zusammenhang mit dem Kaiser und der Staatsmacht als auch in Prozessionen bei der eucharistischen Liturgie im kirchlichen und monastischen Umfeld. Es gibt zwei Netzwerke, die aus dinglichen und menschlichen Akteuren bestehen: Das erste besteht aus dem Kreuz und dem Kaiser/ Herrscher, das zweite aus dem Kreuz und dem Klerus. Das Kreuz nimmt eine Sonderstellung ein: Es ist in beiden Netzwerken der dingliche Hauptakteur. Ferner hat sich ergeben, daß bei der Eucharistiefeyer zunächst der Bischof der Vertreter Christi war, nach der Herausbildung der Staatskirche und der Hierarchisierung ist das Kreuz der wesentliche Zelebrant. Es ist im Grunde kein Ausstattungsgegenstand, wie etwa die Rhipidia, weshalb es von Germanos nicht als liturgisches Gerät zum Thema gemacht werden kann; es kann ihm keine klar umrissene, eingeschränkte Funktion zugeschrieben werden.

Literaturverzeichnis

Angenendt 2010

A. Angenendt, Lobpreis der Alten Liturgie?, in: Stimmen der Zeit 228, 2010, 651–662.

Baldovin 1987

J. F. Baldovin, The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy (Rom 1987).

Balthasar 1961

H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, Das Weltbild des Maximos´ des Bekenner (Einsiedeln 1961).

Bank 1977

A. Bank, Trois croix byzantines du Musée d´art et d´histoire de Genève, in: Genava N. S. 25, 1977, 97–112.

Bank 1982

A. Bank, Einige Besonderheiten in der Entwicklung der byzantinischen Metallkunst, in: A. Effenberger (Hrsg.), Metallkunst von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter (Berlin 1982) 8–14.

Bauer 1996

F. A. Bauer, Stadt, Platz und Denkmal in der Spätantike. Untersuchungen zur Ausstattung des öffentlichen Raums in den spätantiken Städten Rom, Konstantinopel und Ephesos (Mainz 1996).

Beck 1980

H.-G. Beck, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich (Göttingen 1980).

Belting 2011

H. Belting, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst (München 2011).

Berger 2001

A. Berger, Imperial and Ecclesiastical Processions in Constantinople, in: N. Necipoğlu (Hrsg.), Byzantine Constantinople. Monuments, Topography and Everyday Life, The Medieval Mediterranean 33 (Leiden 2001) 73–87.

Böhlendorf-Arslan 2011

B. Böhlendorf-Arslan, Ayazma Kilise Çevresinde 2009 Kazılar, in: N. Arslan – B. Böhlendorf-Arslan – H. Türk – O. Koçyigit – K. Müller, Assos 2009 Yılı Kazı ve Restorasyon Çalışmaları, 32. Kazı Sonuçları Toplantısı 3, 2011, 238–240.

Böhlendorf-Arslan 2012

B. Böhlendorf-Arslan, Das bewegliche Inventar eines mittelbyzantinischen Dorfes. Kleinfunde aus Boğazköy, in: B. Böhlendorf-Arslan – A. Ricci (Hrsg.), *Byzantine Small Finds in Archaeological Context*, Byzas 15 (Istanbul 2012) 351–368.

Bornert 1966

R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle* (Paris 1966).

Bouras 1979

L. Bouras, *The Cross of Adrianople. A Silver Processional Cross of the Middle Byzantine Period* (Athen 1979).

Bovini 1956

G. Bovini, *Die Mosaiken von Ravenna. Mausoleum der Galla Placidia, Baptisterium der Kathedrale, Erzbischöfliche Kapelle, Baptisterium der Arianer, San Apollinare Nuovo, San Vitale, San Apollinare in Classe* (Würzburg – Wien 1956).

Brightman 1908

F. E. Brightman, *The Historia Mystagoga and Other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy*, *The Journal of Theological Studies* 9, 1908, 248–397.

Brown 1973

P. Brown, *A Dark-Age Crisis. Aspects of the Iconoclastic Controversy*, *EHR* 88 1973, 1–34.

Buckton 1994

D. Buckton (Hrsg.), *Byzantium. Treasures of Byzantine Art and Culture from British Collections* (London 1994).

Budde 2000

A. Budde, *Die Darbringung im Gedankengang des Eucharistischen Hochgebetes. Eine entwicklungsgeschichtliche Skizze*, in: A. Gerhards u. a. (Hrsg.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (Freiburg 2000) 185–202.

Buschhausen 1967

H. Buschhausen, *Ein byzantinisches Bronzekreuz in Kassandra*, *JÖB* 16, 1967, 281–296.

Caillet 1988

J.-P. Caillet, *La croix byzantine du Musée de Cluny*, *Revue du Louvre* 38, 1988, 208–217.

Cameron 1976

Av. Cameron, The Early Religious Policies of Justin II., in: D. Baker (Hrsg.), *The Orthodox Churches and the West* (Oxford 1976) 51–67.

Cameron 1978

Av. Cameron, The Theotokos in Sixth-Century Constantinople, A City Finds Its Symbol, *JThS* 29, 1978, 79–108.

Cameron 1979

Av. Cameron, Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium, *P&P* 84, 1979, 3–35.

Campbell 1985

S. D. Campbell (Hrsg.), *The Malcove Collection. A Catalogue of the Objects in the Lillian Malcove Collection of the University of Toronto* (Toronto 1985).

Campenhausen 1963

H. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen 1963).

Chatzēdakēs 1964

M. Chatzēdakēs, *Byzantine Art – An European Art. Ausstellungskatalog Athen* (Athen 1964).

Ceming – Werlitz 2004

K. Ceming – J. Werlitz, *Die verbotenen Evangelien. Apokryphe Schriften* (Wiesbaden 2004).

Chuskivadze 1984

L. Chuskivadze, *Vizantijskij krest iz Matzkhvarichi*, *Zograf* 15, 1984, 24–40.

Cormack – Vassilaki 2008

R. Cormack and M. Vassilaki (Hrsg.), *Byzantium 330–1453. Ausstellungskatalog London* (London 2008).

Cotsonis 1994

J. A. Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses* (Washington D. C. 1994).

Ćurčić 1986

S. Ćurčić, *Byzantium at Princeton. Byzantine Art and Archaeology at Princeton University. Ausstellungskatalog Princeton* (Princeton 1986).

Cutler – Spieser 1996

A. Cutler – J.-M. Spieser, *Das mittelalterliche Byzanz 725–1204* (München 1996).

Dagron u.a. 1994

G. Dagron – P. Riché – A. Vauchez (Hrsg.), Die Geschichte des Christentum 4, Bischöfe, Mönche und Kaiser (642 – 1054) (Freiburg – Basel – Wien 1994).

Dagron 2003

G. Dagron, Emperor and Priest. The Imperial Office of Byzantium (Cambridge 2003).

Daniel 1975

S. Daniel, Les Œvres de Philon d'Alexandrie, De specialibus legibus I et II (Paris 1975).

Deckers 2007

J. G. Deckers, Die frühchristliche und byzantinische Kunst (München 2007).

Deichmann 1969

F. W. Deichmann, Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes I. Geschichte und Monumente (Wiesbaden 1969).

Delbrueck 1929

R. Delbrueck, Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler (Berlin 1929).

Dobschütz 1899

E. v. Dobschütz, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende (Leipzig 1899).

Enßlin 1975

W. Enßlin, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden, in: H. Hunger (Hrsg.), Das byzantinische Herrscherbild (Darmstadt 1975) 54–85.

Evans – Wixom 1997

H. C. Evans – W. D. Wixom (Hrsg.), The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A. D. 843–1261. Ausstellungskatalog New York (New York 1997).

Evdokimov 1986

P. Evdokimov, Das Gebet der Ostkirche. Mit der Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos (Graz 1986).

Feissel u.a. 2001

D. Feissel – C. Morrisson – J.-C. Cheynet, Trois donations byzantines au Cabinet des Médailles. Froehner (1925), Schlumberger (1909), Zacos (1998) (Paris 2001) 30 f.

Gorez 1963

J. Gorez, Les Œvres de Philon d'Alexandrie, *De Cherubim*. Introduction, traduction et notes par Jean Gorez (Paris 1963).

Grabar 1969

A. Grabar, La précieuse croix de la Lavra Saint-Athanase au Mont-Athos, Cahiers archéologiques 19, 1969, 99–125.

Grabar 1972

A. Grabar, Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique II: Iconographie (Paris 1946 – [ND London 1972]).

Grabar 1970

A. Grabar, Review of R. Jenkins and E. Kitzinger. A Cross of the Patriarch Michael Cerularius, Cahiers archéologiques 20, 1970, 235 f.

Harnack 1980

A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I (Darmstadt 1980).

Hartmann 2003

M. Hartmann, Aufbruch ins Mittelalter. Die Zeit der Merowinger (Darmstadt 2003).

Hensel – Schröter 2012

T. Hensel – J. Schröter, Die Akteur-Netzwerk-Theorie als Herausforderung für die Kunstwissenschaft. Eine Einleitung, Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft 57/1, 2012, 5–18.

Herrmann 1962

F. Herrmann (Hrsg.), Symbolik und Religionen, 10, Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums (Stuttgart 1962).

Holum – Vikan 1979

K. G. Holum – G. Vikan, The Trier Ivory. Adventus Ceremonial, and the Relics of St. Stephen, DOP 33, 1979, 115–133.

Hunger 1975

H. Hunger, Kaiser Justinian I. (527–565), in: H. Hunger (Hrsg.), Das byzantinische Herrscherbild (Darmstadt 1975) 333–353.

Jahrbuch 1995

Staatliche Kunstsammlungen in Baden-Württemberg (Hrsg.), Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen in Baden-Württemberg 32, 1995, 134 f.

Janin 1966

R. Janin, Les processions religieuses à Byzance, RÉB 24, 1966, 69–88.

Jenkins – Kitzinger 1967

R. Jenkins – E. Kitzinger, A Cross of the Patriarch Michael Cerularius, DOP 21, 1967, 233–252.

Karakatsanēs 1997

A. A. Karakatsanēs (Hrsg.), Treasures of Mount Athos. Ausstellungskatalog Thessaloniki (Thessaloniki 1997).

Kislinger – Stathakopoulos 1999

E. Kislinger – D. Stathakopoulos, Pest und Perserkriege bei Prokop. Chronologische Überlegungen zum Geschehen 540–545, Byzantion 69, 1999, 76–98.

Kitzinger 1954

E. Kitzinger, The Cult of Images in the Age before Iconoclasm, DOP 8, 1954, 83–150.

Laporte 1972

J. Laporte, La Doctrine Eucharistique chez Philon d'Alexandrie, Théologie Historique 16 (Paris 1972).

Latour 2007

B. Latour, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie (Frankfurt/ Main 2007).

Latour 2012

B. Latour, Wie wird man ikonophil in Kunst, Wissenschaft und Religion?, Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft 57/1, 2012, 19–44.

Lazović u.a. 1977

M. Lazović – N. Dürr – H. Durand – F. Schweizer, Objets byzantins de la Collection du Musée d'art et d'histoire, in: Genava N. S. 25, 1977.

Limberis 1994

V. Limberis, Divine Heiress. The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople (London 1994).

MacCormack 1972

S. G. MacCormack, Change and Continuity in Late Antiquity. The Ceremony of Adventus, Historia 21, 1972, 721–752.

MacCormack 1981

S. G. MacCormack, Art and Ceremony in Late Antiquity (Berkeley – Los Angeles – London 1981).

Mango 1988

C. Mango, La croix dite de Michel le Cérulaire et la croix de Saint-Michel de Sykéôn, *CahArch* 36, 1988, 41–49.

Mango 1986

M. M. Mango, *Silver from Early Byzantium. The Kaper Koraon and Related Treasures* (Baltimore 1986).

Marković 2002

M. Marković, Predstave Sv. Pavla Kajumskog i Sv. Nikite Gota na vizantijskom litijskom krstu iz zbirke Đorđa Ortiza u Ženevi. Representations of St. Paul of Kaiouma and St. Niketas the Goth on a Byzantine Cross from the George Ortiz Collection, Geneva, in: L. Maksimović (Hrsg.), *Treća Jugoslovenska Konferencija Vizantologa Kruševac 10.–13. Mai 2000 Kruševac* (Beograd/Kruševac 2002) 489–512.

Marković 2004/2005

M. Marković, Notes on a Byzantine Processional Cross from the George Ortiz Collection, *Zograf* 30, 2004/2005, 33–52.

Marković 2008

M. Marković, St. Niketas the Goth and St. Niketas of Nikomedeia, *Zbornik Matice srpske likovne umetnosti* 36, 2008, 19–42.

Martiniani-Reber 2004

M. Martiniani-Reber, Une croix de procession byzantine en bronze, *Genava* 52, 2004, 93–104.

Mathews 1971

Th. F. Mathews, *The Early Churches of Constantinople. Architecture and Liturgy* (University Park Pa. 1971).

McCormick 1986

M. McCormick, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Medieval West* (Cambridge 1986).

Meier 2003

M. Meier, Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr. (Göttingen 2003).

Meyendorff 1984

P. Meyendorff, *St. Germanos of Constantinople. On the Divine Liturgy* (New York 1984).

Nesbitt 1988

J. W. Nesbitt, *Byzantium. The Light in the Age of Darkness. Ausstellungskatalog New York* (New York 1988).

Noll 1958

R. Noll, Vom Altertum zum Mittelalter. Spätantike, altchristliche, völkerwanderungs-zeitliche und frühmittelalterliche Denkmäler der Antikensammlung (Wien 1958).

Pace 2001

V. Pace (Hrsg.), Treasures of Christian Art in Bulgaria. Ausstellungskatalog Rom (Sofia 2001).

Papangelos 1997

I. Papangelos, Dio mesobizantinoi chalkinoi enepigraphoi stauroi stis hagioreitikes mones Docheiariou kai Vatopaidiou, Hekato Hebdomo Simposio Bizantinēs kai Metabizantinēs Archaiologias kai Technēs, Programma kai Perilēpseis Eisēgēseōn kai Anakoinōseōn (Athen 1997) 55 f.

Piédagnel 1966

A. Piédagnel (Hrsg.), Cyrille de Jérusalem. Catéchèses Mystagogiques (Paris 1966).

Puhze 1989

Kunst der Antike, Galerie Günter Puhze (Freiburg 1989) Kat . Nr. 78.

Rassart-Debergh 1976

M. Rassart-Debergh, Antiquités romaines chrétiennes d'Égypte (Brüssel 1976).

Rémond 1992

X. Rémond (Hrsg.), Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises. Ausstellungskatalog Paris (Paris 1992).

Röwekamp – Thönnies 1995

G. Röwekamp – D. Thönnies, Egeria, Itinerarium, Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus, De locis sanctis. Die heiligen Stätten (lat.-dt.), FC 20, 1995.

Ross 1962

M. C. Ross, Catalogue of the Byzantine and Early Mediaeval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection I: Metalwork, Ceramics, Glass, Glyptics, Painting (Washington D. C. 1962).

Ross 1965

M. C. Ross., Catalogue of the Byzantine and Early Mediaeval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection II (Washington D. C. 1965).

Sandin 1992

K. A. Sandin, Middle Byzantine Bronze Crosses of Intermediate Size. Form, Use and Meaning (Ph. D. Diss. Rutgers University 1992).

Schellewald 2008

B. Schellewald, Vom Unsichtbaren zum Sichtbaren: Liturgisches Zeremoniell und Bild in Byzanz im 11. und 12. Jahrhundert, in: E. Bierende – S. Bretfeld – K. Oschema (Hrsg.), Riten, Gesten, Zeremonien. Gesellschaftliche Symbolik in Mittelalter und Früher Neuzeit (Berlin 2008) 141–166.

Schirmer 1969

W. Schirmer, Die Bebauung am unteren Büyükkale-Nordwesthang in Boğazköy, Boğazköy-Hattuša VI, WVDOG 81, 1969, 11–12.

Schmitz 2006

B. Schmitz, Vom Tempelkult zur Eucharistiefeyer. Die Transformation eines Zentral-symbols aus religionswissenschaftlicher Sicht (Berlin 2006).

Schöllgen 1991

G. Schöllgen, Didache, Traditio Apostolica FC 1 (Freiburg 1991).

Schreiner 1976

P. Schreiner, Legende und Wirklichkeit in der Darstellung des byzantinischen Bilderstreites, Saeculum 27, 1976, 165–179.

Schulz 1962

H.-J. Schulz, in: H. Vorgrimler, Die Eucharistiefeyer der Ostkirche im Byzantinischen Ritus. Die Göttliche Liturgie unserer Heiligen Väter Johannes Chrysostomos und Basileios des Großen (Graz 1962).

Schulz 1980

H.-J. Schulz, Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt (Trier 1980).

Schulz 2000

H.-J. Schulz, Von der ekklesialen Darbringungssymbolik zum konsekratorischen Opfervollzug. Zur Entwicklung des Opferverständnisses der byzantinischen Basileios-Anaphora zu dem der Chrysostomos-Anaphora, in: A. Gerhards – K. Richter, Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (Freiburg 2000) 203–215.

Schumacher 2010

T. Schumacher, Bischof – Presbyter – Diakon. Geschichte und Theologie des Amtes im Überblick (München 2010).

Siegert 1988

F. Siegert, Philon von Alexandrien. Über die Gottesbezeichnung „wohlätig verzehrendes Feuer“ (*De Deo*) (Tübingen 1988).

Siegert 2003

F. Siegert, „Und er hob seine Augen auf und siehe“ Abrahams Gottesvision (Gen 18) im hellenistischen Judentum, in R. G. Kratz – T. Nagel (Hrsg.), „Abraham, unser Vater“. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam (Göttingen 2003) 67–85.

Smet 1982

R. de Smet (Hrsg.), Splendeur de Byzance, Musée Royaux d'Art et d'Histoire Ausstellungskatalog Brüssel (Brüssel 1982).

Stein 1999

D. Stein, Germanos I. (715–730), in: R.-J. Lilie (Hrsg.), Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit, Germanos I.- Methodios I. (715–847) (Frankfurt am Main 1999) 5–22.

Stroumsa 2011

G. G. Stroumsa, Das Ende des Opferkultes. Die religiösen Mutationen der Spätantike (Berlin 2011).

Strube 1973

C. Strube, Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit. Architektonische und quellenkritische Untersuchungen (Wiesbaden 1973).

Taft 1975

R. F. Taft, The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. Chrysostom (Rom 1975).

Taft 1980/1981

R. F. Taft, The Liturgy of the Great Church. An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm DOP 34/35, 1980/1981, 45–75.

Taft 1992

R. F. Taft, The Oblation and Hymn of the Chrysostomos-Anaphora, Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata 46, 1992, 319–345.

The Walters Art Gallery 1947

The Walters Art Gallery, Early Christian and Byzantine Art. An Exhibition Held at the Baltimore Museum of Art. Ausstellungskatalog Baltimore (Baltimore 1947).

Trapp 2001

E. Trapp, Lexikon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9. bis 12. Jahrhunderts, 1 (Wien 2001).

Volbach 1976

W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters (Mainz 1976).

Vorgrimler 1962

H. Vorgrimler, Die Eucharistiefeier der Ostkirche des byzantinischen Ritus. Die göttliche Liturgie unserer Heiligen Väter Johannes Chrysostomos und Basileios des Großen (Graz 1962).

Wamser – Zahlhaas 1998

L. Wamser – G. Zahlhaas (Hrsg.), Rom und Byzanz. Archäologische Kostbarkeiten aus Bayern. Ausstellungskatalog München (München 1998).

Wamser 2004

L. Wamser (Hrsg.), Die Welt von Byzanz – Europas östliches Erbe. Glanz, Krisen und Fortleben einer tausendjährigen Kultur. Ausstellungskatalog München (Darmstadt 2004).

Weitzmann 1979

K. Weitzmann (Hrsg.), The Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art. Third to Seventh Century. Ausstellungskatalog New York (New York 1979).

Weitzmann – Ševčenko 1963

K. Weitzmann – I. Ševčenko, The Moses Cross at Sinai, DOP 17, 1963, 385–398.

Westphalen 1998

S. Westphalen, Die Odalar Camii in Istanbul. Architektur und Malerei einer mittelbyzantinischen Kirche (Tübingen 1998).

Wixom 1986

W. D. Wixom, Traditional Forms in Suger's Contributions to the Treasury of Saint-Denis, in: P. Gerson (Hrsg.), Abbot Suger and Saint-Denis: A Symposium (New York 1986) 294–304.

Wybrew 1989

H. Wybrew, The Orthodox Liturgy. The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite (London 1989).

Zapheirpoulou 2001

N. Zapheirpoulou, Syllogē Geōrgiou Tsolozidē. To Byzantio me tē matia enos syllektē. Ausstellungskatalog Thessaloniki (Athen 2001).

Katalog

Die Beschreibung unterliegt dem folgenden Schema:

1. Material; 2. Herkunft/Fundort; 3. Aufbewahrungsort; 4. Maße und, sofern bekannt, Gewicht; 5. Beschreibung des Objektes sowie Wiedergabe etwaiger Inschriften; 6. Datierung; 7. Literaturangaben

Zu Punkt 5: Sofern Inschriften vorhanden sind, werden sie in vier Schritten aufgeschlüsselt:

- a) Inschrift; Befund auf dem Kreuz
- b) Auflösung des Befundes nach dem Leidener Klammersystem
- c) Normalisierung der Inschrift
- d) deutsche Übersetzung

Die Daten sind aus der zu jedem Kreuz angegebenen Literatur zusammengetragen. Für die Beschreibung der Objekte sowie für die Analyse der Inschriften bin ich allein verantwortlich.

Typ I:

Phela-Kreuz (Kat. Nr. 1 Taf. 1)

1. Material: Silber

2. Herkunft/Fundort: Phela/Syrien?

Phela lag wohl nahe der syrischen Mittelmeerküste zwischen Banyas – dem antiken Balanea-Leucas – und Djeble – dem antiken Gabala. Das Kreuz gehört zum sogenannten Phela-Schatz, dem ferner zwei Patenen, zwei fragmentarisch erhaltene Kelche und ein Fragment eines weiteren Gefäßes, das Marvin C. Ross als “collection box?” bezeichnet, zuzurechnen sind.

3. Aufbewahrungsort: Dumbarton Oaks Collection, Inv. Nr. 55.17

4. Maße: Höhe: 47,6 cm
 Breite: 28,4 cm
 Gewicht: 565 g

5. Beschreibung:

Die Kreuzarme schwingen zu den Enden hin leicht aus und besitzen knospen- bzw. tropfenförmigen Endschmuck. Der obere Kreuzarm ist an einer Seite beschädigt. Unterhalb des unteren Kreuzarmes befindet sich die Schaftzunge. Den Umriß der Kreuzarme auf der Vorderseite bildet eine doppelte eingravierte Linie. Die Rückseite ist mit Ausnahme einer einfachen eingravierten Linie schmucklos. Hingegen weisen alle Kreuzarme der Vorderseite eine von oben nach unten und von links nach rechts zu lesende Inschrift auf, deren Beginn von einem kleinen Kreuz markiert wird. Der Wortlaut ist folgender:

a) †ΕΤΙ ΙΩΑΝΝΟΥ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ| ΤΗΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ

ΚΩΜC ΦΕΛΑ

b) ΕΠΙ ΙΩΑΝΝΟΥ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ ΤΗΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ ΚΩΜ<H>C ΦΕΛΑ

c) Ἐπὶ Ἰωάννου πρεσβυτέρου τῆς Θεότοκου κώμης Φέλα.

d) Zur Zeit des Priesters Johannes der Theotokos (d. i. der Kirche) des Dorfes Phela.

6. Datierung:

Ende 6. oder Anfang 7. Jahrhundert

7. Literatur:

Ross 1962, 19 f.

Mango 1986, 235 Kat. Nr. 65.

Hama-Kreuz (Kat. Nr. 2 Taf. 2)

1. Material: Silber

2. Herkunft/Fundort: sog. Schatz von Hama, Syrien

3. Aufbewahrungsort: The Walters Art Gallery, Baltimore, Inv. Nr. 57632

4. Maße: Höhe gesamt: 40,2 cm
 Höhe (ohne Dorn): 33,8 cm
 Breite: 20,6 cm
 Dicke: 2 cm
 Gewicht: 310,1 g

5. Beschreibung:

Die Arme des Kreuzes schwingen zu den Enden hin leicht aus und weisen keinen Endschmuck auf. Eine kupferne Zunge am unteren Kreuzarm dient zur Befestigung. Eine einfache eingeritzte Linie bildet den Umriß der Kreuzarme. Am unteren Rand der horizontalen Kreuzarme befinden sich je zwei Löcher zur Anbringung von Pendilien. Die Vorderseite ziert eine von oben nach unten und von rechts nach links zu lesende Inschrift. Die Rückseite ist schmucklos.

Die Inschrift vertikal auf den Längsbalken und horizontal auf den Querbalken lautet folgendermaßen:

a) ΚΥΡΙΑΚΟC ΕΥΞΑΜΕΝΟC ΠΡΟCΕΝΕΓΚΕΝ| ΤΩ ΑΓΙΩ CΕΡΓΙΩ

b) dto.

c) Κυριακὸς εὐξάμενοc προσένεγκεν τῷ ἁγίῳ Σεργίῳ⁴⁸²

d) Kyriakos brachte (dies) nach Erfüllung eines Gelübdes dem heiligen Sergius dar.

Die Inschrift gibt Auskunft über den Stifter, einen gewissen Kyriakos, über den man hier leider nichts weiter erfährt, und den heiligen Sergius, einen der bedeutendsten Militärheiligen, dem dieses Kreuz gewidmet wurde bzw. einer Kirche mit dem Patrozinium des heiligen Sergius. Solche Kirchen dürften in Syrien weit

⁴⁸² Hier erscheint „προσένεγκεν“ anstelle von „προσήνεγκεν“.

verbreitet gewesen sein, da dort Sergius einer der bekanntesten Heiligen ist. Das Kreuz wurde zusammen mit anderen Objekten in einer nicht mehr existenten Ortschaft namens Karah – 33 km westlich von Hama – im Jahre 1910 gefunden. Als Entstehungsort ist eine syrische Werkstatt anzunehmen. Das Kreuz ist zwar aus Silber und besaß Pendilien, aber die Schlichtheit – die einzige Zier ist die Stifterinschrift auf der Vorderseite – lassen meiner Meinung nach eher auf eine Arbeit einer provinziellen Werkstatt, möglicherweise in Hama oder in der Nähe des Fundortes, schließen.

6. Datierung:

Spätes 6. Jahrhundert.

Buschhausen datiert das Kreuz aufgrund der Kreuzdarstellung im Boden der Patene aus dem gleichen Schatzfund in das Jahr 577, da sie einen Kontrollstempel trägt, der in das Jahr 577 weist.

7. Literatur:

Weitzmann 1979, 605.

Mango 1986, Kat. Nr. 7.

Prozessionskreuz (Kat. Nr. 3 Taf. 3)

1. Material: Silber

2. Herkunft/Fundort: östliches Mittelmeergebiet

3. Aufbewahrungsort: München, Sammlung C. S., Inv. Nr. 740

4. Maße: Höhe: 43 cm
 Breite: 27,7 cm
 Dicke: 0,2 – 0,3 cm
 Gewicht: 531 g

5. Beschreibung:

Die Kreuzarme schwingen zu den Enden hin leicht aus. Die Spitzen der Arme sind mit aufgelötetem knospen- bzw. tropfenförmigem Endschmuck versehen. Der untere Kreuzarm geht direkt in den durchlochtem Dorn über, der in einen Stabaufsatz gesteckt wurde. Der rechte Querarm ist nicht mehr ganz im Original erhalten, sondern das fehlende Stück wurde erneuert. An der Unterseite der horizontalen Kreuzarme befinden sich pro Arm zwei Löcher, die zur Anbringung von Pendilien bestimmt sind. Das Kreuz weist im heutigen Zustand drei Pendilien auf. Davon sind vermutlich die beiden äußeren original, während die innere des linken Kreuzarmes laut Wamser eine spätere Hinzufügung ist.⁴⁸³ Eine einfache gravierte Linie bildet den Umriß des Kreuzes. Vorder- und Rückseite sind ansonsten schlicht und schmucklos.

⁴⁸³ Wamser 2004, 124.

6. Datierung:

6.-7. Jahrhundert, möglicherweise 8. Jahrhundert

7. Literatur:

Wamser 2004, Kat. Nr. 161.

Prozessionskreuz (Karlsruhe) (Kat. Nr. 4 Taf. 4)

1. Material: Silber, Niello

2. Herkunft/Fundort: Syrien?

3. Aufbewahrungsort: Badisches Landesmuseum Karlsruhe, Inv. Nr. 94/ 700

4. Maße: Höhe: 50 cm
 Breite: ?
 Gewicht: 590 g

5. Beschreibung:

Die Arme des Kreuzes lateinischer Form schwingen zu den Enden hin leicht aus und weisen knospen- bzw. tropfenförmige Ausstülpungen als Endschmuck auf. Die Ränder werden mit einer leichten Kehle hervorgehoben. Die Kreuzarme werden sowohl auf der Vorder- als auch auf der Rückseite von einer einfachen gravierten Linie umgeben. An der Unterseite der horizontalen Arme sitzen je Arm jeweils drei Durchbohrungen zur Aufnahme von Pendilien. Der heutige Zustand zeigt noch drei erhaltene Ketten. Der ursprüngliche Schaftdorn ist abgebrochen und wurde durch einen wahrscheinlich längeren mit dreilappigen Enden versehenen ersetzt, der angenietet wurde. Die Vorderseite der Kreuzarme ziert eine von oben nach unten und von links nach rechts zu lesende Inschrift. Auf der Rückseite befinden sich ebenfalls als einziger Schmuck – insgesamt fünf an der Zahl – Inschriften, und zwar eine in der Kreuzvierung und jeweils eine am Ende eines jeden Kreuzarmes, deren Buchstaben kreuzförmig angeordnet sind. Bei den Inschriften an den Enden der Kreuzarme handelt es sich um Namensmonogramme in der Genitivform, von denen drei identifizierbar sind und die sich vermutlich auf die Stifter des Kreuzes beziehen. Alle Inschriften sind in Niello gearbeitet.

Zu den Inschriften:

I) Inschrift auf der Vorderseite vertikal und horizontal auf den Kreuzarmen:

a) ΑΓΙΟC Ο ΘΕΟC| ΑΓΙΟC ΙCΧΥΡΟC| ΑΓΙΟC ΑΘΑΝΑΤΟC| ΕΛΕΗCΟΝ ΗΜΑC

b) dto.

c) "Αγιος ὁ Θεός ἅγιος ἰσχυρός ἅγιος ἀθάνατος ἐλέησον ἡμᾶς.

d) Heilig ist Gott. Heiliger, mächtiger, heiliger, unsterblicher, erbarme dich unser!

Inschriften der Rückseite:

II) Inschrift kreuzförmig in der Kreuzvierung:

a) ΦΩC ZΩH

b) dto.

c) φῶς ζωή

d) Licht, Leben

III) Monogramm auf dem unteren Kreuzarm: nicht entziffert

IV) Monogramm auf dem oberen Kreuzarm:

a)

b)

c) Ἰωάννου

d) (des) Johannes

V) Monogramm auf dem linken Kreuzarm:

a)

b)

c) Θεόδωρου

d) (des) Theodoros

VI) Monogramm rechter Kreuzarm:

a)

b)

c) Εὐφημίου

d) (des) Euphemios

6. Datierung: Nach Jahrbuch Baden-Württemberg (grob):

6.–7. Jahrhundert

7. Literatur:

Jahrbuch 1995.

Prozessionskreuz (Kat. Nr. 5 Taf. 5)

1. Material: Bronze

2. Herkunft: Östliches Mittelmeergebiet

3. Aufbewahrungsort: München, Sammlung C. S. Inv. Nr. 307

4. Maße: Höhe: 55,3 cm
 Breite: 31,8 cm

5. Beschreibung:

Die Arme dieses Bronzekreuzes schwingen zu den Enden hin leicht aus. An den Spitzen sitzen tropfenförmige Ausstülpungen. Die Kreuzarme weisen keine Verzierungen auf. An der Unterseite der horizontalen Arme befinden sich jeweils zwei Bohrungen, die zur Aufnahme von Pendilien dienen. Die beiden äußeren sind ganz bzw. zum Teil erhalten. Die Pendilie auf der linken Seite hat die Form eines Alpha. Aus sym-

metrischen Gründen ist anzunehmen, daß das rechte fragmentarische Stück ursprünglich den Buchstaben Omega bildete. Eine Besonderheit ist am Kreuzfuß festzustellen: Dort ist kein Schaftdorn angebracht, mit dem man üblicherweise das Kreuz auf einen Stab aufsetzen konnte. Vielmehr handelt es sich um den Stabaufsatz selbst. Dieser ist dreifach profiliert. Es sind noch zwei Sicherungsnägel erhalten. Kreuz, Stabaufsatz und Ausstülpungen sind vermutlich aus einem Stück gegossen worden.

6. Datierung:

6.-7. Jahrhundert

7. Literatur:

Wamser 2004, Kat. Nr. 163.

Kreuz von Docheiariou (Kat. Nr. 6 Taf. 6. 7) (unter Vorbehalt Typ I)

1. Material und Techniken: Bronze, gegossen und graviert

2. Herkunft/ Fundort: ?

3. Aufbewahrungsort: Docheiariou-Kloster, Athos

4. Maße: Höhe: 95 cm
 Breite: 60 cm
 Dicke: 0,8 cm

5. Beschreibung:

Die leicht geschwungenen Kreuzarme laufen an den Enden in acht scheibenförmige Verzierungen aus, von denen drei verloren sind und eine (unten rechts) ersetzt wurde. Das bronzene Kreuz ist mit einer grünen Patina überzogen. Die Schaftzunge steckt in einem Marmorblock. Die einzige Verzierung des Kreuzes ist eine auf beiden Seiten in Majuskeln geschriebene gravierte Inschrift, die auf der Vorder- und der Rückseite alle vier Kreuzarme bedeckt. Ein Teil der Inschrift ist heute nicht mehr lesbar, da sie unter einem später zur Verstärkung aufgesetzten Metallstück verborgen ist. In der Inschrift wird der Schutz Gottes für eine Stadt erbeten. Damit können sowohl der Schutz vor feindlichen Belagerungen und Angriffen als auch die Bewahrung vor Naturkatastrophen gemeint sein. Möglicherweise wurde dieses Objekt auch anlässlich des Gedenkens einer Naturkatastrophe, beispielsweise eines Erdbebens, angefertigt und als Prozessionskreuz innerhalb einer *lite* umhergetragen. Auf eine solche Verwendung könnte die Inschrift anspielen und darauf hinweisen, daß dieses Kreuz trotz seiner heutigen Befestigung in einem Marmorblock ehemals als Prozessionskreuz diente. Die Frage nach der Datierung erscheint mir weiterhin umstritten. Nach Loverdou-Tsigarida ist das Kreuz dem 9. bis 10. Jahrhundert zuzuordnen. Um ihren Datierungsansatz zu untermauern, verweist sie auf andere kupferne bzw. bronzene Kreuze des 9. und 10. Jahrhunderts. Hervorstechend seien

die Ähnlichkeiten zwischen diesem Objekt und einem Kreuz aus der Sammlung Zachos.⁴⁸⁴ Ich selbst halte nach bisherigen Erkenntnissen eine Einordnung in das 9. bis 10. Jahrhundert nicht für zwingend, ja sogar problematisch, da – wie Loverdou-Tsigarida selbst zugibt – die harmonischen Proportionen, etwa die langen, eleganten leicht ausschwingenden Kreuzarme, schon ab frühbyzantinischer Zeit bekannt sind. In frühbyzantinischer Zeit sind ferner schlichte Kreuze geläufig, deren wesentlicher Schmuck wie bei diesem Kreuz aus einer Inschrift in Majuskeln besteht. Dies belegen die silbernen Kreuze aus dem Hama-Schatz, dem Phela-Schatz und aus dem Badischen Landesmuseum in Karlsruhe. Hinsichtlich des verwendeten Materials und der scheibenförmigen Enden paßt dieses Kreuz jedoch nicht zu den Objekten des Typs I.

Inschrift:

a) †ΧΕ Ο ΘΣ ΤΗΝ ΜΗΤΡΙΚΗ | ΜΥ ΤΗΝ ΦΥΛΑΞΟΝ ΠΟΛΙΝ | ΔΙΑ ΠΑΝΤΟ| ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ| †ΓΝΩΤΕ
ΕΘΝΗ ΚΑ| ΗΤΤΑΘ ΘΕΟΤΙΜΕΘΗΜΩΝΟΘΕ| ΚΑΙ Η ΠΑΝΑΓ| ΕΟΤΟΚΟΚ

b) Χ(ΡΙΣΤ)Ε Ο Θ(ΕΟ)Σ ΤΗΝ ΜΗΤΡΙΚΗ[Ν...] ΜΥΤΗΝ ΦΥΛΑΞΟΝ ΠΟΛΙΝ ΔΙΑ ΠΑΝΤΟ[Σ Ε]Ν
ΕΙΡΗΝΗ ΓΝΩΤΕ ΕΘΝΗ ΚΑ[Ι Η]ΤΤΑΣΘΕ ΟΤΙ ΜΕΘ' ΗΜΩΝ Ο ΘΕ(Ο)Σ ΚΑΙ Η ΠΑΝΑΓ[ΙΑ Θ]
ΕΟΤΟΚΟΣ

c) Χριστὲ ὁ Θεὸς τὴν μητρικὴν μὴτὴν φυλάξον πόλιν διὰ παντὸς ἐν εἰρήνῃ γνῶτε ἔθνη καὶ ἡττάσθε
ὅτι μεθ' ἡμῶν ὁ Θεὸς καὶ ἡ Παναγία Θεοτόκος

d) Christus, Gott,... bewahre die...Stadt für alle (Zeit) in Frieden...! Erkennt (dies), o Völker, und fügt euch,
denn der Herr ist mit uns und die allerheiligste Gottesgebäerin.

6. Datierung:

Unter Vorbehalt 6.-7. Jahrhundert

7. Literatur:

Karakatsanēs 1997, Kat. Nr. 9. 26.

Papangelos 1997, 55 f.

Typ II:

Leontios-Kreuz (Kat. Nr. 7 Taf. 8)

1. Material: Bronze, Spuren von Vergoldung

2. Herkunft/Fundort: Syrien/Palästina

3. Aufbewahrungsort: Dumbarton Oaks Collection, Leihgabe von Joey und Toby Tanenbaum, Toronto

4. Maße: Höhe: 15,8 cm
 Breite: 12 cm

⁴⁸⁴ Karakatsanēs 1997, Kat. Nr. 9. 26.

5. Beschreibung:

Die leicht ausschwingenden Kreuzarme laufen in scheibenförmigen Enden aus. Am Kreuzfuß saß ursprünglich ein Schaftdorn, von dem nur noch ein Rest erhalten geblieben ist. Darüber befindet sich eine siebenzeilige Inschrift, die sich auf den Stifter des Kreuzes namens Leontios bezieht und deren letzte Buchstaben die Spitze des Schafts einrahmen. Die Ganzkörperfiguren und die Inschrift sind in einfacher Gravurtechnik eingeritzt worden. Den oberen Kreuzarm ziert eine Darstellung Christi, der die Rechte im Rede- oder Segensgestus erhebt, und in der linken Hand einen Kodex hält. Sein Kopf wird von einem Nimbus und zwei Perlenreihen eingerahmt. Die Kreuzmitte wird von Maria in Orantenhaltung eingenommen; ihr Kopf ist ebenfalls von einem Nimbus umgeben. Sie ist die Fürsprecherin des Stifters bei Christus. Auf jedem horizontalen Arm fliegt ein Engel auf sie zu und streckt die vom Gewand verhüllten Hände in ihre Richtung aus. Die Rückseite des Kreuzes ist schmucklos.

Inschrift auf der Vorderseite, auf dem unteren Kreuzarm, siebenzeilig:

a) ΥΠΙΕΡΕΥΧΗC ΛΕΟΝΤΙΟΥ

b) dto.

c) Ὑπὲρ εὐχῆς Λεοντίου

d) In Erfüllung eines Gelübdes des Leontios Zur Fürbitte von Leontios

6. Datierung:

6.-7. Jahrhundert

7. Literatur:

Nesbitt 1988, Kat. Nr. 11.

Cotsonis 1994, Kat. Nr. 8.

Leontia-Kreuz (Kat. Nr. 8 Taf. 9. 10)

1. Material: Bronze

2. Herkunft/Fundort: Syrien-Palästina

3. Aufbewahrungsort: Dumbarton Oaks Collection acc. no. 69. 75; Geschenk von Mrs. Hayford Pierce

4. Maße: Höhe: 18,3 cm
 Breite: 15,1 cm

5. Beschreibung:

Die leicht ausschwingenden Kreuzarme laufen in scheibenförmigen Enden aus. Der Dorn und der untere Teil des Kreuzstammes sind abgebrochen. Die Vorderseite des Kreuzes weist in Gravur ausgeführte figürliche Darstellungen in Ganzkörperansicht auf; auf dem unteren Kreuzarm befindet sich dazu noch eine sechszeilige gravierte Inschrift in Majuskeln. Auf dem oberen Kreuzarm steht Christus, der einen Kreuznimbus

trägt. Die rechte Hand hat er segnend erhoben, und in der Linken hält er einen Kodex. Die Kreuzvierung zeigt die Verkündigung an Maria. Maria, hier in einer frühen Version: Der Erzengel Gabriel, an seinen Flügeln und seinem Botenstab erkennbar, steht auf der rechten Seite. Er begrüßt Maria mit der erhobenen Rechten. Sie steht auf der linken Seite. Man erkennt einen Strang Garn in ihrer rechten Hand, und ein Faden läuft in einen Korb, der zu ihren Füßen steht. Diese Darstellung fußt auf dem apokryphen Protevangelium des Jakobus (11, 2).⁴⁸⁵ Auf dem linken Kreuzarm sieht man eine nimbierte männliche Ganzkörperfigur, die die Rechte erhoben hat und mit dem Zeigerfinger auf Christus weist. Daher kann man sie als Johannes den Vorläufer deuten. Zwischen ihm und Maria steht eine große Amphore, aus der drei Stiele herausragen. Auf dem rechten Kreuzarm steht eine männliche Person, deren Kopf ebenfalls von einem Nimbus umgeben ist und die in der Rechten ein Weihrauchfaß hält. Sie trägt eine niedrige Kopfbedeckung und einen Mantel, dessen Saum mit Glöckchen verziert ist. Daher kann man diese Figur als Hohenpriester deuten. Auf dem unteren Kreuzarm ist ein bärtiger Stylit auf einer Säule dargestellt. Er trägt eine Mönchshaube, die mit einem Kreuz verziert ist.⁴⁸⁶ Die Rückseite zieren in der Kreuzesmitte mehrere eingravierte konzentrische Kreise. Alle übrigen Bereiche der Rückseite sind schmucklos.

Inschrift horizontal, sechszeilig, auf dem unteren Kreuzarm der Vorderseite:

a) †ΥΠΕΡ |CYNXOP |ECEOOC Π |ΑΡΑΠΤΟ |ΜΑΤΟΝ Λ |ΕΩΝΤΙΑC

b) dto.

c) Ὑπὲρ συγχωρήσεως παραπτωμάτων Λεοντίας

d) Zur Vergebung der Sünden der Leontia.

6. Datierung:

6.-7. Jahrhundert

7. Literatur:

Cotsonis 1994, Kat. Nr. 9.

Julianos-Kreuz (Kat. Nr. 9 Taf. 11. 12)

1. Material: Bronze

2. Herkunft/Fundort: Syrien/Palästina

3. Aufbewahrungsort: Royal Ontario Museum, acc. no. 986.181.38

4. Maße: Höhe: 24 cm
 Breite: 16,5 cm

⁴⁸⁵ Ceming – Werlitz 2004, 80.

⁴⁸⁶ Eine ausführliche Erörterung der Ikonographie in Kap. IV, 158–160.

5. Beschreibung:

Die leicht ausschwingenden Kreuzarme sind ungefähr gleich lang und besitzen scheibenförmige Enden. Der untere Kreuzarm geht in den Schaftdorn über. An den Enden der Kreuzarme befinden sich sowohl auf der Vorder- als auch auf der Rückseite mehrere einfache, eingravierte konzentrische Kreise in unterschiedlichem Abstand zueinander. Sie sind um einen gravierten Punkt angeordnet. Bei der gravierten Darstellung in der Kreuzmitte handelt es sich um eine in grober Form wiedergegebene thronende Mutter Gottes mit Christuskind auf dem Schoß. Sie befindet sich innerhalb mehrerer konzentrischer Kreise. Auf den Querarmen erscheinen zwei Engel in Profilansicht, von denen jeder ein Stabkreuz hält. Der obere Kreuzarm zeigt den segnenden Christus, der untere eine sich auf den Stifter beziehende Inschrift mit einer ungewöhnlichen Formel, die eine Anrufung der „Heiligen Kirche“ enthält. Die Rückseite ist mit Ausnahme der erwähnten Kreise schmucklos.

Inschrift horizontal, sechszeilig, auf dem unteren Kreuzarm der Vorderseite:

- a) †ΑΓΙΑ ΕΚΛΕΣΙ | Α ΠΡΟΣΔΕΞΕ | ΙΟΥΛΙ | ΑΝΟΝ
- b) ΑΓΙΑ ΕΚΛΕΣΙΑ ΠΡΟΣΔΕΞΕ ΙΟΥΛΙΑΝΟΝ
- c) ἁγία ἐκκλησία πρόσδεξαι Ἰουλιανόν
- d) Heilige Kirche, nimm Julianos auf!

6. Datierung:

6.-7. Jahrhundert

7. Literatur:

Cotsonis 1994, Kat. Nr. 10.

Mesembrios-Kreuz (Kat. Nr. 10 Taf. 13)

1. Material: Bronze

2. Herkunft/ Fundort: Emesa (Syrien)

3. Aufbewahrungsort: Paris, Cabinet des Médailles, aus der Schenkung Schlumberger (Inv. Nr. Schlumberger 35)

4. Maße: Höhe: 30 cm
 Breite: 14 cm

5. Beschreibung:

Die Arme des Kreuzes sind leicht geschwungen und besitzen keinen Endschmuck. Sie bilden trotz annähernd gleicher Maße kein griechisches Kreuz. Am unteren Ende des Kreuzfußes sitzt der Schaftdorn, der mit dem Kreuz zusammen gegossen wurde. Nur eine Seite des Kreuzes weist Verzierungen auf, die andere ist schmucklos und glatt. Abweichend von den anderen Objekten des Typs II befindet sich auf dem oberen

Kreuzarm ein Kreis, dem ein kleines gleichschenkliges griechisches Kreuz eingeschrieben ist und der eine Inschrift trägt; auf diese Weise wird der obere Kreuzarm hervorgehoben. Die Kreuzarme und die Vierung tragen einfache konzentrische, eingravierte Kreise. Sie sind in unterschiedlich großen Abständen um einen kleinen Punkt in der Mitte angeordnet. Auch der Durchmesser der Kreise variiert. So ist der mittlere Kreis kleiner als die äußeren. Oberhalb des Kreises des vertikalen Kreuzarmes erscheint eine figürliche Darstellung. Es handelt sich um den Heiligen Georg, wie aus der Inschrift ersichtlich wird. Aus der Votivinschrift geht hervor, daß dieses Kreuz von einem gewissen Mesembrios gestiftet wurde. Die Inschrift verrät seinen Beinamen Theognis, welcher als Theognios identifiziert wird und für das 6. Jahrhundert gut belegt ist. Sein Name Mesembrios deutet auf eine Verbindung nach Thrakien hin. Diesen Namen hat er sich nachträglich zugelegt. Er könnte sich auf die Stadt Mesembria in Thrakien beziehen. Mesembrios Theognios habe nach Grégoire (Schlumberger 1909) einen hohen militärischen Rang innegehabt und habe in Pannonien mit den Avaren verhandelt.⁴⁸⁷ Die militärischen Auseinandersetzungen haben im Jahre 581 stattgefunden. Dies wäre ein wichtiger Anhaltspunkt für einen Datierungsansatz ins letzte Viertel des 6. Jahrhunderts. Es sind jedoch noch zwei andere Personen mit dem Beinamen Theognios bekannt, die in die Zeit zwischen 550 und 650 einzuordnen sind. Der erste stammte aus dem militärischen Umfeld, der andere versah vermutlich das Amt des Stadtpräfekten von Konstantinopel. Es könnte somit in der Inschrift auch einer der beiden letztgenannten gemeint sein. Die Darstellung des Heiligen Georg würde in den militärischen Kontext hineinpassen. Ihn ruft der Stifter als Schutzheiligen an. Der Heilige Georg ist in militärischer Tracht en face abgebildet und sein Kopf wird von einem Nimbus umgeben. Er stützt seine linke Hand auf einen Schild, und seine rechte streckt er einer kleinen Halbfigur entgegen, die im Profil dargestellt ist, vor ihm kniet und ebenfalls eine Hand erhebt. In ihr ist der Stifter Mesembrios zu sehen. Eine gewisse Gennadia fleht auf der Inschrift der oberen Scheibe den Herrn um Hilfe an.

Zu den Inschriften:

I) Inschrift auf der Scheibe über dem oberen Kreuzarm:

- a) ΦΩC| ΖΩΗ| †ΚΕ ΒΟΗΘΙ ΓΕΝΝΑΔΙΑ
- b) ΦΩΣ ΖΩΗ Κ(ΥΡΙ)Ε ΒΟΗΘΙ ΓΕΝΝΑΔΙΑ
- c) Φως ζωή Κύριε βοήθει Γενναδία
- d) Licht, Leben! Herr, hilf Gennadia!

II) Inschrift auf dem oberen Kreuzarm:

- a) †ΑΓΙ| ΕΓΕ| ΩΡΓ| Ι
- b) ΑΓΙΕ ΓΕΩΡΓΙ(Ε)
- c) " Αγιε Γεώργιε
- d) Heiliger Georg!

III) Inschrift auf dem unteren Kreuzarm:

- a) ΒΟΗ| ΘΗ†
- b) dto.
- c) βοήθει
- d) hilf

IV) Inschrift auf dem linken Kreuzarm:

- a) ΜΕC|ΙΕΒΡΙϚ

⁴⁸⁷ Feissel u.a. 2001, 31.

- b) dto.
- c) Μεσεβρίου
- d) Mesembrios
- V) Inschrift auf dem rechten Kreuzarm:
 - a) ΚΑΤΑ ΘΕΟΓ |ΝΙ
 - b) ΚΑΤΑ ΘΕΟΓΝΙ(N)
 - c) κατὰ Θεόγνιν
 - d) genannt Theognis

- VI) Inschrift neben der Heiligenfigur auf dem unteren Kreuzarm:
 - a) ΑΓΙ ΓΕΡΓ |ΟΡΓ |Β |ΟΙ |Θ |Ι
 - b) ΑΓΙΕ ΓΕΟΡΓ(ΙΕ) ΒΟΙΘΙ
 - c) Ἁγίε Γεώργιε βοήθει
 - d) Heiliger Georg, hilf!

6. Datierung:
6.-7. Jahrhundert

7. Literatur:
Feissel u.a. 2001, 30 f.

Typ IIIa:

Thalelaios-Kreuz (Kat. Nr. 11 Taf. 14. 15)

1. Material: Silberblech auf Eisenkern, teilvergoldet, Repoussé
2. Herkunft/Fundort: ?
3. Aufbewahrungsort: The Metropolitan Museum of Art, New York, N. Y. Rogers Fund, 1993 (1993. 163)
4. Maße: Höhe: 60 cm
 Breite: 45 cm

5. Beschreibung:

Der Originaleisenkern des Kreuzes lateinischer Form ist nur teilweise erhalten, und die Ummantelung durch die Silberbleche ist auf den erneut vervollständigten Kern aufmontiert. Die Kreuzarme schwingen zu den Enden hin leicht aus und besitzen an den Spitzen kugelförmigen Schmuck, der aus zwei Hälften zusammengesetzt und mit Hilfe einer Manschette aufgesteckt ist. Nur zwei dieser Kugeln sind heute noch komplett vorhanden. Die vergoldeten Repoussé-Medaillons sind ebenso wiederaufgesetzt worden, denn an den Zentralmedaillons und den Kreuzarmen zeugen Klammern von der Restaurierung. Die Medaillons, insgesamt

zehn an der Zahl, sind zu je fünf auf beiden Seiten des Kreuzes in der Vierung und an den Enden der Kreuzarme angebracht. Beide Zentralmedaillons, die separat angefertigt wurden und die in der Größe die anderen übertreffen, ragen etwas über die Ränder der Kreuzmitte hinaus. Die Repoussé-Figuren der Medaillons besitzen eine Gipsfüllung, durch die eine größere Relieftiefe erreicht wurde, und im Hintergrund auf der Kreuzunterlage aufgelötete Eisenscheiben zur Stabilisierung. Einfache Zickzackbänder fassen die Medaillons ein. Die Vorderseite ist die prächtigere von beiden. Das Mittelmedaillon zeigt den bärtigen, langhaarigen Christus, dessen Kopf von einem Kreuznimbus hinterfangen wird. Er erhebt die Rechte im Rede- oder Segensgestus, und in der Linken hält er einen mit einem kleinen Kreuz verzierten Kodex. Es sind auf den Medaillons der Querarme links die Mutter Gottes und rechts Johannes der Vorläufer dargestellt, die das Haupt Christus zuneigen und mit den Händen auf ihn weisen. Es handelt sich hier um das häufige Thema der Deesis. Die Medaillons der Längsarme sind den Erzengeln vorbehalten. Oben erscheint der Erzengel Michael und unten der Erzengel Gabriel. Beide sind mit einem *loros* bekleidet⁴⁸⁸ und halten in der Rechten ein Zepter. Ferner trägt Michael in der Linken eine Kugel, wohingegen Gabriel die offene linke Handfläche zeigt. Von der Kreuzmitte geht ein vergoldetes Ranken- und Blattformament in alle vier Richtungen aus und bildet selbst die Form eines lateinischen Kreuzes nach. Den Kreuzfuß schmückt ein vergoldetes Akanthusblatt. Die Randbordüre, die die Kreuzarme umgibt, besteht aus einem einfachen vergoldeten, gravierten und ziselierten Perlrand, den zu beiden Seiten jeweils eine Zickzacklinie begleitet.

Auf der Rückseite des Kreuzes bilden fünf weitere Medaillons und eine Stifterinschrift am Kreuzfuß die Verzierungen. Die Medaillons sind von der gleichen Beschaffenheit wie diejenigen der Vorderseite. Das mittlere zeigt den heiligen Thalelaios,⁴⁸⁹ einen Ärzteheiligen und Märtyrer des 3. Jahrhunderts. In den Händen hält er als Insignien seines Amtes eine Lanzette und einen Kasten mit chirurgischem Besteck. Er wird auf den Medaillons der Querarme, und zwar links vom heiligen Nikolaos und rechts vom heiligen Johannes Chrysostomos, flankiert. Die beiden anderen mit Zepter ausgezeichneten Erzengel – der obere trägt in Analogie zum vorderseitigen Erzengel in der Linken einen runden Gegenstand, während der andere die offene linke Handfläche zeigt – befinden sich auf den Medaillons der Längsarme, nämlich oben Uriel und unten Raphael. In allen zehn Medaillons sind die Personen mit Inschriften bezeichnet, welche innerhalb der Medaillons erkennbar sind.

Inschriften der Vorderseite:

I) Horizontale Inschrift links und rechts neben der Person auf dem Mittelmedaillon:

- a) I* C X* C
- b) I(HΣOY)Σ X(PISTO)Σ
- c) Ἰησοῦς Χριστός
- d) Jesus Christus

II) Horizontale Inschrift links und rechts neben der Person auf dem Medaillon des linken Querarmes:

- a) ΜΡ ΘΥ
- b) ΜΗ(ΤΗ)Ρ Θ(ΕΟ)Υ
- c) Μητέρα Θεοῦ

⁴⁸⁸ Ein der Stola ähnliches gemustertes bzw. mit Edelsteinen besetztes Bekleidungsstück, das in mittelbyzantinischer Zeit zum Kaiserornat gehörte.

⁴⁸⁹ Evans – Wixom 1997, 64.

d) Mutter Gottes

III) Inschrift (auf der Abbildung unleserlich; nach Evans – Wixom 1997) links und rechts neben der Person auf dem Medaillon des rechten Querarmes:

a) Θ ΙΩ Ο ΠΡ

b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΙΩ(ΑΝΝΗΣ) Ο ΠΡ(ΟΔΡΟΜΟΣ)

c) ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος

d) Der heilige Johannes der Vorläufer

IV) Vertikale Inschrift links und rechts neben der Person auf dem Medaillon des oberen Kreuzarmes:

a) ΜΙΧΑΙΑ

b) dto.

c) Μιχαήλ

d) Michael

V) Vertikale Inschrift links und rechts neben der Person auf dem Medaillon des unteren Kreuzarmes:

a) ΓΑΒΡΙΑ

b) ΓΑΒΡΙΑ(Η)Α

c) Γαβριήλ

d) Gabriel

Inschriften der Rückseite:

VI) Vertikale Inschrift links und rechts neben der Person auf dem Mittelmedaillon:

a) Θ ΘΑΛΕΛ ΛΕΟΘ

b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΘΑΛΕΛΕΟΣ

c) ὁ ἅγιος Θαλέλαιος

d) Der heilige Thalelaios

VII) Vertikale und horizontale Inschrift links und rechts neben der Person auf dem Medaillon des linken Querarmes:

a) Θ ΝΙ ΚΟΛΑΘ

b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΝΙΚΟΛΑΟΣ

c) ὁ ἅγιος Νικόλαος

d) Der heilige Nikolaos

VIII) Vertikale und horizontale Inschrift (auf der Abbildung unleserlich; nach Evans – Wixom 1997), links und rechts neben der Person auf dem Medaillon des rechten Querarmes:

a) Θ ΙΩ Ο ΧΡΟΘ

b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΙΩ(ΑΝΝΗΣ) Ο ΧΡ(ΥΣ)ΟΣ(ΤΟΜΟΣ)

c) ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος

d) Der heilige Johannes Chrysostomos

IX) Inschrift (auf der Abbildung teilweise unleserlich; nach Evans – Wixom 1997) links und rechts neben der Person auf dem Medaillon des oberen Kreuzarmes:

a) ΟΡΙΑ

b) Ο(Υ)ΡΙΑ(Η)Α

c) Ούριήλ

d) Uriel

X) Inschrift (Abbildung teilweise unleserlich; nach Evans – Wixom 1997) links und rechts neben der Person auf dem Medaillon des unteren Kreuzarmes:

a) ΡΑΦΙΑ

b) ΡΑΦΙΑ(Η)Α

c) Ραφαήλ

d) Raphael

XI) Fünfzeilige horizontale Stifter- oder Widmungsinschrift am Kreuzfuß (Abbildung teilweise unleserlich; nach Evans – Wixom 1997):

a) ΔΕΗCIC| ΛΕΩΝ| ΤΩC| ΕΠΗC||ΚΥ⁴⁹⁰

b) ΔΕΗΣΙΣ ΛΕΩΝΤΩΣ ΕΠΗΣΚ<ΟΠΟ>Υ

c) Δέησις Λέοντος ἐπισκόπου

d) Fürbitte von Bischof Leon⁴⁹¹

6. Datierung:

1. Hälfte des 11. Jahrhunderts

7. Literatur:

Evans – Wixom 1997, Kat. Nr. 25.

Typ III b:

Cleveland-Kreuz (Fragment) (Kat. Nr. 12 Taf. 16)

1. Material: Eisenkern, Silber, Vergoldung und Niello

2. Herkunft/Fundort: ?

3. Aufbewahrungsort: Cleveland-Museum of Art Inv. Nr. 70. 36

4. Maße: Höhe: 29,5 cm
 Breite: 44,8 cm

⁴⁹⁰ Es ist noch schwach ein „Υ“ zu erkennen, was in Evans – Wixom 1997 nicht berücksichtigt und statt dessen in „ἐπισκόπον“ aufgelöst wurde.

⁴⁹¹ Bei dem genannten Stifter Bischof Leon könnte es sich um Leon von Ohrid handeln. Leon war *chartophylax* an der Hagia Sophia in Konstantinopel gewesen, bevor er nach 1025 in Ohrid zum autokephalen Erzbischof ernannt wurde. Ferner spielte er in den Auseinandersetzungen zwischen orthodoxem und lateinischem Klerus zur Zeit des Michael Keroularios, der den Patriarchenthron zwischen 1043 und 1058 innehatte und unter dem das große Schisma erfolgte, eine wichtige Rolle. So wurde er z. B. im Jahre 1053 als Sprecher des Patriarchen zum Bischof Johannes von Trani in Süditalien gesandt. Die theologischen Kontroversen könnten ihn veranlaßt haben, ein Kreuz zu stiften, um damit die orthodoxe Lehre zu betonen und zu verteidigen. Daß die Inschrift nur einen Bischof statt einen Erzbischof nennt, spricht nicht zwingend gegen eine Identifizierung mit Leon von Ohrid. Denn das Monogramm auf der Elfenbeinkathedra des Erzbischofs Maximian in Ravenna (546–553) ist nur in *Maximiano Episcopo* aufzulösen. Im Liber Pontificalis wird er ebenfalls nur als *episcopus* bezeichnet. Es gilt ferner zu bedenken, daß eine Inschrift auf einem Objekt wie dem Thalelaios-Kreuz meist darauf hin konzipiert wurde, nur die für das Verständnis wesentlichen Informationen zu vermitteln. Da weitere Angaben fehlen, muß die Zuweisung an Leon von Ohrid hypothetisch bleiben. Zu Leon von Ohrid mit Angaben zu weiterführender Literatur siehe: ODB II (1991) 1215 s. v. Leo of Ohrid (J. Meyendorff).

5. Beschreibung:

Von dem Kreuz lateinischer Form sind der obere und die beiden horizontalen Kreuzarme noch erhalten. Die schlanken leicht geschwungenen Kreuzarme besitzen an den Spitzen vergoldeten kugelförmigen Endschmuck, der mit Hilfe von Manschetten aufgesteckt und auf der Unterlage festgenietet wurde. Die Unterlage selbst besteht aus einem dünnen Eisenkern, der von Silberblech ummantelt ist. Die Vorderseite schmückt in der Kreuzmitte und an den Enden der Kreuzarme jeweils ein vergoldetes Repoussé-Medaillon, das Personen in hohem Relief und in feiner Modellierung in Brustansicht zeigt. Die Medaillons auf den Armen werden von einem einfachen Wellenband abgegrenzt, wohingegen das Mittelmedaillon noch durch einen äußeren Kranz in Form von zungenartigen Motiven (möglicherweise Fassungen für kleine Edelsteine?) besonders hervorgehoben wird. Die Randbordüre, die die Kreuzarme einfaßt, setzt sich aus einer vergoldeten getriebenen Perlenschnur zusammen, die von Wellenbändern eingerahmt wird. Vom Mittelmedaillon geht in alle drei Richtungen ein aufwendig gestaltetes Repoussé-Rankenornament aus. Dieses Ornament bildet ein Kreuz nach. Die Ranken umschließen in größeren und kleineren Kreisen verschiedene Blattmotive. Das Ornament zeigt einen dem eigentlichen Kreuz nachempfundenen Endschmuck. In der Mitte eines jeden Armes läuft es über einen Palmstamm und einen mit einem Blattmotiv gefüllten Kreis in eine ebenfalls blatt- bzw. blütenförmige Spitze (Lilienblüte) aus. Der Hintergrund des Ornaments ist punktiert. Auf dem Mittelmedaillon ist der langhaarige bärtige Christus mit Kreuznimbus zu erkennen, der die rechte Hand im Rede- oder Segensgestus erhoben hat und in der linken einen reich verzierten Kodex hält. Das Medaillon auf dem linken Querarm ist mit der Darstellung der Mutter Gottes versehen, während auf dem Medaillon des rechten Querarmes der Heilige Johannes der Vorläufer erscheint. Beide neigen das Haupt und deuten mit den Händen auf Christus. Hierbei handelt es sich um die übliche, weit verbreitete Deesis-Komposition. Auf dem Medaillon des oberen Kreuzarmes schließlich ist der Erzengel Michael mit erhobener linker Hand und einem Stab mit Kreuz in der rechten dargestellt. Allen Personen sind punktierte Majuskelschriften beigegeben.

Die Rückseite ziert im Zentrum ein vergoldetes Repoussé-Medaillon mit der Darstellung des heiligen Sabas in Brustansicht, der in der rechten Hand ein kleines Kreuz hält. Vom Mittelmedaillon erstreckt sich ein nielliertes Rankenmuster auf die Kreuzarme. Der Hintergrund wird auch hier von Punktierungen geprägt. Die Kreuzarme zeigen an ihren Enden jeweils paarweise angeordnete teilvergoldete, in Niello gearbeitete und nimbierte Personen. Es sind Heilige aus dem klösterlichen Umfeld. Die Personen der Querarme sind halbförmig, die des oberen Kreuzarmes ganzförmig wiedergegeben. Der obere Kreuzarm zeigt links den heiligen Antonios mit einem Kreuz in der rechten Hand und rechts den heiligen Euthymios mit erhobenen Händen. Auf dem linken Querarm sind links der heilige Ephraim der Syrer und rechts daneben der heilige Ilarion abgebildet. Beide halten in der rechten Hand ebenfalls ein Kreuz. Darüber hinaus trägt Ephraim der Syrer noch eine entrollte, beschriftete Buchrolle. Auf dem rechten Kreuzarm erscheint rechts der heilige Johannes Klimakos mit einem kleinen Kreuz in der Rechten und entrollter, beschrifteter Buchrolle in der Linken. Links daneben ist der heilige Anastasios vom Sinai mit einem Kreuz in der linken Hand zu sehen. Der verlorene untere Kreuzarm hat vermutlich in Analogie zu den heute noch erhaltenen auf der Vorderseite ein Repoussé-Medaillon und auf der Rückseite die Darstellungen zweier weiterer Heiliger aus dem klösterlichen Bereich

getragen. Es soll sich dabei um die Darstellungen des heiligen Arsenios des Großen und des Abramios gehandelt haben. Des weiteren soll das Kreuz eine Stifter- bzw. Widmungsinschrift getragen haben.⁴⁹²

Inschriften der Vorderseite:

I) Horizontale Inschrift links und rechts neben der Person, auf dem Mittelmedaillon:

- a) ἸϞ̄ ΧϞ̄
- b) Ι(ΗΣΟΥ)Σ Χ(ΡΙΣΤΟ)Σ
- c) Ἰησοῦς Χριστός
- d) Jesus Christus

II) Inschrift auf dem Medaillon des oberen Kreuzarmes:⁴⁹³

- a) Ο ΑΡΧ ΜΙΧ
- b) Ο ΑΡΧ(ΑΓΓΕΛΟΣ) ΜΙΧ(ΑΗΛ)
- c) ὁ ἀρχάγγελος Μιχαήλ
- d) Der Erzengel Michael

III) Horizontale Inschrift links und rechts neben der Person auf dem Medaillon des linken Querarmes:

- a) ΜΡ ΘΥ
- b) ΜΗ(ΤΗ)Ρ Θ(ΕΟ)Υ
- c) Μητέρα Θεοῦ
- d) Mutter Gottes

IV) Vertikale und horizontale Inschrift links und rechts neben der Person auf dem Medaillon des rechten Querarmes:

- a) Θ ΙΩ Ο ΠΡΔΜ
- b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΙΩ(ΑΝΝΗΣ) Ο ΠΡ(Ο)Δ(ΡΟ)Μ(ΟΣ)
- c) ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος
- d) Der heilige Johannes der Vorläufer

Inschriften der Rückseite:

V) Vertikale Inschrift (dritte Zeile links, horizontal) links und rechts neben der Person auf dem Mittelmedaillon:

- a)⁴⁹⁴ Ο ΟCΙΟC CΑΒΑC
- b) Ο ΟCΙΟC] ΣΑΒΑC
- c) ὁ ὅσιος Σάβας
- d) Der heilige Sabas

VI) Vertikale Inschrift links und rechts neben der linken Person auf dem oberen Kreuzarm:

- a) Ο ΟCΙΟC ΑΝΤΩΝΙΟ
- b) Ο ΟCΙΟC ΑΝΤΩΝΙΟC]
- c) ὁ ὅσιος Ἀντώνιος
- d) Der heilige Antonios

VII) Vertikale Inschrift links und rechts neben der rechten Person auf dem oberen Kreuzarm:

- a) Ο ΟCΙΟC ΕΥΘΥΜΙΟ
- b) Ο ΟCΙΟC ΕΥΘΥΜΙΟC]

⁴⁹² Cotsonis 1994, 70.

⁴⁹³ Cotsonis 1994, 68–75 Abb. 26 und Evans – Wixom 1997, 61 undeutlich.

⁴⁹⁴ Es gibt in einigen Inschriften der Rückseite die Verwendung von einzelnen Minuskeln und seltenen Ligaturen; so wird nicht das übliche *hagios*, sondern das Attribut *hosios* gebraucht. Ferner werden die Akzente gesetzt bzw. angedeutet.

c) ὁ ὅσιος Εὐθύμιος

d) Der heilige Euthymios

VIII) Vertikale Inschrift links und rechts neben der linken Person auf dem linken Querarm:

a) Ο C ΕΦΡΑΙΜ Ο CΥΡΟ

b) Ο Ο[ΣΙΟ]Σ ΕΦΡΑΙΜ Ο ΣΥΡ[Ο]Σ

c) ὁ ὅσιος Ἐφραίμ ὁ Σύρος

d) Der heilige Ephraim der Syrer

IX) Vertikale Inschrift links und rechts neben der rechten Person auf dem linken Querarm:

a) Ο ΟCΙΟC ΙΛΑΡΙΩΝ

b) dto.

c) ὁ ὅσιος Ἰλαρίων

d) Der heilige Ilarion

X) Horizontale sechszeilige Inschrift auf der Schriftrolle in der Hand Ephraims des Syrers:

a) ΟCΟΙ ΤΑ| ΤΟΥ ΚΟC|ΜΟΥ ΜΑ|ΤΑΙΑ Φ||ΥΓΕΙΝ| ΕΞΗΛ

b) ΟΣΟΙ ΤΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ ΜΑΤΑΙΑ ΦΥΓΕΙΝ ΕΞΗΛ[ΘΟΝ]?

c) ὅσοι τὰ τοῦ κόσμου μάταια φυγεῖν ἐξῆλθον

d) Diejenigen, die hinausgingen, zu fliehen die nichtigen Dinge der Welt.

XI) Vertikale, zum Teil horizontale Inschrift links und rechts neben der linken Person auf dem rechten Querarm:

a) Ο C ΑΝΑCΤΑCΙΟC Ο ΤΟΥ CΙΝΑ

b) Ο Ο[ΣΙΟ]Σ ΑΝΑCΤΑCΙΟC Ο ΤΟΥ CΙΝΑ

c) ὁ ὅσιος Ἀναστάσιος ὁ τοῦ Σινᾶ

d) Der heilige Anastasios vom Sinai

XII) Vertikale und zum Teil horizontale Inschrift links und rechts neben der rechten Person auf dem rechten Querarm:

a) Ο C ΙΩ Ο ΤΗC ΚΛΙΜΑΚΟC

b) Ο Ο[ΣΙΟ]Σ ΙΩ(ΑΝΝΗC) Ο ΤΗC ΚΛΙΜΑΚΟC

c) ὁ ὅσιος Ἰωάννης ὁ τῆς Κλίμακος

d) Der heilige Johannes Klimakos

XIII) Fünfzeilige horizontale Inschrift auf der Schriftrolle in der Hand des Johannes Klimakos:

a) ΜΙΜΗ|CΘΟ Ο| ΤΟ Εαυ|Του Φ||ΟΡΤΙΟΝ

b) ΜΙΜΗCΘΟ !Θ ΤΟ Ε[αυ]ΤΟΥ ΦΟΡΤΙΟΝ

c) Μιμείσθω ὁ τὸ ἑαυτοῦ φορτίου

d) Ahme denjenigen nach, der seine eigene Last (trägt).

XIV) Stifter- Widmunginschrift auf dem verlorenen unteren Kreuzarm:⁴⁹⁵

a)

b) † ΚΑΛΛΙΕΡΓΗΘ(Η) Ο ΤΙΜΙΟC CΤ(ΑΥ)ΡΟC ΟΥΤΩC
ΕΠΟΝΟΜΑΤΙ ΤΟΥ ΟCΙΟΥ Π(ΑΤ)Ρ(Ο)C ΗΜΩΝ
CΑΒΑ(C) ΥΠΟ ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ ΚΑΙ
ΠΡΕ(CΒΥΤΕΡΟΥ) ΤΟΥ ΚΑΙ ΚΤΙΤΟΡΟ(C)
ΜΟΝΗC ΤΗC ΓΛΑCΤΙΝΗ(C)

c) Καλλιεργήθη ὁ τίμιος σταυρὸς οὕτως
ἐπ' ὀνόματι τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάβας
ὑπὸ Νικολάου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ καὶ
κτίτορος Μονῆς τῆς Γλαστινῆς?

⁴⁹⁵ Laut einer Bemerkung von Cotsonis 1994, 68 befindet sich in den Akten von Dumbarton Oaks eine Notiz über die Beschaffenheit des verlorenen Kreuzarmes.

d) Es wurde auf diese Weise das kostbare Kreuz schön verfertigt auf den Namen unseres seligen Vaters Sabas, unter Nikolaos dem Mönch und Priester und Gründer des Glastina-Klosters. (?)

6. Datierung:

11.–12. Jahrhundert

Laut Cotsonis ist der Stil der Christusfigur vergleichbar mit dem Stil des Reliquiars des Heiligen Demetrios, welches in die Zeit zwischen 1059 und 1067 datiert wird, so daß für das Cleveland-Fragment Cotsonis und mit ihm Wixom sich für eine Datierung in die Zeit der ersten Hälfte bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts aussprechen.

7. Literatur:

Cotsonis 1994, 68–75.

Evans – Wixom 1997, Kat. Nr. 24.

Wixom 1986.

Prozessionskreuz (Cluny) (Kat. Nr. 13 Taf. 17. 18)

1. Material: Silber teilvergoldet auf Bronze und Eisenkern, Niello-Einlagen

2. Herkunft/Fundort: Eskişehir?

3. Aufbewahrungsort: Musée National de Moyen Âge et des Thermes de l'Hôtel de Cluny, Paris, Inv. Nr. Cl. 23295

4. Maße: Höhe (ohne Dorn): 58 cm
 Höhe gesamt: 73 cm
 Breite: 39 cm
 Dicke: 0,7 cm

5. Beschreibung:

Die leicht geschwungenen Arme besitzen als Endschmuck kugelförmige Spitzen, die mit Hilfe von Manschetten auf die Unterlage genietet wurden. Sowohl auf der Vorder- als auch auf der Rückseite ist die Silberverkleidung stellenweise verlorengegangen. Die Vorderseite ist in Repoussé-Technik und Teilvergoldung ausgeführt worden. An jedem Ende sowie in der Kreuzvierung sitzt ein Medaillon. Diese Medaillons sind annähernd gleich groß und zeigen Personen im Brustbild. Im Mittelmedaillon ist die Mutter Gottes in Orantenhaltung, auf den Querarmen rechts der Erzengel Gabriel und links der Erzengel Michael dargestellt, wobei bei letzterem ein Teil des Medaillons und die auf ihn bezogene Inschrift fehlen. Bei allen anderen sind die Inschriften noch vorhanden. Auf dem oberen Kreuzarm erscheint Christus Pantokrator, auf dem Medaillon des unteren schließlich Johannes der Vorläufer. Bei diesem Kreuz läßt sich demnach eine Variation der sonst einheitlichen Deesis-Komposition feststellen, da sie normalerweise auf den Querarmen angeordnet ist.

Vom zentralen Medaillon geht in alle Richtungen ein Rankenornament aus, das die Form eines Kreuzes bildet. Dieses läuft an allen vier Armen jeweils in ein kreisförmiges vegetabiles Ornament mit daran anschließendem blattähnlichen Motiv aus, welches den Endpunkt des inneren Kreuzes markiert. Jeder Kreuzarm hat an den Seiten ein kleines vegetabiles Ornament, vergleichbar dem kugel- bzw. knospenförmigen Endschmuck des großen Kreuzes. Auf dem unteren vertikalen Kreuzarm befindet sich zwischen dem Rankenornament und dem unteren Medaillon noch ein kleines lateinisches Kreuz mit Endschmuck, der einem dreiblättrigen Kleeblatt gleicht (vgl. Typ 4). Ein einfacher zisellierter Perland, der seinerseits von zwei Zickzacklinien eingeschlossen wird, umrandet die gesamte Vorderseite.

Die figürlichen Szenen der Rückseite sind in Niello ausgeführt. Das Zentrum des Kreuzes nimmt die Darstellung der Maria mit Kind, d.h. der Maria Hodegetria, ein. Auf dem linken Querarm ist die Verkündigungsszene zu erkennen. Der Erzengel Gabriel, der in der rechten Hand einen Stab (ein Stabkreuz?) hält, wendet sich Maria zu, die vor einer stilisierten Hintergrundarchitektur steht. Der obere vertikale Kreuzarm zeigt die Kreuzigungsgruppe. Christus hängt an dem auf dem Golgathafelsen (Adamsschädel?) stehenden Kreuz und wird von Maria und Johannes dem Täufer bzw. Vorläufer flankiert. Sonne und Mond sind über den Querarmen des Kreuzes ebenfalls dargestellt worden. Die Abbildungen auf dem rechten Querarm und dem unteren vertikalen Kreuzarm zeigen Szenen aus dem Marienleben, die aus dem Protevangelium des Jakobus Eingang in die Ikonographie gefunden haben. Bei der teilweise zerstörten Szene des rechten Kreuzarmes handelt es sich um die Darbietung Mariens im Tempel. Maria und ihre Eltern Anna und Joachim erheben die Hände beim Erreichen des Tempels. Ein Teil dieser Szene ist noch zu erkennen. Die untere Darstellung zeigt die Speisung Mariens im Tempel, der durch eine Steinmauer angedeutet wird: Ein Engel mit Speise fliegt auf Maria zu, die ihm die Hände entgegenstreckt. Rechts unterhalb dieser Szene erscheint die kniende Gestalt des Stifters dieses Kreuzes, der die Hände erhebt. Alle figürlichen Abbildungen werden von Inschriften begleitet.

Inschriften der Vorderseite:

I) Inschrift auf dem Medaillon des oberen Kreuzarmes zu beiden Seiten des Kopfes:

- a) I* C X* C
- b) Ι(ΗΣΟΥ)Σ Χ(ΡΙΣΤΟ)Σ
- c) Ἰησοῦς Χριστός
- d) Jesus Christus

II) Inschrift auf dem Medaillon der Kreuzvierung, zu beiden Seiten des Kopfes:

- a) M* P Θ* V
- b) ΜΗ(ΤΗ)Ρ Θ(ΕΟ)Υ
- c) Μητέρα Θεοῦ
- d) Mutter Gottes

III) Inschrift auf dem Medaillon des rechten Querarms links neben dem Kopf:

- a) ΑΡΧ Ο ΓΑΒΡΗΛ
- b) ΑΡΧ<ΑΓΓΕΛΟΣ> Ο ΓΑΒΡΗΛ
- c) ὁ ἀρχάγγελος Γαβριήλ
- d) Der Erzengel Gabriel

IV) Inschrift auf dem Medaillon des unteren Kreuzarmes, vertikal, links und rechts neben Kopf:

- a) Θ ΙΩ Ο ΠΑΔΡΟΜΟC

- b) Ο ΙΩ(ΑΝΝΗΣ) Ο ΠΡΟΔΡΟΜΟΣ
- c) ὁ Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος
- d) Johannes der Vorläufer

Inschriften der Rückseite:

V) Inschrift im Zentrum, zu beiden Seiten der Figuren:

- a) ΜΡ ΘΥ
- b) ΜΗ(ΤΗ)Ρ Θ(ΕΟ)Υ
- c) Μητέρα Θεοῦ
- d) Mutter Gottes

VI) Inschriften auf dem oberen Kreuzarm über der Kreuzigungsgruppe:

- 1a) ΙC ΧC
- 1b) Ι(ΗΣΟΥ)Σ Χ(ΡΙΣΤΟ)Σ
- 1c) Ἰησοῦς Χριστός
- 1d) Jesus Christus
- 2a) Ο ΥΛΙΟC
- 2b) dto.
- 2c) ὁ ἥλιος
- 2d) Die Sonne
- 3a) Υ CΕΛΙΝΙ
- 3b) dto.
- 3c) ἡ σελήνη
- 3d) Der Mond

4. Inschrift unterhalb des linken Kreuzbalkens der Kreuzigungsgruppe:

- 4a) VΔΕ Ο ΥΟ CϞ
- 4b) ΥΔΕ Ο ΥΟ<Σ> ΣΟΥ
- 4c) Ἴδε ὁ υἱός σου
- 4d) Siehe, dein Sohn.

5. Inschrift unterhalb des rechten Kreuzbalkens der Kreuzigungsgruppe:

- 5a) ΥΔϞ Ι Μ CϞ
- 5b) ΥΔ<ΟΥ> Ι Μ(ΗΤΗΡ) ΣΟΥ
- 5c) Ἴδοῦ ἡ μήτηρ σου
- 5d) Siehe, deine Mutter.

VII) Inschrift auf dem linken Querarm des Kreuzes, links neben dem Kopf:

- a) ΓΑΒΡΙΑ
- b) dto
- c) Γαβριήλ
- d) Gabriel

VIII) Inschriften auf dem linken Querarm, rechts neben dem Kopf:

- a) Ο ΧΕΡΕΤΙCΜΟΙ
- b) Ο ΧΕΡΕΤΙCΜΟ<Σ>
- c) ὁ Χαιρετισμός
- d) Die Verkündigung

IX) Inschrift auf dem linken Querarm, rechts neben der Mutter Gottes:

- a) ΜΡ ΘΥ
- b) ΜΗ(ΤΗ)Ρ Θ(ΕΟ)Υ
- c) Μητέρα Θεοῦ

d) Mutter Gottes

X) Inschrift auf dem rechten Querarm:

a) ΤΑ ΑΓΙ ΤΟΝ ΑΓΙΟΝ

b) ΤΑ ΑΓΙ<Α> ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ

c) τὰ ἅγια τῶν ἁγίων

d) Das Heilige der Heiligen

XI) Inschrift auf dem unteren Kreuzarm, rechts neben der Mutter Gottes und unterhalb des Engels:

a) † ΛΑΒΘ|CΑ ΤΡΟ|ΦΙΝ V ΘΕΙ|ΟΤΟΚΟC|| ΕV ΧΙΡΟC|
ΑΝΓΕΛΘ

b) [Λ]ΑΒΟΥCΑ [Τ]ΡΟΦΙΝ Υ ΘΕΟΤΟΚΟC Ε<Κ> <ΤΗC> ΧΙΡΟC
<ΤΟΥ> Α<Γ>ΓΕΛΟΥ

c) Λαβοῦσα τροφήν ἡ Θεοτόκος ἐκ τῆς χειρός τοῦ ἄγγελου

d) Die Gottesgebärerin, Nahrung aus der Hand des Engels empfangen habend.

XII) Stifterinschrift, unterhalb der letztgenannten Inschrift:

a) † ΔΕVΝCΙC| ΤΘ ΔΘΛΟV| ΤΟV ΘV| ΚΟCΜΑ|| ΑΧ

b) ΔΕΥCΙC ΤΟΥ ΔΟΥΛΟΥ ΤΟΥ Θ(ΕΟ)Υ ΚΟCΜΑ
<ΜΟΝ>ΑΧ<ΟΥ>

c) Δέησιc τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ Κοσμᾶ μοναχοῦ

d) Fürbitte des Dieners Gottes, des Mönches Kosmas.

6. Datierung:

Spätes 11. - frühes 12. Jahrhundert

7. Literatur:

Cotsonis 1994, 35.

Rémond 1992, Kat. Nr. 243.

Evans – Wixom 1997, Kat. Nr. 26.

Cormack – Vassilaki 2008, Kat. Nr. 191.

Genfer Kreuz (Kat. Nr. 14 Taf. 19. 20)

1. Material: Bronze mit Silber-Repoussé verkleidet, teilvergoldet und Niello

2. Herkunft/Fundort: Eskişehir (Dorylaion)

3. Aufbewahrungsort: Musée d'art et d'histoire, Genf, Inv. Nr. AD 2560

4. Maße: Höhe: 47,5 cm (einschließlich Griff)

Breite: 24,1 cm

Durchmesser der Medaillons: 4 cm

Gewicht: 1745,5 g

5. Beschreibung:

Die Kreuzarme schwingen zu den Enden hin aus. Auf jeder Spitze befand sich eine mit Hilfe einer Manschette angebrachte und festgenietete Kugel, die jedoch gerippt ist und einem Pinienzapfen ähnelt. Von diesen Kugeln sind nur noch zwei erhalten, und zwar auf dem oberen Kreuzarm. Die prächtigere Vorderseite zeigt fünf getriebene Medaillons. Auf ihnen ist in der Kreuzvierung das Brustbild Christi zu sehen. Christi Kopf wird von einem Kreuznimbus umgeben. Seine rechte Hand hat er im Rede- oder Segensgestus erhoben, und mit der linken trägt er einen Kodex. Auf den Medaillons der horizontalen Kreuzarme erscheinen links die Mutter Gottes und rechts Johannes der Vorläufer, die mit den Händen auf Christus weisen. Hierbei handelt es sich um eine übliche Deesis-Komposition. Auf den Medaillons der beiden vertikalen Kreuzarme sind die Brustbilder zweier Erzengel, und zwar oben des Erzengels Michael und unten des Erzengels Gabriel, zu erkennen.

Den Raum zwischen den einzelnen Medaillons füllt – auf den horizontalen Armen komplett, auf den vertikalen teilweise – ein Rankenornament aus. Auch hier haben die Kreuzarme an den Ecken vegetabilen Endschnmuck. Pfeilförmige Spitzen schließen dieses Rankenornament auf den vertikalen Armen ab. An den Rändern der Vorderseite läuft ein graviertes und in Niello eingelegter Perlrand um, der von Zickzackbändern eingefasst ist. Der Aufsatzdorn am Kreuzfuß ist an einer Stelle durchlocht.

Die Rückseite des Kreuzes zieren in Niello ausgeführte Szenen aus dem Leben des Propheten Elias. In der Mitte ist das wichtigste Ereignis im Leben des Elias, nämlich seine Himmelfahrt, zu sehen. In der linken Hand hält er einen langen Stab mit kleinem Aufsatzkreuz und in der rechten die Zügel zweier Pferde, die zur Deutung der Szene dienen (2. Kön 2, 11). Auf dem oberen vertikalen Kreuzarm zeigt Elias die rechte Hand im Redegestus, die linke faßt eine entrollte beschriftete Buchrolle (1. Kön 17, 1). Auf dem unteren vertikalen Kreuzarm steht Elisäus in Orantenhaltung, der den vom Himmel fallenden Mantel seines Vorgängers Elias erhält (2. Kön 2, 13). Auf den horizontalen Kreuzarmen sind links die Frau aus Schunem (hier: die Sunamitin), die Elias ein kelchförmiges Gefäß darreicht, und rechts die Auferweckung des Sohnes der Frau aus Schunem durch Elias dargestellt. Bank spricht sich für diese Deutung aus. Der Künstler hat offenbar diese beiden Ereignisse irrtümlicherweise dem Elias zugeschrieben; tatsächlich aber erfolgten sie unter Elisäus, wie die entsprechenden Textpassagen des Alten Testaments (1. Kön. 17, 10 und 2. Kön. 4, 8) verdeutlichen. Denn der Prophet Elias wird in der erstgenannten Bibelstelle von einer Witwe in Sarepta empfangen, worauf er ihren Sohn zum Leben erweckt.

Inschriften der Vorderseite:

I) Inschrift auf dem Mittelmedaillon links und rechts neben der Christusbüste:

- a) IC XC
- b) Ι(ΗΣΟΥ)Σ Χ(ΡΙΣΤΟ)Σ
- c) Ἰησοῦς Χριστός
- d) Jesus Christus

II) Inschrift auf dem Medaillon des linken Querarmes links und rechts neben der Büste der Mutter Gottes angeordnet:

- a) Μ^{*}Ρ ΘΥ
- b) ΜΗ(ΤΗ)Ρ Θ(Ε)ΟΥ

c) Μητέρα Θεοῦ

d) Mutter Gottes

III) Vertikale Inschrift auf dem Medaillon des rechten Querarmes, links und rechts neben der Büste angeordnet:

a) Θ ΙΩ Ο ΠΑ

b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΙΩ(ΑΝΝΗΣ) Ο ΠΡ(Ο)Δ(ΡΟΜΟΣ)

c) ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος

d) Der heilige Johannes der Vorläufer

IV) Vertikale Inschrift auf dem Medaillon des oberen Kreuzarmes, rechts neben der Büste angeordnet:

a) Ο ΑΧ ΜΙ

b) Ο ΑΡΧ(ΑΓΓΕΛΟΣ) ΜΙΧ<ΑΗΛ>

c) ὁ ἀρχάγγελος Μιχαήλ

d) Der Erzengel Michael

V) Vertikale Inschrift auf dem Medaillon des unteren Kreuzarmes, rechts neben der Büste:

a) ΓΑΒΡΙΗΛ

b) dto.

c) Γαβριήλ

d) Gabriel

Inschriften der Rückseite:

VI) Vertikale Inschrift auf dem oberen Kreuzarm, neben Kopf und Oberkörper angeordnet:

a) Θ ΒΛΙΑΣ

b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΥΛΙΑΣ

c) ὁ ἅγιος Ἡλίας

d) Der heilige Elias

VII) Inschrift auf der Rolle in der linken Hand des Elias:

a) ΖΙ ΚΑΙ Κ ΖΙ Η ΨΙΧΙ ΜΟΥ ΟΥΚ ΕΣΤΙ ΒΡΑΧΙΟΝ ΕΠΙ ΤΗΣ ΓΗΣ ΙΜΙ ΔΙΑ ΣΤΟΜΑΤΟΣ ΜΟΥ

b) ΖΙ <Ο> Κ(ΥΡΙΟΣ) Κ(ΑΙ) ΖΙ Η ΨΙΧΙ ΜΟΥ ΟΥΚ ΕΣΤΙ(Ι) Υ<Η>ΤΟΣ ΕΠΙ ΤΙΣ ΓΙΣ ΙΜΙ ΔΙΑ ΣΤΟΜΑΤΟΣ ΜΟΥ.

c) Ζῆ ὁ Κύριος καὶ ζῆ ἡ ψυχὴ μου, οὐκ ἔστι ὑετὸς ἐπὶ τῆς γῆς, εἰ μὴ διὰ στόματός μου.

d) So wahr der Herr lebt und so wahr meine Seele lebt, es gibt keinen Regen auf der Erde, wenn nicht durch meinen Mund (1. Kön. 17, 1).

VIII) Inschrift rechts und links neben der Figur (des Elisäus) auf dem unteren Kreuzarm:

a) Ο ΠΡΟΦΗΤΗΣ ΕΛΙΣΑΙΕ ΔΕΧΟΜΕΝΟΣ ΤΟΝ ΜΑΝΤΗΛΟΝ ΤΟΥ ΕΛΙΑ

b) Ο ΠΡ(ΟΦΗΤΗΣ) ΕΛΙΣΑΙΕ ΔΕΧΟΜΕΝ(Ο)Σ

ΤΙ(Ν) ΜΑΝΤΗΛ(Ο)Ν ΤΟΥ ΕΛΙΑ

c) Ὁ προφήτης Ἐλισαίε δεχόμενος τὴν μῆλον τὴν Ἠλίου.

d) Der Prophet Elisäus, den Mantel des Elias empfangend (bzw. der den Mantel des Elias empfängt).

IX) Inschrift links und rechts neben der Figur auf dem linken Querarm:

a) Η ΣΟΥΜΑΝΙΤΙΣ ΔΕΧΟΜΕΝΗ ΤΟΝ ἍΓΙΟΝ ἩΛΙΑΝ

b) Η ΣΟΥΜΑΝΙΤΙΣ ΔΕΧΟΜΕΝΗ ΤΟΝ Α(ΓΙΟΝ) ἩΛΙΑΝ

c) Ἡ Σουμανίτις δεχομένη τὸν ἅγιον Ἡλίαν.

d) Die Sunamitin, die den heiligen Elias empfängt.

X) Inschrift zwischen den beiden Figuren auf dem rechten Querarm:

a) Θ ΒΛΙΑΣ ΕΓΙΡΤΟ ΠΕΔΑ ΤΙΣΟΥΜΑΝΙΤΙΣ

b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΥΛΙΑΣ ΕΓΙΡΤΟ ΤΟ(Ν) ΠΕΔΑ Τ<Η>(Σ) ΣΟΥΜΑΝΙΤΙΣ

c) Ὁ ἅγιος Ἡλίας ἐγείρει τὸν παῖδα τῆς Σουμανίτιδος.

d) Der heilige Elias erweckt den Sohn der Sunamitin auf.

6. Datierung:

11.–12. Jahrhundert

7. Literatur:

Lazović u.a. 1977, Kat. Nr. 16.

Bank 1982.

Prozessionskreuz der George-Ortiz-Sammlung (Kat. Nr. 15. Taf. 21. 22)

1. Material: Silber, Silber vergoldet, Bronze, Eisen, Niello-Einlagen

2. Herkunft/Fundort: Eskişehir

3. Aufbewahrungsort: George Ortiz Collection, Genf, Inv. Nr. 260

4. Maße: Höhe: 25,4 cm
 Breite: 14,7 cm

5. Beschreibung:

Die Arme des Kreuzes schwingen zu den Enden hin leicht aus. Der Endschmuck, der wahrscheinlich aus kugelförmigen Zapfen (?), die mit Hilfe von Manschetten an der Kreuzunterlage festgenietet waren, bestand, ist komplett verlorengegangen. Am Kreuzfuß ist ein Stück des bronzenen Schaftdorns erhalten. Die Vorderseite des Kreuzes ist in Repoussé und Teilvergoldung gefertigt. Ein beidseitig eingefasster Perlrand rahmt die Kreuzarme ein. Auf der Vorderseite befinden sich fünf Medaillons mit Brustbildern, von denen das mittlere im Durchmesser etwas kleiner ausfällt als die anderen. Alle fünf tragen Inschriften. Die Horizontale wird von Christus in der Mitte, der Mutter Gottes auf der linken sowie Johannes dem Vorläufer auf der rechten Seite – beide Personen deuten auf Christus und neigen sich ihm zu – eingenommen und bildet somit die bekannte Deesis-Gruppe. Die Medaillons auf der Vertikalen zeigen die Erzengel, oben Michael und unten Gabriel. Beide Erzengel tragen als Attribute in der rechten Hand einen Stab. Michael hat die linke Hand im Redegestus erhoben; Gabriel hält in der linken einen kugelförmigen Gegenstand, auf dem ein Kreuz abgebildet ist (Symbol der Herrschaft?). Vom Mittelmedaillon in der Vierung geht in alle vier Richtungen ein Rankenornament aus, das selbst ein Kreuz formt. Den Abschluß dieses Ornamentes bilden spitze blattähnliche Motive.

Die Rückseite ist in Teilvergoldung und Niello gehalten. In der Kreuzmitte ist die große stehende, nimbierte Gestalt des Erzengels Michael dargestellt. Er hält einen Stab und ist u. a. mit dem *loros*⁴⁹⁶ bekleidet. Flankiert wird er von Medaillons mit den Brustbildern der Erzengel Uriel links und Raphael rechts. Diese tra-

⁴⁹⁶ Siehe oben, 215.

gen keinen Nimbus. Unten ist ein Medaillon mit dem Brustbild des heiligen Niketas von Medikion zu sehen, der in der Rechten ein kleines Kreuz hält und die Linke im Rede- oder Segensgestus erhebt. Oben erscheint eine stehende, nimbierte Ganzkörperfigur eines Heiligen Paulus in Militärtracht. Die linke Hand umfaßt einen Schwertknauf, während die rechte eine Lanze hält. Auch auf der Vorderseite sind den Medaillons und Figuren Inschriften beigegeben.

Inschriften der Vorderseite:

I) Inschrift auf dem Mittelmedaillon, links und rechts neben dem Kopf:

- a) I* C X* C
- b) I(HΣΟΥ)Σ Χ(ΡΙΣΤΟ)Σ
- c) Ἰησοῦς Χριστός
- d) Jesus Christus

II) Inschrift auf dem Medaillon des linken Querarms, zu beiden Seiten des Kopfes:

- a) ΜΡ ΘΥ
- b) ΜΗ(ΤΗ)Ρ Θ(ΕΟ)Υ
- c) Μητέρα Θεοῦ
- d) Mutter Gottes

III) Inschrift auf dem Medaillon des rechten Querarms, zu beiden Seiten des Kopfes horizontal und vertikal:

- a) Θ ΙΩ Ο ΠΡΩΔΡΜΟC
- b) Ο Α(ΓΙΟC) ΙΩ(ΑΝΝΗC) Ο ΠΡΟΔΡ(Ο)ΜΟC
- c) ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος
- d) Der heilige Johannes der Vorläufer.

IV) Inschrift auf dem Medaillon des oberen Kreuzarms, rechts neben dem Kopf und oberhalb des Flügels:

- a) ΜΙ
- b) ΜΙΧ(ΑΗΛ)
- c) Μιχαήλ
- d) Michael

V) Inschrift auf Medaillon, unterer Kreuzarm, rechts des Kopfes vertikal:

- a) ΓΑΒΡΗΛ
- b) dto.
- c) Γαβριήλ
- d) Gabriel

Inschriften auf der Rückseite:

VI) Inschrift in der Mitte, links und rechts neben den Flügeln:

- a) Ο ΑΡΧ ΜΙ
- b) Ο ΑΡΧ(ΑΓΓΕΛΟC) ΜΙΧ(ΑΗΛ)
- c) ὁ ἀρχάγγελος Μιχαήλ
- d) Der Erzengel Michael

VII) Inschrift auf dem oberen Kreuzarm:

- a) Θ ΠΑΥΛΟC
- b) Ο Α(ΓΙΟC) ΠΑΥΛΟC
- c) ὁ ἅγιος Παῦλος
- d) Der heilige Paulus

VIII) Inschrift auf dem unteren Kreuzarm, links und rechts, horizontal und vertikal:

- a) Θ ΝΙΚΙΤΑC

b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΝΙΚΙΤΑΣ

c) ὁ ἅγιος Νικήτας

d) Der heilige Niketas

IX) Inschrift auf dem Medaillon auf dem linken Querarm, rechts:

a) ὈΡΙΥΛ

b) dto.

c) Ὀυριήλ

d) Uriel

X) Inschrift auf dem Medaillon des rechten Querarms, rechts:

a) ΡΑΦΑΙΛ

b) dto.

c) Ῥαφαήλ

d) Raphael

6. Datierung:

Spätes 11. oder frühes 12. Jahrhundert

7. Literatur:

Evans – Wixom 1997, Kat. Nr. 27.

Marković 2002.

Marković 2004/2005.

Marković 2008.

An dieser Stelle erachte ich es für nötig, der Frage nach der Identifizierung zweier Personen in den Medaillons auf der Rückseite des Kreuzes nachzugehen. In seinen Beiträgen behandelt Marković die Frage, auf welche Personen sich die Inschriften der Rückseite beziehen, und zwar sowohl auf dem oberen als auch auf dem unteren Kreuzarm. Im Katalog zur Ausstellung „Glory of Byzantium“ in New York⁴⁹⁷ sprach man sich bei der unteren Figur für eine Identifizierung mit dem Heiligen Niketas von Medikion aus. In der anderen Figur wollte man den Heiligen Apostel Paulus in Militärtracht sehen. Hinsichtlich des letzteren habe ich selbst die Frage einer Identifikation zunächst offengelassen. Marković zieht nicht nur die Verbindung des Heiligen in Militärtracht auf dem oberen Kreuzarm mit dem Apostel Paulus in Zweifel, sondern lehnt ferner die Identifikation des Heiligen auf dem unteren Kreuzarm mit Niketas von Medikion ab.

Zu der oberen Figur gibt der Verfasser sehr plausibel zu bedenken, daß der Apostel Paulus niemals in militärischer Tracht erscheint, sondern stets einen Chiton und ein Himation trägt. Er ist als älterer Mann mit einem länglichen Gesicht, mit hohen Augenbrauen, wenig Haar, dunklem, punktiertem Bart und einer Adlernase dargestellt. Die militärische Tracht komme fast ausschließlich bei Militärheiligen vor. Marković diskutiert in seinem ersten Aufsatz die Frage, ob es sich um Paulus, einen Märtyrreheiligen aus Rom, oder um Paulus von Kaiouma (den Jüngeren) handle.⁴⁹⁸ In seinem zweiten Beitrag zu diesem Thema erwähnt er noch Paulus von Mesopotamien.⁴⁹⁹ Es lassen sich nur diese drei Heilige namens Paulus mit dem Militärdienst bzw.

⁴⁹⁷ Evans – Wixom 1997, Kat. Nr. 27.

⁴⁹⁸ Marković 2002, 510.

⁴⁹⁹ Marković 2004/2005, 33–52.

militärischen Aufgaben in Verbindung bringen. Alle anderen Heiligen dieses Namens waren Mönche und Bischöfe, somit Glaubenslehrer. Bei einigen ist die Tätigkeit aus den hagiographischen Quellen nicht ersichtlich. Aus den Berichten gehe hervor, daß der erste der drei zusammen mit seinem Bruder Johannes unter Kaiser Julian Apostata (360–363) sein Martyrium erlitt. Paulus von Mesopotamien, wurde Mitte des 3. Jahrhunderts zusammen mit anderen Heiligen zum Blutzeugen, so daß beide ein Heiligenpaar gebildet haben könnten. Es wäre in diesem Fall sehr unwahrscheinlich, daß man einen der beiden allein dargestellt hätte, da dies der Konvention widersprochen hätte. Normalerweise werden in der Ikonographie bei Heiligenpaaren oder Heiligengruppen alle Personen berücksichtigt. Marković fügt als Beispiele die Heiligen Sergios und Bacchos, Kosmas und Damian und andere Heiligenpaare an.⁵⁰⁰ Ausnahmen davon sind sehr selten und kommen nur dann vor, wenn in Quellen, wie *matyriologia* oder *synaxaria*, das Martyrium einer Person wesentlich stärker betont wird oder die Namen der anderen Heiligen nicht genannt sind.

Ein dritter Heiliger mit Namen Paulus, der in Erwägung zu ziehen sei, sei in Konstantinopel zur Zeit des Bilderstreits wegen seiner ikonodulen Haltung zwischen 771 und 775 hingerichtet worden. Es handelt sich um Paulus von Kaiouma. Diese Identifikation halte auch ich für plausibel. Über den Heiligen Paulus von Kaiouma ist allerdings wenig bekannt, sein Kult geriet fast in Vergessenheit und war, nach den hagiographischen Quellen zu urteilen, auch niemals weit verbreitet. Einige Handschriften des 11. Jahrhunderts, ein kaiserliches Menologion sowie liturgische Kalender, erwähnen ihn jedoch. Die Texte geben darüber Auskunft, daß Paulus von Kaiouma ein wohlhabender Mann aus Konstantinopel war. Er geriet mit Kaiser Konstantin V. wegen seiner ikonodulen Haltung in Konflikt, wurde verhaftet, in einem Gerichtsverfahren verurteilt. Nach dem Martyrium wurde sein Leichnam den Hunden vorgeworfen.⁵⁰¹ Das *martyrion* des Paulus von Kaiouma wurde wortwörtlich ins Lateinische übersetzt. Zwischen 1369 und 1372 schrieb der Venezianer Pietro de Natali, Bischof von Equilium, eine Epitome auf ihn. Diesen Bericht fügte er in seinen *Catalogus sanctorum* ein. Er ist für uns insofern von Bedeutung, als daß in ihm auf ein hohes militärisches Amt – und zwar in Nähe zum Kaiser – hingewiesen wird, was in dem früheren griechischen Märtyrerbericht und den hagiographischen Quellen fehlt.⁵⁰² Dies wäre eine wichtige Auskunft über seine Tätigkeit und würde die Darstellung in militärischer Tracht erklären, denn es ist kaum anzunehmen, daß Pietro de Natali die hohe militärische Stellung des Heiligen erfunden hat.⁵⁰³

Das „Kreuz des Michael Keroullarios“ (Kat. Nr. 16 Taf. 23)

1. Material: Silber, Vergoldung und Niello

2. Herkunft/Fundort: Kleinasien?

⁵⁰⁰ Ein anschauliches Beispiel für die Abbildung einer ganzen Heiligengruppe ist auf einer Elfenbeintafel aus Berlin und auf einem Triptychon in St. Petersburg zu erkennen. Beide zeigen die Vierzig Märtyrer von Sebaste.

⁵⁰¹ Marković 2002, 511.

⁵⁰² Marković 2002, 511; Marković 2004/2005, 41 f.; in dem lateinischen Bericht ist von einem *dux militiae imperialis* die Rede.

⁵⁰³ Marković 2004/2005, 42.

3. Aufbewahrungsort: Dumbarton Oaks Collection, Inv. Nr. 4. 13

4. Maße:

Oberer Arm: Höhe: 16,4 cm; Breite: 8,7 cm

Linker Arm: Höhe: 8,1 cm; Breite: 7,6 cm

Rechter Arm: Höhe: 7,0 cm; Breite: 9,1 cm

Die drei Fragmente sind Teile einer Silberverkleidung eines Kreuzes, dessen Höhe auf ca. 35 cm und die Breite auf 25 cm geschätzt wird (nach Jenkins und Kitzinger); wahrscheinlich gehört aber das obere Fragment zu einem anderen Kreuz (nach Cotsonis)

5. Beschreibung:

Auf dem Fragment sind zwei Personen mit Nimbus zu sehen. Auf der linken Seite des Fragments steht der Kaiser Konstantin der Große in prachtvollem Gewand (*loros*). Rechts neben ihm ist Papst Silvester (Pontifikat: 314–335) zu sehen, wie er gerade dem Kaiser einen geöffneten Kodex mit den Miniaturen der Apostelfürsten Petrus und Paulus präsentiert. Silvester hat seine Rechte im Rede- oder Segensgestus erhoben. Kaiser Konstantin huldigt den Darstellungen der Hl. Petrus und Paulus, was aus der Haltung des Körpers und der Hände ersichtlich ist.

Zu den Inschriften:

I) Inschrift vertikal und horizontal, oberhalb und links vom Nimbus bzw. Oberkörper:

a) Θ ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ

b) Ο Α(ΓΙΟΥ) ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ

c) ὁ ἅγιος Κωνσταντῖνος

d) Der heilige Konstantin

II) Inschrift vertikal und horizontal, oberhalb und rechts vom Nimbus:

a) Θ ΣΙΛΒΕΣΤΡΟΥ

b) Ο Α(ΓΙΟΥ) ΣΙΛΒΕΣΤΡΟΥ

c) ὁ ἅγιος Σίλβεστρος

d) Der heilige Silvester

Fragment des linken horizontalen Kreuzarmes:

Die Darstellung auf diesem Fragment bezieht sich auf die wunderbare Rettung der Kirche von Chonai vor einer Flutkatastrophe durch den Erzengel Michael. Dieser steht auf der rechten Seite, trägt einen *loros* und ist mit dem Nimbus ausgezeichnet. In der linken Hand hält er einen runden Gegenstand. Mit dem Stab in der Rechten scheint er gerade die zwischen ihm und der Kirche und gleichzeitig oberhalb des flehenden *prosmonarios* Archippos stilisiert dargestellte Flut zu bezwingen. Zwischen der Kirche und dem Erzengel kniet in Proskynesehaltung der *prosmonarios*, der ihn um Hilfe anfleht.

III) Inschrift horizontal und fünfzeilig, links oberhalb der Kirche:

a) ΕΧΟΝΕ ΤΟΝ ΥΔΑΤΟ

b) ΕΧΟΝΕ ΤΟΝ ΥΔΑΤΟ<N>

c) αἱ Χῶναι τῶν ὑδάτων

d) Die Flut von Chonai⁵⁰⁴

Fragment des rechten horizontalen Kreuzarmes:

Dieses Fragment zeigt drei Personen. Rechts steht Josua in Feldherrntracht mit Helm auf dem Kopf und von einem Nimbus hervorgehoben. Seine Rechte hat er im Begrüßungsgestus gegen die links stehende, nicht mehr vollständig erhaltene Figur erhoben. Zwischen diesen beiden erscheint noch einmal Josua in Proskynese zu den Füßen der linken Figur. Diese ist an einem Flügelfragment als Engel zu erkennen. Ferner sieht man ein Schwert, welches der Engel (Erzengel Michael?) in Richtung des knieenden Josua hält. Er erscheint dem Feldherrn Josua im Bezirk von Jericho (Jos. 5, 13–15).

IV) Inschrift zweizeilig horizontal sowie unter dem letzten horizontalen Buchstaben vertikal, zwischen den Personen:

a) Ἰ̄C̄ O TOV NAVI

b) Ι(ΗΣΟΥ)Σ Ο ΤΟΥ ΝΑΥΙ

c) Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυί

d) Josua, Sohn des Naue

6. Datierung aller Fragmente:

11.-12. Jahrhundert

7. Literatur:

Cotsonis 1994, 81–83 Kat. Nr. 5 Abb. 29.

Jenkins – Kitzinger 1967, 235–249.

Grabar 1970.

Mango 1988, 41–49.

Vier Fragmente zweier? Kreuze (Kat. Nr. 17, Taf. 24)

1. Material: Silber, vergoldet, Repoussé

2. Herkunft/Fundort: Kleinasien?

3. Aufbewahrungsort: Dumbarton Oaks Collection, acc. nos. 50.8, 21.9, 21.7, 21.6

4. Maße:

Fragment des oberen Arms: Höhe: 5 cm; Breite: 4,5 cm

Durchmesser des kleinen Medaillons: 2,4 cm

Fragment der Querarme: Höhe: 5,8 cm; Breite: 8,5 cm (je Arm);

Fragment des unteren Arms: Höhe 9,1 cm; Breite 4,7 cm.

⁵⁰⁴ Zur Flutkatastrophe und zur Stadt Chonai siehe unter Kap. IV, 167.

5. Beschreibung:

In diesem Falle wurden insgesamt vier Fragmente, die zu zwei (?) Kreuzen gehören, zusammengestellt. Sie bestehen aus vergoldetem Silber und besitzen in Repoussé gearbeiteten Figurenschmuck. Möglicherweise waren die Rückseiten mit Dekoration in Niello geschmückt.

Fragment der Querarme und kleines Medaillon:

Auf dem Fragment der Querarme ist in der Kreuzmitte oberhalb der Vierung noch das vom Kreuznimbus hinterfangene Haupt Christi zu erkennen. Ein inneres kleines Kreuz ist auf den Armen klar abgegrenzt. Das Innere der Arme des kleinen Kreuzes ist mit Ranken- und Blattmotiven gefüllt. An den Enden der horizontalen Arme befinden sich jeweils ein kleines von einer einfachen Wellenlinie umgebenes Medaillon und zu den Enden der Kreuzarme des eigentlichen Kreuzes zeigende Blattornamente mit pfeilförmigen Spitzen als Endschmuck. Die Medaillons enthalten die Abbildungen von mit Nimben versehenen Evangelisten in Brustansicht, die einen Kodex – der des rechten Evangelisten ist sogar mit Punktierung und eingravierten Linien verziert – in der rechten Hand halten. Es fehlen Inschriften zur Kennzeichnung der Personen. Möglicherweise hat das kleine Medaillon, das heute ein eigenes Fragment bildet, ursprünglich den oberen Arm des inneren Kreuzes abgeschlossen, da es wahrscheinlich ebenfalls einen nimbierten Evangelisten abbildet, der die rechte Hand im Redegestus erhoben hat und in der linken einen Kodex hält. Ferner stimmen die Relieftiefe der Figuren, die einfache Umrandung des Medaillons, sein Durchmesser sowie das Fehlen jeglicher Beschriftung mit den anderen beiden kleinen Medaillons überein, so daß eine Zusammengehörigkeit als sehr wahrscheinlich angenommen werden kann. Die Enden der Querarme zieren einen Nimbus tragende Personen in Ganzkörperdarstellung, deren Identität durch Inschriften bestätigt wird. Am Ende des linken Querarmes ist nämlich die stehende Mutter Gottes zu sehen, die sich Christus zuneigt und mit den Händen auf ihn weist. Dasselbe gilt für Johannes den Vorläufer, der am Ende des rechten Querarmes steht. Hierbei handelt es sich um eine Deesis-Komposition, bei der Christus in der Mitte stehend vorzustellen ist. Ein einfacher Perstrand, der von zwei Zickzackbändern eingefaßt wird, bildet die Umrandung der Kreuzarme.

I) Horizontale Inschrift rechts neben der Person auf dem linken Arm:

- a) $\overline{MP} \Theta V$
- b) MH(TH)P Θ (EO)Y
- c) Μητηρ Θ εοῦ
- d) Mutter Gottes

II) Horizontale Inschrift links neben der Person auf dem rechten Arm:

- a) Θ I Ω
- b) O A(ΓΙΟΣ) I Ω (ANNHΣ)
- c) ὁ ἅγιος Ἰωάννης
- d) Der heilige Johannes

Fragment des oberen Armes:

Das Fragment zeigt das Ende eines oberen Kreuzarmes, auf dem ein getriebenes von einfacher Zickzacklinie umgebenes Medaillon mit der Darstellung des durch die Inschrift ausgezeichneten Erzengels Michael in Brustansicht und mit Stab in der rechten Hand befestigt ist. Ferner liegt ein prächtiger *loros* über seinem Gewand. Die Umrandung dieses Fragments besteht auch aus einem Perstrand, der von zwei Zickzackbändern

eingefaßt wird. Diese Verzierung der Ränder ist jedoch breiter als auf dem Fragment der Querarme. Außerdem entspricht die Breite des Fragmentes nicht der des Fragmentes der Querarme, d.h. daß der obere Arm zu einem anderen Kreuz gehörte.

III) Vertikale und horizontale Inschrift im Medaillon, links und rechts neben dem Kopf:

- a) M ΧΙ⁵⁰⁵
- b) MIX(AHA)
- c) Μιχαήλ
- d) Michael

Fragment des unteren Armes:

Das Fragment eines unteren Armes zeigt noch die Reste eines Rankenornamentes, das ursprünglich Bestandteil eines inneren Kreuzes war, sowie ein getriebenes Medaillon mit der Darstellung des heiligen Nikolaos, wie die Inschrift verdeutlicht. Der Perlrand dieses Fragmentes ähnelt dem des oberen Armes und unterscheidet sich ebenfalls in der Breite von dem der Querarme. Die breiten doppelt gravierten Majuskeln und Partien der Gesichter, besonders Nase und Augen, können auf eine Zusammengehörigkeit des oberen und des unteren Fragmentes schließen lassen. Dazu passen aber nicht die höhere Eleganz, die größere Schlankheit des unteren Fragmentes und die Tatsache, daß das Medaillon direkt an die Umrandung anschließt, so daß auch die Zugehörigkeit zu einem dritten Kreuz in Frage käme. Bei letzterem Umstand muß man jedoch berücksichtigen, daß am unteren Kreuzfuß der Schaftdorn saß und deshalb eine Anbringung des Medaillons in Analogie zu den anderen unmöglich war. Daher erscheint eine Zuordnung der Fragmente zu zwei Kreuzen am überzeugendsten, kann aber nicht vollständig gesichert werden.

IV) Vertikale und horizontale Inschrift im Medaillon, links und rechts neben der Person:

- a) Θ ΝΙΚΟΛΑΟC
- b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΝΙΚΟΛΑΟΣ
- c) ὁ ἅγιος Νικόλαος
- d) Der heilige Nikolaos

6. Datierung:

Oberer und unterer Arm: spätes 10.- frühes 11. Jahrhundert

Querarme und kleines Medaillon: 1. Hälfte des 11. Jahrhunderts

7. Literatur:

Cotsonis 1994, 76–78.

Ross 1962, Kat. Nr. 24 Taf. 22.

Chuskivadze 1984, 32 Abb. 15.

Caillet 1988, 214 Abb. 15a.

⁵⁰⁵ Hier liegt eine Vertauschung von Iota und Chi vor.

Typ IV:

Prozessionskreuz (Benaki-Kreuz) (Kat. Nr. 18 Taf. 25. 26)

1. Material: Bronze

2. Herkunft/Fundort: Konstantinopel? 1932 in Istanbul erworben

3. Aufbewahrungsort: Benaki-Museum Athen, Inv. Nr. 11442

4. Maße: Höhe: 36 cm
 Breite: 30 cm
 Dicke: 0,3 cm

5. Beschreibung:

Die leicht geschwungenen Kreuzarme laufen an den Spitzen in kleine runde Scheiben aus. Zwischen den Scheiben sitzt an den Armen – vom beschädigten Kreuzfuß abgesehen – eine große Scheibe. Der untere Kreuzarm ist nicht mehr vollständig erhalten. Ebenso ist am linken Querarm die große Scheibe beschädigt sowie eine kleine abgebrochen. An der Unterseite der horizontalen Kreuzarme sind pro Arm drei Löcher zu sehen, die für das Anbringen von Pendilien bestimmt waren. Ebenso sind die kleinen Scheiben des oberen Kreuzarmes und die untere des rechten Querarmes durchlocht. Für die untere fehlende auf dem linken Querarm ist gleiches anzunehmen. Dort, wo der Kreuzarm in die kleinen Scheiben übergeht, findet sich eine Zickzacklinie, die von zwei Geraden eingefasst wird.

Die Mitte der Vorderseite nimmt der gekreuzigte Christus mit Kreuznimbus ein. Er ist nur mit einem Leinentuch bekleidet. Über seinem Kopf befindet sich die *tabula ansata*, und darüber sind Sonne und Mond zu erkennen. Das Kreuz steht auf dem Golgathafelsen. Auch der Schädel Adams ist dargestellt. Aus den Wunden des Gekreuzigten fließt Blut; es wird an den Händen und an der Wunde in der Seite durch geschwungene Linien dargestellt, aus den Fußwunden ergießt sich das Blut auf den Golgathafelsen. Die Brustbilder auf den Scheiben der Querarme zeigen links die Mutter Gottes – diese ist nur fragmentarisch erhalten – und rechts Johannes den Theologen. Auf der Scheibe des oberen Kreuzarmes erscheint der heilige Georg mit einem Kreuz in der rechten Hand. Wahrscheinlich ist er der Namens- und Schutzpatron des in der rückseitigen Minuskelschrift genannten Georg des Syrers. Alle dargestellten Personen in den Medaillons werden durch einfache gravierte Majuskelschriften gekennzeichnet. Auf den horizontalen Kreuzarmen sowie auf dem oberen Kreuzarm oberhalb des Hauptes Christi befinden sich Majuskelschriften, die in doppelt gravierter Linie ausgeführt sind. Dazu kommen ferner eine einfache gravierte Minuskelschrift auf dem oberen Kreuzarm unterhalb des Heiligen Georgs sowie eine punktierte Minuskelschrift auf dem unteren Kreuzarm unterhalb des Golgathafelsens.

Auf der Rückseite steht in der Mitte des Kreuzes die Mutter Gottes in Orantenhaltung frontal auf einem viereckigen Sockel, dessen Vorderseite mit einem Ornament in Form von Kassetten oder Fassungen mit

Edelsteinen verziert ist. Die Majuskelschriften in Doppellinie oberhalb des Nimbus einerseits sowie links und rechts von ihren Händen auf den horizontalen Kreuzarmen andererseits beziehen sich auf die Mutter Gottes. Die großen Scheiben der Enden der Arme sind mit den Brustbildern dreier Heiliger versehen. Dies sind im Einzelnen: oben der heilige Hermolaos und auf der linken der heilige Kosmas, dem auf der rechten der heilige Damian zugeordnet ist. Die sich auf den Kreuzarmen befindenden Inschriften erlauben diese Identifizierung. Auf dem unteren Kreuzarm hat sich – nach der Inschrift zu urteilen – der heilige Panteleemon befunden, dessen Abbildung verlorengegangen ist. Bei allen vier Personen in den Medaillons handelt es sich um Ärzteheilige. Die Scheibe mit dem Brustbild des heiligen Damian ist teilweise beschädigt. Darüber hinaus ist eine Minuskelschrift auf dem oberen Kreuzarm zwischen den beiden Majuskelschriften zu sehen.

Inschriften der Vorderseite:

I) Horizontale Inschrift links und rechts über dem Nimbus:

a) $\overline{\text{IC}} \overline{\text{XC}}$

b) $\text{I}(\text{H}\Sigma\text{OY})\Sigma \text{X}(\text{PI}\Sigma\text{TO})\Sigma$

c) Ἰησοῦς Χριστός

d) Jesus Christ

II) Fragmentarische vertikale Inschrift links und rechts neben dem Kopf (linke Scheibe):

a) $\text{M}[\dots] \Theta\text{V}$

b) $\text{M}[\text{HTHP}] \Theta(\text{EO})\text{Y}$

c) Μητήρ Θεοῦ

d) Mutter Gottes

III) Vertikale Inschrift links und rechts neben dem Kopf (rechte Scheibe):

a) $\Theta \text{I}\omega\text{AN} \text{O} \text{ΘEO}\lambda\text{O}$

b) $\text{O} \text{A}(\text{ΓIO}\Sigma) \text{I}\omega\text{AN}\langle\text{NH}\Sigma\rangle \text{O} \text{ΘEO}\lambda\text{O}\langle\text{ΓO}\Sigma\rangle$

c) ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ θεόλογος

d) Der heilige Johannes der Theologe

IV) Vertikale Inschrift links und rechts neben dem Kopf (obere Scheibe):

a) $\Theta \text{ΓE}\omega \text{PΓEO}$

b) $\text{O} \text{A}(\text{ΓIO}\Sigma) \text{ΓE}\omega\text{PΓEO}\langle\Sigma\rangle$

c) ὁ ἅγιος Γεώργιος

d) Der heilige Georg

V) Horizontale Inschrift auf beiden Querarmen:

a) $\text{I}\Delta\text{OY} \text{O} \text{VO} \text{COV} \quad \text{I}\Delta\text{OY} \text{H} \overline{\text{MP}} \text{COV}$

b) $\text{I}\Delta\text{OY} \text{O} \text{Y}(\text{I})\text{O}\langle\Sigma\rangle \Sigma\text{OY} \text{I}\Delta\text{OY} \text{H} \text{MH}(\text{TH})\text{P} \Sigma\text{OY}$

c) Ἴδου ὁ υἱός σου, ἴδου ἡ μήτηρ σου

d) Siehe, dein Sohn, siehe deine Mutter.

VI) Minuskelinschrift am oberen Ende des oberen vertikalen Kreuzarmes, unterhalb des heiligen Georg (nach Bouras, Abbildung undeutlich):

a) -

b) ΒΟΗΘΗ Τ<Ω> ΣΩ Δ<ΟΥΛΩ> ΛΕΩΝΤΑΝ ΤΟΝ ΒΟΡΕ<Α>Ν

c) Βοήθει τῶ σῶ δούλω Λεόνταν τὸν Βορέαν

d) Hilf deinem Diener Leontas Boreas!

VII) Horizontale Minuskelinschrift (Widmungsinschrift) auf dem unteren vertikalen Kreuzarm, unterhalb des Berges Golgatha (Abbildung bei Bouras undeutlich):

a) -

b) Κ(ΥΡΙ)Ε ΒΟΗΘΗ Τ(Ω) ΣΩ ΔΟΥΛΩ ΙΩ(ΑΝΝΗ)

c) Κύριε βοήθει τῶ σῶ δούλω Ἰωάννη

d) Herr, hilf deinem Diener Johannes!

Inschriften der Rückseite:

VIII) Inschrift links und rechts von den Händen der Mutter Gottes:

a) ΜΡ ΘΥ

b) ΜΗ(ΤΗ)Ρ Θ(ΕΟ)Υ

c) Μητέρα Θεοῦ

d) Mutter Gottes

IX) Horizontale Inschrift über der Mutter Gottes:

a) Η ΒΛΑΧΕ ΠΝΗΤΗ ΣΑΝ

b) Η ΒΛΑΧΕΡΝΗΤΗΣ<Σ>Α{Ν}

c) ἡ Βλαχερνίτισσα

d) Die „Blachernische“ (d. h. Mutter Gottes der Blachernen)

X) Vertikale Inschrift rechts von der Scheibe:

a) Θ ΚΟΣΜΑΣ

b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΚΟΣΜΑΣ

c) ὁ ἅγιος Κοσμᾶς

d) Der heilige Kosmas

XI) Vertikale Inschrift links neben der Scheibe:

a) Θ ΔΑΜΗΑΝΟΣ

b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΔΑΜΗΑΝΟΣ

c) ὁ ἅγιος Δαμιανός

d) Der heilige Damian

XII) Horizontale Inschrift am Kopf des oberen Kreuzarmes:

a) Θ ΕΡΜΟΛΑΟΣ

b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΕΡΜΟΛΑΟΣ

c) ὁ ἅγιος Ἑρμόλαος

d) Der heilige Hermolaos

XIII) Zweizeilige horizontale Inschrift am unteren Ende des erhaltenen unteren Kreuzarmes:

a) ☉ ΠΑΝΤΕ ΛΕΗΜΟΝ

b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝ

c) ὁ ἅγιος Παντελεήμων

d) Der heilige Panteleemon

XIV) Dreizeilige horizontale Minuskelinschrift oberhalb der Inschrift, die sich auf die Mutter Gottes der Blachernen bezieht (nach Bouras, Abbildung unleserlich):

a) -

b) Κ(ΥΡΙ)Ε ΒΟΗΘΗ ΤΩ ΣΩ Δ<ΟΥ>ΛΩ ΓΕΟΡΓΕΟΝ ΤΟΝ ΣΥΡΟΝ

c) Κύριε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Γεώργιον τὸν Σύρον

d) Herr, hilf deinem Diener Georgios Syros (Georg dem Syrer)!

6. Datierung:

10. Jahrhundert

7. Literatur:

Bouras 1979, 51. 25.

Smet 1982, 173.

Chatzēdakēs 1964, Kat. Nr. 550.

Cormack – Vassilaki 2008, Kat. Nr. 189.

Prozessionskreuz (Kat. Nr. 19 Taf. 27)

1. Material: Bronze

2. Herkunft/ Fundort: unbekannt, Konstantinopel (?)

3. Aufbewahrungsort: Historisches Museum Veliko Tärnovo, Inv. Nr. 6934 c

4. Maße: Höhe: 45 cm
 Breite: 27 cm
 Dicke: 0,3 cm

5. Beschreibung:

Bei diesem Kreuz trägt nur eine Seite eine ikonographische Darstellung und Inschriften. Die eleganten, leicht geschwungenen Kreuzarme enden an den Spitzen in kleinen Scheiben. Dazwischen befindet sich an jedem Kreuzarm eine größere Scheibe. Die Scheiben sind schmucklos. Unterhalb der größeren Scheibe am Kreuzesfuß sitzt der Schaftdorn, an dessen oberem Ende zwei kleine Blattmuster symmetrisch angeordnet sind und der unten zur Befestigung durchlocht ist. An der Unterseite der Querarme sind jeweils drei

Bohrungen zur Aufnahme von Pendilien angebracht. An den Enden der vier Kreuzarme befinden sich Inschriften, die sich auf Jesus Christus beziehen, der jedoch nicht dargestellt ist. Bei den Buchstaben handelt es sich um in doppelt graviertes Linien eingeritzte Majuskeln. Diese Art der Ausführung der Majuskeln ist im 10. und 11. Jahrhundert üblich und weit verbreitet. Den überwiegenden Teil der Kreuzarme nimmt die in Gravurtechnik ausgeführte Abbildung des Erzengels Michael ein, wie aus der zugehörigen Majuskelschrift über seinem Kopf deutlich wird. Seine Flügel sind auf den Querarmen ausgebreitet. Der Kopf des Erzengels Michael ist von einem Nimbus umgeben. In der linken Hand hält er eine Kugel und in der rechten ein Zepter. Die Kleidung des Erzengels erinnert sehr an imperiale Gewänder, so der in der mittelbyzantinischen Zeit weit verbreitete *loros*, die prächtigen Schuhe und der Gewandsaum. Auch in anderen Kunstgattungen trifft man ganz ähnliche Darstellungen des kaiserlichen Ornats.⁵⁰⁶ In bezug auf den Erzengel Michael gibt es ikonographische Parallelen auf einer bronzenen Platte aus der Dumbarton Oaks Collection.⁵⁰⁷ Auch die Rückseite des Kreuzes aus der George-Ortiz-Sammlung Kat. Nr. 15 Taf. 22) zielt die – zwar technisch anders ausgeführte – Ganzfigur des Erzengels Michael. Hinsichtlich der Form der Scheiben lassen sich zum Vergleich auch einige bronzene Kreuze des 10. und 11. Jahrhunderts heranziehen, so daß für das Kreuz in Veliko Tärnovo ebenfalls ein Datierungsansatz ins 10. und 11. Jahrhundert gerechtfertigt ist.⁵⁰⁸ Vergleiche z. B. Kat. Nr. 22 Taf. 31.

Zu den Inschriften:

I) Inschrift auf dem oberen Kreuzarm, oberhalb des Kopfes des Erzengels:

- a) ΜΗΧΑΗΛ
- b) dto.
- c) Μιχαήλ
- d) Michael

II) Inschrift auf den Enden aller Kreuzarme verteilt, die Leserichtung läuft vom oberen Kreuzarm zum linken und vom rechten Kreuzarm zum Kreuzfuß:

- a) ἸϞ̄ ΧϞ̄ ΝΙ ΚΑ⁵⁰⁹
- b) Ι(ΗΣΟΥ)Σ Χ(ΡΙΣΤΟ)Σ ΝΙΚΑ
- c) Ἰησοῦς Χριστός νικᾷ
- d) Jesus Christus siegt.

6. Datierung:

10.-11. Jahrhundert

⁵⁰⁶ An dieser Stelle möchte ich auf zwei Elfenbeintafeln verweisen, die zur sogenannten Romanos-Gruppe gehören, von denen die erste Tafel Christus zwischen Romanos und Eudokia, die zweite Otto und Theophano zwischen Christus zeigt; Abbildungen und weitere Vergleichsbeispiele siehe: A. Goldschmidt – K. Weitzmann, Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X-XIII Jahrhunderts, II: Reliefs (Berlin 1934); I. Kalavrezou-Maxeiner, Eudokia Makrembolitissa and the Romanos Ivory, DOP 31, 1977, 305–325; A. Cutler, The Date and Significance of the Romanos Ivory, in: D. Mouriki, S. Ćurčić, G. Galavaris, H. Kessler and G. Vikan (Hrsg.), Byzantine East – Latin West. Art Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann (Princeton N. J. 1994).

⁵⁰⁷ Ross 1962, 73 f. Kat. Nr. 90 Taf. 49.

⁵⁰⁸ Evans – Wixom 1997, Kat. Nr. 27; Marković 2002; Marković 2004/2005.

⁵⁰⁹ Über NI und KA befinden sich auf dem Kreuz ebenfalls Ligaturzeichen wie über IC und XC. Über NI und KA stehen sie wahrscheinlich nur wegen der Symmetrie in der Darstellung.

7. Literatur:

Pace 2001, Kat. Nr. 65.

Fragment eines Prozessionskreuzes (Kat. Nr. 20 Taf. 28. 29)

1. Material: Bronze

2. Herkunft/Fundort: Ephesos

3. Aufbewahrungsort: Kunsthistorisches Museum, Wien, Inv. Nr. VI 3072

4. Maße: Höhe: 19 cm
 Breite: 22 cm

5. Beschreibung:

Von dem Kreuz sind der untere Kreuzarm und die Scheibe eines Kreuzarmes abgebrochen. Die leicht geschwungenen Kreuzarme laufen an den Ecken in kleine runde Scheiben aus. Zwischen diesen befindet sich jeweils eine große Scheibe. Diese großen Scheiben und die Kreuzarme sind auf beiden Seiten mit in doppelter Linie gravierten Majuskelinschriften und mit figürlichen Darstellungen verziert.

Auf der Vorderseite nimmt der gekreuzigte Christus die Vierung und einen großen Teil der Querarme ein. Der mit dem *colobium* bekleidete bärtige und langhaarige Christus trägt einen Kreuznimbus. Sein Haupt ist zur rechten Seite geneigt. Über diesem erscheinen die *tabula ansata* mit seinen Initialen und darüber die Darstellungen von Sonne und Mond. Der Gekreuzigte wird zu seiner Rechten von der Theotokos und zu seiner Linken von Johannes dem Theologen flankiert, die mit ihren Händen auf ihn deuten. Auf der rechten Scheibe ist der Erzengel Gabriel in Brustansicht zu sehen. In der linken Hand hält er eine Kugel, auf der ein kleines Kreuz steht. Die fehlende Scheibe auf der gegenüberliegenden Seite hat, wie aus der noch erhaltenen Inschrift hervorgeht, die Darstellung des Erzengels Michael getragen. Die Scheibe des oberen Kreuzarmes zeigt das Brustbild des bärtigen und langhaarigen Johannes des Täufers, nimbiert und mit einem Stabkreuz in der linken Hand, die rechte Hand weisend.

Die Vierung der Rückseite wird durch die schlanke, bruchstückhaft erhaltene Ganzkörperfigur der Mutter Gottes in Orantenhaltung eingenommen. Ihr sind auf den Querarmen die kleinen Figuren der Apostelfürsten beigegeben, und zwar zu ihrer Rechten Paulus und zu ihrer Linken Petrus. Auf der linken Scheibe erscheint in Brustansicht der Evangelist Lukas und auf der oberen der Evangelist Matthäus. Die Brustbilder der Evangelisten Markus und Johannes schmückten vermutlich die beiden fehlenden Scheiben. Alle Figuren der Vorder- und Rückseite tragen einen Nimbus. Ferner weisen sie individuell unterschiedliche Gesichtszüge, Haar- und Barttrachten auf.

Inschriften der Vorderseite:

I) Horizontale Inschrift auf der *tabula ansata*:

- a) IC XC
- b) Ι(ΗΣΟΥ)Σ Χ(ΡΙΣΤΟ)Σ
- c) Ἰησοῦς Χριστός
- d) Jesus Christus

II) Horizontale Inschrift auf den beiden Querarmen unterhalb des Querbalkens des Kreuzes, durch den Gekreuzigten getrennt:

- a) ΙΔΕ Ο ΥΙΟΣ ΤΟΥ ΙΔΟΥ Η ΜΡ C
- b) ΙΔΕ Ο ΥΙΟΣ ΤΟΥ ΙΔΟΥ Η Μ(ΗΤΗ)Ρ ΤΟΥ
- c) Ἴδε ὁ υἱός σου, ἴδου ἡ μήτηρ σου
- d) Siehe, dein Sohn; siehe, deine Mutter.

III) Horizontale zweizeilige Inschrift auf dem linken Querarm, zwischen der Person und dem Querbalken des Kreuzes:

- a) ΜΡ ΘΥ
- b) ΜΗ(ΤΗ)Ρ Θ(ΕΟ)Υ
- c) Μήτηρ Θεοῦ
- d) Mutter Gottes

IV) Vertikale Inschrift auf dem linken Querarm, links neben der Person:

- a) ΜΗΧΑΗΛ
- b) dto.
- c) Μιχαήλ
- d) Michael

V) Vertikale Inschrift, die letzten beiden Buchstaben horizontal, auf dem rechten Querarm, zwischen der Person und dem Querbalken des Kreuzes:

- a) Ο ΘΕΟΛΟ
- b) Ο ΘΕΟΛΟ(ΓΟΣ)
- c) ὁ θεολόγος
- d) Der Theologe

VI) Vertikale Inschrift, die letzten beiden Buchstaben horizontal, auf dem rechten Querarm, rechts neben der Person:

- a) ΓΑΒΡΙΗΛ
- b) dto.
- c) Γαβριήλ
- d) Gabriel

VII) Vertikale Inschrift innerhalb der Scheibe links neben der Person und zweizeilig horizontal unterhalb der Scheibe, auf dem oberen Kreuzarm:

- a) Ο ΑΓΙ ΙΩΑΝΝΙΣ Ο ΒΑΠΤΙΣΤΗΣ
- b) Ο ΑΓΙ(ΟΣ) ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΒΑΠΤΙΣΤΗΣ
- c) ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ βαπτιστής
- d) Der heilige Johannes der Täufer

Inschriften der Rückseite:

VIII) Horizontale Inschrift auf dem oberen Kreuzarm, über dem Kopf der Person:

- a) ΜΡ ΘΥ
- b) ΜΗ(ΤΗ)Ρ Θ(ΕΟ)Υ
- c) Μήτηρ Θεοῦ

d) Mutter Gottes

IX) Zweizeilige horizontale Inschrift auf dem oberen Kreuzarm:

a) ΘΕΟΤΟΚΕ ΒΟΗΘΗ

b) dto.

c) Θεοτόκε βοήθει

d) Gottesgebälerin, hilf!

X) Vertikale Inschrift auf der Scheibe des oberen Kreuzarmes, links und rechts neben der Person:

a) Ο ΑΓΙ ΜΑΤΘ

b) Ο ΑΓΙ(ΟΣ) ΜΑΤΘ(ΕΟΣ)

c) ὁ ἅγιος Ματθαῖος

d) Der heilige Matthäus

XI) Vertikale Inschrift auf der Scheibe des linken Querarmes, links und rechts neben der Person:

a) Ο ΑΓΙ ΛΟΥΚ

b) Ο ΑΓΙ(ΟΣ) ΛΟΥΚ(ΑΣ)

c) ὁ ἅγιος Λουκᾶς

d) Der heilige Lukas

XII) Vertikale Inschrift auf dem linken Querarm, links und rechts neben der Person:

a) Ο ΑΓΙΟΣ ΠΑΥΛΟΣ

b) dto.

c) ὁ ἅγιος Παῦλος

d) Der heilige Paulus

XIII) Vertikale Inschrift auf dem rechten Querarm, links und rechts neben der Person:

a) Ο ΑΓΙΟΣ ΠΕΤΡΟΣ

b) dto.

c) ὁ ἅγιος Πέτρος

d) Der heilige Petrus

6. Datierung:

10. Jahrhundert (?)

7. Literatur:

Noll 1958 27 f. Abb. 23. 24.

Fragment eines Prozessionskreuzes (Kat. Nr. 21 Taf. 30)

1. Material: Bronze

2. Herkunft: Konstantinopel (?)

3. Aufbewahrungsort: Princeton, The Art Museum, 33–20

4. Maße: Höhe: 9,5 cm
 Breite: 14,5 cm

5. Beschreibung:

Bei diesem Fragment handelt es sich um einen beidseitig ornamentierten Querarm, der sich nach außen verbreitert, an den Spitzen von kleinen runden schmucklosen Scheiben versehen und dazwischen mit einer großen Scheibe, die auf der Vorderseite die Darstellung Johannes des Evangelisten trägt und auf der Rückseite den Apostel Paulus zeigt, jeweils in Büstenansicht. Der Arm weist auf der Vorderseite einen Teil einer Darstellung der Kreuzigung Christi auf, die Rückseite zeigt den oberen Teil des Torsos des heiligen Theodor. Beide Seiten sind mit Majuskelschriften versehen. Am unteren Rand sind drei Bohrungen für die Aufnahme von Pendilien zu erkennen. Dieses Fragment ähnelt dem Benaki-Kreuz in (Kat. Nr. 18 Taf. 25.26) und dem Kreuzfragment aus dem Kunsthistorischen Museums in Wien (Kat. Nr. 20 Taf. 28.29). Vergleichbar sind die Ausführung der Kreuzarme, die Begrenzung derselben durch kleine Scheiben an den Spitzen sowie einer dazwischensitzenden großen Scheibe. Die ikonographische Ausgestaltung weist Parallelen auf, siehe die Abbildung der Kreuzigung auf der Vorderseite. Die Rückseite nimmt im Gegensatz zu den Objekten aus dem Benaki-Museum und dem aus dem Wiener Kunsthistorischen Museum nicht die Darstellung der Mutter Gottes in Orantenhaltung ein, sondern der heilige Theodor. Die Majuskelschriften sind in doppelt gravierter Linie ausgeführt. Diese Art war im 10. Jahrhundert besonders beliebt, so daß man nicht fehlgehen wird, dieses Fragment unter Typ IV einzuordnen und dem 10. Jahrhundert zuzuweisen.

Inschriften der Vorderseite:

I) Inschrift:

- a) ΙΔΟΥ Η ΜΡ ΟΥ
- b) ΙΔΟΥ Η ΜΗ(ΤΗ)Ρ ΣΟΥ
- c) Ἴδοῦ ἡ μήτηρ σου
- d) Siehe, Deine Mutter

II) Inschrift:

- a) Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΗΣ
- b) dto.
- c) ὁ ἅγιος Ἰωάννης
- d) Der heilige Johannes

Inschriften der Rückseite:

I) Inschrift:

- a)
- b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΘΕΟΔΩΡΟΣ
- c) ὁ ἅγιος Θεόδωρος
- d) Der heilige Theodor

II) Inschrift:

- a) Ο ΑΓΙΟΣ ΠΑΥΛΟΣ
- b) dto.
- c) ὁ ἅγιος Παῦλος
- d) Der heilige Paulus

6. Datierung:

10. Jahrhundert

7. Literatur:

The Walters Art Gallery 1947, Kat. Nr. 283.

Ćurčić 1986, Kat. Nr. 68.

Prozessionskreuz (Kat. Nr. 22 Taf. 31)

1. Material: Bronze

2. Herstellungsort: Konstantinopel ?

3. Aufbewahrungsort: Sammlung Tsolozides Inv. Nr. ST 27

4. Maße: Höhe gesamt: 39,3 cm
 Höhe des Kreuzes: 28,7 cm
 Breite: 18,3 cm

5. Beschreibung:

Die Kreuzarme schwingen zu den Enden hin leicht aus. Der untere Kreuzarm wirkt dabei besonders elegant. Der Schaftdorn ist fast komplett erhalten und am Kreuzfuß aufgenietet worden. Die Verzierungen an den Spitzen der Kreuzarme sind nicht mehr vorhanden. Es können kleine Scheiben gewesen sein oder aber tropfen- bzw. kugelförmige Enden, wie bei den nachfolgenden Objekten. An den horizontalen Armen sind am unteren Rand jeweils drei Bohrungen zur Aufnahme von Pendilien angebracht. Eine Seite des Kreuzes ist schmucklos. Auf der anderen Seite des Kreuzes befindet sich ein Erzengel in Ganzkörperansicht, der den Betrachter frontal anschaut. Feine weiße eingravierte Linien sorgen für eine – soweit dies mit der Technik der Gravur möglich ist – recht aufwendige, detaillierte Darstellung seiner Flügel und seiner Kleidung. Sein Kopf ist von einem Nimbus hinterfangen. Das Haar ist in der Mitte gescheitelt, Augen und Nasenpartie sind klar und differenziert ausgearbeitet worden. In den Händen trägt er Zepter und Kugel. Er ist in prachtvolle imperiale Gewänder mit *loros* gekleidet. Die Flügel sind weit ausgebreitet und nehmen einen großen Teil der horizontalen Arme ein. Der Flügelansatz folgt der üblichen Ikonographie, das Innere der Schwingen hingegen ist von einem zweireihigen Fischgratmuster ausgefüllt. Über seinem Kopf befindet sich eine Inschrift, die ihn als den Erzengel Michael ausweist, wobei sich hier orthographische Ungenauigkeiten (Vertauschung von Iota und Eta) feststellen lassen.

Inscription:

- a) ΜΗΧΑΙΑ
- b) dto.
- c) Μιχαήλ
- d) Michael

6. Datierung:

Für einen Datierungsansatz ins 10. Jahrhundert sprechen die Ausführung der Inschrift in doppelt gravierter Linie, wie sie auf anderen Objekten des Typs IV vorkommt, sowie die Ausarbeitung seines Gewandes, die in ähnlicher Form auf Kreuzen und Werken der Elfenbeinkunst mittelbyzantinischer Zeit zu finden sind.

7. Literatur:

Zapheiroupolou 2001, Kat. Nr. 55.

Prozessionskreuz 2 Fragmente (Kat. Nr. 23 Taf. 32)

1. Material: Bronze gegossen; Ziselierungen

2. Herkunft/Fundort: Kleinasien/Balkan

3. Aufbewahrungsort: Privatsammlung C. S. Nr. 87

4. Maße:

Vertikales Fragment: Höhe: 15,5 cm
 Breite: 6,8 cm
 Dicke: 0,3 cm
Horizontales Fragment: Höhe: 7 cm
 Breite: 12,2 cm
 Dicke: 0,3 cm

Höhe gesamt (rekonstruiert): 35,8 cm

Breite gesamt (rekonstruiert): 24 cm

5. Beschreibung:

Von diesem Kreuz sind der obere vertikale und der linke horizontale Kreuzarm erhalten. Die Bruchstelle befindet sich im Bereich der Kreuzvierung, und wegen der Beschaffenheit der beiden Fragmente ist ihre Zusammengehörigkeit gesichert. Die leicht geschwungenen Arme der Fragmente laufen an den Enden in perlen- bzw. kugelförmigen Endschmuck aus. Die Unterseite des horizontalen Fragmentes weist zwei Durchbohrungen auf, die zur Anbringung von Pendilien gedient haben. Beide Fragmente besitzen in Ritzlinien ausgeführte figürliche Darstellungen mit dazugehörenden Majuskelschriften. Wie aus dem erhaltenen Befund ersichtlich, ist auf der Vorderseite des Kreuzes die Mitte mit der Darstellung des gekreuzigten Christus ausgefüllt. Christus trägt ein langes ärmelloses Gewand, das *colobium*, und sein mit Kreuznimbus versehenes Haupt ist leicht nach rechts geneigt. Über seinem Kopf erscheinen auf dem vertikalen Fragment die *tabula ansata* sowie darüber Sonne und Mond. „Diese Tafel scheint mittels einer X-förmig geführten Schnur an einem Pflöck befestigt zu sein, der in das obere Ende des Kreuzstammes getrieben wurde.“⁵¹⁰ Diese Darstellung gleicht derjenigen von Kat. Nr. 20 Taf. 28, wogegen Kat. Nr. 18 Taf. 25 davon etwas abweicht. Das

⁵¹⁰ Wamser – Zahlhaas 1998, 67.

Medaillon auf dem vertikalen Kreuzarm zeigt das Brustbild eines langbärtigen Heiligen, der ein kleines Handkreuz vor sich hält. Es handelt sich der Inschrift zufolge um den heiligen Akindynos. Von ihm wird gesagt, daß er zusammen mit seinen Gefährten Pergasios und Anempodistos versucht haben soll, den Perserkönig Schapur II. (310–379) zur Annahme des Christentums zu bewegen.⁵¹¹ Dieser Versuch blieb erfolglos, alle drei erlitten den Märtyrertod. Das ihm als Attribut beigegebene Handkreuz weist auf diesen Umstand hin. Seine Reliquien wurden nach Konstantinopel gebracht. Auf dem horizontalen Kreuzfragment ist die Mutter Gottes zu sehen. Sie trägt eine langärmelige Tunika und ein *maphorion*. Mit ihren Händen deutet sie auf Christus. Es fehlt jedoch die sonst übliche Inschrift. Auf der gegenüberliegenden Seite ist, wie für die Kreuzigungsgruppe üblich, laut Inschrift Johannes der Theologe im Brustbild eines Medaillons hinzuzudenken.

Auf der Rückseite ist in der Vierung eine weibliche Gestalt in langärmeliger Tunika und *maphorion* wiedergegeben. Ihre linke Hand hält sie im Redegestus erhoben, in der rechten ein Handkreuz, das auf ein Martyrium hindeutet. Laut der Inschrift handelt es sich um die heilige Anastasia, die möglicherweise wegen der herausgehobenen Stellung – in der Kreuzvierung – die Patronin der Kirche war, für die das Kreuz gestiftet worden war. Von der heiligen Anastasia ist bekannt, daß sie in Sirmium unter Diokletian den Märtyrertod erlitten hat. Die Medaillons der beiden Fragmente zeigen auf der Rückseite die Brustbilder zweier weiterer Märtyrer. Auf dem vertikalen erscheint der Soldatenheilige Georg und auf dem horizontalen ein anderer Soldatenheiliger namens Prokopios. Da es sich bei den Personen der Rückseite um Märtyrer handelt, sind für die beiden verlorengegangenen Kreuzarme auf der Rückseite zwei weitere Medaillons mit Märtyrerdarstellungen – vielleicht auch Soldatenheilige – anzunehmen. Welche Personen dies konkret gewesen sein können, läßt sich nicht mehr bestimmen. Ebenso verhält es sich mit der Vorderseite. Auch dort hat sich vermutlich je ein Medaillon befunden. Auf dem rechten horizontalen Kreuzarm muß, wie oben erwähnt, Johannes der Theologe dargestellt gewesen sein; für die Figur auf dem unteren vertikalen Kreuzarm läßt sich als Pendant zum oberen eine weitere Märtyrerdarstellung vermuten.

Inschriften der Vorderseite:

I) Horizontale Inschrift auf der *tabula ansata*:

- a) IC XC
- b) Ι(ΗΣΟΥ)Σ Χ(ΡΙΣΤΟ)Σ
- c) Ἰησοῦς Χριστός
- d) Jesus Christ

II) Inschrift auf dem vertikalen Kreuzarm, horizontal und vertikal, links und rechts neben dem Kopf:

- a) Θ Γ ΑΚΥΝ ΔΗΝΟ
- b) Ο Α(ΓΙΟ)Σ {Γ} ΑΚΥΝΔΗΝΟ(Σ)
- c) ὁ ἅγιος Ακίνδυνος
- d) Der heilige Akindynos

III) Horizontale Inschrift auf dem horizontalen Fragment unterhalb des Kreuzquerbalkens:

- a) ΙΔΕ Ο ΥΙΟΝ
- b) ΙΔΕ Ο ΥΙΟΝ ΤΟΥ
- c) Ἴδε ὁ υἱός σου
- d) Siehe, dein Sohn.

⁵¹¹ Wamser – Zahlhaas 1998, 68.

IV) Rekonstruktion (Vorschlag), Inschrift links analog zur rechten Seite:

- a) -
- b) -
- c) Ἴδε ἡ μήτηρ σου
- d) Siehe, deine Mutter.

Inschriften der Rückseite:

V) Vertikale Inschrift rechts neben dem Körper:

- a) ΑΝΑΚΤΑ
- b) ΑΝΑΣΤΑ(ΣΙΑ)
- c) Ἀναστασία
- d) Anastasia

VI) Horizontale und vertikale Inschrift links und rechts neben dem Kopf, auf dem oberen vertikalen Fragment:

- a) Θ Γ ΓΕΟΡ ΓΗC
- b) Ο Α(ΓΙΟΣ) {Γ} ΓΕΟΡΓΗΣ
- c) ὁ ἅγιος Γεώργιος
- d) Der heilige Georg

VII) Horizontale und vertikale Inschrift links und rechts neben dem Kopf, auf dem horizontalen Fragment:

- a) Θ Γ ΠΡΟΚ|ΠΗC
- b) Ο Α(ΓΙΟΣ) {Γ} ΠΡΟΚ(Ο)ΠΗ(Ο)Σ
- c) ὁ ἅγιος Προκόπιος
- d) Der heilige Prokopios⁵¹²

6. Datierung:

- 1. Hälfte 11. Jahrhundert

7. Literatur:

Wamser – Zahlhaas 1998, Kat. Nr. 62.

Kassandra-Kreuz (Kat. Nr. 24 Taf. 33)

1. Material: Bronze, ehemals vergoldet

2. Herkunft/Fundort: Kirche Γέννησις τῆς Θεοτόκου (1859 errichtet) in Kassandra (auf der gleichnamigen Halbinsel der Chalkidike/Griechenland)

3. Aufbewahrungsort: verschollen?

4. Maße: Höhe: ca. 30 cm
 Breite: unbekannt

⁵¹² Die Inschriften II, VI und VII entsprechen nicht dem üblichen Schema, denn zusätzlich zur Heiligkeits-
sigle „Θ“, die stets in „Ο Α(ΓΙΟΣ)“ aufzulösen ist, erscheint noch ein nicht benötigtes „Γ“.

5. Beschreibung:

Die Kreuzarme sind leicht geschwungen. An deren Enden sind mittels Manschetten kleine Kugeln aufgesteckt, von denen jedoch drei verlorengegangen sind. Der Schaftdorn ist abgebrochen. Auf der Vorderseite des Kreuzes ist Christus Pantokrator dargestellt. Sein Oberkörper nimmt die Mitte der Vierung ein, sein Unterkörper ragt in den unteren, sein nimbierter Kopf in den oberen vertikalen Kreuzarm hinein. Das Gewand Christi paßt sich den Konturen des Kreuzes an und schwingt unten ein wenig zu den Seiten aus. Auffallend sind die eingravierten streng vertikal angeordneten Falten des Palliums. Das Pallium wird von einem grob gezeichneten Saum klar begrenzt. Der untere Rand des Himations führt in Form einer Treppe nach oben und bildet dort über der linken Hand einen kleinen Gewandbausch. Ob Christus in der Linken einen Kodex oder eine Rolle hält, ist nicht deutlich zu erkennen. Über seinem Kopf erscheint die ihm beigegebene Inschrift. Eingerahmt wird Christus auf den Kreuzarmen von jeweils einem Medaillon. In diesen erscheinen in kanonischer Zusammenstellung die Büsten der vier Erzengel. Dies sind auf den horizontalen Kreuzarmen links Michael, laut Inschrift rechts vom Medaillon, und rechts Gabriel, laut Inschrift links vom Medaillon, auf den vertikalen oben Uriel, laut Inschrift unter dem Medaillon, und unten Raphael, laut Inschrift über dem Medaillon. Als Pendant zur Vorderseite zeigt die Rückseite in der Mitte Maria in Orantenhaltung. Ihr sind in den Medaillons die vier Evangelisten zugeordnet, und zwar auf den vertikalen Kreuzarmen oben Lukas und unten Matthäus, auf den horizontalen links Markus und rechts Johannes.

Inschriften der Vorderseite:

I) Horizontale Inschrift auf dem oberen Kreuzarm, über dem Nimbus der Person:⁵¹³

- a) HC XC
- b) H(HΣΟΥ)Σ Χ(ΡΙΣΤΟ)Σ
- c) Ἰησοῦς Χριστός
- d) Jesus Christus

II) Horizontale Inschrift auf dem oberen Kreuzarm, unterhalb des Medaillons:

- a) ὈΡΙΗΛ
- b) dto.
- c) Οὐριήλ
- d) Uriel

III) Horizontale Inschrift horizontal auf dem unteren Kreuzarm, oberhalb des Medaillons:

- a) ΡΑΦΑΗΛ
- b) dto.
- c) Ραφαήλ
- d) Raphael

IV) Vertikale, in der letzten Zeile horizontale Inschrift auf dem linken Querarm, rechts neben dem Medaillon:

- a) ΜΙΧΑΗΛ
- b) dto.

⁵¹³ Buschhausen möchte im zweiten Teil der Abbraviatur XP statt XC erkennen, was meiner Meinung nach der Abbildung nicht zu entnehmen ist. Die bei den Byzantinern verwendete Namensabbraviatur lautet XC. Es könnte sich höchstens noch um eine unübliche Kontraktion XPC handeln, was jedoch unwahrscheinlich ist, da man somit geneigt wäre, auch in HC eine Ligatur von I und H zu sehen. Man müßte folglich IHC lesen. Dem Foto nach entscheide ich mich für die Lesung: HC XC. Nur eine Untersuchung am Objekt selbst hätte eine eindeutige Antwort auf diese Frage geben können.

c) Μιχαήλ

d) Michael

V) Vertikale und horizontale Inschrift auf dem rechten Querarm, links neben dem Medaillon:⁵¹⁴

a) ΓΑ

b) ΓΑ(ΒΡΗΛ)

c) Γαβριήλ

d) Gabriel

Inschriften der Rückseite:

VI) Vertikale Inschrift auf dem oberen Kreuzarm, oberhalb des Nimbus der Person:⁵¹⁵

a) ΜΡ ΘΥ

b) ΜΗ(ΤΗ)Ρ Θ(Ε)ΟΥ

c) Μητηρ Θεοῦ

d) Mutter Gottes

VII) Vertikale Inschrift auf dem oberen Kreuzarm, links und rechts neben dem Kopf, Heiligkeitssigle oben links außerhalb des Medaillons:

a) Θ ΛΚΑϞ ΟΥ

b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΛΟΥΚΑΣ

c) ὁ ἅγιος Λουκάς

d) Der heilige Lukas

VIII) Zweizeilige horizontale Inschrift auf dem unteren Kreuzarm, oberhalb des Medaillons:

a) ΟΑ ΜΑΚΘΕΟϞ

b) Ο Α<ΓΙΟΣ> ΜΑ<Τ>ΘΕΟϞ

c) ὁ ἅγιος Ματθαῖος

d) Der heilige Matthäus

IX) Vertikale Inschrift auf dem linken Querarm rechts neben dem Medaillon, Heiligkeitssigle rechts neben dem Kopf innerhalb des Medaillons:

a) Μ ΚΟϞ Θ

b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΜΑΡΚΟϞ

c) ὁ ἅγιος Μάρκος

d) Der heilige Markus

X) Vertikale Inschrift auf dem rechten Querarm links neben dem Medaillon, Heiligkeitssigle links neben dem Kopf innerhalb des Medaillons:

a) Θ ΙΟΑΝΝΙϞ

b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΙΟΑΝΝΙϞ

c) ὁ ἅγιος Ἰωάννης

d) Der heilige Johannes

6. Datierung:

Nach Buschhausen ist dieses Kreuz möglicherweise im 10., eher jedoch in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts entstanden. Zu diesem Ergebnis kommt er aufgrund der stilistischen Einordnung der Darstellungen Christi und der Maria *orans*.

⁵¹⁴ Buschhausen liest hier „ΓΑΒΡΙΑ“.

⁵¹⁵ Buschhausen liest hier „ΜΗΡ ΘΥ“, wobei ich auch hier der Ansicht bin, daß der Befund eher für die übliche Variante „ΜΡ ΘΥ“ spricht.

7. Literatur:
Buschhausen 1967.

Prozessionskreuz (Kat. Nr. 25 Taf. 34)

1. Material: Bronze

2. Herkunft: ?

3. Aufbewahrungsort: ?

4. Maße: Höhe: 14,5 cm
 Breite: 17 cm

5. Beschreibung:

Die Arme des Kreuzfragmentes schwingen zu den Enden leicht aus. An den Spitzen sitzen tropfen- bzw. kugelförmige Enden. Die Kreuzvierung wird von einer herausragenden Kugel eingenommen. Die Arme sind mit Ornamenten und Personen in Medaillons und in Ganzkörperfigur ausgeschmückt. Auf dem oberen Kreuzarm erscheint nämlich Maria *orans* in Ganzkörperfigur. Ihre Füße scheinen auf der (Welt)Kugel zu ruhen. Auf dem horizontalen Kreuzarm befindet sich links ein Medaillon mit Maria in Büstenansicht und ihr gegenüber ein Medaillon mit Jesus Christus. Alle drei Personen sind mit einfachen Beischriften zur Identifizierung versehen. Die Linien werden durch einfache Gravierungen erzeugt. Sie dienen zur reichhaltigen Verzierung der Gewänder der dargestellten Personen und zur Hervorhebung der einfachen und punktierten Nimben. Der Nimbus Christi ist dazu mit je drei gravierten Linien als Kreuznimbus ausgezeichnet. Aufgrund orthographischer Ungenauigkeiten bei der Bearbeitung des Buchstabens P (in den Inschriften zur Mutter Gottes erscheint statt P ein Ϙ) ist eine Entstehung in einer provinziellen Werkstatt möglich.

I) Inschrift auf dem oberen Kreuzarm zu beiden Seiten des Kopfes:

- a) ΜϘ ΘΥ
- b) Μ(ΗΤΗ)Ρ Θ(ΕΟ)Υ
- c) Μητήρ Θεοῦ
- d) Mutter Gottes

II) Inschrift im Medaillon auf dem rechten Kreuzarm:

- a) ΜϘ ΘΥ
- b) Μ(ΗΤΗ)Ρ Θ(ΕΟ)Υ
- c) Μητήρ Θεοῦ
- d) Mutter Gottes

III) Inschrift im Medaillon auf dem linken Kreuzarm:

- a) ΗC ΧC
- b) Ι(ΗΣΟΥ)Σ Χ(ΡΙΣΤΟ)Σ
- c) Ἰησοῦς Χριστός
- d) Jesus Christus

6. Datierung:

11. Jahrhundert

7. Literatur:

Nesbitt 1988, Kat. Nr. 10.

Typ V:

Prozessionskreuz (Kat. Nr. 26 Taf. 35)

1. Material: Bronze

2. Herkunft: Byzantinisches Reich

3. Aufbewahrungsort: Malcove Collection Toronto, Inv. Nr. M 82. 192

4. Maße: Höhe: 40,5 cm
 Breite: 23,5 cm

5. Beschreibung:

Die Kreuzarme schwingen zu den Enden hin leicht aus. Der Endschmuck der Kreuzarme besteht jeweils aus kleinen Scheiben an den Spitzen und einer größeren Scheibe in der Mitte. Anstelle der großen Scheibe sitzt am Kreuzfuß der fast vollständig erhaltene Schaftdorn. Der Schaftdorn ist mit dem Kreuz in einem Stück angefertigt worden. Die Bohrungen in den kleinen Scheiben sind nachträglich ausgeführt worden. Eine Auffälligkeit sind die kleinen Zacken an der Kreuzvierung. Die Rückseite trägt keine Verzierungen. Eine Inschrift in doppelt gravierten Linien ist über den oberen und über die horizontalen Kreuzarme verteilt. Die fehlerhafte Schreibweise in der Inschrift auf dem rechten Kreuzarm deutet auf eine provinzielle Arbeit hin. Die Verwendung des Β entspricht der Aussprache. Korrekt müßte in der Schriftsprache ein Υ stehen. Das Γ ist aus der Inschrift komplett zu tilgen. Für die vorgeschlagene Herkunft aus Ägypten gibt es jedoch kein Indiz.

Inscription:

a) | ΑΓΙΑ| ΠΑΡΑ| ΚΕΒΓΙ

b) | ΑΓΙΑ ΠΑΡΑΣΚΕΒ{Γ}|

c) ἡ ἁγία Παρασκευή

d) Die heilige Paraskevi

6. Datierung:

10.-11. Jahrhundert

7. Literatur:

Campbell 1985, Kat. Nr. 177.

Prozessionskreuz (Fragment) (Kat. Nr. 27 Taf. 36)

1. Material: Bronze

2. Herkunft: ungeklärt

3. Aufbewahrungsort: Malcove Collection Toronto, Inv. Nr. M 82. 175

4. Maße: Höhe: 10,2 cm
 Breite: 11,2 cm

5. Beschreibung:

Die Kreuzarme sind geschwungen und laufen an den Spitzen in je zwei kleine Scheiben aus. Den Abstand zwischen den beiden Scheiben am Ende eines jeden Kreuzarmes bildet eine Gerade, während dieser Abstand in vielen Fällen konkav gestaltet ist. Der untere Kreuzarm ist abgebrochen. Der obere Kreuzarm wird von einem kleinen Kreuz bekrönt. Kleine pfeilförmige Spitzen heben die Kreuzvierung hervor.

6. Datierung:

10.-11. Jahrhundert

7. Literatur:

Campbell 1985, Kat. Nr. 174.

Typ VI:

Adrianopel-Kreuz (Kat. Nr. 28 Taf. 37. 38)

1. Material: Eisenkern, mit Silberblech ummantelt, Vergoldung, Gravur, Niello

2. Herkunft/Fundort: Konstantinopel? Das Kreuz gehörte der griechischen Gemeinde in Adrianopel und wurde 1922/1923 nach der Konferenz von Lausanne nach Griechenland übergeführt

3. Aufbewahrungsort: Benaki-Museum, Athen, Inv. Nr. T. A. 146

4. Maße: Höhe ohne Schaftdorn: 46,5 cm
 Höhe des Schaftdorns: 11,9 cm

Höhe gesamt: 58,4 cm

Breite: 31 cm

Dicke: 0,4 cm

5. Beschreibung:

Das Kreuz weist Spuren einer Erneuerung im Zentralmedaillon der Vorderseite sowie der äußeren linken Scheibe des oberen Kreuzarmes auf. Diese Veränderungen stammen vermutlich aus dem 18. Jahrhundert. Ein Teil der Vergoldung und der Niello-Einlagen ist verlorengegangen, und die äußeren Scheiben der Querarme zeigen deutliche Spuren von Beschädigung. An jedem der leicht ausschwingenden Kreuzarme sitzen an den Spitzen zwei Scheiben, welche auf der Vorderseite figürliche Darstellungen in Brustansicht zeigen bis auf die erneuerte Scheibe, die ein Rosettenmotiv aufweist, wie auch alle Scheiben der Rückseite. Die erneuerte Scheibe weicht dabei in der Ausführung etwas ab. Der Eisenkern der Scheiben ist mit geschmolzenem Blei versiegelt worden. Die Vorderseite zieren insgesamt fünf Medaillons, und zwar in der Kreuzvierung und auf den Kreuzarmen. Bei dem mittleren Medaillon der Vorderseite handelt es sich laut Bouras um eine separat aufgesetzte Scheibe, während die anderen in die Silberoberfläche eingraviert sind.⁵¹⁶ Die großen Medaillons sind von einem Kranz aus Blattmotiven oder Arkaden umgeben. Alle erhaltenen Medaillons der Kreuzarme und der Scheiben enthalten Majuskelschriften. Ein graviertes Niello-Spiralrand faßt das gesamte Kreuz ein. Ferner geht vom aufgesetzten Mittelmedaillon ein kleines vergoldetes Kreuz aus, das in Niello umrandet ist. Die Arme des Kreuzes enden in einer stilisierten Lilienblüte und werden jeweils von zwei Scheiben flankiert. Die Darstellung der Auferstehung Christi im Mittelmedaillon ist nach Bouras eine postbyzantinische Erneuerung oder Umarbeitung, die Einfassung – ein von zwei Perlbändern eingefasster Arkadenkranz – ist jedoch original.⁵¹⁷ Auf den Querarmen erscheinen in den Medaillons die Brustbilder der Erzengel, rechts Gabriel und links Michael, in imperialer Tracht, die eine Kugel in der linken Hand halten. Ferner tragen sie den zur kaiserlichen Bekleidung dazugehörenden *loros*. Ihr Haupt wird von einer weißen *taenia* geschmückt und von einem Nimbus umgeben. Das obere Medaillon zeigt das Brustbild Christi im Pantokratorotypus. Sein Kopf wird vom Kreuznimbus hinterfangen. In den Kreuzarmen des Nimbus sind punktierte Verzierungen zu erkennen. Christus hält in der Linken einen Kodex, und die Rechte hat er im Segens- oder Redegestus erhoben. Auf dem unteren Medaillon ist die Mutter Gottes in Orantenhaltung dargestellt. Oben rechts in dem kleinen Medaillon ist Johannes Chrysostomos, in denen des unteren Armes die heiligen Basileios und Nikolaos zu sehen. Bouras vermutet, das sich in dem fehlenden kleinen Medaillon oben links die Darstellung des heiligen Gregor von Nazianz, d.h. Gregors des Theologen, befunden habe.⁵¹⁸ Auf den kleinen Medaillons der Querarme erscheinen auf der linken die Ärzteheiligen Kosmas und Damian und auf der rechten die Märtyrer Sisinnios und Prokopios. Ferner befinden sich sowohl auf der Vorderseite – auf dem Griff – als auch auf der Rückseite – am unteren Rand des unteren Kreuzarmes – Stifterinschriften.

Auf der Rückseite werden die Kreuzarme von einer einfachen, gravierten und niellierten Linie umrahmt. Von der Kreuzvierung geht ein kleines inneres Kreuz aus, welches von einem gestielten Palmettenmotiv gebildet wird. Das Mittelmedaillon der Rückseite, eingerahmt von einem Schmuckkranz mit Lilienblüten, zeigt

⁵¹⁶ Bouras 1979, 21.

⁵¹⁷ Bouras 1979, 22.

⁵¹⁸ Bouras 1979, 25.

Johannes den Täufer in Brustansicht. Sein hageres bärtiges Gesicht wird von langem Haar gerahmt. Über seinem *chiton* trägt er die *melote*, die über der Brust zusammengeknotet ist. In seiner Rechten hält er einen Stab mit Kreuz. Sein Nimbus wird von einer punktierten Linie eingefasst, die einen Perlrand bildet und auf diese Weise den Nimbus besonders hervorhebt. Im oberen Medaillon erscheint die Mutter Konstantins des Großen, Helena in einem t-förmigen *loros*, mit Nimbus, Krone, Globus und Kreuz in den Händen. Als Pendant dazu sieht man auf dem Medaillon des unteren Armes, das von einem Flechtkranz umgeben wird, Kaiser Konstantin den Großen im gewöhnlichen v-förmigen *loros*, ebenfalls mit Nimbus, Krone, Globus und Kreuz. Die Kronen des Kaisers und der Kaisermutter sind dem Typ des *kamelaukion* zuzuordnen.⁵¹⁹ Sie sind mit Pendilien und weiteren Verzierungen versehen. Auf der Krone der Kaisermutter ist ein kleines Aufsatzkreuz zu nennen. Die Medaillons der Querarme weisen Brustbilder zweier Militärheiliger auf, rechts Theodor und links Georg. Sie weisen nur einen einfachen Nimbus auf, tragen ein *divetesion* unter ihrer reich verzierten *chlamys*, die von einer Scheibenfibel zusammengehalten wird, und halten in der Rechten ein Märtyrerkreuz. Die kleinen Scheiben an den Enden der Rückseite des Kreuzes zieren achtblättrige Rosetten.

Inschriften der Vorderseite:

I) Horizontale Inschrift links und rechts neben dem Nimbus im großen Medaillon des oberen Kreuzarmes:

a) $\overline{\text{IC}} \overline{\text{XC}}$

b) $\text{I}(\text{H}\Sigma\text{OY})\Sigma \text{X}(\text{PI}\Sigma\text{TO})\Sigma$

c) Ἰησοῦς Χριστός

d) Jesus Christos

II) Horizontale Inschrift links und rechts neben dem Nimbus, im großen Medaillon des unteren Kreuzarmes:

a) $\overline{\text{MP}} \overline{\text{ΘY}}$

b) $\text{MH}(\text{TH})\text{P} \Theta(\text{EO})\text{Y}$

c) Μητήρ Θεοῦ

d) Mutter Gottes

III) Vertikale Inschrift links und rechts neben dem Nimbus, im großen Medaillon des linken Querarmes:

a) $\text{MH} \text{XA}$

b) $\text{MHXA}(\text{HA})$

c) Μιχαήλ

d) Michael

IV) Horizontale Inschrift links und rechts neben dem Nimbus, im großen Medaillon des rechten Querarmes:

a) $\Gamma \text{ B}$

b) $\Gamma(\text{A})\text{B}(\text{PIHA})$

c) $\Gamma\alpha\beta\rho\iota\eta\lambda$

d) Gabriel

V) Inschriften in den kleinen Medaillons an den Enden der Kreuzarme:

1. (oben rechts, vertikal, links und rechts neben der Person):

a) $\text{I}\overline{\Omega}\text{ANN} \text{O} \text{XPVC}\overline{\Omega}$

b) $\text{I}\overline{\Omega}\text{ANN}(\text{H}\Sigma) \text{O} \text{XPY}\Sigma\overline{\Omega}(\Sigma\text{TOMO}\Sigma)$

c) Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος

⁵¹⁹ Bouras 1979, 26. Verf. verweist darauf, daß in der Forschung angenommen wurde, daß die ikonographische Wiedergabe einer Krone des Typs *kamelaukion* erst in komnenischer Zeit belegt ist. Sie gibt jedoch zu bedenken, daß Kaiser Konstantin VII. Porphyrogenetos in *de administrando imperio* berichtet, eine solche Krone sei Kaiser Konstantin dem Großen von einem Engel dargereicht worden. Dies mag die Darstellung auf dem Adrianopel-Kreuz beeinflusst haben.

d) Johannes Chrysostomos

2. (linker Kreuzarm, oben, fragmentarisch, vertikal, rechts neben der Person):

- a) NOC
- b) (ΔΑΜΙΑ)ΝΟΣ
- c) Δαμιανός
- d) Damian

3. (linker Kreuzarm, unten, vertikal, links und rechts neben der Person):

- a) Κ ΜΑC
- b) Κ(ΟC)ΜΑC
- c) Κοσμᾶc
- d) Kosmas

4. (rechter Kreuzarm, oben, fragmentarisch, links neben der Person, laut Bouras 4 Buchstaben, Abb. undeutlich?, leserlich nur zwei):

- a) CH
- b) (CΙ)CΗ(CΙΝΙΟC)
- c) Cισίνιοc
- d) Sisinius⁵²⁰

5. (rechter Kreuzarm, unten, fragmentarisch, links neben der Person):

- a) ΠΡΟΚ
- b) ΠΡΟΚ(ΟΠΙΟC)
- c) Προκόπιοc
- d) Prokopios

6. (unterer Kreuzarm, links, vertikal, links und rechts neben der Person):

- a) ΒΑCΗ ΛΗΟC
- b) dto.
- c) Βασίλειοc
- d) Basileios

7. (unterer Kreuzarm, rechts, vertikal, links und rechts neben der Person):

- a) ΝΙΚΟ ΛΑΟC
- b) dto.
- c) Νικόλαοc
- d) Nikolaos

VI) Stifter- und Bittinschrift, horizontal und vertikal auf dem Griff, unterhalb eines kleinen Kreuzes:

- a) † ΚΕΒΟΗΘΙ| ΤΟΝΔΟΛ| ΟΝCΟVCI| CΙΝΙΟΝ|| ΑΜΗΝ
- b) Κ(ΥΡΙ)Ε ΒΟΗΘΙ ΤΟΝ ΔΟ(Υ)ΛΟΝ CΟΥ CΙCΙΝΙΟΝ ΑΜΗΝ
- c) Κύριε βοήθει τῷ δούλῳ cω Cισινίῳ ἀμήν
- d) Herr, hilf deinem Diener Sisinius, amen.

Inschriften der Rückseite:

VII) Vertikale Inschrift im Mittelmedaillon, links und rechts neben der Person:

- a) ΙΩΑΝΝCΟ ΒΑΠΤΙCΤ
- b) ΙΩΑΝΝ(Η)C Ο ΒΑΠΤΙCΤ(ΗC)
- c) Ἰωάννηc ὁ Βαπτιστής
- d) Johannes der Täufer

⁵²⁰ Eine Auflösung des „CH“ in „Cισίννιοc“ ist auch möglich, da beide Namensformen belegt sind.

VIII) Horizontale und vertikale Inschrift im Medaillon auf dem oberen Kreuzarm, links und rechts neben der Person:

a) ΗΑΓΙΑΕ ΛΕΝΗ

b) dto.

c) ἡ ἁγία Ἐλένη

d) Die heilige Helena

IX) Vertikale Inschrift im Medaillon auf dem unteren Kreuzarm, links und rechts neben der Person:

a) Θ ΚΩCTN ATINOC

b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΚΩ<N>ΣΤ{N}Α<N>ΤΙΝΟΣ

c) ὁ ἅγιος Κωνσταντῖνος

d) Der heilige Konstantin

X) Vertikale Inschrift im Medaillon auf dem linken Kreuzarm, links und rechts neben der Person:

a) ΓΕΟΡ ΓΗOC

b) ΓΕΟΡΓΗOC

c) Γεώργιος

d) Georg

XI) Vertikale Inschrift im Medaillon auf dem rechten Kreuzarm, links und rechts neben der Person:

a) ΘΕΟΔ ΟΡOC

b) ΘΕΟΔΟΡOC

c) Θεόδωρος

d) Theodor

XII) Horizontale zweizeilige Stifter- und Bittinschrift am unteren Rand des unteren Kreuzarmes:

- a) +
VΠPE AΦECEOC AMPTION TΩ ΔΟΥΛΩ| ΤΟΥ ΘV CΙCΙΝΙΟΥ ΚΕ ΙΩΑΝΟΝ ΠΡΕCΒΥΤΕΡΩ AM
- b) ΥΠ<EP> ΑΦΕΣΕOC <TON> ΑΜ(A)PTION ΤΟΥ ΔΟΥΛΟΥ
ΤΟΥ Θ(ΕΟ)Υ CΙCΙΝΙΟΥ ΚΕ ΙΩΑΝ(N)ΟΥ ΠΡΕCΒΥΤΕΡΟΥ ΑΜ(HN)
- c) ὑπὲρ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ
Σισίνιου καὶ Ἰωάννου πρεσβυτέρου ἀμῆν
- d) Für die Vergebung der Sünden des Dieners Gottes, Sisinnios, und des Priesters Johannes

6. Datierung:

Nach Bouras bietet die Stifterinschrift einen gewissen Anhaltspunkt zur Datierung. Sie stellt die Hypothese auf, daß es sich wegen der Formulierung „Diener Gottes“ um einen Kleriker handelt. Sie diskutiert die Möglichkeiten einer Zuschreibung des Kreuzes an eine Person des Namens Sisinnios. Die Quellenlage erlaube eine Identifizierung mit zwei Personen in Konstantinopel aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts. Sie nennt als ersten einen Sisinnios, der aus einer Inschrift auf einem Kelch aus der Schatzkammer von San Marco in Venedig bekannt ist. Nach Theophanes Continuatus war er *protospatharios* und stand mit dem *skeuophylakion* in Beziehung. Später wurde er unter Kaiser Romanos II. zum Stadteparchen und kurz darauf zum *patrikios* und *logothetes* ernannt. Der zweite Sisinnios, der in Frage komme, wird bei Johannes Zonaras erwähnt; er war ein *magistros*, bestieg unter Basileios II. (976–1025) 996 den Patriarchenthron und hatte diesen drei Jahre lang bis zu seinem Tod inne. Wenn nun der erste Sisinnios der Auftraggeber war, müßten, so urteilt Bouras, wenigstens Andeutungen in bezug auf seine weltlichen Ämter in der Inschrift vorhanden sein, wie es beim Kelch in San Marco der Fall ist. Statt dessen sprächen die Formulierung „Diener Gottes“ und die Häufung der Darstellungen von Bischöfen eher für den zweiten Sisinnios und einen *terminus ante*

quem für das Jahr 998. Auch ich halte diese letztere Zuschreibung für plausibler, vollständig sicher ist sie jedoch nicht.⁵²¹

7. Literatur:

Bouras 1979.

Prozessionskreuz (Kat. Nr. 29 Taf. 39)

1. Material: Bronze

2. Herkunft/Fundort: Metsovo/ Griechenland, Kirche des Hl. Nikolaos

3. Aufbewahrungsort: Evangelos-Averoff-Tositsa Sammlung

4. Maße: Höhe: 63,5 cm
 Breite: 32,7 cm

5. Beschreibung:

Die Arme des lateinischen Kreuzes sind leicht geschwungen und laufen an den Enden in Scheiben aus, die noch Reste von Zierblech tragen. Am unteren Rand der horizontalen Kreuzarme sind jeweils drei Ösen für Pendilien angebracht. Eine Seite ist mit Silber verkleidet, das aber nur noch fragmentarisch erhalten ist. In der Kreuzvierung sitzt ein einfaches, aufgesetztes und schmuckloses Medaillon, von dem nach allen vier Seiten hin erhaben gearbeitete abgerundete Kreuzarme ausgehen. Sie werden von einem kugelförmigen Dreipaßmotiv bekrönt. Medaillon, Kreuzarme und Dreipaß werden von einer schlichten runden Linie gerahmt. Der Kreuzfuß sitzt auf einer Zwinge auf.

6. Datierung:

10. Jahrhundert

7. Literatur:

Chatzēdakēs 1964, Kat. Nr. 552. 553. 555.

Bouras 1979, 24 Abb. 31.

⁵²¹ Bouras 1979, 27 f. mit Verweis auf Quelle: I. Bekker (Hrsg.) *Theophanes Continuatus* (Bonn 1838) 470, 4; weiterführende Literatur unter: R. Guiland, *Recherches sur les institutions byzantines II*, (Berlin 1967) 106 und: T. Büttner-Wobst (Hrsg.), Ioannis Zonaras, *Epitomae Historiarum III* (Bonn 1897) 558.

Typ VII:

Prozessionskreuz (Kat. Nr. 30 Taf. 40)

1. Material: Bronze

2. Herkunft/Fundort: Konstantinopel?

3. Aufbewahrungsort: Kanellopoulos-Sammlung Athen, Inv. Nr. 863

4. Maße: Höhe: 75 cm
 Breite: 44 cm (Evans – Wixom; Smet)
 Höhe: 63,9 cm
 Breite: 41,3 cm (Chatzēdakēs)

5. Beschreibung:

Die Arme dieses Kreuzes sind auffallend schlank und schwingen zu den Enden hin leicht aus. Kleine Scheiben bilden die Spitzen der Kreuzarme. Der Kreuzschaft endet in einer Schaftzunge. An der Unterseite der Querarme sind jeweils vier Durchbohrungen zu sehen, die für die Anbringung von Pendilien bestimmt waren. Die Vierung der Vorderseite nimmt ein aufgesetztes Silbermedaillon ein. Dieses Medaillon trägt die Darstellung eines griechischen Kreuzes auf blauem, rissigem Emaillegrund. An das Mittelmedaillon schließen sich auf allen Seiten zwei Halbkreise an, die jeweils an ihrem Schnittpunkt von einer Vierpaßblüte geziert werden. An die Halbkreise schmiegt sich jeweils ein kleines Medaillon an, welches einen doppelten Kreis bildet, der einen Perlrand einschließt. Dies ist nur noch schwer zu erkennen. Die Mitte der Medaillons wird von einer fünfblättrigen Blüte gefüllt. Diesen Medaillons gleichen die kleinen Scheiben an den Spitzen der vier Kreuzarme. Die konkav gebogenen Enden der Kreuzarme zieren jeweils drei Halbkreise, die von Doppel-
linien geformt werden und mit drei Kugeln gefüllt sind. Die äußeren Halbkreise werden mit den inneren durch einen Zweipaß verbunden. Über diesen Halbkreisen befindet sich auf jedem Kreuzarm ein größeres Medaillon aus einem doppelten Kreis. Es ist jeweils von einer sechsteiligen Blattrosette gefüllt. Auf dem unteren Arm wächst aus dem äußeren Medaillonkreis ein stilisierter Stamm – am Fuß begleitet von zwei Halbkreisen – bekrönt von einem Lebensbaummotiv. Der untere Kreuzarm endet gerade, der Schaftdorn wird in der Mitte von einem kleinen Doppelkreis mit Blüte im Innern geziert, auf jeder Seite begleitet von jeweils einem Halbkreis gefüllt mit drei Kugeln. Der obere Kreuzarm trägt darüber hinaus die folgende vertikal angeordnete Inschrift:

- a) Ο ΑΓΗΟC ΠΕΤΡC ΗΟΛΗΟV
- b) Ο ΑΓΗΟC ΠΕΤΡ(Ο)C ΗΟΛΗΟY
- c) ὁ ἅγιος Πέτρος Ἡολήου
- d) Der heilige Petrus (von Aiolia?).

Die Rückseite des Kreuzes ist nur unvollständig graviert. Der obere ehemals zerbrochene Kreuzarm wird mittels zweier kleiner später angebrachter Stäbe zusammengehalten.

6. Zur Datierung:

Laut Bouras: 10. Jahrhundert; Chatzēdakēs: 9.-10. Jahrhundert

7. Literatur:

Smet 1982, 174.

Chatzēdakēs 1964, Kat. Nr. 552.

Bouras 1979, 24.

Evans – Wixom 1997, Kat. Nr. 22.

Anastasia-Kreuz (Kat. Nr. 31 Taf. 41)

1. Material: Bronze

2. Herkunft/Fundort: Konstantinopel?

3. Aufbewahrungsort: British Museum, London

4. Maße: Höhe: 62,5 cm
 Breite: 40,3 cm

5. Beschreibung:

Die Arme des lateinischen Kreuzes sind leicht geschwungen und laufen in knospenförmigen Spitzen aus. Am Kreuzfuß sitzt eine abgebrochene Schaftzunge. An der Unterseite der horizontalen Kreuzarme befinden sich pro Arm drei Bohrungen für die Aufnahme von Pendilien. Bei dem zentralen Medaillon auf der Vorderseite handelt es sich um ein schlichtes Medaillon aus Glas, welches später aufgesetzt worden ist. Auf jedem Kreuzarm erscheint eine Bosse. Der Hauptschmuck der Vorderseite besteht aus ornamentalem und geometrischem Dekor. Der Rand der Kreuzarme wird von gepunzten Punkten geziert, die von zwei gravierten Linien umschlossen werden. An den Enden der Kreuzarme befinden sich durch zwei eingravierte Kreise, deren Inneres ein graviertes Schmuckmuster aufweist, gebildete Medaillons, deren Inneres mit jeweils einer sechsblättrigen Rosette gefüllt ist. Drei Halbkreise markieren das äußere Ende eines jeden Armes. Zwischen dem Medaillon des unteren Kreuzarmes und der Bosse ist ein Pflanzenmotiv (Lebensbaum) zu sehen, das von dem Medaillon ausgeht. Der obere Kreuzarm weist zwischen dem Medaillon und der Bosse eine vertikale, von zwei kleinen Kreuzen begrenzte Inschrift auf. Die Rückseite ist mit Ausnahme einer eingravierten Doppellinie, die die Arme einrahmt, und eines Kreises in der Kreuzmitte, unverziert.

Zur Inschrift:⁵²²

a) CHΓNO THC AΓHAC ANACTACHAC

b) dto.

c) Σίγνο τῆς ἁγίας Ἀναστασίας⁵²³

⁵²² Anstelle des „I“ wird hier ein „H“ verwendet.

d) Kreuz der heiligen Anastasia

6. Datierung:

10.-12. Jahrhundert

7. Literatur:

Buckton 1994, Kat. Nr. 175.

Basileios-Kreuz (Kat. Nr. 32 Taf. 42)

1. Material: Bronze

2. Herkunft/Fundort: Konstantinopel?

3. Aufbewahrungsort: Ashmolean Museum, Oxford

4. Maße: Höhe: 38 cm
 Breite: 20,6 cm

5. Beschreibung:

Die ziemlich breiten Arme des Bronzekreuzes lateinischer Form schwingen zu den Enden leicht aus, besitzen dafür aber an den Spitzen auffällig große Scheiben. An der Unterseite der horizontalen Kreuzarme befinden sich pro Arm zwei Löcher für Pendilien. Der untere Kreuzarm geht in die Schaftzunge über. Dieses Kreuz zeigt auf der Vorderseite in der Kreuzvierung ein aufgesetztes Medaillon, auf dem sich eine Scheibe aus Silbereinlage befindet, welche die Darstellung des Heiligen Basileios in Brustansicht zeigt. Eine doppelte eingravierte Linie bildet den Umriß des Kreuzes, doppelt gravierte Linien die Umrandung der Scheiben und der Medaillons auf den Kreuzarmen, die mit sechsblättrigen Rosetten gefüllt sind. Doppelt gepunzte kleine Kreise erscheinen zwischen den Rosettenblättern. Ähnliche Kreise sind auch innerhalb der Scheiben an den Enden der Kreuzarme zu erkennen. Vom Medaillon des unteren Kreuzarmes geht in Richtung Kreuzvierung ein Ornament aus, das an ein an einem langen Stiel sitzendes Blatt bzw. einen Lebensbaum erinnert. Mehrere gepunzte Punkte bilden den Stiel, während ebensolche Punkte in Kombination mit gravierten Linien ein Blattmotiv darstellen. Zwei Inschriften zieren fernerhin die Vorderseite des Kreuzes, wobei sich eine innerhalb des Mittelmedaillons, die andere auf den Querarmen befindet. Die Rückseite ist schlichter gestaltet, da sie nur eine doppelt gravierte Linie zur Umrandung besitzt. Ferner ist ein breiter, vermutlich später hinzugefügter Metallstreifen angesetzt, der den vertikalen Armen mehr Stabilität verleiht. Die punktierten Linien der Umrandung und der Medaillons sind mehrfach unsauber teils dreifach gearbeitet. Dies trifft auch auf Medaillons und runde Scheiben an den Kreuzarmspitzen zu. Möglicherweise ist dieses Objekt in einer provinziellen Werkstatt entstanden.

⁵²³ Für die mittelbyzantinische Zeit ist die Form $\sigma\acute{\iota}\gamma\nu\sigma$ anstelle von $\sigma\acute{\iota}\gamma\nu\sigma\nu$ belegt.

Zu den Inschriften (beide nur auf der Vorderseite):

I) Horizontale und vertikale Inschrift an beiden Seiten der Person auf dem Mittelmedaillon:

a) ☉ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ

b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ

c) ὁ ἅγιος Βασίλειος

d) Der heilige Basileios

II) Horizontale Inschrift auf den Querarmen, getrennt durch das Mittelmedaillon:⁵²⁴

a) ΗC ΧC ΝΗΚΑ

b) (Ι)Η(ΣΟΥ)Σ Χ(ΡΙΣΤΟ)Σ ΝΗΚΑ

c) Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ

d) Jesus Christus siegt.

6. Datierung:

10.-12. Jahrhundert

7. Literatur:

Buckton 1994, Kat. Nr. 161.

Prozessionskreuz (Kat. Nr. 33 Taf. 43)

1. Material: Bronze

2. Herkunft: ?

3. Aufbewahrungsort: ?

4. Maße: Höhe: 48 cm
 Breite: ?

5. Beschreibung:

Das Bronzekreuz lateinischer Form ist von einer graugrünen Patina überzogen. Die Arme des Kreuzes schwingen zu den Enden hin leicht aus und weisen an den Spitzen große Scheiben auf. Am Kreuzfuß sitzt die Schaftzunge. An der Unterseite der horizontalen Arme sind jeweils zwei Bohrungen für Pendilien angebracht. Das aufgesetzte Mittelmedaillon ist beschädigt. Möglicherweise hat es eine Abbildung getragen. Die Kreuzarme und das Mittelmedaillon werden von einer Linie eingefasst, die aus einer Reihe gepunzter Kreise besteht. Auch die Scheiben werden von einer solchen Reihe umrandet, die aber zusätzlich noch von gravierten Linien eingefasst wird. In der Mitte ist ein blütenähnliches Muster zu erkennen. Auf jedem Kreuzarm befinden sich jeweils ein großes und ein kleines Medaillon. Die großen Medaillons sind mit

⁵²⁴ Hier wird bei der Ligatur statt „I“ am Anfang der zweite Buchstabe „H“ gebraucht.

sechsbliättrigen Rosetten gefüllt. In den Zwischenräumen befinden sich gepunzte Kreise. Als Umrahmung der großen Medaillons dienen zwei gravierten Linien mit vielen quer eingeritzten Linien, so daß dadurch ein Kranzmuster entsteht. Die kleinen Medaillons sind analog zu den Mustern auf den Scheiben aufgebaut. Am Ende eines jeden Kreuzarmes erscheinen zwischen den großen Scheiben jeweils drei Halbkreise, die durch doppelt gravierte Linien gebildet werden. Zwischen dem großen und dem kleinen Medaillon des unteren Kreuzarmes ist ein Lebensbaum- bzw. Blattmotiv zu sehen. Es wird durch mehrere gepunzte Kreise und gravierte Linien akzentuiert. Auf dem oberen Kreuzarm befindet sich eine vertikal angeordnete Inschrift.

Zur Inschrift:

a) HC $\overline{\text{XC}}$ NH KA

b) (I)H(ΣΟΥ)Σ Χ(ΡΙΣΤΟ)Σ ΝΗΚΑ

c) Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ

d) Jesus Christus siegt

6. Datierung:

10.–12. Jahrhundert

7. Literatur:

Puhze 1989, Kat. Nr. 78.

Prozessionskreuz (Kat. Nr. 34 Taf. 44)

1. Material: Bronze

2. Herkunft: ?

3. Aufbewahrungsort: ?

4. Maße: Höhe: 45,5 cm
 Breite: 21,4 cm

5. Beschreibung:

Das Kreuz besitzt leicht ausschwingende Arme, von denen die horizontalen relativ kurz sind. Der untere Kreuzarm geht direkt in den Schaftdorn über. Der untere ehemals zerbrochene Kreuzarm ist restauriert worden. In der Kreuzvierung wurde zur Verstärkung vermutlich erst zu einem späteren Zeitpunkt ein Medaillon aufgesetzt. Es zeigt eine Darstellung Christi, dessen Kopf von einer Inschrift begleitet wird. Diese Inschrift enthält nicht das sonst übliche Namensmonogramm, sondern den ersten Teil des Trishagion. Die sonstige Verzierung des Kreuzes ist nichtfigürlicher, ornamentaler und pflanzlicher Art. So sitzen an den Kreuzarmen kleine scheibenförmige Enden, deren Mitte durch einen erhabenen Punkt ausgezeichnet wurde. Der Schmuck

der Kreuzarme besteht aus gravierten Medaillons, die mit Rosetten gefüllt sind. Eingravierte Linien mit Perlrand umrahmen die Kreuzarme und Medaillons. Über dem Medaillon des unteren Kreuzarmes ist noch ein Ornament in Form eines Blattmotivs zu erkennen, das wohl einen Baum darstellen soll.

Inschrift auf dem Mittelmedaillon:

a) ΑΓΙΟC ΟΘΕΟC

b) dto.

c) Ἁγίος ὁ Θεός

d) Heiliger Gott

6. Datierung:

Stilistisch ist dieses Objekt mit den anderen desselben Typs vergleichbar, so daß ein Datierungsansatz in die Zeit zwischen dem 9. und 10. Jahrhundert gerechtfertigt ist.

7. Literatur:

Nesbitt 1988, Kat. Nr. 6.

Typ VIII:

Prozessionskreuz (Matzkhvarichi/Schatzkammer von Svanetia) (Kat. Nr. 35 Taf. 45. 46)

1. Material: Silber, teilvergoldet, Cloisonné (Emaile), Niello

2. Herkunft/Fundort: Konstantinopel?

3. Aufbewahrungsort: Schatzkammer von Svanetia

4. Maße: Höhe (ohne Schaftdorn): 40,5 cm
 Höhe Schaftdorn: 15 cm
 Höhe gesamt: 55,5 cm
 Breite: 28 cm

5. Beschreibung:

Die Kreuzarme schwingen zu den Enden hin leicht aus und weisen Endschmuck auf, der aus gerippten bzw. facettierten Kugeln besteht, die mit Hilfe von Manschetten an den Spitzen der Kreuzarme befestigt sind. Von diesen Manschetten, welche mit einem gravierten Blattmotiv versehen sind, und den Kugeln sind nur noch die des rechten Querarmes und eine auf dem linken Querarm vollständig erhalten. Eine Randlinie akzentuiert die Kreuzarme und an den Enden der Kreuzarme sitzen dreieckige in Emaile gearbeitete Blüten- bzw. Blattmotive. An der Unterseite der horizontalen Kreuzarme sitzen pro Arm vier Ösen sowie eine links am unteren Kreuzarm auf der Höhe des inneren Kreuzes, die zur Anbringung von Pendilien gedient haben. Alle Medaillons der Vorder- und Rückseite sind mit Inschriften versehen. Die Vorderseite des Kreuzes zieren auf-

gesetzte kostbare Emaillemedaillons, die Inschriften zur Identifizierung der Personen tragen. In der Kreuzvervierung sitzt ein im Vergleich zu den anderen – vom Medaillon des unteren Längsarmes abgesehen – im Durchmesser und in der Höhe herausragendes größeres Medaillon, das die Darstellung Christi im Brustbild trägt. Das Haupt Christi wird von einem Kreuznimbus hinterfangen. Christus erscheint im Pantokrator-Typus, d.h. er hat die rechte Hand zum Segen erhoben, während er in seiner linken einen mit einem Kreuz geschmückten Kodex hält. Dieses Medaillon wird von einem etwas tiefer liegenden verzierten Blätterkranz in Emaille umgeben. Vom Mittelmedaillon gehen vier ebenfalls aufgesetzte und mit verschiedenfarbigem (blau, ziegelrot, weiß) Ornament verzierte Kreuzarme aus, deren Arme in den Proportionen denen des Kreuzes selbst entsprechen.⁵²⁵ An den Enden der Kreuzarme sitzen perlenartige Kugeln, dazwischen in der Mitte jeweils ein Steg, der in ein kleines Medaillon überführt, welches wiederum auf den horizontalen Armen von einer perlenförmigen Kugel und auf den vertikalen Armen von einer Lilienblüte, gekrönt mit einer Perle, begrenzt wird. Die Medaillons zeigen die Brustbilder der nimbierten Evangelisten, die eine Hand erhoben haben und in der anderen ein Evangelienbuch halten. Das untere Medaillon ist verlorengegangen. Die Anordnung ist folgende: oben erscheint Lukas, auf dem linken Querarm Matthäus und auf dem rechten Markus. Entsprechend hat man sich für das untere Medaillon die Darstellung des Johannes in gleicher Weise vorzustellen. Auf den Querarmen und dem oberen vertikalen Arm befindet sich am Ende jeweils ein größeres Medaillon. Auf dem linken Kreuzarm ist die Mutter Gottes, die im Typus der Maria orans ihre Hände vor der Brust erhebt, und auf dem rechten Querarm Johannes der Vorläufer zu sehen, die beide zur bekannten Deesis-Komposition gehören. Das Medaillon des oberen Kreuzarmes zeigt in Brustansicht den Erzengel Michael in prächtiger Gewandung, welcher in seiner Rechten einen Globus hält. Das Medaillon auf dem unteren Kreuzarm fällt allein schon wegen der Größe und Form aus dem üblichen Rahmen. Es handelt sich hierbei nicht um einen runden, sondern um einen längsrechteckigen Bildträger, dessen obere Seite abgerundet ist und wie bei dem kleinen inneren Kreuz mit einer Lilienblüte und einer Perle nach oben abgeschlossen wird. Auf dem Medaillon sind die thronende Mutter Gottes und das auf ihrem Schoß sitzende Christuskind in Frontalansicht zu erkennen. Alle großen Medaillons werden von einem Perlblütenkranz umrahmt. Unterhalb des Medaillons mit der thronenden Mutter Gottes befindet sich von einem gekörnten Band umgebenes halbkreisförmiges Feld, dessen Inneres mit Punkten und Kreisen ausgefüllt ist. In der Mitte sitzt ebenfalls ein von einer gekörnten Linie umgebener erhöhter Emaillekreis. Die vordere Seite des Griffes trägt im oberen Bereich eine in Niello ausgeführte Stifterinschrift.

Die Rückseite ist im Vergleich zur Vorderseite – mit Ausnahme des erhöhten, aufgesetzten Mittelmedaillons – flach und in Gravierung, Niello-Einlagen und Teilvergoldungen gearbeitet worden. Ein gravierter Rand mit einem umlaufenden Rankenmotiv bildet den Umriß des Kreuzes. Auch hier ist in den Zwickeln der Kreuzarme ein dreieckiges mit Ranken verziertes Ornament zu sehen. Das Mittelmedaillon, das von einem leicht erhöhten Flechtband umgeben wird, zeigt die Kreuzigungsgruppe. Der gekreuzigte Christus, der nur mit einem *perizonium* bekleidet und dessen Kreuz mit der *tabula ansata* und einem Podium versehen ist, füllt die ganze Höhe des Medaillons aus. Sein mit dem Kreuznimbus gekennzeichnetes Haupt ist nach rechts geneigt und sein Kinn berührt die Brust. Auch die Knie sind leicht nach rechts gebeugt. Zu den Seiten stehen links Maria und rechts Johannes, die sich Christus zuwenden bzw. vor ihm das Haupt in Trauer senken. Von diesem Mittelmedaillon geht in Analogie zur Vorderseite ein kleines, hier jedoch flaches mit eingravierten

⁵²⁵ Chuskivadze 1984, 24.

Blatt- und Rankenornamenten geschmücktes Kreuz aus. Auch die Kreuzarme schließen wie auf der Vorderseite kleine Medaillons und Endschmuck ab. Die Medaillons stellen in Brustansicht oben die heilige Katharina, unten den heiligen Niketas, links den heiligen Elias und rechts den heiligen Nikolaos dar. Nur der Kopf des heiligen Niketas ist von einem Nimbus hinterfangen, und nur er trägt eine Lanze in der Rechten und einen Schild (über dem sich ein Kreuz befindet?) in der Linken. Die heilige Katharina ist mit einer Krone, an der kostbare Pendilien herabhängen, dargestellt. Sie trägt ferner in der rechten Hand ein kleines Kreuz zum Zeichen ihres Martyriums. Die anderen beiden halten in der linken Hand einen anderen Gegenstand (Kodex?). Auf dem großen Medaillon des oberen Kreuzarmes ist die Verkündigung an Maria zu sehen. Der Erzengel Gabriel kommt von links und begrüßt Maria mit der erhobenen rechten Hand, während er in seiner Linken einen langen Stab hält. Maria steht auf einem Suppedaneum, ist gerade vom Thron aufgestanden und erhebt ihre Rechte vor der Brust. Das Medaillon auf dem unteren Kreuzarm zeigt ein monumentales Kreuz, das sogar über den Rand des Medaillons herausragt. Es wird links von Kaiser Konstantin dem Großen und rechts von seiner Mutter Helena flankiert. Sie erscheinen beide in reicher kaiserlicher Gewandung, u. a. mit dem *loros*, mit Krone und Nimbus. Die über dem Medaillon befindliche vertikale Inschrift deutet darauf hin, daß es sich bei dieser Darstellung um ein wichtiges Fest, nämlich die Kreuzerhöhung, handelt. Unter dem Kreuz erscheint ein mit Linienornamenten verzierter und von einem gekörnten Rand umgebener Halbkreis, in den der Griff ausläuft. Dieser kann als Golgathafelsen interpretiert werden. Auf den Querarmen sind in den Medaillons die Brustbilder zweier Soldatenheiligen – wie aus Kettenhemd, Chlamys, Schild und Lanze hervorgeht – zu erkennen, links der heilige Theodor und rechts der heilige Georg.

Inschriften der Vorderseite:

I) Inschrift in Kreisen im Mittelmedaillon, links und rechts neben dem Kopf:

- a) $\overline{\text{I}}\overline{\text{C}}\overline{\text{X}}\overline{\text{C}}$
- b) $\text{I}(\text{H}\Sigma\text{OY})\Sigma\ \text{X}(\text{PI}\Sigma\text{TO})\Sigma$
- c) Ἰησοῦς Χριστός
- d) Jesus Christus

II) Inschrift auf dem Medaillon des rechten Kreuzarmes, links und rechts neben dem Kopf:

- a) $\text{MP}\ \Theta\text{V}$
- b) $\text{M}(\text{HTH})\text{P}\ \Theta(\text{EO})\text{Y}$
- c) Μητήρ Θεοῦ
- d) Mutter Gottes

III) Vertikale Inschrift auf dem Medaillon des linken Kreuzarmes, links und rechts: a) $\text{I}\Omega^{526}\ \overline{\text{P}}\ \Delta\text{POMO}$

- b) $\text{I}\Omega(\text{ANNH}\Sigma)\ \langle\text{O}\rangle\ \text{ΠP}(\text{O})\Delta\text{POMO}(\Sigma)$
- c) Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος
- d) Johannes der Vorläufer

IV) Inschrift auf dem Medaillon des oberer Kreuzarmes, links und rechts neben dem Kopf:

- a) $\text{M}\ \text{X}$
- b) $\text{M}(\text{I})\text{X}(\text{AHL})$
- c) Μιχαήλ
- d) Michael

V) Inschrift in Kreisen im Medaillon des unteren Kreuzarms, links und rechts neben dem Kopf:

- a) $\overline{\text{M}}\overline{\text{P}}\ \overline{\Theta}\overline{\text{Y}}$

⁵²⁶ Der Querbalken über dem Omega ist vermutlich als Iota zu lesen. Chuskivadze äußert sich jedoch nicht dazu.

- b) Μ(ΗΤΗ)Ρ Θ(ΕΟ)Υ
- c) Μητέρα Θεοῦ
- d) Mutter Gottes

VI) Drei Inschriften in den kleinen Medaillons des kleinen, inneren Kreuzes:

1. (oben; vertikal):

a) ΛΟΥΚΑΣ

b) dto.

c) Λουκάς

d) Lukas

2. (links; vertikal links und rechts; Abb. undeutlich):

a) ΜΑΤ ΘΕ

b) ΜΑΤΘΕ(ΟΣ)

c) Ματθαῖος

d) Matthäus

3. (rechts; vertikal links und rechts):

a) ΜΑΡ ΚΟ

b) ΜΑΡΚΟ(Σ)

c) Μάρκος

d) Markus

VII) Vertikale und horizontale Stifterinschrift auf dem Griff, unter einem kleinen Kreuz:⁵²⁷

a)

ΕΚΑΛΕΡ| ΓΙΘΙΤΟC|| ΓΝΟΤΙCΥ| ΠΕΡΑΓΙΑ|| ΘΟΤΟΚϞ| ΤϞΜΑCΤ| Ϟ ΔΙΑCΥ| ΔΡΟΜΙC| ΚΟCΜΑΜ^x||
ΕΙΓϞΜ| ΕΝϞΚΕ| ΙΩ ΠΠΜΟ| ΝΑΧϞ| ΑΜΙ

b) ΕΚΑΛ(Λ)ΕΡΓΙΘΙ ΤΟ ΣΙΓΝΟ ΤΙΣ ΥΠΕΡΑΓΙΑ Θ(Ε)ΟΤΟΚΟΥ ΤΟΥ ΜΑΣΤΟΥ ΔΙΑ ΣΥΔΡΟΜΙΣ ΚΟΣΜΑ Μ(ΟΝΑ)Χ(ΟΥ) ΙΓΟΥΜΕΝΟΥ ΚΕ ΙΩ(ΑΝΝΟΥ) ΠΡ[ΙΕΡΟ]ΜΟΝΑΧΟΥ ΑΜΙ(Ν)

c) Ἐκαλλεργήθη τὸ σίγνο τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τοῦ Μαστοῦ δια συδρομῆς Κοσμᾶ μοναχοῦ καὶ ἡγουμένου καὶ Ἰωάννου ἱερομονάχου, ἀμὴν.⁵²⁸

d) Das *signon* der allerheiligsten Gottesgebärerin (der Brust?) und Ernährerin wurde kunstvoll gearbeitet mit Unterstützung des Kosmas, des Mönchs und Abtes, und Johannes des Hieromönchs (Erzmönchs, leitenden Mönchs?). Amen.

Inschriften der Rückseite:

VIII) Inschriften im Mittelmedaillon, vertikal rechts und links neben der Mutter Gottes und Johannes:

a) ΗΔΕ Ο ΥCϞ ΗΔϞ Η ΜΡ CϞ⁵²⁹

b) ΗΔΕ Ο Υ<ΙΟΣ> ΣΟΥ ΗΔΟΥ Η ΜΗ(ΤΗ)Ρ ΣΟΥ

c) Ἴδε ὁ υἱός σου, ἴδου ἡ μήτηρ σου

d) Siehe, dein Sohn; siehe, deine Mutter.

IX) Inschrift auf dem Medaillon des oberen Kreuzarmes, vertikal zwischen den Personen:

a) Ο ΧΕΡΕΤΙCΜΟC⁵³⁰

⁵²⁷ Angaben zur Inschrift siehe auch unter: Mango 1988, 42.

⁵²⁸ Wie auf dem Kreuz Kat. Nr. 31, so erscheint auch hier die Form σίγνο. Ferner ist nach dem Ausfall des Nasals aus συνδρομῆς die Form συδρομῆς entstanden.

⁵²⁹ Chuskivadze liest auch hier „Ο“.

⁵³⁰ Bei Chuskivadze fehlt das letzte „C“.

- b) dto.
- c) ὁ Χαιρετισμός
- d) Die Verkündigung

X) Inschriften auf dem unteren Kreuzarm:

1. (vertikal über dem Medaillon)

a) Η ΨΩCIC

b) dto.

c) ἡ "Υψωσις

d) Die Erhöhung

2. (vertikal und horizontal im Medaillon, links und rechts neben den Personen):

a) Θ ΚΟΝCΤΑΝΤΗΝΟC Η ΑΓΗΑ ΕΛΕΝΗ

b) Ο Α(ΓΙΟC) ΚΟΝCΤΑΝΤΗΝΟC Η ΑΓΗΑ ΕΛΕΝΗ

c) ὁ ἅγιος Κωνcταντῖνος, ἡ ἅγία Ἐλένη

d) Der heilige Konstantin, die heilige Helena.

X) Vertikale und horizontale Inschrift im Medaillon des rechten Querarms, links und rechts neben der Person:

a) Θ ΓΕΩ ΡΓΙΩC

b) Ο Α(ΓΙΟC) ΓΕΩΡΓΙΩC

c) ὁ ἅγιος Γεώργιος

d) Der heilige Georg

XI) Vertikale und horizontale Inschrift im Medaillon des, linken Querarms, links und rechts neben der Person:

a) Θ ΘΕΩ ΔΩΡΟ

b) Ο Α(ΓΙΟC) ΘΕΩΔΩΡΟ(C)

c) ὁ ἅγιος Θεόδωρος

d) Der heilige Theodor

XII) Inschriften in den kleinen Medaillons des kleinen, inneren Kreuzes:

1. (oben, vertikal und horizontal, links und rechts nebender Person):

a) Η ΑΓΙΑ ΕΚΑΤΕΡ

b) Η ΑΓΙΑ ΕΚΑΤΕΡ(ΙΝΑ)

c) ἡ ἅγία Ἀικατερίνα

d) Die heilige Katharina

2. (unten, vertikal, links und rechts neben der Person):

a) Θ ΝΙΚ ΙΤΑC

b) Ο Α(ΓΙΟC) ΝΙΚΙΤΑC

c) ὁ ἅγιος Νικήτας

d) Der heilige Niketas

3. (rechts, vertikal, links und rechts neben der Person):

a) Θ ΝΙΚ ΟΛΑΟC

b) Ο Α(ΓΙΟC) ΝΙΚΟΛΑΟC

c) ὁ ἅγιος Νικόλαος

d) Der heilige Nikolaos

4. (links, vertikal, links und rechts neben der Person, Abbildungen bei Cotsonis und Chuskivadse teilweise undeutlich):

a) ΙΛΙΟ

b) Ο Α

c) ὁ ἅγιος Ἠλίας

d) Der heilige Elias

6. Datierung:

11.-12. Jahrhundert?

7. Literatur:

Chuskivadze 1984, 24–40.

Cotsonis 1994, 46. 48. 52. 62 Abb. 5a–d.

Typ IX:

Prozessionskreuz (Kat. Nr. 36 Taf. 47)

1. Material: Eisen mit Bronzeblechen verkleidet

2. Herkunft/Fundort: Östliches Mittelmeergebiet

3. Aufbewahrungsort: Privatsammlung C. S. Inv. Nr. 89

4. Maße: Höhe (ohne Dorn): 113 cm
 Höhe (gesamt): 128 cm
 Breite (mit ergänztem Querarm): 59,5 cm
 Dicke: 0,8 cm
 Dicke des Eisenkerns: 0,5 cm

5. Beschreibung:

Die langen, schlanken Kreuzarme schwingen zu den Enden hin kaum aus. Sie haben ursprünglich einen scheibenförmigen Endschmuck besessen, die bis auf eine am unteren Kreuzarm verlorengegangen sind. Am Kreuzfuß befindet sich der Aufsteckdorn, dessen oberer Teil in Form eines Blattes geschmiedet wurde, um den Kreuzstamm aufzunehmen. Einige Teile des Eisenkerns und ein horizontaler Kreuzarm wurden ergänzt. Der Eisenkern ist mit Bronzeblechen ummantelt, wobei zahlreiche Bronzestifte sie am Eisenkern festhalten. Die Bleche der Vorderseite sind um die Kanten herumgeführt und bedecken die Übergänge. So wirkt das Kreuz auf den Betrachter, als wäre es aus reiner, massiver Bronze gearbeitet. Als Umrandung der Kreuzarme dienen drei Schnüre in Form von herausgetriebenen Perlen, wobei die mittleren größer sind als die seitlichen. Das Mittelmedaillon auf der Vorderseite ist aufgesetzt und wird von Bronzenieten gehalten. Der Rand wird durch drei Wülste hervorgehoben. Ferner besteht es aus einem glatten Reif. „Wie sechs Bohrungen für Befestigungsstifte an seiner Wandung zeigen, diente dieser einst als Fassung für ein gesondert eingesetztes

Objekt von 3,6 cm Durchmesser.⁵³¹ Die Scheibe in der Kreuzvierung auf der Rückseite weist einfache eingeritzte vegetabile Muster auf. Auch die figürlichen Darstellungen, die auf der Vorderseite nur noch teilweise erhalten sind, sind in einfacher Ritztechnik ausgeführt und allen sind Inschriften beigefügt worden. Über die Darstellungen im Mittelmedaillon und auf dem unteren Kreuzarm der Vorderseite sind keine genauen Aussagen mehr möglich. Am Ende des oberen Kreuzarmes jedoch erscheint der wohl thronende Christus, wobei kein Thron zu sehen ist. Er ist mit einem langen und mit vielen Ritzlinien verzierten Gewand bekleidet. Seine rechte Hand hält er vor der Brust – wahrscheinlich im Rede- oder Segensgestus – und in der linken einen Kodex. Sein Kreuznimbus ist durch zahlreiche Punktierungen besonders akzentuiert. Das Gesicht ist ebenfalls sehr vereinfacht und in groben Zügen dargestellt, jedoch in Treibarbeit erhaben herausgearbeitet worden. Die Augen, Nase und Stirn sind deutlich zu erkennen, der Mund hingegen nur zu erahnen. So ist man auch bei den übrigen abgebildeten Figuren auf dem Kreuz verfahren. Der linke Querarm zeigt eine geflügelte Gestalt, deren Füße aufgrund des geringen Raumes fehlen. Sie trägt ein langes Gewand mit *clavi*. Punktierungen betonen den Halsausschnitt. Da über dem rechten Flügel sich der Buchstabe „M“ befindet, handelt es sich hier um den Erzengel Michael. Als Pendant hat man auf dem gegenüberliegenden Querarm einen anderen Erzengel, wahrscheinlich den bekannteren Gabriel, als ursprüngliche Darstellung zu vermuten. Zwischen den Gestalten auf den Querarmen und der Kreuzmitte liegen zwei in Treibarbeit gefertigte und mit Ziselierung versehene Rosetten.

Die Rückseite kann nur zwei stehende Figuren als Schmuck vorweisen, welche auf dem oberen und dem unteren Kreuzarm plaziert sind. Die obere ist in ein langes Untergewand gehüllt, welches auf Taillenhöhe gegürtet ist. Ferner trägt sie eine Chlamys, und ihre Hände weisen – vom Betrachter aus gesehen – nach links. Eine ihr beigegebene Inschrift gibt sie als Kaiser Konstantin aus. Auch hier ist das Gesicht, wie bereits erwähnt, aus dem Bronzeblech herausgetrieben. Dies gilt übrigens auch für die Person auf dem unteren Kreuzarm. Den Kopf Konstantins umgibt teilweise ein schlangenartiger Wulst, auf dessen Mitte sich ein kleines Kreuz befindet. Es könnte sich hierbei um eine sehr vereinfachte Darstellung einer Krone handeln. Die Person auf dem unteren Kreuzarm, die laut Inschrift als Helena – die Mutter Konstantins – identifizierbar ist, trägt als Untergewand eine gegürtete Tunika, darüber eine Palla, und ihren Kopf bedeckt ein *maphorion*. Auch sie deutet mit ihren Händen nach links.

Inschriften der Vorderseite:

I) Horizontale Inschrift auf dem oberen Kreuzarm, links und rechts oberhalb des Kopfes:

- a) HC XC⁵³²
- b) (I)H(ΣΟΥ)Σ Χ(ΡΙΣΤΟ)Σ
- c) Ἰησοῦς Χριστός
- d) Jesus Christus

II) Inschrift auf dem linken Kreuzarm, über dem linken Flügel der Person:

- a) M
- b) M(ΙΧΑΗΛ)
- c) Μιχαήλ
- d) Michael

⁵³¹ Wamser – Zahlhaas 1998, Kat. Nr. 63.

⁵³² Die übliche Ligatur für Jesus Christus lautet: IC XC. Hier wurde jedoch „HC XC“ verwendet.

Zu den Inschriften der Rückseite:

III) Vertikale Inschrift auf dem oberen Kreuzarm rechts neben der Person:

- a) ΚΟCΤΑΝΘΗΝΟC
- b) ΚΩ(N)CΤΑΝΤΙΝΟC
- c) ΚωνCταντῖνοC
- d) Konstantin

IV) Vertikale Inschrift auf dem unteren Kreuzarm rechts neben der Person:

- a) ΕΛΕΝΗ{C}
- b) dto.
- c) Ἑλένη
- d) Helena

6. Datierung:

11. bis 12. Jahrhundert

7. Literatur:

Wamser – Zahlhaas 1998, Kat. Nr. 63.

Prozessionskreuz (Kat. Nr. 37 Taf. 48)

1. Material: Bronze (auf Eisenkern?)

2. Herkunft/Fundort: ?

3. Aufbewahrungsort: Musée d'art et d'histoire, Genf, Inv. Nr. AD 2404

4. Maße: Höhe: 51,2 cm
 Breite: 30,5 cm

5. Beschreibung:

Die Kreuzarme bilden ein lateinisches Kreuz und schwingen zu den Enden hin leicht aus. Es sind noch die Manschetten auf den Spitzen vorhanden, die einst wohl kugel- oder knospenförmigen Endschmuck trugen. Sowohl auf der Vorder- als auch auf der Rückseite ist in der Mitte des Kreuzes eine Scheibe aufgesetzt worden, die durch einen einfachen Perland im Innern und außen akzentuiert wird, in der Mitte der Scheibe sitzt jeweils eine Perle. Diese Scheibe überdeckt die Kreuzvierung. Auf der Vorder- und Rückseite läuft außen ein dreireihiger Perland um, der teilweise von der Mittelscheibe und den Manschetten überlappt wird. Von der Vierung geht auf der Vorderseite ein Pflanzenornament aus, welches in kleiner Form dem großen Kreuz entspricht. Darauf folgen vierblättrige, kleeblattähnliche Blüten. Am Ende des oberen Kreuzarmes ist Christus mit Kreuznimbus auf einem Thron, dessen Lehne ein Aufsteckkreuz trägt, sitzend dargestellt. Am Kreuzfuß befindet sich die Mutter Gottes in Orantenhaltung. Ihre Kleidung ist fast ganz mit Ornamenten bedeckt. Das Ornament auf ihrem Oberkörper- obwohl in diesem Falle dreiblättrig- scheint ein wenig an das

kleblattförmige Motiv auf den Kreuzarmen zu erinnern. An den Enden der Querarme sind die Erzengel Gabriel (links) und Michael (rechts) zu sehen. Wegen des dreizeiligen Perlandes fehlen die Füße der beiden. Die Rückseite weist keinen Pflanzendekor, sondern nur figürliche Darstellungen auf. Es handelt sich hierbei um Heilige. Die beiden vertikalen Kreuzarme zeigen den stehenden, zwei Kreuze haltenden heiligen Leontios (unten) und einen nicht identifizierbaren Heiligen in Orantenhaltung oben. Auf den beiden horizontalen Kreuzarmen erscheinen die Brustbilder zweier ebenfalls unbekannter Heiliger. Der rechte hält nur in der rechten Hand, der linke jedoch in beiden Händen jeweils ein kleines Kreuz.

Inschriften der Vorderseite:

I) Horizontale Inschrift auf dem oberen Kreuzarm links und rechts oberhalb des Nimbus:

a) ΗC ΧC

b) Η(ΣΟΥ)Σ Χ(ΡΙΣΤΟ)Σ

c) Ἰησοῦς Χριστός

d) Jesus Christus

II) Horizontale Inschrift auf dem unteren Kreuzarm links und rechts neben dem Nimbus:

a) ΜΡ ΘΥ

b) ΜΗ(ΤΗ)Ρ Θ(ΕΟ)Υ

c) Μητέρα Θεοῦ

d) Mutter Gottes

III) Inschrift auf dem rechten Querarm, über dem linken Flügel:

a) Μ

b) Μ<ΙΧΑΗΛ>

c) Μιχαήλ

d) Michael

IV) Inschrift auf dem linken Querarm, über dem rechten Flügel:

a) Γ

b) Γ<ΑΒΡΙΑΛ>

c) Γαβριήλ

d) Gabriel

V) Inschrift auf der Rückseite, auf dem unteren Kreuzarm oberhalb und links von der Figur:

a) ΑΓΗΕ Α| ΕΟΝΤΗ

b) ΑΓΗΕ ΛΕΟΝΤΗ

c) ἅγιε Λεόντε

d) Heiliger Leontes (= Leontios)⁵³³

6. Datierung:

11. Jahrhundert

7. Literatur:

Bank 1977.

Lazovic u.a. 1977, Kat. Nr. 23.

⁵³³ Die Vokativ-Form *Leonte* setzt die Nominativ-Form *Leontos* voraus, vgl. als neugriechische Parallele etwa Gregorios=Gregores.

Prozessionskreuz (Kat. Nr. 38 Taf. 49. 50)

1. Material: Bronze, Gravur

2. Herkunft/ Fundort: vermutlich außerhalb Konstantinopels

3. Aufbewahrungsort: Collection des Musées d'art et d'histoire de Genève, Inv.Nr. AD 2541

4. Maße: Höhe: 68 cm
 Breite: 46,3 cm
 Dicke: 2,6 cm

5. Beschreibung:

Bei diesem Kreuz handelt es sich um ein vor 1975 restauriertes Bronzekreuz. Die Kreuzarme werden von einem dreireihigen Perland eingefasst, wobei die mittleren Perlen größer sind und einen weiteren Abstand zueinander haben. Auf der Vorderseite des Kreuzes sind auf dem oberen Kreuzarm die Kreuzabnahme Christi sowie Joseph von Arimathea und Nikodemus dargestellt. Auf die Personen beziehen sich die beigeordneten Inschriften. Gravierte Linien betonen die Gewänder Josephs und Nikodemus und stehen in deutlichem Kontrast zum einfachen *perizonium* Christi. Der Erzengel Michael erscheint darunter. Er trägt einen *loros*, der auf unübliche Weise mit Zickzackfalten dargestellt ist. Unter ihm folgt der durch eine Inschrift gekennzeichnete Erzengel Raphael, der mit einer Tunika dalmatica bekleidet ist. In der Mitte des Kreuzes befinden sich keinerlei figürliche Darstellungen. Der untere Kreuzarm zeigt die Begegnung von Maria und Elisabeth, die sich zur Begrüßung umarmen. Elisabeth ist eine rückwärts zu lesende Inschrift beigeordnet. Auf dem linken Querarm befindet sich eine vereinfachte Darstellung der Geburt Christi. Der Szene ist ein Engel, der Erzengel Gabriel (?), zugeordnet. Auf dem rechten Querarm hingegen ist zu sehen, wie der Engel den zwei Frauen, die beide Maria heißen, die Auferstehung Jesu verkündet (Mt 28, 1–8).⁵³⁴ Eine fehlerhafte bzw. ungeschickte und nicht den Normen der Schriftsprache entsprechende Inschrift bezieht sich auf die Frauen.

Den oberen Kreuzarm der Rückseite zierte laut Martiniani-Reber der thronende Christus mit dem Evangelienbuch. Ferner sind der Erzengel Uriel und ein anderer Engel abgebildet. Den unteren Kreuzarm schmückt die Taufe Christi im Jordan. Auch hier ist laut Martiniani-Reber in den letzten beiden Szenen das Phänomen der ungleichen Darstellung der Protagonisten und der Verkleinerung einer Person, im Falle der Taufszene Christi selber, zu beobachten. Ferner ist Johannes der Täufer statt mit einem Fell mit einem Mantel bekleidet, der mit kreisförmigen Ornamenten geschmückt ist. Auf dem linken Kreuzarm ist die Anastasis zu sehen. Christus tritt die Türen zum Hades ein und befreit aus den Gräbern die Stammeltern

⁵³⁴ Martiniani-Reber will hier drei Marien erkennen, in: Cormack – Vassilaki 2008, Kat. Nr. 190. In Martiniani-Reber 2004, 98 schreibt Verf. jedoch, daß auf dem rechten Kreuzarm zwei Frauen zu sehen seien und daß der Engel, der die Auferstehung ankündigt, sowie der Auferstandene selber zu einer Figur verschmolzen worden seien. Aus Mt 28, 1–8, worauf sich diese Szene gründet, ergibt sich keine Notwendigkeit für eine solche Interpretation. Da die Frauen als Myrrhenträgerinnen bezeichnet werden, wurde in der Darstellung vermutlich auch auf Mk 16, 1–8 Bezug genommen.

Adam und Eva. Der rechte Querarm schließlich zeigt die Grablegung Christi. Joseph von Arimathea und Nikodemus tragen den Leichnam zum Grab, welches nur durch eine Tür angedeutet wird.

Aufgrund zahlreicher orthographischer Ungenauigkeiten und Fehler ist die These bzw. Vermutung zu unterstützen, daß dieses Kreuz wahrscheinlich in einer provinziellen Werkstatt, d.h. außerhalb Konstantinopels, hergestellt worden ist. Martiniani-Reber spricht sich dafür aus, eine Verwendung des Kreuzes im funeralen Bereich, z. B. in einer Grabkapelle, aufgrund der Größe und der Ikonographie, die auf Christus Bezug nimmt und teilweise die Passion wiedergibt, wobei ich dort vorsichtig wäre.

Inschriften der Vorderseite:

I) Drei Inschriften der Kreuzigungsgruppe:

1. Inschrift:

a) ΗC ΧC

b) Η(ΗΣΟΥ)Σ Χ(ΡΙΣΤΟ)Σ

c) Ἰησοῦς Χριστός

d) Jesus Christus

2. Inschrift:

a) ΗΟΧΦ

b) dto.

c) Ἰωσήφ

d) Josef (von Arimathea)

3. Inschrift:

a) ΝΗΚΟΔΗΜΟC

b) dto.

c) Νικόδημος

d) Nikodemus

II) Inschrift auf dem oberen Kreuzarm unterhalb der Kreuzigungsgruppe:

a) ΡΑΦΑΗΛ

b) dto.

c) Ραφαήλ

d) Raphael

III) Inschrift auf dem linken Kreuzarm horizontal links und rechts des Kopfes:

a) ΜΡ ΘΥ

b) Μ(ΗΤΗ)Ρ Θ(ΕΟ)Υ

c) Μητέρα Θεοῦ

d) Mutter Gottes

IV) Vertikale Inschrift auf dem linken Kreuzarm links der Mutter Gottes:

a) Η ΓΕΝΗΧΗC

b) dto.

c) ἡ γένεσις

d) Die Geburt

V) Vertikale Inschrift auf dem linken Kreuzarm rechts der Mutter Gottes:

- a) ANΚΕΛΟC
- b) A<ΓΓ>ΕΛΟC
- c) ἄγγελος
- d) Engel

VI) Vertikale Inschrift auf dem rechten Kreuzarm:

- a) Ε ΜΥΡΟ ΦΟΡΕ
- b) Ε ΜΥΡΟΦ[Ο]ΡΕ
- c) αἱ μυρόφοραι
- d) Die Myrrheträgerinnen

VII) Horizontale Inschrift auf dem unteren Kreuzarm oberhalb der Personengruppe:

- a) Ο ΑCΠΑCΜΟC
- b) dto.
- c) ὁ ἀσπασμός
- d) Die Umarmung

VIII) Horizontale Inschrift zu beiden Seiten der linken Person:

- a) ΜΡ ΘΥ
- b) Μ(ΗΤΗ)Ρ Θ(ΕΟ)Υ
- c) Μητέρα Θεοῦ
- d) Mutter Gottes

IX) Vertikale Inschrift rechts der Personengruppe:

- a) ΕΛΗCΑΒΕΤ
- b) dto.
- c) Ἐλισάβετ
- d) Elisabeth

Inschriften der Rückseite:

Inschrift auf dem oberen Kreuzarm

- a) ΗC Χ̄C̄
- b) Η(ΗCΘΥ)C̄ Χ(ΡΙCΤΟ)C̄
- c) ἸησοῦC̄ Χριστός
- d) Jesus Christus

Eine horizontale und drei vertikale Inschriften auf dem linken Kreuzarm:

- a) ΗC Χ̄C̄| Η ΑΝΑCΤ[- - - -] | ΑΔΜ| ΕΒΑ
- b) Η(ΗCΘΥ)C̄ Χ(ΡΙCΤΟ)C̄ Η ΑΝΑCΤ[- - - -] ΑΔ<Α>Μ ΕΒΑ
- c) ἸησοῦC̄ Χριστός ἡ ἀνάcταcιC̄ Ἀδάμ Ἐβα
- d) Jesus Christus; die Anastasis; Adam, Eva

Horizontale Inschriften auf dem rechten Kreuzarm:

- a) ΗΟCΗΦ ΝΗΚΟΔΗΜΟC
- b) dto.
- c) Ἰωσήφ ΝικόδημοC̄
- d) Josef (von Arimathea); Nikodemus

Vertikale Inschrift auf dem unteren Kreuzarm rechts der Personengruppe:

- a) ΗΘΑΝΗC
- b) ΗΘΑΝ<N>ΗΣ
- c) Ἰωάννης
- d) Johannes

6. Datierung:

11.-12. Jahrhundert

7. Literatur:

Martiniani-Reber 2004.

Cormack – Vassilaki 2008, Kat. Nr. 190.

Typ X:

Prozessionskreuz (Kat. Nr. 39 Taf. 51)

1. Material: Eisen

2. Herkunft/Fundort: Kleinasien (?)

3. Aufbewahrungsort: Sammlung C. S., Inv. Nr. 308

4. Maße: Höhe: 45,2 cm
 Breite: 21,3 cm

5. Beschreibung:

Die leicht geschwungenen Arme des Kreuzes werden an den Spitzen von tropfen- bzw. kugelförmigem Endschmuck begrenzt. Der Schaftdorn am Kreuzfuß ist komplett erhalten und mit dem Kreuz in einem Stück gearbeitet worden. Die Enden der Kreuzarme und die Vierung sind mit aufgesetzten konvexen Scheiben verziert. Die größte Scheibe wird von einem dreireihigen Perlrand umgeben und nimmt die Kreuzvierung ein. Von dieser Scheibe ausgehend sind kleine Kreuzarme zu erkennen, an deren Enden wiederum gewölbte Halbkugeln angebracht sind, die von zwei kleinen Halbkugeln begleitet werden. Auf einem dreieckigen Gebilde, das sich auf dem unteren Kreuzarm befindet, steht ein kleines Kreuz. Möglicherweise handelt es sich dabei um eine abstrakte Wiedergabe des Kreuzes auf dem Golgathafelsen.

6. Datierung:

10.-12. Jahrhundert (?)

7. Literatur:

Wamser 2004, Kat. Nr. 165.

Typ XI:

Athos-Kreuz (Kat. Nr. 40 Taf. 52. 53)

1. Material: Silber

2. Herkunft/Fundort: Konstantinopel; später: Berg Athos, Griechenland, hinter dem Altar des Katholikons der Megiste Lavra

3. Aufbewahrungsort: siehe unter 2.

4. Maße: Höhe (mit Schaftdorn): 102 cm
 Breite: 73 cm

5. Beschreibung:

Die Kreuzarme sind sehr schmal und leicht geschwungen. An den Enden eines jeden Armes befinden sich zwei kleine runde Silberfassungen, die runde, farbige Edelsteine halten. Am oberen und am unteren fehlt jeweils eine Fassung. Mittig bekrönt die Arme jeweils eine große Scheibe. Die horizontalen Kreuzarme besitzen an ihrer Unterseite je vier Haken, die zur Anbringung von Pendilien bestimmt sind. In diesem Falle handelt es sich – zumindest im heutigen Zustand – um kleine Anhängerkreuze.

Die Vorderseite des Kreuzes zieren in der Vierung ein Medaillon und auf den Armen 70 ovale und rechteckige Edelsteine in ursprünglicher Anordnung. Sie bilden von der Vierung mit einem rechteckigen Stein beginnend und mit einem runden Stein endend auf den Kreuzarmen ein inneres Kreuz nach, und zwar auf den horizontalen Armen je 13, auf den vertikalen Kreuzarmen oben 19 und unten 25 Edelsteine. Den Umriss des Kreuzes betont eine getriebene reliefierte Randleiste. Die erhöhten Ränder dieser Leiste umschließen ein angedeutetes Blattmotiv. Das Innere der Medaillons wird jeweils von einer figürlichen Darstellung ausgefüllt. Es handelt sich stets um eine Person in Brustansicht. Sie sind in Repoussé-Technik gearbeitet. Diese Medaillons werden auch von einer Randleiste umgeben, die im Gegensatz zur Umrandung des Kreuzes von einem gekerbten Zickzackband begleitet werden. Das Medaillon in der Kreuzvierung trägt einen dreiteiligen getriebenen Perlrand. Die Medaillons der Vorderseite, welche alle mit Majuskelschriften versehen sind, zeigen auf ihren Querarmen die übliche Deesis-Komposition. In der Kreuzvierung erscheint Christus, der in seiner linken Hand einen Kodex hält und die rechte im Segensgestus erhebt. Auf dem Medaillon des linken Querarms ist die Mutter Gottes und auf dem rechten Querarm Johannes der Vorläufer, der sich Christus leicht zuwendet, zu sehen. Für Christus und die Theotokos wurden die üblichen Initialen verwendet, während sie bei Johannes dem Vorläufer vom gewöhnlichen Schema etwas abweichen. Auf den Medaillons der Vertikalen

sind die Erzengel Michael und Gabriel mit Stab dargestellt. Bekleidet sind beide mit einer Tunika dalmatica und einem Mantel mit *tablion*, wobei beides mit Borten bestickt ist.

Die Rückseite des Kreuzes ziert eine lange von oben nach unten und von links nach rechts zu lesende Inschrift in erhaben getriebenen Majuskeln, die ein inneres Kreuz bildet. Auf der Rückseite befinden sich ebenfalls fünf Repoussé-Medaillons. Das mittlere zeigt Maria orans, die die Hände vor ihrer Brust erhoben hat. Die beiden Apostelfürsten, links Petrus und rechts Paulus, erscheinen auf den Medaillons der Querarme. Beide tragen eine geschlossene Rolle in der linken Hand. Petrus erhebt segnend die Rechte. Bei den Personen der Medaillons auf der Vertikalen handelt es sich um die beiden Kirchenväter und Erzbischöfe Konstantinopels Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos. Ihre priesterliche Gewandung – das *omophorion* – ist deutlich sichtbar. Sie halten in der bedeckten Linken einen Kodex und erheben die Rechte im Rede- oder Segensgestus. Sie unterscheiden sich in der Gestaltung der Kreuze auf dem *omophorion* und des Kreuzes auf dem Kodex. Bei Gregor von Nazianz haben die Kreuze des *omophorions* rechtwinklige Arme, das Kodexkreuz abgerundete. Bei Johannes Chrysostomos ist es umgekehrt. Die Seiten des Kreuzes besetzt ein durchgehendes Blütenmuster. Der Schaftdorn des Kreuzes weist an allen Seiten ein pflanzliches Muster auf.

Inschriften der Vorderseite:

I) Horizontale Inschrift im Mittelmedaillon rechts und links neben dem Kopf:

- a) IC XC
- b) Ι(ΗΣΟΥ)Σ Χ(ΡΙΣΤΟ)Σ
- c) Ἰησοῦς Χριστός
- d) Jesus Christus

II) Horizontale Inschrift im Medaillon auf dem linken Querarm links und rechts neben dem Kopf:

- a) ΜΡ ΘΥ
- b) ΜΗ(ΤΗ)Ρ Θ(ΕΟ)Υ
- c) Μητέρα Θεοῦ
- d) Mutter Gottes

III) Vertikale Inschrift im Medaillon auf dem rechten Querarm links und rechts neben dem Kopf:

- a) Ι Ο ΠΡΟΔ
- b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΙΩ(ΑΝΝΗΣ) Ο ΠΡΟΔ(ΡΟΜΟΣ)
- c) ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος
- d) Der heilige Johannes der Vorläufer

IV) Vertikale Inschrift links und rechts neben dem Kopf:

- a) ΜΙ ΧΑΗΛ
- b) dto.
- c) Μιχαήλ
- d) Michael

V) Vertikale Inschrift links und rechts neben dem Kopf:

- a) ΓΑΒ ΡΙΗΛ
- b) dto.
- c) Γαβριήλ
- d) Gabriel

Inschriften der Rückseite:

VI) Horizontale Inschrift im Mittelmedaillon links und rechts neben dem Kopf:

- a) ΜΡ ΘΥ
- b) ΜΗ(ΤΗ)Ρ Θ(ΕΟ)Υ
- c) Μητηρ Θεοῦ
- d) Mutter Gottes

VII) Vertikale Inschrift links und rechts neben dem Brustbild (nach Grabar, Abbildung fehlt):

- a) -
- b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΠΕΤΡΟΣ
- c) ὁ ἅγιος Πέτρος
- d) Der heilige Petrus

VIII) Vertikale Inschrift links und rechts neben dem Brustbild:

- a) ΠΑΥ ΛΟΣ
- b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΠΑΥΛΟΣ
- c) ὁ ἅγιος Παῦλος
- d) Der heilige Paulus

IX) Vertikale Inschrift links und rechts neben dem Brustbild:

- a) ΓΡΗΓΟΡ Ο ΘΕΟΛΟ
- b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΓΡΗΓΟΡ(ΙΟΣ) Ο ΘΕΟΛΟ(ΓΟΣ)
- c) ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ θεολόγος
- d) Der heilige Gregor der Theologe

X) Vertikale Inschrift links und rechts neben dem Kopf:

- a) Ι Ο ΧΡΥΣ
- b) Ο Α(ΓΙΟΣ) ΙΩ(ΑΝΝΗΣ) Ο ΧΡΥΣ(ΟΣΤΟΜΟΣ)
- c) ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος
- d) Der heilige Johannes Chrysostomos

XI) Vertikale und horizontale Inschrift auf den Längs- und Querarmen, von oben nach unten und von links nach rechts zu lesen, nur durch das Mittelmedaillon unterbrochen:

- a) ΕΝ ΟΙ ΤΟΥΣ ΕΧΘΟΥΣ ΗΜΩΝ|
ΚΕΡΑΤΙΟΥΜΕΝ ΚΑΙ ΕΝ ΤΩ ΟΝΟΜΑΤΙΚΟΥ|
ΕΞΟΥΔΕΝΩΣΟΜΕΝ ΤΟΥΣ|
ΕΠΑΝΙΣΤΑΝΟΜΕΝΟΥΣ ΗΜΙΝ

b) dto.

- c) Ἐν σῶ τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν
κερατιοῦμεν καὶ ἐν τῷ ὀνόματί σου
ἐξουδενώσομεν τοὺς
ἐπανιστανομένους ἡμῖν

d) In dir werden wir unsere Feinde verderben, und in deinem Namen werden wir diejenigen geringschätzen, die sich gegen uns auflehnen (Psalm 44, 6).

6. Datierung:

Vermutlich Herrschaftszeit Kaiser Nikephoros II. Phokas (963–969). Obwohl dieses Kreuz keine Stifterinschrift enthält, ist der Stifter wahrscheinlich kein geringerer als Kaiser Nikephoros II. Phokas selbst. Dieser Kaiser förderte Athanasios Athonites, dem der Bau der Megiste Lavra auf dem Athos und der Anfang des klösterlichen Lebens auf diesem Berg zu verdanken sind. Das Kreuz wurde in Konstantinopel hergestellt und dem Kloster geschenkt. Möglicherweise sind eine Staurothek und ein Buchdeckel eines Evangelienbuches

gleichzeitig entstanden.⁵³⁵ Nikephoros selbst war ein militärisch geschickter Kaiser, der im Osten vor allem Kilikien und Gebiete in Syrien erobern konnte sowie auf der Balkanhalbinsel gegen die Bulgaren vorging. Er führte einen bescheidenen Lebenswandel und spielte offenbar mit dem Gedanken, sich in ein Kloster zurückzuziehen. Psalm 44 thematisiert die Klage in der Kriegsnot und die damit verbundene Hoffnung auf göttlichen Beistand. Den Psalmenvers kann man als Hinweis auf seinen Werdegang – er war bereits unter Konstantin VII. als Kommandeur tätig, erlitt zwar zunächst eine Niederlage gegen die Araber, war später jedoch siegreich – und seine militärischen Aktivitäten und Erfolge als Kaiser werten.⁵³⁶ Der Stifter des Kreuzes wählte unter den Heiligen in den Medaillons auch die Kirchenväter Johannes Chrysostomos und Gregor von Nazianz aus. Sie stehen für die korrekte Durchführung der Liturgie (siehe Liturgieformular des Johannes Chrysostomos) und die wahrhafte Bibelexegese. Die Auswahl Gregors bringt ferner eine gewisse Heimatverbundenheit des Kaisers Nikephoros II. Phokas zum Ausdruck, stammten sie beide doch aus Kappadokien. Auch der kostbare Schmuck dieser *crux gemmata* weist auf den Kaiser als Stifter und die Herstellung in einer kaiserlichen Werkstatt hin. Eine *crux gemmata* deutet immer auf Kaiser Konstantin zurück, der in diesem Zeichen siegte. Es heißt, daß er ein solches Kreuz auf Befehl Christi habe anfertigen lassen.

7. Literatur:

Grabar 1969.

Zu den Katalognummern 41–43 (Taf. Nr. 54–56): Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuşa

Mit Boğazköy-Hattuşa haben wir einen Fall, in dem zahlreiche liturgische Objekte noch *in situ* gefunden wurden. Böhlendorf-Arslan stellte diese Objekte sowie andere Kleinfundgattungen in einer Publikation zusammen.⁵³⁷ Darunter sind zahlreiche Kreuze, die bei Prozessionen verwendet wurden. Diese Funde bezeugen meiner Ansicht nach sehr deutlich die Multifunktionalität der Prozessionskreuze. Doch zunächst ist es erforderlich, sich in einem kurzen Überblick der Siedlung zuzuwenden und die wichtigsten Ergebnisse der Grabungen vorzustellen. In der hethitischen Stadtanlage läßt sich eine byzantinische Siedlung nachweisen. Nach dem heutigen Stand der Forschung reichte diese Siedlung wahrscheinlich vom westlichen und östlichen Rand der Ebene Richtung Norden bis zum Nişantepe und nach Südwesten bis zur Yenicekale. Geophysikalische Untersuchungen ergaben, daß auch nördlich der hethitischen Stadt, nordöstlich von Büyükkale, eine Besiedlung in byzantinischer Zeit stattfand. Im Zuge der ersten Ausgrabungen kamen Architekturreste und Funde sowie Bestattungen zu Tage.

Sie wurde unterhalb des Sarıkale errichtet, der wohl als Befestigungsanlage bzw. Wehrbau diente. Bei den Ausgrabungen der Jahre 1960 bis 1963, die von Wulf Schirmer durchgeführt wurden, gelang es, das erste

⁵³⁵ Grabar 1969, 105.

⁵³⁶ Näheres zu Kaiser Nikephoros II. Phokas, siehe unter: G. Ostrogorsky, Geschichte des Byzantinischen Staates (München 1963) 235–251.

⁵³⁷ Böhlendorf-Arslan 2012.

byzantinische Gebäude freizulegen.⁵³⁸ Ein Datierungsansatz ist durch den Fund einer Münze gegeben, auf der Kaiser Konstantin X. (1059–1067) und Eudokia abgebildet sind. Das Gebäude liegt am Nordwestabhang des Büyükkale. Unter Neve, der in den 1980er Jahren und Anfang der 1990er Jahre in Boğazköy-Hattuşa gearbeitet hatte, entdeckte man weitere Bauten. Dies sind im Einzelnen: sechs Profan- und Sakralbauten, wobei letztere zu einem Kloster gehören. Die Besiedlung scheint nicht besonders dicht gewesen zu sein, wie sich der weiten Streuung der Gebäude entnehmen läßt. Direkt südlich und südöstlich des Klosterkomplexes befinden sich große Gehöfte. Sie bestehen aus 16 bzw. 22 Räumen unterschiedlicher und unregelmäßiger Form, die um einen Hof angeordnet sind. In ihnen waren zahlreiche Kleinfunde, bei denen es sich überwiegend um Gebrauchsgegenstände, Werkzeug und einfachen Schmuck handelt. Von den Funden sind Rückschlüsse auf die Nutzung der Räume möglich, beispielsweise die Nutzung als Küche.

Nördlich des Südgehöftes erstreckt sich ein Gräberfeld, das mindestens 500 Gräber umfaßt, die nach Osten bzw. Südosten ausgerichtet sind. Von diesen Gräbern wurden ca. 310 geöffnet und zusätzlich zu den Skeletten barg man Grabbeigaben wie Trachtbestandteile, Glasarmreifen, Bronzeohrringe, Fingerringe, anderen Schmuck etc. Der Klosterkomplex bildet ein unregelmäßiges Viereck. In der Mitte ist ein Hof freigelassen, auf dem eine Doppelkirchenanlage errichtet wurde. Diese besteht aus einer durch Wandpfeiler in drei Joche gegliederten Südkirche und einer einfachen, ungegliederten Saalkirche im Norden. Auch innerhalb der Klosteranlage wurden Gräber gefunden. Das Gräberfeld ist jedoch deutlich vor dem Bau des Klosters entstanden. Denn es wurden im Mauerwerk der Klosterkirchen Grabsteine verbaut sowie Gräber überdeckt. Der Bau der Doppelkirchenanlage läßt sich in zwei Phasen unterteilen. Die Südkirche ist zur ersten Bauphase zu rechnen. In der zweiten Phase kam die Nordkirche hinzu. Über dem Gräberfeld zwischen Kloster und Südgehöft befand sich eine Grabkapelle, die über einem einzelnen Grab errichtet und das dadurch ausgezeichnet wurde. Leider liegen keine Angaben zum Patrozinium der beiden Kirchen oder zu Äbten und Stiftern vor.

Insgesamt wurden in Boğazköy 87 Objekte gefunden, die der Kategorie „Liturgisches Gerät“ eindeutig zugeordnet werden können. Bei Ausgrabungen wurden in der Kirchenanlage und in der Grabkapelle mehrere Prozessionskreuze und Fragmente gefunden. Hieraus ergeben sich weitere Fragen:

War nur eins der Objekte permanent in Gebrauch, waren die anderen somit lediglich als Votivgaben abgestellt worden, oder wurden alle benutzt? War die Benutzung an spezielle Tage gebunden? Läßt sich dies den nichtfigürlichen bzw. figürlichen Darstellungen entnehmen? Über diesen Sachverhalt schweigen leider die schriftlichen Quellen. Es werden jedoch Stiftungen vieler Objekte an andere Kirchen genannt, wie ich weiter oben gezeigt habe.⁵³⁹

Am Nordeingang des Klosters, der zum nördlichen Eingang der Nordkirche führt, liegt ein Raum, der von besonderem Interesse ist. Denn an der Innenseite des Nordeingangs fand man im Mauerschutt neben einigen Beschlägen von Kästen auch mehrere Prozessionskreuze. Bevor man sich der Frage zuwendet, warum sich die Kreuze dort befanden, sollte man klären, zu welchem Zweck dieser Raum genutzt wurde. Es ist als sicher anzunehmen, daß es sich hierbei um einen Wach- und Kontrollraum handelte. Die Möglichkeit, daß dieser

⁵³⁸ Schirmer 1969.

⁵³⁹ Siehe Kap. IV, 135. 156.

Raum als Depot bzw. Skeuophylakion diente, ist nicht auszuschließen, läßt sich meiner Ansicht nach aber auch nicht erhärten, da andere liturgische Objekte wie Kelche, Rhipidia, Patenen, Weihrauchfäßchen fehlen. Es ist die Möglichkeit einer Plünderung im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts denkbar, die es in dieser Siedlung zweifellos gab. Dabei muß man sich jedoch die Frage stellen: Warum hätten die Plünderer ausgereicht die Kreuze liegen lassen sollen? Denn daß sich die anderen liturgischen Objekte im Wert wesentlich von den Kreuzen unterschieden, ist kaum vorstellbar. Ferner spricht die Lage des Raumes am Rande des Klosterkomplexes sowie direkt neben dem Eingang gegen die Funktion eines Aufbewahrungsorts für liturgisches Gerät.

Von Neve wurde südlich der Grabkapelle ein Gehöft ausgegraben. Die oberste Schicht ist aufgrund von Münzfunden in das 11. Jahrhundert anzusetzen. Das Gehöft bildet einen größeren Gebäudekomplex, der in nordsüdlicher Richtung ca. 37 m und in ostwestlicher Richtung ca. 26 m mißt. Der Zugang liegt im Norden. Das Zentrum besteht aus einem Innenhof, um den sich mehrere Räume gruppieren, deren Ausrichtung, Größe und Form uneinheitlich sind. Durch Annexe, Vor- und Rücksprünge wird das Erscheinungsbild des Gehöftes noch komplexer. Von besonderem Interesse in diesem für eine byzantinische Siedlung nicht unüblichen Gebäudekomplex sind die Mauerreste, die im Süden beinahe axial zum Haupteingang im Norden entdeckt wurden. Es handelt sich um einen einfachen Raum mit apsidalem Südabschluß. Es wurde vermutet, daß dieser Raum aufgrund seiner Form als Hauskapelle genutzt wurde.⁵⁴⁰ Dagegen spräche jedoch das Fehlen jeglicher Funde, die eindeutig auf solch eine Nutzung hinweisen würden. Im Gegenteil beweisen die Anordnung der Räume und die Arten der Kleinfunde, daß sie Wohn- und Wirtschaftsgebäude waren. Ebenso entspricht die Orientierung nach Süden nicht der Norm. In diesem Gehöft wurde ein ca. 20 cm hohes Prozessionskreuz (?) gefunden. Das Kreuz stammte nicht aus dem südlichen Apsisraum. Von dem Kreuz sind nur noch die Beschläge erhalten. Das Kreuz besaß einen Holzkern. Offenbar konnten Kreuze in Form eines Prozessionskreuzes eine apotropäische, beschirmende Funktion innehaben.⁵⁴¹ Ebenso wie die Bewohner an ihren Häusern kleine Bilder anbrachten oder apotropäische Formeln, so konnten aufgestellte Kreuze eine generelle Schutzfunktion für alle Bewohner und Besucher des Hauses darstellen. Auf eine solche Praxis, die jedoch mit einem konkreten Ereignis in Antiochia in Verbindung steht, und zwar mit dem Erdbeben von 528, habe ich unter dem Aspekt der Entstehung des Bilderkultes hingewiesen.⁵⁴²

Anordnung der Objekte

In dem mir zur Verfügung stehenden Bildmaterial sind zwei komplett erhaltene Prozessionskreuze, fünfzehn Fragmente von Prozessionskreuzen, drei Beschläge von Prozessionskreuzen sowie zwei Pektorkreuze, ein

⁵⁴⁰ Neve bezeichnet diesen Raum als „Hauskapelle“. Zu den Grabungsberichten und Publikationen siehe: P. Neve, Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuşa 1982, AA, 1983, 433–436; P. Neve, Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuşa 1983, AA 3, 1984, 329–343; P. Neve, Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuşa 1984, AA 3, 1985, 323–328; P. Neve, Boğazköy-Hattuşa in byzantinischer Zeit, in: V. Kravari – J. Lefort – C. Morrisson (Hrsg.), *Hommes e richesses dans l'Empire byzantin II. VIIIe–XVe siècle* (Paris 1991).

⁵⁴¹ Gleiches gilt vermutlich auch im sakralen Kontext. Denn am Eingang der Kapelle an der Ayazma-Kirche in Assos befand sich ein Fragment eines Prozessionskreuzes, das an dieser Stelle eine Erwähnung verdient hat; Material: Bronze; Maße: Höhe: 7,75 cm; Breite: 10,0 cm; Dicke: 0,35 cm; Gewicht: 70,15g (unter Vorbehalt Typ IV). Böhlendorf-Arslan 2011, 238–240 Abb. 8.

⁵⁴² Siehe unter Kap. II, 40.

Anhänger und eine Pfeilspitze auf insgesamt drei Abbildungen zusammengestellt.⁵⁴³ Die Prozessionskreuze, Fragmente von Prozessionskreuzen und Beschläge sowie die anderen Objektgattungen sind auf den Abbildungen durchnummeriert. Die erste Abbildung enthält Funde aus der Grabkapelle, die ich unter Kat. Nr. 41 Taf. 54 zusammengefaßt habe. Die zweite Abbildung zeigt Objekte, die an der Innenseite des Nordeingangs des Klosters gefunden wurden. Diese sind unter Kat. Nr. 42 Taf. 55 eingeordnet. Auf der dritten Abbildung sind Objekte aus der Doppelkirche des Klosters zu sehen, die von mir unter Kat. Nr. 43 Taf. 56 behandelt werden. In die Auflistung und Besprechung fließen jedoch nur diejenigen Objekte ein, die nach den derzeit vorliegenden Abbildungen eindeutig bestimmbar sind. Die bestimmbaren Objekte gehören den Typen VII, IX und X an, wie im Folgenden darzulegen ist:

Kat. Nr. 41 Taf. 54:

Nummern auf der Abbildung:

Kreuzfragmente (Nr. 1-7); Pfeilspitze (Nr. 8)

Eigene Anordnung:

1. Fragment eines Prozessionskreuzes (unterer Kreuzarm bzw. Kreuzfuß) (Typ X):

Material: Eisen; Maße: Höhe: 19,2 cm; Breite: 2,8 cm bis 12,05 cm; Dicke: 1,2 cm; Durchmesser des Dorns: 0,1 cm x 0,7 cm bis 0,2 cm x 1,14 cm; Gewicht: 54 g; Inv. Nr. Bo 83/951.

2. Fragment eines Prozessionskreuzes (unterer Kreuzarm bzw. Kreuzfuß) (Typ X):

Material: Eisen; Maße: Höhe: 13,3 cm; Breite: 2,5 cm bis 7 cm; Dicke: 0,12 cm bis 0,18 cm; Durchmesser des Nagelkopfs: 0,6 cm x 0,6 cm; Gewicht: 38 g; Inv. Nr. Bo 83/952.

3. Fragment eines Prozessionskreuzes (Typ X):

Material: Bronze; Maße: Höhe: 13,5 cm; Breite: 2,75 cm bis 9,05 cm; Dicke: 0,8 cm; Gewicht: 37,4 g; Inv. Nr. Bo 83/954a.

4. Fragment eines Prozessionskreuzes (Typ X):

Material: Bronze; Maße: Höhe: 14,1 cm; Breite: 6,5 cm; Dicke: 0,1 cm bis 0,6 cm; Gewicht: 62 g; Inv. Nr. Bo 83/955.

5. Fragment eines Prozessionskreuzes (Typ X):

Material: Eisen; Maße: Höhe: 22,1 cm; Breite: 10,8 cm; Dicke: 0,2 cm bis 0,5 cm; Gewicht: 48 g; Inv. Nr. Bo 83/961.

⁵⁴³ Die Abbildungen habe ich aus folgender, oben genannter Publikation übernommen: Böhlendorf-Arslan 2012, 355. 358 Abb. 3 f. 6.

6. Fragment eines Prozessionskreuzes (Typ X):

Material: Eisen; Maße: Höhe: 15,4 cm; Breite: 3,5 cm bis 11,6 cm; Dicke: 0,12 cm bis 0,14 cm;
Gewicht: 47 g; Inv. Nr. Bo 83/963.

7. Kreuzfragment ?

Kat. Nr. 42 Taf. 55:

Nummern auf der Abbildung:

Prozessionskreuz (Nr. 3); Fragmente (Nr.1.2.5.6); Anhänger (Nr.4); Beschlag (?) (Nr.7)

Eigene Anordnung:

1. Fragment eines Prozessionskreuzes (Typ X):

Material: Eisen; Maße: nach Böhlendorf-Arslan nicht verfügbar; Inv. Nr. Bo 83/3E.

2. Fragment eines Prozessionskreuzes (Typ X):

Material: Eisen; Maße: Höhe: 30,6 cm; Breite: 14,1 cm; Dicke: 0,15 cm x 0,7 cm; Durchmesser des
Dorns: 0,2 cm x 0,3 cm bis 0,4 cm x 1,23 cm; Gewicht: 146 g; Inv. Nr. Bo 83/392.

3. Prozessionskreuz (Typ X):

Material: Bronze; Maße: Höhe (gesamt): 31,1 cm; Höhe (nur Kreuz): 23,6 cm; Breite: 17,2 cm;
Dicke: 2,4 cm bis 7,6 cm (bei Aufsatz); Durchmesser des Dorns: 0,3 cm bis 0,7 cm; Durchmesser der Löcher
(untere Hastenkante): 0,25 cm; Gewicht: 200 g; Inv. Nr. Bo 83/384.

4. Fragment eines Prozessionskreuzes, linker Kreuzarm (Typ VII):

Material: Bronze; Maße: Höhe: 26,6 cm; Breite: (?); Dicke: (?); Gewicht: 27 g; Inv. Nr. Bo 83/531.

5. Fragment eines Prozessionskreuzes (Typ VII?):

Material: Bronze; Maße: Höhe: 11,2 cm; Breite: 2,5 cm bis 8,1 cm; Dicke: 0,05 cm bis 0,25 cm; Gewicht: 22
g; Inv. Nr. Bo 83/395.

Kat. Nr. 43 Taf. 56:

Nummern auf der Abbildung:

Prozessionskreuz? (Nr.5); Fragmente (Nr.3.6.7); Beschläge (Nr.1.2); Pektoralkreuze (Nr. 8. 9)

Eigene Anordnung:

1. Beschlag eines Kreuzes (Typ IX):

Material: Bronze; Maße: Höhe 1: 121,4 cm; Höhe 2: 73,3 cm; Höhe 3: 62,4 cm; Höhe (Seiten): 139,7 cm;
Breite: 29,9 cm bis 41,8 cm; Breite (Seitenteile): 13,5 cm; Dicke: 0,9 cm; Dicke (Seiten): 0,3 cm; Gewicht:
(?); Inv. Nr. Bo 83/252.

2. Beschlag einer Kreuzhaste (Typ IX):

Material: Bronze; Maße: Höhe: 6,1 cm; Breite: 3,3 cm; Dicke (Blech): 0,08 cm; Gewicht: 15 g;
Inv. Nr. Bo 83/556b.

3. Fragment eines Prozessionskreuzes (Typ X):

Material: Bronze; Maße: Höhe: 10,15 cm+9,1 cm+28,6 cm; Breite: 1,9 cm bis 7,8 cm+1,9 cm bis 7,5 cm;
Dicke Dorn: 0,33 cm bis 6,6 x 9,7 cm; Dicke Aufsatz der Ecken: 1,9 cm; Gewicht: 226 g; Inv. Nr. Bo
83/321.

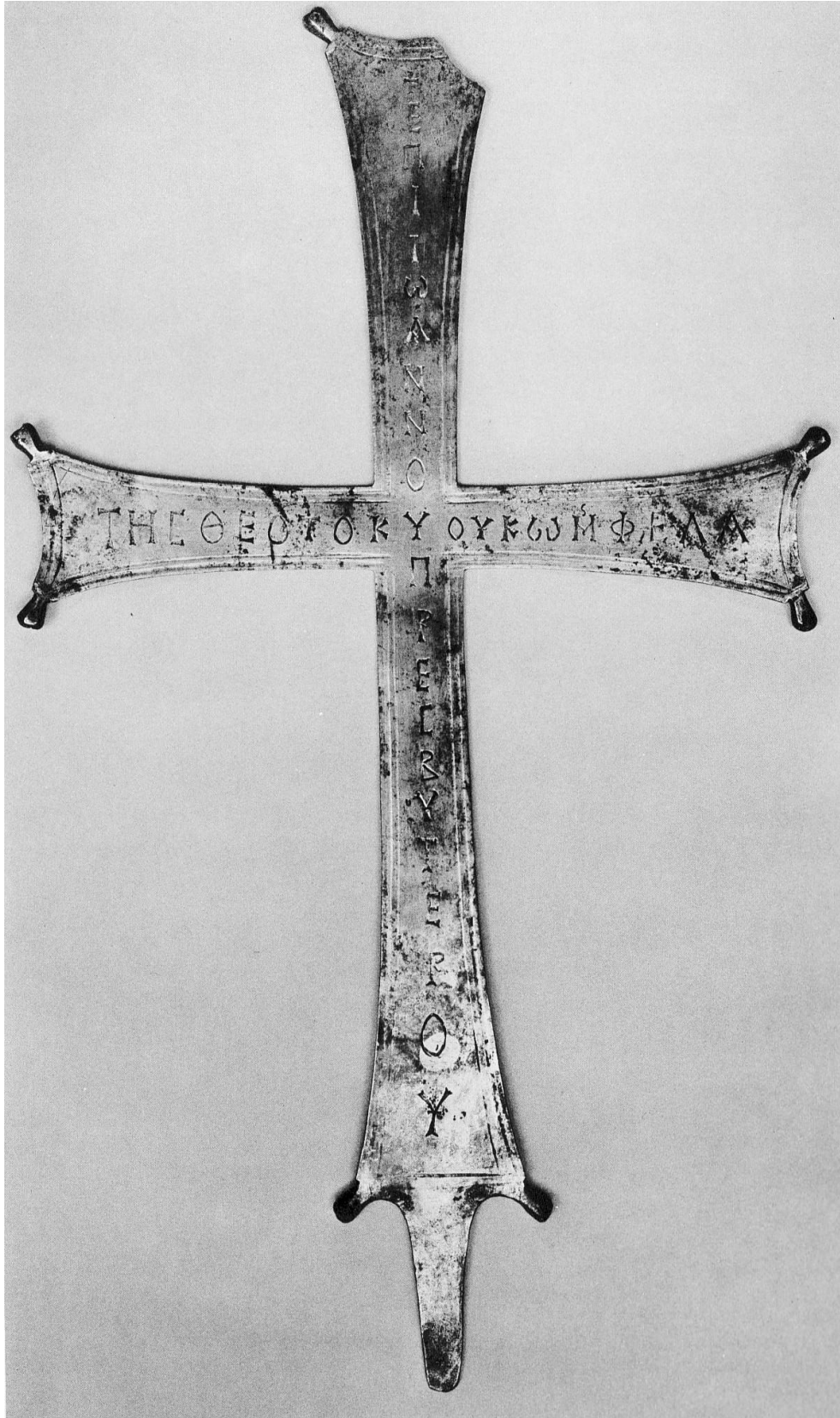
4. Prozessionskreuz?

5. Fragment eines Prozessionskreuzes?:

6. Fragment eines Prozessionskreuzes (Typ IX):

Material: Bronze; Maße: Höhe: 14,74 cm; Breite: 1,9 cm bis 6,5 cm; Dicke: 0,9 cm x 1,9 cm (bei aufgesetzter
Perlreihe); Durchmesser (Loch): 0,3 cm bis 0,45 cm bzw. 0,55 cm; Gewicht: 47,5 g; Inv. Nr. Bo 83/320.

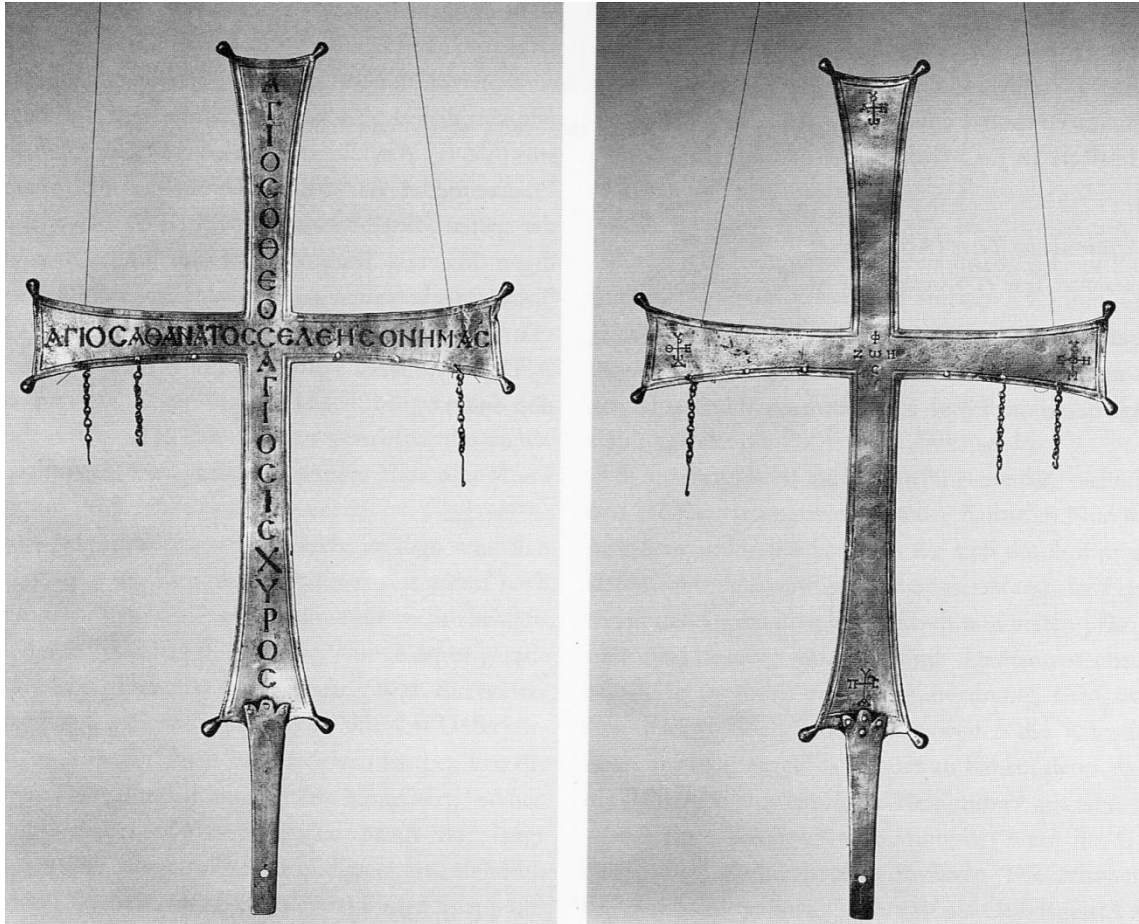
7. Fragment eines Prozessionskreuzes?:



Taf. 1. Phela-Kreuz, Vorderseite. Dumbarton Oaks Collection, Inv. Nr. 55.17. Abb. aus: Ross 1962, 19 f.



Taf. 3. Prozessionskreuz. München, Sammlung C. S., Inv. 740. Abb. aus: Wamser 2004, Kat. Nr. 161.



Taf. 4. Prozessionskreuz, Vorderseite (links) und Rückseite (rechts). Badisches Landesmuseum Karlsruhe
Inv. Nr. Abb. aus: Jahrbuch 1995.



Taf. 5. Prozessionskreuz Sammlung C. S., Inv. 307. Abb. aus: Wamser 2004, Kat. Nr. 163.



Taf. 6. Prozessionskreuz, Vorderseite. Docheiariou-Kloster, Athos. Abb. aus: Karakatsanēs 1997, Kat .Nr. 9.

26.



Taf. 7. Prozessionskreuz, Rückseite. Docheiariou-Kloster, Athos. Abb. aus: Karakatsanēs 1997, Kat. Nr. 9.

26.



Taf. 8. Leontios-Kreuz, Vorderseite. Dumbarton Oaks Collection, Leihgabe von Joey und Toby Tannenbaum, Toronto. Abb. aus: Cotsonis 1994, 89 Kat. Nr. 8.



Taf. 9. Leontia-Kreuz, Vorderseite. Dumbarton Oaks Collection acc. no. 69. 75; Geschenk von Mrs. Hayford
Pierce. Abb. aus: Cotsonis 1994, 91 Kat. Nr. 9.



Taf. 10. Leontia-Kreuz, Rückseite. Dumbarton Oaks Collection acc. no. 69. 75; Geschenk von Mrs. Hayford
Pierce. Abb. aus: Cotsonis 1994, 93 Kat. Nr. 9.



Taf. 11. Julianos-Kreuz, Vorderseite. Royal Ontario Museum, acc. no. 986.181.38. Abb. aus: Cotsonis 1994, 97 Kat. Nr. 10.



Taf. 12. Julianos-Kreuz, Rückseite. Royal Ontario Museum, acc. no. 986.181.38. Abb. aus: Cotsonis 1994,
99 Kat. Nr. 10.



Taf. 13. Mesembrios-Kreuz, Vorderseite. Paris, Cabinet des Médailles, Schenkung Schlumberger (Inv. Schlumberger 35). Abb. aus: Feisel u. a. 2001, Kat. Nr. 8.



Taf. 14. Thalelaios-Kreuz, Vorderseite. The Metropolitan Museum of Art, New York, N. Y. Rogers Fund, 1993 (1993. 163). Abb. aus: Evans – Wixom 1997, Kat. Nr. 25.



25. Back

Taf. 15. Thalelaios-Kreuz, Rückseite. The Metropolitan Museum of Art, New York, N. Y. Rogers Fund, 1993 (1993. 163). Abb. aus: Evans – Wixom 1997, Kat. Nr. 25.



Taf. 16. Cleveland-Kreuz, Vorder- und Rückseite. Cleveland-Museum of Art. Abb. aus: Evans – Wixom
1997, Kat. Nr. 24.



Taf. 17. Prozessionskreuz, Vorderseite. Musée National de Moyen Âge et des Thermes de l'Hôtel de Cluny, Paris, Cl. 23295. Abb. aus: Evans – Wixom, Kat. Nr. 26.



Taf. 18. Prozessionskreuz, Rückseite. Musée National de Moyen Âge et des Thermes de l'Hôtel de Cluny, Paris, CI. 23295. Abb. aus: Cormack – Vassilaki 2008, Kat. Nr. 191 222.



Taf. 19. Prozessionskreuz, Vorderseite. Musée d'art et d'histoire, Genf, Inv. Nr. AD 2560. Abb. aus: H. Stierlin 1996, Abb. 75.



Taf. 20. Prozessionskreuz, Rückseite. Musée d'art et d'histoire, Genf, Inv. Nr. AD 2560. Abb. aus: Cotsonis 1994, 51.



Taf. 21. Prozessionskreuz, Vorderseite. George Ortiz Collection, Genf. Abb. aus: Evans – Wixom 1997, Kat. Nr. 27.

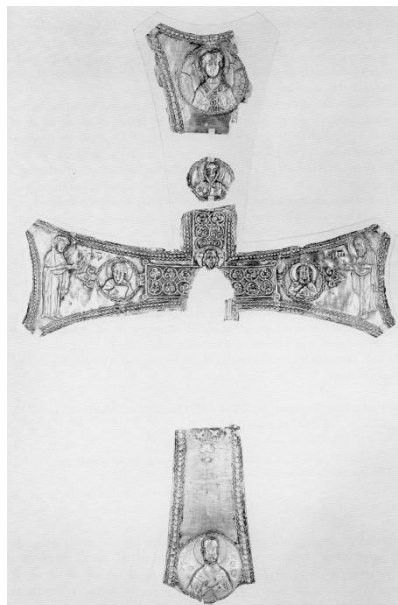


Taf. 22. Prozessionskreuz, Rückseite. George Ortiz Collection, Genf. Abb. aus: Evans – Wixom 1997, Kat.

Nr. 27.



Taf. 23. Fragmente des Keroullarios-Kreuzes. Dumbarton Oaks Collection, Inv. Nr. 4. 13. Abb. aus: Cotsonis 1994, 82 Kat. Nr. 5.



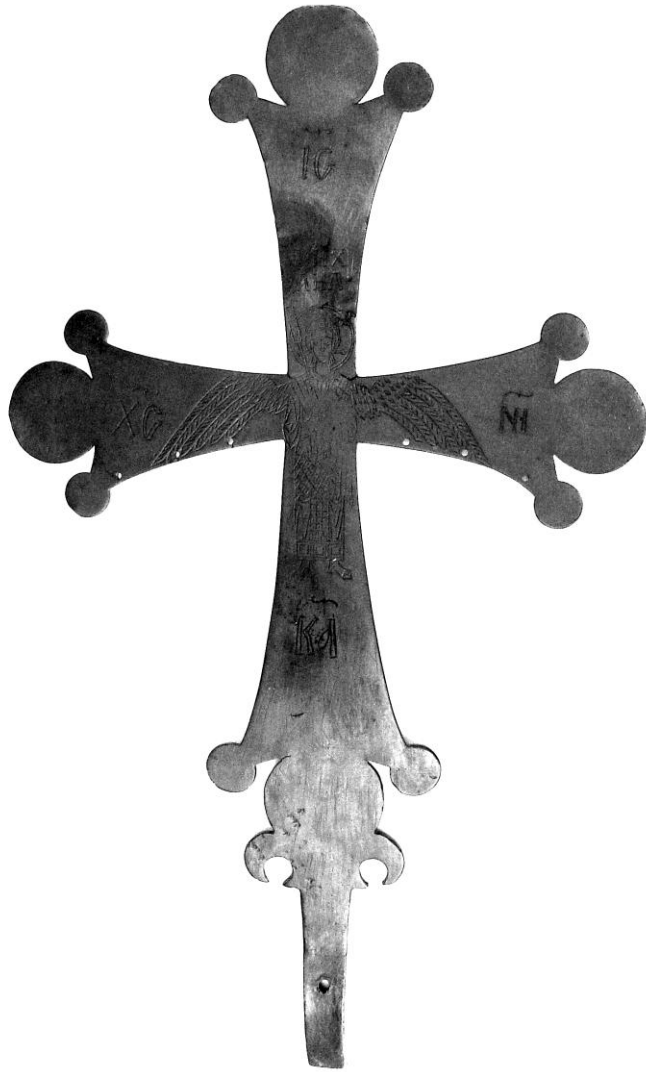
Taf. 24. Fragmente zweier(?) Kreuze. Dumbarton Oaks Collection. Abb. aus: Cotsonis 1994, 77 Kat. Nr. 3.



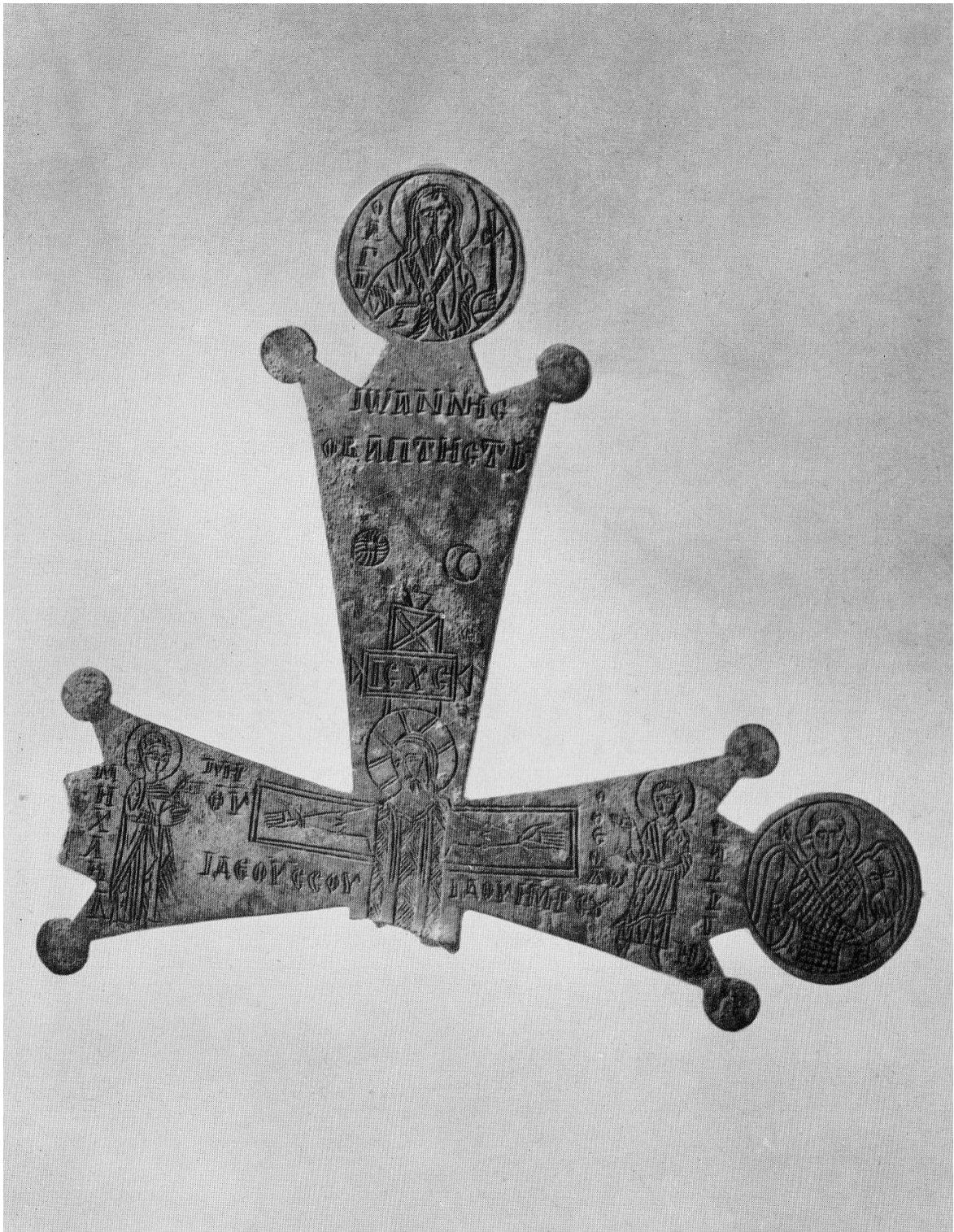
Taf. 25. Prozessionskreuz, Vorderseite. Benaki-Museum Athen, Inv. Nr. 11442. Abb. aus: Cotsonis 1994, 42.



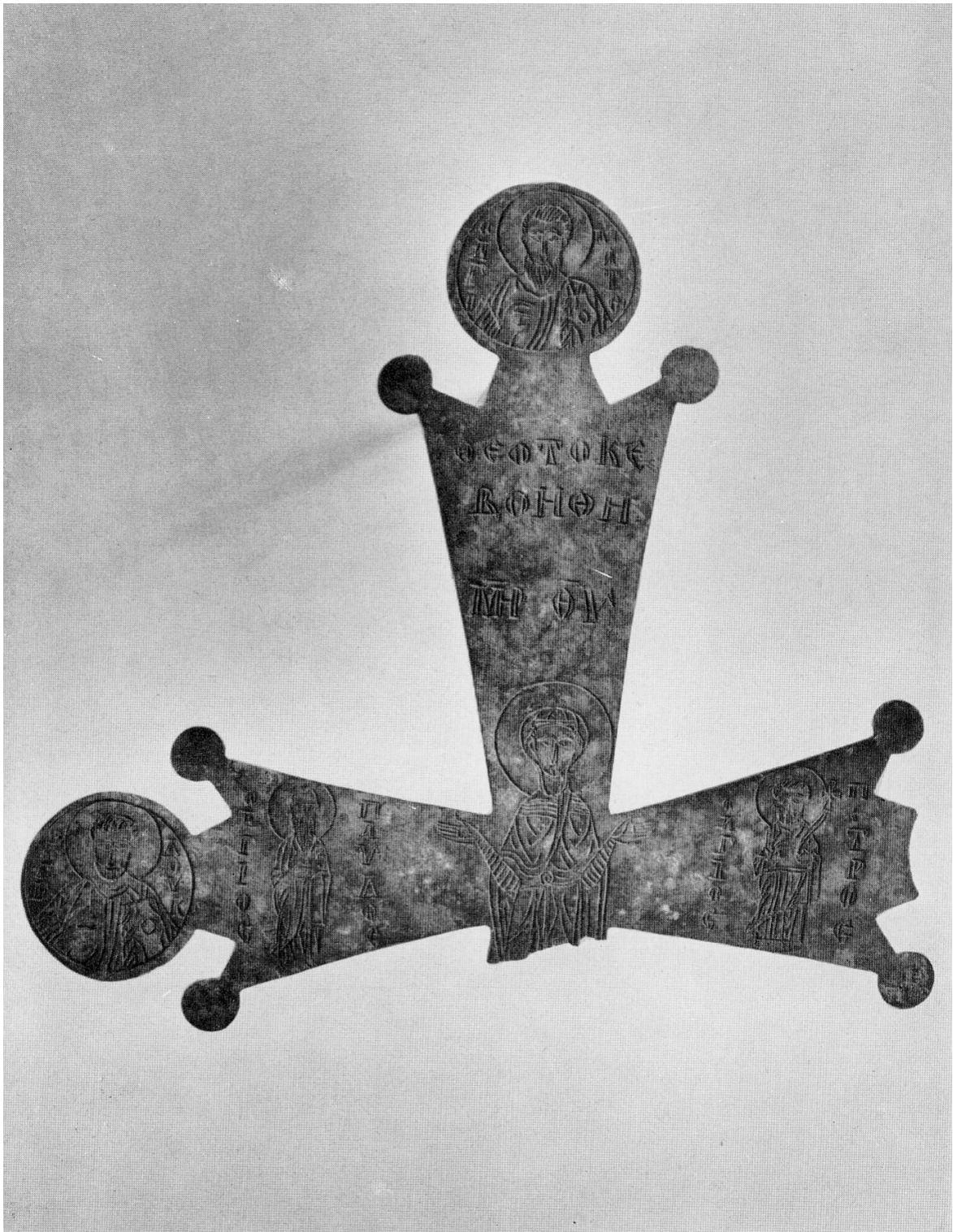
Taf. 26. Prozessionskreuz, Rückseite. Benaki-Museum Athen, Inv. Nr. 11442. Abb. aus: Cotsonis 1994, 43.



Taf. 27. Prozessionskreuz. Historisches Museum Veliko Tärnovo (Inv. Nr. 6934 c). Abb. des Verfassers.

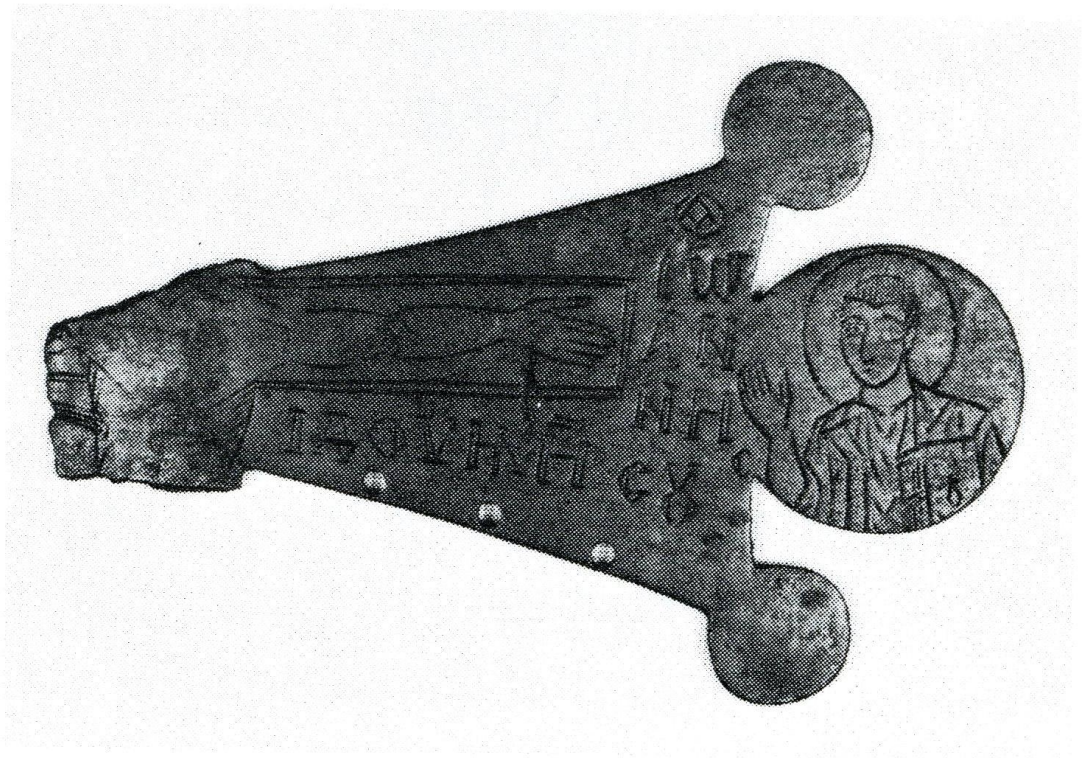


Taf. 28. Fragment eines Prozessionskreuzes, Vorderseite. Kunsthistorisches Museum, Wien, Inv. Nr. VI 3072. Abb. aus: Noll 1958, 27 f. und Abb. 23/24.



Taf. 29. Fragment eines Prozessionskreuzes, Rückseite. Kunsthistorisches Museum, Wien, Inv. Nr. VI 3072.

Abb. aus: Noll 1958, 27 f. und Abb. 23/24.



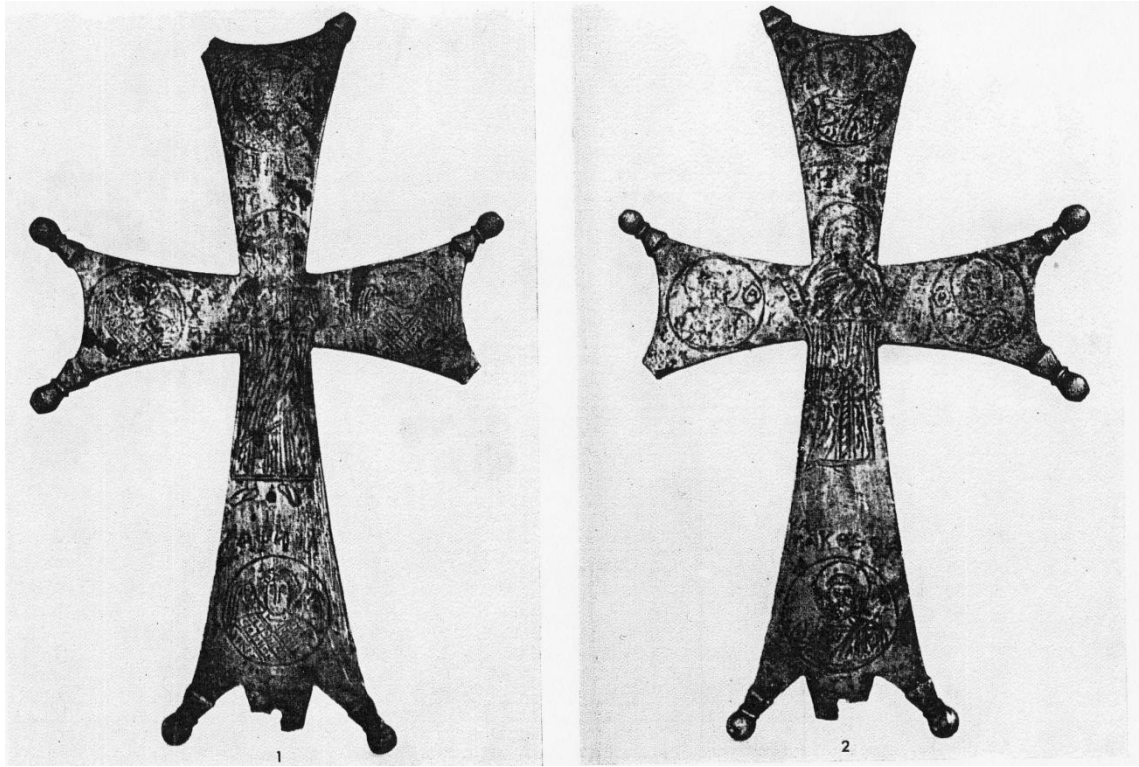
Taf. 30. Fragment eines Prozessionskreuzes, Vorderseite. The Art Museum, Princeton. Abb. aus: Ćurčić
1986, Kat. Nr. 68.



Taf. 31. Prozessionskreuz Sammlung Tsolozides Nr. ST 27. Abb. aus: Zapheirpoulou 2001, Kat. Nr. 55.



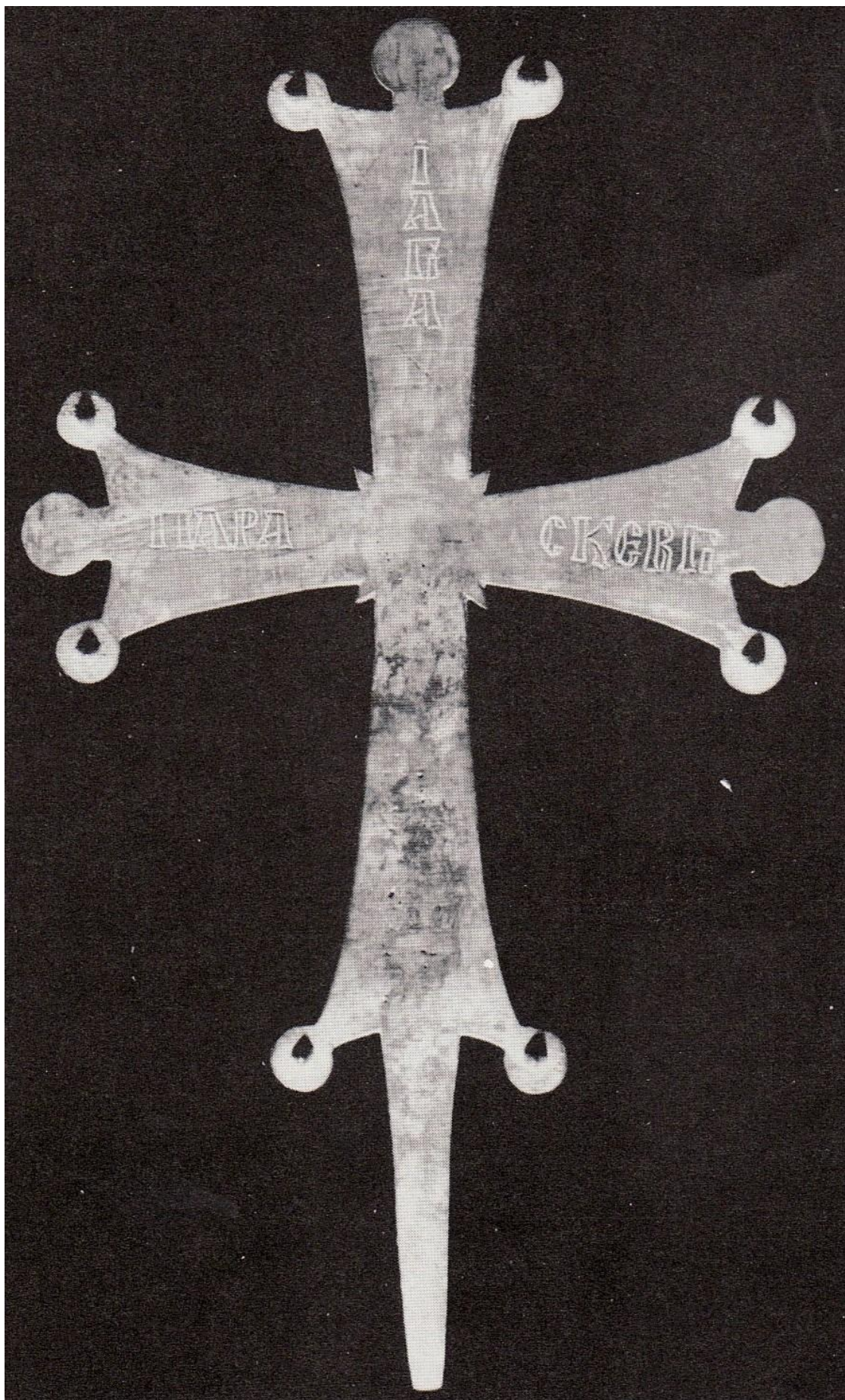
Taf. 32. Fragmente eines Prozessionskreuzes. Privatsammlung C. S. Nr. 87. Abb. aus: Wamser – Zahlhaas
1998, Kat. Nr. 62.



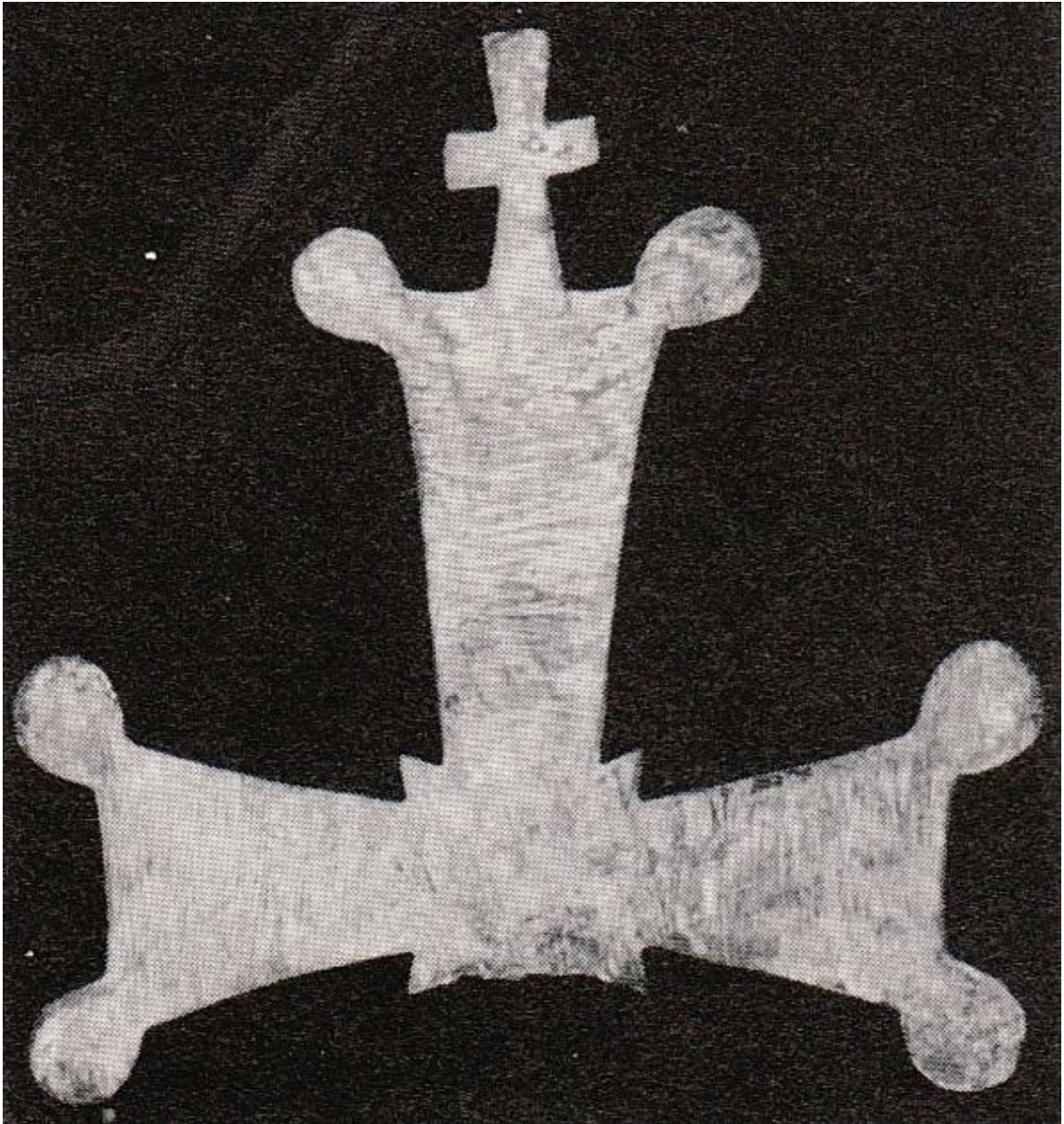
Taf. 33. Cassandra-Kreuz. Abb. aus: Buschhausen 1967.



Taf. 34. Fragment eines Prozessionskreuzes. Abb. aus: Nesbitt 1988, Kat. Nr. 10.



Taf. 35. Prozessionskreuz, Vorderseite. Malcove-Collection. Abb. aus: Campbell 1985, Kat. Nr. 177.

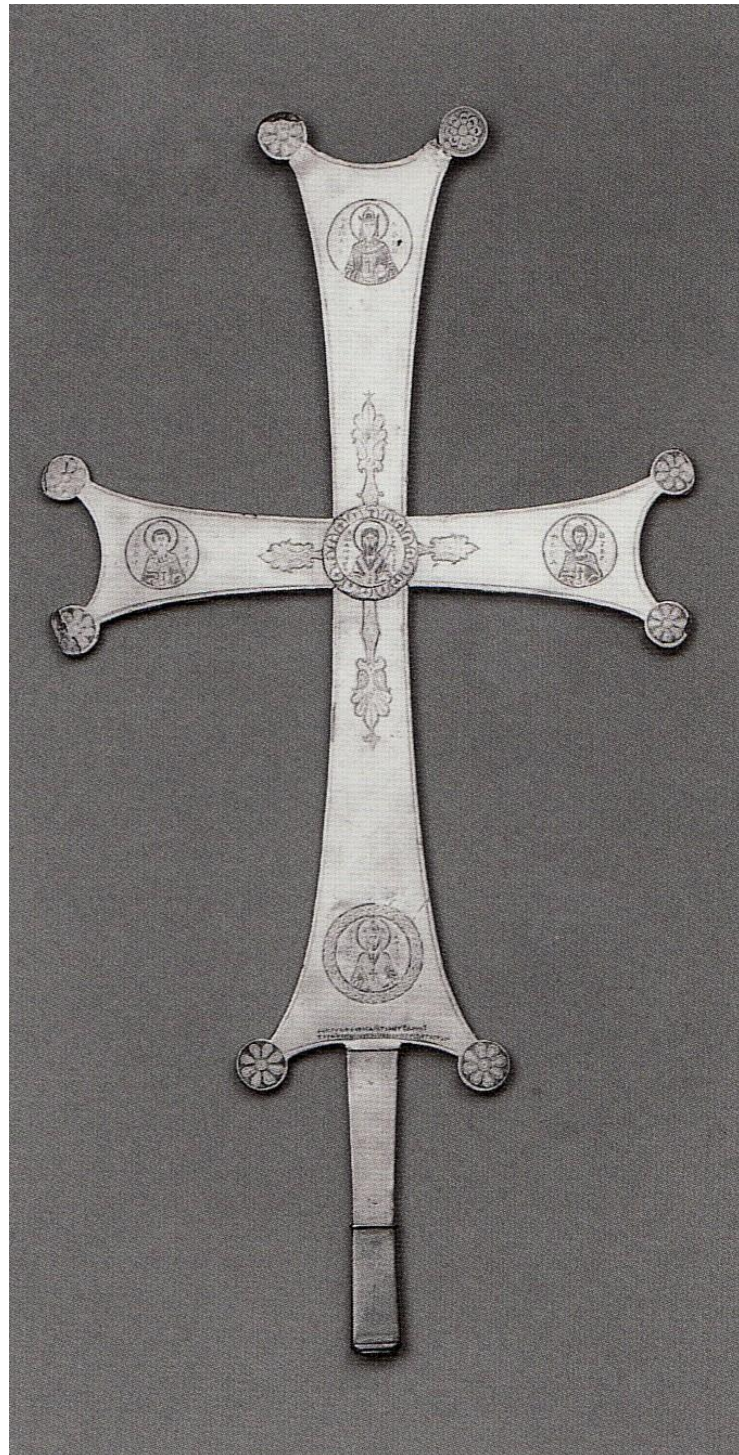


Taf. 36. Prozessionskreuz Malcove Collection. Abb. aus: Campbell 1985, Kat. Nr. 174.

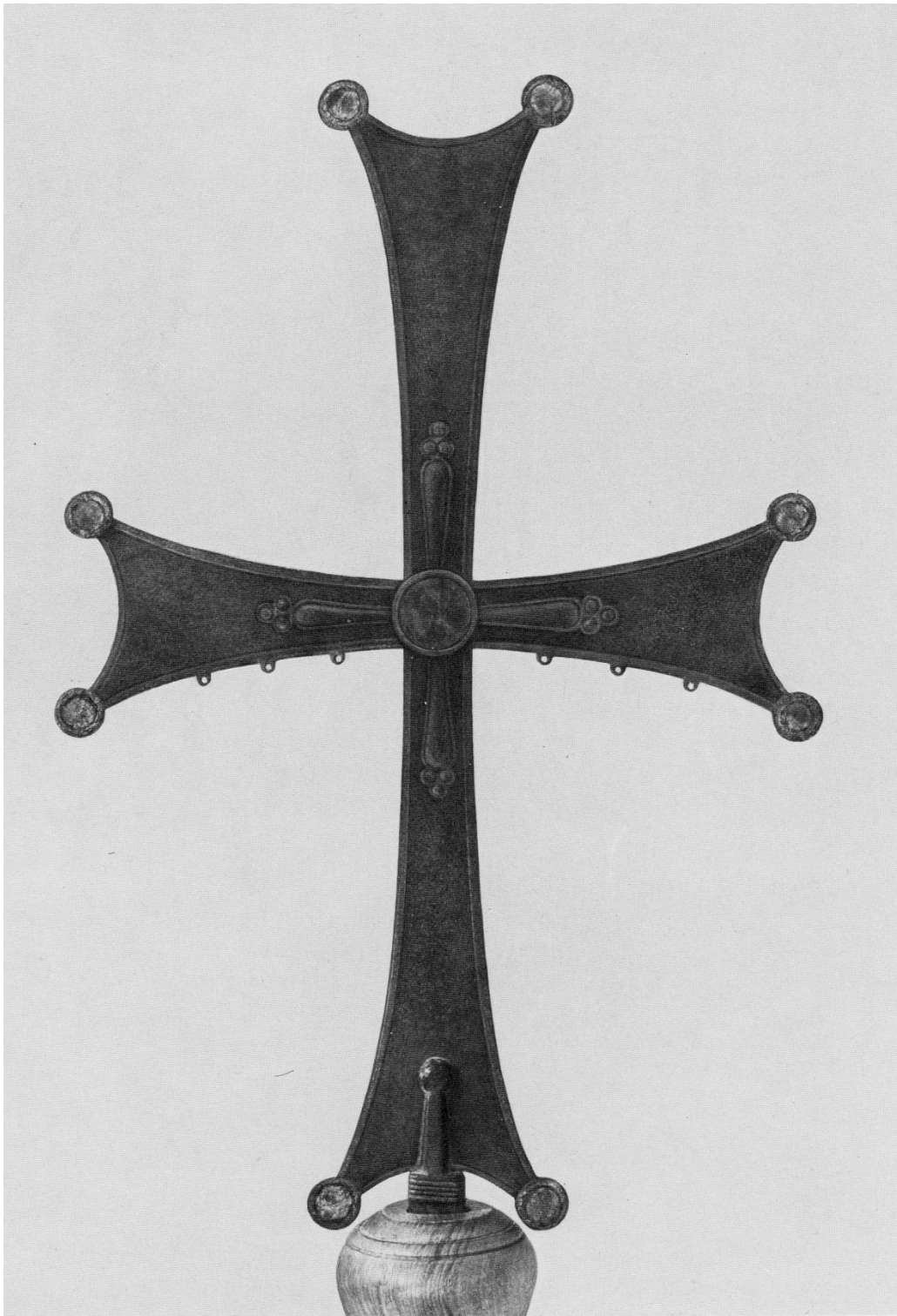


Taf. 37. Adrianopel-Kreuz, Vorderseite. Benaki-Museum, Athen. Abb. aus: Evans – Wixom 1997, Kat. Nr.

23.



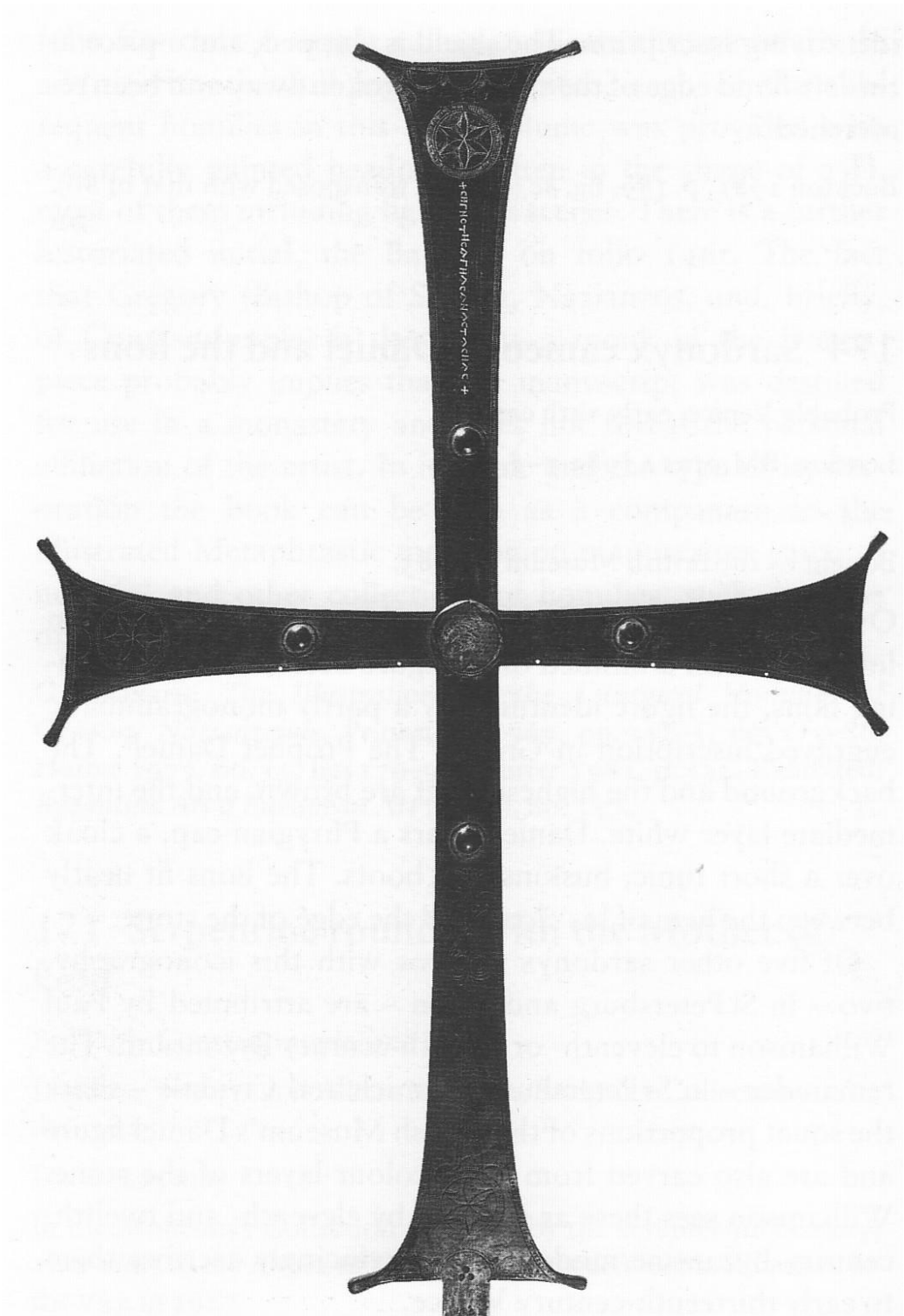
Taf. 38. Adrianopel-Kreuz, Rückseite. Benaki-Museum, Athen. Abb. aus: Evans – Wixom 1997, Kat. Nr. 23.



Taf. 39. Prozessionskreuz. Evangelos-Averoff-Totsitsa Sammlung. Abb. aus: Bouras 1979, 24 Abb. 31.



Taf. 40. Prozessionskreuz. Kanellopoulos-Sammlung Athen, Inv. Nr. 863. Abb. aus: Evans – Wixom 1997, Kat. Nr. 22.



Taf. 41. Prozessionskreuz. British Museum, London. Abb. aus: Buckton 1994, Kat. Nr. 175.



Taf. 42. Prozessionskreuz. Basileios-Kreuz. Ashmolean Museum, Oxford. Abb. aus: Buckton 1994, Kat. Nr.

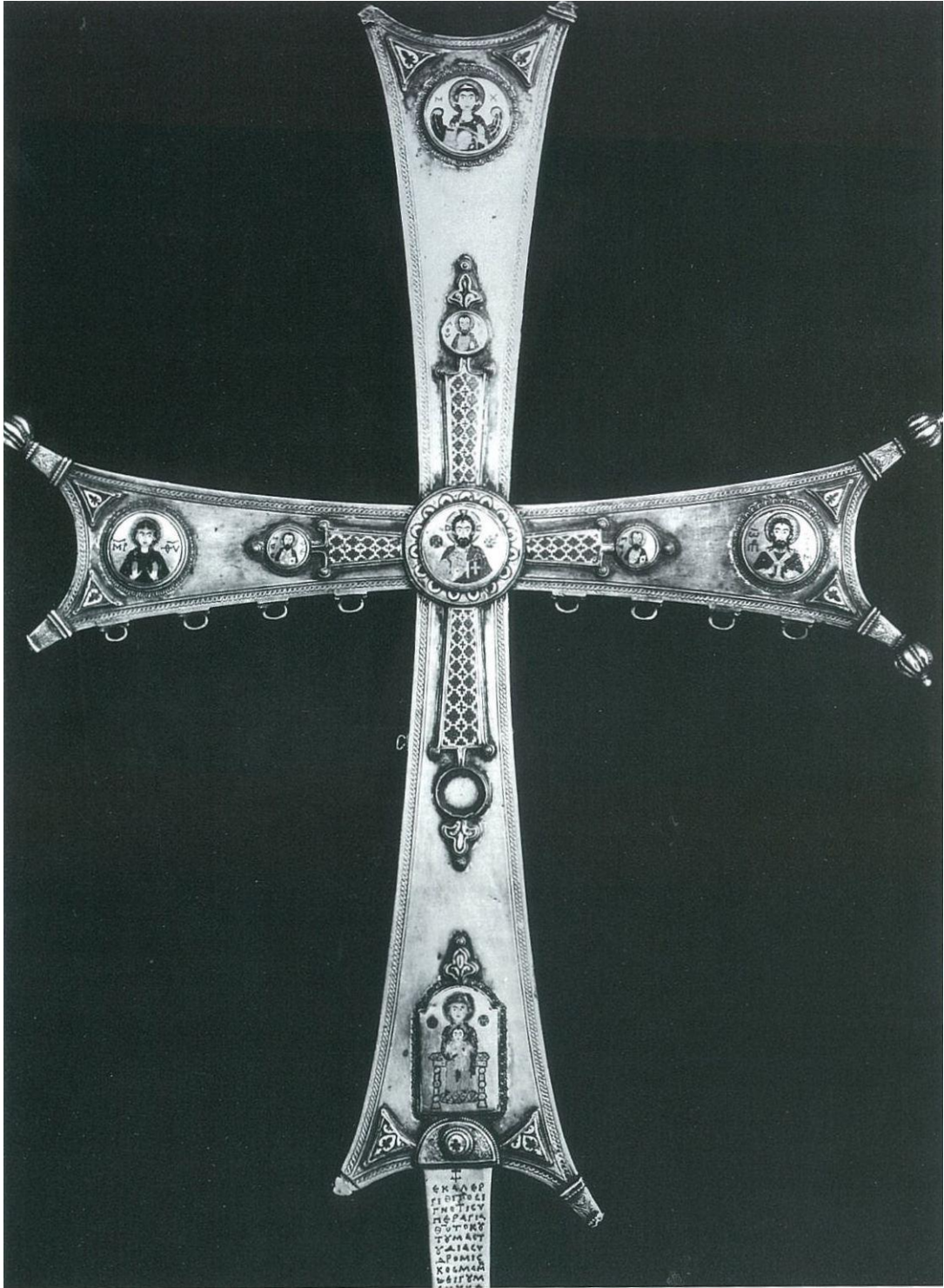
161.



Taf. 43. Prozessionskreuz. Abb. aus: Puhze 1989, Kat. Nr. 78.

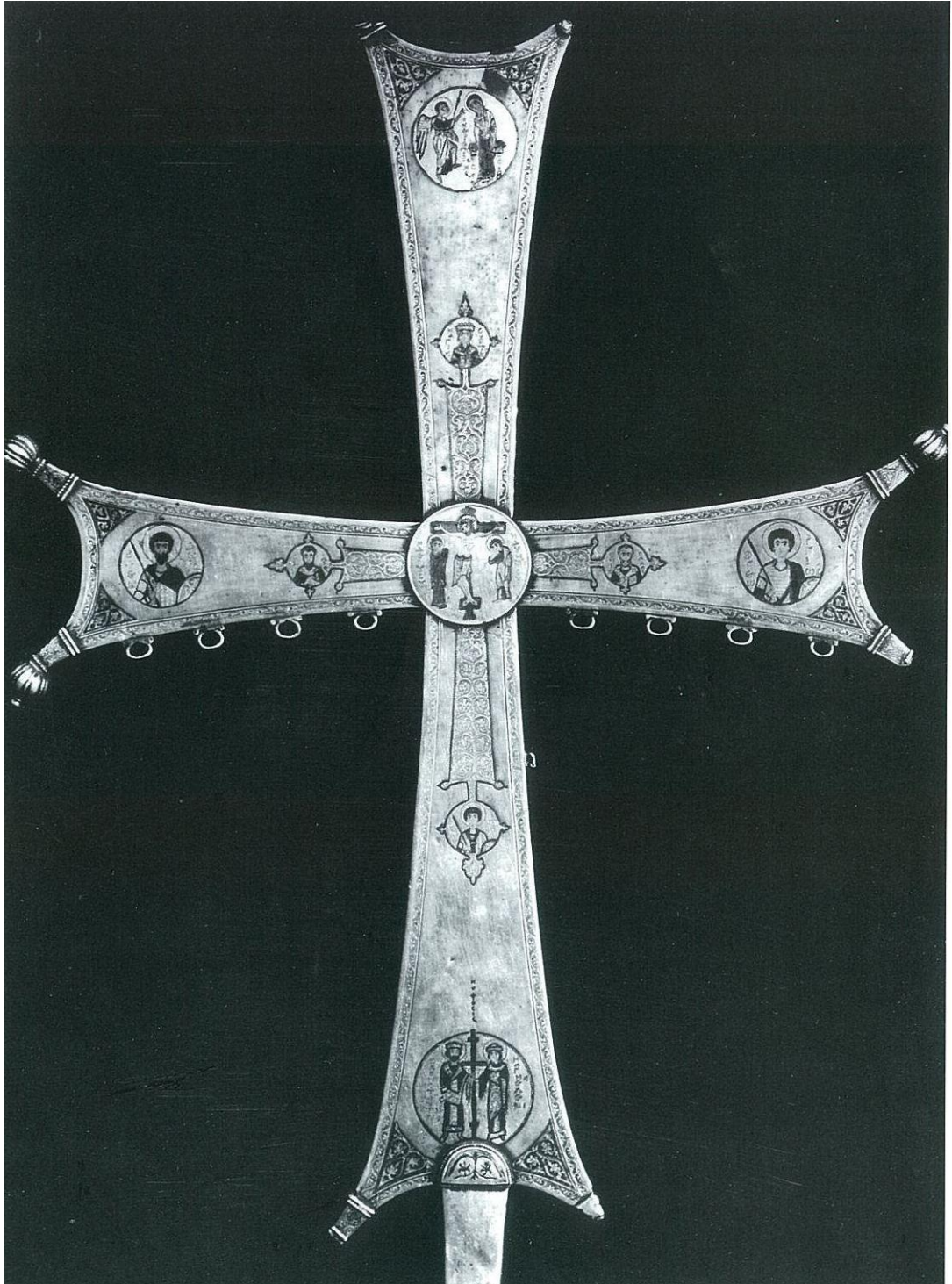


Taf. 44. Prozessionskreuz unten Mitte. Abb. aus: Nesbitt 1988, Kat. Nr. 6.



Taf. 45. Prozessionskreuz Vorderseite. Matzkhvarichi/ Schatzkammer Svanetien. Abb. aus: Cotsonis 1994,

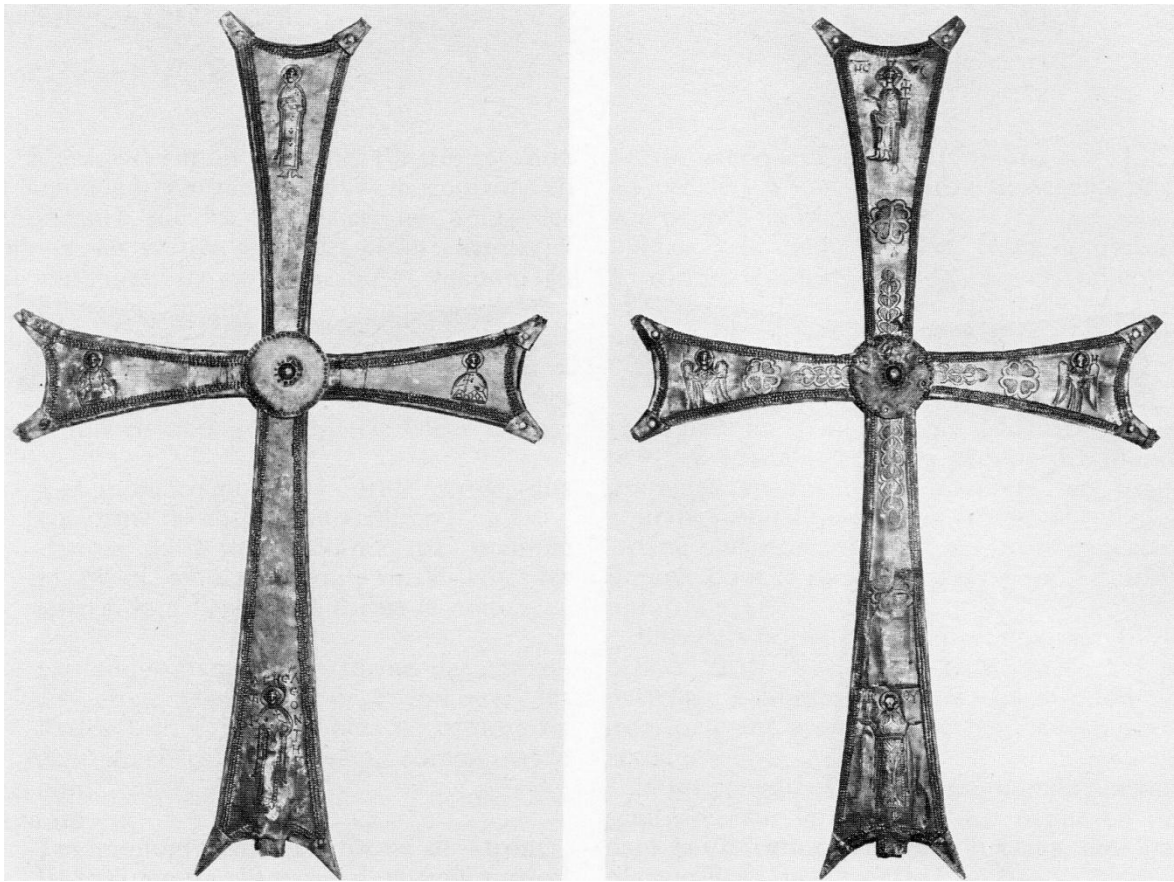
16.



Taf. 46. Prozessionskreuz, Rückseite. Matzkhvarichi/ Schatzkammer Svanetien. Abb. aus: Cotsonis 1994, 17.



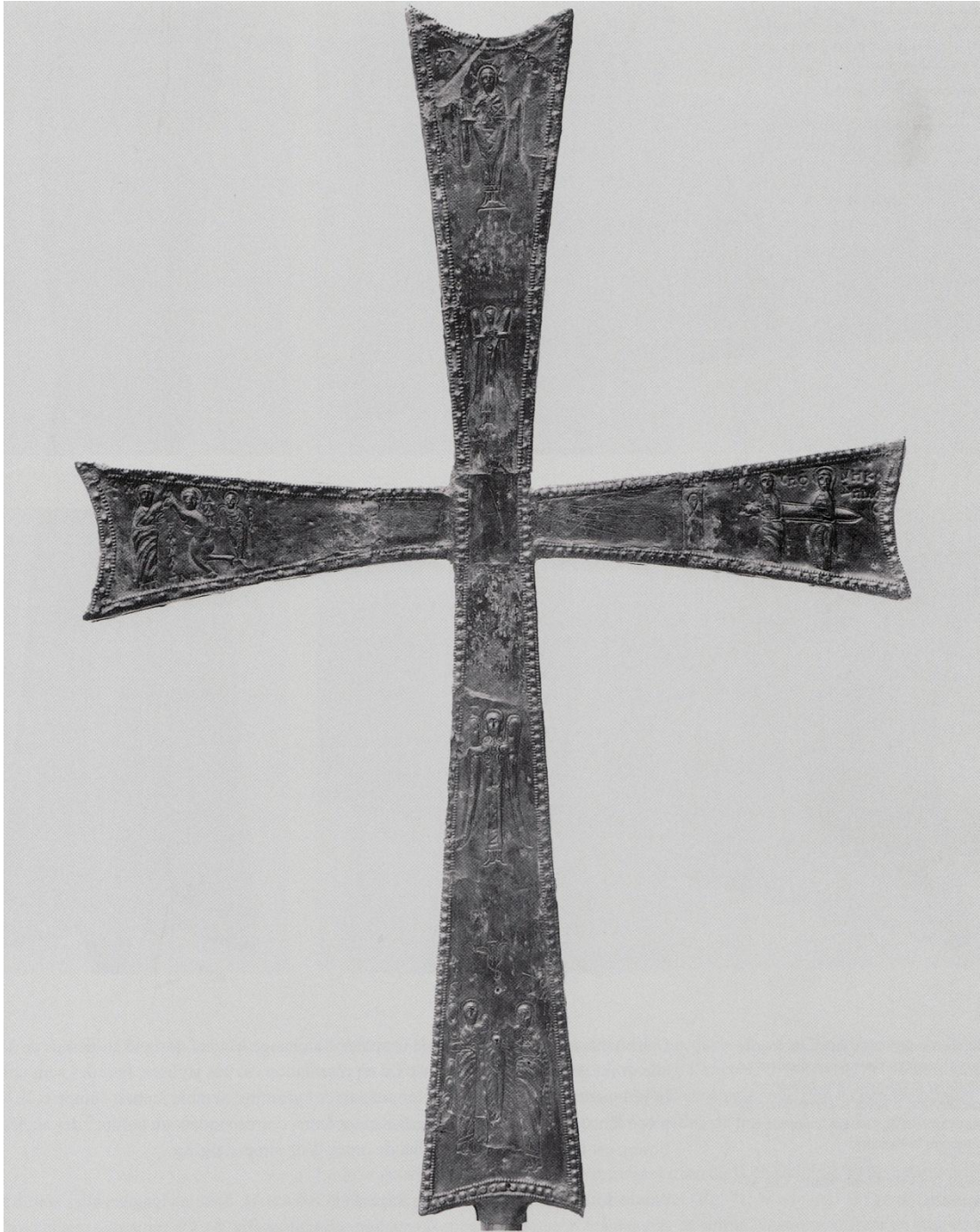
Taf. 47. Prozessionskreuz, Details. Privatsammlung C. S. Nr. 89. Abb. aus: Wamser – Zahlhaas 1998, Kat. Nr. 63.



Taf. 48. Prozessionskreuz, Vorderseite (rechts) und Rückseite (links). Musée d'art et d'histoire, Genf, Inv. Nr. AD 2404. Abb. aus: Lazović u.a. 1977, Kat. Nr. 23.



Taf. 49. Prozessionskreuz, Vorderseite. Collection des Musées d'art et d'histoire de Genève, Inv. Nr. AD 2541. Abb. aus: Cormack – Vassilaki 2008, Kat. Nr. 190.



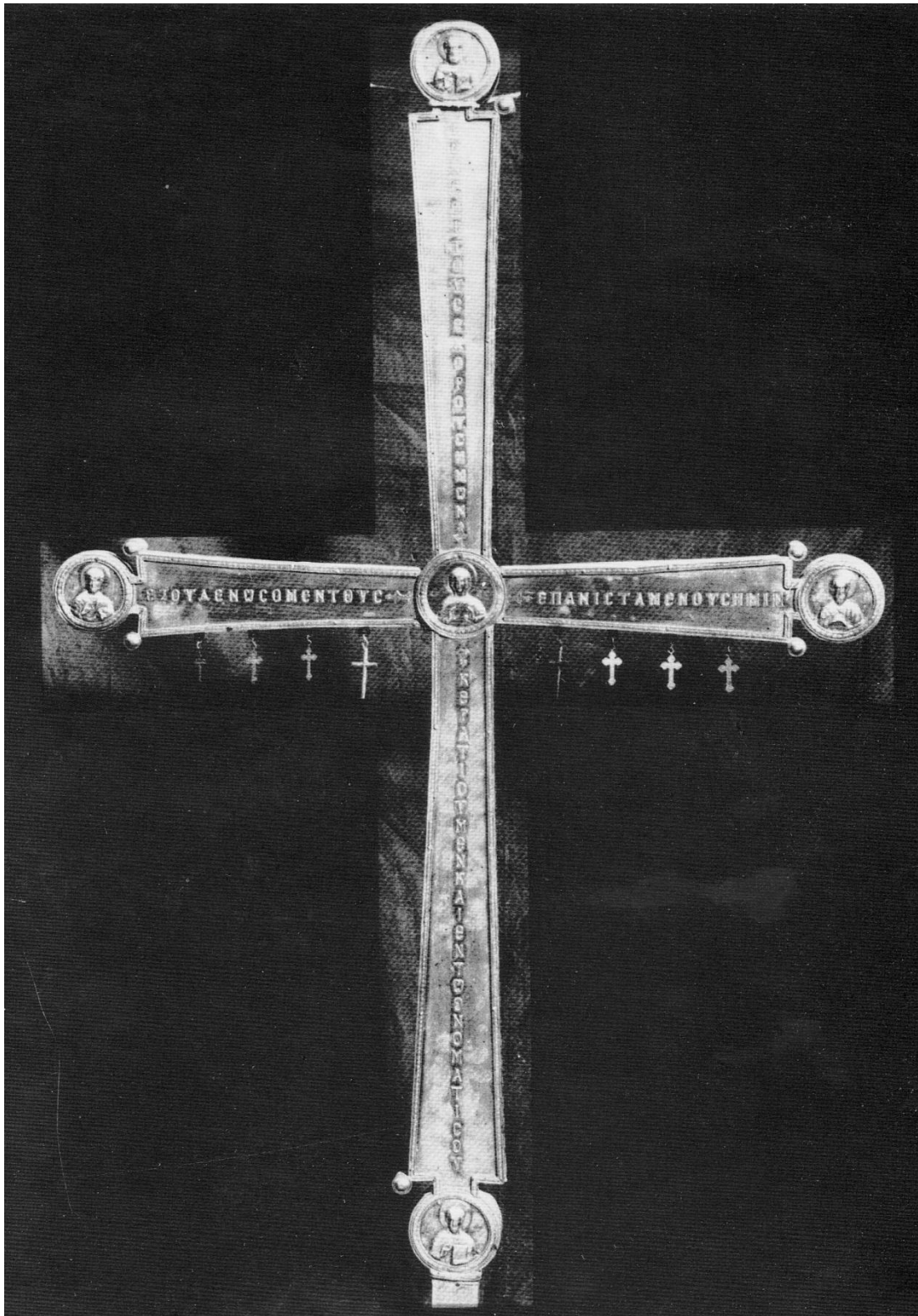
Taf. 50. Prozessionskreuz, Rückseite. Collection des Musées d'art et d'histoire de Genève, Inv. Nr. AD 2541,
Abb. aus: Martiniani-Reber 2004, 95 Abb. 2.



Taf. 51. Prozessionskreuz Sammlung C. S., Inv. Nr. 308. Abb. aus: Wamser 2004, Kat. Nr. 165.



Taf. 52. Prozessionskreuz, Vorderseite. Megiste Lavra. Athos. Abb. aus: Cutler – Spieser 1996, Abb. 123.



Taf. 53. Prozessionskreuz, Rückseite. Megiste Lavra. Athos. Abb. aus: Cotsonis 1994, 13.

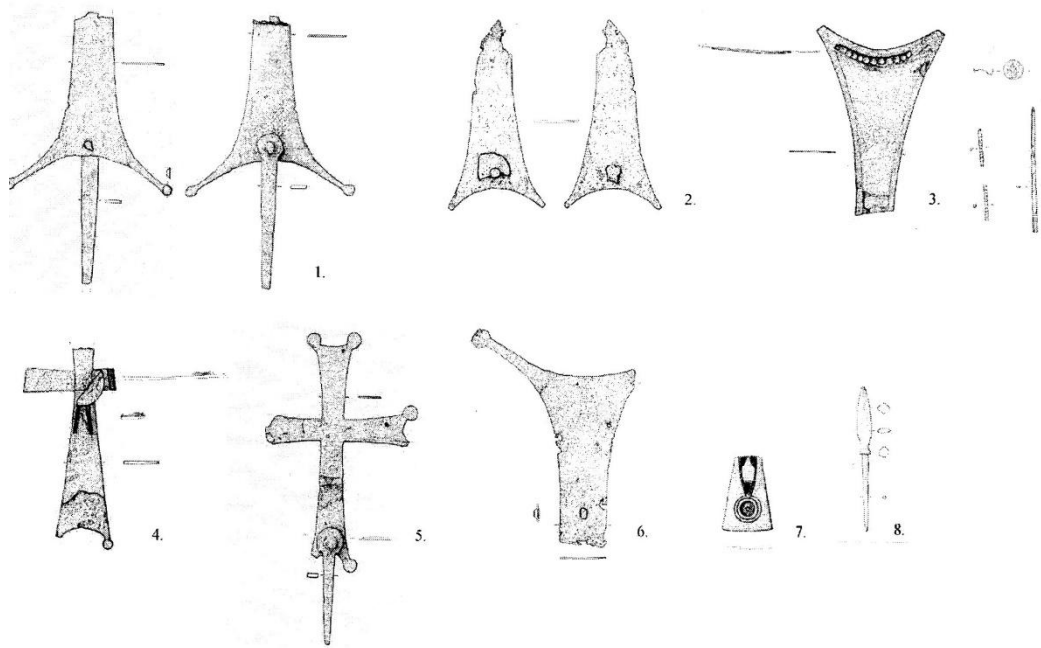


Abb. 3: Funde aus der Grabkapelle (Nr. 1-7: Prozessionskreuze; Nr. 8: Pfeilspitze).

Taf. 54. Prozessionskreuze, Fragmente. Abb. aus: Böhlendorf-Arslan 2012, 355 Abb. 3.

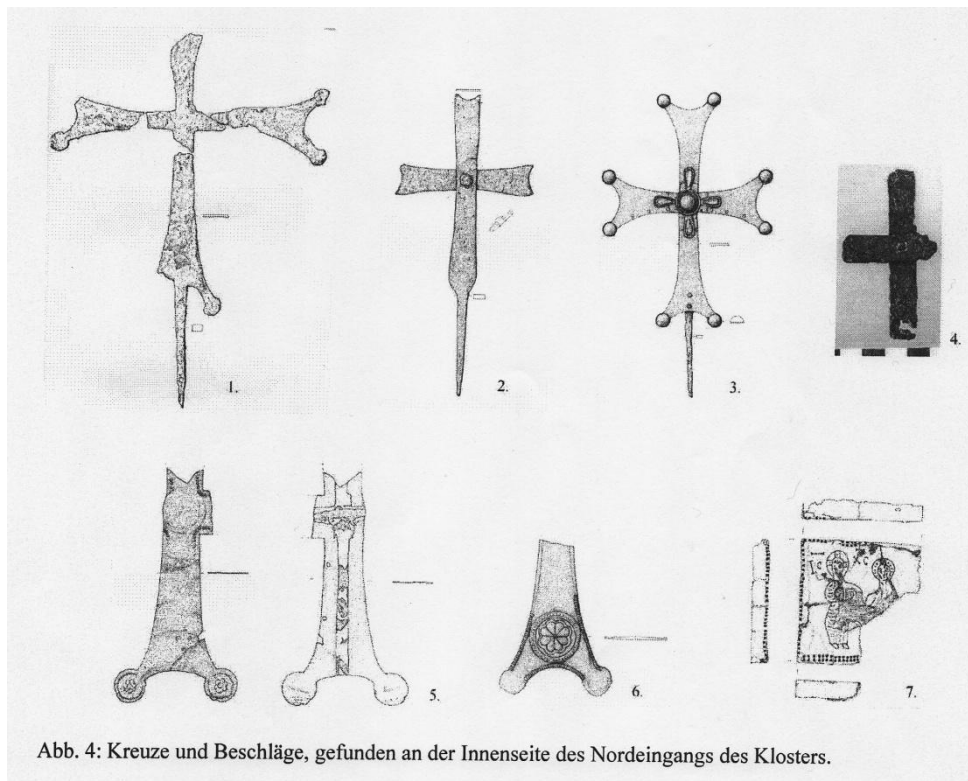
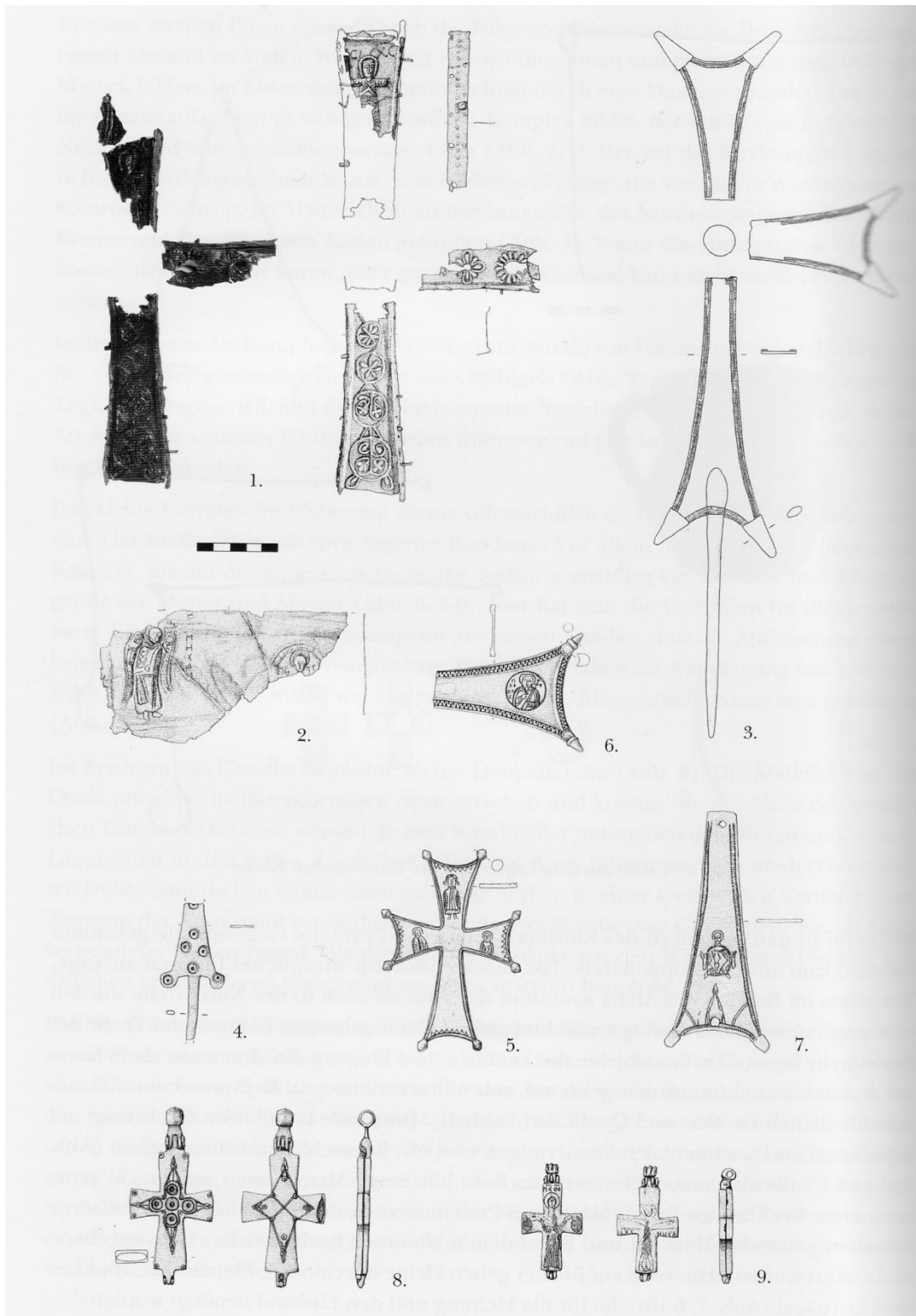


Abb. 4: Kreuze und Beschläge, gefunden an der Innenseite des Nordeingangs des Klosters.

Taf. 55. Prozessionskreuze und Fragmente. Böhlendorf-Arslan 2012, 355 Abb. 4.



Taf. 56. Prozessionskreuze, Fragmente. Böhlendorf-Arslan 2012, 358 Abb. 6.

Index der Sachen und Begriffe

- Abbild – 51
Abendmahlsgemeinschaft – 94
Ablehnung der Götterbilder – 52
acheiropoeita – 43. 45. 52
adventus – 56–58. 60 f.
Akteur-Netzwerk-Theorie – 172 f. 185. 190
Anagogie – 111. 117
Antirrhetikos – 157
apothesis – 57
apotropäische Formel/Funktion – 40. 139
Aristotelismus – 116 f.
Auferstehung – 150
Bilderkult – 38–53. 188
Bilderstreit – 97. 122. 181. 184. 189
Bildzyklen – 144. 190
Bischof – 63. 78. 82. 84–86. 88. 91–93. 109. 136. 141. 160. 179 f. 182. 187 f. 190
Bittprozession/ *lite* – 53. 55. 62. 76. 86. 127. 135 f. 169. 172. 178. 186
Cherubshymnus – 96–98
Chiton – 104–106
chlamydatus – 57
Christus als Zelebrant – 112
Chronicon Paschale – 55
Chronik des Theophanes – 65
Clemensbrief – 91
crux gemmata – 35 f. 58. 127–133. 136. 175 f. 189
Dankopfer – 102
Danksagung für die Schöpfung – 112
de rerum naturis – 132
De specialibus legibus – 102 f. 133
Deesis – 144. 146. 148. 151 f. 164. 189
Deesis, groß – 146. 149 f.
Deesis, klein – 146
Definition des Prozessionskreuzes – 6
Diakon – 87. 92 f.
Didache – 89
Didaskalia – 92
divinus imperator – 48
Dyotheletismus – 116
Edelsteine – 85. 105. 129–131. 136. 176 f. 179. 189
Einzug in Jerusalem – 65. 87
Enkolpion – 11. 151. 158
Entität – 172
Epiklese – 113
Erlösung des Weltalls – 118 f.
Erster Einzug – 82
Eschatologie – 37
Euangelismos/Mariae Verkündigung – 67
Eucharistie(feier) – 8 f. 86. 88 f. 94. 101. 107 f. 110. 140. 160. 172. 179. 182. 186 f. 189 f.
Evangelium/Evangelienbuch – 82. 84. 124
Festkalender/Prozessionskalender/orthodoxer Kirchenkalender/Festzyklen – 54. 66 f. 73. 77
Gedenkprozession – 53. 186
Gemeinde – 78. 187
Gewand des Hohenpriesters – 103–106. 141
Gläubige (getaufte Gemeindemitglieder) – 78–80. 84. 90. 110. 137
Großer Einzug – 86. 88. 97. 186
Handkreuz – 18
Hebräerbrief – 107. 124
„Heilige Männer“ – 37. 40. 46 f. 51
Heilsgeschichte/Heilsgeschehen – 94 f. 111. 121 f. 139. 143. 164. 179. 181. 187. 190
Heilsmittler – 38
Heilstat (siehe auch: Oikonomia) – 108. 111. 120. 134. 138. 160. 179
hellenisiertes Judentum – 107
Hermas-Brief – 91
Herrscherideologie/Herrscherkult – 50. 55. 108. 132. 178
Hierarchie – 8. 88
Hierarchisierung – 98. 137
Himmelfahrt Christi – 149. 160. 165
Himmelfahrt des Elias – 164
historia – 121
Historia Ecclesiastica, Germanos – 120–125. 188
Historia Ecclesiastica, Sokrates – 175
Historia Ecclesiastica, Sozomenos – 133
Hochgebet – 90 f.
Hohepriester – 83. 88. 93. 103. 109. 118. 131. 133. 136. 141. 160. 179 f.
Hypapante – 64 f. 73
Ikone – 44. 51. 69. 72–74. 95 f. 145. 184
Ikonomie – 122. 125. 157
Ikonomast – 122. 125. 140. 181 f. 188 f.
Ikonomast – 157
Ikonomast – 96
imago Christi – 38
Inschriften – 168. 189
Inventarliste – 135
Itinerarium Egeriae – 77–80. 88
Judentum – 101. 180 f. 187
Jüngstes Gericht (siehe Parusie)
Kaiser, Kaisertum – 38. 48. 53. 55 f. 61. 84 f. 87. 98. 108. 129. 132. 171. 178. 190
Kaiserbilder – 45. 51. 61
Karfreitagliturgie – 78
katathesis – 57
Katechumenen – 78. 81. 84. 90. 124
Kelch – 138
Kirche/Kirchenbau – 122 f.
Kirchengeschichtliche Epitome – 65
Kirchenschiff als Abbild des Kosmos – 115 f.
Kleiner Einzug – 82 f. 88. 118. 124. 186
Klerus/Kleriker – 89. 137. 171. 179. 190
Koimesis/Mariae Entschlafen – 67
Kontaktion – 67. 75 f. 160
Kontingenzbewältigung – 37. 53. 185
Kontingenzerfahrung – 53. 76. 185
kosmites – 123. 128
Kosmos – 87. 98. 102–106. 108. 115. 123. 132. 141 f. 177. 179 f. 187
Kreuz, lateinisch – 127

Kreuzesvision – 129. 154. 175
 Kreuzigung – 144. 157 f. 181. 190
 Kreuzreliquie – 41. 44. 72
 Kreuzverehrung – 78–80
 Kultbild – 52
laetania/litaneia/λιτανεία – 54. 76
 Laien – 82. 89. 117 f. 137. 171. 182
 Lebensbaum – 141 f.
 Liturgie als Teilhabe an der Heilsgeschichte – 121
 Liturgieformulare – 9. 89–99. 137. 186
 Liturgiekommentar – 63. 88. 95. 97. 110–125. 182. 187–189
 Liturgische Gewänder – 98
 Liturgisierung – 8. 37–76. 88. 96. 185 f.
Logos – 103. 120. 140 f. 179 f. 187
loros – 152 f.
 Lucernarfeier – 78
 Manna – 159
 Maria orans – 145. 151
 Maria, thronend – 145
 Mariengewand – 70–72
 Marienprozession – 54. 72
 Marienreliquien – 69 f.
 Marienverehrung – 38. 63–76. 88
 Marienzyklus – 162
 Mönchtum – 115. 154 f.
 Monophysitismus – 114 f.
 Monotheletismus – 114
 Multifunktionalität – 11. 73. 185
 Mutter Gottes/Theotokos – 39. 63. 69 f. 73. 124. 145. 150. 159
Mystagogie – 82. 97. 113. 115. 180. 187
Mystagogische Katechesen – 109. 112. 187
 Mysterien – 87. 97
 Mysterienkult – 115
natio – 58
 Netzwerk „Kaiser – Kreuz“ – 133. 173. 177. 181
 Netzwerk „Klerus/Mönchtum/Laien – Kreuz“ – 181
 Neuer Bund – 92
 Neuplatonismus – 51. 115. 120
nomos empsychos – 178
oblatio Augusti et Augustae – 85
 Oikonomia (Heilstat Christi) – 98. 108
omophorion – 57
 Opfer Christi – 94. 98. 112
 Opfertod Christi – 95. 125
participatory procession – 54
 Parusie – 151 f. 165
 Passion Christi – 65. 157 f.
 Patene – 138
 Patriarch – 82. 84 f. 87 f.
 Pektoralkreuz – 6
 Pendilien – 133. 141. 143
perizonium – 158
personage-centered procession – 54
 Platonismus – 117
pompa circensis – 55
pompa funebris – 54
pompa triumphalis – 55
pompa/ πομπή – 54
Pratum Spirituale – 76
 Presbyter – 91
processio/ πρόσδοος – 54
 Professionalisierung der Eucharistie – 8. 95. 138
propompe – 57
 Proskomidie – 86. 94 f. 97
 Protevangelium nach Jakobus – 144. 158. 161 f.
 Prothesis – 86
provincia – 58
 Prozession (Krönungszeremonien) – 55 f.
 Prozession (Militärexpedition) – 55. 172
 Prozessionsikone – 75. 184
Regalis Potestas – 86
 Reinigungsoffer – 64
 Rhipidion – 137 f. 190
Sacrata Auctoritas – 86
 Segnungskreuz – 18
signon – 34
signophoros – 57
skeuophylakion – 87
 Stab Moses'/ Aarons – 160
 Stabaufsatz – 6. 156
 Stabkreuz – 18
 Stationsliturgie – 68
stauros litanikos – 135
 Stifterinschrift – 31 f. 134. 138. 149. 152. 156. 169
strategikos – 175
 Styliten – 40. 45
 Subdiakon – 84
 Symbol – 51
synantesis – 57
Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae – 64
tabula ansata – 158
 Tempel, Jerusalem – 107
 Theophanes Continuatus – 68
theoria – 121
torques – 56
Traditio Apostolica – 89–93. 102. 109. 111. 113. 136. 186 f.
 Trinitätslehre – 125
 Tropologie – 111
tunica dalmatica – 57
 Typen, alttestamentliche Vorprägungen der Heilstat – 120. 154. 159 f. 164
Typikon der Großen Kirche – 53. 56. 67 f.
 Typologisierung – 11–36
 Unheilserfahrung – 37
 Urbild – 51
 Vermittlung zwischen Mensch und Gott – 46
 Vernunft, göttliche – 103 f.
vexillum – 58
 Weihrauchfäßchen – 124. 138. 160
 Weltenherrscher, Christus als/Christus Pantokrator – 48. 147. 150–152
 Weltenrichter – 164
 Zeremonienbuch (*de ceremoniis aulae byzantinae*) – 53. 56 f. 68. 82. 84 f. 88

Index der Personennamen

- Aaron – 159 f.
Abgar – 41
Abraham – 140
Abramios, Hl. – 155
Adgar – 66. 76
Aelafius – 132
Agathias – 51
Ambrosius von Mailand – 109
Amos, Prophet – 17
Anastasios Sinaites, Hl. – 155
Anastasios, Kaiser – 48. 60. 75
Antonios, Hl. – 155
Aquilina – 43
Arsenius, Hl. – 155
Baldovin, J. – 54 f. 68
Balthild – 130 f.
Bardas Phokas, Caesar – 175
Bardas, Caesar – 174
Basileios II., Kaiser – 29
Basileios von Caesarea, Kirchenvater – 89. 92.
137. 147. 149. 186
Basileios, Hl. – 31
Belting, H. – 9. 44. 172. 184
Berger, A. – 68
Bornert, R. – 7. 117
Bouras, L. – 29, 31. 147–150
Brown, P. – 46 f.
Buschhausen, H. – 14. 151
Cameron, A. – 38 f. 67
Campbell, S. – 27
Chuskivadze, L. – 33. 149
Constantius II., Kaiser – 129. 176
Coripp – 67. 71
Cotsonis, J. – 11, 18, 21–23. 155. 157. 160. 167–
169
Damian, Hl. – 147. 149. 154
Daniel Stylites – 40
Demus, O. – 150
Desiderius – 131
Diokletian, Kaiser – 43. 132
Dioskoros Aphrodito – 71
Dobschütz, E. – 42 f.
Egeria/Aetheria – 77–80. 88
Elias – 135. 154. 163. 166 f.
Elisabeth – 168
Elisäus – 166 f.
Eltern Marias, Anna und Joachim – 162
Ephraim der Syrer – 155
Eudokia, Kaiserin – 69
Eustathios Boilas, Protospatharios – 135. 156
Euthymios, Hl. – 155
Evdokimov, P. – 94
Gabriel, Erzengel – 146 f. 150–152. 158. 162. 174
Galerius, Kaiser – 58
Gallus – 175 f.
Gennadius – 68
Georg, Hl. – 19. 147. 149
Georgios, Bischof von Nikomedia – 71
Germanos, Patriarch – 82. 87 f. 97. 101. 120–125.
127 f. 138. 182. 188. 190
Grabar, A. – 44
Gregor der Große, Papst – 76
Gregor von Nazianz, Kirchenvater – 154
Gregor von Nyssa – 43
Gregor von Tours – 76
Gregorios Pakourianos, Sebastos – 175
Handrian, Kaiser – 58
Helena, Mutter Konstantins – 147. 154
Hensel, T. – 172
Herakleios, Kaiser – 73. 114
Herrmann, F. – 115
Hikelia – 65
Hippolyt, (Gegen)Bischof – 89
Holum, K. – 59
Honorius, Kaiser – 58
Hrabanus Maurus 132 f.
Hunger, H. – 48
Hypatia – 42
Hypatios von Ephesos – 51
Ignatios von Antiochia – 91
Ilarion, Hl. – 155
Isaak – 180 f.
Isaak, Metropolit – 175
Jakobos Kokkinobaphos – 163
Jenkins, R. – 23
Johannes Chrysostomos, Kirchenvater – 61. 89.
92. 109 f. 120. 137. 147. 149. 154. 186
Johannes der Täufer/Vorläufer – 75. 146–151.
159 f. 167. 181
Johannes der Theologe/Evangelist – 148. 158.
174
Johannes II. Komnenos, Kaiser – 74
Johannes Klimakos – 155
Johannes Malalas – 66
Johannes Moschos – 76
Johannes Skylitzes, Chronist – 53. 136
Johannes von Damaskus – 51. 159
Johannes von Ephesos – 47
Josef von Arimathea – 158. 168
Josua – 167
Justin II., Kaiser – 39. 43. 51 f. 67. 69 f. 96
Justin, Märtyrer – 52
Justinian, Kaiser – 37. 39. 42. 48. 51. 53. 61 f. 66
f. 69 f. 73. 85. 98. 108. 178. 185
Kedrenos – 70. 96
Kislinger, E. – 66
Kitzinger, E. – 23. 39. 44 f.
Kollwitz, J. – 39
Konstans II., Kaiser – 114
Konstantin V., Kaiser – 188
Konstantin VII. Porphyrogennetos, Kaiser – 53.
56 f. 59 f. 68. 88
Konstantin von Nakoleia – 188
Konstantin, Kaiser – 23. 58. 92. 110. 129 f. 132.
147. 154. 167. 175
Kosmas, Hl. – 147. 149. 154

Kyprianos, Patriarch – 55
 Kyriakos – 14
 Kyriakos, Metropolit – 175
 Kyrill von Jerusalem – 98. 101. 109. 112 f. 120. 129. 187
 Kyrill von Skythopolis – 47. 65
 Latour, B. – 172 f. 190
 Leon I., Kaiser – 55. 69 f.
 Leon III., Kaiser – 41. 188
 Leon V., Kaiser – 188
 Leon VI., Kaiser – 60
 Leon, Bischof – 152
 Leontia – 40
 Leontios von Neapolis/Zypern – 52
 Loparev, C. – 71
 Lukas, Evangelist – 63. 69
 MacCormack, S. – 61
 Makarios I., Bischof – 112
 Mango, C. – 23
 Mango, M. – 6
 Martin I, Papst – 114
 Mathews, T. – 83 f. 86. 118
 Maurikios, Kaiser – 55. 64. 67. 69. 71 f.
 Maxentius – 130
 Maximian, Erzbischof – 85
 Maximos Confessor – 82–84. 87 f. 97. 101. 113–121. 125. 137. 140. 182. 187 f.
 Meier, M. – 8. 37 f. 41. 43. 64. 69. 72. 185
 Meletios, Abt – 74
 Meyendorff, P. – 109–111. 121. 128
 Michael III., Kaiser – 175
 Michael Keroullarios, Patriarch – 23. 167
 Michael Psellos – 153
 Michael, Erzengel – 146 f. 150–153. 174
 Moses – 159
 Neilos Scholastikos – 52
 Nestorios – 69
 Nikephoros II. Phokas, Kaiser – 36. 154. 175 f.
 Niketas der Gote, HI. – 152
 Nikodemus – 158. 168
 Nikolaos, HI. – 147. 149
 Pachomios, HI. – 155
 Paulos von Konstantinopel, Patriarch – 114
 Paulos, Militärheiliger – 152 f.
 Paulus, Apostel – 167
 Petrus, Apostel – 167
 Philon von Alexandria – 101–109. 131. 133. 140. 160. 177. 179 f. 187
 Phokas, Kaiser – 55
 Photios, Patriarch – 71. 163
 Pierce, H. – 16
 Prokop von Caesarea – 70. 73. 178
 Prokopios, HI. – 147. 149. 154. 157
 Pseudo-Dionysios Areopagita – 52. 113. 115. 118 f. 187
 Pseudo-Epiphanius – 159
 Pulcheria – 58 f. 69 f.
 Raphael, Erzengel – 151 f.
 Recceswinth – 131
 Romanos II., Kaiser – 29
 Romanos Melodos – 75 f. 159 f.
 Ross, M. – 14, 29
 Sabas, HI. – 154 f.
 Sandin, K. – 55
 Sarah – 180
 Schmitz, B. – 101. 107 f.
 Schröter, J. – 172
 Schulz, H.-J. – 93. 97
 Sergios, HI. – 14
 Sisinius, HI. – 147. 149. 155
 Sokrates, Kirchenhistoriker – 129. 175
 Sozomenos, Kirchenhistoriker – 61. 133. 135
 Stathakopoulos, D. – 66
 Stefan Nemanja – 74
 Stephan von Taron/Asolik – 41
 Stephanos, Protomärtyrer – 59
 Strube, C. – 7
 Suinthila – 11
 Symeon Stylites (der Jüngere) – 51. 76
 Taft, R. – 84. 86. 122
 Theodor Anagnostes – 35. 58. 60. 130
 Theodor I, Papst – 114
 Theodor Studites – 157
 Theodor von Mopsuestia – 86. 97. 120
 Theodor, HI. – 147. 149
 Theodora – 85
 Theodoret von Cyrillus – 40
 Theodoros Sphorakios – 87
 Theodosius I., Kaiser – 43. 61
 Theodosius II., Kaiser – 58 f. 69
 Theodosius, Sohn des Maurikios – 76
 Theognios/Theognis – 19
 Theophanes Confessor – 59. 66
 Theophilos, Kaiser – 56. 188
 Thomas von Klaudioupolis – 188
 Timotheos I., Patriarch – 69
 Trapp, E. – 123
 Uriel, Erzengel – 151 f.
 Vikan, G. – 59
 Zacharias – 160. 162

Index der Objekte und Denkmäler

- Adrianopel-Kreuz (siehe Kat. Nr. 28)
Agilulf-Kreuz – 131
Anastasia-Kreuz (siehe Kat. Nr. 31)
Antiochia-Schatz – 18
Badisches Landesmuseum, Kreuz des (siehe Kat. Nr. 4)
Athos-Kreuz (siehe Kat. Nr. 40)
Barberini-Diptychon – 48 f.
Basileios-Kreuz (siehe Kat. Nr. 32)
Benaki-Museum, Kreuz des (siehe Kat. Nr. 18)
Christusbilder von Kamulianai – 39. 42–46
Chronik des Johannes Skylitzes – 53
Clementinus-Diptychon – 48 f.
Cleveland-Museum, Kreuz des (siehe Kat. Nr. 12)
Cluny-Museum, Kreuz des (siehe Kat. Nr. 13)
Desiderius-Kreuz – 131. 176. 189
Docheiraiou, Kreuz von (siehe Kat. Nr. 6)
Elfenbein, Romanos und Eudokia – 152
Elfenbeintafel (Dumbarton Oaks/Gotha) – 176 f.
Elfenbeintafel (Trierer Domschatz) – 57
Evangelos-Averoff-Tositsa-Sammlung, Kreuz der (siehe Kat. Nr. 29)
Genf, Musée d'art et d'histoire (siehe Kat. Nr. 37. 38)
Genfer-Kreuz (siehe Kat. Nr. 14)
George-Ortiz-Sammlung, Kreuz der (siehe Kat. Nr. 15)
Gewand (Königin Balthild) 131. 189
Hama-Kreuz (siehe Kat. Nr. 2)
Hama-Schatz – 18
Harbaville-Triptychon – 142
Irenenkirche, Apsiskreuz – 141. 188
Julianos-Kreuz (siehe Kat. Nr. 9)
Justin-Diptychon – 49–51
Justin-Kreuz/Staurothek Justin II. – 6. 176
Kanellopoulos-Museum, Kreuz aus (siehe Kat. Nr. 30)
Kaper Koraon, Gesamtschatz – 6
Kassandra, Kreuz aus (siehe Kat. Nr. 24)
Kreuz, Metropolitan Museum (siehe Kat. Nr. 11)
Kunsthistorisches Museum Wien, Kreuz des (siehe Kat. Nr. 20)
Kuppelmosaik Hagia Sophia, Thessaloniki – 165
Leon Damokranites, Kreuz des – 7
Leontia-Kreuz (siehe Kat. Nr. 8)
Leontios-Kreuz (siehe Kat. Nr. 7)
Malcove-Sammlung, Kreuze aus (siehe Kat. Nr. 26. 27)
Malcove-Sammlung, Stabaufsatz – 156
Marienikone von Sozopolis – 39
Markov-Kloster, Fresko – 136
Matzkhvarichi-Kreuz/Schatzkammer Svanetia (siehe Kat. Nr. 35)
Maximianskathedra – 162
Megiste Lavra/Athos-Kreuz (siehe Kat. Nr. 40)
Menologion Basileios II. – 36. 53. 136. 178. 189
Mesembrios-Kreuz (siehe Kat. Nr. 10)
Michael Keroullarios, Kreuz des (siehe Kat. Nr. 16)
Mosaik San Vitale, Ravenna – 85
Moses-Kreuz (siehe Sinai-Kreuz)
Panagia Arakiotissa Lagoudera/Zypern – 166
Phela-Kreuz (siehe Kat. Nr. 1)
Phela-Schatz – 6
Pierce-Kreuz (siehe Kat. Nr. 8)
Privatsammlung C. S. (siehe Kat. Nr. 5. 36)
Rabbula-Evangeliar – 17. 160
Reliquien-Kreuz, Genua – 35
Riha-Schatz – 18. 138
Sammlung Tsolozides, Kreuz der (siehe Kat. Nr. 22)
Silberkreuz Romanos II. und Basileios II. – 29
Sinai-Kreuz – 7. 19. 134
Stuma-Schatz (Patene) – 138
Thalelaios-Kreuz (siehe Kat. Nr. 11)
Veliko Tärnovo, Kreuz aus (siehe Kat. Nr. 19)
Zacharias-Kreuz – 6 f. 174–176

Index der besprochenen Prozessionskreuze

Kat. Nr. 1 – 13
Kat. Nr. 2 – 13. 169
Kat. Nr. 3 – 13 f.
Kat. Nr. 4 – 13. 15
Kat. Nr. 5 – 15
Kat. Nr. 6 – 15
Kat. Nr. 7 – 16. 19. 144 f.
Kat. Nr. 8 – 16 f. 19. 40. 144. 158 f. 180
Kat. Nr. 9 – 16. 18. 144 f. 169
Kat. Nr. 10 – 16. 144
Kat. Nr. 11 – 19–22. 152. 169
Kat. Nr. 12 – 19. 21 f. 28. 33. 153 f. 169
Kat. Nr. 13 – 19. 21. 23. 28. 155. 158 f. 161–163.
169
Kat. Nr. 14 – 19. 21. 23. 28. 135. 151. 154. 156.
163 f. 166
Kat. Nr. 15 – 19. 21 f. 28. 152 f.
Kat. Nr. 16 – 19–21. 23. 167
Kat. Nr. 17 – 19–21. 24. 28. 33
Kat. Nr. 18 – 25 f. 145. 158
Kat. Nr. 19 – 25 f. 152
Kat. Nr. 20 – 25 f. 158
Kat. Nr. 21 – 25 f. 158
Kat. Nr. 22 – 26. 152
Kat. Nr. 23 – 26. 158
Kat. Nr. 24 – 26. 145. 151
Kat. Nr. 25 – 25
Kat. Nr. 26 – 27
Kat. Nr. 27 – 27
Kat. Nr. 28 – 28. 30 f. 33. 147. 150. 154 f.
Kat. Nr. 29 – 29
Kat. Nr. 30 – 30–32. 142
Kat. Nr. 31 – 30–32. 142
Kat. Nr. 32 – 30–32. 142
Kat. Nr. 33 – 30–32. 142
Kat. Nr. 34 – 30–32. 142
Kat. Nr. 35 – 32 f. 145. 154. 158 f. 169
Kat. Nr. 36 – 34
Kat. Nr. 37 – 34
Kat. Nr. 38 – 34. 153. 158. 168
Kat. Nr. 39 – 35
Kat. Nr. 40 – 35 f. 131. 154. 156. 168. 176
Kat. Nr. 41 – 35
Kat. Nr. 42 – 30. 32. 35
Kat. Nr. 43 – 34 f.

Index der Abbildungen

Abb. 1 – 17
Abb. 2 – 30
Abb. 3 – 36
Abb. 4 – 47
Abb. 5 – 49
Abb. 6 – 50
Abb. 7 – 58
Abb. 8 – 83
Abb. 9 – 127
Abb. 10 – 128
Abb. 11 – 130
Abb. 12 – 134
Abb. 13 – 136
Abb. 14 – 137
Abb. 15 – 139
Abb. 16 – 140
Abb. 17 – 142
Abb. 18 – 143
Abb. 19 – 144
Abb. 20 – 146
Abb. 21 – 147
Abb. 22 – 148
Abb. 23 – 156
Abb. 24 – 161
Abb. 25 – 163
Abb. 26 – 165
Abb. 27 – 166
Abb. 28 – 174
Abb. 29 – 177