

# RIVISTA DI ARCHEOLOGIA CRISTIANA

a cura della  
Pontificia Commissione di Archeologia Sacra  
e del  
Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana



PONTIFICIO ISTITUTO DI ARCHEOLOGIA CRISTIANA  
CITTÀ DEL VATICANO

LXXXII - 2006



## GEBETSHALTUNG UND OSTUNG IN FRÜHCHRISTLICHER ZEIT

Lange hat man die römische Kaiserzeit als „Spätantike“ betrachtet, nämlich als Ausklingen und Ableben der hohen Zeit der klassischen Antike<sup>1</sup>. Die Verengung des Blicks auf die „klassische“ Kunstsprache hat übersehen lassen, daß die Antike weder abreißt noch zur Spätantike erstarrt, sondern sich transformiert und unter dem neuen Impuls des Christentums verändert fortlebt. Zurecht würdigt man heute die transformatorische Bedeutung des Religiösen in der Spätantike, und gerade darin zeigt sich die Besonderheit dieser Epoche, in der sich das Christentum als der große neue Kulturträger durchsetzt. Das Eigentümliche der Spätantike hat die bekannte Ausstellung im Metropolitan Museum of Art 1977-1978

<sup>1</sup> Abkürzungen: *AB* = *Analecta Bollandiana*; *ActaSS* = *Acta Sanctorum*; *BHG* = *Bibliotheca Hagiographica Graeca*; *BHL* = *Bibliotheca Hagiographica Latina*; *CCL* = *Corpus Christianorum, Series Latina*; *CHRISTERN-BRIESENICK, Rep.* = B. CHRISTERN-BRIESENICK, *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage* 3, Mainz 2003; *CIL* = *Corpus Inscriptionum Latinarum*; *CSEL* = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*; *DEICHMANN, Rep.* = F. W. DEICHMANN, *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage* 1, Wiesbaden 1967; *DRESKEN-WEILAND, Rep.* = J. DRESKEN-WEILAND, *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage* 2, Mainz 1998; *FC* = *Fontes Christiani*; *GCS* = *Griechische Christliche Schriftsteller*; *HYVERNAT* = H. HYVERNAT, *Les actes des martyrs de l'Égypte* 1, Paris 1886; *ICUR* = *Inscriptiones Christianae Urbis Romae, nova series*; *KRÜGER-RUHBACH* = G. KRÜGER, G. RUHBACH, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen<sup>4</sup> 1965; *LATYŠEV* = B. LATYŠEV, *Menologii anonymi byzantini saeculi X*, 1-2, Petropolis 1911-1912; *LCL* = *Loeb Classical Library*; *LIPSIUS-BONNET* = R. A. LIPSIUS, M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha* 1, Leipzig 1891; *LP* = *Liber Pontificalis* (nach L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis* 1, Paris 1886); *MGH.AA* = *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquiores*; *MGH.SRM* = *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum Merovingicarum*; *MOMBRIUS* = B. MOMBRIUS, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum* 1-2, Paris<sup>2</sup> 1910; *OR* = *Ordo Romanus* (nach M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge* 2, Louvain 1948); *PG* = *Patrologia Graeca* (Migne); *PL* = *Patrologia Latina* (Migne); *PLS* = *PL Supplement*; *RAC* = *Rivista di Archeologia Cristiana*; *RACH* = *Reallexikon für Antike und Christentum*; *SC* = *Sources Chrétiennes*.

in den treffenden Titel gefaßt: „Age of Spirituality“<sup>2</sup>. Der spätantike Heide wie auch Christ vereinigte zutiefst das Bedürfnis nach Religion, Gottesverehrung und Jenseitigkeit, wie es sich in der Philosophie, im Kaiserkult, im Gottesgnadentum, ferner im Heroenkult, den Mysterienreligionen, schließlich dem unvergleichlichen Erfolg des Christentums kundtat.

Ein Paradebeispiel für diese Zusammenhänge ist die Gebetshaltung. Das vor allem von Platon bestimmte philosophische Denken der Antike hatte bereits in Griechenland zu einer Aufklärung des Religiösen beigetragen, und dies setzte sich bis in die römische Kaiserzeit fort. Dabei wurde nun nicht, wie man beim Stichwort „Aufklärung“ meinen könnte, das religiöse abgeschafft, sondern gerade im Gegenteil bewahrt, vertieft und gereinigt. Nunmehr wurde das Gebet als der eigentliche religiöse Akt herausgestellt. Das war keineswegs selbstverständlich. Auf die Frage, was denn der im strengen Sinne religiöse Akt sei, hätte ein Altrömer wohl geantwortet: ein *votum* oder ein *sacrificium*. Aber in der Spätantike war es längst dank eben dieser philosophischen Aufklärung zu einer Wende gekommen: Religiös sein hieß nun beten, sich betend der Gottheit nahen, das Irdische hinter sich lassen, um sich dem Himmlischen zuzuwenden. Diese „Aufklärung“ im Sinne einer Reinigung des Gottesbildes und der religiösen Praxis war die Basis, auf der dann das Christentum seine Vorstellung von Gebet, Kult und Liturgie aufbaute.

Wenn aber im Gebet der eigentliche religiöse Akt erkannt wurde, mußte über die herkömmliche Gebetshaltung neu nachgedacht werden. Tatsächlich fand die Spätantike gerade in ihr den Ausdruck dessen, was Gebet überhaupt ist und was das Gebet zum zentralen religiösen Akt macht. Pagane wie christliche Autoren der Spätantike sahen in der allgemein üblichen Gebetshaltung eine zutiefst sachgerechte und ausdrucksstarke Körpersprache, um das typisch menschliche Jenseitsstreben und Hingeordnetsein auf Gott, die so verstandene „*Pietas adversus Deos*“, auszudrücken<sup>3</sup>. Nicht zufällig trugen die Imperatoren der mittleren Kaiserzeit den Titel „*Pius*“<sup>4</sup>, und auf ihren Münzen wurde die „*Orans*“, oft in Verbindung mit

<sup>2</sup> K. WEITZMANN (Hg.), *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, New York 1979.

<sup>3</sup> F. BISCONTI, *L'orante, Maria e le acque*, in A. DONATI, G. GENTILI (Hg.), *Deomene. L'immagine dell'orante fra Oriente e Occidente*, Milano 2001, 19; Abbildungen der Kaisermünzen siehe 92-97. *Apophth.* 18,35, in SC 498, 86: Das Schwein kann aufgrund seiner natürlichen Gestalt nie zum Himmel aufblicken.

<sup>4</sup> TH. ULRICH, *Pietas (pius) als politischer Begriff im römischen Staate bis zum Tode des Kaisers Commodus*, Breslau 1930.

einem Opferaltar, jedoch ohne Bezug zu einer konkreten Gottheit, zum Emblem religiöser „Frömmigkeit“<sup>5</sup> (Abb. 1). Die Orante stand wohl auch dafür, daß ein jeder seinem Gott, den er im Himmel anwesend glaubte, huldigen sollte, und darin drückte sich so etwas wie die Universalisierung des Gottesgedankens aus<sup>6</sup>. Die Christen übernahmen die Orantenfigur in ihr frühes Kunstrepertoire, freilich ohne das Attribut des Opferaltars. Zugleich bekam in ihren Augen die Orantenhaltung einen neuen, religionspezifischen Sinn: In der Ausbreitung der Arme erkannten sie den Gekreuzigten und die Macht des Kreuzes.



Abb. 1 – Denar Kaiser Hadrians mit „Pietas“.

Zweifellos zählt die Körperhaltung beim Gebet zu den wichtigsten Ausdrucksformen christlichen Glaubensvollzugs. In frühchristlicher Zeit war sie einfacher, klarer und bestimmender als heute: Erstens beteten wohl bis ins frühe Mittelalter Kleriker und Laien in derselben Weise, sowohl im Privaten wie im Gottesdienst. Zweitens wurde die Haltung allein durch den Körper bestimmt:

<sup>5</sup> TH. KLAUSER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst 2*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum 2* (1959) 116-123.

<sup>6</sup> Livius 26,9,7, in J. FEIX, *T. Livius. Römische Geschichte Buch XXIV-XXVI*, Darmstadt<sup>3</sup> 1991: *nixae genibus, supinas manus ad caelum ac deos tendentes orantesque*; Cic., *Nat. deor.* 2,140, in W. Ax, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia 45*, Stuttgart 1980, 106-107; Iulian. Imp., *C. Gal. frgm.* 7. 11, in E. MASARACCHIA, *Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos*, Roma 1990, 93. 99; Claud. Mam., *Grat. act. de consulatu suo* 23,5-6, in H. GUTZWILLER, *Die Neujahrsrede des Konsuls Claudius Mamertinus vor dem Kaiser Julian*, Hildesheim 1980, 62; Orig., *Hom. in Ex.* 11,4, in SC 321, 334.

Man stand, kniete oder lag auf dem bloßen Boden, ob man nun im Freien oder im (Kirchen-)Gebäude betete. Dabei war die Gebetsrichtung zumindest beim knienden und stehenden Gebet stets der (Ost-)Himmel, zu dem man aufschaute. Heute hingegen ist die Gebetshaltung im Kirchenraum durch Möbelstücke mannigfacher Art festgelegt (Stühle, Kniebänke u. a.), mit denen sich der Beter zu arrangieren hat. Zudem scheint die Himmelsrichtung völlig belanglos geworden zu sein.

### 1. HÄNDE UND AUGEN „ZUM HIMMEL“

Die Grundhaltung des Betens in paganer Antike, im Frühjudentum und ersten Christentum war das Stehen<sup>7</sup>. Im Sitzen oder Liegen (im Bett) betete man nicht<sup>8</sup>, sondern man stand dazu auf<sup>9</sup> bzw. setzte sich anschließend hin<sup>10</sup>. Hinzu kam, für Heiden wie Christen selbstverständlich, das deutliche Emporheben der Hände (mit zusammengelegten oder gespreizten Fingern<sup>11</sup>); das Händefalten kannten weder Heiden noch Christen. Zuweilen erhob man nur eine Hand<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> C. SITTL, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig 1890, 176.

<sup>8</sup> Im vorchristlichen Ägypten scheint man auch im Hocken mit ausgebreiteten Armen und erhobenem Blick gebetet zu haben; C. M. KAUFMANN, *Ägyptische Terrakotten der griechisch-römischen und koptischen Epoche*, Cairo 1913, Fig. 76-78. A. HERMANN, *Die Beter-Stelen von Terenuthis in Ägypten. Zur Vorgeschichte der christlichen Oransdarstellung*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 6 (1963) 112-128 geht auf solche Terrakotten nicht ein.

<sup>9</sup> Justin., *Apol.* 1,67,5, in M. MARCOVICH, *Iustini Martyris apologiae pro christianis*, Berlin / New York 1994, 129; *Trad. Apost.* 25, in *FC* 1, 276 (cfr. ebd. 18); *Orig.*, *Or.* 31,2, in *GCS Orig.* 2, 396; *Pass. Sym. Bar-Sabbae* 35, in *Patrologia Syriaca* 1,2, 761; *Apophth.* 19,18, in *SC* 498, 152; 20,3, in *SC* 498, 162. *Apophth.* 12,17, in *SC* 474, 220: Στῶμεν εἰς προσευχὴν. Καὶ ἐκτείνας τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐξάτο. V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle*, Città del Vaticano<sup>2</sup> 1969, 207-208. Freilich betont Aug., *Quaest. ad Simpl.* 2,4,4, in *CCL* 44, 86-87, daß man im Sitzen, Stehen und Liegen beten kann.

<sup>10</sup> F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum* 5, Münster 1936, 116-137.

<sup>11</sup> Cfr. SITTL (*op. cit.* Anm. 7) 190. Auf den Sarkophagen sind die Finger immer zusammen, wohl aus werktechnischen Gründen, während auf Katakombenbildern die Finger oft gespreizt sind; J. WILPERT, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg 1903, Taf. 25; J. WILPERT, *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg 1892, Taf. 1.

<sup>12</sup> G. NEUMANN, *Gesten und Gebärden in der griechischen Kunst*, Berlin 1965, 78; F. J. DÖLGER, *IXTHYC* 5, Münster 1943, 464; F. J. DÖLGER, *Sol Salutis*, Münster<sup>3</sup> 1972, 314; SITTL (*op. cit.* Anm. 7) 187-189; F. HEILER, *Das Gebet*, München<sup>5</sup> 1923, 102.

Das aufrechte Beten mit erhobenen Händen drückte, wie die bereits erwähnte weibliche „Orante“ auf römischen Münzen, Frömmigkeit aus. Dieselbe Formensprache begegnet in der christlichen Grabeskunst dekorativ oder als Bild des Verstorbenen: Die Orantenhaltung symbolisierte die Gottgläubigkeit (*pietas*)<sup>13</sup> oder allgemeiner die Seligkeit des Verstorbenen im himmlischen Frieden<sup>14</sup>. Auf Sarkophagen und Grabverschußsteinen erscheinen vielfach an zentraler Stelle Männer oder Frauen in Gebetshaltung (als Ganzfigur oder Brustbild im Clipeus) (Abb. 2). Zuweilen gab man ihnen



Abb. 2 – Striegelsarkophag mit weiblicher Orans (1. Drittel 4. Jahrhundert).

das Porträt des Verstorbenen<sup>15</sup>: Ausdruck des antiken Bedürfnisses nach Selbstdarstellung und Repräsentation. Man kaufte bereits zu Lebzeiten einen Sarkophag oder ein Grabmonument, um sich selbst ein Denkmal mit entsprechenden Tugenddarstellungen zu setzen. Oder den Verwandten lag daran, die *Pietas* ihres verstorbenen Angehörigen zu würdigen. Da die Orantenhaltung an sich religiös indifferent war, erschloß sich das christliche Bekenntnis des

<sup>13</sup> KLAUSER (*op. cit.* Anm. 5) 115-145; H. WREDE, *Consecratio in formam deorum*, Mainz 1981, 295-296.

<sup>14</sup> Diese und weitere Deutungen siehe S. SGOBBA, *Gesti e atteggiamenti nell'arte paleocristiana. Il gesto della Preghiera, dell'Imposizione e della Parola*, Tesina di Licenza, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma 1999-2000, 8-19; F. BISCONTI, *Contributo all'interpretazione dell'atteggiamento di orante*, in *Vetera Christianorum* 17 (1980) 17-27; F. BISCONTI, *Il gesto della preghiera nell'antichità*, in *Mondo Archeologico* 60 (1981) 32-36; 61, 1981, 29-37; F. BISCONTI, *La rappresentazione dei defunti nelle incisioni sulle lastre funerarie paleocristiane aquileiesi e romane*, in *Antichità Altoadriatiche* 30 (1987) 289-308; F. BISCONTI, *Il gesto dell'orante tra atteggiamento e personificazione*, in S. ENSOLI, E. LA ROCCA (Hg.), *Aurea Roma*, Roma 2000, 368-372.

<sup>15</sup> U. LANGE, *Ikongraphisches Register für das Repertorium der christlich-antiken Sarkophage* 1, Dettelbach 1996, 75. Entlarvend sind jene Fälle, bei denen eine weibliche Orantenfigur in eine männliche und umgekehrt umgearbeitet wurde; G. BOVINI, *I sarcofagi paleocristiani*, Città del Vaticano 1949, 60-61.



Verstorbenen aus beigegebenen Inschriften oder Bildern (Kreuze, neutestamentliche Szenen u. a.).

Mit dem Erheben der Hände ist die antik-christliche Gebetshaltung noch nicht umfassend beschrieben. Denn der Beter erhob nicht nur die Arme, sondern auch die Augen<sup>16</sup>. Wir müssen aufgrund einer überwältigenden Zahl von Textbelegen davon ausgehen, daß das stehende (und kniende<sup>17</sup>) Gebet immer und überall vom Himmelsblick begleitet war, auch wenn die Oranten auf Kaisermünzen<sup>18</sup>, Sarkophagen und Katakombenfresken selten den Augenaufblick haben. Weil die Kunst in diesem Punkt die reale Gebetspraxis nicht korrekt widerspiegelt, hat man die frühchristliche Gebetshaltung bislang noch nicht angemessen gewürdigt. Denn man übersah den fundamentalen Bezug des Gebets zur Kirchendekoration, indem der betende Christ zu den Bildern über dem Altar (Fresken, Mosaiken) aufschaute (siehe dazu Kap. 3).

Bereits die paganen und jüdischen Texte verbanden stereotyp die Hände- mit der Augenerhebung: Beide bildeten einen einzigen Gestus<sup>19</sup>. Mustert man die frühchristlichen Texte zur Gebetshaltung durch, so ist ebenfalls häufig vom Erheben der Augen<sup>20</sup> oder einfach vom Schauen auf den Herrn die Rede<sup>21</sup>, was natürlich das Aufblicken einschließt. In der frühchristlichen Sepulchrkunst finden wir die Orantenfigur zuweilen mit nach oben gerichtetem Blick (Abb. 3)<sup>22</sup>. Auf Sarkophagen schauen die drei Jünglinge, die im Feuerofen Gott preisen (*Dan.* 3,51), nicht selten betend zum Himmel auf<sup>23</sup>. Als weiteres Motiv begegnet die Seenot des Propheten

<sup>16</sup> DÖLGER, *Sol Salutis* (op. cit. Anm. 12) 301-320; P. RADÓ, *Enchiridion liturgicum* 1, Rom u. a. 1961, 47-48; M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, Milano 1964, 379.

<sup>17</sup> Siehe unten.

<sup>18</sup> KLAUSER (op. cit. Anm. 5) 117.

<sup>19</sup> NEUMANN (op. cit. Anm. 12) 78; DÖLGER, *Sol Salutis* (op. cit. Anm. 12) 304-305. Apul., *Mund.* 33, in C. MORESCHINI, *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt* 3, Stuttgart 1991, 182; Virg., *Aen.* 2,687-688, in H. GOELZER, *Virgile Énéide livres I-VI*, Paris 1961, 62.

<sup>20</sup> Siehe unten.

<sup>21</sup> *Pass. Fructuosi* 2,3, in KRÜGER-RUHBACH 83 (BHL 3196); *Pass. Phileae* 2,11, in KRÜGER-RUHBACH 115 (BHL 6799); *Pass. Conon.* 5,1; 6,3, in KRÜGER-RUHBACH 65. 66 (BHG 361).

<sup>22</sup> Siehe ferner die Marmorfigur des betenden Jona (3. Jh.) im Museum of Art, Cleveland; DEICHMANN, *Rep.* 107. 376. 555. 990; DRESKEN-WEILAND, *Rep.* Taf. 22,5; 26,1; 80,2; CHRISTERN-BRIESENICK, *Rep.* Taf. 10,34.

<sup>23</sup> DEICHMANN, *Rep.* 121,1. 124. 637. 750; CHRISTERN-BRIESENICK, *Rep.* 105,1; J. WILPERT, *I sarcofagi cristiani antichi* 2, Roma 1932, Tav. 159,1; 213,7. Falsch P. STYGER, *Die altchristliche Grabeskunst*, München 1927, 33-34: „Hier haben die Künstler nie auch nur den Versuch unternommen, das charakteristische Detail der Augenerhebung anzudeuten“.

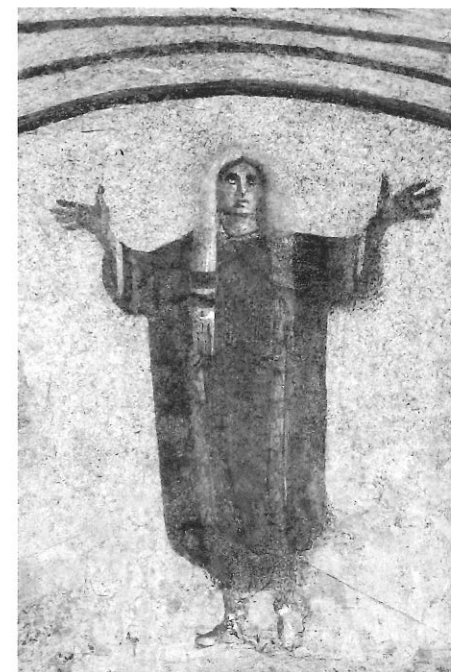


Abb. 3 – Orante im Cubiculum der Velatio in der Priszillakatakombe.

Jona. Es heißt, aus Angst habe jeder der Seeleute zu seinem Gott um Hilfe geschrien (*Jona* 1,5); im Schiff steht daher häufig ein betender Seemann (*Jona* 1,6), der manchmal auch zum Himmel aufblickt<sup>24</sup>. Interessant ist immerhin, daß ein heidnischer Seemann in dieser Haltung betet; die Künstler sahen offenbar keinen Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Gebetshaltung.

Die Christen übernahmen für ihr Beten das allgemeinantike Weltbild<sup>25</sup>, wonach es ein Oben und ein Unten gab: oben die Welt

<sup>24</sup> DEICHMANN, *Rep.* 474. Deichmann deutet die Haltung der erhobenen Hände meist bloß als „Erschrecken“, aber bei Nr. 474, 594, 892 und 996 sind auch die Augen zum Himmel erhoben, was eine Deutung als Gebetshaltung nahelegt. Ein Seemann in Gebetshaltung ohne Himmelsblick siehe DEICHMANN, *Rep.* 314. 329. 492. 499. 512. 589. 657. 887. 978. 1013; DRESKEN-WEILAND, *Rep.* 182. 187; N. FIRATLI, *Deux nouveaux reliefs funéraires d'Istanbul et les reliefs similaires*, in *Cahiers Archéologiques* 11 (1960) 83, fig. 15. DEICHMANN, *Rep.* 594. 778. 794b. 890ab. 891a. 894. 997 und DRESKEN-WEILAND, *Rep.* 166. 167. 173. 179 zeigen den Seemann in bewegter Körperhaltung (erschreckt), zugleich mit erhobenen Händen (und Augen); das ist durch *Jona* 1,5 gerechtfertigt, wonach die Seeleute in Angst beteten. Von Oranten spricht J. WILPERT, *I sarcofagi cristiani antichi* 2, Roma 1932, 207. Cfr. L. VON SYBEL, *Christliche Antike* 1, Marburg 1906, 257.

<sup>25</sup> ST. HEID, *Kreuz - Jerusalem - Kosmos*, Münster 2001, 61-105.

der Götter, unten die Welt der Menschen. Trotz wechselseitiger Polemik über das rechte Gottesbild gab es doch einen Fundamentalkonsens, daß Gebet das Sprechen des Menschen mit Gott sei. Daher formulierte schon die Antike, man strecke seine Hände zu den Gottheiten empor<sup>26</sup>. Dabei war man sich durchaus bewußt, daß nicht jede Gottheit im Himmel wohnte, so daß man beim Gebet zu den Erdgottheiten nach unten schaute und wohl auch nicht die Arme erhob<sup>27</sup>; oder man streckte die Hände zur Götterfigur aus<sup>28</sup>, weil die Gottheit gewissermaßen in dieser Figur und nicht im Himmel anwesend war<sup>29</sup>. Die Christen spotteten, daß die Heiden nur auf die Erde schauten und den Himmel nicht sähen<sup>30</sup>, während umgekehrt die Heiden die Christen als Wolkenzähler verlachten<sup>31</sup>.

Ein Holzpaneel der Kirchentür von S. Sabina in Rom (um 431) zeigt Christus zwischen dem Alpha und Omega als den ewigen Himmelherrscher auf der Spitze des Himmelsgewölbes thronen (Abb. 4). Das vom Himmel herabfallende Kreuz kündigt die Ankunft Christi an. Während Petrus und Paulus nach oben zum Kreuz hin akklamieren, ist in ihrer Mitte die Kirche als Beterin dargestellt, die ihre Hände nach Osten erhebt und zur aufgehenden Sonne der Gerechtigkeit aufschaut. Die betende Kirche erwartet sehnsüchtig die Ankunft Christi aus dem Osten<sup>32</sup>. Offensichtlich hat die Kirche, wenn sie nach Osten betet, eben diesen auf dem Himmelsgewölbe thronenden Christus im Blick<sup>33</sup>.

Das freie, selbstbewußte Stehen vor Gott mit geöffneten Armen, erhobenen Händen und Augen ist für die Christen Ausdruck ihres Gottesbildes. Sie beten den Schöpfer des Himmels und der Erde an, der sie nicht demütigt und versklavt, sondern in Freiheit dastehen läßt. Für Origenes, Cyprian und Laktanz gehört der Himmelsblick zur gesamten Körperhaltung, insofern der Mensch dazu geschaffen

<sup>26</sup> SITTL (*op. cit.* Anm. 7) 174-175 Anm. 5.

<sup>27</sup> SITTL (*op. cit.* Anm. 7) 193; TH. OHM, *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*, Leiden 1948, 168; DÖLGER, *Sol Salutis* (*op. cit.* Anm. 12) 306-307.

<sup>28</sup> Vitruv., *Archit.* 4,9, in C. FENSTERBUSCH, *Vitruv. Zehn Bücher über Architektur*, Darmstadt 1964, 200.

<sup>29</sup> DÖLGER, *Sol Salutis* (*op. cit.* Anm. 12) 309.

<sup>30</sup> Lact., *Div. inst.* 2,17-18, in CSEL 19, 172-175; Sym. Metaphr., *Pass. Babylae* 11, in PG 114, 976D-977A. Cfr. Sym. Metaphr., *Pass. Thyrsi* 19-20, in PG 116, 529C-532B (BHG 1846): Der Heide soll seine Hände zu den auf dem Boden zerbrochen daliegenden Götterfiguren ausstrecken, während die Christen zum Gebet ihre Hände zum Himmel strecken.

<sup>31</sup> DÖLGER, *Sol Salutis* (*op. cit.* Anm. 12) 309.

<sup>32</sup> Wiederkunft Christi aus dem Osten siehe HEID (*op. cit.* Anm. 25) 153-155.

<sup>33</sup> Ähnlich betet auf der Himmelfahrtsszene des Rabbula-Kodex Maria, frontal mit erhobenen Händen auf den Betrachter schauend, nach oben zu Christus hin; WEITZMANN (*op. cit.* Anm. 2) 455 fig. 68. Siehe auch unten Anm. 123 und 124.



Abb. 4: Panneel der Holztür von S. Sabina, Rom (um 431).

ist, aufrecht zu stehen und Hände und Blick zum Schöpfer zu erheben ( $\alpha\nu\text{-}\theta\rho\text{-}\omega\pi\omicron\varsigma$  = der Aufblickende!)<sup>34</sup>. Anders die Heiden, die zwar dieselbe Gebetshaltung kennen und ihr Haupt dabei sogar stolz erheben<sup>35</sup>, aber sich doch auch vor den Götterbildern in den Staub werfen und damit eine entehrende Unterwürfigkeit zeigen<sup>36</sup>. Das Erheben der Hände begegnet in den authentischen Märtyrerakten häufig, wenn der Märtyrer vor seiner Hinrichtung betet<sup>37</sup>. Damit steht in Zusammenhang der Vorwurf, die Christen

<sup>34</sup> Orig., *Or.* 31,2, in GCS Orig. 2, 395-396; Cypr., *Ad Demetr.* 16, in CSEL 3,1, 362; Lact., *Ira Dei* 7,4-6, in SC 289, 112; *Div. inst.* 1,11,13; 2,1,15-16; 2,17,9, in CSEL 19, 38. 98. 173-174.

<sup>35</sup> DÖLGER, *Sol Salutis* (*op. cit.* Anm. 12) 318-319.

<sup>36</sup> DÖLGER, *Sol Salutis* (*op. cit.* Anm. 12) 302. 311-312.

<sup>37</sup> Z.B. *Pass. Phileae* 1,10, in KRÜGER-RUHBACH 114 (BHL 6799).



seien gottlos, weil sie die Götteropfer verweigerten. Durch ihre Gebetshaltung geben sie hingegen zu erkennen, daß sie sehr wohl gläubig sind, freilich den himmlischen Schöpfergott anbeten<sup>38</sup>.

Vom 2. Jahrhundert bis ins Frühmittelalter bestätigt ein dichtes Netz von Texten die private wie liturgische Gebetspraxis in West und Ost in der beschriebenen Weise: Man erhob Hände<sup>39</sup>, Geist<sup>40</sup>

<sup>38</sup> *Pass. Nicandri* 1, in LATYŠEV 2, 28 (BHG 1330f): Opfere nicht den Dämonen, blick zum Himmel auf!

<sup>39</sup> Hände zum Himmel: *Pass. Montani* 15,1, in KRÜGER-RUHBACH 79 (BHL 6009); *Pass. Tryph.* 8. 10, in P. FRANCHI DE' CAVALIERI, in *Studi e Testi* 19, Rom 1908, 67. 72 (BHG 1856); *Pass. Tryphonis* 18, in LATYŠEV 1, 6 (BHG 1857b); *Pass. Phileae* 6. 11, in A. A. R. BASTIAENSEN u. a., *Atti e passioni dei martiri*, Verona<sup>3</sup> 1995, 291-293. 330 (cfr. BHG 1513k); *Pass. Ianuarii* 3, in P. FRANCHI DE' CAVALIERI, in *Studi e Testi* 24, Rom 1912, 106 (BHG 773y); *Pass. Cantii*, in PL 72, 440D (BHL 1545); *Pass. Alexandri* 2,6, in *ActaSS* Mai 1, 376E (BHL 266); *Pass. Carpi* 23, in H. DELEHAYE, in AB 58 (1940) 175 (BHG 294); *Pass. Sergii* 2,27, in *ActaSS* Oct. 3, 869A (BHL 7599); *Pass. Nerei* 6,22, in *ActaSS* Mai 3, 12E (BHL 6066); *Pass. Marini* 7. 9, in P. FRANCHI DE' CAVALIERI, in *Studi e Testi* 27, Rom 1915, 88. 89 (BHG 2256); *Pass. Agapiti* 3,18, in *ActaSS* Aug. 3, 536C (BHL 126); *Pass. Tarachi* 4,45, in *ActaSS* Okt. 5, 583C (BHG 1574); *Acta Theclae* 34, in LIPSIVS-BONNET 1, 260 (BHG 1710); *Pass. Serapiae* 2,8, in *ActaSS* Aug. 6, 502D (BHL 7586); *Pass. Eusebii*, in HYVERNAT 35. 37; *Pass. Macarii*, in HYVERNAT 42. 55; *Pass. Pisoura*, in HYVERNAT 132; *Pass. Joh. et Sym.*, in HYVERNAT 174; *Pass. Ari*, in HYVERNAT 222; *Pass. Petri*, in HYVERNAT 275; *Pass. Didymi*, in HYVERNAT 288; *Pass. Sarapamon*, in HYVERNAT 309; *Pass. Aeliani* 7,9, in G. GARITTE, in AB 79 (1961) 444; O. BRAUN, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Kempten / München 1915, 269; Sym. Metaphr., *Pass. Thyrsi* 19. 25, in PG 116, 529C. 537A (BHG 1846); *Vit. Dan. Styl.* 33. 40, in H. DELEHAYE, in AB 32 (1913) 152. 157 (BHG 489); *Vit. Pachomii* 4, in PL 73, 232C; *Leont. Neap.*, *Vit. Sym.* 1692B. 1732D, in A. J. FESTUGIERE, *Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le Fou*, Paris 1974, 68. 94 (BHG 1677); *Vitae patrum* 3,207. 211, in PL 73, 806B. 807; *Vitae patrum* 4,17, in PL 73, 827B; *Vitae patrum* 5,12.1. 8. 14, in PL 73, 941A. 942A. 943A; *Apophih.* 7,58, in SC 387, 390; 12,1, in SC 474, 208; 12,9, in SC 474, 212. *CIL* 11,2,2, 7565: XPIANE LABA MANUS ET ORA UT REMITTANT[UR TIBI PECCATA].

<sup>40</sup> Hände und Augen zum Himmel: *Ambr.*, *Exp. in Luc.* 5,81, in CCL 14, 162; *Acta Petri* 27, in LIPSIVS-BONNET 1, 74; *Pass. Martinae* 1,8. 5,39, in *ActaSS* Jan. 1, 11. 16 (BHL 5587); *Pass. Dignae* 1, in *ActaSS* Sept. 6, 307D (BHL 2161); *Pass. Eleutherii* 17, in *ActaSS* Apr. 2, 529B (BHL 2450); *Pass. XL mulierum* 16, in H. DELEHAYE, in AB 31 (1912) 205 (BHG 2280); *Vit. Dan. Styl.* 79, in H. DELEHAYE, in AB 32 (1913) 196 (BHG 489); *De Galla vidua* 28, in *ActaSS* Oct. 3, 156B (cfr. BHL 3234); *Pass. Mar Kardaghi* 44, in J.-B. ABBELOOS, in AB 9 (1890) 62; *Pass. Tatianae* 15, in F. HALKIN, *Légendes grecques de "martyres romaines"*, Bruxelles 1973, 41 (BHG 1699); *Vit. Pamphili Sulmon.* 10, in *ActaSS* Apr. 3, 593B (BHL 6418); *Pass. Anastasiae* 27, in H. DELEHAYE, *Étude sur le légendier Romain*, Bruxelles 1936, 241-242 (BHL 8093); *Pass. Ianuarii* 3, in P. FRANCHI DE' CAVALIERI, in *Studi e Testi* 24, Rom 1912, 106 (BHG 773y); O. BRAUN, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Kempten / München 1915, 41; *Pass. Charalampis* 13, in LATYŠEV 1, 46 (BHG 298e); Sym. Metaphr., *Pass. Bonifacii* 8, in PG 115, 249D (BHG 282). Hände und Geist zum Himmel: *Pass. Thyrsi* 26, in PG 116, 537A (BHG 1846).

und Augen „zum Himmel“<sup>41</sup> und reckte gar den Kopf nach oben<sup>42</sup>. Um nur einige Beispiele zu geben: Zum himmlischen Vater („Vater-unser“) betete man selbstverständlich mit Blick zum Himmel und erhobenen Händen (*Joh.* 17,1; 11,41)<sup>43</sup>. Ein vom Teufel bedrängter Mönch bekreuzigte sich, breitete seine Hände aus, die Augen nach oben zu Gott gerichtet, und rief den heiligen Namen Christi zu Hilfe<sup>44</sup>. Für Martin von Tours war das Beten mit erhobenen Augen und Händen so selbstverständlich, daß er sogar auf dem Sterbett diese Haltung einnahm<sup>45</sup>. Zwar stammen viele Texte, die man hier anfügen könnte, aus dem Mönchsmilieu, aber die Mönche waren doch auch Vorbild für das Volk, und sie kamen selbst aus dem Volk, so daß kein grundlegender Unterschied im Verhalten angenommen werden muß. Man kann also von einer zeitlich wie räumlich sehr einheitlichen Gebetspraxis sprechen.

<sup>41</sup> Augen zum Himmel: *Mart. Polyc.* 9,2. 14,1, in KRÜGER-RUHBACH 4. 5 (BHG 1560); *Acta Theclae*, in LIPSIVS-BONNET 1, 271 (BHG 1715); *Pass. Felicis* 6,1, in KRÜGER-RUHBACH 91 (BHL 2895); *Pass. Theodot. Anc.*, in P. FRANCHI DE' CAVALIERI, in *Studi e Testi* 33, Rom 1920, 135 (BHG 1782a); *Pass. Procopii* 25. 27, in LATYŠEV 2, 154. 155 (BHG 1579d); *Pass. Febroniae* 7, in LATYŠEV 2, 101 (BHG 659e); *Pass. Serapiae* 2,10, in *ActaSS* Aug. 6, 502F (BHL 7586); *Pass. Martinae* 2,12. 17, in *ActaSS* Jan. 1, 12. 13 (BHL 5587); *Pass. Eleutherii* 10, in *ActaSS* Apr. 2, 528A (BHL 2450); *Pass. Eulampii* 9. 11. 17, in *ActaSS* Okt. 5, 73A. 74F. 77C (BHG 616); *Pass. Benigni* 2,6, in *ActaSS* Nov. 1, 161D (BHL 1154); *Pass. Priscae* 1,6. 3,13, in *ActaSS* Jan. 2, 549. 550 (BHL 6926); *Pass. Basilidis* 5, in *ActaSS* Juni 3, 8D (BHL 1018); *Pass. Marini* 5, in P. FRANCHI DE' CAVALIERI, in *Studi e Testi* 27, Rom 1915, 87 (BHG 2256); *Pass. Alexandri* 1,10. 2,12, in *ActaSS* Mai 3, 195C. 195E (cfr. BHG 48-49); *Pass. Stephani* 2,19, in *ActaSS* Aug. 1, 143C (BHL 7845); *Pass. Mariae ancillae* 1,8, in *ActaSS* Nov. 1, 203D (BHL 5422); *Pass. Theodori* 11, in *ActaSS* Nov. 4, 43B (BHG 1763); *Pass. Theodori* 6. 8, in H. DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris 1909, 131. 133 (BHG 1762d); *Pass. Tatianae* 6, in F. HALKIN, *Légendes grecques de "martyres romaines"*, Bruxelles 1973, 21 (BHG 1699); *Pass. Anastasiae* 5, in F. HALKIN, *Légendes grecques de "martyres romaines"*, Bruxelles 1973, 165 (BHG 76x); *Pass. Anastasii* 6,34, in *ActaSS* Jan. 3, 44 (BHL 408); *Pass. Gregorii Spol.* 3. 6, in SURIUS, *Historiae seu Vitae Sanctorum* 12, Turin<sup>5</sup> 1880, 395. 397 (BHL 3677); *Pass. Vincentii* 2,12, in *ActaSS* Jan. 3, 9 (BHL 8630); *Pass. Epicteti* 8. 13, in PL 73, 399B. 402C (BHL 2568); *Pass. Mariae Aegypt.*, in MOMBRIUS 2, 141 (BHL 5417); *Pass. Macrobi*, in HYVERNAT 235; *Pass. Didymi*, in HYVERNAT 290. 295. 300. 302; *Joh. Dam.*, *Laud. Barb.* 13, in B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* 5, Berlin / New York 1988, 267; Sym. Metaphr., *Pass. Guriae* 8. 12, in PG 116, 137A. 141B (BHG 738). Augen und Geist zum Himmel: *Pass. Theodoriti* 8, in P. FRANCHI DE' CAVALIERI, in *Studi e Testi* 33, Rom 1920, 97 (BHL 8075a); Sym. Metaphr., *Pass. Sergii* 19, in PG 115, 1029A (BHG 1625).

<sup>42</sup> *Clem. Alex.*, *Strom.* 7,7,40,1, in GCS Clem. Alex. 3, 30.

<sup>43</sup> *Act. Petr.* 27, in LIPSIVS-BONNET 1, 74; *Ambr.*, *Sacr.* 5,19, FC 3, 168. Did. 8,2-3 verlangt, das "Vaterunser" dreimal täglich zu beten.

<sup>44</sup> Neophyt., *Narr. de Gabriele Ibero mon. in Palaestina* 2, in H. DELEHAYE, in AB 26 (1907) 163 (BHG 1450); ähnlich *Pass. Ianuarii* 3, in P. FRANCHI DE' CAVALIERI, in *Studi e Testi* 24, Rom 1912, 106 (BHG 773y).

<sup>45</sup> *Sulp. Sev.*, *Ep.* 3,16, in SC 133, 342.

Die Augenerhebung entsprach der rhetorischen Regel, wonach die Blickrichtung immer dahin gehen muß, wohin die Hände weisen<sup>46</sup>. Die Erhebung der Arme und Augen war aber in erster Linie dem Umstand geschuldet, daß die Gottheit als im Himmel wohnend bzw. auf dem Himmelsgewölbe thronend vorgestellt wurde (Ps. 123[122],1)<sup>47</sup>. Man wendete sich zum Himmel, weil von dort Gott auf den Beter herabschaute<sup>48</sup>. Aber nicht nur der Blick ging nach oben, sondern auch das Gebet selbst glich dem Weihrauch, der aufsteigt (Ps. 88[87],10; 141[140],2; Sir. 38,14; Apg. 10,4; Offb. 8,4)<sup>49</sup>. Zuweilen ließ dann Gott seine Stimme aus dem Himmel erschallen<sup>50</sup>. Oder der sich zum Himmel streckende Beter sagte ausdrücklich, er setze seine Hoffnung auf den dort thronenden Gott<sup>51</sup>. So konnte man für Händeerhebung auch einfach sagen: die Hände zum Herrn bzw. zu Gott ausstrecken<sup>52</sup>. Marinus etwa „streckte seine Hände zum Himmel und schaute zu seinem Vater auf“<sup>53</sup>, Tryphon „erhob seine Hände bis zur höchsten Wölbung des Himmels zu unserem Herrn Jesus Christus“<sup>54</sup>.

<sup>46</sup> Quint. 11,3,70, in H. RAHN, *Marcus Fabius Quintilianus. Ausbildung des Redners* 2, Darmstadt<sup>3</sup> 1995, 634.

<sup>47</sup> Tert., *Apol.* 17,6, in CCL 1, 118; Orig., *Or.* 23,1-4, in GCS Orig. 2, 349-353; Lact., *Div. inst.* 2,1,17; 2,5,1, in CSEL 19, 98. 114; Aug., *Enn.* 122,3, in CCL 40, 1816; SITTLE (*op. cit.* Anm. 7) 187; OHM (*op. cit.* Anm. 27) 165-167; DÖLGER, *Sol Salutis (op. cit. Anm. 12)* 306-307. 315-316.

<sup>48</sup> Philo Alex., *In Flacc.* 14,121, in *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* 6, 142; *Pass. Martinae* 2,17, in *ActaSS* Jan. 1, 13 (BHL 5587); *Pass. Tarachi* 3,32, in *ActaSS* Okt. 5, 578D (BHG 1574); *Pass. Potiti* 4,20, *ActaSS* Jan. 2, 39 (BHL 6908); *Pass. XXIII martyrum romanorum* 2, in *ActaSS* Aug. 2, 70A (cfr. BHL 16); *Pass. Pisoura*, in HYVERNAT 116-117; *Pass. Tatianae* 7, in F. HALKIN, *Légendes grecques de «martyres romaines»*, Bruxelles 1973, 24-25 (BHG 1699); Sym. *Metaphr.*, *Pass. Sergii* 10. 19, in PG 115, 1017C. 1028D-1029A (BHG 1625).

<sup>49</sup> *Od. Sal.* 37,1; Justin., *Apol.* 1,67,5, in M. MARCOVICH, *Iustini Martyris apologiae pro christianis*, Berlin / New York 1994, 129: εὐχὰς πέμπομεν; Orig., *Or.* 2,2; 5,2; 13,2, in GCS Orig. 2, 300. 309. 326. Auch das „Beten zu Gott“ u. ä. meint das Sprechen nach oben zum Himmel hin; cfr. *Pass. Ianuarii* 4, in P. FRANCHI DE' CAVALIERI, in *Studi e Testi* 24, Rom 1912, 108 (BHG 773y); *Pass. Saturnini* 4. 6, in PL 8, 692B. 695D (BHL 7492).

<sup>50</sup> So vielfach in den Märtyrerlegenden, z.B. *Pass. Charalampis* 13, in LATYŠEV 1, 47 (BHG 298e); *Pass. Alexandri* 7, in LATYŠEV 2, 33 (BHG 50e).

<sup>51</sup> *Pass. Hesperii* 9, in P. FRANCHI DE' CAVALIERI, in *Studi e Testi* 49, Rom 1928, 75-76 (BHG 746b); *Pass. Ianuarii* 7, in P. FRANCHI DE' CAVALIERI, in *Studi e Testi* 24, Rom 1912, 110 (BHG 773y).

<sup>52</sup> Tert., *Spect.* 25,5, in CCL 1, 249; *Pass. Joh. et Pauli* 1, in MOMBRIUS 1, 570 (BHL 3237); PsGregent., *Disp. cum Herbaso Iud.*, in PG 86,1, 724D; *Pass. VII dorm.* 11, in *ActaSS* Jul. 6, 391B (BHL 2313).

<sup>53</sup> *Pass. Marini* 2, in P. FRANCHI DE' CAVALIERI, in *Studi e Testi* 27, Rom 1915, 86 (BHG 2256), cfr. *ibid.* 3; *Pass. Alexandri* 2,21, in *ActaSS* Mai 3, 195C. 197E (cfr. BHG 48-49); *oculos in caelum ad suum Dominum Jesum Christum erectos tenebat.*

<sup>54</sup> *Pass. Tryph.* 10, in P. FRANCHI DE' CAVALIERI, in *Studi e Testi* 19, Rom 1908, 72 (BHG 1856).

## 2. REINE HÄNDE ZUM REINEN GOTT

Überschaut man die nähere Form der Hände- und Armhaltung der antiken und christlichen Orantenbilder, so könnte man meinen, hier sei alles möglich und denkbar gewesen. Sicher wird der einzelne Beter eher unwillkürlich und gewohnheitsmäßig die Hände so oder so gehalten haben. Das enthebt aber nicht von der Frage, ob es nicht doch eine Grundidee für die Haltung der Hände gab, zumal die Hände das wichtigste Instrument der Gestik sind<sup>55</sup>.

Ludwig von Sybel meint, Grundmotiv der antik-römischen Händeerhebung sei das Fordern, und dazu werfe man die Hände geradezu mit gespreizten Fingern gegen Gott, gleichsam um das Gegenüber zu greifen und festzuhalten: „je dringender die Bitte, desto handgreiflicher wird sie; dann legt der Bittende die Hand an den Arm, an das Kinn des Gebetenen, und hatte er sich vor einem Mächtigen niedergeworfen, an dessen Knie. Dasselbe konnte man vor Göttern nur an ihrem Bilde tun. Wer aber nicht an ein Bild sich wandte, sondern an den Gott selbst, der konnte ihn nicht fassen; zum Himmelsgott droben mochte er Blick und Handwurf senden“<sup>56</sup>. Indes zeigen die Kaisermünzen eine andere Haltung: das seitliche Abwinkeln der Arme.

Noch weniger scheint im frühchristlichen Bildrepertoire das fordernde Ausstrecken gewöhnlich zu sein. Bei den Oranten der Katakomben Roms herrscht das gelassene seitliche Ausbreiten der Arme vor. Auch die Vätertexte sprechen vom „Ausbreiten der Hände“ (ἐκτασις τῶν χειρῶν; *extensis/expansis manibus*). In der Formulierung „Ausbreiten der Hände“ hörte man schon aufgrund des antiken Sprachgebrauchs die Kreuzigung mit (Joh. 21,18)<sup>57</sup>. Daher sagt Tertullian, die Christen erhöben nicht nur ihre Hände, sondern sie breiteten sie auch aus<sup>58</sup>. Das war eine Präferenz, die manchen ansprechen mochte<sup>59</sup>, die aber keine neue, ausschließlich

<sup>55</sup> Cfr. B. KÖTTING, s.v. *Geste u. Gebärde*, in *RACH* 10 (1978) 898.

<sup>56</sup> VON SYBEL (*op. cit.* Anm. 24) 256; SITTLE (*op. cit.* Anm. 7) 187. PsBasil., *Vit. Theclae* 23, in G. DAGRON, *Vie et miracles de Sainte Thècle*, Bruxelles 1978, 264 (BHG 1717-1718): Thekla streckt inmitten der wilden Tiere ihre Hände zum Himmel und holt von dort Hilfe.

<sup>57</sup> HEID (*op. cit.* Anm. 25) 41.

<sup>58</sup> Tert., *Or.* 14, in CCL 1, 265; DÖLGER, *Sol Salutis (op. cit. Anm. 12)* 319.

<sup>59</sup> *Od. Sal.* 27; PsCyrill. Hieros., *Serm. de cruc.*, in E. A. W. BUDGE, *Miscellaneous coptic texts in the dialect of Upper Egypt*, London 1915, 789; Arnob. Jun., *Comm. in Ps.* 133. 140, in CCL 25, 220, 239; Aug., *Serm.* 342,1, in PL 39, 1501; *Enn.* 62,13, in CCL 39, 801; Maxim. Taur., *Serm.* 38,3, in CCL 23, 149; Cyrill. Alex., *In Ps.* 27,2, in PG 69, 853D-856A; Nil. Anc., *Ep.* 1,87, in PG 79, 121A; Timoth. Hieros., *Serm. in cruc.*, in PG 86, 257B; cfr. Justin., *Dial.* 90,5, in M. MARCOVICH,



christliche Gebetshaltung schuf<sup>60</sup>. Denn auf den frühchristlichen Sarkophagen herrscht die enge Gebetshaltung vor<sup>61</sup>. Auch meinte das „Ausbreiten“ der Hände keineswegs nur ein seitliches Ausbreiten, sondern allgemein das Erheben der Hände<sup>62</sup>. Johannes Chrysostomus sagt einmal, er kenne Menschen, die ihre Arme so weit erhöhen, als wollten sie zum Himmel hochreichen<sup>63</sup>.

Tatsächlich scheint die Haltung der Hände wichtiger gewesen zu sein als die Weite der Armausbreitung. Die Handflächen mußten, bei enger oder weiter Armhaltung, „zum Himmel“ erhoben sein, also bis auf Schulter- oder Gesichtshöhe, und die Handflächen mußten nach oben weisen<sup>64</sup>. Dazu bog man in der Regel die Fingerspitzen ein wenig zurück (*manus supinas*)<sup>65</sup>, hielt die Hände

*Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, Berlin / New York 1997, 226; Cassiod., *Exp. in Ps.* 62,5, in CCL 97, 551. Die Christen freilich sehen in den ausgebreiteten Armen des am K. betenden Christus das Musterbild ihrer Gebetshaltung; F. J. DÖLGER, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens V*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 5 (1962) 5-10. Der Beter bekennt sich darin zur Passion Christi, worauf die Wirkung seines Gebetes beruht: *Tunc enim citius nostra exauditur oratio, cum Christum, quem mens loquitur, etiam corpus imitatur* (Maxim. Taur., *Serm.* 38,3, in CCL 23, 149-150; cfr. Orig. hom. in Ex. 3,3, in GCS Orig. 6, 170; frg. 257 in Lc. 24,50, in GCS Orig. 9<sup>2</sup>, 336).

<sup>60</sup> OHM (*op. cit.* Anm. 27) 259 Anm. 2. A. HAMMAN, *La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2,23,2, Berlin / New York 1980, 1213-1214 meint hier zu scharf trennen zu können.

<sup>61</sup> Daß in Katakomben die weite, auf Sarkophagen die enge Gebetshaltung vorherrscht, hängt sicher mit den Ausdrucksmöglichkeiten des Materials zusammen.

<sup>62</sup> Bezeichnenderweise ändert Barn., *Ep.* 12,2, in SC 172, 166 das ἐπιρεν εἶρας (*Ex.* 17,11 LXX) in ἐξέτεινεν. Orig., *Or.* 31,2, in GCS Orig. 2, 396; In 1 *Reg. hom.* 1,9, in GCS Orig. 8, 16: *Si quis elevaverit vel extenderit manus ad caelum - ut habitus esse orantium solet*. Tert., *Apol.* 30,4, in CCL 1, 141: *Illuc sursum suspicientes Christiani manibus expansis, quia innocuis [...] oramus* meint m. E. nicht das kreuzförmige Ausbreiten der Hände (so F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum* 2, Münster 1930, 241), sondern das zum (reinen) Himmel strecken der unschuldigen Hände.

<sup>63</sup> Joh. Chrys., *In Hebr. hom.* 22,3, in PG 63, 158.

<sup>64</sup> Wenn die Rekonstruktion des heidnischen Sarkophags im Vatikan nach KLAUSER (*op. cit.* Anm. 5) Taf. 13 richtig ist, haben wir eine Beterin mit weit, einen Beter mit eng ausgebreiteten Armen, beide aber mit zum Himmel zeigenden Handflächen.

<sup>65</sup> NEUMANN (*op. cit.* Anm. 12) 78; F. HEILER, *Das Gebet*, München<sup>5</sup> 1923, 101-102; STYGER (*op. cit.* Anm. 23) 35. Cfr. KLAUSER (*op. cit.* Anm. 5) Taf. 14 (heidnische, spätägyptische Grabstele); C. JOLIVET-LÉVY, *Contribution à l'étude de l'icolographie mésobyzantine des deux Syméon Stylites*, in C. JOLIVET-LÉVY u. a. (Hg.), *Les saints et leur sanctuaire à Byzance*, Paris 1993, Pl. 6,7-8 (Handschriften mit dem betenden älteren Symeon Stylites); C. M. KAUFMANN, *Ägyptische Terrakotten der griechisch-römischen und koptischen Epoche*, Cairo 1913, Fig. 76-78.

also gerade nicht schalenförmig<sup>66</sup>. Antike Texte sprechen nicht nur vom Erheben der Hände (*manus*), sondern auch vom Erheben der Handflächen (*palmae*)<sup>67</sup>. Auf zahllosen Sarkophagen und in der Katakombenmalerei sind die nach oben gehaltenen Handflächen zu erkennen, etwa auf der Sarkophag- oder Loculusplatte aus Velletri, auf der die Verstorbene auch ihren Blick nach oben wendet<sup>68</sup> (Abb. 5). Hingewiesen sei ferner auf eine Münze aus dem



Abb. 5 – Sarkophag- oder Loculusplatte von Velletri (um 300).

Jahr 193 („PROVIDENTIA DEORUM“), auf der eine Beterin beide Hände offenbar mit nach außen gewendeten Handflächen einem Stern bzw. der Sonne entgegenstreckt und dabei den Blick zum Himmel erhebt (Abb. 6). Noch im 7. Jahrhundert schreibt Aldhelm, die Märtyrerin Anatolia habe stehend gebetet und dabei ihre Handflächen den Sternen entgegengehalten<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Was sollte das auch für einen Sinn gehabt haben? Gegen H.-CHR. SCHMIDT-LAUBER, s.v. *Liturgische Gesten/Gebärden*, in *Theologische Realenzyklopädie* 13 (1984) 152.

<sup>67</sup> Virg., *Aen.* 2,688, in H. GOELZER, *Virgile Énéide livres I-VI*, Paris 1961, 62: *caelo palmas cum voce tetendit*.

<sup>68</sup> Zahlreiche Beispiele von männlichen und weiblichen Oranten mit zurückgewendeten Händen auf Sarkophagen, meist ohne Himmelsblick, siehe DEICHMANN, *Rep.*; DRESKEN-WEILAND, *Rep.*; CHRISTERN-BRIESENICK, *Rep.*; J. WILPERT, *I sarcofagi cristiani antichi* 1-3, Roma 1929-1936 (man muß allerdings mögliche Restaurationen in Rechnung stellen).

<sup>69</sup> Aldhelm., *Laud. virg.* 52, in MGH.AA 15, 310: *Tunc beata Anatolia cum staret in oratione erectis ad sidera palmis et fuis ad polum precibus. Pass. Felicitatis* 1,9, in ActaSS Jul. 3, 15A (BHL 2853): *Mox illa oculos palmasque tetendit ad caelum. Pass. Justiniae* 4, in AB 10 (1891) 470 (BHL 4571): *fixis in caelum oculis tendensque ad sidera palmas. Lib. Pont. Rav.* 141, in FC 21,2, 508: *Ille autem flammantia lumina ad caelum retorsit, cum cruentis extendens cruentas ad sidera palmas*.



Abb. 6 – Kaisermünze unter Pertinax mit „Providentia Deorum“ (193).

Man hat dies als Ausdruck der Wehr- und Waffenlosigkeit im Sinne des „Hände hoch!“ gedeutet, als ob man der Gottheit zeigen wollte, daß die Hände leer seien<sup>70</sup>. Die antiken Texte sagen darüber nichts. Richtig ist, daß man Gott die Hände förmlich zeigte. Der naheliegende Gedanke ist dabei aber nicht die Wehrlosigkeit, sondern das unverhüllte Zeigen der reinen, unschuldigen Hände, an denen kein Blut klebte. Franz Cumont wies auf Grabstelen hin, auf denen zwei Hände abgebildet waren, wobei offenbar die Handflächen dem Betrachter entgegengehalten gedacht wurden<sup>71</sup>. Er verband dies mit Inschriften, in denen der Verstorbene mit erhobenen Händen von der Sonne Rache für erfahrenes Unrecht erbat.

Der Gedanke der reinen Hände, der sicher schon im Heidentum lebendig war, mußte die Christen angesichts ihres moralischen Bewußtseins besonders ansprechen. Manche Texte legen einen solchen Zusammenhang nahe. Der Christ erhob „reine“ Hände zum Himmel (1 *Tim.* 2,8; 1 *Clem.* 29,1)<sup>72</sup>. Er brauchte seine reinen Hände nicht zu verbergen<sup>73</sup>, genauso wie er Gott ohne Schleier die

<sup>70</sup> SITTIL (*op. cit.* Anm. 7) 174; cfr. OHM (*op. cit.* Anm. 27) 261.

<sup>71</sup> F. CUMONT, *Il sole vindice dei delitti ed il simbolo delle mani alzate*, in *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie* 1,1 (1923) 65-80.

<sup>72</sup> *Clem. Alex., Strom.* 6,3,2,5, in *GCS Clem. Alex.* 2, 444; *Pass. Serapiae* 1,5, in *ActaSS Aug.* 6, 501A (*BHL* 7586); *PsBasil., Vit. Theclae* 17, in G. DAGRON, *Vie et miracles de Sainte Thècle*, Bruxelles 1978, 238 (*BHG* 1717-1718). Sehr verengt die Sicht zur hier angesprochenen Thematik von A. ANGENENDT, „Mit reinen Händen“. *Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese*, in *Id., Liturgie im Mittelalter*, Münster<sup>2</sup> 2005, 245-267.

<sup>73</sup> Cfr. *Min. Fel.* 29,8, in *CSEL* 2, 43.

reine Stirn zeigte<sup>74</sup>. Damit war ganz praktisch gemeint, daß die Handflächen nach außen gewendet wurden. Man hielt die Hände in der Regel so, daß man sie selber sah. Paulus mahnte nämlich, reine Hände zum Gebet zu erheben (1 *Tim.* 2,8), um sich nicht für den Fall schämen zu müssen, daß man seine sündenbefleckten Hände sah<sup>75</sup>.

Weil den Christen wichtig war, mit reinen Händen zu beten<sup>76</sup>, wuschen sie sie vor dem Gebet<sup>77</sup>. Tertullian warnte vor skrupulöser oder sinnloser Händewaschung, verurteilte den Brauch aber genauso wenig wie später Augustinus; vielmehr sollten die gewaschen zum Himmel erhobenen Hände bedeuten, daß an ihnen keine Sünde klebe<sup>78</sup>. Wer es nicht zu Hause tat, konnte sich im Kirchhof am Brunnen waschen (*Jes.* 1,15-16)<sup>79</sup>. Die oft mit Portiken geschmückten Atrien hatten eine doppelte Funktion: als Schutzraum für die Armen und als Ort der Waschung. Johannes Chrysostomus verband beide Aspekte miteinander, indem er sagte, die Gläubigen sollten ihre Hände nicht nur mit Wasser waschen, sondern auch durch Almosen<sup>80</sup>. Wenn man vor Betreten der Kirche seine Hände wusch, um sie sauber zum Gebet zu erheben, so sollte man sie doch auch durch Barmherzigkeit und Mildtätigkeit reinigen; denn dazu diene das Erheben der Hände beim Gebet, daß man die Sünde meide, um nicht von Gott als Sünder entdeckt zu werden, wenn man ihm seine unreinen Hände entgegenstrecke<sup>81</sup>. Die Händewaschung wurde also nicht mit hygienischen Erfordernissen oder dem Eucharistieempfang begründet, sondern mit der Gebetshaltung.

<sup>74</sup> *Tert., Apol.* 30,4, in *CCL* 1, 141; *Cypr., Laps.* 2, in *CSEL* 3,1, 238.

<sup>75</sup> *Aug., Enn.* 25,2,10, in *CCL* 38, 147; 62,13, in *CCL* 39, 801-802; W. ROETZEL, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle*, München 1930, 243-244.

<sup>76</sup> *Tert., Or.* 13, in *CCL* 1, 264-265.

<sup>77</sup> *Trad. Apost.* 41, in *FC* 1, 298. 302; *Can. Hipp.* 25. 27, in W. RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900, 216. 218; *Can. Basil.* 28, in RIEDEL 246.

<sup>78</sup> *Tert., Or.* 13, in *CCL* 1, 264-265; *Aug., Enn.* 25,2,10, in *CCL* 38, 147. Cfr. WEISS, s.v. *Waschungen*, in F. X. KRAUS, *Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer* 2, Freiburg 1886, 967.

<sup>79</sup> Cfr. P. GROSSMANN, *Christliche Architektur in Ägypten*, Leiden u. a. 2002, 106. Nicht nur die Hände, sondern auch die zum Himmel schauenden Augen sollen rein sein; so erklärt sich, daß man sich auch das Gesicht wusch (*Paulin. Nol., Ep.* 13,13, in *FC* 25,1, 326).

<sup>80</sup> F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts*, Roma 1970, 19-21.

<sup>81</sup> *Joh. Chrys., Exp. in Ps.* 140,3, in *PG* 55, 430-431; *In 1 Cor. hom.* 43,4, in *PG* 61, 372; *In Joh. hom.* 73,3, in *PG* 59, 398-399.



Das alles stand in platonisch-antiker Tradition. Den Menschen sah man als privilegiertes Wesen an, da sein Körperbau ihm das aufrechte Stehen ermöglichte. Nicht zufällig wird er bekrönt vom Kopf, dessen Augen ihn den Himmel erreichen lassen. Er soll die Erde, die schweren, dichten Zonen der Dämonen hinter sich lassen und seine Augen zu den Sphären erheben, die, je höher sie liegen, um so reiner werden. Die Sonne am Himmel steht für Klarheit, Wahrheit und Reinheit. Ihre Strahlen werden nicht unrein, wenn sie auf Düngerhaufen und verwesende Körper fallen<sup>82</sup>. Zugleich warnte man, die Sonne könnte sich beflecken, wenn sie auf das sündhafte Tun der Menschen oder eine Leiche schiene<sup>83</sup>. Mit der Sonne und ihren Strahlen assoziierte der antike Mensch jedenfalls Reinheit<sup>84</sup>, und zwar auch die Reinheit der Gottheit<sup>85</sup>. Das war bereits im Judentum verbreitet: „Wie beim Aufgehen der Sonne das Dunkel schwindet und alles von Licht erfüllt wird, ebenso muß, wenn Gott, die geistige Sonne, aufgeht und der Seele leuchtet, das Dunkel der Leidenschaften und Laster sich zerstreuen und das reine und kostbare Licht strahlender Tugend zum Vorschein kommen“<sup>86</sup>.

Demzufolge konnte Philo von Alexandrien das Gebet der Therapeuten so beschreiben: „Dann erheben sie Blick und Hände zum

<sup>82</sup> Orig., *C. Cels.* 6,73, in *SC* 147, 362; Tert., *Spect.* 20,2, in *CCL* 1, 245; Aug., *Civ. Dei* 9,16, in *CCL* 47, 265; Diog. Laert. 6,63, in *LCL* 185, 64. Ein Christ, der nichts daran finden konnte, ins Theater zu gehen, rechtfertigte sich mit den Worten: „Die Sonne oder vielmehr Gott selbst schaut vom Himmel herunter und wird nicht verunreinigt“; Tert., *Spect.* 20,2, in *CCL* 1, 244-245; W. WEISMANN, *Kirche und Schauspiele*, Würzburg 1972, 71. J.-M. MATHIEU, *Horreur du cadavre et philosophie dans le monde romain. Le cas de la patristique grecque du IV<sup>e</sup> siècle*, in F. HINARD (Hg.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, Caen 1987, 313-314.

<sup>83</sup> L. KOEP u. a., s.v. *Bestattung*, in *RACH* 2, 1954, 204; Joh. Dam., *Laud. Barb.* 16, in B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* 5, Berlin / New York 1988, 269; Heges., *Hist.* 5,41,2, in *CSEL* 66,1, 387. Cfr. Jungfrau bewahrt ihren Leib vor der Sonne: *Ass. Moys.* 11,12.

<sup>84</sup> Diog. Laert. 7,144. 9,10, in *LCL* 185, 248. 416; Philo, *Spec. leg.* 1,321, in *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* 5, 77; *Plant.* 6,27, in *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* 2, 139; *Somn.* 2,133, in *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* 3, 280; Dio Chrys., *Or.* 36,43. 55, in *LCL* Dio Chrys. 3, 460. 470; Julian. Imp., *Or. ad Hel.* 134b. 140d. 151c, in *LCL* 13, 362-364. 382. 414; Didym., *Comm. in Gen.* 40[3,8], in *SC* 233, 106.

<sup>85</sup> Ign. Ant., *Ad Rom.* 6,2, in *SC* 10<sup>3</sup>, 134. Didym. Alex., *Comm. in Iob* 15,15, in U. HAGEDORN u. a., *Didymus der Blinde. Kommentar zu Hiob* 4,1, Bonn 1985, 172: „Wie die Sterne im Vergleich zu Gott, der das Licht ist und gar nichts Finsteres hat, so ist auch der Himmel nicht rein, zwar nicht schlechthin, sondern vor Gott“.

<sup>86</sup> Philo Alex., *Virt.* 164, in *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* 5, 317. Deutsch nach L. COHN u. a., *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung* 2, Berlin<sup>2</sup> 1962, 361.

Himmel, den Blick, weil sie gewöhnt wurden, auf das zu schauen, was der Betrachtung würdig ist, die Hände, weil sie rein sind von schmutzigem Gewinn“<sup>87</sup>. Näherhin meinte Philo, daß der Beter seinen Blick und seine reinen Hände zum Himmel erheben konnte, weil er die Reinheit der Sonne nicht fürchten mußte: „Bis zum frühen Morgen verharren sie (die Therapeuten; S. H.) in dieser schönen Trunkenheit, dann richten sie den Blick und den ganzen Körper nach Osten und verharren in dieser Haltung, ohne daß sie einen schweren Kopf haben oder ihnen die Augen zufallen; vielmehr sind sie wacher als zu dem Zeitpunkt, da sie sich zum Gastmahl einfanden. Wenn sie dann die Sonne aufgehen sehen, erheben sie die Hände zum Himmel und beten um einen schönen Tag“<sup>88</sup>.

Die Christen sahen das genauso. Clemens von Alexandrien dachte sicher an das zur aufgehenden Sonne hin gewendete Morgen Gebet, wenn er riet, der Beter möge den wahrhaft seienden Gott anschauen und ihm entgegenrufen: „Sei gegrüßt, o Licht“, das vom Himmel aufleuchtet reiner als die Sonne, nämlich Christus, die niemals untergehende Sonne der Gerechtigkeit<sup>89</sup>. Auch wenn die Sonne durch nichts verunreinigt werden konnte, so ließ die rechte, christliche Gottesverehrung die Menschen ein scheinbar reineres Sonnenlicht genießen<sup>90</sup>. Dahinter stand der Gedanke, daß die Christen reine Hände zum Himmel erheben; Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, kreist um die reinen, hellen Herzen<sup>91</sup>.

Nach Johannes Chrysostomus durfte niemand mit ungewaschenen Händen beim Altar stehen und beten; daher mußten sich die Sünder vom eucharistischen Opfer entfernen<sup>92</sup>. Die Katechumenen und die Sünder wurden im Gottesdienst von den Getauften separiert, womit auch eine unterschiedliche Gebärdensprache einherging. Die Gläubigen erhoben freimütig ihre Hände und Augen zum Himmel, waren sich aber durchaus ihrer Unwürdigkeit bewußt, wenn sie vor Gottes Angesicht standen<sup>93</sup>. Daher meinte

<sup>87</sup> Philo Alex., *Vit. cont.* 8,66, in *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* 6, 63. Deutsch nach L. COHN u. a., *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung* 7, Berlin 1964, 64. Philo Alex., *Virt.* 57, in *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* 5, 281: reine, jungfräuliche Hände betend zum Himmel erheben.

<sup>88</sup> Philo Alex., *Vit. cont.* 11,89, in *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* 6, 70. Deutsch nach L. COHN u. a., *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung* 7, Berlin 1964, 70.

<sup>89</sup> Clem. Alex., *Protr.* 11,114,1-3, in *GCS Clem. Alex.* 1<sup>3</sup>, 80. Cfr. *Ijob* 15,15: Gott ist reiner als der Himmel.

<sup>90</sup> Eus., *Vit. Const.* 1,41,2. 2;19,1, in *GCS Eus.* 1,1, 37. 55-56.

<sup>91</sup> Didym., *In Sach.* 1,52, in *SC* 83, 218.

<sup>92</sup> Joh. Chrys., *Hom. in Eph.* 3,4, PG 62, 29.

<sup>93</sup> Cypr., *Or. dom.* 4, in *CSEL* 3,1, 268.

schon Tertullian, man solle die Hände nicht zu hoch halten und den Blick nicht zu zuversichtlich erheben<sup>94</sup>. Hingegen senkten die Büsser ihren Blick, schlugen sich an die Brust und erhoben wohl auch nicht ihre Hände beim Gebet<sup>95</sup>, auch wenn der gesenkte Blick durchaus mit dem Erheben der Hände einhergehen konnte (*Esra* 9,5-6). Wie bei anderen Gesten hat sich die strenge Praxis besonders unter den Mönchen erhalten, die es nicht wagten, den Blick zu erheben, sondern beim Gebet auf den Boden zum Zeichen ihrer Unwürdigkeit schauten<sup>96</sup>.

### 3. DAS AUFBLICKEN IM KIRCHENRAUM

Die christliche Gebetshaltung mit ihrer betonten Hinwendung zum Himmel ging naturgemäß vom Gebet im Freien aus. Überraschenderweise wurde aber dieselbe Haltung auch in geschlossenen Räumen eingenommen<sup>97</sup>. Auch wenn man hier Himmel und Sonne nicht sah, waren sie doch gleichsam in der Kirche anwesend, denn auch in der Kirche erhob man die Hände „zum Himmel“. Basilius von Cäsarea sagte einmal, die von den arianischen Göttern verfolgten Christen würden aus ihren Kirchen vertrieben und müßten nun im Freien ihre Hände zu ihrem Herrn im Himmel erheben<sup>98</sup>. Offenbar bezog sich für ihn auch die Gebetsgebärde im Kirchenraum auf den „Meister im Himmel“. In den Märtyrerpassiones heißt es verschiedentlich, daß die Heiligen in Häusern<sup>99</sup>, in Tempeln<sup>100</sup> oder im Gefängnis<sup>101</sup> mit „zum Himmel“ erhobenen

<sup>94</sup> Tert., *Or.* 17,1, CCL 1, 266.

<sup>95</sup> Cypr., *Or. dom.* 6, in CSEL 3,1, 269-270.

<sup>96</sup> OHM (*op. cit.* Anm. 27) 179. 341.

<sup>97</sup> *Pass. Macarii*, in HYVERNAT 45: Gebet im Zimmer mit erhobenen Händen. Greg. Naz., *Ep.* 34,4, in GCS Greg. Naz. Briefe 31: Gebet im Zimmer mit zum Himmel erhobenen Händen und Blick nach Osten.

<sup>98</sup> *Ep.* 164, in Y. COURTONNE, *Saint Basile. Lettres* 2, Paris 1961, 99.

<sup>99</sup> *Pass. Marii* 2,9, in ActaSS Jan. 2, 581 (BHL 5543).

<sup>100</sup> Sym. Metaphr., *Pass. Thyrsi* 12, in PG 116, 521A (BHG 1846); *Pass. Martiniae* 4,31, in ActaSS Jan. 1, 15 (BHL 5587); *Pass. Priscae* 2,1, in ActaSS Jan. 2, 550 (BHL 6926); Sym. Metaphr., *Pass. Procopii* 4,40, in ActaSS Jul. 2, 567A (BHG 1579); *Pass. Tatianae* 4, in F. HALKIN, *Légendes grecques de "martyres romaines"*, Bruxelles 1973, 17 (BHG 1699). *Pass. Eleutherii* 4, in ActaSS Apr. 2, 527C (BHL 2450): Eleutherius, im Kaiserpalast vor das Tribunal gerufen, schaut zum Himmel und bekreuzigt sich, bevor er spricht. Cfr. die heidnisch-spätägyptische Grabstele aus Brooklyn: der Beter steht mit hoch erhobenen Händen in einem Tempel (KLAUSER [*op. cit.* Anm. 5] Taf. 14).

<sup>101</sup> *Pass. Anastasiae* 27, in H. DELEHAYE, *Étude sur le légendier romain*, Bruxelles 1936, 241-242 (BHL 8093); *Pass. Benigni* 5,33, in ActaSS Nov. 1, 172A (BHL 1155); Aster. Amas., *Hom.* 11, in PG 40, 337B; O. BRAUN, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Kempten / München 1915, 41.

Augen und Händen zu Gott beteten. Der Mönch erhob in seiner Zelle die Hände „zum Himmel“<sup>102</sup>. Die hl. Martina betete auf dem Weg zu einer römischen Kirche und schaute mit freudigem Blick zum Höchsten auf; anschließend betete sie in der Kirche, wohl in derselben Weise<sup>103</sup>. Man schaute aber im geschlossenen Raum gewiß nicht auf, um die Decke anzusehen, sondern weil man sich dort den himmlischen Wohnsitz Gottes vorstellte<sup>104</sup>.

Kaiser Konstantin erklärte 321 den Sonntag für die gesamte Reichsbevölkerung zum Ruhe- und Gebetstag. Für die Soldaten traf er folgende Regel: Die Christen mußten zum Gottesdienst in die Kirche gehen, während die Ungetauften zum gemeinsamen Gebet auf offenem Feld vor der Stadt antraten. Sie sollten ihre Hände zum Himmel erheben und zum König des Himmels ihre Augen richten<sup>105</sup>. Für Konstantin bestand die wahre Gottesverehrung darin, daß man nicht auf die Erde schaute, sondern den Geist in die Höhe richtete, um zu erkennen, was des Höchsten Wille sei<sup>106</sup>. Konstantin ließ sich selbst in dieser Haltung im Palast künstlerisch darstellen<sup>107</sup>. Auf manchen Goldmünzen wies das Porträt des Kaisers den Himmelsblick auf, den Eusebius als Gebetsgestus deutete<sup>108</sup>. Sicher haben also die Christen innerhalb des Kirchenraums

<sup>102</sup> *Vitae patrum* 5,12,3, in PL 73, 941B; *Apophth.* 12,3, in SC 474, 208-210; 18,27, in SC 498, 80.

<sup>103</sup> *Pass. Martiniae* 1,3-4, in ActaSS Jan. 1, 11 (BHL 5587); cfr. *Pass. Martiniae* 1, in SURIUS, *Historiae seu Vitae Sanctorum* 1, Turin<sup>5</sup> 1875, 833 (BHL 5590). Noch eine Justinianische Novelle von 535 schreibt vor, daß ein Kirchenbau vom Bischof dadurch autorisiert wird, daß er auf dem vorgesehenen Baugrund mit zum Himmel erhobenen Händen betet (F. W. DEICHMANN, *Ravenna* 2,2, Wiesbaden 1976, 20) Auch hier betete der Bischof unter freiem Himmel so, wie er später in der neuerbauten Kirche beten wird.

<sup>104</sup> Greg. Tur., *Mir.* 3,7, in MGH.SRM 1,2, 593. Die koptische *Pass. Pisoura*, in HYVERNAT 116-119, deren Anfang verstümmelt ist, spricht von Bischof Pisoura, der zum Gebet die Augen zum Himmel erhebt, dann mit der Gemeinde die Eucharistie feiert. Dies findet gewiß im Kirchenraum statt.

<sup>105</sup> Eus., *Vit. Const.* 4,18-19, in GCS Eus. 1,1, 126-127; DÖLGER, *Sol Salutis* (*op. cit.* Anm. 12) 304. Bei Konstantins sonntäglichem Gebetsappell spielte sicher der Blick zur Sonne eine Rolle; cfr. Lact., *Div. inst.* 6,8,4-5, in CSEL 19, 507-508.

<sup>106</sup> Const. Imp., *Or. ad coet. sanct.* 14, in GCS Eus. 1, 173-174; cfr. Lact., *Div. inst.* 2,17-18, in CSEL 19, 172-175.

<sup>107</sup> Eus., *Vit. Const.* 4,15,2, in GCS Eus. 1,1, 125.

<sup>108</sup> Eus., *Vit. Const.* 4,15,1, in GCS Eus. 1,1, 125. Cfr. DÖLGER, *Sol Salutis* (*op. cit.* Anm. 12) 303; WEITZMANN (*op. cit.* Anm. 2) 40; M. R. ALFÖLDI, *Die constantinische Goldprägung*, Mainz 1963. F. GUIDOBALDI, *Architettura come codice di trasmissione dell'immagine dell'imperatore, dai Severi all'età costantiniana*, in Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia 15 (2001) 25: "con Costantino poi i contenuti spirituali prevalgono e, sia i monumenti, sia le rappresentazioni, tendono a mostrare l'imperatore stesso come un essere predestinato e superiore, astratto ed inavvicinabile, autore di prodigi e dotato, comunque e soprattutto, del privilegio di un dialogo diretto o, almeno, 'particolare' con la divinità".



die gleiche Gebetshaltung eingenommen, auch beim gemeinsamen Beten von Klerikern und Laien<sup>109</sup>. So zeigt es das Elfenbeinkästchen von Pola (5. Jh.), auf dem zwei männliche und weibliche Beter, offenbar Kleriker und gottgeweihte Frauen, neben der Apostelmemoria der Petersbasilika in Rom stehen (Abb. 7).



Abb. 7 – Elfenbeinkästchen von Pola mit der Apostelmemorie in St. Peter, Rom (Mitte 5. Jahrhundert).

Angesichts der klaren Vorstellung, die Konstantin von der allein angemessenen Gebetshaltung hatte, verwundert es nicht, daß der konstantinische Kirchenraum den Blick nach oben leitete. Das zeigte sich in der Vernachlässigung der Außenwirkung der Basiliken zugunsten ihrer reichen Innengestaltung. Die Wände wurden durch eine Fülle von Maßnahmen entmaterialisiert: Verzicht auf archi-

<sup>109</sup> J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* 1, Freiburg 1952, 312-313.

tektionische Dekoration, stattdessen flache, durch Marmorinkrustationen und Mosaike polychrom verzierte Wände, Überhöhung der Wände und Durchbrechung durch große Fenster, Verdünnung der Außenwände an den Fenstern, so daß beim Blick nach außen das Gebäude weniger massiv erschien, durch Bögen verbundene Säulenstellungen. Das alles löste die Raumgrenzen auf, auch nach oben hin, wo ein offener Dachstuhl dem Blick keine Grenze bot. Alles war darauf angelegt, einen lichten, erhabenen Eindruck zu vermitteln<sup>110</sup>. Das Beten in der frühchristlichen Basilika ließ die Schwere des Diesseits vergessen, um zur immateriellen Sphäre des Göttlichen vorzudringen.

Daß die Christen in ihrem Gottesdienst auf gewisse Zurufe des Priesters oder Diakons hin („Lasset uns beten“, „Erhebet die Herzen“, u. ä.) in der beschriebenen Haltung „zum Himmel“ beteten<sup>111</sup>, hatte Folgen für die Ausstattung des Kirchenraums mit Bildern. Sie muß in striktem Bezug zum Gebet der Gemeinde gewürdigt werden. Angenommen werden soll der Normalfall einer basilikalen Kirche, deren Presbyterium mit einer Apsis abschloß. Fragt man, wo Priester und Gäubige beim Gebet hinschauten, dann muß die Antwort lauten: nach oben zur Apsiskalotte! Die betende Gemeinde schaute beim Gebet gerade nicht vor sich auf den Altar oder zur Kathedra, sondern erhob Hände und Augen. Damit wurde die Apsiskalotte zum wichtigsten Element der Kirchendekoration im intimsten, heiligsten Augenblick liturgischen Tuns, dem Gebet. Dem entsprachen die aufwendigen Apsismosaiken der frühen Kirchenräume Roms. Die motivische Dekoration einer Apsiskalotte war zwar an sich keine christliche Innovation; sie fand sich etwa in der unterirdischen Basilika von Porta Maggiore<sup>112</sup>. Aber der ungewöhnliche Erfolg der musivischen Ausstattung der Kirchenapsiden hing wohl unmittelbar mit ihrer Bedeutung für das Gebet zusammen.

<sup>110</sup> F. GUIDOBALDI, *Caratteri e contenuti della nuova architettura dell'età costantiniana*, in *RAC* 80 (2004) 233-276; H. BRANDENBURG, *Die Basilica S. Paolo fuori le mura, der Apostel-Hymnus des Prudentius (peristeph. xii) und die architektonische Ausstattung des Baues*, in F. GUIDOBALDI, A. GUGLIA GUIDOBALDI (Hg.), *Ecclesiae Urbis* 3, Città del Vaticano 2002, 1539.

<sup>111</sup> Cfr. *Pass. Potiti* 6,32, in *ActaSS* Jan. 2, 45 (BHL 6911): *crediderunt ex eis circiter duo millia in Dominum Jesum, hujusmodi voces dantes ad caelum*. Gemeinsames Gebet mit erhobenen Augen und Händen siehe auch *Pass. Eustathii* 21, in *AB* 3 (1884) 109 (BHG 642); *Pass. Piroou*, in *HYVERNAT* 161. Gemeinsames Gebet mit erhobenen Armen im Gefängnis siehe *Pass. Sarapamon*, in *HYVERNAT* 313.

<sup>112</sup> Sapphos Sprung vom Leukadischen Felsen, siehe E. NASH, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Rom* 1, Tübingen 1961, 173, Abb. 187. Deutung als Grabbau siehe F. COARELLI, *Rom. Ein archäologischer Führer*, Freiburg 1975, 214-217.

Ist dies erkannt, läßt sich überhaupt die Dynamik der Bildausstattung frühchristlicher Basiliken besser verstehen. Im Langhaus wurden erzählerische Zyklen aus dem Alten und Neuen Testament bevorzugt, die aufgrund ihrer Kleinteiligkeit eher dekorativen Charakter trugen, zugleich den Zelebranten beim Einzug auf seinem Weg zum höherwertigen Bildschmuck des Presbyteriums begleiten sollten. Die das Presbyterium einklammernden „Triumphbögen“ und Apsiswandbögen zeichneten traditionell die himmlische Liturgie nach der Johannesapokalypse (*Offb.* 4-5: Leuchter, 24 Älteste u. a.)<sup>113</sup>. Damit war bereits ein direkter Zusammenhang zum liturgischen Tun der Zelebranten und der Gemeinde hergestellt. Den Höhepunkt bildete die den gesamten Kirchenraum abschließende Apsis<sup>114</sup>. Wenn hier Christus zwischen den Aposteln und Märtyrern abgebildet wurde, dann ging es nicht um eine bloße Darstellung Christi, sondern um seine epiphane Gegenwart als Gegenüber der betenden Gemeinde<sup>115</sup>. Diese erhob Hände und Augen „zum Himmel“, schaute konkret auf Christus im Apsismosaik und sprach mit ihm, betete zu ihm. Selbstverständlich wurde also Christus im Bild geradezu gegenwärtig.

Weil die Apsiskalotte Zielpunkt des betenden Aufschauens war, brachte die Kunst genau das hervor, was der Beter brauchte: den Himmel, von dem her der Gottessohn wie von einer Bühne herab der Gemeinde erschien. Um die Präsenz Christi künstlerisch zu formulieren, wählte man statt biblischer Motive Ideenbilder, die in einer undefinierten Ewigkeit spielten („*Legisdatio/Traditio legis*“ u. a.). Den Rahmen bildete eine Paradieseslandschaft oder das himmlische Jerusalem. Unverzichtbar war, daß ein Einblick in den Himmel gewährt wurde. Die Apsiskalotte bot sich geradezu an als

<sup>113</sup> U. NILGEN, *Die Bilder über dem Altar. Triumph- und Apsisbogenprogramme in Rom und Mittelitalien und ihr Bezug zur Liturgie*, in N. BOCK u. a. (Hg.), *Kunst und Liturgie im Mittelalter*, München 2000, 75-89; sie behandelt jedoch nicht die Apsiden selbst. Ähnlich U. NILGEN, *Die römischen Apsisprogramme der karolingischen Epoche. Päpstliche Repräsentation und Liturgie*, in CHR. STIEGEMANN, M. WEMHOFF (Hg.), *Kunst und Kultur der Karolingerzeit* 3, Mainz 1999, 542-549. Zum Triumphbogenmosaik von Alt-St. Peter siehe P. LIVERANI, *L'architettura costantiniana, tra committenza imperiale e contributo delle élites locali*, in *Akten des Kolloquiums "Konstantin der Grosse"*, Trier, 10.-15. Okt. 2005 (im Druck).

<sup>114</sup> Im Langhaus konnte Christus mehrfach abgebildet werden, je nachdem in welcher neutestamentlichen Szene er auftauchte. In der Apsis aber erscheint er nur einmal, groß und zentral, weil der Gottessohn selbst hier gleichsam die Bühne betritt.

<sup>115</sup> Merkwürdigerweise deutet G. HELLEMO, *Adventus Domini. Eschatological thought in 4<sup>th</sup>-century apses and catecheses*, Leiden u. a. 1989 die Apsiden richtiggehend in Bezug auf die Liturgie, übersieht aber die Grundvoraussetzung, daß die betende Gemeinde „zum Himmel“ und damit stets zur Apsis aufschaute.

Himmelsgewölbe<sup>116</sup>. Der Himmel wurde sichtbar gemacht durch eine Wolkenschicht (S. Pudenziana, Rom; S. Salvatore, Rom; S. Costanza, Rom; Basilika in Fundi; Basilica Nova in Cimitile; Ss. Cosma e Damiano, Rom; S. Teodoro, Rom; S. Venanzio, Rom; S. Vitale, Ravenna; S. Apollinare in Classe; Basilica Eufrasiana, Parenzo), ein Himmelssegment am oberen Rand der Apsiswölbung (S. Peter, Rom?; S. Agnese, Rom; S. Stefano Rotondo, Rom)<sup>117</sup>, einen gestirnten Himmelskreis in der Mitte (S. Apollinare in Classe; Basilica Nova in Cimitile; Hl. Kreuz-Basilika mit Apsidensaal, Resafa-Sergiupolis; Zenokapelle, Rom)<sup>118</sup> oder ein Rundfenster (*Oculus*)<sup>119</sup> (Hl. Kreuz-Basilika, Resafa-Sergiupolis; Kirchenmosaik „Ecclesia Mater“, Thabarca?<sup>120</sup>).

Besonders aufschlußreich ist die Kirche vom Hl. Kreuz im ostsyrischen Resafa-Sergiupolis, weil dort in der ersten Phase der geosteten Basilika deren Apsiskalotte (559) einen echten *Oculus* mit einem darunter befindlichen Kreuz besaß (Abb. 8). Die Basilika hatte große Fenster in der Apsiswand, und gerade deshalb scheint der *Oculus* die besondere Funktion eines Himmellochs gehabt zu haben, zu dem man, auch wegen des Kreuzes, zum Gebet aufblickte. In einer Psalmenauslegung des Ambrosius heißt es, der Christ möge stets wie ein Gotteshaus sein, das nicht innen in mehrere Räume zerteilt ist und die Fenster nach Osten offenstehen hat, damit die Augen des Herrn hineinschauen können<sup>121</sup>. Der *Oculus*

<sup>116</sup> Siehe das Apsismosaik von S. Aquilino in Mailand: Ein Sonnenwagen fährt über den Himmel, unten lagern Hirten, die von der Hitze belästigt werden; J. WILPERT, W. N. SCHUMACHER, *Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV.-XIII. Jahrhundert*, Freiburg u. a. 1976, 43.

<sup>117</sup> Zu den genannten Apsisdekorationen siehe CHR. IHM, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. Jahrhundert bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*, Stuttgart<sup>2</sup> 1992.

<sup>118</sup> IHM (*op. cit.* Anm. 117) 76-80. 244-245. Daß solche Kreuze in den Apsiskalotten byzantinisch-syrischer Kirchen wohl sehr verbreitet waren, dafür sprechen die Darstellungen der Konzilskirchen in der Geburtskirche in Betlehem. Siehe auch R. GARRUCCI, *Storia della Arte Cristiana nei primi otto secoli della Chiesa* 3, Prato 1876, 129-138.

<sup>119</sup> Das erinnert an antike Tempelanlagen, die durch ein offenes Dach den Himmel sehen ließen, damit man sich beim Gebet dorthin wendete; HEID (*op. cit.* Anm. 25) 218.

<sup>120</sup> Hier wird ein *Oculus* vermutet. Insofern es sich bei dem Mosaik um eine nordafrikanische „Idealkirche“ des 5. Jahrhunderts handelt (J. B. WARD PERKINS, R. G. GOODCHILD, *The Christian Antiquities of Tripolitania*, in *Archaeologia* 95 [1953] 57), müßte ein solches Fenster in der Apsiskalotte häufiger vorgekommen sein. Womöglich ist aber kein *Oculus* dargestellt, sondern ein Kreis, dann aber doch wohl ein Himmelskreis mit Kreuz. Natürlich sind in diesem Kontext überhaupt Apsisfenster auf ihre liturgische Funktion zu untersuchen.

<sup>121</sup> Ambr., *Exp. in Ps.* 6,19, in *CSEL* 62<sup>2</sup>, 118.

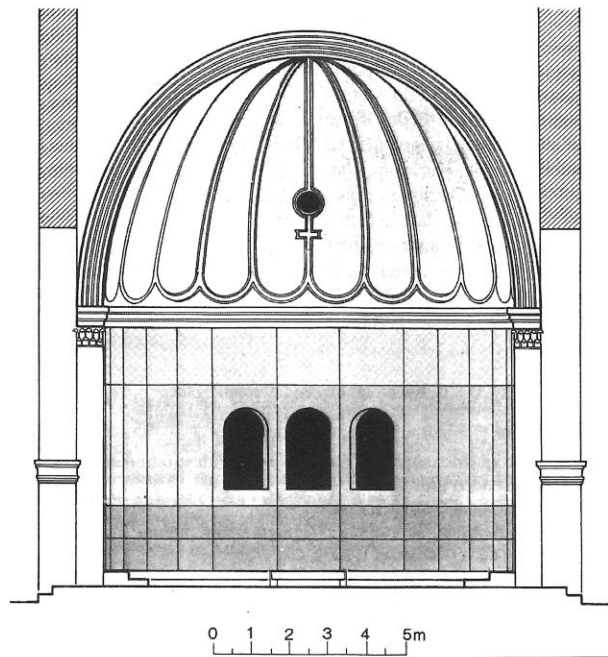


Abb. 8 – Apsis der Basilika vom Hl. Kreuz in Resafa (559).

mit Kreuz in Resafa ist genau in diesem Sinne zu verstehen, insofern der wenig später angebaute südöstliche Kirchensaal einen fiktiven *Oculus* in der Apsiskalotte erhielt (Ende 6. Jh.): ein von einem Kranz eingerahmtes, strahlendes Gemmenkreuz im Sternenhimmel<sup>122</sup> (Abb. 9). Man schaute hier gleichsam durch ein Fenster das von draußen aufscheinende Himmelskreuz.

Als weiteren Beleg kann man das Mosaik von S. Apollinare in Classe heranziehen (Abb. 10): Unter dem in der Ostapsis sich erhebenden Himmelskreis mit Kreuz steht der Titelheilige Apollinaris, Bischof und Märtyrer, der betend seine Hände nach oben streckt und in vertikaler Gebetsrichtung zum Himmelskreuz hin betet,

<sup>122</sup> Cfr. IHM (*op. cit.* Anm. 117) 245. Ein ähnliches Strahlenkreuz vor Sternenhimmel wie im südöstlichen Apsidensaal findet sich in Hagia Sophia in Thessaloniki und in Mar Gabriel (Kartmin); H. TORP, *Mosaikkene i St. Georg-Rotunden i Thessaloniki*, Oslo 1963, 38. Man hat für den Apsidensaal von Resafa wohl das Gemmenkreuz ausgewählt, weil Justinian und Theodora der Kirche ein solches geschenkt hatten; es war in den Besitz der Perser gelangt, aber von Chosroes II. der Kirche zurückgegeben worden (St. HEID, *Vexillum Crucis*, in RAC 78 [2002] 248-249). Ein strahlendes Gemmenkreuz siehe auch C. PRASCHNIKER, *Forschungen in Ephesos* 4,2, Baden 1937, 214 Abb. 128.

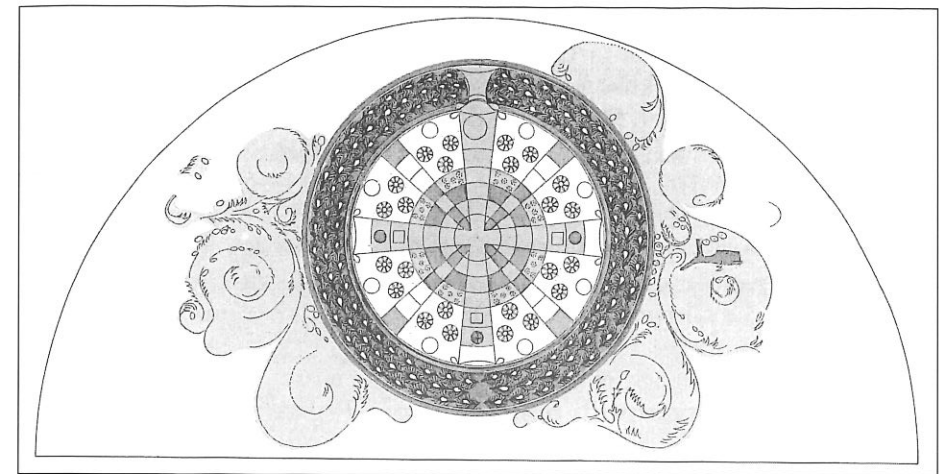


Abb. 9 – Apsis des südöstlichen Kirchensaaes von Hl. Kreuz, Resafa (Ende 6. Jahrhundert).

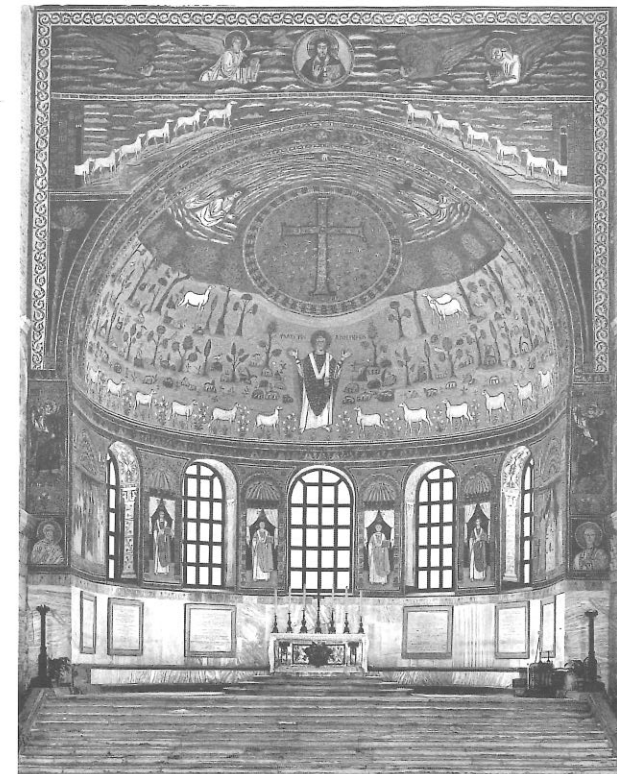


Abb. 10 – Apsis von S. Apollinare in Classe/Ravenna (1. Hälfte 6. Jahrhundert).



doch offenbar genau so, wie es die im Kirchenraum versammelte Gemeinde tat<sup>123</sup>. Dieselbe vertikale Komposition fand sich in Rom dreimal: auf der Holztür von S. Sabina in Rom<sup>124</sup>, im Apsismosaik des Oratoriums des hl. Venantius im Lateranbaptisterium<sup>125</sup> und im Oratorium der hl. Felicitas in den Titusthermen<sup>126</sup>: Immer wandte sich eine betende Gestalt nach oben dem Kreuz oder der auf Wolken schwebenden Christusbüste zu<sup>127</sup>. Zu diesem sich Ausstrecken nach dem erhöhten Kreuz im Osten gibt die *Passio* des Ephysius eine exakte Beschreibung. Demnach erbat sich Ephysius, der als römischer Soldat die Christen verfolgen sollte, zunächst ein Zeichen, das ihm gegeben wurde: Ein kristallenes Kreuz erschien am Himmel, und es erscholl die Stimme: „Ich bin Christus, der Gekreuzigte“. Ephysius ließ sich daraufhin ein goldenes Prunkkreuz fertigen, das er an erhöhtem Ort nach Osten aufstellte und anbetete<sup>128</sup>.

Gebet und Schau gehörten für den spätantiken Christen zusammen. Der Beter wollte nicht nur sprechen, sondern hoffte auch zu sehen. Wenn wunderbarerweise in der Apsis ein Himmelskreuz erschien oder Christus in himmlischer Herrlichkeit, dann deshalb, weil der nach oben blickende Beter genau dies sehen wollte: daß sich der Himmel öffnete und Christus zeigte<sup>129</sup>. Petrus sah beim Gebet auf dem Söller den Himmel offen (*Apg.* 10,9-11), ebenso Stephanus unmittelbar vor seiner Steinigung (*Apg.* 7,55-56)<sup>130</sup>. Origenes meinte, man erhebe zum Gebet die Augen zum Himmel, wo Gott thronet (*Ps.* 123[122],1), um Gott zu betrachten und mit

<sup>123</sup> Einen schlagenden Beweis, daß man beim Gebet nach Osten zur Höhe aufschaute, liefert das im Sternenhimmel schwebende Deckenkreuz des Mausoleums der Galla Placidia in Ravenna; A. PODOSSINOV, s.v. *Himmelsrichtung (kultische)*, in *RACH* 15 (1991) 282-283.

<sup>124</sup> G. JEREMIAS, *Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom*, Tübingen 1980, Taf. 68.

<sup>125</sup> IHM (*op. cit.* Anm. 117) Taf. 23,2.

<sup>126</sup> IHM (*op. cit.* Anm. 117) Taf. 26,3.

<sup>127</sup> In dieser Tradition stehen noch die byzantinischen Kirchen, welche Maria betend unter dem Pantokrator zeigen, etwa die Apsismosaiken des Doms von Cefalù (I. HUTTER, *Frühchristliche Kunst - byzantinische Kunst*, Stuttgart 1968, 150), oder welche in der Apsis Maria Orans und im Kuppelscheitel Christus Pantokrator zeigen. Damit wird unmittelbar deutlich, daß die Gebetsrichtung der Gemeinde letztlich nicht die Apsis, sondern der Himmel ist. Siehe auch J. PASCHER, *Der Christus-Pantokrator in der Liturgie*, in *Jahresbericht der Görres-Gesellschaft* 1939, Köln 1940, 42-57.

<sup>128</sup> *Pass. Ephysii* 2,7-3,10, in *ActaSS* Jan. 2, 281-282 (*BHL* 2567). Das stehende Gebet mit erhobenen Händen und Augen siehe *ibid.* 8,35.

<sup>129</sup> Hier., *Ep.* 18A,2,1-2, in *CSEL* 54<sup>2</sup>, 76.

<sup>130</sup> PsCypr., *Dupl. mart.* 14, in *CSEL* 3,3, 229: *stabat placido angelicoque vultu et ad Domini exemplum orat pro lapidantibus nec alibi habet oculos quam in caelum. illic videre meruit, cuius praesidio superior erat persequentibus.*

dem geistigen Auge das Antlitz des Herrn über sich leuchten zu sehen (*Ps.* 4,7)<sup>131</sup>. Irenäus von Sirmium „richtet seinen Blick zum Himmel auf, bis zu Gott“ und seinen Verheißungen, um dann mit erhobenen Händen zu beten, die Himmel möchten sich öffnen, damit die Engel seine Seele aufnahmen<sup>132</sup>. Überhaupt war man der Meinung, der Märtyrer solle vor seiner Hinrichtung zu Gott aufschauen, seinen Beistand erlehend<sup>133</sup>. Wie Stephanus so wurde auch anderen Märtyrern bei ihrem letzten Gebet ein Durchblick in den Himmel zuteil<sup>134</sup>. Stereotyp heißt es in den Legenden, sie beteten mit zum Himmel erhobenen Händen, schauten auf und sahen im geöffneten Himmel den Sohn zur Rechten des Vaters, sahen auch Engel und Heilige<sup>135</sup>.

In einem christlich-jüdischen Streitgespräch forderte der jüdische Gesprächspartner, Christus, wenn er denn im Himmel wohne, solle herabsteigen, damit man ihn sehe. Daraufhin kniete

<sup>131</sup> Orig., *Or.* 9,2, in *GCS* Orig. 2, 318-319.

<sup>132</sup> *Pass. Irenaei* 4,7. 5,3-4, in KRÜGER-RUHBACH 104 (*BHL* 4466).

<sup>133</sup> 4 *Makk.* 6,6; *Mart. Polyc.* 14,1, in KRÜGER-RUHBACH 5 (*BHG* 1560); Ambr., *Ep.* 6,29,5, in *CSEL* 82,1, 197; *Pass. Pionii* 21,2, in KRÜGER-RUHBACH 56 (*BHG* 1546); Orig., *Adh. ad mart.* 4, in *GCS* 1, 6; O. BRAUN, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Kempten / München 1915, 120. 153; Basil., *Hom.* 18,5, in *PG* 31, 500C; Jakob von Batnä, *Lobgedicht auf die hl. Märtyrer Gurias und Schamonas*, in S. LANDERSDORFER, *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter*, Kempten / München 1912, 376; *Pass. Apater*, in HYVERNAT 113; *Pass. Piroou*, in HYVERNAT 158; *Pass. Eugenii* 3, in F. HALKIN, in *AB* 78 (1960) 46 (*BHG* 2126); *Pass. Censurini* 2,17, in *ActaSS* Sept. 2, 524 (*BHL* 1723); *Pass. Eutropii* 12, in F. HALKIN, in *AB* 104, 1986, 30 (*BHG* 656b); *Pass. Anastasiae* 5, in H. DELEHAYE, *Étude sur le légendier romain*, Bruxelles 1936, 254 (*BHG* 76z); *Pass. Urbani* 2,9, in *ActaSS* Mai 6, 12F (*BHL* 8373). Der Himmelsblick als Topos jüdischer Märtyrerliteratur siehe J. W. VAN HENTEN, *The Martyrs as Heroes of the Christian People*, in M. LAMBERIGTS, P. VAN DEUN (Hg.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective*, Leuven 1995, 309-310. Weitere Beispiele E. LE BLANT, *Les actes des martyrs*, Paris 1882, 96 Anm. 1.

<sup>134</sup> *Pass. Perpetuae et Felicitatis* 4,2, in KRÜGER-RUHBACH 37 (*BHL* 6633); *Pass. Fructuosi* 5, in KRÜGER-RUHBACH 84 (*BHL* 3196); *Pass. Phileae* 3,2, in KRÜGER-RUHBACH 115 (*BHL* 6799); *Pass. Areadnae* 14, in P. FRANCHI DE' CAVALIERI, in *Studi e Testi* 6, Rom 1901, 131 (*BHG* 165); *Pass. Faustae* 7, in F. HALKIN, in *AB* 102 (1984) 252 (*BHG* 658a); *Pass. Carpi et Papyli* 39-40, in KRÜGER-RUHBACH 10 (*BHL* 1622m); *Acta Theclae* 34, in LIPSIVS-BONNET 1, 260 (*BHG* 1713). Cfr. Joh. Chrys., *Ad illum. cat.* 7,17-19, in *SC* 50, 237-238: Der Märtyrer schaut auf den Himmel, wo Christus zur Rechten des Vaters sitzt.

<sup>135</sup> *Pass. Iren.* 5,3-4, in KRÜGER-RUHBACH 104 (*BHL* 4466); *Pass. Alexandri* 1,8, in *ActaSS* Mai 3, 194F (cfr. *BHG* 48-49); *Pass. Glyceriae* 5. 13, in *ActaSS* Mai 3, 11\*E. 13\*A (*BHG* 699); *Pass. Eutropii* 6, in F. HALKIN, in *AB* 104 (1986) 23 (*BHG* 656b); *Pass. Mariae ancillae* 2,14, in *ActaSS* Nov. 1, 205A (*BHL* 5422). Ähnlich *Pass. Eusebii*, in HYVERNAT 33, *Pass. Ari*, in HYVERNAT 205; Ephr., *Paraen.*, in G. BOJKOVSKY, *Paraenesis. Die altbulgarische Übersetzung von Werken Ephraims des Syrers* 1, Freiburg 1984, 12.



Gregentius dreimal nieder, blieb dann stehen, erhob die Hände zum Himmel und betete. Da donnerte es im Osten, die Pforten des Himmels öffneten sich und eine Lichtwolke erstreckte sich wie eine ebene Straße vom Himmel zu ihnen herab, auf der Christus vom Himmelstor zu ihnen kam<sup>136</sup>. Das Apsismosaik aus SS. Cosma e Damiano in Rom illustriert geradezu wörtlich diese Vision (Abb. 11).



Abb. 11 – Apsiskalotte von SS. Cosma e Damiano, Rom (1. Hälfte 6. Jahrhundert).

Der epiphane Charakter der Apsisbilder erhellt besonders aus der legendarischen Überlieferung um das Mosaik der Lateranbasilika. Demnach erhoffte man sich im Kirchenraum eine Himmelsvision. Es handelt sich um die Erzählung von der wunderbaren Erscheinung des Christusbildes in der Apsis der Lateranbasilika. Nach den Untersuchungen von Rainer Warland wurde auf der ursprünglich goldmosaizierten Apsiskalotte der apsigewesteten Lateranbasilika etwa in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts eine Christusbüste angebracht, die in den Wolken schwebte (Abb. 12). Wahrscheinlich befand sich darunter eine zur Büste hin akkla-

<sup>136</sup> PsGregent., *Disp. cum Herbario Iud.*, in PG 86,1, 773C-777A.



Abb. 12 – Apsiskalotte der Erlöserbasilika vom Lateran, Rom.

mierende Gruppe von Aposteln, Petrus und Paulus an der Spitze<sup>137</sup>. Bereits im 7. Jahrhundert wurde die Christusbüste für die Venantius-Kapelle am Lateranbaptisterium kopiert, diesmal stand Maria axial unter Christus und betete mit ausgebreiteten Armen zur Christusbüste. Also war die Legende von der Christusvision in der Apsis der Lateranbasilika bereits in Umlauf, so daß man das verehrungswürdige Christusbild kopierte<sup>138</sup>.

#### 4. REALE UND IDEALE OSTUNG

Zur frühchristlichen Gebetshaltung gehört die Ostung. Es handelte sich auch hier um ein allgemein-spätantikes Erbe, das man gleichermaßen bei Juden und Heiden antraf<sup>139</sup>, das bei den Christen

<sup>137</sup> R. WARLAND, *Das Brustbild Christi*, Rom u. a. 1986, 31-41. Cfr. H. BRANDENBURG, *Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert*, Regensburg 2004, 26.

<sup>138</sup> Auch das streng geostete Apsismosaik des Katharinenklosters (548-565) will das aktuelle Erscheinen Christi im Kirchenraum, näherhin im Apsidenraum evozieren. Es zeigt zwar keinen Himmelsdurchblick, wohl aber eine Gotteseiphanie und ein visionäres Ereignis; St. HEID, *Der Sinai - Berg der Gottesschau in frühchristlicher Tradition*, in RAC 79 (2003) 313-358.

<sup>139</sup> DÖLGER, *Sol Salutis* (op. cit. Anm. 12) 147; M. WALLRAFF, *Christus verus sol*, Münster 2001, 61-63; U. M. LANG, *Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung*, Freiburg 2003, 33-39.

freilich zu einer regelrechten Norm wurde<sup>140</sup>. Gebetsorientierung hieß dabei nicht, geradaus nach Osten zu schauen, sondern in Richtung der aufgehenden Sonne, d. h. zum Osthimmel aufzublicken. Man betete stehend mit zum Himmel erhobenen Händen und Augen, drehte sich dabei zusätzlich nach Osten<sup>141</sup>.

Freilich findet in frühchristlichen Texten die Erhebung der Hände und Augen weitaus häufiger Erwähnung als die Ostung. Vermutlich wurde die Ostung trotz ihrer generellen Gültigkeit nicht durchgängig und überall eingehalten. Es war wichtiger, nach oben zum (gedachten) Himmel zu schauen als eine bestimmte Himmelsrichtung zu wählen. Schon Origenes meinte, man solle wegen der Ostung keine unnötigen Umstände machen<sup>142</sup>, d. h. er bestand nicht darauf. Schwierig konnte etwa sein, im geschlossenen Raum nach Osten zu beten; manche zogen es daher vor, durch die Tür oder das Fenster zum Himmel aufzublicken als nach Osten zu beten. Origenes freilich wollte lieber die Ostung eingehalten wissen, selbst wenn man gegen die Wand betete<sup>143</sup>. Auch Augustinus, der gern vom „inneren Lehrer“ Christus sprach, relativierte die Gebetshaltung: wichtig sei allein, daß man innerlich im Angesicht

<sup>140</sup> *Pass. Marinae* 11, in LATYŠEV 2, 183, in *BHG* 1168e; *Pass. Bonifatii* 13, in TH. RUINART, *Acta Martyrum* 2, Augsburg 1802, 185 (*BHG* 280). Weitere Belege bei DÖLGER, *Sol Salutis* (op. cit. Anm. 12) 136-258; HEID (op. cit. Anm. 25) 150-159; WALLRAFF (op. cit. Anm. 139) 60-88.

<sup>141</sup> *Pass. Euppsychii* 7, in F. HALKIN, in *Le Muséon* 97 (1984) 202 (*BHG* 2130); W. CURETON, *Ancient Syriac Documents*, Edinburgh 1864, 60. Augen- und Händerhebung nach Osten: *Pass. Mariae Aegypt.*, in MOMBRIUS 2, 136. 137 (*BHL* 5417); *Pass. Epicteti* 18, in *PL* 73, 405B (*BHL* 2568); *Acta Pauli* 5, in LIPSIUS-BONNET 1, 115 (*BHG* 1452); daß hier auch an den Himmelsblick gedacht ist, erhellt aus der Bemerkung, anschließend habe Paulus seinen Hals gesenkt. Gebet mit nach Osten erhobenen Augen: *Pass. Epicteti* 18, in *PL* 73, 405B (*BHL* 2568); *Pass. Bonifacii*, in MOMBRIUS 1, 262 (*BHL* 1415); Sym. Metaphr., *Pass. Cornelii* 10, in *PG* 114, 1304B; Sym. Metaphr., *Pass. Procopii* 4,40; 7,74, in *ActaSS* Jul. 2, 567A. 576E (*BHG* 1579). Gebet mit nach Osten erhobenen Händen: Clem. Alex., *Strom.* 7,7,43,6, in *GCS* Clem. Alex. 3, 32-33; O. BRAUN, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Kempten / München 1915, 267; *Pass. Phileae* 3,4, in KRÜGER-RUHBACH 115 (*BHL* 6799); *Pass. Floriani* 4, in *ActaSS* Mai 1, 468B (*BHL* 3054); *Pass. Piroou*, in HYVERNAT 161; *Vit. Dan. Styl.* 74, in H. DELEHAYE, in *AB* 32 (1913) 192 (*BHG* 489); Joh. Dam. (?), *Pass. Artemii* 64. 66, in B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* 5, Berlin / New York 1988, 239. 240; PsSophr., *Vit. Cyri et Joh.* 13, in *PG* 87,3, 3685D-3688A (*BHG* 469); Sophr., *Vita Mariae Aegypt.* 37, in *PG* 87,3, 3724AB; *Vitae patrum* 1,36, in *PL* 73, 588C; *Vit. Posthumii* 3, in *PL* 73, 430A. Weitere Belege siehe DÖLGER, *Sol Salutis* (op. cit. Anm. 12) 136-258. 320-336.

<sup>142</sup> Orig., *Or.* 31,1, in *GCS* Orig. 2, 395: κλίματος εἰς ὃ ἀφορᾶν δεῖ χωρὶς πάσης περιστάσεως.

<sup>143</sup> Orig., *Or.* 32, in *GCS* Orig. 2, 400-401.

des Herrn bete; dann sei es nicht entscheidend, ob man stehend, sitzend, liegend und gegen Osten bete<sup>144</sup>.

Solange der Einzelne, womöglich im Freien, betete, ließ sich die Ostung ohne größere Probleme realisieren. Wie verhielt man sich aber im Kirchenraum? Die Texte der ersten drei Jahrhunderte sprechen von der Gebetsostung, beziehen sich aber nicht auf den Kirchenraum<sup>145</sup>, über dessen Anlage wir praktisch nichts wissen. Da jedoch hinsichtlich der Haltung nicht zwischen privatem und gottesdienstlichem Gebet unterschieden wurde, muß man annehmen, daß man sich auch während des Gottesdienstes nach Osten wandte.

Mit dem Ende der Verfolgungen und dem Beginn des monumental Kirchenbaus im 4. Jahrhundert mußte sich die Frage nach der Richtung des Kirchenraums und den Auswirkungen auf die Gebetshaltung stellen. Zurecht wird neuerdings wieder die herausragende Bedeutung der Ostung für die frühe und mittelalterliche Liturgie unterstrichen<sup>146</sup>. Osten war nicht einfach eine Himmelsrichtung, sondern eine theologisch reiche und mit der Christusverehrung zuinnerst verbundene Dimension, auf die frühchristliches Beten nicht verzichten konnte. Aber wurde sie immer im geographischen Sinne realisiert oder muß man nicht ergänzend den Begriff einer „idealen“ Ostung einführen? Diese und andere Fragen lassen sich am ehesten klären, wenn man Gebetshaltung, Architektur und Bilddekoration der Kirchen in die Überlegungen einbezieht<sup>147</sup>. Daraus folgt eine

1. *Grundregel*: Der basilikale Kirchenraum gab an sich eine Richtung vor. In den meisten Kirchen, von Nordafrika abgesehen, stand der Altar in der Apsis oder zumindest in dem der Apsis vorgelagerten Presbyterium. Die Apsis war zweifellos ein wichtiger Orientierungspunkt des liturgischen Geschehens, eine Art Gebetsnische, zu der sich ganz von selbst die Gemeinde hinwendete. Das steht außer Frage für den Fall, daß eine Kirche mit der Apsis nach Osten lag: Hier stand die Gemeinde während der ganzen Gottesdienstfeier, natürlich auch zu den Gebeten, in Richtung der Apsis. Das galt gewiß auch für den Zelebranten, so daß er und die Gemeinde die Gebete in dieselbe Richtung und nicht im Gegenüber vollzogen.

<sup>144</sup> Aug., *Quaest. ad Simpl.* 2,4,4, in *CCL* 44, 86-87.

<sup>145</sup> Das gilt auch für Origenes' ausführliche Behandlung der Ostung, obwohl er kurz zuvor das Gebet in Kirchenräumen kurz erwähnt hat: Orig., *Or.* 31,5, *GCS* Orig. 2, 398.

<sup>146</sup> LANG (op. cit. Anm. 139).

<sup>147</sup> LANG (op. cit. Anm. 139) 90-92 nach meinen Hinweisen.

Freilich lagen auch in jenen Gebieten, die praktisch stets auf eine Apsisostung bedacht waren (Ägypten, Syrien, Byzanz), die wenigsten Kirchen exakt auf der West-Ost-Achse; es gab erhebliche Toleranzen<sup>148</sup>. Man kann sich schwer vorstellen, daß die Gläubigen in diesen Fällen beim Gebet von der Hauptachse abwichen und sich streng an den geographischen bzw. astronomischen Osten gegen den Kirchenraum entschieden. Das führt zur

2. *Grundregel*: Ein ehernes Gesetz des Kirchenbaus besagt, daß der Altar immer quer auf der Hauptachse des Kirchenraums lag; nie lag er schräg im Kirchenschiff, um der exakten Ost-West-Achse zu folgen. Zumindest der Zelebrant schaute also in einer Kirche, deren Apsis nur vage nach Osten wies, beim eucharistischen Gebet nicht genau nach Osten. Es ist aber undenkbar und auch nirgends belegt, daß sich beim entsprechenden Ruf des Diakons die Gläubigen zum eucharistischen Hochgebet nach rechts oder links zum genauen Osten hin gewendet hätten, während die wichtigsten Akteure, nämlich der Priester und die Konzelebranten, nicht nach Osten gebetet hätten. Vielmehr haben die Gläubigen in Kirchen, die nur vage nach Osten lagen, ebenso wie die Zelebranten zur Apsis geschaut.

Dafür spricht auch, daß wir nichts von Gebetsnischen oder anderen Einrichtungen wissen, die den Gläubigen ggf. die exakte Ostrichtung angezeigt hätten. Nie sagte ein Prediger, die Gläubigen sollten sich etwa zur dritten Säule auf der linken Seite wenden, weil dorthin Osten läge. Man wählte also selbst bei Kirchen, die vage geostet waren, die Apsis als idealen Osten, so daß Priester und Gläubige in dieselbe Richtung standen. Und diese Richtung galt dann auch für die anderen Gebete, bei denen der Zelebrant nicht am Altar stand sondern am Priestersitz und sich prinzipiell frei drehen konnte. Entscheidend war die ideale Ostung zu Christus, der Sonne der Gerechtigkeit.

Wie verhielt man sich aber, wenn die Apsis nach Westen lag? Drehte man sich wenigstens hier zum Gebet um und schaute zur Kirchentür? Oder wenn die Apsis eindeutig nach Süden oder Norden lag: Drehte man sich nach links oder rechts? Da die Kirchen nicht bestuhlt waren, allenfalls Wandbänke aufwiesen<sup>149</sup>, und man beim Gebet stand, war ein Drehen und Wenden der ganzen Gemeinde durchaus kein Problem. Daß dies auch tatsächlich geschah, man sich zumindest in Nordafrika in gewesteten Kirchen

<sup>148</sup> PODOSSINOV (*op. cit.* Anm. 123) 280-282; GROSSMANN (*op. cit.* Anm. 79) 13-14.

<sup>149</sup> Das Fehlen von Bänken erforderte wiederum die Cancelli, um ein ungeordnetes Vordrängen der Gläubigen zum Altarraum zu verhindern.

zum Eingang umdrehte, wird noch zu zeigen sein. Das dürfte aber die große Ausnahme gewesen sein. Denn vor allem auf Rom und Italien ist eine

3. *Grundregel* anzuwenden: In einer gewesteten bzw. nicht geosteten Kirche, die ein Apsismosaik aufwies, legte dieses die Gebetsrichtung fest. Die frühchristliche Apsisdekoration bezog geradezu ihren Sinn daher, als Zielpunkt des Gebets zu dienen. Das galt selbstverständlich für Apsismosaiken in geosteten Kirchen, aber offenbar auch für solche in nicht geosteten Kirchen. Man muß also folgern, daß die Apsis den realen oder den idealen Osten markierte, in jedem Fall aber „Osten“, insofern frühchristliches Beten nicht auf eine zumindest innere Hinwendung nach Osten verzichten konnte.

Jedenfalls kann man für Rom nicht schlechthin von Ostung sprechen, ohne dies näher zu erklären. Rom bildete wie in vielen anderen Bereichen so auch für die Frage der Gebetsrichtung einen komplexen Sonderfall, der allein schon aus der fast völlig regellosen Ausrichtung der Kirchengebäude erhellt. Bislang versuchte man unbeirrt eine reale Ostung der Zelebranten und betenden Gemeinde zu postulieren. Das führte zu allerhand Konstruktionen und Hypothesen. So beklagt M. Wallraff die „mißliche Situation“, die entstand, wenn eine Apsisdekoration das Gebet nach Osten nicht unterstützte, sondern in Konkurrenz zu ihm trat, sobald nämlich die Apsis im Westen lag<sup>150</sup>. Das heißt die Sachlage auf den Kopf stellen. Denn zunächst muß doch davon ausgegangen werden, daß die Kirchen für die Feier der Liturgie richtig dekoriert wurden.

Dieser Zusammenhang läßt sich vor allem für Rom veranschaulichen. Die konstantinischen Kirchen waren eingangsgeostet, weil man offensichtlich die Ost-West-Achse respektierte. Der Kirchenbau der folgenden Jahrhunderte nahm aber nur selten Rücksicht auf die Ost-West-Achse<sup>151</sup>, so daß man eigentlich von gar keiner Regel sprechen kann. Falls es aber zumindest theoretisch eine solche Regel gab, so scheiterte doch ihre Umsetzung an praktischen und bautechnischen Vorgaben<sup>152</sup>. Neben diese Orientierungslosigkeit des Kirchenbaus tritt um so auffälliger die innere Orientierung des Kirchenraums auf die Apsis. Denn man legte früh Wert auf eine bildliche Apsisdekoration, wovon viele erhaltene oder in der Literatur erwähnte Beispiele zeugen. Da man beim Gebet aufschaute, sah die Gemeinde nicht zum Bischof oder ins Presbyterium,

<sup>150</sup> WALLRAFF (*op. cit.* Anm. 139) 85.

<sup>151</sup> S. DE BLAAUW, *Met het oog op het licht*, Nijmegen 2000, 18-23.

<sup>152</sup> Wiederverwendete Baustrukturen, vorgegebene Straßenzüge und die starke Hügeligkeit der Stadt machten eine freie Bauplanung unmöglich.



sondern auf die Apsiskalotte. Wenn gerade deshalb Christus dort dargestellt wurde, sollte offenbar ein idealer Osten hergestellt werden, zu dem sich die betende Gemeinde „orientierte“.

Eine Reihe beeindruckender Apsisbilder findet oder fand sich in gewesteten Kirchen, etwa in S. Pudenziana und S. Peter in Rom<sup>153</sup>. Der Charakter des Apsismosaiks als Gebetsorientierung konnte durch ein zentrales Kreuz verstärkt werden, das seit jeher als Orientierungspunkt des Gebets diente<sup>154</sup>. Insofern repräsentierte das himmlische Jerusalem mit dem überragenden Gemmenkreuz in S. Pudenziana selbstverständlich den idealen Osten<sup>155</sup> (Abb. 13).

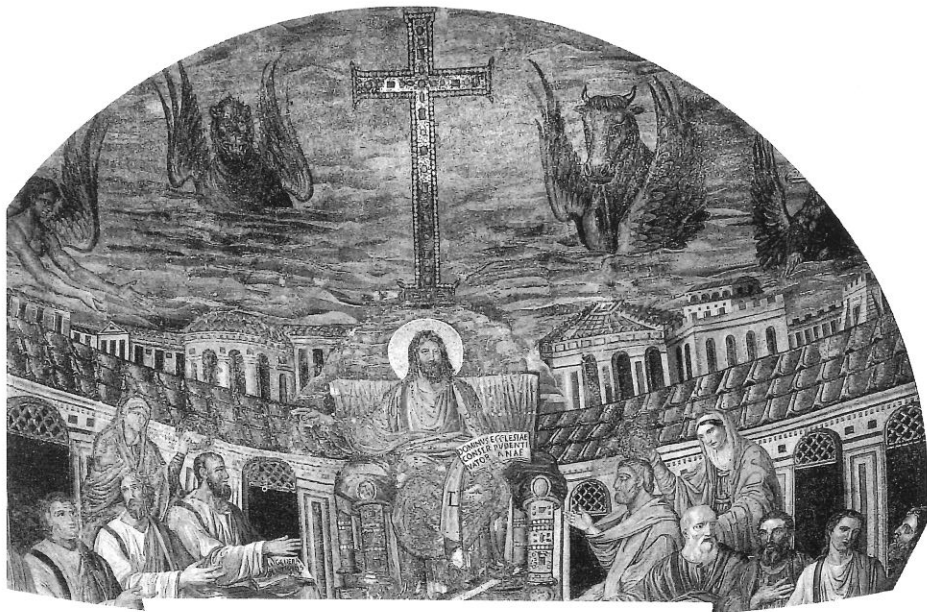


Abb. 13 – Apsiskalotte von S. Pudenziana, Rom (Anfang 5. Jahrhundert).

<sup>153</sup> Hinweis dafür, daß man in der Apsis den (idealen) Osten sah, ist vielleicht der zuweilen auf einer Palme sitzende Phönix, der der Sage nach die aufgehende Sonne anbetete (*Const. Apost.* 5,7,15, in SC 329, 230; cfr. WALLRAFF [*op. cit.* Anm. 139] 170-172). Er war auf den Apsisbildern von S. Peter (wahrscheinlich, siehe IHM [*op. cit.* Anm. 117] 36), von SS. Cosma e Damiano und dem Felicitas-Oratorium, die nach Westen bzw. nur vage nach Osten liegen.

<sup>154</sup> E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg 1959, 31-33. Cfr. LANG (*op. cit.* Anm. 139) 48-49.

<sup>155</sup> Das himmlische Jerusalem liegt im Osten: Eus., *Mart. Pal.* 11,11, in GCS Eus. 2,2, 938; *Pass. Epicteti* 18, in PL 73, 406A (BHL 2568); *Vita Epicteti* 18, in PL 73, 405B-406A (BHL 2568); Agathangelus, *Vita Gregorii Ill.* 81-82, in ActaSS Sept. 8, 357A-C (BHG 712); *Pass Pamphili* 10, in ActaSS Juni 1, 66DE (BHG 1406).

War ein solcher „Osten“ erst einmal gegeben, war es emotional und bildtheologisch unmöglich, ihm den Rücken zuzudrehen: Das Christusbild, die geistige Sonne der Gerechtigkeit, war zweifellos wichtiger als eine geographisch exakte Orientierung. Dies galt gleichermaßen für die Kirche SS. Cosma e Damiano, die stark von der Ost-West-Achse abweicht. Im Apsisbild steigt Christus aus einem idealen Osten sozusagen durch das Himmelstor zur Gottesdienstgemeinde herab. Auch für die Lateranbasilika kann kein Zweifel bestehen, daß man im 6.-7. Jahrhundert, wahrscheinlich bereits seit dem 5. Jahrhundert, nach Westen zur Apsis hin betete und dabei Hände und Blick zur Christusbüste erhob.

Schließlich ist für gewestete Kirchen paradigmatisch das Apsismosaik von St. Peter in Rechnung zu stellen, das bereits in konstantinischer Zeit den Memorialbereich überragte<sup>156</sup>: Petrus und Paulus erhalten von Christus, der auf dem Paradiesesberg steht, das neue Gesetz („*Legisdatio/Traditio legis*“); ausgestattet mit dem Evangelium und hinausgeschickt in alle Welt sammeln sie durch die Taufe die Gläubigen, die nun, symbolisiert im Lämmerfries, aus den Städten zum Gotteslamm zurückkommen (*Jes.* 2,2-4)<sup>157</sup> (Abb. 14). Das ist kein Historienbild, sondern stellt die Epiphanie Christi dar: Der ewige Weltenherrscher Christus erscheint mit imperialer Geste. Er spricht gleichsam in den Kirchenraum hinein sein Wort aus. Es ist die Verheißung an die Gläubigen, zusammen mit den Aposteln in das Paradies eintreten zu dürfen. Zum paradiesischen Ambiente des Mosaiks paßt darunter die Pergula

<sup>156</sup> P. LIVERANI, *L'Edilizia costantiniana a Roma. Il Laterano, il Vaticano, Santa Croce in Gerusalemme*, in A. DONATI, G. GENTILI (Hg.), *Costantino il Grande. La civiltà antica al bivio tra Occidente e Oriente*, Milano 2005, 77-78.

<sup>157</sup> Augustinus kannte Rom (H. FEICHTINGER, *Der Überragende - Augustinus von Hippo*, in E. DASSMANN u. a., *Roma Patristica, Festgabe für E. Gatz*, Regensburg 2003, 179-221) und sicher auch dieses Mosaik in St. Peter. Er schwärmt in zwei Predigten von den Märtyrern, deren Blut Same für neue Christen ist. Könige und Menschen aus der ganzen Welt kommen nach Rom, nicht um das „*templum Hadriani*“ zu besuchen, sondern die „*memoria Petri*“; *Serm.* Dolbeau 25,19. 24-26, in F. DOLBEAU, in *Revue des Études Augustiniennes* 37 (1991) 71. 74-76 und *Serm.* Dolbeau 22,4, in *Revue des Études Augustiniennes* 40 (1994) 175. Die Texte spielen wahrscheinlich auf den Besuch des römischen Kaisers Honorius i.J. 403-404 in Rom an. Aug., *Cons. evang.* 1,10,16, in CSEL 43, 15-16 beschreibt offenbar das Apsisbild von St. Peter, denn Augustinus sagt, Petrus und Paulus werden zusammen dargestellt (er meint wohl die „*Traditio legis*“), weil Rom ihren gemeinsamen Todestag besonders feiert. Wenn Aug., *Cons. evang.* 1,11,17, in CSEL 43, 16 im selben Zusammenhang von der magischen Kraft Jesu spricht, mit der er die Völker zu sich bekehrt habe, so könnte dies auf den Lämmerfries deuten. Mit magischer Kraft hat nämlich Orpheus Tiere an sich gezogen, darunter auch Schafe; cfr. L. VIEILLEFON, *La figure d'Orphée dans l'antiquité tardive*, Paris 2003, 82, fig. 12; 268, pl. 16ab.



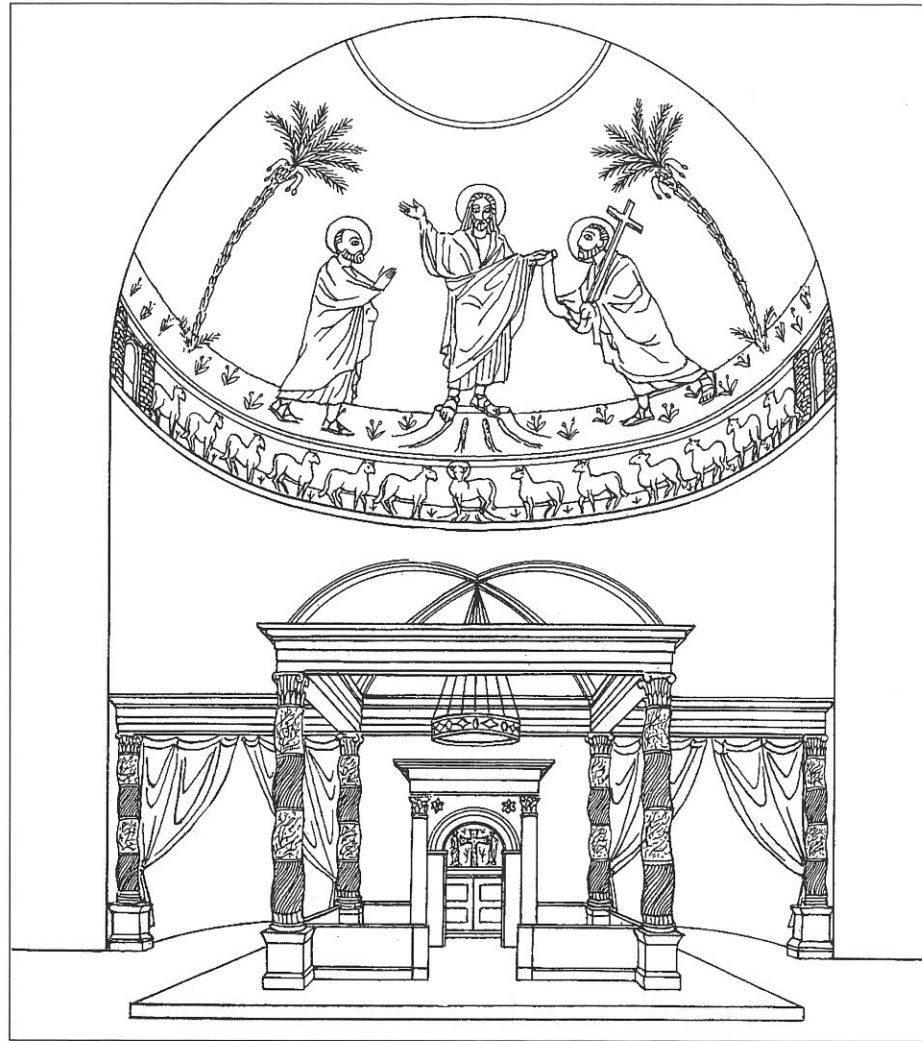


Abb. 14 – Apsis von St. Peter, Rom (bis Papst Gregor dem Großen).

mit den gedrehten Weinrankensäulen und der laubenartigen Überwölbung des heiligen Schreins mit dem Gemmenkranz, was den Eindruck erweckt, als werde hier die für römische Grabanlagen typische Gartendekoration monumentalisiert. Damit soll die selige Grabesruhe des Märtyrers evoziert werden: Wo Petrus liegt, da ist das Himmelsparadies auch für die Gläubigen gegenwärtig, da darf man bereits auf Erden etwas von dem berühren und sehen, was die Gläubigen im Himmel erwartet.

Eine solche Bild- und Raumauffassung ist durchaus nicht willkürlich, sondern kommt der frühchristlichen Gedankenwelt recht

nahe. Dazu genügt ein Hinweis auf eine griechische Predigt, die unter dem Namen des Johannes Chrysostomus kursierte. Sie hebt ganz auf die für die Märtyrerpanegyrik kennzeichnende agonistische Metaphorik ab. Verschiedene Elemente lassen sich so sehr mit dem Memorialbereich von St. Peter verbinden, daß man meinen möchte, die Predigt sei dort gehalten worden. Der Prediger zeichnet den Gottesdienst in der Kirche als geistlichen Lauf in einem geistlichen Stadion<sup>158</sup>, der zwar auf Erde zu bestehen ist, bei dem man aber auf den Himmel schauen muß. So hat schon Paulus im Hippodrom der Kirche gekämpft. Von der Erde muß man sein Gespann zum Himmel lenken, wo die Himmelszuschauer sitzen und der göttliche Schiedsrichter mit dem Siegespreis wartet. Seinen Wagen muß man antreiben, sobald der Diakon durch die Verkündigung des Evangeliums gleichsam die Mappa fallen gelassen und das Startzeichen gegeben hat. Sofort erheben sich die Gläubigen und akklamieren: Ehre Dir, o Herr! Die Predigt endet mit Ermahnungen: Rufe zum Herrn, daß er deine Stimme erhört! „Erhebe heilige Hände in die Höhe zum König! Nimm den Siegespreis, die Palme, entgegen und falle zitternd vor ihm nieder [...] Durch diesen Sieg kannst du dir das Paradies gleichsam wie ein öffentliches Bad aufschließen, wo vier Ströme fließen, reichlich Wasser wie in einem Bad, in einem Garten, damit auch du treffend ausrufst: ‚Er läßt mich zelten auf grünen Auen und führt mich zum Ruheplatz am Wasser‘ (Ps. 23[22],2)“<sup>159</sup>.

Auch in der gregorianischen und nachgregorianischen Umgestaltung des Memorialbereichs wurde dieser Bildeinheit von Memoria bzw. Presbyterium und Apsismosaik nichts genommen (Abb. 15). Durch die neue Säulenstellung, die später noch verdoppelt wurde, wurde der Durchblick in den Altarraum starkt behindert. Das entsprach der Papstliturgie des *Ordo Romanus I*, in welcher der Zelebrant nur noch mit dem Klerus im Presbyterium interagierte. Das heilige Geschehen spielte sich wie auf einer Bühne, aber weithin verborgen hinter Säulen und Vorhängen ab. Für die Gläubigen wurde dadurch das Apsisbild als Blickfang noch wichtiger. Spätestens jetzt ist es kaum vorstellbar, daß sich die Gläubigen zum Gebet nach Osten zu den Kirchentüren hin umdrehten<sup>160</sup>.

<sup>158</sup> Hier spielt die Metapher vom Märtyrer als Athleten eine wichtige Rolle, mit der wiederum die zirkusförmigen Märtyrerbasiliken Roms zu tun haben dürften; St. HEID, *The Romaness of Roman Christianity*, in J. RÜPKE (Hg.), *The Roman Religion* (im Druck).

<sup>159</sup> PsJoh. Chrys., *De circo*, in PG 59, 567-570.

<sup>160</sup> Dafür spricht auch die Zenokapelle in S. Prassede, in der Christus von der Decke durch einen *Oculus* gleichsam aus dem Himmel herabschaut; zu ihm blickte man beim Gebet auf.

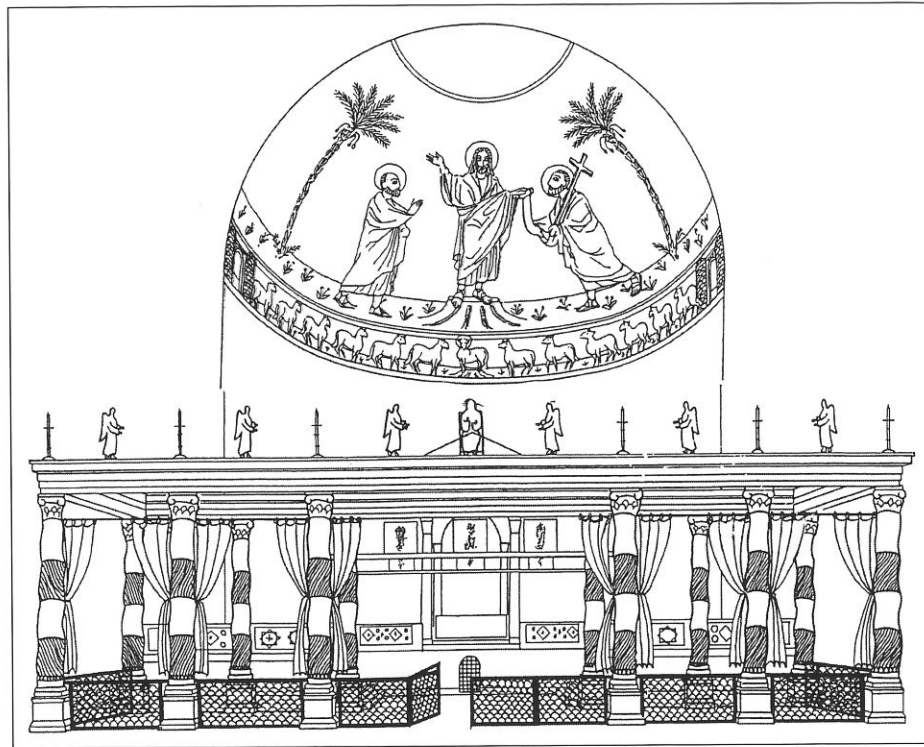


Abb. 15 – Nachgregorianische Apsis von St. Peter, Rom.

#### A. ÄGYPTEN, SYRIEN, BYZANZ

Im ägyptischen, syrischen und byzantinischen Kirchenbau herrschte weithin die Apsisostung, seit der Mitte des 5. Jahrhunderts so gut wie ausschließlich<sup>161</sup>. Die diesbezüglich größere Konsequenz als im Westen erklärt sich vermutlich durch die unterschiedliche Religionslandschaft: Im Osten waren Juden, Manichäer und später Muslime stark präsent und ließen die Gebetsrichtung zu einem wichtigen religionspolemischen Argument werden<sup>162</sup>.

Der Bauordnung entsprach die Betordnung: Priester und Gläubige haben sich gemeinsam zu den Fürbitten (*oratio fidelium*), zur Anaphora und zu anderen Gebeten nach Osten gewandt. Der Altar stand entweder in der Apsis oder in dem der Apsis unmittelbar vorgelagerten Presbyterium. Der Zelebrant stand auf der Westseite

<sup>161</sup> PODOSSINOV (*op. cit.* Anm. 123) 279; zu Ägypten nun GROSSMANN (*op. cit.* Anm. 79) 13-14. Sym. Metaphr., *Pass. Cornelii* 10, in PG 114, 1304B: Cornelius betete auf dem Haus nach Osten!

<sup>162</sup> Diesen Hinweis verdanke ich Peter Bruns, Bamberg.

des Altars, mit dem Rücken zur Gemeinde, um mit dem Volk gemeinsam zum Osthimmel zu beten. Die ägyptische, syrische und byzantinische Liturgie kannte eine ausdrückliche Aufforderung zu Beginn des eucharistischen Hochgebets, aufzustehen und sich nach Osten zu kehren<sup>163</sup>. Eine solche Aufforderung war sinnvoll, weil ein Teil der Gläubigen während der Predigt auf den Wandbänken saß. Aber selbst wenn die Gläubigen bereits standen, implizierte das Gebet mehr als bloßes Stehen: Die Wendung nach Osten meinte dann vor allem den Aufblick zum Osthimmel<sup>164</sup>. Das wurde in manchen syrischen und byzantinischen Kirchen durch ein Kreuz in der Apsiskalotte unterstrichen<sup>165</sup>. Das Kreuz galt als Zielpunkt des Gebets<sup>166</sup>, dazu malte man es an die Wand<sup>167</sup>.

Auch und gerade der Zelebrant wandte sich zu diesem Kreuz, und blickte also auf. Das Hochgebet sprach er im Bewußtsein, vor Gottes Angesicht zu stehen<sup>168</sup>. Aus derselben Tradition lebt der Canon Romanus: „*elevatis oculis in caelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem*“, „*Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris*“, „*jube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae majestatis tuae*“<sup>169</sup>. Der Engel vermittelt zwischen dem geöffneten Himmel und dem Geschehen auf dem Altar. Gregor der Große schreibt: „Kann ein gläubiger Mensch daran zweifeln, daß sich im Moment der Opferung auf das Wort des Priesters hin die Himmel öffnen, daß in diesem Geheimnis Jesu Christi die Chöre der Engel anwesend sind, die Tiefen mit den Höhen verbunden werden, die Erde mit dem Himmel verschlungen

<sup>163</sup> DÖLGER, *Sol Salutis* (*op. cit.* Anm. 12) 324-330; LANG (*op. cit.* Anm. 139) 47-51. Cfr. *Pass. Didymi*, in HYVERNAT 285: Die römische Christenverfolgung in Ägypten bestand gerade darin, daß die Christen nun gegen Westen die Götzen anbeten mußten.

<sup>164</sup> Damit beantworten sich die Fragen von WALLRAFF (*op. cit.* Anm. 139) 70.

<sup>165</sup> IHM (*op. cit.* Anm. 117) 209-211.

<sup>166</sup> Ephr. Syr., *Comm. in Ev.* 20,23, in SC 121, 360: Nur wer (im Gebet) seine Hände zum Kreuz hin ausbreitet, darf sich dem Tisch des Altares nähern.

<sup>167</sup> Aster. Amas., *Hom.* 11, in PG 40, 337B.

<sup>168</sup> *Trad. Apost.* 4, in FC 1, 226. Dies und die Formulierung, daß Christus am Kreuz „die Hände ausgebreitet“ (d. h. betend zum Himmel gestreckt) habe, läßt auch für die *Traditio Apostolica* annehmen, daß der Zelebrant beim Hochgebet Hände und Augen erhob (*Trad. Apost.* 4, in FC 1, 222: *Illi vero offerant diacones oblationes quique inponens manus in eam* [sc. *oblationem*] *cum omni praesbyterio dicat gratias agens* meint möglicherweise nur eine kurze Handauflegung bei Annahme der Opfergaben von den Diakonen; hingegen V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, Roma 1998, 697: „tutta l'anaphora con le mani dei concelebranti stese sulle oblate“).

<sup>169</sup> Elemente davon (Himmelsblick, Engelsdienst) gehen auf Ambr., *Sacr.* 4,5,21-22; 4,6,27, FC 3, 148. 152 zurück.

wird, aus Sichtbarem und Unsichtbarem eine neue Einheit entsteht“<sup>170</sup>? In der koptischen Hagiographie kommt oft der Engel des Herrn vom Himmel herab, nachdem der Märtyrer mit erhobenen Händen und Augen zum Himmel gebetet hat<sup>171</sup>. Der Syrer Ephräm sah beim eucharistischen Hochgebet den Himmel offen und ein Feuer herabkommen und eine Menge heiliger Engel<sup>172</sup>.

#### B. NORDAFRIKA

In Nordafrika waren im Gebiet des heutigen Tunesien und Algerien die Kirchen vielfach geostet<sup>173</sup>. Es gab aber auch eine Reihe gewesteter Kirchen, etwa in Westlibyen (Tripolitania). Die Trennung verlief nicht zwischen katholischen und donatistischen Kirchen, da die Donatisten dieselbe liturgische Disziplin beobachteten wie die Katholiken. Demnach war für das gesamte Nordafrika das stehende Beten mit erhobenen Händen und Augen nach Osten auch für die Liturgie die gängige Praxis. Dafür sprechen Tertullian<sup>174</sup>, nordafrikanische Märtyrerakten<sup>175</sup>, schließlich Augustinus<sup>176</sup>. Für den augustinischen Gottesdienst wissen wir, daß die Gemeinde gemeinsam mit Bischof und Klerus zum Gebet nach der Predigt, eingeleitet durch „*conversi ad dominum*“, zum eucharistischen Hochgebet, eingeleitet durch „*sursum cor - habemus ad dominum*“, und schließlich zum Vaterunser stehend mit erhobenen Händen und Augen nach Osten betete<sup>177</sup>.

Im Falle einer Apsisostung drehte sich der Bischof während des Wortgottesdienstes zum Gebet wahrscheinlich nach Osten, d.

<sup>170</sup> *Dial.* 4,60,3, in SC 265, 202. Ähnlich *Apophth.* 18,48, in SC 498, 116. Cfr. E. PETERSON, *Von den Engeln*, in Id., *Theologische Traktate*, München 1951, 323-407, besonders 363-365.

<sup>171</sup> *Pass. Eusebii*, in HYVERNAT 36-37; *Pass. Macrobiani*, in HYVERNAT 236; *Pass. Didymi*, in HYVERNAT 291. 301; *Pass. Sarapamon*, in HYVERNAT 313.

<sup>172</sup> Ephr., *Paraen.*, in G. BOJKOVSKY, R. AITZETMÜLLER, *Paraenesis. Die albulgarische Übersetzung von Werken Ephraims des Syrers* 4, Freiburg 1988, 26.

<sup>173</sup> J. B. WARD PERKINS, R. GOODCHILD, *The Christian Antiquities of Tripolitania*, in *Archaeologia* 95 (1953) 62.

<sup>174</sup> DÖLGER, *Sol Salutis* (*op. cit.* Anm. 12) 141-143. Tertullian kennt wohl schon den mit den Eingangstüren geosteten Gottesdienstraum; PODOSSINOV (*op. cit.* Anm. 123) 277.

<sup>175</sup> *Pass. Fructuosi* 2,3, in KRÜGER-RUHBACH 83 (BHL 3196); *Pass. Montani* 15,1, in KRÜGER-RUHBACH 79 (BHL 6009).

<sup>176</sup> DÖLGER, *Sol Salutis* (*op. cit.* Anm. 12) 330-333. Aug., *Serm.* 342,1, in PL 39, 1501; *Enn.* 62,13, in CCL 39, 801: Händeerhebung; *Enn.* 122,12, in CCL 40, 1824: Augenerhebung; *Serm. dom.* 2,5,18, in CCL 35, 108: Stehen.

<sup>177</sup> Aug., *Serm. dom.* 2,5,18, in CCL 35, 108; F. DOLBEAU, *L'oraison „Conversi ad dominum“*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 41 (1999) 295; M. KLÖCKENER, s.v. *Conversi ad dominum*, in *Augustinus-Lexikon* 1, 1994, 1280-1282.

h. er schaute in Richtung der Kathedra im Scheitelpunkt der Apsis. Die Gläubigen brauchten sich nicht umzudrehen. Der Altar stand in nordafrikanischen Kirchen weit vorgerückt im Kirchenschiff<sup>178</sup> oder gar im Zentrum der Kirche, durch Schranken vom Gläubigenraum getrennt. So kam es, daß sich die Gläubigen nach der Predigt von der Apsis zum Altar hin bewegten<sup>179</sup> und sich von drei Seiten um ihn stellten<sup>180</sup>. Sicher schauten die Gläubigen zunächst zur Gabenbereitung in Richtung des Altares. Zum „*sursum cor*“ wandten sie sich wie der Zelebrant zur Apsis, ohne freilich dem Altar den Rücken zuzukehren.

Um das Verhalten in eingangsgeosteten Kirchen zu verstehen, helfen vor allem die Predigten Augustins, denn seine Bischofskirche in Hippo lag mit der Apsis gegen Westen. Offenbar achtete man bei allen Gebeten auf die Ostung. Augustinus sprach ein die Predigt abschließendes Gebetsformular, das er gewöhnlich mit „*Conversi ad dominum*“ einleitete. Alle drehten sich nun zu den Kirchentüren<sup>181</sup> und nahmen die Gebetshaltung ein. Beim „*conversi ad dominum*“ ist neben der Ostung vor allem an den Augenaufblick gedacht<sup>182</sup>. Schon Cyprian ruft: „*ad Deum convertere!*“<sup>183</sup> und meint damit den Wechsel von der heidnischen zur christlichen Gebetshaltung: Man solle nicht mit krummem Rücken vor den Götzenbildern „*adorieren*“ (*Prostratio* und Verneigung), sondern die Augen zum Himmel zum wahren Gott wenden.

Zum eucharistischen Hochgebet umstanden die Gläubigen in Hippo den Altar, um sich zum „*sursum cor*“ zur Eingangstür hinzudrehen<sup>184</sup>. Niemand schaute nun noch zum Altar oder die gegenüber stehenden Gläubigen an, sondern die Blicke aller richteten sich nach oben. Man wandte sich also nicht zu den Türen, um nach draußen ins Freie zu schauen, denn die Türen wurden zum eucharistischen Gottesdienst geschlossen. Vielmehr schaute man zur Kirchendecke. Auch bei einer Hinwendung zum Altar hätte man

<sup>178</sup> Augustinus unterscheidet zwischen dem Gebet in der Apsis und am Altar; *Serm.* 229A,3, in PLS 2, 555.

<sup>179</sup> Aug., *Serm.* 49,8,8, in PL 38, 324.

<sup>180</sup> Aug., *Enn.* 25,2,10, in CCL 38, 147.

<sup>181</sup> Das ergibt sich mit gewisser Wahrscheinlichkeit aus Aug., *Serm.* Dolbeau 19,12, in F. DOLBEAU, in *Revue Bénédictine* 104 (1994) 65; cfr. *Serm.* Dolbeau 9,7, in F. DOLBEAU, in *Revue Bénédictine* 101 (1991) 256; *Serm.* Dolbeau 22,8. 15, in F. DOLBEAU, in *Revue des Études Augustiniennes* 40 (1994) 179. 185. Aus Augustins Formulierungen wird zugleich nahegelegt, daß er immer von einer idealerweise geosteten oder gewesteten Kirche ausging.

<sup>182</sup> *Pass. Dorothei* 9, in *ActaSS* Sept. 3, 341D (BHL 3617): *Tunc sancti Martyres, laeto ad Dominum animo conversi, dixerunt.* Cfr. *ibid.* 7 (341C): *sancti Martyres laeto vultu ad Dominum suspicientes, dixerunt.*

<sup>183</sup> Cypr., *Ad Dem.* 16, in CSEL 3,1, 362.

<sup>184</sup> WALLRAFF (*op. cit.* Anm. 139) 73-74.



nicht das liturgische Tun des Priesters am Altar gesehen, sondern aufgeschaut. Es ging im frühchristlichen Gottesdienst überhaupt nicht darum, etwas zu sehen, und umgekehrt, der Priester am Altar zeigte den Gläubigen nichts. Er „machte“ am Altar nichts „Sehenswertes“: keine Kniebeuge, keine Gabenerhebung, keine Kreuzzeichen, allenfalls nahm er die Gaben in die Hand<sup>185</sup>.

Erst die im hohen Mittelalter herausgebildeten rituellen „Tätigkeiten“ des Priesters haben in Verbindung mit dem modernen Volksaltar und der *celebratio versus populum* eine theatralische Liturgieauffassung geschaffen, bei der die betende Gemeinde auf das Tun und den Blickkontakt des Priesters fixiert ist – ein aus frühchristlicher und mittelalterlicher Sicht abwegiges Verhalten. Denn das Gebet kann sich nicht von Mensch zu Mensch, sondern nur von Mensch zu Gott richten, so daß sich die Gläubigen beim Gebet gerade nicht anschauen, sondern gemeinsam nach oben zum himmlischen Vater blicken. Daß der Liturge in frühchristlicher Zeit überhaupt aufschauen konnte, hing freilich damit zusammen, daß es noch keine „Meßbücher“ gab, aus denen man unentwegt ablas<sup>186</sup>. Der Zelebrant, auch Augustinus, schaute vielmehr nach oben, während er die Gebete frei formulierte, freilich nach traditionellen Mustern. Es wäre dem spätantiken Menschen widersprüchlich vorgekommen, wenn der Priester zwar die Hände zum Gebet erhoben hielte, nicht aber die Augen, weil er auf das Meßbuch schaute.

Augustinus konnte am Ende seiner Predigt mit dem „*conversi ad dominum*“, aber auch mit der Formel „*sursum cor*“ zum Gebet überleiten<sup>187</sup>, weil beides dasselbe meinte. Vor allem das „*sursum cor*“, das dann in jedem Fall im Eröffnungsdialo des eucharistischen Gebets folgte, deutete er gern aus: Der Christ steht aufrecht und blickt zum Himmel, d. h. zu Gott<sup>188</sup>. Augustinus entwickelte hier seine ganze Gnadentheologie: im Eingangsdialo des eucharistischen Gebets dankt der Christ, daß sein Herz von Gott gnadenhaft in den Himmel erhoben wurde. Seine ganze Haltung soll dies zum

<sup>185</sup> J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* 1, Freiburg 1952, 95; G. LICCARDO, *Architettura e liturgia nella chiesa antica*, Milano 2005, 148. OR I kennt dann bereits am Altar Verneigungen, Kreuzzeichen und Gabenerhebung.

<sup>186</sup> Cfr. F. HEILER, *Das Gebet*, München<sup>5</sup> 1923, 426. 436-437; A. BUDDE, *Improvisation im Eucharistiegebet. Zur Technik freien Betens in der Alten Kirche*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 44 (2001) 127-141.

<sup>187</sup> Aug., *Serm.* 176,6,6, in *PL* 38, 953; 227, in *SC* 116, 242; 263,4, in *PL* 38, 1212.

<sup>188</sup> Aug., *Ep.* 120,14, in *CSEL* 34, 716; *Tract. in Joh.* 18,6; 38,4, in *CCL* 36, 183-184. 339-340; *Enn.* 31,2,21, in *CCL* 38, 240; 68,2,8, in *CCL* 39, 923; *Serm.* 227, in *SC* 116, 238-240; *Serm.* Dolbeau 17,6, in F. DOLBEAU, in *Revue Bénédictine* 104 (1994) 46-47.

Ausdruck bringen, indem man von den Menschen weg-, zu Gott aufschaut<sup>189</sup>. Gerade der Augenaufblick machte es sinnvoll, und zwar auch in einer geosteten Kirche, in der sich das Volk nicht umwenden mußte, das „*conversi ad dominum*“ zu sprechen, denn nun sollten die Gläubigen nicht mehr auf den Priester schauen, sondern zu Gott aufblicken. Das so zu Gott erhobene Gebet mündete schließlich ins „Vaterunser“, dessen Bitten sich an den Vater „im Himmel“ richteten<sup>190</sup>.

Augustinus sagt, daß die Gläubigen, wenn sie am Altar stehen, reine Hände zum Gebet erheben sollen, weil Gott sie am Altar stehen sehe<sup>191</sup>. Damit bestätigt er nochmals, daß die Kirchenwände nicht als störend für das Gebet und den konkreten Gebetsgestus empfunden wurden. Im Gegenteil: Die Christen suchten gerne die Kirche auf, um dort zu beten und ihre Augen zu Gott zu erheben, denn sie erhofften wegen der besonders schönen Ausstattung des Gebäudes, daß Gott sie hier erhören werde<sup>192</sup>.

Das Umwenden der Gläubigen in eingangsgeosteten Kirchen war notgedrungen mit Unannehmlichkeiten verbunden und nur bei kleinen Gemeinden durchführbar, die sich hinter dem Zelebranten und neben dem Altar aufstellen konnten<sup>193</sup>. Durch die weit in die Mitte des Kirchenschiffs vorgerückten Altäre war sowieso eine Zerteilung der Gläubigen zur Rechten und Linken des Altars gegeben, die noch dazu zur Trennung der Geschlechter diente. Ferner dürften sich während des Wortgottesdienstes die taufwilligen Heiden (gewöhnlich die *conversi ad dominum* genannt!) und Katechumenen auf den hinteren Plätzen des Kirchenschiffs, also zwischen den Türeingängen und dem Altar, aufgehalten haben; sie verließen die Kirche nach der Predigt, so daß sich die Kirche durch die östlichen Ausgänge leerte und der Platz vor dem Altar mehr oder weniger frei blieb. Jedenfalls verbot es der religiöse Respekt, dem Altar den Rücken zuzukehren, und sei es auch zum Gebet nach Osten. Seit dem 5. Jahrhundert wurden dann die meisten Kirchen Nordafrikas geostet<sup>194</sup>, eine Entwicklung, die im 6. Jahrhundert durch byzantinischen Einfluß noch verstärkt wurde.

<sup>189</sup> Aug., *Pecc. mer.* 2,19,33, in *CSEL* 60, 105; *Serm.* 229A,3, in *PLS* 2, 555-556.

<sup>190</sup> Aug., *Ep.* 120,14, in *CSEL* 34, 716.

<sup>191</sup> Aug., *Enn.* 25,2,10, in *CCL* 38, 147.

<sup>192</sup> Aug., *Enn.* 33,2,8, in *CCL* 38, 287. Zur Kirchengestaltung siehe ROETZER (*op. cit.* Anm. 75) 75-83.

<sup>193</sup> LANG (*op. cit.* Anm. 139) 84-85.

<sup>194</sup> PODOSSINOV (*op. cit.* Anm. 123) 279. Zum Spezialproblem der Contraapsiden, auf das hier nicht eingegangen werden soll, in dessen Zusammenhang aber die Gebetsrichtung diskutiert wird, siehe N. DUVAL, *Les églises africaines à deux absides* 1-2, Paris 1971-1973; TH. ULBERT, *Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der iberischen Halbinsel*, Berlin 1978, 127-138.

## c. ROM

Für Rom gibt es, soweit absehbar, in den Vätertexten bis zum Mittelalter keine ausdrückliche Bezeugung der Ostung im Gottesdienst. Auch die Christliche Archäologie liefert nur spärliche Hinweise, kann aber immerhin das Raumgefüge der römischen Basiliken rekonstruieren<sup>195</sup>. Prinzipiell muß man differenzieren zwischen der Papst- und Presbyterliturgie, also den bischöflichen und gemeindlichen Gottesdiensten, ferner zwischen dem Tun des Zelebranten (mit dem konzelebrierenden Klerus) und des Volkes. Zelebrierte etwa der Papst in den gewesteten konstantinischen Basiliken St. Peter und St. Paul nach Westen zur Apsis hin<sup>196</sup>? Dann hätten Zelebrant und Volk die Apsis wohl als idealen Osten aufgefaßt, ohne auf die reale Ostung Rücksicht zu nehmen. Oder stand das Volk zum Altar hin, während der Papst zum Volk nach Osten schaute? Betete der Papst in apsisgeosteten Kirchen ebenfalls zur Apsis hin? Grundsätzlich gilt, daß bis zu Gregor dem Großen (590-604) der Altar im Presbyterium frei stand und daher der Zelebrant von hinten oder von vorne herantreten konnte. Angesichts der Tatsache, daß in Rom die Kirchen nicht einheitlich ausgerichtet waren, hat man vermutlich nur einen idealen Osten gekannt: Osten war demnach dort, wo die Hauptapsis der Kirche lag, unabhängig von der tatsächlichen Himmelsrichtung. Das Ap-sismosaik war Blickfang für das Gebet des Liturgen wie auch des Volkes, die sich nicht gegenüberstanden, sondern gleichgerichtet beteten.

Für das 5. Jahrhundert bemerkenswert ist die Kirche S. Stefano Rotondo, die wahrscheinlich von Papst Leo (440-461) erbaut wurde. In dieser Rundkirche hätte man problemlos den Altar in Richtung Osten stellen können, stattdessen befand er sich am Ende einer langen *Solea* nach Westen<sup>197</sup>. Hat der Zelebrant hier tatsächlich nach Osten gebetet? Man möchte diese Frage bejahen, denn sonst hätte man kaum den Altar auf die West-Ost-Achse gelegt. Das ist natürlich ein Argument, das für alle konstantinischen Kirchen gilt, die eingangsgeostet waren und damit die Ost-West-Achse respektierten. Allerdings ist keineswegs sicher, daß sich in allen diesen

<sup>195</sup> Siehe die Kirchengrundrisse bei BRANDENBURG (*op. cit.* Anm. 137).

<sup>196</sup> So W. JACOBSEN, *Organisationsformen des Sanktuariums im spätantiken und mittelalterlichen Kirchenbau*, in A. GERHARDS, A. ODENTHAL (Hg.), *Kölnische Liturgie und ihre Geschichte*, Münster 2000, 70-71; W. JACOBSEN, *Altarraum und Heiligengrab als liturgisches Konzept in der Auseinandersetzung des Nordens mit Rom*, in N. BOCK u. a. (Hg.), *Kunst und Liturgie im Mittelalter*, München 2000, 66-67; cfr. LANG (*op. cit.* Anm. 139) 80.

<sup>197</sup> Genau genommen weist er zum südwestlichen Kreuzarm.

Kirchen der Zelebrant (und mit ihm das Volk?) tatsächlich nach Osten zum Kircheneingang hin stellte.

Die kirchenbauliche Wende kam mit Gregor dem Großen. Seither wurden die Presbyterien höher gelegt, um darunter eine Krypta und unter dem Altar eine *Confessio* mit dem Märtyrergrab zu schaffen. Solche Anlagen wurden notwendig, seit sich im 6. Jahrhundert nach und nach die Märtyrerverehrung von den vorstädtischen Friedhofskirchen in die innerstädtischen Titelnkirchen verlagerte. Für dieses neue Konzept wurde die Ringkrypta von St. Peter vorbildlich (Abb. 16). Seither standen die Altäre vielfach nicht

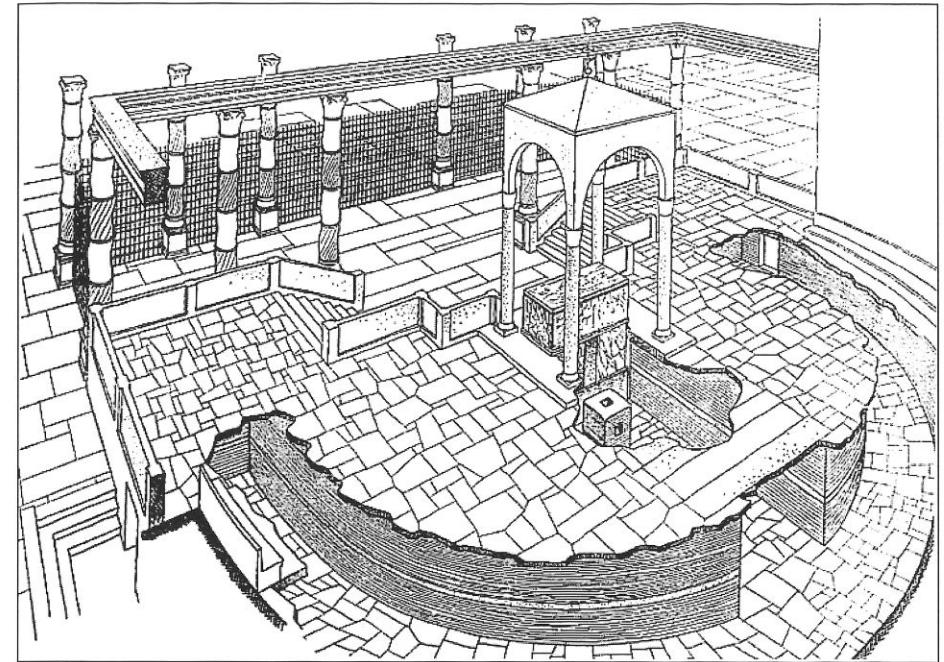


Abb. 16 – Presbyterium von St. Peter (nach Gregor dem Großen).

mehr frei im Presbyterium, sondern waren nur noch von hinten zugänglich. Der Zelebrant schaute also zum Volk mit entsprechenden Konsequenzen für die Gebetsrichtung. In St. Peter schaute er, wenn er am Altar stand, nach Osten. Man hat darin eine bewußte Entscheidung für die reale Ostung gesehen: Der Zelebrant solle in einer eingangsgeosteten Basilika nach Osten, also zum Volk hin, schauen. Diese Deutung ist m. E. nicht zwingend. Denn die Stellung des Altars am Rande des Presbyteriumpodiums sollte lediglich einen bequemen Zugang und freien Blick zur *Confessio* unter dem Altar erlauben. Das wiederum erforderte eine Aufstellung



des Zelebranten hinter dem Altar, so daß er faktisch nach Osten schaute. Daß bei der Aufstellung des Altars rein praktische, keine liturgischen Gesichtspunkte zählten, erhellt aus jenen Kirchen, die zwar eine *Confessio* ähnlich der in St. Peter bekamen, obwohl sie nicht eingangsgeostet waren.

Auch der im Zusammenhang der Gebetsostung vielverhandelte *Ordo Romanus* I (um 700) gibt keinen sicheren Anhaltspunkt für eine reale Ostung des Zelebranten. Er beschreibt den rituellen Ablauf der Stationsliturgie<sup>198</sup>, die der Papst vor allem in der Quadregesima in einer der Hauptbasiliken oder Titelkirchen Roms (nicht in der Lateranbasilika<sup>199</sup>) hielt. An einer einzigen Stelle spricht der Text der gesamten Handschriftenüberlieferung davon, daß der Papst nach dem *Introitus* und der Altarbegrüßung zur Kathedra tritt und nach Osten gewandt stehen bleibt (*OR* I,51). In dieser Haltung verharret er während des *Kyrie*, *Gloria* und Tagesgebets. Entscheidend sind zwei Aspekte, die sich aus dem Wesen des *Ordo Romanus* I selbst ergeben: Erstens muß *OR* I,51 auf alle Kirchen, in denen der Papst zelebrierte, zutreffen; diese Kirchen lagen aber in alle möglichen Himmelsrichtungen, keinesweg nur nach Osten oder Westen. Zweitens handelt es sich beim *Ordo* um ein Zeremonienbuch. Die Aussagen müssen also für einen Zeremoniar eindeutig zu verstehen sein; ein Zeremoniar kann sich aber nicht damit befassen, in welche Himmelsrichtung nun gerade diese oder jene Kirche liegt.

Daraus möchte ich folgende Überlegung ableiten und zur Diskussion stellen<sup>200</sup>: „Osten“ meint in *OR* I,51 grundsätzlich die Richtung der Hauptapsis, nicht den realen, geographischen Osten. Demnach bestätigt *OR* I,51, was bereits für die vorausgehenden Jahrhunderte vermutet wurde, daß in Rom die Hauptapsis einer Kirche, gleich in welche Himmelsrichtung sie schaute, als der ideale „Osten“ galt. Das wird durch das Manuskript G bestätigt, das Michel Andrieu für die älteste Überlieferung des *Ordo Romanus* I hält, wenn es seiner Meinung auch später mit gallischen Elementen versetzt wurde<sup>201</sup>. Für *OR* I,53 und 123 nach G liegen „*oriens*“ und

<sup>198</sup> *OR* I,6-7. 15. 24. 26. 108.

<sup>199</sup> *OR* I,7. 18: Zum Stationsgottesdienst verließ man den Lateran. Außerdem besaß die Lateranbasilika im 7. Jh. noch keine *Confessio*.

<sup>200</sup> Bisher ging man immer davon aus, „*oriens*“ meine im *Ordo Romanus* I den realen Osten, und kam zu entsprechenden Deutungen, z.B. S. DE BLAAUW, *Cultus et Decor* 1, Città del Vaticano 1994, 77. 82.

<sup>201</sup> J. NEBEL, *Die Entwicklung des römischen Messritus im ersten Jahrtausend anhand der Ordines Romani*, Diss. Romae 2000, 16.

„*contra populum*“ einander gegenüber, obwohl dies für römische Stationskirchen gerade nicht grundsätzlich galt, weil oft das Kirchenschiff in Ostrichtung lag. Wenn man also *OR* I,53 und 123 nach G nicht willkürlich einem gallischen Redaktor zuschreiben will, sondern als eine korrekte Beschreibung des ursprünglichen römischen Ritus auffaßt, dann darf man beide Begriffe nicht als „Osten“ und „Westen“ verstehen, sondern als „Apsis“ und „Kirchenschiff“, unabhängig von deren realer Orientierung.

Was bedeutet das für den konkreten Ritusvollzug? Beim *Kyrie*, *Gloria* und Tagesgebet (*OR* I,51-53) stand der Papst vor der Kathedra und betete zur Kathedra hin, den Rücken zum Volk. Eine solche Möglichkeit wird auf keinen Widerstand stoßen, denn auch jene, die „*oriens*“ (*OR* I,51) als Himmelsrichtung verstehen, müssen annehmen, daß in den apsisgeosteten Kirchen Roms der Papst zur Kathedra hin stand. Für den eucharistischen Kanon am Altar gibt der *Ordo* keine näheren Richtungshinweise. Bei freistehendem Altar schaute er zur Apsis, im anderen Falle zum Volk hin. Und zwar sprach er auch den Eingangsdialo (*Dominus vobiscum* etc.) in jeweils dieselbe Richtung wie das Gebet selbst; jedenfalls wird nichts anderweitiges behauptet (*OR* I,87-88). Es antworten aber immer nur die Regionalsubdiakone, die hinter dem Altar stehen. Das Schlußgebet sprach der Papst ebenfalls am Altar (*OR* I,123). Hier nun gibt G eine bemerkenswerte Erläuterung, daß nämlich der Papst „nach Osten“ betet („*directus ad orientem*“): „Denn an dieser Stelle dreht er sich nicht, wenn er ‚Der Herr sei mit euch‘ gesagt hat, zum Volk hin“. Dieser Satz paßt nicht für eine apsisgeostete Kirche, in der der Papst vor dem Altar mit dem Rücken zum Volk stand. Denn dann hätte ein „*directus ad orientem*“ genügt; der Nachsatz „*nam in isto loco, cum Dominus vobiscum dixerit, non se dirigit ad populum*“ wäre eine unnötige Doppelung. Der volle Satz hat nur Sinn für eine Kirche wie St. Peter, in der der Zelebrant am Altar zum Volk schaute. Während nämlich der Papst beim eucharistischen Kanon das „*Dominus vobiscum*“ und das folgende Gebet zum Volk hin sprach, soll er sich beim Schlußgebet („an dieser Stelle“) nach dem „*Dominus vobiscum*“ zur Apsis hin wenden.

Daraus folgt, daß der Papst wie auch das Volk in allen Kirchen Roms zu allen Prinzipalgebeten der Meßfeier zur Apsis hin standen, wo ja in der Regel ein herrliches Apsismosaik zum Gebet einlud. Allein der Kanon wurde „zum Volk“ hin gesprochen, wenn die Stellung des Altars dies erforderte. Erst als die Franken den *Ordo Romanus* I rezipierten, dürfte das „*versus ad orientem*“ im



strengen Sinne aufgefaßt worden sein<sup>202</sup>, was dann jenseits der Alpen zu einer konsequenten Apsisostung der Kirchen führte.

Auch wenn der *Ordo Romanus* I darüber nichts sagt, so hob der Papst zum Gebet sicher die Hände und, soweit er nicht die Gebetstexte aus dem *Libellus* ablesen mußte, auch die Augen zum Himmel. Einen Hinweis liefert immerhin die *Vita* des Pamphilus, Bischof von Sulmona (7. Jh.). Als Gast im Lateranpalast hörte er beim Morgengebet die Engel im Himmel Messe feiern. Er rief den Papst, weil es nun Zeit sei, auch auf Erden die Messe zu lesen. Der Papst hörte jedoch die Engel nicht. Also stellte er sich auf die Füße des Pamphilus, erhob Hände und Augen zum Himmel und hörte nun die Engel<sup>203</sup>. Beim Hochgebet, das der Papst sicher auswendig sprach, gab es gewisse Texte, die er von ihrem Gehalt her mit Augenaufblick sprechen mußte, beginnend beim Einsetzungsbericht („*elevatis oculis in caelum*“) bis zum „*Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris et accepta habere*“. Die Verneigung zum „*Supplices te rogamus, omnipotens Deus: jube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae majestatis tuae*“ drückt aber zugleich eine neue Art der Ehrfurcht vor dem eucharistischen Mysterium aus, das in der dauerhaften Verneigung der übrigen Kleriker im Presbyterium ihre Entsprechung findet (*OR* I,88).

Wie sich hingegen die Gläubigen im Kirchenschiff während der Prinzipalgebete verhielten, läßt der *Ordo Romanus* I in keiner Weise erkennen. Die eigentlich liturgische Handlung vollzog sich fast ausschließlich auf der Bühne des Presbyteriums und wurde von den Gläubigen eher passiv beobachtet. Das „Volk“ wird zur Kommunion erwähnt (*OR* I,96.114.116-117) und ist das Gegenüber zu den Eingangsdialogen des Kanon und des Schlußgebets. Aber selbst das gilt nur eingeschränkt. Denn auch wenn der Papst am Altar das „*Dominus vobiscum*“ „zum Volk hin“ sprach, so haben die Gläubigen im Kirchenschiff doch kaum etwas von ihm gesehen oder gehört. Das „*dirigens se ad populum*“ (*OR* I,53. 123) meint weniger eine Interaktion zwischen Zelebranten und Volk als vielmehr eine Richtung. Was die Gebetsgesten betrifft, so haben sie also allenfalls die Kleriker im Presbyterium mitvollzogen, etwa die Erhebung der Hände und Augen beim Tages- und Schlußgebet, sicher jedoch die tiefe Verneigung während des Hochgebets.

Die fehlende Interaktion zwischen Papst und Volk beim Gebet war unvermeidlich, zumal in den großen Basiliken. Nimmt

<sup>202</sup> Cfr. DÖLGER, *Sol Salutis* (*op. cit.* Anm. 12) 333.

<sup>203</sup> *Vit. Pamphili Sulmon.* 6, in *ActaSS* Apr. 3, 592CD (*BHL* 6418).

man an, daß sich vor dem Altarraum die Schola (in der *Schola*) und Aristokraten (im *Senatorium*) befanden, so bestand zwischen dem Zelebranten und dem „Volk“ ein praktisch unüberwindbarer Abstand. Die Gebete, die der Papst an der Kathedra sprach, hat man im Kirchenschiff nicht gehört. Und wenn der Zelebrant von vorne an den Altar herantrat, hörte man auch wenig vom Hochgebet, das zudem mit gedämpfter Stimme gesprochen wurde<sup>204</sup>. Damit steht überhaupt in Frage, inwieweit sich die Gläubigen an den Meßgebeten durch entsprechende Gesten beteiligt haben. Auch das „Vaterunser“ scheint vom Papst allein gesprochen worden zu sein (*OR* I,94).

Falls sich aber die Gläubigen doch an den Gebeten beteiligt haben, haben sie wohl Hände und Augen erhoben. Darauf deutet ein von J. Wilpert ins 6.-7. Jahrhundert datiertes Fresko aus S. Maria in Via Lata, auf dem man unterhalb eines Tempelchens, in dem ein Altar mit Buch steht, eine Beterin mit erhobenen Händen und nach oben gerichtetem Blick sieht (Abb. 17). Die Gläubigen werden sich jedoch während des Hochgebets eher verneigt haben.

#### D. CIMITILE

An dieser Stelle ist auf das Problem der neuen Felixbasilika in Cimitile einzugehen<sup>205</sup>. Die Kirche lag auf der Nord-Süd-Achse, mit der Apsis gegen Norden. Paulinus geht in seiner Beschreibung der Kirche auf die besondere Gestaltung der Apsis ein (Abb. 18): „Die neue Basilika schaut aber nicht nach Osten, wie es die gebräuchlichere Sitte ist, sondern richtet sich auf die alte Basilika des Felix, meines glückseligen Herrn, und schaut auf sein Grab. Weil indessen die gebogene Apsis (sc. der neuen Basilika) innerhalb ihres geräumigen Kreisrunds sich rechts und links zu zwei kleinen Konchen ausdehnt, steht die eine von ihnen dem Bischof offen, der Opfer des Jubels darbringt, die andere nimmt die Beter nach dem Priester in ihren geräumigen Schoß auf“<sup>206</sup>. Man hat gemeint, der Bischof stehe in der linken Konche und feiere so die Eucharistie nach Osten, quer zum Kirchenschiff<sup>207</sup>. Sicher kann er Tagesgebet

<sup>204</sup> DE BLAAUW (*op. cit.* Anm. 200) 94.

<sup>205</sup> Cfr. LANG (*op. cit.* Anm. 139) 91-92 Anm. 169. Siehe oben Anm. 147.

<sup>206</sup> Paulin. Nol., *Ep.* 32,13, in *FC* 25,2, 774-776. Übersetzung von M. Skeb.

<sup>207</sup> U. M. LANG, *Conversi ad Dominum. Zu Gebetsostung, Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau*, in *Forum katholische Theologie* 16 (2000) 100-101; WALLRAFF (*op. cit.* Anm. 139) 74-75; M. WALLRAFF, *Gerichtetes Gebet. Wie und warum richten Juden und Christen in der Spätantike ihre Sakralbauten aus?*, in A. GERHARDS, H. H. HENRIX (ed.), *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum*, Freiburg 2004, 117-118.



Abb. 17 – Wandmalerei in S. Maria in Via Lata (6.-7. Jh.).

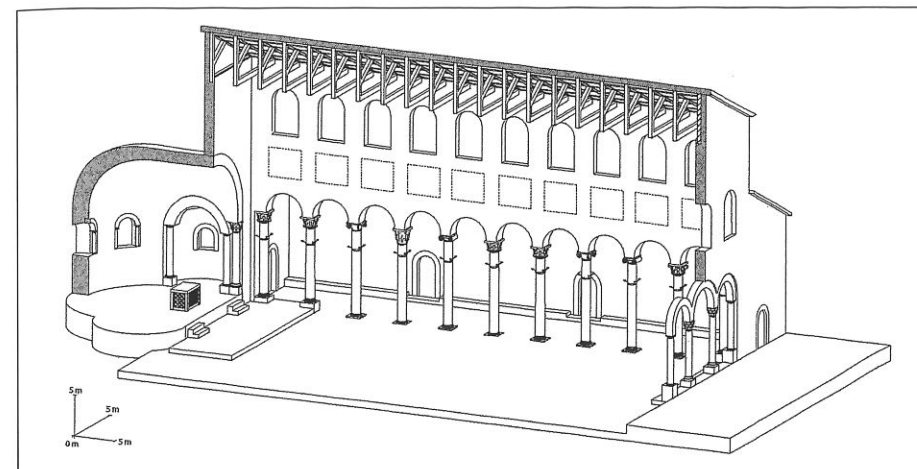


Abb. 18 – Innenraum der „Basilica nova“ von Cimitile/Nola (um 400-431).

und Fürbitten nach Osten gebetet haben, aber eher zufällig; denn die „Beter“ in der gegenüberliegenden Konche<sup>208</sup> standen dann doch wohl falsch herum nach Westen.

Auszuschließen ist jedoch, daß der Bischof die Eucharistie nach Osten feierte, denn das würde zur absurden Situation führen, daß er an der Altarseite stünde. Vor allem aber kann kein ernsthafter Zweifel bestehen, daß sowohl der Bischof als auch die Kleriker in der gegenüberliegenden Konche als auch das Volk zum grandiosen Apsismosaik hin gebetet haben (Abb. 19). Welchen Sinn sollte ein solches Mosaik haben, wenn nicht gleichsam die Wand aufzureißen, um die Gedanken und Bitten der Beter zum Himmel gelangen zu lassen?

### 5. KNIENDES BETEN

Das Knien auf ebener Erde mit aufgerichtetem Oberkörper war wie schon in der paganen Antike auch für die Christen ein möglicher Gebetsgestus<sup>209</sup>, allerdings mehr bei den Lateinern geübt als bei den Griechen<sup>210</sup>. Auch dabei erhob man zumeist Hände

<sup>208</sup> Presbyter und ggf. Diakone, nämlich *post sacerdotem* [...] *orantes*. Das meint nicht „Beter, die hinter dem Bischof stehen“. Richtig die Übersetzung von M. Skeb.

<sup>209</sup> F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum* 3, Münster 1932, 76.

<sup>210</sup> SITTL (*op. cit.* Anm. 7) 177-178; OHM (*op. cit.* Anm. 27) 347-348.

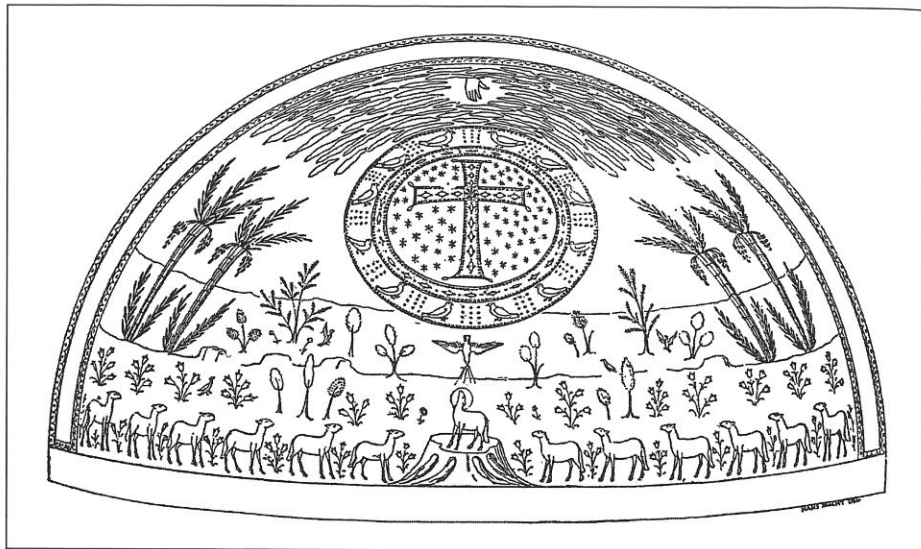


Abb. 19 – Apsiskalotte der „Basilica nova“ von Cimitile/Nola (Rekonstruktion nach Wickhoff).

und Augen<sup>211</sup>. Es ist nicht so, wie F. J. Dölger meinte, daß man nur beim stehenden Gebet die Hände ausbreitete, da ein solcher Gestus zum freudigen Lobgebet paßte, aber nicht zum knienden Bußgebet<sup>212</sup>. Vielmehr muß unterschieden werden zwischen dem Gebet, das man kniend, aber doch mit aufrechtem Körper verrichtete, und dem Knien, bei dem man sich zum Boden verneigte (die Griechen sprachen von der *Metanoia*); bei Letzterem konnte man gewiß nicht die Hände erheben. Auch die Ostung wird zuweilen für das kniende Beten erwähnt<sup>213</sup>. Eine Szene des Freskozyklus des

<sup>211</sup> *Past. Herm. vis.* 1,1,3-4, in SC 53<sup>2</sup>, 78; Joh. Chrys., *Cat. bapt.* 2,3,4, in FC 6,1, 240-242; *De Anna serm.* 4,6, in PG 54, 668; *Pass. Caeciliae* 6, in H. DELEHAYE, *Étude sur le légendier romain*, Bruxelles 1936, 198 (BHL 1495); *Pass. Domnii* 6, in *ActaSS* Apr. 2, 8B (BHL 2268); *Pass. Theodoti Anc.* 15, in P. FRANCHI DE'CAVALIERI, in *Studi e Testi* 6, Rom 1901, 71 (BHG 1782); *Pass. Benigni* 2,10, in *ActaSS* Nov. 1, 162D (BHL 1154); Greg. Tur., *Mir.* 3,9, in MGH.SRM 1,2, 594; *Pass. Domnii* 6, in *ActaSS* Apr. 2, 8B (BHL 2268); *Pass. Caeciliae* 6, in H. DELEHAYE, *Étude sur le légendier romain*, Bruxelles 1936, 198 (BHL 1495); O. BRAUN, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Kempten / München 1915, 153. Kniend mit (im Kerker!) zum Himmel erhobenen Armen beten: *Pass. Theodoti* 2,15, in *ActaSS* Mai 4, 155C (BHG 1782); *Pass. Bonosae* 3, in *ActaSS* Juli 4, 21D (BHL 1425). Ein pagan-ägyptisches Beispiel siehe F. J. DÖLGER, *IXTHYS* 2, Münster 1922, 269. An Händerhebung der kniend zu Gott flehenden Soldaten denkt sicher auch Eus., *Hist. eccl.* 5,5,1, in GCS Eus. 2,1, 434.

<sup>212</sup> F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum* 2, Münster 1930, 144-145.

<sup>213</sup> O. BRAUN, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Kempten / München 1915, 153; Sym. *Metaphr.*, *Pass. Cornelii* 6, in PG 114, 1300B; *Pass. Floriani*

Langhauses von St. Paul in Rom (5. Jh.) zeigte die Steinigung des Stephanus: Er kniete und hob dabei Hände und Augen zu Christus empor, der in einer Gloriole am Himmel schwebte (Abb. 20)<sup>214</sup>.



Abb. 20 – Steinigung des Stephanus im Freskozyklus von St. Paul in Rom (5. Jahrhundert).

Das kniende Beten war gewiß seit neutestamentlicher Zeit üblich (*Lk.* 22,41; *Apg.* 7,60; *Eph.* 3,14; *Phil.* 2,10) und bereits für Tertullian unverzichtbar: „Wir müssen uns gemäß der Überlieferung einzig am Tag der Auferstehung des Herrn nicht bloß dieses (des Kniens; S. H.), sondern auch jedes Anzeichens der Furcht und jedes daraus hervorgehenden Dienstes enthalten [...] Wer wollte im übrigen aber Anstandnehmen, sich jeden Tag vor Gott niederzuwerfen, wenigstens beim ersten Gebet, womit wir den Tag antreten? An den Fast- und Stationstagen aber ist kein Gebet ohne Kniebeugung und die sonstigen herkömmlichen Verdemütigungen abzuhalten“<sup>215</sup>. Auch Eusebius und Augustinus nennen das Knien

4, in *ActaSS* Mai 1, 468B (BHL 3054); Nicet. Paphl., *Laud. Procopii* 13, in F. HALKIN, in AB 80 (1962) 185 (BHG 1580); *Pass. Jacobi Nisib.* 5, in P. PEETERS, in AB 38 (1920) 351.

<sup>214</sup> Cfr. ST. WAETZOLDT, *Die Kopien des 17. Jahrhunderts nach Mosaiken und Wandmalereien in Rom*, Wien / München 1964, Abb. 408; cfr. Abb. 174.

<sup>215</sup> Tert., *Or.* 23,2-4, in CCL 1, 271-272; F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum* 6, 1940, 225.



einen unter Christen üblichen Gebetsgestus<sup>216</sup>, der mit jedem Kirchbesuch verbunden war<sup>217</sup>.

Im Unterschied zum stehenden Gebet eignete dem Knien der Charakter des demütigen, büßenden Bittflehens<sup>218</sup>. Das kniende Gebet wurde als besonders wirkungsvoll empfunden, drückte zugleich das eigene Sündenbewußtsein und -bekenntnis aus<sup>219</sup>. Man kniete, wenn man sich seiner eigenen Sünden vor Gott anklagte und um Vergebung bat<sup>220</sup>. Bei den Bußprozessionen kniete man beim Gebet<sup>221</sup>. Augustinus sagt, daß es dem Bittflehenden gezieme, zu knien und dabei die Hände auszubreiten, aber auch sich ganz auf den Boden zu werfen<sup>222</sup>. Diese Haltung finde man besonders bei jenen Betern, die in Märtyrerkirchen für ihre Verstorbenen beten, da sie durch die Nähe der Märtyrer zu noch innigeren Gefühlen angeregt werden<sup>223</sup>.

Mit dem besonderen Charakter des Kniens hängt es zusammen, daß man zumindest zum Vaterunser wieder aufstand<sup>224</sup>, obwohl auch im Vaterunser das Sündenbekenntnis eine Rolle spielte. Ferner ist bereits für das 2. Jahrhundert für den Osten und Westen der Brauch bezeugt, nur an Werk- und Fasttagen zu knien, keinesfalls aber am Sonntag und in der Zeit von Ostern bis Pfingsten<sup>225</sup>. Zugleich gab es am Äußeren festgemachte Deutungen: das stehende Gebet ist Ausdruck der Auferstehung und daher an den Sonntagen und in der Osterzeit angemessen, während das kniende Beten den Sündenfall ausdrückt<sup>226</sup>. Freilich wurde im Privaten auch an den genannten Festtagen auf Knien gebetet, so eingebürgert war dieser Brauch<sup>227</sup>.

<sup>216</sup> Eus., *Hist. eccl.* 5,5,1, in GCS Eus. 2,1, 434; Aug., *Civ. Dei* 22,8, in CCL 48, 817.

<sup>217</sup> Aug., *Enn.* 33, *serm.* 2,14, in CCL 38, 292.

<sup>218</sup> Eus., *Hist. eccl.* 2,23,6, in GCS Eus. 2,1, 166.

<sup>219</sup> *Past. Herm. vis.* 1,1,3-4, in SC 53<sup>2</sup>, 78; Eus., *Vit. Const.* 4,61,3, in GCS Eus. 1,1, 145; (Ps)Theodoret., *Quaest. et resp. ad orth.* 115, in PG 6, 1364B.

<sup>220</sup> Orig., *Or.* 31,3, in GCS Orig. 2, 396.

<sup>221</sup> R. HIERZEGGER, *Collecta und Statio. Die römischen Stationsprozessionen im frühen Mittelalter*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 60 (1936) 526-527.

<sup>222</sup> Aug., *Cur. pro mort.* 5,7, in CSEL 41, 632.

<sup>223</sup> Aug., *Cur. pro mort.* 5,7, in CSEL 41, 632.

<sup>224</sup> *Pass. Alexandri* 2,5, in *ActaSS* Mai 1, 376E (BHL 266).

<sup>225</sup> F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum* 6, Münster 1940, 224-226; *Id.*, *Antike und Christentum* 2, Münster 1930, 144-146; ОНМ (*op. cit.* Anm. 27) 352-353.

<sup>226</sup> (Ps)Theodoret., *Quaest. et resp. ad orth.* 115, in PG 6, 1364B. Hieron., *Ad Eph. prol.*, in PL 26, 442B: *Per mansit autem Ephesi usque ad Pentecosten, tempus laetitiae atque victoriae, quo non flectimus genua, nec curvamus in terram, sed cum Domino resurgentes ad caelorum alta sustollimur.*

<sup>227</sup> Tert., *Or.* 23,2-4, in CCL 1, 271-272; Eus., *Vit. Const.* 4,22,1, in GCS Eus. 1,1, 128.

Von hierher erklärt sich ohne weiteres, daß die frühchristliche Sepulkralkunst nie kniende, immer stehende Oranten abbildete. Man ging in die ewige Herrlichkeit nicht als Büßer, sondern als Seliger ein. Die Oranten stellten die Verstorbenen in der Seligkeit dar oder symbolisierten die paradiesische Jenseitigkeit.

STEFAN HEID

## ABBILDUNGSNACHWEIS:

- Abb. 1 – TH. KLAUSER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst 2*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum 2* (1959) Taf. 8c.
- Abb. 2 – DEICHMANN, *Rep.* 857.
- Abb. 3 – Pontificia Commissione di Archeologia Sacra.
- Abb. 4 – G. JEREMIAS, *Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom*, Tübingen 1980, Taf. 68.
- Abb. 5 – DRESKEN-WEILAND, *Rep.* Taf. 80,2.
- Abb. 6 – H. MATTINGLY, E. A. SYDENHAM, *The Roman Imperial Coinage 4,1*, London 1962, Pl. 1,7.
- Abb. 7 – M. ANDALORO, S. ROMANO (Hg.), *Römisches Mittelalter*, Regensburg 2002, 81, Abb. 62.
- Abb. 8 – TH. ULBERT, *Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiupolis*, Mainz 1986, 37 Abb. 20.
- Abb. 9 – *Ibid.* 87 Abb. 52.
- Abb. 10 – G. CORTESI, *Classe e Ravenna*, Ravenna 1966, Taf. 47.
- Abb. 11 – H. BRANDENBURG, *Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert*, Regensburg 2004, 223, Abb. 134.
- Abb. 12 – ANDALORO, ROMANO, *Römisches Mittelalter 78*, Abb. 58.
- Abb. 13 – *Ibid.* 76, Abb. 56.
- Abb. 14 – T. BUDDENSIEG, *Les coffret en ivoire de Pola, Saint-Pierre et le Latran*, in *Cahiers Archéologiques 10* (1959) Fig. 13.
- Abb. 15 – Bildcollage aus F. A. BAUER, *Überlegungen zur liturgischen Parzellierung des römischen Kirchenraums im frühen Mittelalter*, in R. WARLAND (Hg.), *Bildlichkeit und Bildorte von Liturgie*, Wiesbaden 2002, Abb. 8 und T. BUDDENSIEG, *Le coffret en ivoire de Pola, Saint-Pierre et le Latran*, in *Cahiers Archéologiques 10* (1959) 167, Fig. 13.
- Abb. 16 – H. BRANDENBURG, *Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert*, Regensburg 2004, 280, Abb. 17.
- Abb. 17 – J. WILPERT, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert 4*, Freiburg<sup>2</sup> 1917, Nr. 137.
- Abb. 18 – T. LEHMANN, *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova in Cimitile/Nola*, Wiesbaden 2004, Taf. 68, Abb. 83.
- Abb. 19 – *Ibid.* Taf. 11, Abb. 12a.
- Abb. 20 – R. WARLAND, *Das Brustbild Christi*, Rom u. a. 1986, Abb. 111.

## L'ERA DEI SELEUCIDI IN UN'ISCRIZIONE DI UNA PORTA BASALTICA DI MAARAT AN-NUMAN

Maarat an-Numan (questo toponimo è trascritto anche come Ma'arrat en No'man) è un'antica città carovaniera della Siria, ubicata lungo la strada che porta da Aleppo ad Hama e posta sul versante orientale del Gebel-Riha.

Nel cortile principale del Museo di questo centro (fig. 1), ricco soprattutto di magnifici tappeti musivi di varia provenienza, sono esposte anche alcune porte di basalto grigio scuro, che seguono una tipologia ampiamente attestata in territorio siriano (ne sono stati schedati di recente 164 esemplari), e di cui è possibile vede-

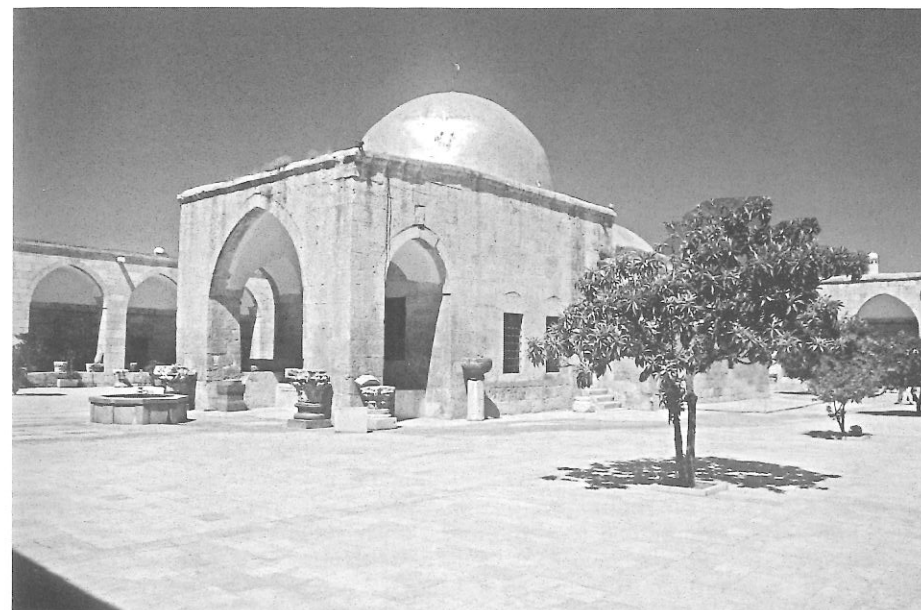


Fig. 1 – Maarat an-Numan, Museo Archeologico. Particolare del cortile interno (Foto D. Renzulli).