

vorhanden, sondern nur noch *eine* göttliche Natur. Oel und Wasser sind vergottet. Das ist nicht mehr dyophysitisch, sondern doketisch und monophysitisch „. Hier hat die vorgefasste Meinung den sonst so guten Uebersetzer sogar einen schweren Uebertragungsfehler machen lassen. Wie die Antwort, die Uebersetzung von *Εἰς Πατὴρ ἅγιος* u. s. w.; lehrt, handelt es sich hier um das Gegenstück der eucharistischen Elevationsformel *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*: „Das Heilige (geziemt sich nur) den Heiligen! „ Das Vorbild ist natürlich die beste *interpretatio authentica* der Kopie. Daher ist *ܐܘܝܠܘܢ ܘܘܝܘܢܐ* dativisch zu fassen: „der einen göttlichen Natur „, die bei der nun folgenden Spendung der Taufe in den drei Hypostasen anzurufen ist. „Das Heilige den Heiligen! „ liess sich den noch Ungetauften nicht wie den zur Kommunion Hinzutretenden zurufen, weil sie eben noch nicht Heilige sind, erst durch die Taufe geheiligt werden sollen. Daher die Wendung des Gedankens auf die Gottheit: Recht und schön ist das Heilige — d. h. Wasser und Oel — für die eine göttliche Natur, würdig ist es angewandt zu werden bei der Anrufung der drei Hypostasen dieser einen Natur. Von der einen Natur des dreipersonlichen Gottes ist hier die Rede, nicht von Vergottung und nicht von einer Natur Christi, — von trinitarischem Monotheismus, nicht von Doketismus und nicht von Monophysitismus. Die nestorianische Taufe mit Opferidee und Konsubstantiationsbegriff ist ein dogmengeschichtlichen Märchen. Die Möglichkeit der Ersinnung eines solchen Märchens durch einen Mann wie den Verfasser der vorliegenden Schrift bildet einen weiteren Beweis für den betrübenden Tiefstand historisch-liturgischer Forschung.

Dr. A. BAUMSTARK.

O. Wulff, *Die Koimesiskirche in Nicäa und ihre Mosaiken nebst den verwandten kirchlichen Baudenkmalern. Eine Untersuchung zur Geschichte der byzantinischen Kunst im I. Jahrtausend.* Strassburg (J. H. Heitz) 1903. VIII, 330 S. mit 6 Tafeln und 43 Abbildungen im Text. — M. 12.

Als die Versammlungsstätte des ersten allgemeinen Konzils gilt einer in dieser Form allerdings erst seit 1740 nachweisbaren lokalen Tradition die „Kirche des Entschlafens der hl. Gottesgebärerin „, das einzige griechische Gotteshaus des alten Nikaia, das

sich im heutigen Isnik erhalten hat. Ist nun diese Tradition gleich der Annahme Konstantinischen Ursprunges der Kirche unzutreffend, so hat diese selbst, vom kunstgeschichtlichen Standpunkte aus betrachtet, nichts desto weniger ein Recht auf eine hervorragende Beachtung. Wulff erwarb sich bereits 1900 das Verdienst, in den *Wizantijskij Wremennik* VII 1-111 wenigstens die der russischen Sprache Mächtigen eingehend über dieselbe zu unterrichten und ihnen seine Ansicht über Entstehungszeit und kunstgeschichtliche Stellung des Denkmals vorzulegen. In deutscher Sprache hat er nunmehr als N^o. XIII der kaum genug zu begrüßenden Hefte *Zur Kunstgeschichte des Auslandes*, die bereits mit Pelka *Altchristliche Ehedenkmäler* und Wittig *Die Anfänge der christlichen Architektur* das Christlich-Orientalische berührt hatten, eine erneute, erweiterte und vertiefte Behandlung des Gegenstandes jener ersten Arbeit erscheinen lassen.

Die Beschreibung des Monumentes, leider nur durch ein — namentlich auf Taf. I ff. — nicht völlig befriedigendes Illustrationsmaterial unterstützt, ist eine gute und vollständige. Seine Erläuterung gewinnt, wie das Buch überhaupt, durch die liebevolle und auf guten Kenntnissen ruhende Berücksichtigung des Liturgischen besonderen Reiz. Glücklicherweise erscheint mir nach dieser Seite hin namentlich die Erklärung der Zusammensetzung des Fussbodenmosaiks im Naos aus dem Ceremonielle der *μεγάλη εἴσοδος* (160 ff.). Dagegen vermöchte ich mit diesem den Soleas nicht schlechthin und gewiss nicht seinen Belag mit onyxähnlichem Marmor in der Hagia Sophia zu Konstantinopel in Zusammenhang zubringen. Denn wie Cedrenus I 685 ed. Bonn. bezeugt, ist das *Χερουβικόν* d. h. zweifellos die von seinem Gesange begleitete feierliche Gabeneintragung selbst im Gegensatze zu der älteren Sitte der Gabendarbringung durch die einzelnen Gemeindemitglieder in die konstantinopolitani-sche Liturgie erst unter Justinus II (565-578), also nach dem Bau der Justinianischen Hagia Sophia eingeführt worden.

Die Geschichte der Muttergotteskirche von Nikaia hat W. durch eine treffliche Musterung der auf sie bezüglichen Angaben älterer Besucher, deren Reigen 1575 der kaiserliche Gesandte bei der Pforte v. Gerlach eröffnet, (1-15) und durch eine zweifelsohne durchweg das Richtige treffende Deutung ihrer spärlichen Inschriften (186-199. 300-305) soweit aufgehellte, als es bei dem Fehlen jedes literarischen Zeugnisses möglich ist. Ich möchte nur seine Auflösung der monogrammatischen „Weihinschrift“, (189-193) durch einen

Vorschlag bezüglich des einzigen hier von ihm noch nicht entzifferten Monogramms ergänzen; sicher sind hier die Buchstaben **HY-MENΩ**, fraglich bleibt die Bedeutung des Fig. 39 vielleicht doch nicht ganz genau wiedergegebenen merkwürdigen Zeichens **P**, dessen Längshasta mit dem Schafte des **Y** zusammenfällt und indem er **P** und **A** zu erblicken geneigt ist; ich denke eher an **O** und ein durch Verbiegung der Querhasta verkrüppeltes **Γ**; zu der Lesung Θεοτόκος βοήθει τῷ δούλῳ σου Ἰακίνθῳ μοναχῷ πρεσβυτέρῳ würde sich damit die denkbar naturgemässeste Ergänzung ἡγουμένῳ ergeben, und eben diese ist im Grunde trotz 192 Anmk. 1 notwenig. Denn ein Anderes ist es, wenn in den Akten einer Versammlung, in der „gewöhnlichen Mönchen.... eine Stimme wohl überhaupt nicht zústand,“ Hegumenoi einfach als οἱ εὐλαβέστατοι μοναχοί bezeichnet werden; ein Anderes wäre es, wenn der einzelne Hegumenos eines Klosters in der Weihinschrift der von ihm als Hegumenos erbauten Kirche dieses Klosters seine Stellung verschwiege. Ein Hegumenos Hyakinthos hat also die ursprüngliche Klosterkirche, welche wir vor uns haben, erbaut. Denn der Karnies der Königsthüre, der u. A. sein Monogramm trägt, dürfte allerdings kaum von einer späteren Restauration herrühren. Er hat auch die mit demselben Monogramm bezeichneten Mosaiken des Bemas durch die Hand eines Künstlers Naukratios fertigen lassen. Sie aber, welche die stehende Gottesmutter mit dem Kinde in der Koncha und am Gewölbe eine Hetomasie umgeben von Engelgestalten als Vertreter der **ΑΡΧΗ** (*sic!*), **ΔΥΝΑΜΕΙΣ**, **ΚΥΡΠΙΟΤΗΤΕΣ** und **ΕΞΟΥΣΙΑΙ** vorführen, erweisen sich W., wie mir scheint, mit Recht als ein Werk, ausgeführt unmittelbar nach dem Bildersturme des 8 Jahrh.s. Den Kirchenbau des ausgehenden 8 oder des beginnenden 9 Jahrh.s hat sodann im 11. Nikephoros, Protovestiar und Gross-Hetairiarch unter Konstantinos VIII (1025–1028) durch Narthexmosaiken geschmückt, von denen heute noch das Brustbild der als Orans gefassten Gottesmutter über der Königsthüre und am Gewölbe die Evangelisten und Büsten der Herrn, des Täufers, Joachims und Annas erhalten sind. Aber andererseits ist auch der Bau des Hyakinthos nicht der erste an dieser Stelle gewesen. Seine Würde als Hegumenos gewährleistet die Existenz des Klosters für die Zeit vor seinem Kirchenbau und manches Stück in oder in der Nähe der Kirche scheint W. aus einem diesem vorangehenden Baue zu stammen, den er (19) dem 5/6 Jahrh. zuweist. Innerlich höchst wahrscheinlich ist es denn allerdings, dass auch in Nikaia nicht allzulange nach dem Ephesi-

num ein Heiligtum zur Ehre der θεοτόκος sich erhob. An jedem Materiale gebricht es freilich zur Beantwortung der Frage, wie weit von ihm der Neubau des Hyakinthos in seiner Gesamtanlage abwich.

Unter den erhaltenen Denkmälern kirchlicher Baukunst des christlichen Ostens steht er vermöge derselben nicht vereinzelt da. W. hat mit ihm zunächst (35-90) die I 152 ff dieser Zeitschrift unseren Lesern durch Strzygowski vorgeführte Hagia Sophia von Saloniki, die Klemenskirche von Agkyra, eine Kirche bei Deré Aghsy, die Nikolaoskirche von Myra und die eine Hälfte einer altchristlichen Doppelkirche zu Ephesos und weiterhin (108-128) die von ihm mit der unter Maurikios erbauten Diakonissa bzw. der Kirche der hl. Theodosia identifizierten Moscheen Kalender-ğami und Gül-ğami in Konstantinopel zusammengestellt. Ein und dasselbe wenngleich in fortschreitender Entwicklung befindliche Bauschema ist hier überall nicht zu verkennen, ein halbbasilikales Schema mit noch zweigeschossigen wirklichen Seitenschiffen, einer vierstützigen Kuppel über dem Hauptraume des Naos und klar hervortretendem dreigliederigem Bema. Für Lethaby-Swainson Aja Sophia Constantine. 202 ff. und Strzygowski a. a. O. 155 ff. und Jahrh. d. kgl. Preuss. Kunstsammlungen XXII 34 ist nun dieses Schema, wie es ihnen an der Hagia Sophia von Saloniki entgegentritt, die Vorstufe des beim Justinianischen Neubau der konstantinopolitanischen Namensschwester jener Kirche zugrunde gelegten Schemas. W. erkennt in ihm vielmehr die Durchgangsstufe einer von dem Werke des Anthemios zum Bauschema der vulgären byzantinischen Kirche des 2 Jahrtausends führenden Entwicklung. Seine Lösung der entwicklungsgeschichtlichen Problems ist unstreitig die einfachere. Aber die einfachsten Lösungen sind nicht immer, ja sie sind äusserst selten, die richtigen.

Dass jenes jüngere byzantinische Bauschema unmittelbar aus dem zu Rede stehenden halbbasilikalen durch die Einführung der kreuzförmig um die Kuppel angeordneten Tonnengewölbe und die Beseitigung der Nebenschiffe hervorging, ist unbestreitbar. Aber nach oben scheint sich mir dieses nicht an die Hagia Sophia des Anthemios, sondern ebenso unmittelbar an die Basilika anzuschliessen. In ihm selbst, nicht in dem komplizierteren Schema des Justinianischen Wunderbaues glaube ich die epochemachende Verschmelzung der Basilika mit dem Centralbau erkennen zu müssen. Das 97 f. betonte enge Verhältnis, das zwischen jenem und der aus

dem Oktagon hervorgegangenen Anlage von Hagios Sergios und Bakihos besteht, verkenne auch ich nicht. Die That des Anthemios scheint mir eben in einer Vereinigung jener Anlage mit dem halbbasilikalischen Schema zu liegen, vermöge deren zum Zwecke der Raumerweiterung gewissermassen je eine Hälfte des Mittelstückes der Ersteren vor und hinter dasjenige der Letzteren gelegt wurde, die Halbkuppel mit den an die Seiten eines imaginären Achtecks anschliessenden Seitenkuppeln vor und hinter die über dem Stützenviereck errichtete Vollkuppel.

Die Sache wäre natürlich zu W.s Ungunsten entschieden, wenn aus äusseren Gründen sich eines der erhaltenen Denkmäler des halbbasilikalischen Typus mit Sicherheit sich datieren liesse. Dies ist nicht der Fall. Doch geht W. selbst mit der Hagia Sophia von Saloniki wenigstens aus inneren Gründen ins 6 Jahrh. hinauf, und gerade in dessen zweiter Hälfte stehen zubleiben, nötigt ihn nur die vorgefasste Meinung in der zu entscheidenden Frage. Sie teilt wieder eine wichtige altertümliche Eigenheit mit den Resten der Kirche zu Ephesos, und in Nikaia bleibt es immerhin möglich, dass der Grundriss älter ist als der Neubau des 8/9 Jahrh.s. Aber sogar, wenn wir wirklich keinen Vertreter desselben mehr sollten zu erkennen oder zu erschliessen vermögen, der älter wäre als der Anthemiosbau, so könnte der halbbasilikalische Typus gleichwohl in völlig untergegangenen Vertretern diesem vorangegangen sein. Darum beweist auch das 102 angeführte Argument technischer Natur nichts, weil es nur für die Altersbestimmung des einzelnen Denkmals, nicht für diejenige des Schemas von Bedeutung werden kann. Altertümlicher erscheint dagegen die Hagia Sophia von Konstantinopel, was 102 ff. betont wird, allerdings durch das Fehlen des dreigliedrigen Bemas. Aber es handelt sich um blossen Schein. Das dreigliedrige Bema ist begründet in der Neuerung, die eucharistischen Gaben vor dem eigentlichen Gottesdienste in einem Nebenraume — der Prothesis — zuzurichten und nach dem allgemeinen Gebete in feierlicher Procession durch den Naos nach dem Thyasiasterion zu tragen. Diese Neuerung — λειτουργία τῆς προθέσεως und μεγάλη εἴσοδος — hat im römischen Ritus niemals die hier bis ins 11 Jahrh. festgehaltene Sitte, der Darbringung der Gaben durch die Gemeinde nach dem allgemeinen Gebete und an den Presbyteriumsschranken zu verdrängen vermocht. Deshalb fehlt in der römischen Basilika das dreigliedrige Bema mit Ausnahme von Kirchen, die wie S. Maria in Cosmedin und die 103 Amnk. 3 über-

sehene S. Maria Antiqua einstmals dem griechischen Kultus bestimmt waren. In Konstantinopel sahen wir die Neuerung erst unter Justinos II eindringen und deshalb fehlt ihr baulicher Ausdruck in dem eingeweihten Werke seines Vorgängers. Aber anderswo ist sie älter. Für seine Heimat d. h. wohl das libanesische Syrien bezeugt sie schon um die Wende des 5 zum 6 Jahrh. P s. — *Dionysios de eccl. Hier.* III 368: οἱ δὲ τῆς λειτουργικῆς διακοσμήσεως ἔκκριτοι σὺν τοῖς ἱερεῦσιν ἐπὶ τοῦ θεοῦ θυσιαστηρίου προτιθεάσι ἐγκεκαλυμμένον τὸν ἱερὸν ἄρτον καὶ τὸ τῆς εὐλογίας ποτήριον. Kein Wunder daher, dass selbst Centralbauten Syriens schon im Anfang des 6 Jahrh.s das dreigliedrige Bema aufweisen. Ja es müsste alles trügen, wenn abgesehen von der armenischen die Kirche von Konstantinopel nicht geradezu von allen des Ostens am zähesten die ältere, eine Prothesis nicht bedingende Sitte festgehalten hätte. Denn die byzantinische Liturgie verrät in der Vereinigung der *μεγάλη εἰσοδος* mit den alten "Opferungs", gebeten unter Verschiebung des Friedenskusses von seiner Stelle vor diesen eine jüngere Entwicklungsstufe als die *μεγάλη εἰσοδος* und "Opferungs", gebete durch den Friedenskuss trennenden Liturgien des hl. Markos und des hl. Jakobos, die alexandrinische und die hierosolymitanische, und selbst die hier unter dem Patriarchen Iſôjaß III von Konstantinopel her beeinflusste nestorianische Liturgie bewahrt noch einen Nachhall der "Opferungs", gebete hinter dem Friedenskuss. Es hat daher in der That gar nichts Befremdliches, wenn ein in Konstantinopel selbst erstmals unter Maurikios zur Anwendung gebrachtes Bauschema schon vor der von ihm beeinflussten, aber seiner noch entbehrenden Hagia Sophia das dreigliedrige Bema besitzt.

Liturgiegeschichtliche Erwägungen helfen hier über eine scheinbare Schwierigkeit hinweg. Liturgiegeschichtliche Erwägungen machen es mir vor allem überhaupt ratsam, nicht in dem Bau des Anthemios die schöpferische That der Umbildung der Basilika im Sinne centraler Anlage gethan zu sehen. Treffend hat W. 92-96 erkannt, dass ein liturgisches Bedürfnis zu dieser Umbildung geführt habe. Aber er irrt, wenn er in diesem Zusammenhange an die zunehmende Bedeutung der Heiligenverehrung und an die von ihm überschätzte Ausgestaltung der eucharistischen Liturgie im 5 Jahrh. denkt. Einerseits ist der Centralbau nicht so wesentlich mit dem Heiligenkultus verbunden, wie er uns glauben machen will. Das Baptisterium, nicht die Heiligenkirche ist seine wahre

Heimat innerhalb der christlichen Baukunst. Die ältesten Heiligenkirchen, die wir kennen sind die Coemeterialbasiliken des 4 Jahrh.s in Rom, — keine Centralbauten! Andererseits hatte die Entwicklung griechischer Liturgie in und seit dem 5 Jahrh. alles eher als ein Bedürfnis "gleichmässiger Uebersichtlichkeit des Heiligtums von jedem Standpunkt", aus im Gefolge. Die Darbringung des unblutigen Opfers im immer strenger abgeschlossenen Thysiasterion dem Laienauge zu entziehen, nicht sie in die Mitte einer Centralanlage zu verlegen, ist die Tendenz dieser Entwicklung. In der Mitte des Gotteshauses steht der Celebrant nur einmal bei der Feier der Eucharistie, während er am Schusse die *ὀπισθάμβωνος εὐχή* spricht, eine späte Zuthat der Liturgie, wie ihre Stellung hinter der Entlassungsformel zeigt. Die *μεγάλη εἴσοδος* führt ihn nur vorübergehend durch ein Segment des kuppelüberdachten Mittelraumes der neuen Kirchenform, führte ihn in der Hagia Sophia sogar wohl überhaupt nicht in denselben, da die der Apsis zugelegene Halbkuppel hier genügenden Raum zur Entfaltung der Procession bot, und hätte in keinem Falle gerade hier die Centralisierung der Basilika veranlassen können, weil sie im entscheidenden Augenblick noch nicht existierte. Die *μικρὰ εἴσοδος* aber ist von Hause aus nicht ein "Einzug der Priesterschaft in den Naos", sondern ein solcher aus dem Naos in das Bema. Doch eben hiermit berühren wir das von W. Verkannte. Nicht bei der eucharistischen Feier, sondern beim Chorgebet und der aus ihm hervorgegangenen *ἐναρξίς* jener befindet sich der Klerus in dem Mittelraume des Naos. Seine Entwicklung, nicht die Entwicklung der Liturgie im engeren Sinne machte das Bedürfnis einer mehr centralen Anlage des Heiligtums fühlbar. Diese Entwicklung aber vollzog sich einmal allgemein vorzugsweise im Zusammenhange mit der Entwicklung des Asketentums. Man lese den Bericht der Silvia über die Verhältnisse Jerusalems im 4 Jahrh. nach. Insbesondere aber ging die Beschneidung des Gemeinderaumes durch Schaffung eines Chores im Naos naturgemäss von der Klosterkirche, nicht von der bischöflichen Gemeindekirche aus, und auch das Bedürfnis nach einem solchen war zunächst nur in jener, nicht in dieser vorhanden. Dass im Gegensatze zur römischen Basilika die orientalische Kirchenanlage ein zweites Presbyterium im Naos, neber der *ἄνω καθέδρα* der Apsis, in *κάτω καθέδρα* hier einen zweiten Bischofsthron besitzt, beruht auf Uebertragung der Einrichtung der Mönchskirche auf die Bischofskirche, ist eines jener Tausende von Symptomen der alles überwuchernden Bedeutung

des Mönchtums für die östliche Kirche. Der Bischof und die ihn umgebenden Presbyter hatten im Osten sogut als in Rom ihren natürlichen Platz beim Chorgebete wie bei der Liturgie im Bema hinter dem Altartisch. Anders die zunächst aus Laien bestehende Asketenfamilie mit ihrem selbst nicht notwendig durch die Priesterwürde ausgezeichneten Hegumenos: ihr Platz war ausserhalb des heiligen Opferraumes, im Naos. Nicht in einer bischöflichen Kathedrale sondern beim Baue einer Klosterkirche wird somit der entscheidende Schritt der Einfügung der vierstützigen Centralkuppel in die Basilika gethan worden sein. Das schliesst einerseits das Werk des Anthemios aus. Andererseits ist nun auch wohl zu bedenken, wie zahlreich gerade unter den Vertretern des halbbasilikaten Typus der Koimesiskirche von Nikaia die Klosterkirchen sind. Die Kathedrale von Saloniki dürfte vielleicht seine Uebertragung auf die bischöfliche Kirche bezeichnen.

Bleibenderen Wert als seine Konstruktion der Entwicklung des altbyzantinischen Kirchenbaues werden meines Erachtens für die Ikonographie der altchristlichen und christlich-orientalischen Kunst zwei entwicklungsgeschichtliche Exkurse W. behaupten, die aus seiner Behandlung der Altarmosaiken der Koimesiskirche herauswachsen.

Der auf die Hetoimasia bezügliche Erote (210-244) lehrt ein dreifaches, wesenhaft, wenn auch nicht wurzelhaft Verschiedenes auseinanderzuhalten: den Gottesthron mit Monogramm oder Kreuz als Symbol des erhöhten Christus, dem "alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden", — die eigentliche d. h. eschatologische (besser als apokalyptische!) *ἐτοιμασία* des Gerichtsthrones im Sinne gewisser Psalmenstellen mit Leidenswerkzeugen, der apokalyptischen Rolle oder dem Evangelienbuche, — eine Art trinitarischer Hetoimasia, bei der zu Thron und Kreuz oder auch als den Symbolen der beiden ersten die Taube als Symbol der dritten göttlichen Hypostase hinzutritt. Neben der Herstellung eines Zusammenhanges zwischen dem zweiten dieser Typen und den Prachtbanten des christlichen Jerusalem, ihrem liturgischen Schmuck und ihrem Reliquienkultus, einem glücklichen Wurf an den ich oben anzuknüpfen Gelegenheit hatte, erscheint mir hier im allgemeinen als besonders beachtenswert der Hinweis auf die liturgische Poësie des grossen eucharistischen Hochgebets und auf die Symbolik der griechischen Liturgieerklärungen, sowie speciell für die trinitarische Hetoimasia derjenige auf die Chosroësgeschichte (225 Anmk. 4).

Verfehlt ist es dagegen angesichts des Euchologions von Thmnis, wenn 236 diejenige der AK als die "älteste der uns erhaltenen orientalischen Liturgieen" ins Feld geführt wird. Verkannt ist im nämlichen Zusammenhange, dass die trinitarische Ausprägung der Umgebung des Trishagions, in so vielen Texten und so frühe auch sie begegnet, zweifellos etwas Sekundäres darstellt, eine Art Reaktion gegen die scheinbar subordinatianische Auffassung des Verhältnisses des Sohnes zum Vater, die im Gegenteil noch in der ersten Hälfte des 4. Jahrh.s die eucharistischen Liturgieformulare der Art beherrschte, dass die Arianer sich den Katholiken gegenüber auf dieselben beriefen. Vgl. Mercati *Studia biblica et patristica*. Umgekehrt spricht sich in dem leeren Gottesthrone in der 237 herangezogenen Miniatur der Verkündigung und der Rückkehr Gabriels in dem Himmel selbstverständlich "die Vorstellung aus, dass in dem dargestellten Zeitpunkt die in der Inkarnation und Geistesausgiessung sich vollziehende Differenzierung der dreieinigen Gottheit noch nicht erfolgt war". Eine solche ökonomisch-modalistische Trinitätslehre lag dem orthodoxen Künstler so ferne als möglich. Vielmehr fehlen Symbole der zweiten und der dritten Hypostase, weil mit naïvem Anthropomorphismus beide als augenblicklich im Himmel nicht anwesend gedacht sind, jene, sofern sie eben in der Jungfrau Fleisch angenommen hat, diese, weil sie, um bei dem unaussprechlichen Geheimnis mitzuwirken, nach dem Worte des Engels auf die von ihm Begrüsste herabgestiegen ist. Auch sonst würde wohl manches Einzelne in Aufstellungen W.s bei einer Nachprüfung derselben in monographischer Form kaum standhalten. Durchans unwahrscheinlich ist mir beispielsweise die 234 vertretene Anschauung, als sei das Taubensymbol lediglich äusserlich von den mit ihm geschmückten Bischofsstühlen der Wirklichkeit auf den Idealthron der göttlichen Maiestät übertragen worden. Weit natürlicher ist es doch, in der trinitarischen Hetoimasia unmittelbar eine im Gefolge der zweiten oikumenischen Synode eingetretene Erweiterung des ersten W.'schen Typus zu erblicken, durch welche nunmehr auch der Gedanke des τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, wie durch jenen der Gedanke der Teilnahme des Sohnes an der ganzen Herrlichkeit des Vaters zum Ausdrucke kommt. Auch vermag ich das — stets geöffnete — Evangelienbuch im Gegensatze zu dem 232 f. Ausgeführten nirgendwo als Ersatz der geschlossenen und um des Bibeltextes willen notwendig geschlossenen apokalyptischen

Rolle anzuerkennen. Vielmehr dürfte es in dem Kunstsymbol wie in der 230 f. berührten Synodalsitte nur gleich Monogramm und Kreuz wirklicher Repräsentant der menschlichen Erscheinung Christi sein, seine Verbindung mit dem Kreuze auf einer Typenmischung beruhen, vor welcher eine Darstellungsweise liegt, bei der es übereinstimmend mit dem Vorgange von Ephesos und der Miniatur des Konstantinopolitanums allein als Vertreter der zweiten Hypostase mit dem Throne des allmächtigen Vaters verbunden war. Schliesslich dürfte vielleicht auch die Vereinigung von Thron und Lamm nicht, wie 222 angenommen zu werden scheint, sich nicht erst in Rom nachträglich vollzogen haben, sondern als eine dritte Parallele ursprünglicher Natur und orientalischer Heimat neben diejenige von Thron und Kreuz, bezw. von Thron und Buch zu stellen sein. Keinesfalls ist ohne weiteres dem 217-220 über das Mosaik in der Apsis der alten vatikanischen Basilika Gesagten beizustimmen. Griechischer Einfluss bei der Erneuerung durch Innocentius III scheint schon durch die griechischen Beischriften der Apostelgestalten in der eigentlichen Kogcha gewährleistet. Dass in der unteren Zone überhaupt etwas Konstantinisches intakt erhalten blieb, ist eine *petitio principii*, und fraglich ist es auch, ob "die Verbindung des Lammes mit dem Thron", schlechthin "der späteren byzantinischen Ikonographie so fern liegt", als W. glaubt. Hat doch das den Apostelstreifen von S. Paolo fuori le mura und S. Giovanni in Laterano nahestehende, zweifellos von Griechenhänden gefertigte Triumphbogenmosaik der Basilianerabtei Grottaferrata ursprünglich Lamm und Kreuzesthron verbunden, worüber an der Hand photographischer Aufnahmen, handschriftlicher Studien und eines diese ergänzenden Angenseinbefundes eingehender zu handeln sich mir vielleicht in Bälde Gelegenheit bietet.

Der Erweiterung und Vertiefung ist schliesslich auch der zweite Exkurs W.s zur byzantinischen Ikonographie fähig. Eine Bestätigung seiner Hauptergebnisse, denen zufolge wir in dem zu Nikaia vertretenen Typus der stehenden Gottesmutter mit dem zur Anbetung dem Beschauer entgegengehaltenen Kinde die älteste, in der einfachen Orans eine nach dem Bildersturme jene ersetzende und in der s. g. Platytera die jüngste, in der Zeit des Romanos Argyros aus einer Verschmelzung der beiden früheren hervorgegangene Gestalt der Blancherniotissa zu erblicken hätten, lässt sich wohl aus syrischer Kunst und auf dem Boden Roms in der wieder ans Licht getretenen Griechenkirche S. Maria Antiqua am Forum gewinnen.

Was die Erstere anlangt, so scheint die Miniaturenhandschrift *Sachau 220* zu Berlin, ein Homiliar des 8. oder 9. Jahrh.s, nach einer freundlichen Mitteilung des hochw. Herrn Fr. Cöln auf fol. 11r^o eine Darstellung der Muttergottes mit dem Kinde zu enthalten, die mit derjenigen in der Apsis der Koimesiskirche aufs engste zusammenhängt. In den Gemälden von S. Maria Antiqua erscheint die Platytera noch niemals, ebensowenig die Orans ohne Kind. Dagegen findet sich zweimal an hervorragender Stelle, nämlich im Centrum des unteren Bilderkreises der Prothesis zwischen den Apostelfürsten und in der Magieranbetung der ältesten Gemäldeschicht des Thysiasterions (abgebildet bei *Vaglieri Gli scavi recenti nel Foro Romano* in *Bullettino della Commissione Archeologica comunale di Roma* XXXI 223) die von W. (223 f.) als Mittelglied zwischen der thronenden und der stehenden Gottesmutter mit dem Kinde erkannte Darstellungsweise des Triumphbogenmosaiks von S. Nereus ed Achilles. Auf den stehenden Typus geht ein Brustbild in einer quadratischen Nische des rechten unteren Hauptpfeilers des Naos zurück, bei welchem die eine Hand der Mutter von oben den Nimbus des Kindes hält, die andere wohl als von unten seine Füße stützend gedacht ist. Endlich stimmte genau mit der Darstellung der Koimesiskirche die leider nur wenig über die Füße des Kindes hinauf erhaltene überein, die an der rechten Seitenwand der Prothesis die BIRGO MARIA QVI APPELLATVR ANTIQA mit ihrem göttlichen Sohne als Gegenstand der Verehrung des Primicerius Theodotus, Oheims des Papstes Hadrianus I, und seiner Familie vorführt. Der Schemel auf dem auch hier die Madonna steht, das lange Herabfallen des Obergewandes an der linken Körperseite, die Haltung der die Füße des Kindes stützenden linken Hand lassen darüber keinen Zweifel. Die Bedeutung des Gemäldes, das als das eigentliche den Stifter des Freskenschmuckes der Kapelle und die Seinen der Muttergottes empfehlende Motivbild erscheint, legt weiter den Gedanken nahe, es sei gerade dieser Typus zur Zeit des Theodotus als der kanonische der ANTIQA empfunden worden, die natürlich wie die Blacherniotissa, die Kyriotissa, die Muttergottes von Lourdes oder von Loretto in irgend einer ikonographisch fest bestimmten Gestalt gedacht wurde. — Entschieden abweisen möchte ich aber den Gedanken eines Zusammenhanges der thronenden Muttergottes mit der Darstellung der Horos säugenden Isis (249 f.). Ich bemerke nur, dass die Madonna mit dem Sterne in der Priscillakatakomba, ein Bildwerk, bei dem übrigens

Entlehnung aus alexandrinischer Kunst schon durch sein hohes Alter ausgeschlossen zu werden scheint, ihr Kind eben thatsächlich nicht stillt und dass die auf den 250 Anmk. 2 berührten Stoffe über "dem Haupte Marias in der Magieranbetung „ sichtbare " Scheibe „ denn doch wohl eher den die Magier führenden wunderbaren Stern als " den verkümmerten Kopfputz der Isis „ darstellt. Vgl. Matth. 2 § 9: ἕως ἔλθων ἔσται ἐπάνω οὗ ἧν τὸ παιδίον. Auch das sei richtig gestellt, dass die Madonna des *coemeterium maius* (s. g. *Ostrianum*), die 267 Anmk. 1 höchst eigentümlich als " das angebliche Muttergottesbild der Katakombe von S. Agnese „ bezeichnet wird, trotz Kaufmann, Sepulkrale Jenseitsdenkmäler 117 ff. in seiner Bedeutung völlig gesichert ist. Vgl. *Wilpert Maria als Fürsprecherin mit dem Jesusknaben auf einem Fresko der ostrianischen Katakombe* R. Q. S. XIV 309–315. Mit dem Typus der sitzenden Orans mit dem Kinde hat sie indessen allerdings nichts zu schaffen, da das Brustbild sich nicht anders als zu einer stehenden Vollgestalt mit stehendem, schon ziemlich herangewachsenem Knaben ergänzen lässt.

Dr. A. BAUMSTARK.

Dibellius Otto, *Das Vaterunser*. Umriss zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche. Giessen, J. Rickersche Verlagsbuchhandlung, 1903, VIII u. 180 pp.

In einem Buche, welches im Titel ausdrücklich eine Geschichte des Vaterunser und Gebets, wenn nur in Umrissen, auch in der alten Kirche zu sein verspricht, die patristischen Vaterunsererklärungen auf nicht zehn Seiten (p. 61–70) abgemacht zu sehen, berührt geradezu schmerzlich. Es wird zwar im sog. ersten Teil eine Geschichte des Gebetes in der Väterzeit geboten, allein der Stoff ist nichts weniger als erschöpft, geschweige denn durchsichtig behandelt. Im dritten Teil, welcher ursprünglich den Kern der ganzen Arbeit bildete und 1901 mit dem akademischen Preis gekrönt wurde, untersucht der Verfasser das Verhältnis von Luthers Vaterunsererklärung im kleinem Katechismus zu den Monumenten volkstümlicher Katechese aus dem 8.–13. Jahrhundert, der sog. Freisinger Auslegung, der Vaterunsererklärung im sog. Weissenburger Katechismus, im Katechismus Notkers u. s. w. Er kam zu dem Resultate, dass Luther nichts von den althochdeutschen Auslegungen herüber-