

Zum Vergleich von Schrift und Malerei in den Briefen Gregors d. Gr. an Serenus.

Von Gabriele K. Sprigath

I.

Die zwei, in den Jahren 599 und 600 u. Z. verfaßten Briefe des Papstes an den Bischof gelten als „classical expressions of the Western attitude“ zur Bilderfrage, „opposed alike to complete elimination of images and their worship.“¹ Im Verlauf ihrer noch ungeschriebenen Rezeptionsgeschichte wurden sie auf die Aussage reduziert, *Malerei sei Lektüre für die Analphabeten*² und zur „Stellung des Abendlandes schlechthin zum Bilde“ erklärt, die bis in jüngste Zeit normativ in Anspruch genommen wird.³ Verkürzt zur Redefigur vom *Lesen der Bilder* ist sie, ohne nach deren Herkunft und Werdegang zu fragen, in die Fachsprache der Kunsthistoriographie eingegangen.⁴

Als sich das Interesse von Literatur- und Kunsthistorikern in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts den Zusammenhängen von Sprache/Schrift und Malerei sowie von Schreiben, Lesen, Hören und Sehen zuzuwenden begann, gerieten auch die beiden Briefe des Papstes an den Bischof von Marseille ins Blickfeld.⁵ 1989 hat Lawrence G. Duggan in der 1984 gegründeten Zeitschrift „Word & Image“ nicht nur Materialien zur Rezeptionsgeschichte der als *Dictum* präsentierten Aussage Gregors d. Gr. zusammengestellt, sondern auch die Frage aufgeworfen: „Was art really the ‘book’ of the illiterate?“⁶ Ein Jahr später hat Clelia Chazelle 1990 in der gleichen Zeitschrift eine erste integrale Lektüre der beiden Briefe vorgelegt.⁷

Seitdem sind Überlegungen, Kommentare und Einschätzungen zu einzelnen Aspekten hinzugekommen.⁸ 2006 hat Herbert L. Kessler die Stellungnahme des Papstes zur Bilderfrage zusammenfassend folgendermaßen kommentiert:

¹ *Kitzinger 1954*. S. 132; *Feld 1990*. S.11: „Der Standpunkt, den Gregor der Große (590-604) zur Rolle der Bilder in der Kirche [...] eingenommen hat, wurde über den aktuellen Anlaß hinaus für die westliche Kirche von Bedeutung: Gregor ist über das ganze Mittelalter hin die maßgebliche Autorität, auf die sich die offizielle bilderfreundliche Theologie, aber auch Kreise, die den Bilderkult einschränken möchten, berufen.“ *Registrum Epistularum*: IX, 209 und XI, 10. CCSL 140 und 140 A.

² Zuletzt *Feld 1990*. S. 11-13, *Thümmel 1999*. S. 56, *Cormack 2000*. S. 894.

³ Zitat: *Kollwitz 1957*. S. 58; *Papst Johannes Paul II.*: Brief an die Künstler 1999: „An alle, die mit leidenschaftlicher Hingabe nach neuen ‘Epiphanien’ der Schönheit suchen, um sie im künstlerischen Schaffen der Welt zum Geschenk zu machen.“ Internetausgabe: S. 4: „In Zeiten mit geringer Alphabetisierung boten die bildlichen Bibeldarstellungen geradezu eine konkrete katechetische Glaubensvermittlung.“ Dazu S. 13 Anm. 7: „Dieses pädagogische Prinzip wurde vom hl. **Gregor** dem Großen 599 in einem Brief an Bischof Serenus von Marseille in kompetenter Weise formuliert: ‘Die Malerei wird in den Kirchen verwendet, damit die Analphabeten wenigstens, wenn sie auf die Wände schauen, das lesen, was sie in den Codices nicht zu entziffern in der Lage sind.’ (*Epistulae*, IX,209: CCL 140A, 1714).“

⁴ Z.B. *Beyer, A. Ed.*: Die Lesbarkeit der Kunst. Von der Geistesgegenwart der Ikonologie. Berlin 1992.

⁵ *Kessler 1988*.

⁶ *Duggan 1989*.

⁷ *Chazelle 1990*.

⁸ Siehe *Kessler 2006*. S. 163 Anm. 1; dazu ergänzend: *Feld 1990*, *Mariaux 1993*; *Besancon 1994*; *Mariaux 1994*; *Camille 1997*, *Thümmel 1999*, *Boehm 2003*.

„In two letters written around the year 600 to Serenus, Bishop of Marseille, Pope Gregory the Great provided material for a defense of images that was seldom challenged during the Middle Ages and that came to serve as a foundation of art making. According to the venerable Pope, like other material things, pictures must not be adored, but they should also not be destroyed because representations of sacred events and saintly persons are useful for teaching the faith to gentiles and illiterate Christians, `who read in them what they cannot read in books,´ and can serve to recall sacred history to the minds of the indoctrinated. Moreover, they activate emotions which, when properly channeled, lead the faithful toward contemplation of God.“⁹

Um sie anschließend zu bewerten:

„A practical response to a particular act of iconoclasm, Gregory’s statements about the value of art are not original, nor are they systematic or altogether clear. But they invested diverse earlier ideas about images with the authority of a `doctor ecclesiae,´ thereby providing an unassailable response to Byzantine iconoclasm during the eighth and ninth centuries and to later criticism of art.“¹⁰

In diesem Urteil werden die Gregor d. Gr. zugewiesenen Aussagen „über den Wert von Kunst“ als „weder originell, noch systematisch oder insgesamt klar“ abgetan.

Um dem offensichtlichen Widerspruch zwischen diesem Urteil und der langlebigen Wertschätzung der päpstlichen Stellungnahme an den Bischof von Marseille auf den Grund zu gehen und vorurteilslos deren historische Bedingtheit aufzudecken, wird sie im folgenden noch einmal, und zwar den Schritten ihres argumentativen Aufbaus folgend gelesen.

II.

Anlaß zu den beiden Briefen Gregors d. Gr. an Serenus hatte ein nur in ihnen dokumentierter Fall von Ikonoklasmus gegeben: dem ersten Brief vom Juli 599 u. Z. ist zu entnehmen, daß der Bischof und seine Bruderschaft (*fraternitas*) gemalte Bilder (*imagines*) „zerbrochen“ (*confregit*) und aus den Kirchen „hinausgeworfen“ (*proiecit*) hatten, weil sie angebetet worden seien.¹¹ Zunächst teilt der Papst dem Bischof mit, daß er davon erfahren habe. Dann heißt es:

„[...] diesen Euren Eifer, daß nichts mit der Hand Hergestelltes angebetet werden kann, haben wir gelobt, aber wir urteilen, daß diese Bilder nicht zerbrochen werden dürfen.“
([...] *quidem zelum vos, ne quid manufactum adorari possit, habuisse laudavimus, sed frangere easdem imagines non debuisse iudicamus.*)¹²

⁹ Kessler 2006. S. 7. Siehe auch die Zusammenfassung bei Chazelle 1995. S. 183-184: „[...] the letters to Bishop Serenus of Marseilles, accuse Serenus of destroying images, probably frescoes or mosaics, in churches in his diocese to prevent people from `adoring´ them. Against Serenus, Gregory insists that iconoclasm and the `adoration´ of artistic representations are equally wrong. Images of holy persons should neither be destroyed nor adored, Gregory tells Serenus, but instead should be preserved for the benefits they bring to the illiterate or ignorant (*ignorantes, idiotae*) - words that Gregory, like other early medieval writers, uses to denote people with little or no knowledge of Latin and therefor unable to learn Christian doctrine from written sources. Through images, according to Gregory, such viewers gain knowledge of the stories depicted in the works of art, because they are able to `read´ in the depictions what they cannot read in books. As Serenus 2 also notes, sight of the images leads viewers to adore the holy persons represented, and to feel a compunction that again encourages them to prostrate themselves in adoration not of the images but of the Trinity.“

¹⁰ Ebd..

¹¹ Registrum IX, 209. 10-12 (Ed. Dag Norberg 1982. S. 768).

¹² Ebd..

Seine Aussage besteht aus zwei Teilen: zuerst lobt er den „Eifer“ des Bischofs, weil er durch das „Zerbrechen“ der Bilder verhindert habe, daß „mit der Hand Hergestelltes“ angebetet werde – dann aber verwirft er es. Den gleichen Sachverhalt bewertet er zuerst positiv, dann negativ.

Im ersten Teil dieser Aussage erinnert der Papst den Bischof daran, „daß nichts mit der Hand Hergestelltes angebetet werden kann“. Im apodiktischen „ne....possit“ scheint auf, worum es ging: verhindert werden sollte, gemalte Bilder wie heidnische Idole anzubeten. Damit ist der historische Kontext der Auseinandersetzung zwischen Papst und Bischof gegeben: der Kampf der katholischen Kirche gegen den Götzendienst (Idolatrie).

Dabei hatte sie es mit einem grundlegenden Widerspruch zu tun: Statuen und Malereien wurden als handwerklich hergestellte Gegenstände zwar gering geschätzt, doch ging von ihnen zugleich eine eigentümliche, in Verehrung und Anbetung zum Ausdruck kommende Anziehungskraft aus. Scharfsinnig bemerkt Lactantius (um 300 u. Z.):

„Was gibt es Widersprüchlicheres als den Bildner so zu verachten, wie die Statue anzubeten? und den nicht zur Gemeinschaft zuzulassen, der dir Götter gemacht hat?“ (Quid inter se tam contrarium quam statuarium desplicere, statuam adorare, et eum ne in convictum quidem admittere qui tibi deos faciat?).¹³

Malerei und Bildhauerei galten nicht als Künste (techne, artes) im Sinne eines „autonomen Kunstbegriffs“. Als Tätigkeiten von *banauses* wurden sie in der griechischen Sklavenhaltergesellschaft in der Regel von Unfreien ausgeübt, und auch in derjenigen des römischen Reichs hatten sie einen entsprechend niedrigen Sozialstatus.¹⁴ Lukian (120-180 u. Z.) läßt in seiner autobiographischen Schrift „Lukians Traum“ die von einer Frau personifizierte Gelehrsamkeit über den Bildhauer sagen, er sei

„ein Handarbeiter, der die ganze Hoffnung seines Fortkommens in der Welt auf seine Hände gründet, ohne Ansehen, wenig besser als ein Tagelöhner bezahlt, niedrig und beschränkt in seiner Denkungsart, eine unbedeutende Person im gemeinen Wesen, gleich unvermögend, dich deinen Freunden nützlich und deinen Feinden furchtbar zu machen, kurz, wie gesagt, ein bloßer Handwerksmann, einer vom großen Haufen, der sich vor jedem Vornehmern ducken und schmiegen muß, vor jedem Sprecher Respekt hat, ein wahres Hasenleben lebt und immer die Beute des Mächtigen ist. [...]“.¹⁵

Die frühesten Kirchenordnungen bestätigen dies. So werden z. B. in der „Didascalia apostolorum“ (1.H. 3.Jh. u. Z.) im 18. Kapitel die Bischöfe und Diakone aufgefordert, Geschenke und Almosen für die Verpflegung von Witwen und Waisen als Opfer am Altar nur von den Gebern anzunehmen, die auf Grund ihres lauterer Lebenswandels dessen würdig seien. Es folgt eine lange Aufzählung derjenigen Personen, deren Almosen nicht angenommen werden dürften, u.a. auch nicht von denen,

¹³ Lactantius: Div. Inst.: 2,15 (Ed. Pierre Monat. S. 38/39).

¹⁴ Für Griechenland: Schweitzer (1925) 1963 und Lauter 1974; für das römische Reich: Behrends 1981 und Petrikovits 1981.

¹⁵ Lukian (1788/89) 1981.

„[...] die mit Farben malen, oder von denen, die Götzenbilder verfertigen, oder von spitzbübischen Gold-, Silber- und Erzarbeitern, oder von ungerechten Zöllnern, oder von denen, die Gesichte schauen, oder von denen, die das Gewicht ändern, oder von denen, die betrügerisch messen, oder von Schankwirten, die Wasser beimischen, oder von Soldaten, die sich frevelhaft benehmen, oder von Mördern, oder von Henkern des Gerichts, oder von jeder Obrigkeit des römischen Weltreichs, (bestehend aus solchen), die sich in den Kriegen verunreinigten und unschuldiges Blut vergossen ohne Gericht, oder von denen die Gerichte umstoßen, die um des Diebstahls willen voll Frevel und Hinterlist mit den Heiden verfahren und allen Armen und von den Götzendienern, oder den Unreinen, oder von denen, die Zins nehmen und Wucher treiben. [...]“¹⁶

Ebenso werden die Maler auch in der „*Traditio apostolorum*“ (Datierung ergänzen) als zu den niedrigsten Bevölkerungsschichten gehörend erwähnt. Nach dem 15. Kapitel „Die neu zum Glauben kommen“ sind im 16. Kapitel die Bedingungen für den Zugang neuer, zum Christentum Bekehrter zur Gemeinde für bestimmte „Berufe und Tätigkeiten“, darunter auch für Maler und Bildner festgelegt:

„Man soll sich ferner danach erkundigen, welche Berufe und Tätigkeiten diejenigen ausüben, die man zum Umterricht bringt. Ist jemand Besitzer eines Bordells, soll er diese Tätigkeit aufgeben, oder man weise ihn zurück. Ist einer Bildhauer oder Maler, weise man ihn an, keine Götzenbilder zu machen; sie sollen davon ablassen, oder man weise sie zurück. Ist einer Schauspieler oder gibt er Vorstellungen im Theater, soll er damit aufhören oder zurückgewiesen werden. Wer Kinder unterrichtet, tut gut, wenn er davon abläßt; wenn er aber keinen anderen Beruf hat, sei es ihm gestattet. Ebenso soll der Wagenlenker, der Wettkämpfer und wer sonst am Wettkampf teilnimmt, diesen Beruf aufgeben oder abgewiesen werden. Wer Gladiator ist, Gladiatoren im Kampf unterrichtet, ein Tierkämpfer, ein Organisator von Gladiatorenspielen: sie sollen davon ablassen oder abgewiesen werden. Der Götzenpriester oder der Wächter von Götzenbildern soll davon ablassen oder zurückgewiesen werden./ Der Soldat, der unter Befehl steht, soll keinen Menschen töten. Erhält er dazu den Befehl, soll er diesen nicht ausführen, auch soll er keinen Eid leisten. Ist er aber dazu nicht bereit, weise man ihn ab. Wer die Schwertgewalt hat oder Stadtmagistrat ist und den Purpur trägt, soll seine Stellung aufgeben oder abgewiesen werden. Der Katechumene, aber auch der Gläubige, der Soldat werden will, soll abgewiesen werden, weil er Gott mißachtet hat. / Die Dirne, der Homosexuelle, derjenige, der sich selbst verstümmelt, und jeder andere, der etwas tut, worüber man nicht spricht, sollen abgewiesen werden; sie sind nämlich unrein. Ein Magier werde nicht einmal zur Prüfung zugelassen. Zauberer, Sterndeuter, Wahrsager, Traumdeuter, Scharlatane und der Abschneider, der den Rand der Münzen abschneidet, sowie derjenige, der Amulette anfertigt: alle diese sollen ihre Tätigkeiten aufgeben oder abgewiesen werden. Die Konkubine eines Mannes soll, wenn sie seine Sklavin ist, seine Kinder aufzieht und ihm allein treu ist, das Wort hören dürfen. Andernfalls weise man sie ab. Ein Mann, der eine Konkubine hat, soll von ihr lassen und sich eine Frau nach dem Gesetz nehmen, will er aber nicht, weise man ihn ab./ Wenn wir irgend etwas ausgelassen haben, werden die Tätigkeiten selbst es euch lehren. Denn wir alle haben den Geist Gottes.“¹⁷

Bildhauer und Maler gehörten zu dem von Dichtern, Rhetoren und Philosophen zu unterscheidenden Teil der Bevölkerung, den Peter Brown als *demi-monde* – „a very important class in the imaginations (and, one would suspect, also in the daily

¹⁶ *Achelis/Flemming 1904*. S. 89-90.

¹⁷ *Traditio Apostolorum* Ed. Schölling/Geerlings 1991 (lateinisch-deutsch): S. 246-251. Zu den frühchristlichen Kirchenordnungen bis zum Entstehen des Synodenwesens im 3. Jahrhundert: ebd. Einleitung (S. 13-21).

life) of the studiously aristocratic society of the Later Empire“ – charakterisiert hat.¹⁸

Wenn Tertullian (um 150-230 u. Z.) Maler und Bildner auffordert, keine Idole mehr herzustellen und ihre Tätigkeiten in anderen Bereichen auszuüben, um ihren Lebensunterhalt zu bestreiten, drückt das keineswegs eine grundsätzliche Kunstfeindlichkeit aus, sondern entspricht diesen frühchristlichen Kirchenordnungen, nach denen die anfänglich geringe Zahl der Christen ihr Gemeindeleben organisierte.¹⁹ Origenes (185-254 u. Z.) schreibt von denen, die Idole anbeten, sie würden ihre Blicke

„auf die schlechten Werke der Maler, Bildner, Bildhauer richten, ohne höher schauen zu wollen und sich durch den Geist des Sichtbaren und alles Lebendigen bis zum Schöpfer des Universums zu erheben, das aus Licht besteht.“²⁰

Augustinus hat Bilder und Statuen sowie „alle anderen mimetischen Werke dieser Art“ den „überflüssigen und verschwenderischen Einrichtungen der Menschen“ zugeschlagen.²¹ Allerdings mit einer Einschränkung:

„[...] es sei denn, es wird ein Unterschied gemacht, was von diesen Einrichtungen aus welchem Grund, wo, wann und unter wessen Urheberschaft geschieht.“ ([...] nisi cum interest quid eorum qua de causa et ubi et quando et cuius auctoritate fiat.)²²

„Zweckmäßig und nützlich“ seien die durch die „auctoritas“ legitimierten, also die Staatsmacht repräsentierenden Bilder wie z.B. Kaiserstatuen oder Münzen mit Kaiserporträts.²³

Gegen den Götzendienst (Idolatrie) hatten die frühchristlichen Apologeten ins Feld geführt, Bilder und Statuen könnten nichts Göttliches darstellen, weil sie aus lebloser Materie seien.²⁴ Auch Eusebius, Bischof von Caesarea (260-339 u. Z.) hat sich dieses Arguments in seinem Brief an Constantia, die Schwester Kaiser Constantins d. Gr. bedient.²⁵ Sie hatte ihn gebeten, ihr ein Bild von Christus für das Gebet zu verschaffen, was er ihr verweigert. Die Maler könnten nichts dem Göttlichen Ähnliches herstellen, weil ihre Werke aus lebloser Materie seien:

„[...] Man sagt, daß Simon Magos, auf leblose Materie gemalt, von den gottlosen Häretikern verehrt werde. Wir haben auch selbst gesehen, daß der nach dem Wahnsinn

¹⁸ Brown 1970. S. 25-26.

¹⁹ Tertullian: De idololatria. 8; dazu der Kommentar von Ed. J.H. Waszink/J.C.M. van Winden 1987. S. 143-145. Die Aussagen Tertullians werden häufig als Ablehnung der „Kunst“ gelesen, so z.B. Feld 1990. S. 3: Tertullian lehne „jegliche Ausübung einer künstlerischen Tätigkeit ab.“ Diese irrtümliche Lesart entsteht dadurch, daß der heutige Begriff von Kunst auf den Text von Tertullian übertragen wird, so z.B. auch bei Sternberg 1987. S. 32.

²⁰ Origenes: Gegen Celsus VI, 66.

²¹ Augustinus: De doctrina christiana. 2, XXV.39. 99 (Ed. Pollmann 2002. S. 80).

²² Ebd..

²³ Dazu Bredekamp 1975. S. 15-40: „Die Zersetzung des christlichen Bilderverbots“; bes. S. 17: „Das christliche Verehrungsbild entstand in Anlehnung an das Repräsentationsbild des Kaisers; es stellt eine der Konsequenzen dar, die sich aus der Durchdringung – und späteren Konkurrenz – von Kirche und Staat ergaben: ein ‚Bildkonkordat‘ (Onasch).“

²⁴ Finney 1994. Kap.2 (S. 15-38): „The apologists’ attack on greek art: history and literature“ und Kap.3 (S.39-58): „The content of the Attack on Greek Art“.

²⁵ Griechisch: Hennephof 1969. Nr. 110. S. 42-44; deutsche Übersetzung (auszugsweise): Thümmel 1999. Nr. 13. S. 48-50.

Benannte [Mani] im Bild von den Manichäern in Prozessionen herumgetragen wurde. Uns aber ist solches verboten. [...]“²⁶

Die von den Christen bekämpfte Auffassung vertritt der griechische Redner und Popularphilosoph Dio von Prusa [Dion Chrysostomos] (ca. 40-ca. 120 u. Z.) in seiner „Olympischen Rede“: Dichter, Maler und Bildner seien „nachahmende Gestalter göttlichen Wesens“.²⁷ Phidias habe in der Menschengestalt seiner Zeus-Statue in Olympia

„Göttliches überdeutlich sichtbar gemacht, so daß niemand mehr, der das sieht, sich so leicht ein anderes Gedankenbild [Vorstellungsbild?] wird formen können.“²⁸

Die Kirchenväter hingegen verwarfen die Bildwerke als Idole, weil sie in ihnen die Dämonen sich verschanzen sahen.²⁹ Über diejenigen, die „simulacra“ anbeten, schreibt Lactantius:

„[...] Aber sie fürchten, daß ihre Verehrung von Göttern vergeblich und wertlos sei, wenn sie nichts vor den Augen haben, was sie anbeten und deshalb machen sie Abbilder, die, weil sie die Bilder von Toten sind, den Toten ähneln: denn allen fehlt es an Sinn [Übersetzung: Lebendigkeit?]. Aber das Abbild des ewig lebenden Gottes muß lebendig und empfindungsfähig sein. Denn wenn das Wort Abbild von Ähnlichkeit kommt, wie können sie dann die Abbilder für Gott ähnlich halten, die nicht fühlen und sich nicht bewegen? Deshalb ist das Abbild Gottes nicht jenes, das von der Hand des Menschen aus Stein, Bronze oder einem anderen Material hergestellt wird, sondern der Mensch selbst, weil er sowohl fühlt als auch sich bewegt und viele und große Handlungen ausführt.“ ([...] Sed vernetur ne omnis illorum religio inanis sit et vana, si nihil in praesenti iedant quod adorent, et ideo simulacra constituunt, quae, quia mortuorum sunt imagines, similia sunt mortuis: omni enim sensu carent. Dei autem in aeternum viventis vivum et sensibile debet esse simulacrum. Quod si a similitudine id nomen accepit, qui possunt ista simulacra Deo similia iudicari que nec sentiunt nec moventur? Itaque simulacrum Dei non illud est quod digitis hominis ex lapide aut aere aliae materia fabricatur, sed ipse homo, quoniam et sentit et movetur et multas magnasque actiones habet.)³⁰

Augustinus hat die diversen Erscheinungsformen des Götzendienstes als „Hurerei der Seele“ (fornicatio animae) und als Teufelswerk gebrandmarkt.³¹

Der Begriff war weit gefaßt, so z.B. bei Tertullian (um 150-230):

„Götzendienst ist das Hauptverbrechen der Menschheit, die höchste Anklage der Welt, die umfassende Ursache des Urteils. Denn wenn auch jedes Vergehen seine eigene Art hat und wenn es auch unter seinem eigenen Namen für das Urteil bestimmt ist, so ist es doch als Götzendienst begangen (erzwungen) worden. Laß die Bezeichnungen weg, prüfe die Werke. Der Götzendiener ist sogar ein Mörder.[...]“ (Principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa iudicii idololatria. Nam etsi suam speciem tenet unumquodque delictum, etsi suo quoque nomine iudicio destinatur, in idololatriae

²⁶ Gemeint ist Simon Thaumaturgos (521-593 u.Z.): *Thümmel 1999*. Nr. 113. S. 50.

²⁷ Dio von Prusa: Or.12 § 44 (Ed. Hans-Josef Klauck/Balbina Bäbler 2000. S. 77); auch § 73-79 zu „Ambivalenz und Eindeutigkeit im Gottesbild (Ed. Hans-Josef Klauck/Balbina Bäbler 2000. S. 30, Punkt 8).

²⁸ Or. 12 § 53 (Ed. Hans-Josef Klauck/Balbina Bäbler 2000. S. 85-87).

²⁹ *Heim 2003; Vercruyse 2005*.

³⁰ *Lactantius*: Div. Inst. II.II. 9-10 (Ed. Pierre Monat 1987. S. 36/37).

³¹ U.a. in *De doctrina christiana*: 2, XX.30.74-75 und 2, XXIII.35.87-XXIV.37.92 23,36; *fornicatio animae*: ebd. XXIII.35.87 (Ed. Joseph Martin CCSL 32 Turnhout 1962. S 58; deutsch: Ed. Pollmann 2003. S. 77); zu Augustins Auffassung auch *Dölger 1950*. S. 298299; *Bolis 2004*. S. 3 stellt die „centralità della critica all’idolatria in tutto il percorso dell’opera agostiana“ fest.

tamen crimine expungitur. Omitte titulos, operas recognosce. Idololatrias idem homicidis est.[...]³²

Der Mörder habe keinen Fremden und keinen Feind, sondern sich selbst umgebracht; seine Waffe sei der Götzendienst als Beleidigung Gottes. Im Götzendienst seien alle Sünden versammelt.³³ Des Götzendienstes machten sich nicht nur diejenigen schuldig, die den alten Göttern Opfer darbrachten, sondern auch die, die die Schriften der Heiligen auslieferten, die Glaubensgenossen in Zeiten der Verfolgung verrieten, an den heidnischen Festgelagen teilnahmen oder Gewänder für das Verhüllen von Statuen stifteten.³⁴

Wie brisant das Phänomen der Idolatrie für die Kirche von Anfang an gewesen ist, belegen u. a. auch die Kirchenordnungen. So heißt es in der „Didaché“ (3.4):

„Mein Kind, überlasse dich nicht dem Begehren, denn es führt zur Unzucht, vermeide obszöne Bemerkungen und indiskrete Blicke, denn all das bringt Ehebruch hervor. 4. Mein Kind, betreibe weder Weissagung, denn sie führt zum Götzendienst, noch Zauberei noch Astrologie noch Reinigungen, weigere dich, diese Dinge zu sehen und zu hören, denn all das führt zum Götzendienst.“³⁵

Um 600 u. Z. ist Götzendienst mit Mord und ehebrecherischem Geschlechtsverkehr (*fornication-adultère*) gleichgestellt und kirchenrechtlich strafbar gewesen.³⁶ Offensichtlich galt er als gefährliche Affekthandlung, die das die Gesellschaft zusammenhaltende Normengefüge bedrohen oder gar sprengen konnte.³⁷ Auf diese Verhältnisse hat Gregor d. Gr. mit dem „ne possit“ im ersten Brief an Serenus reagiert: quasi *ex cathedra* erklärt er in latenter Idolatrieabwehr, daß gemalte Bilder *nicht* angebetet werden *können*.³⁸ Die Negation bestätigt den Sachverhalt, ohne den es ihrer ja nicht bedurft hätte.

Im römischen Reich, insbesondere im weitgehend christianisierten Italien und in Westeuropa lebten die Traditionen polytheistischer Religiosität unter allen Bevölkerungsgruppen fort, darunter auch das Anbeten von Idolen.³⁹ Der Kampf gegen den Götzendienst war daher grundlegender Bestandteil der Bekehrung (*conversio*) von Heiden und Juden zum Christentum ebenso wie der Häretiker.⁴⁰

³² Tertullian: De idololatria. I.1 (Ed. Waszink/van Winden 1987. S.22-23.). Vercrusse 2005 spricht von der „polymorphen“ Bedeutung des Wortes *Idol*: es sei nicht nur auf Gegenstände, sondern auch auf die heidnischen Lehren bezogen worden.

³³ Tertullian: De idololatria I.1-3; zur weitgefaßten Bedeutung des Terminus *idololatria* die einleitenden Bemerkungen zum Kommentar des 1. Kapitels: Ed. Waszink/van Winden 1987. S. 73-79.

³⁴ Saint-Roch 1991. S. 107. Beispiele für Idolatrie auch bei Dölger 1950.

³⁵ Ed. Rordorf/ Tuilier 1998 (griechisch-französisch). S. 152-155.

³⁶ Saint-Roch 1991. V.: „De quelques pêchés particuliers“. (S: 105-115). Zu den Gesetzen gegen den Polytheismus: Brown 1998. S. 638-639 und zu dem von Kaiser Konstantin d. Gr. erlassenen Opferverbot ebd. S. 644-645.

³⁷ Bredekamp 1975. I. IV. S. 96-103: „Die Reaktion „von unten“: Plünderung und Bildersturm.“ Dazu z.B. auch Trout 1996. S. 176-177: im Jahr 397 u. Z. unter Bischof Vigilius von Trient hatte der Diakon Sisinnius im Val di Non eine Kirche errichten lassen und die heidnischen Opferrituale verboten; daraufhin hatten die aufgebrachten Bauern am 29. Mai die Kirche gestürmt, den Diakon und seine beiden Gehilfen erschlagen und deren Leichname vor einem Idol des Saturn auf der Spitze einer Pyramide. atte im Zuge der christlichen Missionierung für eine Christianisierungsaktion unter den Bauern.

³⁸ Vercrusse 2005. S. 117 weist darauf hin, daß eines der großen Themen in der Polemik gegen die Heiden die Nutzlosigkeit der Idole sei.

³⁹ Grundlegend für das Verständnis der Verhältnisse im Zeitraum von 327-425 u. Z. als Voraussetzung für die Entwicklung im 6. Jahrhundert: Brown 1998.

⁴⁰ Bredekamp 1975. S. 45-65: „Christologische Kämpfe“.

Im Dienste der Bekehrung (*conversio*) hat Gregor d. Gr. (540-604 u. Z.) nach seiner Wahl zum Papst (590) sein Werk „*Regula pastoralis*“ als Anleitung für die mit dem Pastoraldienst beauftragten Bischöfe verfaßt.⁴¹ In die Zeit seines Pontifikats fällt u.a. auch die Christianisierung Englands durch Augustinus, den ersten Bischof von Canterbury.⁴²

Im ersten Teil seiner Aussage lobt Gregor d. Gr. also Serenus und seine Bruderschaft, weil sie mit dem „Zerbrechen“ von Malereien das Anbeten von Bildern und damit den Götzendienst (*Idolatrie*) verhindert habe. Dann begründet er den zweiten Teil seiner Aussage, daß Bilder erhalten werden sollen:

„[...] Denn Malerei wird deshalb in Kirchen angebracht, damit jene, die die Buchstaben nicht kennen, wenigstens auf den Wänden sehend lesen, was sie in den Handschriften nicht lesen können.“ (*Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi, qui litteras nesciunt saltem in parietibus videndo legant, quae legere in codices non valent.*)⁴³

Die Bruderschaft des Serenus solle die Bilder bewahren,

„auf daß die, die die Buchstaben nicht kennen, aus ihnen das Wissen der Geschichte nehmen und das Volk möglichst wenig durch die Anbetung der Malerei sündige.“ (*quatenus et litterarum nescii haberent, unde scientiam historiae colligerent, ut populus in picturae adoratione minime peccaret.*)⁴⁴

Zwar sollten die des Lesens Unkundigen durch die Malereien belehrt werden, aber dabei „möglichst wenig“ durch deren Anbetung sündigen. Die Worte des Papstes sind unmißverständlich: das Anbeten von Bildern galt als Sünde (*peccatum*). Worin aber die Sündhaftigkeit des Anbetens bestand, bleibt unbestimmt. So weit die Aussagen im ersten kurzen Brief.

Auf diese knappen Anweisungen hat Serenus mit Ausflüchten reagiert, wie dem ersten Abschnitt des über ein Jahr später im Oktober 600 u. Z. geschriebenen langen zweiten Briefs des Papstes an den Bischof zu entnehmen ist.⁴⁵ Gregor d. Gr. weist sie zunächst zurück und trägt seine Argumente noch einmal ausführlich und nachdrücklich vor.

Zuerst wiederholt er die im ersten Brief getroffene Aussage:

„Uns ist nämlich hinterbracht worden, daß Du, in unüberlegtem Eifer entflammt, die Bilder der Heiligen quasi mit der Entschuldigung zerbrochen hast, daß sie nicht angebetet werden dürften. Und weil du verboten hast, daß sie angebetet werden, haben wir das durchaus gelobt, aber sie zu zerstören, mißbilligen wir.“ (*Perlatum siquidem fuerat quod inconsideratu zelo succensus sanctorum imagines sub hac quasi*

⁴¹ P.L. 77: S. ; zum Verhältnis von Bekehrung und pastoraalem Dienst: *Dagens 1977*: bes. S. 311: „La conversion et le ministère pastoral sont étroitement liés dans toute l’oeuvre grégorienne, la première apparaissant plus ou moins comme la finalité du second“. *Banniard 1992*: „Grégoire le Grand et la pastorale en Italie lombarde“ (S. 105-179). Zur Konzeption Gregors d. Gr. von *Bekehrung*: *Dagens 1977*: „Conversion“ (S. 245-344). Zur Funktion der *Regula pastoralis* bei der Ordination der Bischöfe und als „Handbuch“ für ihre Ausbildung im Pastoraldienst: *Judic 1986*.

⁴² Zur Heidenmission vom 2. Jh. bis 700: *Frend 1970*; bes. zu Gregor dem Großen S. 18-19.

⁴³ *Registrum IX,209.12-14* (Ed. Dag Norberg 1982. S. 768); zu den Worten *pictura* und *littera*: *Chazelle 1990*. S. 139.

⁴⁴ *Registrum IX,209.16-18* (Ed. Dag Norberg 1982. S. 768).

⁴⁵ *Registrum XI,10.1-15* (Ed. Dag Norberg 1982. S. 873): Serenus hatte vorgegeben, den ersten Brief von 599 für eine Fälschung des Abtes Cyriacus, dem Überbringer des Briefes, gehalten zu haben.

excusatione, ne adorarie debuissent, confringeres. Et quidem quia eas adorari vetuisses omnino laudavimus, fregisse vero reprehendimus.)⁴⁶

Ist im ersten Brief davon die Rede, daß Serenus und seine Bruderschaft (fraternitas) die Malereien „zerbrochen“ hatten, so ist jetzt dieser Art allein Serenus zugesprochen. Wieder lobt Gregor d. Gr. zuerst das „Zerbrechen“ der Bilder der Heiligen (sanctorum imagines), weil damit das Anbeten von Bildern verhindert worden sie, und wieder mißbilligt er es anschließend.⁴⁷

Doch anders als im ersten Brief begründet er jetzt, warum er es mißbillige:

„[...] Denn eine Sache ist es, eine Malerei anzubeten, eine andere, durch die Malerei die Geschichte zu lernen, [und] was anzubeten sei.[...]“ ([...] Aliud est enim picturam adorare, aliud per picturae historiam quid sit adorandum addiscere.[...])⁴⁸

Ausdrücklich grenzt er das Anbeten der Malereien von dem ab, was anzubeten sei. Wohl kaum wird es sich bei den „zerbrochenen“ Bildern um kostspielige Mosaiken, sondern um weniger aufwendige Wandmalereien mit Darstellungen einzelner Heiliger und mehrfiguriger Kompositionen zu Ereignissen aus deren Leben gehandelt haben (Abb.).⁴⁹

Auch im zweiten Brief hat Gregor d. Gr. das, worüber die Malereien die Betenden belehren sollten, nicht direkt benannt. In beiden Briefen gibt es keinen Hinweis darauf, daß die Themen der Malereien gemeint gewesen sein könnten. Doch seine Aussage, es habe sich bei den „zerbrochenen“ Malereien um Darstellungen der Heiligen und ihrer Taten gehandelt, mitbeinhaltet, was gemeint ist: als anbetungswürdig sollte allein das von den Gestalten der Märtyrer und Heiligen repräsentierte „Heilige“ gelten – nicht die gemalten Bilder.⁵⁰ Die sollten lediglich über das „Heilige“ belehren.

Darauf erklärt Gregor d. Gr.:

„[...] Denn was den Lesenden die Schrift, das stellt die Malerei den ungebildeten Sehenden vor Augen, weil die Unwissenden in ihr das sehen, was sie befolgen sollen und die in ihr lesen, die die Buchstaben nicht kennen; deshalb nimmt die Malerei vor allem für die Heiden die Stelle der Lektüre ein.“ (Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes vident quod sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt; unde praecipue gentibus pro lectione pictura est.)⁵¹

⁴⁶ Registrum XI,10.15-19 (Ed. Dag Norberg 1982. S. 873).

⁴⁷ Fricke 1997. S. 69-70 legt, als Ergebnis eines, wie sie behauptet, „genauen Blicks auf die Textstellen aus den Briefen Gregors des Großen“ die genau entgegengesetzte Lesart vor: „Er [Gregor] ist sicher, daß die Richtung ihrer Verehrung nicht fehl gehen könnte. Ebenso wenig besteht für ihn die Gefahr, daß sie nicht die Heilige Dreifaltigkeit, sondern Götzen anbeten könnten. Es ist die dem Bild innewohnende visuelle Macht, die Gefährlichkeiten des Anblicks von Bildern für die Psyche, nicht der Götzendienst im Allgemeinen, vor dem er warnt.“

⁴⁸ Registrum XI,10.22/23 (Ed. Dag Norberg 1982. S. 874).

⁴⁹ Dazu ist nichts dazu überliefert.

⁵⁰ Chazelle 1990. S. 141: Gott sei gemeint. Gregor d. Gr. nennt Gott als den Anzubetenden im folgenden aber nur an der Briefstelle, in der er auf das Bilderverbort eingeht (s. S.). Zur Bedeutung des Wortfeldes „heilig, das Heilige, der Heilige“ etwa vom 3. bis zum 5. Jahrhundert u. Z.: Brown (1971) 1982, Brown (1981) 1991; zu den sich vom 4. Jh. an verändernden Vorstellungen von „Heiligkeit“ und der von Gregor d. Gr. in seiner Schrift „Dialoge“ entwickelten Auffassung von den „Heiligen“: Markus 1997. S. 59-63: „Holiness now“; Brown 2000.

⁵¹ Registrum XI,10. 23-26 (Ed. Dag Norberg 1982. S. 874); bei Chazelle 1990. S. 140 hat sich ein sinntstellender Druckfehler eingeschlichen: anstatt „quod qui debeant“ muß es heißen „quod sequi debeant“.

Das entspricht, etwas ausführlicher formuliert, der Aussage im ersten Brief. Ist dort von *Buchstaben* (*litteras*) und *Schriften* (*codices*), so hier von *Schrift* (*scriptura*) die Rede: denen, die die Schrift lesen können, sind die „*idiotae*“ und „*ignorantes*“ unter den „*gentes*“ gegenübergestellt, ein Wort, das Völker, Barbaren und Heiden gleichermaßen bedeuten kann. Als *idiotae* und *ignorantes* sind unter ihnen diejenigen angesprochen, die auf Grund ihrer niedrigen sozialen Herkunft weder schreiben noch lesen konnten und deshalb als „Unwissende“ (*ignorantes*) galten.⁵² Als Analphabeten sollten sie die Malerei „lesen“ so wie die des Lesens Kundigen die Schrift. Für sie sollte die Malerei Textersatz und insofern „Lektüre“ (*lectio*) sein.

Der Papst ermahnt den Bischof: er, der er unter Heiden und Barbaren lebe, müsse bemüht sein, in seinem berechtigten Eifer (*recto zelo*) in deren „wildem Gemütern“ nicht unachtsam Aufruhr (*scandalum*) zu entfachen. Noch einmal stellt er fest:

„Daher soll nicht zerbrochen werden, was in den Kirchen nicht zum Anbeten, sondern allein für die zu belehrenden Geister der Unwissenden angebracht war. (Frangi ergo non debuit quod non ad adorandum in ecclesiis sed ad instruendas solummodo mentes fuit nescientium collocatum.)⁵³

Dazu, worüber die gemalten Bilder belehren sollten, äußert er sich nicht. Die den Malereien in den Kirchen zugewiesene Funktion des Belehrens rechtfertigt er mit dem Hinweis auf das „Altertum“ (*vetustas*):

„[...] Und weil das Altertum nicht ohne Grund zugelassen hat, daß an den verehrungswürdigen Orten die Geschichten der Heiligen gemalt werden, [...]“ (Et quia in locis venerabilibus sanctorum depingi historias non sine ratione vetustas admisit [...]).

Unter „Altertum“ wird der Zeitraum der voraufgegangenen zweihundert Jahre zu verstehen sein, in denen zunehmend Kirchen mit Bildern ausgestattet worden sind.⁵⁴

Der Papst rügt den Bischof, weil er es an dem für den Umgang mit den *idiotae* und *ignorantes* erforderlichen „Unterscheidungsvermögen“ (*discretio*) habe fehlen lassen.⁵⁵ Durch das „Zerbrechen“ der Malereien habe er die ihm als „Lämmer“ Anvertrauten auseinandergetrieben, anstatt sie in der Kirche zur „Herde“ zu versammeln. Er fordert Serenus und seine Bruderschaft auf, diejenigen, die sich von ihm getrennt hätten, im Dienste des pastoralen Auftrags mit aller „Anstrengung und allem Bemühen“ (*omni annisu omnique studio*) in „väterlicher

⁵² Zur Bedeutung von *idiotae*: Grundmann 1958. S. 6-8 unterscheidet zwei Bedeutungen: diejenigen, die sich nur in ihrer Muttersprache ausdrücken konnten (Laien, Priester und Mönche) und später bei Beda Venerabilis diejenigen, die weder Latein verstehen noch schreiben konnten. In diesem Sinn (ebd. S. 7) zur Formulierung Gregors d. Gr.: „[...] an den Bildern sahen die Nicht-Leser, die Nicht-Lateiner, was zu befolgen sei.“ Dazu kritisch: Banniard 1992. S. 109-112.

⁵³ Registrum XI,10: 29-31 Ed. Dag Norberg 1872. (S. 874); dies ist die zweite Aussage zum Zerstörungsverbot im Brief vom Oktober 600; die erste: ebd. XI,10. 17-19 (Ed. Dag Norberg 1982. S. 873).

⁵⁴ Brown 1998 zu „antiquitas“.

⁵⁵ Registrum XI,10: 31-32 (Ed. Dag Norberg 1982. S. 874); zum Terminus *discretio*: Regula pastoralis II, 10 (Ed. Bruno Judic 19 . S. 238-253) mit dem Titel: „Quae esse debet rectoris discretio correctionis et dissimulationis, fervoris et mansuetudinis.“ Zu *discretio* in der Terminologie Gregors d. Gr.: Dagens 1977: „Examen et contrôle de l'expérience: la *discretio*“ (S. 117-123); Banniard 1992. S. 131-133: „éloquence et discretio“ als Gregors d. Gr. „théorie de la communication“ in der antiken Rhetorik begründend.

Sanftmut“ (paterna dulcedine) wieder zu sich zurückzurufen. Mit der Heiligen Schrift als Zeugnis solle er den „Söhnen der Kirche“ erklären,

„daß es nicht erlaubt ist, irgendetwas mit der Hand Hergestelltes anzubeten, weil geschrieben steht: *Du wirst Gott deinen Herrn anbeten und allein ihm dienen* [...]“ ([...] quia omne manufactum adorare non liceat, quoniam scriptum est: *Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies*: [...])⁵⁶

Erst jetzt beruft sich der Papst auf das biblische Bilderverbot (Ex. 20,4), um zu begründen, daß nichts mit der Hand Hergestelltes angebetet werden *dürfe*.⁵⁷ Serenus solle ihnen deshalb sagen: es sei das Anbeten der für das Belehren des „ungebildeten Volkes“ (imperitus populus) bestimmten Malereien gewesen, das ihn derart erregt und zum Zerschlagen Bilder veranlaßt habe.

Aber er solle ihnen auch sagen:

„[...] wenn Ihr zu dieser Belehrung die Bilder, zu der sie seit alters her gemacht sind, in der Kirche haben wollt, gestatte ich, sie sowohl auf alle Art zu machen als auch sie zu haben. (Si ad hanc instructionem, ad quam imagines antiquitus factae sunt, habere vultis in ecclesia, eas modis omnibus et fieri et haberi permitto.)⁵⁸

Hat Gregor d. Gr. im vorhergehenden Satz das biblische Bilderverbot angeführt, so schränkt er es jetzt wieder mit dem Hinweis ein, gemalte Bilder seien „seit alters her“ um des Belehrens willen hergestellt worden. Für den Fall, daß Bilder – von Heiligen und Märtyrern – gewünscht würden, läßt er sie ausdrücklich zu. Deshalb solle Serenus seiner Gemeinde erklären, daß allein das *Anbeten* der Bilder sein Mißfallen erzeuge:

„[...] und ihre Gemüter mit diesen Worten besänftigend, rufe sie zur Eintracht mit Dir zurück. Und wenn jemand Bilder machen wollte, verhindere es auf keinen Fall, verbiete aber jede Weise von Anbetung.“ ([...] (Atque in his verbis eorum mentes demulcens eos ad concordiam tua revoca. Et si quis imagines facere voluerit, minime prohibe, adorare vero imagines omnimodis devita.)⁵⁹

Er solle also das Herstellen von Bildern auch nicht unterbinden, aber auf jeden Fall verbieten, daß sie angebetet würden. Worin aber das Anbeten der gemalten Bilder durch die Gläubigen bestanden hat – darüber macht auch der zweite Brief keine Angaben.

In der einschlägigen Literatur werden die Äußerungen Gregors d. Gr. zur Bilderfrage gewöhnlich auf das *Belehren* reduziert.⁶⁰ Indessen kommt im letzten Satz des im Oktober 600 u. Z. geschriebenen Briefs noch ein zweiter, meist vernachlässigter oder allenfalls beiläufig erwähnter Wirkungsaspekt hinzu:

„[...] Aber deine Bruderschaft soll besorgt dazu ermahnen, daß sie beim Anblick der [in den Bildern dargestellten] vergangenen Taten [der Heiligen] die Glut der Zerknirschung fühlen und sich selbst demütig allein vor der allmächtigen heiligen Dreieinigkeit niederwerfen.“ ([...] Sed hoc sollicite fraternitas tua admoneat ut ex visione rei gestae

⁵⁶ Lukas 4,8; Registrum XI,10. 46/47 (Ed. Dag Norberg 1982. S. 875).

⁵⁷ Dohmen 1987.

⁵⁸ Registrum XI,10. 52-54 (Ed. Dag Norberg 1982. S. 875).

⁵⁹ Registrum XI,10. 56/57 (Ed. Dag Norberg 1982. S. 875).

⁶⁰ So z.B. Sternberg 1987. S. 50-51, Feld 1990. S. 12 und Thümmel 1999. S. 55-56. Papst Johannes Paul II 1999.

ardorem compunctionis percipiant et in adoratione solius omnipotentis sanctae trinitatis humiliter prosternantur.)⁶¹

Der „Anblick“ (visio) der „vergangenen Taten“ der Heiligen solle in den Betenden den Affekt der „Zerknirschung“ (compunctio) auslösen und dazu führen, daß sie sich demütig vor der Trinität „niederwerfen“.

Mit dem Wort „compunctio“ (Zerknirschung), das in der Tradition der medizinischen Terminologie den „Stich“ und dessen körperlichen Schmerz bezeichnet, ist die frühchristliche Bußlehre angesprochen.⁶² Im 20. Kapitel der Regel des Heiligen Benedikt „Über die Ehrerweisung im Gebet“ (De reverentia orationis) heißt es, Gott sei mit aller Demut und reinster Frömmigkeit anzubeten:

„[...] nicht durch Vielrede, sondern durch die Reinheit des Herzens und durch die Zerknirschung der Tränen werden wir, wie wir wissen, erhört werden.“ (Et non in multiloquio, sed in puritate cordis et compunctione lacrimarum nos exaudiri sciamus.)⁶³

Im 49. Kapitel „über das Fasten“ wird daran erinnert, daß es nur würdevoll sein könne,

„wenn wir *auf alle* Laster verzichten und uns dem Gebet mit Tränen, den Lesungen und der Zerknirschung des Herzens sowie der Enthaltbarkeit hingeben.“ (Quod tunc digne fit si *ab omnibus* vitiis temperamus, orationi cum fletibus, lectioni et compunctioni cordis atque abstinentia operam damus.)⁶⁴

Die Affektivität des demütigen Mönchs sei auf die „Zerknirschung des Herzens“ als Ausdruck von Reue und Buße auszurichten.⁶⁵

Die Lehren von Cassian (um 360-435 u. Z.) und Benedikt von Nursia (um 480-550 u. Z.) aufgreifend hat Gregor d. Gr. in seiner Schrift „Moralia in Job“ in der den Mönchen auferlegten Buße vier Stufen von „Zerknirschung“ (compunctio) unterschieden.⁶⁶ An anderer Stelle des gleichen Werkes bezieht er zwei Gefühlsqualitäten von „Zerknirschung“, diejenige aus Traurigkeit und die aus „Freude“, antithetisch als die Seele reinigende Affekte aufeinander.⁶⁷ So auch in der Homilie über Hesekiel, in der er wiederum antithetisch „Zerknirschung“ aus Furcht (timor) und aus Liebe (amor) einander gegenüberstellt:

„(20) [...] Deshalb befiehlt das Gesetz, für das Zelt zwei Altäre zu errichten, einen außen, den anderen aber innen, einen im Vorhof, den anderen vor der Bundeslade, der eine mit Erz bedeckt, der andere mit Gold bekleidet. Und auf dem erzenen Altar wird

⁶¹ Registrum XI,10. 58-62 (Ed. Dag Norberg 1982. S. 875).

⁶² Einführung in die frühchristliche Busslehre: *Karpp 1969*; *Grégoire le Grand: Morales sur Job: Introduction* in Ed. Robert Gillet 1975. S. 73: „La componction qui, pour les spirituels de l'ère patristique et du moyen âge, jouait, avec les larmes, un rôle essentiel dans la vie de prière., [...] Componction vient de *com-pungere*; au verbe *pungere*, poindre, piquer, le préfixe donne le sens de percer de part en part, transpercer. *Compungere* désigne donc le regret senti si volontaire des fautes que l'âme a commises. Mais pour Cassien et Saint Benoît ce n'est pas seulement le repentir avec larmes des fautes passées, c'est aussi, dans la contemplation des grandeurs de Dieu, ce sentiment qui fait couler des larmes de joie.“ Weitere Textbeispiele zum Stichwort *componction* bei *Gillet 1961* im Register von *Theologie de la vie monastique 1961*.

⁶³ RB 20, 3 (Ed. Vogué-Neufville Bd. 2. S. 537).

⁶⁴ RB 49, 4 (Ed. Vogué-Neufville Bd. 2. S. 607).

⁶⁵ Beispiele Zur *compunctio cordis* auch bei *Jenal 1995*. S. 188 Hinweis auf Fulg. Rusp., epist. 4 (ad Probam) mit einer Abhandlung über *oratio* und *compunctio cordis*: CCL 91. S. 229 und 230 ff.

⁶⁶ *Grégoire le Grand: Moralia In Job I*. Ed. Robert Gillet 1975. Introduction S. 73-75.

⁶⁷ Ebd. S. 75-77. Zur „Zerknirschung“ (compunctio) in der Homelie über Hesekiel: Ed. Charles Morel 1990. S. 20-21. Kontrollieren: Fiedrowicz deutsche Übersetzung? Ähnelt doch der griechischen catharsis?

das Fleisch verbrannt, auf dem goldenen Altar aber werden aromatische Kräuter entzündet. Was heißt das anderes, geliebte Brüder, daß das Fleisch draußen, drinnen die aromatischen Kräuter verbrannt werden, als das, was wir täglich sehen, weil es zwei Arten von Zerknirschung gibt, und die einen bis jetzt vor Furcht klagen, die anderen aber schon sich aus Liebe den Tränen überlassen? Denn viele fürchten, ihrer Sünden gedenkend die ewigen Qualen und sind täglich in Tränen niedergedrückt. Sie beklagen das Böse, das sie begangen haben und zünden das Laster, dessen Anrufungen bis jetzt ihre Herzen leiden lässt, im Feuer der Zerknirschung an. Sind sie nicht der erzene Altar, auf dem das Fleisch brennt, weil sie bis jetzt von ihren fleischlichen Werken niedergedrückt sind? (21) Die anderen aber, verbrennen in den Tränen der Zerknirschung die Flamme der Liebe [Übersetzung?] stellen vor ihre Augen die Belohnungen im himmlischen Vaterland, begehren, schon unter den Bürgern Oben zu sein. [...]“ (Unde et in tabernaculo per legem duo altaria fieri iubentur, unum videlicet exterius, aliud vero interius, unum in atrio, aliud ante Arcam, unum quod aere coopertum est, aliud quod auro vestitur. Atque in altari aereo cremantur carnes, in altari vero aureo incenduntur. Quid est hoc, fratres carissimi, quod foris concremantur carnes, intus aromata, nisi hoc quod cotidie videmus, quia duo sunt compunctionis genera, atque alii adhuc per timorem plangunt, alii vero iam se per amorem in lamentis afficiunt? Multi namque, peccatorum suorum memores, dum supplicia aeterna pertimescunt, cotidianis se lacrimis affligunt. Plangunt mala quae fecerunt et incendunt vitia igne compunctionis, quorum adhuc suggestiones in corde patiuntur. Quid isti nisi altare sunt aereum in quod carnes ardent, quia adhuc ab eis carnalia opera planguntur? (21) alii vero, a carnalibus vitiis liberi aut longis iam fletibus securi, amoris flamma in compunctionis lacrimis inardescunt, caelestis patriae praemia cordis oculis proponunt, supernis iam civibus interesse concupiscunt. [...]).⁶⁸

In der Schrift „Moralia in Job“ vergleicht Gregor d. Gr. den Affekt der „Zerknirschung“ mit einer „Maschine“ (machina), die, wie die „Betrachtung“ (contemplatio) und die „Liebe“ (amor), den Geist (mens) erhebt und es ihm ermöglicht, aus der Höhe, gewissermaßen mit Abstand, seine eigenen, vergangenen wie zukünftigen Taten, zu beurteilen.⁶⁹

„Zerknirschung“ (compunctio) erweist sich als Schlüsselwort in der Psychagogie Gregors d. Gr., die, ausgehend von der Dialektik von „Innerem“ und „Äußeren“, auf den seelischen Aufstieg vom Sichtbaren zum Unsichtbaren ausgerichtet ist.⁷⁰ Sie liegt seiner Auffassung vom Mönchtum als Voraussetzung für das Priesteramt und für den Pastordienst der Bischöfe zugrunde.⁷¹ Auch der Prediger (praedicator) soll, wie der Mönch, in seiner täglichen Lektüre der Heiligen Schrift und im Gebet die seelische Erschütterung der „Zerknirschung“ erfahren.⁷² Und seine Predigt soll wiederum in den Betenden das gleiche Gefühl der aufs Äußerste gesteigerten Reue und Buße mit dem Ziel der Bekehrung

⁶⁸ *Grégoire le Grand: Moralia in Job. II. X. 20-21* (Ed. Charles Morel 1990. S. 524-527).

⁶⁹ *Grégoire le Grand: Moralia in Job I. 47 bis*; zitiert nach Ed. Robert Gillet 1975. S. 77. – kontrollieren.

⁷⁰ *Dagens 1977. Kap. III. S. 205-* : „La théorie grégorienne de la connaissance: l'`interna intelligentia““, bes. S. 216-224: „Du visible à l'invisible.“

⁷¹ *Gillet 1961.*

⁷² *Gregor der Große: Regula pastoralis. PL. 77, 48 C-D und Dagens 1977. S. 67; zu Hezekiel 44, 17: PL 76, 918 C-D und Dagens 1977. S. 148; Evangelien-Homilien (Ed. Michael Fiedrowicz 1997) Register: compunctio, compungere.*

(conversio) bewirken.⁷³ Diese gregorianische Psychagogie ist im zweiten Brief an Serenus mit dem Terminus „Zerknirschung“ (compunctio) angesprochen.⁷⁴

Wie die Lektüre der beiden Briefe an den Bischof von Marseille zeigt, ist die Auffassung des Papstes von der Wirkung der Malereien in den Kirchen keineswegs auf das Belehren der betenden Analphabeten beschränkt. Sie sollten vielmehr auch auf deren Gefühle einwirken. Beide Aspekte, das Belehren und die Gefühlswirkung, machen die psychagogische Wirkung aus, die Gregor d. Gr. den Malereien zuerkennt. Ihnen liegt, religiös-christlich überformt, die mit dem Wortpaar „belehren“ (docere) und „erfreuen“ (delectare) umrissene Wirkungslehre der Rhetorik zugrunde, der in der Poetik des Horaz das Wortpaar „nutzen“ (prodesse) und „erfreuen“ (delectare) entspricht.⁷⁵

Aus dem Schrifttum zur Rhetorik ist auch der dort als Redefigur in unterschiedlichsten Sinnzusammenhängen geläufige Vergleich von Sprache/Schrift und Malerei entlehnt.⁷⁶ Dessen älteste und berühmteste Variante

„Das Gedicht soll sprechende Malerei, Malerei ein stummes/lautloses Gedicht sein“, ist bei Plutarch als Dictum des Dichters Simonides von Keos (456-468 v.u.Z.) überliefert. Seitdem zieht es sich wie ein roter Faden durch die europäische Kulturgeschichte.⁷⁷

Der Vergleich zwischen Schrift und Malerei beruht auf dem in der Doppelbedeutung des griechischen Verbes *graphein* dokumentierten Sachverhalt, daß mit den gleichen Werkzeugen, der Feder, dem Griffel oder dem Pinsel ebenso *geschrieben* und *gezeichnet* beziehungsweise *gemalt* worden ist.⁷⁸ Die beiden graphischen Systeme waren nicht voneinander abgegrenzt und *Zeichnen/Malen* dem *Schreiben* gleichgeschaltet.⁷⁹ Daß dabei die Schrift gegenüber Malerei und Bildnerie den Vorrang hatte, bezeugt nicht zuletzt auch die Tatsache, daß im Kreis der neun Musen keine eigens für die beiden Bildkünste zuständig ist.⁸⁰

Diese Rangskala wird auch dadurch bestätigt, daß sich für das als Ausdruck des Logos (ratio-oratio) geltende *Reden* und *Schreiben* in Grammatik, Rhetorik und Poetik angemessene Regelwerke, hingegen für Malerei und Bildnerie nichts Vergleichbares entwickelt hatte. Zwar soll es laut Plinius d. Ä. (23-79 u.Z.) derartige Schriften gegeben haben, doch davon ist nichts erhalten, wahrscheinlich

⁷³ Dagens 1977: „Le ministère de la conversion“ (S. 311-344).

⁷⁴ Zur Auffassung Gregors d. Gr. von der Beziehung zwischen Mönchtum und Kirche: Gillet 1961.

⁷⁵ Zum Fortleben des Topos aus Rhetorik und Dichtung „belehren und gefallen“ in der patristischen Exegese: Studer (1988) 1992. Zum Einfluß der Rhetorik auf Gregor den Großen: Dagens 1977. ; zum „Belehren, Bewegen und Gefallen“ in Gregors „théorie de la communication“: Banniard 1992. S. 131 – 133.

⁷⁶ Lange (1969) 1999. S. 13-38: „Die Kappadokier und die Vorgeschichte des Vergleichs von Bild und Wort“.

⁷⁷ Plutarch, De gloria Atheniensium 346 F; Sprigath 2000.

⁷⁸ Den Terminus *graphisches System* übernehme ich von Detienne 1988; zur Doppelbedeutung von *graphein*: Havelock 1990. S. 49-50: „Verschiedene Bedeutungen des Wortes `schreiben´ und S. 50-53: „Die Priorität des Lesens gegenüber dem Schreiben“. Jouanna 2001.

⁷⁹ Banniard 1992. S. 111: seit der Antike hat die Schriftlichkeit auch Vorrang gegenüber dem gesprochenen Wort. Zum Vorrang der Schrift gegenüber der Malerei: Lange (1969) 1999; Sprigath 2004.

⁸⁰ Havelock 1992.

weil sie wegen des niedrigen Sozialstatus der Malerei nicht der Überlieferung für wert erachtet worden sind.⁸¹

Augustinus (354-430 u. Z.) hat diese Rangskala übernommen und in seiner Schrift „Von der christlichen Lehre“ (de doctrina christiana) begründet: die Buchstaben seien die wichtigsten der von den Sterblichen benutzten „Zeichen“ (signa) und Grammatik und Logik deshalb für das Verständnis der Heiligen Schriften unentbehrlich, Malereien hingegen nicht nur überflüssig, sondern auch gefährlich.⁸² Der Prediger, der bei der Gestaltung seiner Predigt auf das textgestalterische Regelwerk von Grammatik und Rhetorik zurückgreifen konnte, tat dies auch beim Reden über gemalte Bilder. Ein eigenständiges, der Malerei angemessenes bildgestalterisches Regelwerk stand ihm nicht zur Verfügung.

Von den im Schrifttum zur Rhetorik gängigen Vergleichen von Schrift und Malerei unterscheidet sich derjenige in den Briefen an Serenus in einem grundlegenden Aspekt: Gregor d. Gr. hat ihn mit den Betenden in der Kirche parallelisiert und dabei die des Lesens Kundigen der *Schrift* und die *idiotae* und *ignorantes*, die Analphabeten also, der *Malerei* zugeordnet (Grafik). So kommt er zu der Aussage: so wie die des Lesens Kundigen die Taten (res gestae) der Heiligen in der „scriptura“ (Text/Heilige Schrift), sollen die Analphabeten sie in der „Malerei“ (scriptura) „sehend lesen“ (*videndo legant* im ersten Brief an Serenus). Entsprechend hat er auf der Ebene des als edelster Sinn geltenden Auges das *Lesen* dem *Sehen* gegenüber höher eingestuft – das Sehen also dem *Lesen* untergeordnet.⁸³

Gregor d. Gr. hat den Vergleich von Schrift und Malerei auch in seinem Kommentar zum „Hohen Lied“ eingesetzt, und zwar in einer für das Verständnis der Aussagen in den Briefen an Serenus aufschlußreichen Variante:

„So ist nämlich die Heilige Schrift in den Worten und den Bedeutungen, was die Malerei in den Farben und den Sachen ist: und der ist allzu dumm, der so an den Farben der Malerei klebt, daß er von den Sachen, die gemalt sind, nichts weiß. Wenn wir die Worte, die äußerlich genannt werden, umfassen und den Sinn nicht wissen, wissen wir nämlich auch die Sachen, die gemalt sind, nicht, wenn wir sie allein für Farben halten. Der Buchstabe tötet, was geschrieben ist, der Geist aber belebt. So bedeckt der Buchstabe nämlich den Geist, wie die Spreu das Korn umhüllt.“ (Sic est enim scriptura sacra in verbis et sensibus, sicut pictura in coloribus et rebus: et nimis stultus est, qui sic picturae coloribus inheret, ut res, quae pictae sunt, ignoret. Nos enim, si verba, quae exterius dicuntur, amplectimur et sensu ignoramus, quasi ignorantes res, quae depictae sunt, solos colores tenemus. Littera occidit, scriptum est, spiritus autem vivificat. Sic enim littera cooperit spiritum, sicut palea tegit frumentum.)⁸⁴

⁸¹ *Plinius d. Ä.* :N.H. 35: Malerei und Bilderei sind nach dem der Enzyklopädie zugrundeliegenden Ordnungssystem den Erden und Steinen zugeordnet. Bei den Griechen seien sie hochgeschätzt gewesen, befänden sich hingegen in Rom aber im Stadium des Verfalls. *Sprigath 2000*.

⁸² Nachweis der einschlägigen Textstellen in *De doctrina christiana* bei *Chazelle 1995 (1)*. S. 10-11.

⁸³ *Schleusener-Eichholz 1984*; zum Auge und dem Sehen der Dinge bei Platon und Aristoteles: *Lange (1969) 1999*. S. 19 Anm. 32: „[...] Der Demiurg hat sie [die Augen] als den wertvollsten Sinn geschaffen [Politeia 507c 7]. Im *Phaidros* bezeichnet Platon den Gesichtssinn als den schärfsten der Sinne [205d]. Der *Timaios* sieht den Vorrang des Auges darin begründet, daß wir damit die Umschwünge der Sterne beobachten und den von Gott getragenen Kosmos betrachtend in uns abbilden. So sind die Augen Urheber der Philosophie, ihre größtes Geschenk [47a 1-b 2]. Vgl. Aristot. sen. 437 a 3-9; an. 429 a 3; met. 980 a 23-27. [...]“ Wenn das Zitat bleibt, alle Stellen prüfen.

⁸⁴ *Gregorius Magnus*: Exp. Cant. Cant. CCSL 144. S. 5.

Hier meint Schrift nicht allein den geschriebenen Text, sondern außerdem auch noch die *Heilige Schrift*. Im Unterschied zum Vergleich in den Briefen an Serenus ist die Malerei in diesem Text aber als handwerkliche Fertigkeit angesprochen.

In dieser Variante des Vergleichs sind die *Worte* der Heiligen Schrift mit den *Farben* in der Malerei und die *Bedeutungen* der Worte mit denen der gemalten *Sachen/Dinge* parallelisiert, und zwar so, daß das Verhältnis der *Worte* zu ihren *Bedeutungen* und das der *Farben* zu den *Sachen/Dingen* abgestuft ist: die *Bedeutungen* sind gegenüber den als „äußerlich“ geltenden *Worten* ebenso höher eingestuft wie die *gemalten Sachen/Dinge* gegenüber den „äußerlichen“ *Farben*. Der „äußerliche“ Buchstabe bedecke die *Bedeutungen* der Worte so wie die Spreu das Korn umhülle (eventuell Grafik).⁸⁵ Und an den „äußerlichen“ *Farben* zu kleben, führe zum Verkennen der *gemalten Sachen/Dinge*.

Daraus, daß die Buchstaben ebenso wie die Farben als *äußerlich* gelten, ergibt sich, daß auch in der Malerei die mit den *äußerlichen* Farben dargestellten *Sachen/Dinge* nur über die den Geist (spiritus) vermittelnden *Bedeutungen* der Worte erkannt werden können. In dieser Variante des Vergleichs ist der Vorrang der Schrift gegenüber der Malerei im Sinn der Auffassung von Augustinus von Hippo (354-430 u.Z.) zweifach begründet: als *Schriftlichkeit* und als *Heilige Schrift*, in der sich im geoffenbarten Wort Gottes auch der in die *Bedeutungen* der Worte eingegangene *Geist* kundtue.⁸⁶ So wie die *Bedeutungen* unter den Buchstaben in der Heiligen Schrift verborgen seien, so seien sie es auch *unter* den Farben der gemalten *Sachen/Dinge*.⁸⁷

Die Lektüre der Heiligen Schrift stellt Gregor d. Gr. in den Dienst zweier Gruppen:

„So wie die göttliche Rede durch ihre Geheimnisse die Klugen übt, so stärkt sie gewöhnlich die einfachen durch die Oberfläche [Übersetzung]. Öffentlich vorgetragen hat sie daher etwas, das die Kleinen nährt, im Geheimen bewahrt sie etwas, das die höchsten Geister vor Bewunderung verzückt. Sie ist gleichsam ein Fluß, wie ich daher sagen würde, flach und tief, in dem sowohl das Lamm gehen und ein Elephant schwimmen kann [...].“ (Divinus etenim sermo sicut mysteriis prudentes exercet, sic plerumque superficie simplices refouet. Habet in publico, unde parvulos nutriat, servat in secreto, unde mentes sublimium in admiratione suspendat. Quasi quidem quippe est fluvius, ut ita dixerim, planus et altus, in quo et agnus ambulet et elephas natet.[...]).⁸⁸

Das Wort Gottes sei für die „rustici“, „infirmi“, „simplices“ ebenso wie für die „höchsten Geister“ bestimmt und deshalb den Bedürfnissen der jeweiligen Gruppe anzupassen: öffentlich vorgetragen sei es Nahrung für die vielen „Einfachen“ und „Kleinen“, während die im Geheimen zu offenbarenden Mysterien den wenigen „Klugen“ (prudentes) und „höchsten Geistern“ vorbehalten seien.⁸⁹

⁸⁵ Dazu auch *Dagens* 1977. S. 240-244: „Les mots et les choses“

⁸⁶ Zur Vorgeschichte des Vorranges des Textes und der Schriftlichkeit: *Lange* (1969) 1999. S. 13-38; *Sprigath* 2004.

⁸⁷ Das dieser Methode entsprechende hermeneutische Modell ist die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn der Heiligen Schrift.

⁸⁸ *Dagens* 1977. S. 52 Anm. 69; Ep.5,53 a, 4 (PL 75,515 A=SC,32 bis, p. 128).

⁸⁹ So auch *Regula pastoralis* 3,6; grundlegend zur pastoralen Rhetorik Gregors des Großen: *Dagens* 1977; zu seiner Methode der Bibellektüre: *Markus* 1997: Kap. 3 (S.34-50): Sapienter indoctus: *scriptural understanding*.“ Im 3. Teil

Der Vergleich der Heiligen Schrift mit einem Fluß, in dem sich so verschiedene Tiere wie Lamm und Elefant bewegen, veranschaulicht das Ziel des Pastoralendienstes: in der Predigt legt der im Studium der Heiligen Schrift ausgebildete Prediger (praedicator) das in ihr geoffenbarte Wort Gottes aus, um beide Gruppen – die „Klugen“, für die der Elefant steht, ebenso wie die „Einfachen“ und „Kleinen“, die Lämmer – in die Kirche als Gemeinschaft der Christen zu integrieren.⁹⁰ Als Adressaten des Pastoralendienstes sind sie in der „Regula pastoralis“ noch einmal in 39 verschiedene Arten von Hörern der Predigt unterteilt.⁹¹ Die integrierende Funktion der Predigt ist zwar in den Briefen an Serenus nicht ausdrücklich angesprochen, darf aber als im Vergleich von Schrift und Malerei mitinbegriffen vorausgesetzt werden.⁹²

Spätestens an dieser Stelle ist gegenüber dieser Auffassung vom Verhältnis von Schrift und Malerei festzustellen: Malerei ist nicht Schrift und sehen ist mehr als nur lesen. Doch angesichts des kanonischen Vorrangs der Schrift kommen weder in den im Schrifttum zur Rhetorik überlieferten noch in den beiden Vergleichen Gregors d. Gr. die zwischen den graphischen Systemen *Schreiben* und *Zeichnen/Malen* sowie zwischen *lesen* und *sehen* bestehenden Differenzen zum Tragen.

Das gilt für beide Varianten des Vergleichs. Doch während in der Variante im Kommentar Gregors d. Gr. zum „Hohen Lied“ Schrift und Malerei verglichen werden, erweist sich der Vergleich in den Briefen an Serenus als Analogie: *Malerei* sei wie *Schrift* und infolgedessen auch *Sehen* wie *Lesen*.⁹³ Sie verkürzt das Verhältnis von Schrift und Malerei zugunsten der Schrift und stellt die Malerei in den Dienst der Auslegung (Exegese) der Heiligen Schrift.⁹⁴ Ihre Funktion ist es, die psychagogische Wirkung der Predigt auf die gemalten Bilder zu übertragen. In deren Parallelisierung mit den Adressaten, den des Lesens Kundigen und den *idiotae* und *ignorantes*, gerät die Malerei auf die Seite der letzteren.

der *Regula pastoralis* sind in 35 Kapiteln 35 verschiedene, durch antithetisch einandergegenübergestellte psychologische Eigenschaften charakterisierte Personengruppen als Zielgruppen der Predigt aufgeführt.

⁹⁰ Zum Elefanten als vielschichtig christlich gedeutetem Symbol: Physiologus. Kap.43; Kommentar Ed. Otto Seel 1967. Anm. 182 S. S. 89-90 und Ed. Schönberger 2001. Zum Physiologus: *Seel* 1992 und *Schönberger* 2001. Zum „Bestiarium“ Gregors des Großen: *Hesbert* 1986, leider ohne auf den Elefanten einzugehen. Zu weiteren antithetisch aufgebauten gruppenspezifischen Differenzierungen in der *Regula pastoralis* und in den *Moralia in Job: Dagens* 1977. S. 124-125 und *Judic* 1986. *Banniard* 1992. S. 107 zur umstrittenen Frage, wie weit Gregor der Große fähig gewesen sei, „à entrer en contact avec les couches populaires de fidèles; à les instruire et à les toucher“ ebd.: „De différents points de vue, on a soutenu que l’écriture grégorienne était fermée au public populaire. Plusieurs barrières auraient en effet été dressées: par la langue elle-même des écrits, qui aurait déjà été inintelligible aux auditeurs illettrés; par le style dans lequel auraient été rédigées certaines oeuvres, pourtant destinées en principe à l’édification de tous: par le fond enfin, idéologique et moral, qu’enseignent ces mêmes oeuvres.“

⁹¹ *Regula pastoralis* III.6: „Quod aliter ammonendi sunt sapientes huius saeculi atque aliter hebetes.“ Ed. Bruno *Judic* S. 285-287. Dazu auch *Dagens* 1977. S. 124-125.

⁹² *Banniard* 1992. S. 108 spricht von einer „pastorale iconographie“. Wäre nicht „iconologique“ genauer?

⁹³ *Dagens* 1877 zur Analogie bei Gregor d. Gr. **ergänzen!**

⁹⁴ *Banniard* 1992. S. 111: seit der Antike hat Schriftlichkeit den Vorrang gegenüber dem gesprochenen Wort. *Banniard* geht noch einen Schritt weiter und meint, Gregor der Große habe mit dem in dieser Weise erklärten Vorrang der Schriftlichkeit dem Argument des Serenus zuvorkommen wollen, daß die orale Vermittlung ausreichend und die Bilder überflüssig seien. Zum Vorrang der Schriftlichkeit gegenüber der Malerei in der Antike: *Sprigath* 2004.

Die Auffassung, daß die Malereien insbesondere für die des Lesens Unkundigen bestimmt seien, begegnet auch schon früher im griechischen Schrifttum. So heißt es z.B. bei dem griechischen Redner und Popularphilosoph, dem Heiden Dio von Prusa (ca.40-ca. 120 u.Z.): „wie die Dichter über das Gehör“ ihre Wirkung erreichen, so würden die Bildner und Maler „über den Gesichtssinn das göttliche Wesen für eine größere Zahl von weniger gebildeten Menschen“ auslegen.⁹⁵ Den Bildwerken spricht er damit eine breitenwirksamere Wirkung zu als den Gedichten. Auch Neilos von Ankyra (gest. um 430 u. Z.) bejaht in einem Brief an den Eparchen Olympiodor die Bilder in der Kirche,

„damit die des Schreibens Unkundigen, die auch die Heiligen Schriften nicht lesen können, durch die Betrachtung des Bildes an die Rechtschaffenheit der echten Diener des wahren Gottes erinnert und zur Nachahmung der herrlichen und großartigen Tugendwerke angespornt werden, wodurch jene die Erde mit dem Himmel vertauscht haben, indem sie das Unsichtbare dem Sichtbaren vorzogen. [...]“⁹⁶

Sinn der Malereien sei es, als Schrifftersatz die Gläubigen vom Sichtbaren zum Unsichtbaren hinzuführen. Ebenso heißt es in einem Brief des Hypatios von Ephesos, der nichts von Malereien und Skulpturen in der Kirche gehalten hat, an Julianos von Atramyton:

„Wir gestatten aber den einfacheren Menschen, die weniger eingeweiht sind, solches wegen eines ihnen entsprechenden Hinaufführens auch durch den ihnen gemäßen Gesichtssinn in einführender Weise zu lernen, da wir ja auch oft und vielfältig finden, daß selbst die göttlichen Anordnungen des Alten und Neuen Testaments sich zu den schwachen Seelen um ihres Heils willen herabneigen. [...]“⁹⁷

Ob und wie weit diese im griechischen Schrifttum belegten Auffassungen Gregor d. Gr. bekannt gewesen sein können, muß dahingestellt bleiben. Demgegenüber wichtiger ist die Feststellung, daß die von ihm vertretene Auffassung in einer langen Tradition steht.

Die in den Briefen an Serenus als vor den gemalten Darstellungen der Heiligen betende *idiotae* und *ignorantes* angesprochenen Gläubigen waren auf den Priester oder eine andere, die Kenntnisse der Heiligen Schriften vermittelnde Person angewiesen: erst mit dem, was ihnen aus der Heiligen Schrift und aus dem Leben der Heiligen und Märtyrer in der Predigt *erzählt* wurde, konnten sie die Malereien „sehend lesen“ (*videndo legant*), und zwar indem sie das Gehörte, so wie die des Lesens Kundigen das Gelesene, beim „Anblick“ (*visio*) der Malereien auf diese übertrugen.⁹⁸

In der Analogie von Schrift und Malerei sind auch die Ambivalenzen in den Aussagen des Papstes zur Wirkung gemalter Bilder begründet: da es nun einmal

⁹⁵ *Dio von Prusa* „Olympische Rede“ (Or. 12) § 46 (Ed. Hans-Josef Klauck/Balbina Bäbler 2000. S.79).

⁹⁶ PG: 79: Sp. 577B-580A, bes. 577 B. Zitiert nach *Kollwitz 1957*. S.17-18.

⁹⁷ Zitiert nach *Thümmel 1999* Nr. 58. S. 104-105.

⁹⁸ Zur Komplexität der mündlichen Vermittlung: *Banniard 1992*. Kap. III: „Grégoire le Grand et la pastorale en Italie lombarde.“ (S. 105-179); bes.: „Ecriture et illiterati“ (S. 138-145) und „Statut de la langue parlée populaire.“ (S. 173-179). Insbesondere S. 111 Banniards These: Gregor der Große hätte den Hinweis auf die „instruction orale“, die „pastorale phonique“ in seinen Briefen nicht erwähnt und stattdessen die Bilder hervorgehoben, weil Serenus ihm sonst hätte antworten können, daß ja die mündliche Predigt ausreichend und deshalb die „pastorale iconographique“ überflüssig sei.

geschehen ist, lobt er das Zerstören von Malereien, weil dadurch deren Anbetung verhindert worden sei, doch sollen sie grundsätzlich um des Belehrens willen erhalten bleiben (1), er verurteilt den Affekt des Anbetens der Bilder als sündhaft und ersetzt ihn durch den Affekt der „Zerknirschung“ (compunctio) (2), zwar wertet er die Malerei durch ihr Gleichsetzen mit der Schrift auf, ordnet sie ihr dadurch aber auch unter, so wie das Sehen dem Lesen, und stellt sie damit in den Dienst der Heiligen Schrift (3), er beruft sich auf das biblische Bilderverbot und umgeht es mit der Forderung, daß die gemalten Bilder belehren sollen (4). Als Äquivalent der Schrift hat Gregor d. Gr. die Malerei in den Dienst der Bekehrung (conversio) gestellt: wie die Predigt sollten die gemalten Bilder die von polytheistischen Traditionen geprägten religiösen Gefühle und Vorstellungen der Betenden von den Idolen abziehen und auf das neue, monotheistisch – trinitarische Gottesbild des Christentums lenken.⁹⁹

Der Vergleich von Schrift und Malerei ist auch im theologischen Schrifttum der Ostkirche in unterschiedlichen Sinnzusammenhängen geläufig.¹⁰⁰ Gregor von Nyssa (Ende 4. Jh. u. Z.) z.B. beschreibt in der Lobrede auf den Heiligen Theodor den von Schreibern, Steinbildhauern, Malern und Mosaizisten ausgeschmückten Innenraum eines Gotteshauses:

„[...] auch der Maler hat die ganze Blüte seiner Kunstfertigkeit in das Bild von den Heldentaten des Märtyrers hineingelegt, von seinem Widerstand, von seinen Qualen, von den tierischen Zügen der Tyrannen, ihren Drohungen, dem Flammen sprühenden Ofen, dem vollkommenen Ende des Athleten, vom Bildnis des Vorstehers dieser Kämpfe in seiner menschlichen Gestalt Christus. All das hat er für uns wie in einem Buch angeordnet, mittels seiner Farben mit der Sprache begabt und indem er klar die Kämpfe des Märtyrers wie eine glänzende Wiese beschreibt, hat er das Gotteshaus erstrahlen lassen. Denn eine Zeichnung kann, indem sie schweigt, auf der Mauer sprechen und die größten Dienste leisten; derjenige, der die Mosaiken zusammenstellt, hat aus dem Boden, den der Fuß betritt, das Äquivalent eines Berichtes gemacht. Und derjenige, dessen Blick so angenehm durch die lebendigen Kunstfertigkeiten beeindruckt ist, wünscht von nun an, sich dem Schrein zu nähern, überzeugt, daß das Berühren ihn heiligt und segnet.“¹⁰¹

Wie in der Analogie Gregors d. Gr. in den Briefen an Serenus ist auch hier das gemalte Bild mit dem Buch gleichgesetzt: die Farben gelten als Träger der Sprache, so daß die „schweigende“ Zeichnung auf der Mauer als Äquivalent eines Berichtes „sprechen“ kann.

Anders hat der als Sohn eines Rhetors und zum Redner ausgebildete Basileos von Caesarea (330-379 u. Z.) den Vergleich in einem Brief an Gregor von Nazianz (um 329-390 u.Z.) zweimal eingesetzt:

„Der beste Weg zum Finden des Richtigen ist das Studium der von Gott eingegebenen Schriften. In ihnen sind auch die Anweisungen zum Handeln zu finden, und die schriftlich überlieferten Lebensbeschreibungen der heiligen Männer werden gleichsam

⁹⁹ Zur keineswegs einhelligen, sondern widersprüchlichen Haltung Gregors d.Gr. im Kampf gegen den Götzendienst: *Markus 1986*. Gregor II. (669-731, Papst von 715-731) hat dieses Programm mit der Formulierung aufgegriffen, das Evangelium solle „per litteras et per picturas“ verkündet werden. Quelle!!!ergänzen.

¹⁰⁰ *Lange (1969) 1999*.

¹⁰¹ PG 46: 737D-740A. *Lange (1969) 1999; Thümmel 1999*; übersetzt nach *Menozzi 1991*. S. 74. *Lange (1969) 1999*. S. 32-33.

wie beseelte Bilder (eikones) des gottgemäßen Wandels zur Nachahmung der guten Werke vorgestellt. [...].¹⁰²

Die Viten der Heiligen werden mit „beseelten Bildern des gottgemäßen Wandels“ verglichen. Der spannungsvolle Kontrast zwischen den da als handwerklich hergestellten als unlebendig und seelenlos geltenden „Bildern“ (eikones) und dem Attribut „beseelt“ signalisiert, daß der Vergleich auf die durch das Anhören der Lebensbeschreibungen von Heiligen und Märtyrern in den Gläubigen ausgelösten und insofern „beseelten“ Vorstellungsbilder zielt. In der zweiten Stelle heißt es:

„[...] Und überhaupt, wie die Maler, wenn sie ein Bild von einem Bild (eikon) abmalen, genau auf das Vorbild schauen und dessen Züge auf ihr Kunstwerk [?] zu übertragen sich bemühen, so muß auch derjenige, der sich vorgenommen hat, sich in allen Stücken der Tugend zu vollenden, auf das Leben der Heiligen wie auf eine Art lebendiger und tätiger Bilder (agalmata) schauen und das Gute an ihnen durch Nachahmung sich zu eigen machen.“¹⁰³

Der Maler wird mit dem nach den christlichen Tugenden strebenden Gläubigen verglichen: so wie er ein Bild abmale, seien die Taten der Heiligen für den Gläubigen wie „eine Art lebendiger und tätiger Bilder“. Auch hier meint der Vergleich im Sinne der katechetischen Erziehung die Vorstellungsbilder der Gläubigen.¹⁰⁴ Ebenso auch in einem Abschnitt aus der „Homilie auf die vierzig Märtyrer“ von Sebaste:

„Wir wollen nun sie [die Märtyrer] durch unser Gedenken in die Mitte stellen und den Nutzen, der von ihnen kommt, in gleicher Weise den Anwesenden zugute kommen lassen, indem wir allen wie in einem Bilde [?] die Heldentaten der Männer vorzeigen. Auch Kriegstaten beschreiben oft sowohl Geschichtsschreiber wie Maler, wobei jene sie mit dem Wort schmücken, diese sie auf Tafeln darstellen, und beide haben viele zur Tapferkeit erweckt. Was nämlich das erzählte Wort über das Gehör darlegt, das zeigt die Zeichnung schweigend auf dem Wege der Nachbildung. So wollen auch wir den Anwesenden die Tugend der Männer ins Gedächtnis rufen, und wenn wir ihnen die Taten vor Augen stellen, wollen wir denn [hier fehlt etwas] Besseren und ihnen Vertrauteren den Willen zur Nachahmung in Bewegung setzen [Übersetzung]. Dies nämlich ist der Lobpreis der Märtyrer, die Versammelten zur Tugend anzuspornen.“¹⁰⁵

Die Rede soll den Gläubigen „wie in einem Bilde“ die Heldentaten der Märtyrer „vor Augen stellen“, d.h. sie in ihnen als vorgestelltes, inneres Bild aufscheinen lassen. Ähnlich wie im Dictum des Simonides ist der Vergleich von Rede und Bild durch den Kontrast zwischen *Hören* und *Schweigen* spannungsvoll gebrochen. Der Vergleich von Schrift und Malerei hat hier als Redefigur die Funktion der *Hyperbel*, die die Wirkung der Rede auf die Vorstellungskraft der Gläubigen steigern soll.¹⁰⁶

¹⁰² Thümmel 1999. Nr. 17 S. 54.

¹⁰³ Ebd. (kontrollieren); zur Bedeutungsgeschichte des Wortes *eikon*: Kisoudis 2007. S. 34-65.

¹⁰⁴ Lange (1969) 1999. S. 39: so auch bei Johannes Chrysostomos (2. H. 4. Jh. u. Z.).

¹⁰⁵ Thümmel 1999. Nr. 18 S. 54; andere Übersetzung bei Lange (1969) 1999. S.15. M. E. in Anlehnung an Plutarch: Zum Ruhm der Athener. – dort auch der Vergleich mit der Wirkung von Reden und Bildern im Krieg.

¹⁰⁶ Lausberg 1990: § 909-910: „Die [...] wird als *decens veri supersectio* (Quint. 8,6,67) definiert: sie ist ein Mittel gradueller *amplificatio* (s. § 400) und ist als Gedankenfigur auch eine Steigerung der *evidentia*. In der Schöpfung einer momentanen poetischen *evidentia* liegt ihre Bestimmung und Grenze. Die Glaubwürdigkeit (s. § 322) wird für einen Augenblick zugunsten einer eindringlichen *evidentia* zurückgestellt.[...]“

Die Gegenüberstellung dieser wenigen Beispiele des Vergleichs von Schrift und Malerei aus dem Schrifttum der Ostkirche mit der im Mittelpunkt der Argumentation Gregors d. Gr. stehenden Analogie zeigt, daß in beiden Fällen das Schrifttum zur Rhetorik als Fundus zugrundeliegt. Gleichwohl hat der Papst mit seiner Auslegung der Analogie in den Briefen an Serenus einen eigenen, sich aus den Anforderungen und Verhältnissen in der Westkirche ergebenden Weg eingeschlagen.

Das Neue dieses Weges tritt im Vergleich mit dem Carmen 27 von Paulinus von Nola (um 355-431 u. Z.) zutage.¹⁰⁷ Der aus einer reichen Familie der römischen Senatsaristokratie stammende, in Aquitanien (Gallien) geborene und in Bordeaux u. a. als Schüler des Ausonius (um 310-395 u. Z.) aufgewachsene Paulinus gilt neben Prudentius (348-etwa 405 u. Z.) als bedeutendster lateinischer Dichter seiner Zeit. Er war zunächst für einige Zeit Statthalter von Campanien und kehrte 395 als Mönch nach Nola zurück, wo er von 404-415 u. Z. das Amt des Bischofs innehatte.¹⁰⁸ In Cimitile/Nola hat er am Grab des Heiligen Felix neben einer bereits vorhandenen alten eine neue Basilika mit einem Kloster errichten lassen.¹⁰⁹

Carmen 27 ist das neunte von vierzehn „carmina natalicia“, die Paulinus anlässlich des Jahrestages des Todes des von ihm verehrten Heiligen Felix am 14. Januar – die Todestage der Bekenner und Märtyrer wurden als Geburtstage ihres Eingangs in das ewige Leben gefeiert– verfaßt hat.¹¹⁰ Das neunte Gedicht war für das Fest im Jahr 403 bestimmt. In Hexametern geschrieben ist es an den als Gast in Nola weilenden Freund des Paulinus, Bischof Nicetas von Remesiana (um 400 u. Z.) gerichtet.¹¹¹ Im ersten Teil wird der Stand der unternommenen Neubauten, im zweiten Teil der Bilderschmuck geschildert.¹¹²

Der zweite Teil ist in drei Abschnitten aufgebaut: die dargestellten Themen (1), warum es in der Kirche Malereien gibt (2), Gebet (3).¹¹³ Der erste Abschnitt beginnt mit der Aufforderung an Nicetas von Remesiana:

„(510) Nun will ich, daß du die Gemälde, die in einem langen Zug an den langen Portiken gemalt sind, anschaust und deinen zurückgebogenen Hals ein wenig ermüdest, während du mit zurückgelehntem Kopf alles genau betrachtest. [...]“¹¹⁴

Dann werden die dargestellten alttestamentarischen Szenen als Zyklus beschrieben, der, zusammen mit einem von Paulinus nicht erwähnten neutestamentarischen Zyklus, als der „früheste sichere Beleg für das Vorhandensein solcher biblischer Malereizyklen im basilikalen Kirchenbau“ gilt.¹¹⁵ Das letzte Bild stellt die

¹⁰⁷ Carmen 27: V. 345-645; lateinische Ausgabe: CSEL 30. S. ; deutsche Übersetzung zitiert nach *Lehmann 2004*. S. 194-199.

¹⁰⁸ Zu Leben und Werk von Paulinus von Nola: *Trout 1999*.

¹⁰⁹ Zur Baugeschichte: *Lehmann 2004*.

¹¹⁰ Kirsch 1983. S. 333; *Markus 1997*. S. 59; die Liste der Natalicia mit Datierung bei *Trout 1999*. S. XIII; zum Kult des Heiligen Felix: *Trout 1999*: Kap.7 (S. 160-197).

¹¹¹ *Kirsch 1985*.

¹¹² Interpretation: *Lehmann 2004*. S. 200-215.

¹¹³ *Lehmann 2004*. S. 210- 212 zählt die Themen auf und kündigt eine Untersuchung des alttestamentarischen Bilderzyklus an.

¹¹⁴ Zitiert nach *Lehmann 2004*. S. 197.

¹¹⁵ *Lehmann 2004*. S. 212.

Geschichte von Ruth dar, deren Auslegung für das Verständnis des gesamten Programms grundlegend ist:

„Laufe mit aufmerksamen Augen zu Ruth über, die mit kurzem Buch die Zeiten trennt, (530) die beendete Zeit für die Richter und die beginnende für die Könige; es scheint eine kurze Geschichte zu sein. Aber sie kennzeichnet die Mysterien eines großen Krieges, weil zwei `Schwestern´ sich in verschiedene (Richtungen) trennen. Ruth folgt ihrer heiligen Schwiegermutter, die Orpa verläßt; (535) die eine Schwiegertochter zeigt Treulosigkeit, die andere Treue: die eine zieht Gott dem Heimatland vor, die andere das Vaterland dem Leben. Bleibt nicht, so frage ich dich, in der ganzen Welt diese Zwietracht, in dem der eine Teil Gott folgt und der andere stürzt durch den Erdkreis? Und wenn doch gleich groß wären der Teil des Todes und der Teil des Heils! (540) Aber viele nimmt die breite Straße auf, und ein nicht rückgängig zu machender Irrtum (in der Wahl des Weges) reißt sie mit einem leichten Sturz dahin.“¹¹⁶

Die Geschichte von Ruth veranschaulicht die in vorchristlicher Zeit zurückgehende Lehre von den zwei Wegen, dem des Lebens und dem des Todes, als Grundlage christlicher Lebensführung.¹¹⁷

Im zweiten Abschnitt begründet Paulinus, warum er in der Kirche Malereien hat anbringen lassen:

„Es könnte vielleicht gefragt werden, auf welche Weise wir zu dieser Entscheidung gelangt sind, die heiligen Häuser (sanctae domus), was selten geschieht, mit Bildern zu bemalen, die Lebewesen nachbilden. (545) Höre, und ich werde mit wenigen Worten versuchen, die Gründe dafür darzulegen. Welche Scharen der Ruhm des heiligen Felix hierher treibt, ist niemandem unbekannt, aber die größere Schar hier bilden die Landleute, die nicht des Glaubens entbehren, aber nicht fähig sind, zu lesen. Diese sind lange gewohnt, weltliche Riten zu vollziehen, (550) wobei der Bauch ihr Gott ist, schließlich wendet sich der Ankömmling Christus zu, während sie die Werke der Heiligen bewundern, die in Christus offen dargestellt sind. Seht, wie viele von allen Landgütern zusammenkommen und wie fromm sie umherirren, getäuscht in ihrem ungebildeten Sinn. Sie haben ihre weit entfernten Häuser verlassen, (555) sie haben den Rauhreif nicht beachtet, weil sie nicht frieren wegen des heißen Glaubens; und siehe nun, wie zahlreich und munter sie durch die ganze Nacht hindurch ihre Freude ausdehnen und mit Fröhlichkeit den Schlaf, die Dunkelheit mit Fackeln abwehren. Aber wenn sie doch diese Freuden feiern könnten mit rechten (gesunden) Gebeten, und nicht ihre Becher auf den heiligen Schwellen (mit Wein) mischen würden! (560) Wie sehr auch die nicht betrunkene Schar durch gefälligeren Dienst widerhallt, indem sie mit reinen Stimmen die heiligen Gesänge erschallen läßt und nüchtern dem Herrn den Lobgesang darbringt, glaube ich dennoch, daß man eine solche Freude, die durch die unbedeutenden Gelage hervorgerufen wird, nicht hinnehmen sollte, da sich ja in ungebildete Gemüter der Irrtum (565) eingeschlichen hat; und die schlichten Gemüter, die sich einer so großen Schuld nicht bewußt sind, machen einen Fehler aus Frömmigkeit, unglücklicherweise leichtgläubig meinend, daß die Heiligen sich freuen, wenn duftender Wein über ihre Gräber ausgegossen worden ist. Also billigen die, die gestorben sind, das, was die Lehrer verurteilt haben? Empfängt der Altar Petri das, was die Lehre Petri zurückweist?“¹¹⁸

Wie der erste Satz zeigt, war Paulinus sich der Neuheit seines Unternehmens bewußt. Einfühlsam, aber mit kritischem Blick hat der Bischof die

¹¹⁶ Lehmann 2004. S. 197.

¹¹⁷ Didache Ed. 8. S. 140-169: „les deux voies“, Ed. Geerlings/Schöllgen 1991. S. 98-117.

¹¹⁸ Ebd. S. 198. Rordorf/Tuilier 199

Verhaltensweisen und Gewohnheiten des zur Verehrung des Heiligen Felix zusammenströmenden Landvolkes als in den heidnischen Opfer- und Trinkritualen verhaftet geschildert.¹¹⁹

Dieser Schilderung stellt er die in seiner eigenen Glaubenshaltung begründete Vorstellung von der Wirkung der Malereien auf das Landvolk gegenüber:

„(570) Überall ist ein Kelch des Herrn, ist eine Speise, ein Tisch und ein Haus von Gott. Die Weine sollen in die Wirtshäuser verschwinden, der Kirchenbau (*ecclesia*) ist das heilige Haus der Gebete; weiche von den heiligen Schwellen, du Schlange. In dieser Halle wird Dir kein Spiel geschuldet (kannst du kein Spiel erwarten), Böser, sondern Strafe für dich; Spottrede mischest du, Feind, (575) mit deiner Bestrafung. Und ebenfalls mit dir selbst uneins heulst du unter den Foltern und singst zwischen den Bechern. Felix fürchtest du, Felix verachtest du, Ungehöriger, betrunken springst du herum, als Schuldiger bittest du ihn, und elend schwelgst du auch bei eben dem Richter, durch den als Rächer du bestraft wirst, daß du brennst. (580) Deswegen schien es mir ein nützliches Werk, in den ganzen Hallen (*domus*) des Felix heilige Malerei anzubringen (mit heiliger Malerei zu spielen), ob nicht vielleicht die mit Farben versehene Zeichnung (*fucata umbra*) die durch diese Schauspiele verblüfften Gemüter der Landleute fesseln könnte; die Zeichnung wird darüber hinaus durch Tituli erläutert, so daß der Buchstabe das zeigt, (585) was die Hand (des Künstlers) entfaltet hat, und während alle im Wechsel sich gegenseitig das Gemalte zeigen und es sich immer wieder (laut) vorlesen, sollen sie sich vielleicht später an die Speise erinnern, während sie das angenehme Fasten mit den Augen stillen, und so soll den Erstaunten ein besserer Nutzen einverleibt werden, während die Malerei den Hunger täuscht; bei dem, (590) der die heiligen Geschichten liest, schleicht sich anständige Gesinnung im Hinblick auf heilige Werke (in die Seelen) ein, hineingeführt durch fromme Beispiele; von dem, der den Mund aufreißt, wird Nüchternheit getrunken, und das Vergessen der allzu großen Menge Wein stellt sich ein. Und während sie den Tag mit großem Zeitraum in die Länge ziehen, indem sie betrachten, wird die Zahl geringer, denn durch die bei (595) den Wundern in die Länge gezogene Zeit bleiben nur wenige Stunden für die Gelage.“¹²⁰

Die Malereien bezeichnet Paulinus als „Wunder“ (*miracula*), deren Anblick die Zeit „in die Länge“ ziehe.¹²¹ Ihnen waren Beischriften (*tituli*) zugeordnet, in der Annahme, die des Lesens Kundigen würden sie den Analphabeten unter den Gläubigen mitteilen.¹²² Hier sind es die Malereien, die den Vorrang der Schrift gegenüber dem gemalten Bild bezeugen: ohne die *tituli* wären sie den Analphabeten unzugänglich geblieben. Sie sollten dazu beitragen, das Landvolk zu christlicher Tugendhaftigkeit umzuerziehen.¹²³ Der zweite Abschnitt wird mit einem langen, für das Verständnis der mit dem alttestamentarischen Bilderzyklus beabsichtigten Wirkung grundlegenden, hier aber in der gebotenen Kürze nicht zu erörternden Gebet abgeschlossen.¹²⁴

¹¹⁹ Zum Verhältnis von christlichen Grundbesitzern und heidnischen Bauern: *Dölger 1950* und *Kirsch 1983*; vergleichbare Schilderungen auch bei Augustinus: *Brown 1998*. S. 662-663.

¹²⁰ Zitat: *Lehmann 2004*. S. 198.

¹²¹ Übersetzung.

¹²² Zu den Bildbeischriften: *Lehmann 2004*. S. 212-214.

¹²³ Zur Begegnung von Land- und Stadtbevölkerung an dem als Festtag begangenen Geburtstag des Heiligen Felix (14. Januar) *Trout 1996*.

¹²⁴ Hinweis auf *Lehmann* – kann hier nicht erörtert werden.

Das im Carmen 27 dargestellte Programm des Paulinus dokumentiert das planvolle Zusammenspiel von biblischer Heilsbotschaft, Architektur und Malerei im Dienste der Verehrung der Heiligen und von Christus. Es ist eines der frühesten Dokumente, das die Absicht belegt, die durch die Malereien bei den Betrachtern ausgelösten Eindrücke im Sinne der christlichen Glaubenswelt zu lenken.

Paulinus hat sich nicht dazu geäußert, wie die Bilder tatsächlich auf das Landvolk gewirkt haben. Eine Spur davon mag in dem Vers anklingen, in dem er die Bilder als „Lebewesen nachbildend“ und deshalb als „Wunder“ bezeichnet. Immerhin erwähnt er das vom Anblick der Malereien bei den Gläubigen ausgelöste „Staunen“, von dem er sich die gewünschte erzieherische Wirkung erhofft. Unkontrollierbare Gefühlsreaktionen der Gläubigen auf die Bilder scheint es nicht gegeben zu haben.

Zum Eclat kam es erst zweihundert Jahre später in Marseille: die ikonoklastische Aktion des Bischofs forderte die Stellungnahme des Papstes heraus. Sie ist dem Programm des Paulinus in zwei Aspekten vergleichbar: dessen Vorstellung von der Umerziehung der Gläubigen zu christlicher Tugendhaftigkeit könnte dem von Gregor d. Gr. geforderten Belehren der Gläubigen entsprechen (1) und auch in Nola ist wie in Marseille der Bezug zwischen den Wandmalereien und dem Gebet belegt. Vom Anbeten der Malereien ist in Carmen 27 nicht die Rede (2). Die Frage drängt sich auf, ob Gregor d. Gr. vom Bilderschmuck der dem Heiligen Felix geweihten Basilika in Cimitile/Nola Kenntnis gehabt haben könnte, zumal er in seiner Schrift „Dialoge“ nach der Vita des Heiligen Benedikt dem Leben des wegen seiner „humilitas“ als vorbildlich gepriesenen Bischof von Nola einen eigenen Abschnitt gewidmet hat.¹²⁵

Allerdings ist der Papst in seinem programmatischen Anspruch einen entscheidenden und zukunftsweisenden Schritt weitergegangen: er hat grundsätzlich die Malereien mit Hilfe der Analogie von Schrift und Malerei in den Pastoralien integriert.¹²⁶ Sein Programm – Malereien in den Kirchen sollten eine zweite Form der Predigt sein – erweist sich als ambivalent: zwar hat er mit der Analogie die Malerei und die Visualität aufgewertet, sie aber zugleich auch dem Vorrang der Schriftlichkeit unterworfen und der Auslegung (Exegese) der Heiligen Schrift dienstbar gemacht.

Auch für Gregor d. Gr. waren die Malereien, wie für die frühchristlichen Apologeten, nicht „Kunst“ im Sinne eines autonomen Kunstbegriffs, sondern Handwerksprodukte, die Vorstellungen von Natur, Welt und eben auch religiöse Vorstellungen vergegenständlichen. Es geht deshalb am historischen Sachverhalt vorbei, die Aussagen des Papstes in den beiden Briefen an Serenus als „Theorie der Missionskunst“ zu lesen.¹²⁷ Unter den von Malern und Bildnern hergestellten Werken aller Art hat Gregor d. Gr. nur diejenigen in den Blick genommen, in

¹²⁵ Dialoge III. 1-10 (SC 260. S.257-267); Trout 1999. S. 11-12.

¹²⁶ Zur integrativen Strategie der Kirche im Umgang mit den Bildern: Bredekamp 1975. S. 78-85.

¹²⁷ Kessler 1985. S. 76 spricht von „Gregory's theory of a missionary art“. Übernommen von Mariaux 1993. S. 1 und von Trout 1996. S. 182. Auch Chazelle 1990 ist in ihrer Lektüre der Briefe an Serenus von einem autonomen Kunstbegriff ausgegangen, der den Zugang zum Verständnis vieler Aspekte verstellt. Zu Haltung Gregors d. Gr. gegenüber den Idolen in England: Markus (1970) 1983

denen diese sich, wie der Heide Dio von Prusa sagt, als „nachahmende Gestalter göttlichen Wesens“ betätigten, die Kultbilder.¹²⁸ Nur um die für den Gottesdienst bestimmten Malereien geht es also in der Auseinandersetzung zwischen Papst und Bischof, denn nur diese fielen in den Zuständigkeitsbereich des Oberhauptes der katholischen Kirche.

Die Stellungnahme des Papstes erweist sich als systematisch begründet, klar formuliert und originell: Gregor d. Gr. verwirft das Zerstören der Malereien und integriert sie in die von ihm entwickelte und mit dem Chorgesang abgerundete, auf den Aufstieg der Gläubigen vom „Sichtbaren“ zum „Unsichtbaren“ ausgerichtete Psychagogie.¹²⁹ Im Zentrum seiner Auseinandersetzung mit Serenus steht nicht die „Kunst“, sondern sein Interesse, im Kampf gegen den Götzendienst anstelle des von der katholischen Kirche als sündhaft stigmatisierten Anbetens der gemalten Bilder die Gläubigen mit dem Ziel zu belehren, die heilige Trinität anzubeten.

III.

Der Rückblick auf die seit frühchristlicher Zeit andauernden Auseinandersetzungen und Kämpfe um die Bilderfrage zeigt, daß die Stellungnahme Gregors d. Gr. zur Bilderfrage eine neue Etappe einleitet.¹³⁰ Die frühchristlichen Apologeten hatten ihre Invektiven gegen den Götzendienst der Griechen rhetorisch inszeniert – sie auch praktisch umzusetzen, wäre für sie als Minderheit tödlich gewesen.¹³¹ Eine neue Situation war mit der Konsolidierung der christlichen Kirche nach dem Mailänder Toleranzedikt von 313 und dem Konzil von Nizäa 325 entstanden: bald danach brach im Namen des christlichen Monotheismus der Götzensturm los, der das ganze 4. Jahrhundert andauerte und dem in allen Teilen des römischen Reiches die Kultstätten polytheistischer Religionen mit den in ihnen angehäuften Schätzen zum Opfer fielen.¹³²

Als um 400 u. Z. die Ost- und die Westkirche sich auseinanderzuentwickeln begannen, nahm die Bilderfrage in der Theologie der Ostkirche bereits einen größeren Raum ein als in der der Westkirche.¹³³ Doch haben sich in beiden Kirchen im Kampf gegen den Götzendienst ebenso bilderfreundliche wie bilderfeindliche Auffassungen entwickelt.¹³⁴ Die Schriften frühchristlicher Apologetiker wie z.B. „Protreptikos pros Hellenos“ von Clemens von Alexandrien (2. Jh. u. Z.) oder „Octavus“ von Minucius Felix (2. oder 3. Jh. u. Z.), bleiben ebenso wie das griechische Schrifttum der orthodoxen Kirche auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten in den ihnen zugrundeliegenden Vorstellungen von der

¹²⁸ Gregor d. Gr.: Porträts seiner Eltern gehabt haben. Lit ergänzen.

¹²⁹ Lit. Musik ergänzen. Gregor d. Gr. in den Dialogues“ zitiert nach Trout 1999. S. 10 Anm. 37.

¹³⁰ Grundlegend: Bredekamp 1975. Teil I: „Spätantike, Bild und Christentum.“

¹³¹ Finney 1994.

¹³² Zum christlichen Götzensturm des 4. Jahrhunderts: Bredekamp 1975. S. S. 70-98: „Die Zerschlagung der heidnischen Bilderwelt“; bes. S. 71: „Fortan schlägt die Geschichte der unterdrückten Gemeinschaft in die einer unterdrückenden Instanz um; die Toleranzpredigten verstummten, als die Kirche die Toleranz der Andersgläubigen nicht mehr nötig hatte, um zu überleben. [...]“ Auch Thelamon 1981. Brown 1998: erste Sammlungen – Freisetzung des „Kunstwertes“ ergänzen.

¹³³ Brown 1982/1993; Ladner 1931; Ladner 1953; Kitzinger 1954; Lange (1969) 1999; Bredekamp 1975.

¹³⁴ Einige Dokumente für den Westen bei Sternberg 1987, für den Osten u.a. bei Thümmel 1999.

Wirkung von Statuen und Malereien hin zu untersuchen.¹³⁵ Auch die Heiligenlegenden halten reichhaltige Informationen bereit, die im Dienste einer Phänomenologie der Bildwirkungen – einem noch brachliegenden Bereich der Kulturgeschichte – zu erforschen wären.

Um 600 u. Z. spitzte sich die Situation erneut zu. Die Langobardeneinfälle in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts hatten die politischen Verhältnisse in Italien destabilisiert.¹³⁶ Im zerfallenden römischen Reich hatte sich Konstantinopel gegenüber Rom als Hauptstadt durchgesetzt. Der Angriff der Langobarden auf Rom, die Verwüstung des Landes, die Dezimierung der Bevölkerung durch Pest, Hungersnöte und größtes Elend gingen mit apokalyptischen Endzeitvorstellungen einher und stellten Papst Gregor d. Gr. als Oberhaupt der zu einer mächtigen und einflußreichen Institution erstarkenden katholischen Kirche vor neue Herausforderungen.¹³⁷ Die Bekehrung (*conversio*) mußte in den städtischen und in den ländlichen Gemeinden konsolidiert und der mittlerweile riesige Latifundienbesitz der römischen Kirche bewirtschaftet und verwaltet werden.¹³⁸ Um diese Aufgaben zu bewältigen, hat er das in Italien zahlenmäßig anwachsende Mönchtum in die Kirchenpolitik integriert.¹³⁹

Die unter diesen Verhältnissen aus den unteren Schichten der städtischen und der ländlichen Bevölkerung der katholischen Kirche zuströmenden Gläubigen trugen auch ihre von polytheistischen Traditionen geprägte Religiosität in die monotheistisch-christlichen Gemeinden hinein:

„Those who entered the church brought with them the shadow of an untranscended way of life.“¹⁴⁰

Sie brachten Bedürfnisse nach Ausdrucksträgern der neuen Religiosität und Frömmigkeit mit, was dazu führte, daß der Schmuck der Kirchen mit Malereien stetig zunahm.

Der Fall von Ikonoklasmus in Marseille signalisiert, daß sich im Kampf gegen den Götzendienst eine neue Front herauszubilden begann: hatte die katholische Kirche ihn bis dahin „draußen“ bekämpft, so sah sie sich mit diesem Phänomen jetzt in ihren eigenen Reihen konfrontiert.¹⁴¹ Es war der Christ Serenus, der die gemalten Darstellungen der Heiligen und ihrer Taten selbst oder mit seiner Bruderschaft zerstört hatte. Derartige Übergriffe waren bis dahin in Rom offensichtlich nicht bekannt geworden, denn Gregor d. Gr. richtet im zweiten Brief die vorwurfsvolle Frage an Serenus:

¹³⁵ Dazu z.B. *Lange (1969) 1999*. S. 44-60 zur Auseinandersetzung zwischen Hypatios von Ephesos und Julian von Adramytion (1. H. 6. Jh.).

¹³⁶ *Giordano 1970*.

¹³⁷ *Frend 1984*.

¹³⁸ *Frend 1984*. S. 883-892: „Pope Gregory I“. Bes. zu seinen Beziehungen zu Konstantinopel S. 890-892); *Markus 1997*. Kap. 8 (S.112-124): „*Argus luminosissimus*: the pope as landlord.“ Bes. S. 112: „Since the time of Constantine churches had built up extensive land holdings. By the end of the sixth century they were the largest landowners in Italy. In Gregory’s time the Roman Church must have been by far the richest.[...]“

¹³⁹ *Prinz 1986*. S. 125: „Vita activa und vita contemplativa sieht dieser grosse Papst vereinbar und wünschenswert, für ihn ist das Mönchtum nicht mehr eine christlich-asketische Protestbewegung gegen die Welt, sonder der aktivste Träger christlichen Lebens in der Welt.“ Auch *Fiedrowicz 1995*.

¹⁴⁰ *Brown 1996*. S. 133-147: „*Regimen Animarum*: Gregory the Great“. Zitat: *Brown 1998*. S. 663.

¹⁴¹ Brown drinnen-draußen ergänzen.

„Sag uns, Bruder, hast du jemals gehört, daß ein Priester das getan hat, was Du gemacht hast? Wenn nichts anderes, so hätte dich doch mindestens dies zurückrufen sollen, daß Du, deine anderen Brüder verachtend, Dich allein für heilig und weise hältst?“ (Dic, frater, a quo factum sacerdote aliquando auditum est quod fecisti? Si non aliud, vel illud te non debuit revocare, ut despectis aliis fratribus solum te sanctum et esse crederes sapientem.)¹⁴²

Damit begann der Götzendienst (Idolatrie) als Phänomen *innerhalb* der katholischen Kirche virulent zu werden.¹⁴³

Unter welchen Umständen es in der Kirche des Serenus in Marseille zum „Zerbrechen“ der Malereien gekommen ist, ist bisher nicht dokumentiert. Aus den beiden Briefen geht auch nicht hervor, ob Serenus die Malereien allein oder zusammen mit den Mitgliedern seiner Bruderschaft zerstört hat. Vor allem aber erfahren wir auch nichts darüber, was im Verhalten der vor den Malereien betenden Gläubigen in Serenus den ikonoklastischen Affekt ausgelöst und ihn zur unkontrollierten Aktion des Zerstörens der Malereien hingerissen hat.

Ist es möglicherweise die im gemeinschaftlichen Gebet erlebte einführende Anteilnahme der Gläubigen an den die qualvollen Leidenswege der Märtyrer darstellenden Malereien gewesen, die sich zu unkontrollierten Körperreaktionen gesteigert hatte? Hatten die Gläubigen dabei, wie Gregor von Nyssa es beschreibt, die Wandmalereien *berührt*, in dem Glauben, durch Berühren und Betasten der gemalten Figuren wie durch körperlichen Kontakt mit den Heiligen selbst „geheiligt und gesegnet“ zu werden? Und war das *Berühren* von Statuen oder gemalten Bildern für Gregor d. Gr. und Serenus Ausdruck des Götzendienstes und deshalb *sündhaftes* Anbeten der Bilder? Durch das von einer großen Zahl von Gläubigen praktizierte Be- und Abtasten der Malereien konnten diese, anders als rundplastische Figuren aus Stein oder Bronze, abgenutzt und quasi verbraucht werden. Dann aber mußten sie erneuert werden. Ging es auch um die anfallenden Kosten ihrer Wiederherstellung? Könnte auch dies ein Aspekt gewesen sein, der Serenus hatte außer sich geraten lassen?

Dem Bischof fiel jedenfalls die schwierige Aufgabe zu, die in seiner Kirche im Gebet ausbrechenden projektiven Energien unter seine Kontrolle zu bringen und auf das Anbeten der Trinität zu lenken. Das mag ihn überfordert haben, so daß er diese Situation als bedrohlich erlebt und, unfähig zu Distanz – ohne „Unterscheidungsvermögen“ (discretio), wie der Vorwurf Gregors d. Gr. lautet – auf den Affekt der Gläubigen mit seinem eigenen Affekt reagiert hat.

Welche Wirkung gemalte Darstellungen auf die Gläubigen haben konnten, bezeugt Gregor von Nyssa (Ende 4. Jh. u. Z.) in der Schilderung seiner vom Anblick einer gemalten Darstellung von „Abrahams Opfer“ (Gen. 22,9-11) ausgelösten Gefühle:

„[...] Sodann bindet der Vater als erstes den Knaben fest. Oft sah ich auf einem Gemälde ein Bild dieses schrecklichen Vorgangs und ging nicht ohne Tränen an diesem Anblick vorbei, so deutlich führt die Kunstfertigkeit die Geschichte vor Augen. Isaak

¹⁴² Registrum XI,10 (CCSL 140A S. 873).

¹⁴³ In der orthodoxen Kirche schon früher.. ergänzen.

liegt vor dem Vater neben dem Altar auf den Knien, die Hände auf den Rücken gedreht; jener aber steht mit den Füßen hinter dessen Kniebeuge, und mit der linken Hand biegt er den Schopf des Knaben zu sich her, beugt sich über das Gesicht, das Mitleid heischend zu ihm hinschaut, lenkt die mit dem Schwert bewaffnete Rechte auf die Kehle und schon berührt des Schwertes Spitze den Körper, da ertönt ihm von Gott her die Stimme, das Werk zu hindern. [...] ¹⁴⁴

Das Thema gehört zu den ältesten Darstellungen des christlichen Bilderkreises; seine Verbreitung könnte mit dem unter Kaiser Constantin d. Gr. erlassenen Verbot des Blutopfers auf Altären zusammenhängen. ¹⁴⁵ Der als Gebildeter der Oberschicht angehörende Gregor von Nyssa hat seine Emotionen schriftlich mit der Hilfe Redefigur der Ekphrasis ausgedrückt. ¹⁴⁶ Die *idiotae* und *ignorantes* hingegen werden auf derartige Darstellungen zu allererst mit körperlichen und averbalen Ausdrucksformen reagiert haben.

Mittelbar kann aber auch der Terminus „Zerknirschung“ (*compunctio*) als Schlüsselwort der gregorianischen Psychagogie über die beim Anblick von Malereien in den Gläubigen ausgelösten Affekte Auskunft geben: von dem sich im Erguß von Tränenströmen entäußernden Heftigkeitsgrad der zu „Zerknirschung“ gesteigerten Reue und Buße als Ausdruck von Sündenangst läßt sich im Umkehrschluß auch auf den Heftigkeitsgrad der in den Gläubigen beim Anblick gemalter Darstellungen der von Heiligen und Märtyrern erlittenen Todesqualen zurückschließen.

Wie aber sollte in der vom Anblick gemalter Bilder ausgelösten psychagogischen Wirkung das der Vernunft unterliegende Belehren von der sich im Anbeten ausdrückenden Emotionalität abgegrenzt werden? Diese Frage hat Gregor d. Gr. nicht gestellt. Sie führt in den dunklen, da diffusen und unberechenbaren Bereich von Emotionalität, zu dem auch das Numiose und das „Heilige“ gehören. Aus ihm werden auch in Zukunft alle bilderfeindliche Aktionen ihre Energie beziehen. Hier liegt die tiefere Ursache für die Ambivalenzen in der Stellungnahme des Papstes: seine Forderung, in der psychagogischen Wirkung der Malereien das Anbeten durch das Belehren zu ersetzen ist Ausdruck des von der Kirche gefürchteten Kontrollverlustes und bestätigt die politische Sprengkraft unkontrollierter Emotionalität. ¹⁴⁷ So beginnt denn auch mit dem Fall von Ikonoklasmus in Marseille und mit der Auseinandersetzung zwischen Papst Gregor d. Gr. und Bischof Serenus die „fevercurve“ eines Konfliktes (Ernst Kitzinger), der im Bilderstreit des 8. und 9. Jahrhunderts „finally erupted in an explosion of well-nigh world-historical import.“ ¹⁴⁸

¹⁴⁴ PG 46, 572 CD; *Lange (1969) 1999*, S. 31-32.

¹⁴⁵ *Brown* Verbot; zum Stichwort *Kinderopfer* allgemein: *Bauks 2007*.

¹⁴⁶ Lit. Ekphrasis ergänzen.

¹⁴⁷ *Diakon Sisinnius-Affaire*- Trout 1996 (s. Anm.).

¹⁴⁸ *Kitzinger 1954*, S. 85.

Bibliographie Gregor d. Gr.-Serenus:

Editionen:

Dio von Prusa 2000 : Olympische Rede oder über die erste Erkenntnis Gottes. Eingeleitet und übersetzt und interpretiert von Hans-Josef Klauck. Mit einem archäologischen Beitrag von Balbina Bäbler. Darmstadt. A.gr. 1093

Des Heiligen Papstes und Kirchenlehres Gregor des Grossen Buch der Pastoralregel. Mit einem Anhang: zwölf Briefe Gregors des Grossen. Aus dem Lateinischen übersetzt von Prälat Joseph Funk Domkapitular zu Augsburg. München 1933. Bibliothek der Kirchenväter 2. Reihe Bd.IV.

S. Gregorii Magni Expositio in psalmos poenitentiales. P.L. 79: 550-658.

S. Gregorii Magni Registrum Epistularum Libri VIII-XIV, Appendix. Ed. Dag Norberg. CCSL 140 A. Turnholt 1982.

Gregor der Große 1854 : Des heiligen Papstes Gregor des Großen Auslegung der sieben Buß-Psalmen. Aus dem Lateinischen in's Deutsche übersetzt von J.W. Praun. Augsburg. P.lat. 689 i

Grégoire le Grand 1975 : Morales sur Job. Première partie livres I et II. Deuxième édition revue et corrigée. Introduction et notes de Dom Robert Gillet, O.S.B., traduction de Dom André de Gaudemaris, O.S.B.. Paris. Sources chrétiennes Nr. 32 bis.

Grégoire le Grand 1990 : Homélies sur Ézéchiel. Tome II (Livre II). Texte Latin; introduction, traduction, notes et index par Charles Morel, s.j., Paris. Sources chrétiennes Nr. 360.

Lukians Traum (1788/89) 1981 : Lukian 9; Übersetzung von Christian Martin Wieland (Datum). Ed. Jürgen Werner/Herbert Greiner-Mai. Berlin/Weimar 1981. S. 1-8.

Paulinus von Nola 1998 : Paulinus von Nola, Epistulae Briefe. Übersetzt und eingeleitet von Matthias Skeb OSB. Freiburg/Basel/Wien etc.. 3 Bde.

Sanctii Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina. Ed. Guilelmus de Hartel. Wien 1999. CSEL 30.

Didache: In: Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk, Karl Billmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, neu übersetzt und herausgegeben von Andreas Lindemann und Henning Paulsen. Tübingen 1992. S. 1-21. 92.33122

La doctrine des douze apôtres (Didachè). Introduction, texte critique, traduction, notes, appendice, annexe et index par Willy Rordorf et André Tuilier. Paris (1978) 1998. (Sources chrétiennes 248 bis – 2. Auflage)

Geerlings/Schöllgen 1991(8?) : Geerlings, W./Schöllgen, G. (eds.), Didache Zwölf-Apostel-Lehre (Schöllgen) / Traditio apostolica apostolische Überlieferung (Geerlings). Freiburg et alt. (Fontes christiani Bd. 1) BO 2005 S 364

Tertullianus 1987 : De Idololatria. Critical text, translation and commentary. Ed. Jan Hendrick Waszink/Jacobus Cornelis Maren van Winden. Leiden/New York/Kopenhagen/Köln .

de Vogué /Neufville 1972 : de Vogué, A./ Neufville, J. (ed.): La Règle de Saint Benoît. (lateinisch-französisch). Paris. (Sources chrétiennes No. 181-182).

Hennephof 1969 : Hennephof, H., Textus Byzantinos ad Iconomachiam pertinentes in usum academicum. Leiden.

Sekundärliteratur:

Achelis/Flemming 1904 : Achelis, H./ Flemming, J., Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. Zweites Buch: Die syrische Didaskalia. Übersetzt und erklärt von Hans Achelis und Johannes Flemming. Leipzig. BO 2060 T 355 H 2-25,2,1. *Banniard 1992* : Banniard, M., Grégoire le Grand et la pastorale en Italie lombarde. In: Ders.: Viva voce. Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en Occident latin. S. 105-251. Paris.. 93.49172

Bauks 2007 (?): Bauks, Michaela, Kinderopfer als Weihe- oder Gabeopfer. Asnmerkungen zum *mlk*-Opfer. In: Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. Ed. Markus Witte/Johannes F. Diehl. Fribourg/Göttingen 2007 ? (Orbis Biblicus et Orientalis 235). S. 233-251.

Baynes (1930)1955 : Baynes, N.H., Idolatry and the Early Church. In: Byzantine Studies and Other Essays. S. 116-143. London 1955.. 55.1910

Baynes (1951) 1955 : Baynes, N.H., The Icons before Iconoclasm (1951). In: Byzantine Studies and Other Essays. S. 226-247. London.. 55.1910

Behrends 1981 : Behrends, O., Die Rechtsformen des römischen Handwerks. In: Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Ed. Herbert Jankuhn/Walter Janssen/Ruth Schmidt-Wiegand/Heinrich Tiefenbach. Bd.1. S. 141-203. Göttingen.

Bertolini 1967 : Bertolini, O., I papi e le missioni fine alla metà del secolo VIII. In: La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo. 14-19 aprile 1966. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 14. S. 327-363. Spoleto. Hbh/ L 780 [Z 55.533(14)]

- Besancon 1994* : Besancon A., L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme. Paris. 95.20844
- Bloch 1963* : Bloch, H., The Pagan Revival in the west at the Ende of the Fourth Century. In: The conflict between paganism and christianity in the fourth century. Ed. Arnaldo Momigliano. S. 193-218. Oxford.. 63. 7519
- Boehm 2003* : Boehm, L., Latinitas – Ferment europäischer Kultur: Überlegungen zur Dominanz des Latein im germanisch-deutschen Alteuropa. In: Germania latina-Latinitas teutonica. Politik, Wissenschaft, humanistische Kultur vom späten Mittelalter bis in unsere Zeit. Ed. Eckhard Keßler/Heinrich Kuhn. Bd. 1.S. 21-70. München.
- Bolis 2004* : Bolis, G., L'Idolatria in S.Agostino. Una Prospettiva antropologica. Roma/Milano 2004. 2005. 42666
- Bredenkamp 1975* : Bredenkamp, H., Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution. Frankfurt 1975.
- Brown 1970* : Brown, P., Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages. Association of Social Anthropologists of the Commonwealth 1970. Reprint in: Witchcraft Confessions & Accusations. Ed. Mary Douglas. London/New York/Sydney/Toronto/Wellington o.J. S. 17-45.
- Brown (1971) 1982* : Brown, P., The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity (1971). Reprint in: Ders.: Society and the Holy in Late Antiquity. Berkeley/Los Angeles 1982. S. 103-152. 85.26672
- Deutsche Übersetzung: Aufstieg und Funktion des Heiligen in der Spätantike. In: Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Vier Studien zum frühen Christentum. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer. Berlin 1993. S. 21-85. 93.24987
- Brown 1982* : Brown, P., Eastern and Western Christendom in Late Antiquity: A Parting of the West. In: Ders.: Society and the Holy in Late Antiquity. S. 166-195. Berkeley/Los Angeles.. 85.26672
- Deutsche Übersetzung: Östliches und westliches Christentum in der Spätantike. In: Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Vier Studien zum frühen Christentum. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer. Berlin 1993. S. 48-65. 93.24987
- Brown (1981) 1991* : Brown, P., Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit. Übersetzt, bearbeitet und hrsg. von Johannes Bernhard. S. . Leipzig. (The Cult of the Saints, Its Rise and Function in latin Christianity. Chicago 1981) 92.3237
- Brown 1995* : Brown, P., Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem „christlichen Imperium“. München. (dtv 4527) 95.8430
- Brown 1996* :Brown, P., *Regimen Animarum*: Gregory the Great. In: Ders. The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity AD 200-1000. S. 133-147. Cambridge Mass. 96.19615

- Brown 1998* : Brown, P., Christianization and religious conflict. In: The Ancient Cambridge History. 13: The Late Empire, A.D. 337-425. Ed. Averil Cameron/Peter Garnsey. S. 632-664. Cambridge.. Hbh 300 X 1111-13
- Brown 2000* : Brown, P., Holy Men. In: The Cambridge Ancient History. 14. Late Antiquity: Empire and Successors A.D. 425-600. Ed. Averil Cameron/Bryan Ward-Perkins/Michael Whitby. S. 781-810. Cambridge. Hbh 300 X 1111-14
- Camille 1985* : Camille, M., Seeing and Reading. In: Art History 8. 1985. S. 26-49.
- Camille 1996* : Camille, M., The Gregorian Definition Revisited: Writing and the Medieval Image. In: L'Image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval. S. 89-108. Paris.. 98.2172
- Cavallo 1994* : Cavallo, G. Testo e immagine: una frontiera ambigua. In: Testo e immagine nell'alto medioevo. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo. 41. S. 31-62. Spoleto.. Hbh L 780-41,1
- Chazelle 1990* : Chazelle, C. M., Pictures, books, and the illiterate: pope Gregory I's letters to Serenus of Marseille. In: Word & Image. 6. 2. April-June 1990. S. 138-153.
- Chazelle 1995* : Chazelle, C., Memory, Instruction, Worship: Gregory's Influence on Early Medieval Doctrines of the Artistic Image. In: Gregory the Great. A Symposium. Ed. John C. Cavadini. Notre Dame/London. S. 181-215.
- Chazelle 1995 (1)* : Chazelle, C. M., „Not in painting but in Writing“: Augustine and the Supremacy of the Word in the Libri Carolini. In: Reading and Wisdom. The De doctrina Christiana of Augustine in the Middle Ages. Ed. Edward English. S. 1-22. Notre Dame and London.. 93.39721
- Cormack 2000* : Cormack, R., The visual arts. In: The Cambridge Ancient History. 14. Late Antiquity: Empire and Successors A.D. 425-600. Ed. Averil Cameron/Bryan Ward-Perkins/Michael Whitby. S. 884-917. Cambridge. Hbh 300 X 1111-14
- Dagens 1977* : Dagens, C., Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes. Paris. 77. 19734
- Detienne 1988* : Detienne, M., L'écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce. In: Ders. (ed) Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne. S. 7-26. Lille..
- Dölger 1950* : Dölger, F.J, Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter. Ein Ausschnitt aus der religiösen Auseinandersetzung des vierten und fünften Jahrhunderts. In: Ders.: Kultur- und religionsgeschichtliche Studien. Antike und Christentum. Bd. 6. 1950. S. 297-320.
- Dohmen 1987* : Dohmen, C., Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament. Frankfurt. (2. erweiterte Auflage). Bonner Biblische Beiträge Band 62. 87.21009
- Duggan 1989* : Duggan, L.G., Was art really the 'book of the illiterate'? In: Word & Image. 5.3.1989. S. 227-251.

- Feld 1990* : Feld, H., Der Ikonoklasmus des Westens. Leiden/New York/Kopenhagen/Köln. Z 67.739-41
- Fiedrowicz 1995*: Das Kirchenverständnis Gregors des Großen. Freiburg 1995. 0100/BO 1520 F 911
- Fiedrowicz 2004* : Fiedrowicz, M., Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike. Darmstadt. BO 2010 F 452
- Finney 1994* : Finney, P.C., The invisible God. The Earliest Christians on Art. New York/Oxford. Art. 94.3093
- Floryszczak 2005* : Floryszczak, S., Die *Regula Pastoralis* Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit. Tübingen. BO 2787 F 614
- Frend 1970* : Frend, W.H.C., The missions of the early church 180-700 A.D.. In: Ed. Derek Baker. Colloque de Cambridge (24-28 septembre 1968). Section A: Christian Missions from the 3rd to the 9th century A.D. S. 3-23. Miscellanea Historiae Ecclesiasticae III. 1970. Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclesiastique Fascicule 50. H.eccl. 3142 q – 50
- Frend 1984* : Frend, W.H.C., The Rise of Christianity. Philadelphia. 84.21062
- Fricke 2007* : Fricke, B., Ecce fides. Die Statue von Conques, Götzendienst und Bildkultur im Westen. München-Paderborn.
- Gillet 1961* : Gillet, Dom R., Spiritualité et place du moine dans l'église selon saint Grégoire le Grand. In: Théologie de la vie monastique. S. 323-351. Paris. (Théologie. Etudes publiées sous la direction de la faculté de théologie S.J. de Lyon-Fourvière. Bd. 49)
- Giordano 1970* : Giordano, O., L'invasione longobarda e Gregorio Magno. Bari 1970. 76.3716
- Grundmann (1958) 1976-78* : Grundmann, H.: Litteratus – Illiteratus. Die Wandlung einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter. In: Archiv für Kulturgeschichte. 1.40. 1958. S. 1-65. Reprint: Ders. Ausgewählte Aufsätze. Stuttgart 1976-1978. 3 Bde. (Schriften der Monumenta Germaniae Historia (ca?), 25). Seiten!!!
- Havelock (1982) 1990* : Havelock, E.A., Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution. Mit einer Einleitung von Aleida und Jan Assmann. Übersetzt von Gabriele Herbst. Weinheim. 91.15525
- Havelock 1992* : Havelock, E.A., Als die Muse schreiben lernte. Frankfurt. 93.17393
- Heim 2003* : Heim, F., Le dieu et sa statue. Des traces d'hermétisme chez les apologistes latins. In: Revue des sciences religieuses 77. N.1. 2003. S. 31-42
- Jenal 1995* : Jenal, G., Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-

604). Stuttgart 1995. 2 Bde.
Diss. 95.4501-1/2

Jouanna 2001 : Jouanna, J., Graphein 'Ecrire' et 'peindre': contribution à l'histoire des mots et à l'histoire de l'imaginaire en Grèce ancienne. In: La littérature et les arts figurés. Actes....Limoges.....Paris. (Les Belles Lettres). Seitenangaben!!!!

Judic 1986 : Judic, B.: Structure et fonction de la *Regula pastoralis*. In: Grégoire le Grand. Colloques internationaux du CNRS. Chantilly 15-19.septembre 1982. S.409-417. Paris 1986.. 88.2238

Karpp 1969 : Karpp, L, H., Die Buße. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens. Traditio Christiana. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie. Zürich. Z 70.849-1

Kessler 1985 : Kessler, H.L., Pictorial Narrative and Church Mission in Sixth – Century Gaul. In: Pictorial Narrative in Antiquity and the Middle Ages. Washington 1985 (Studies in the History of Art,16) S. 75-91.

Kessler 1988 : Kessler, H.L., Reading ancient and medieval art. In: Word & Image. 5.1. January 1988. S. 1.

Kessler 2006 : Kessler, H.L.: Gregory the Great and Image Theory in Northern Europe during the Twelfth and Thirteenth Centuries. In: A Companion to the Medieval Art. Romanesque and Gothic in Northern Europe. Ed. Conrad Rudolph. Maiden/Oxford/Carlton. S. 151- CF 6/700

Kirsch 1983 : Kirsch, W., Die *Natalicia* des Paulinus von Nola als Mittel ideologischer Beeinflussung. In: Klio. 65. 1983. S.331-336.

Kirsch 1985 : Kirsch, W., Paulinus von Nola und Nicetas von Remesiana: Zur Literatūrauffassung zweier Christen des 4. Jahrhunderts. In: From Late Antiquity to Early Byzantium: Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene Conference. S. 189-193. Prag.

Kisoudis 2007 : Kisoudis, D., Politische Theologie in der griechisch-orthodoxen Kirche. Marburg 2007. BG 9240 K 81

Kitzinger 1954 : Kitzinger, E., The cult of icons in the age before iconoclasm. In: Dumberton Oak Papers. 8. 1954. S. 83-150.

Koch 1917 : Koch, H., Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen. Göttingen. B. isag. 15 vg-27

Kollwitz 1957 : Kollwitz, J., Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung. In: Das Gottesbild im Abendland. Mit Beiträgen von Wolfgang Schöne, Johannes Kollwitz und Hans Freiherr von Campenhausen. S. 17-76. Witten-Berlin..

Kurtz 1897 : Kurtz, J., Die christliche Kunst unter Gregor dem Grossen. Eine archäologische Untersuchung. Halle a. S..

Ladner (1953) 1969 : Ladner, G. B., The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy. In: Dumbarton Oak Papers. 7. 1953. S. 3-34. He 40/7

Deutsche Übersetzung: Ders.: Der Bildbegriff bei den griechischen Vätern und der byzantinische Bilderstreit (1953). In: Der Mensch als Bild Gottes. Ed. Leo Scheffczyk. S. 144-192. Darmstadt.

Lange (1969) 1999 : Lange, G., Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts. Würzburg 1969. Reprint: Paderborn/München/Wien/Zürich.

Lausberg 1990 : Lausberg, H., Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine grundlegung der Literaturwissenschaft. Mit einem Vorwort von Arnold Arens. Stuttgart. (Dritte Auflage)

Lauter 1974 : Lauter, H., Zur gesellschaftlichen Stellung des bildenden Künstlers in der griechischen Klassik. Erlangen.

Lehmann 2004 : Lehmann, T., Paulinus Nolanus und die Basilica Nova in Cimitile/Nola. Wiesbaden.

Mariaux 1993 : Mariaux, P.A., L'image selon Grégoire le Grand et la question de l'art missionnaire. In: Cristianesimo nella storia 14. 1993. S. 1-12. W 81.1856

Mariaux 1994 : Mariaux, P.A., Voir, lire et connaître selon Grégoire le Grand. In: Etudes de Lettres 3-4. 1994. S. 47-59.

Markus 1983 (1) : Markus, R. A., Gregory the Great and a papal missionary strategy (1970). Reprint in: From Augustine to Gregory the Great. History and Christianity in Late Antiquity. S. 29-38. London. Z. 71.222, CS-169

Markus 1983 (2) : Markus, R.A., Paganism, Christianity and the Latin Classics in the Fourth Century (1974). Reprint in: From Augustine to Gregory the Great. History and Christianity in Late Antiquity. S. 1-21. London. 4 Z. 71.222, CS-169

Markus 1997 : Markus, R.A., Gregory the Great and his world. Cambridge. 98.8242

Momigliano 1963 : Momigliano, A. (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*. Oxford.

Petrikovits 1981 : Petrikovits, H., *Die Spezialisierung des römischen Handwerks*. In: *Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit*. Ed. Herbert Jankuhn/Walter Janssen/Ruth Schmidt-Wiegand/Heinrich Tiefenbach. Bd. 1. S. 63-132. Göttingen.

Prinz 1986: *Das westliche Mönchtum zur Zeit Gregors des Grossen*. In: Grégoire le Grand. *Colloques internationaux du CNRS Chantilly 15-19 septembre 1982*. Paris 1986. S. 123-136.

Saint-Roch 1991 : Saint-Roch, P., *La pénitence dans les conciles et les lettres des papes des origines à la mort de Grégoire le Grand*. Citta del Vaticano. BO 2390 S 151

Schleusener-Eichholz 1985 : Schleusener-Eichholz, G., *Das Auge im Mittelalter*. München. 2 Bde. 4 86.508-1/2

Schweitzer (1925) 1963 : Schweitzer, B., *Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike (1925)*. In: Ders.: *Zur Kunst der Antike*. *Ausgewählte Schriften*. Bd. 1. S. 11-104. Tübingen.

Sprigath 2000 : Sprigath, G., *Der Fall Xenokrates von Athen. Zu den Methoden der Antike-Rezeption in der Quellenforschung*. In: *Tradita et inventa. Beiträge zur Rezeption der Antike*. Ed. Manuel Baumbach. Heidelberg 2000. S. 407-428.

Sprigath 2004 : Sprigath, G., *Das Dictum des Simonides. Der Vergleich von Dichtung und Malerei*. In: *Poetica*. 36. 2004. 3-4. S. 243-280.

Sternberg 1987 : Sternberg, Th., „Vertrauter und leichter ist der Blick auf das Bild. Westliche Theologen des 4. bis 6. Jahrhunderts zur Bilderfrage. In: Christoph Dohmen/Thomas Sternberg (ed.) „...kein Bildnis machen“. *Kunst und Theologie im Gespräch*. S. 25-57. Würzburg.. 87.10805

Studer (1988) 1992 : Studer, B., *Delectare et prodesse*. *Zu einem Schlüsselwort der patristischen Exegese*. In: *Mémorial Gribomont*. Roma 1988. S. 555-581; reprint in: Ders.: *Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter*. S. 431-461. Rom. 92.34768

Thümmel 1992 : Thümmel, H.B., *Die Frühgeschichte der Ostkirchlichen Bilderlehre. Text und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, Berlin. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 139)

Trout 1996 : Trout, D., Town, Countryside, and Christianization in Paulinus' Nola. In: Shifting frontiers in late antiquity. Ed. Ralph W. Mathisen/Hagith S. Sivan. S. 175-186. Cornwall..
96.51871

Trout 1999 : Trout, D., Paulinus of Nola Life, Letters and Poems. Berkeley/ Los Angeles/ London. 99.38001

Vercruysse 2005 : Vercruysse, J.-M., Voir le diable derrière l'idole à l'époque patristique. In: L'Idole dans l'imaginaire occidental. Ed. Ralph Dekoninck/Myriam Watthee-Delmotte. S. 117-129. Paris. 2005.48058

De Vogue 1991 : de Vogue, A., Ce que dit Saint Benoît. Une lecture de la Règle. Abbaye de Bellefontaine. BO 1650 B 463 V 8

De Vogué 1997 : de Vogue, A., Les lettres et les poèmes de Paulin de Nole (393-409). In: Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie: le monachisme latin. Sulpice Sévère et Paulin de Nole (393-409). Jérôme, homéliste et traducteur des „Pachomiana“. S. 157-216. Paris. 92.5486-4