

Günter Paulus Schiemenz

**»In der Kirche der Heiligen freue sich Israel«
II: Ein Psalm-Zitat in Svetiçxoveli, Kaiser Erekle (Herakleios) und der Heilige Evstati Mçxeteli (Eustathios von Mçxeta)***

Eine Umdeutung von Ps. 149, 1-2 hatte es nahegelegt, die Wandmalerei der letzten Psalmen in Mçxeta der Amtszeit des Katholikos Anton I. zuzuweisen¹. Die Komposition in Svetiçxoveli² unterscheidet sich von allen anderen αἰνοι-Illustrationen dadurch, dass sie auch den 103. Psalm einschließt³. Diese Besonderheit liefert weitere Hinweise zu ihrer Einordnung. Da König David als Autor des Psalters gilt, ist er häufig – mit dem Psalterium oder einer Harfe in der Hand – in das Herrenlob durch Musik und Tanz integriert⁴. Anderswo hält er eine Schriftrolle in der Hand; auf ihr ist der Text notiert, den er mit dem übrigen Gottesvolk singt, meist der Schlussvers des Psalters, Ps. 150, 6, *Alles, was Odem hat, lobe den Herrn*, als Zusammenfassung der gesamten αἰνοι-Psalmen oder auch des Psalters überhaupt⁵. In Mçxeta steht der Ahnherr der Bagratiden abgesondert von den Tänzern. Zwar hält er auch hier eine Schriftrolle, jedoch ist der Text auf ihr nicht den αἰνοι entnommen. Qauxçišvili kam aufgrund einer fehlerhaften Lesung und einer dadurch unbefriedigenden Interpretation zu dem Schluss, dass er nicht aus dem Psalter stamme⁶; tatsächlich handelt es sich um Ps. 103, 31⁷. In der Gruppe der βασιλεις της γης, die das den Herrn lobende Gottesvolk anführen, ist in Mçxeta wie häufig anderswo ein König hervorgehoben, der ebenfalls eine Schriftrolle trägt; der Text auf ihr bezeichnet den Gesang der in Ps. 148, 11-12 genannten Frommen. Der erste König ist ihr Chorleiter; seine prominente Rolle macht ihn gleichsam zum König der Könige, *mepeta mepet*. In Svetiçxoveli trägt seine Rolle den Text von Ps. 103, 24, *Herr, wie zahlreich sind deine Werke. Mit Weis[heit hast du sie alle gemacht; die Erde ist voll von deinen Geschöpfen]*⁸.

Schon das vorkonstantinische und frühbyzantinische Römerreich stand an seiner Ostgrenze in einer permanenten militanten Rivalität mit dem Perserreich⁹. Im 7. Jh. hatte der Kaiser Herakleios nach mühevollen Kriegen die Perser vernichtend geschlagen und, wie es schien, die persische Bedrohung endgültig gebannt¹⁰. Herakleios' Hofdichter Georgios Pisides verglich in seinem *Hexaemeron* die sechs Jahre der Perserkriege und das folgende Jahr des Friedens mit den sechs Tagen, in denen Gott die Welt schuf, und dem folgenden Ruhetag. Das *Hexaemeron* des Pisides basiert auf dem 103. Psalm, und dessen 24. Vers spielt dort eine prominente Rolle¹¹.

In der Hof-Panegyrik wurde Herakleios als *neuer David* apostrophiert¹². Unter den vielfältigen Aktivitäten Herakleios' fand sein Wechsel von der römischen zu der dann verbindlich gewordenen byzantinischen Herrschertitulatur vielfältige Beachtung. Der neue Titel $\pi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \epsilon\nu \chi\rho\iota\sigma\tau\omega \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ wurde bevorzugt im Licht der byzantinisch-persischen Rivalität gesehen¹³, dürfte aber auch stark in der Bibel verwurzelt sein: Das Wort $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ hat in der Septuaginta eine weit weniger anspruchsvolle Bedeutung als zur byzantinischen Zeit und bezeichnet dort die Anführer selbst kleiner Gruppen. Zum Beispiel rühmte sich Richter 1, 7 der Kanaaniter-Häuptling Adonibezek, $\epsilon\beta\delta\omicron\mu\eta\kappa\omicron\nu\tau\alpha \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\varsigma$, *siebzig Könige*, unterworfen und verstümmelt zu haben. Nach den Richtern bekamen auch die Israeliten in Saul einen $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$, jedoch beginnt der Aufstieg der Vokabel zu künftiger Größe bei David, der immer wieder stereotyp $\omicron \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ ist und in der byzantinischen Malerei auch dann die Krone trägt, wenn er $\omicron \pi\rho\omicron\phi\eta\tau\eta\varsigma$ genannt wird¹⁴. Nach Moses war David der prominenteste Führer des alttestamentlichen Gottesvolks und der $\pi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ Herakleios als *neuer David* der des neuen, der orthodoxen Christen.

Entsprechend dürften auch die neun Silberteller mit Szenen aus dem Leben Davids zu verstehen sein, die 1902 in Karavas bei Lambousa an der Nordküste Cyperns gefunden wurden und durch die Beschauzeichen sicher auf Herakleios' Regierungszeit datiert sind¹⁵. Der repräsentativste Teller zeigt David im Kampf mit Goliath und die Enthauptung dieses Exponenten der *Fremdstämmigen* ($\alpha\lambda\lambda\omicron\phi\upsilon\lambda\omicron\iota$, LXX 1. Kön. 17, 48-51)¹⁶. Die Teller wurden dem engsten Umkreis Herakleios' zugeschrieben und die David-Szenen direkt auf Episoden aus dem Leben des Kaisers bezogen¹⁷, der Kampf mit Goliath auf den gewonnenen Perserkrieg oder sogar auf ein Detail in ihm¹⁸. Alternativ wurde ein Zusammenhang postuliert, der wie der Wechsel der Kaiser-Titulatur den Übergang von den spätantiken Traditionen zum byzantinischen Selbstverständnis widerspiegelt: Szenen aus der heidnisch-griechischen Mythologie wie die Jugend des Achilleus auf dem Silberteller von Kaiseraugst seien nun durch biblische, hier durch solche aus der Jugend Davids, ersetzt¹⁹. Auch so werden David und das alttestamentliche Gottesvolk zum Prototyp des mit Gottes Hilfe über die Ungläubigen triumphierenden $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ (für die Auftraggeber und Hersteller der David-Teller also Herakleios) und des von ihm regierten neuen Gottesvolkes.

Die David-Typologie war an sich nicht auf Herakleios beschränkt²⁰, jedoch hatte sie bei ihm eine besondere Dimension. Sein schließlich siegreicher Krieg gegen die Perser war auch anderswo ein Paradigma für den Kampf der Christen gegen die Ungläubigen²¹. Durch die Episode des vom Šahanšah Xusrau (Chosroes II.) geraubten und nach Herakleios' Sieg restituierten und feierlich nach Jerusalem zurückgebrachten *wahren Kreuzes* spezifisch mit dem Heiligen Land verknüpft, fügte er sich als Vorläufer der Kreuzzüge in das Weltbild des mittelalterlichen Abendlandes ein²². Eine genealogische Konstruktion des späten 12. Jh.s machte Herakleios zum Urgroßvater Karls des Großen²³, der seinerseits wegen seiner Feldzüge gegen die heidnischen Sachsen und in Spanien gegen die Mauren zum „von Gott selbst ausgezeichneten Heidenbekämpfer, Kreuzfahrer, Kaiser“ wurde²⁴. Die große Verbreitung und Langlebigkeit der *Legenda aurea* des Jacobus a Voragine (ca. 1230 – 1298)²⁵ und späterer, aus ihr schöpfender Legendensammlungen wie vom 16.

Jh. an die des Laurentius Surius (1522-1578)²⁶ und die der Kapuziner Dionysius von Lützenburg († 1703) und Martin von Cochem (ca. 1632-1712)²⁷ wie auch das **Breviarium Romanum**²⁸ und das Kirchenfest der *exaltatio crucis*²⁹ hielten Herakleios als Sieger über die Ungläubigen für Jahrhunderte im Blickfeld. Meist als Teil eines ausgedehnten Cyclus der Geschichte des Heiligen Kreuzes fand das Thema vom 13. bis zum 15. Jh. wiederholt Eingang in die Kirchenmalerei und wurde dort in dieser Rolle gesehen. So soll sich der Cyclus im Dom zu Braunschweig, wohl entstanden im letzten Lebensjahrzehnt des Herzogs Otto das Kind († 1252), aus der Feindschaft der Welfen gegenüber dem vom Papst geannten, als Ketzer eingestuft und sogar als Verkörperung des Antichrist diffamierten³⁰ Kaisers Friedrich II. († 1250) erklären³¹. Nicht als Schlussteil eines Hl. Kreuz-Cyclus, sondern mehr auf die Person des Herakleios ausgerichtet, ist ein Jahrhundert später die Wandmalerei in der Kirche von Frauombach bei Schlitz in Hessen zwar wohl nicht Ausdruck tagespolitischer Intentionen, sondern eine narrative Illustration literarischer Werke³², die jedoch ihrerseits Herakleios' Perserkrieg in die Gedankenwelt der Kreuzfahrer (also des Kampfes gegen die Ungläubigen) einordnen³³. Um 1380 in Florenz (Fresken von Agnolo Gaddi) und 1410 in Volterra (Fresken des Cenni di Francesco) sind der Sieg des Herakleios über Chosroes und die Rückführung des heiligen Kreuzes nach Jerusalem wieder Teil eines längeren Hl. Kreuz-Cyclus, der sich einerseits aus der Kirchenedikation erklärt (Santa Croce bzw. in der Kapelle der Compagnia della Croce in der Kirche San Francesco³⁴), andererseits aber auch die Bedrohung der Christenheit durch den Islam widerspiegelt, inzwischen vor allem durch die osmanische Expansion. Im Jahrzehnt der Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453) entstanden, wurde dann der Hl. Kreuz-Cyclus des Piero della Francesca in San Francesco in Arezzo mit der Situation am Bosphorus unmittelbar vor oder direkt nach dem Fall der Stadt in Verbindung gebracht und als Ausdruck der Hoffnung verstanden, dass schließlich doch *das Kreuz*, also die Christenheit ebenso wie mehr als acht Jahrhunderte zuvor Kaiser Herakleios, über die Ungläubigen siegen werde³⁵.

Im Bereich der orthodoxen Kirche drücken sich diese Hoffnung und die Gleichsetzung der Türken mit den schließlich von Herakleios besiegten Persern im 16. Jh. in den Außenfresken der Moldau-Klöster aus. Hier ist die Belagerung Konstantinopels durch die Avaren und Perser im Jahre 626 ein prominentes Thema³⁶, jedoch ist die Szene in das Milieu des 15. Jh.s versetzt; die Angreifer zeigen die Merkmale der Türken. Schon eine bald nach dem Ereignis gehaltene Predigt sah Kaiser Herakleios in der Rolle eines zeitgenössischen Königs David und setzte Konstantinopel in eine typologische Beziehung zur Davidstadt Jerusalem³⁷. *Konstantinopel* steht also hier als Gleichnis für die (orthodoxen) Christen, die unbeschadet der Eroberung der realen Stadt auf den Sieg des Herrn über die Ungläubigen hoffen³⁸.

König Vaxtang VI. errichtete in Tbilisi eine Buchdruckerei, für die er die Typographen aus der Walachei holte³⁹. Der Vorgang belegt Kontakte zwischen Georgien und den Donau-Fürstentümern; da der Buchdruck vor allem religiöse Schriften besser zugänglich machen sollte, werden diese Kontakte auch religiöses Gedankengut vermittelt haben. Die Belagerung Konstantinopels in den Moldau-

Klöstern und ihre Bedeutung mochten also in Georgien bekannt sein. Zudem hatten Chroniken auch hier die Kenntnis von Kaiser Herakleios' Perserkriegen bewahrt; König Vaxtang ließ die Texte sammeln und herausgeben und lenkte so die Aufmerksamkeit auf sie⁴⁰. Die Rückführung des von den Persern geraubten Kreuzes nach Jerusalem durch Herakleios in der Karwoche des Jahres 630 oder 631⁴¹ wurde im Fest der Kreuzerhöhung (υψωση του τιμιου σταυρου) am 14. September kommemoriert⁴²; in Alaverdi war dies ein großes Volksfest⁴³. Die von Vaxtangs Söhnen bei Moskau errichtete georgische Offizin wurde nach Abschluss des Bibeldrucks von 1743 in das Moskauer Kreuzerhöhungskloster (monastir' krestovozdvizenskii) verlegt⁴⁴. 1780 stifteten König Erekle (Irakli) II. und seine dritte Gemahlin⁴⁵ Darežan dem Kloster Kykkos auf Cypem eine gestickte Ikonenbedeckung⁴⁶. Diese hat einen zweisprachigen Text. In der georgischen Version sind der Titel und der Name des Stifters als *mepe Erekle*, in der griechischen Version als Ηρακλειος δευτερος, βασιλευς της Ανω Ιβεριας wiedergegeben. Die griechische Namensform zeigt, dass Erekle sich der Bedeutung seines Namens bewusst war⁴⁷. Prima vista scheint der Zusatz δευτερος anzuzeigen, dass er als König von Kartli der zweite seines Namens war. Es fällt jedoch auf, dass der Zusatz nur im griechischen Text vorkommt. Die Mönche in Kykkos konnten nur diesen lesen und dürften überdies an den Details der Regentenlisten im fernen Georgien kaum sonderlich interessiert gewesen sein.

Als Erekle I. gilt Nikoloz, ein 1643 geborener Enkel des kaxetischen Königs Teimuraz I., der zeitweise in Russland und ab 1675 am persischen Hof gelebt hatte und dort den Islam angenommen hatte⁴⁸. 1688 von den Persern anstelle des unbotmäßigen *mepe* Giorgi XI. als Nazar Ali Khan als ihr Statthalter in Kartli eingesetzt, übte er dort seine bescheidene Funktion bis 1703 aus. Er wurde als unzuverlässiger, bei seinen Untertanen unbeliebter Trunkenbold charakterisiert, der die politischen Probleme nie recht bewältigte⁴⁹ und schließlich seines Amtes enthoben wurde. Erekle II. hatte nach allem wenig Anlass, seine Connection mit dem ersten *mepe* seines Namens zu betonen, und unterließ einen Hinweis auf ihn gerade in dem Text, der in Georgien lesbar war.

Der Passus Ηρακλειος δευτερος lässt sich (auch angesichts des Epithets *zweiter Chrysostomos* für den Katholikos Anṭon) viel besser verstehen als Hinweis, dass Erekle sich als neuer βασιλευς Herakleios verstand. Wegen der Abstammung der Bagratiden konnte er sich überdies noch leichter als der byzantinische Kaiser als neuer David fühlen; er und der in der Stickerei ebenfalls genannte Katholikos Anṭon waren der weltliche und der geistliche Führer des georgischen Gottesvolkes. Die außergewöhnliche Einbeziehung des 103. Psalms in die αινουι-Komposition findet so eine zwanglose Erklärung und lässt sich andererseits kaum anders als durch eine Datierung in die Regierungszeit Erekses verstehen.

Katharina die Große hatte – wie alle Zaren nach ihr – die Religion in den Dienst ihrer Expansionspolitik gestellt, indem sie sich zur Protektorin der Christen in den islamischen Nachbarstaaten erklärte⁵⁰. Umgekehrt hatte in Georgien die Tätigkeit des Katholikos Anṭon als Erzbischof von Vladimir die Aufmerksamkeit vermehrt auf die Glaubensgemeinschaft mit dem Zarenreich jenseits des Kaukasus gelenkt, und die andauernde und im Detail nicht kalkulierbare Bedrohung durch Persien, die Türkei

und die islamischen Bergstämme Daghestans machte auch für Erekle eine russische Protektion wünschenswert. 1783 kam es zum Abschluss des Schutzvertrags von Georgievsk⁵¹, mit dem Kartlokáxéti jedoch ein Vasallenstaat des Zarenreiches wurde. Es entstand eine Situation, die einerseits der des byzantinischen Reiches nach Kaiser Herakleios' Sieg über die Perser ähnelt, andererseits bis in die Details von der αἰνοί- Malerei in Sveṭixoveli wiedergegeben wird: 1783 schien ebenso wie um 630 unter einem βασιλευς Herakleios die langwährende persische Bedrohung für immer beendet. Der Vertrag von Georgievsk wurde in Tbilisi mit einem Freudenfest gefeiert – die Wandmalerei in Mcxeta zeigt die gefesselten Könige der Ungläubigen und das Freudenfest der Musikanten und Tänzerinnen von Ps. 150, 4. Um die Patriarchatskirche Sveṭixoveli haben sich die *Frommen* in der Tracht des Klerus unter den Worten *'In der [orthodoxen] Kirche freue sich das Gottesvolk'* [= die orthodoxen Christen, besonders die georgischen] versammelt. Die frommen Könige von Ps. 148, 11 singen zusammen mit dem König David, dem Ahnherrn der Bagratiden, den 103. Psalm, der die Befreiung des neuen Gottesvolks von den Persern commemoriert.

Ein Blick auf die genauen Daten legt einen weiteren Zusammenhang nahe. Der Schutzvertrag von Georgievsk wurde am 24. Juli 1783 unterzeichnet⁵², fünf Tage vor dem Fest des heiligen Märtyrers Evṣtati Mcxeteli (Eustathios von Mcxeta). Georgievsk liegt nördlich vom Kaukasus etwa 40 km nordöstlich von Pjatigorsk. Die Nachricht wird eben rechtzeitig zum Fest des Heiligen in Mcxeta und in Tbilisi bekannt geworden sein. Das Freudenfest in Tbilisi war also zugleich das Jahresfest des Heiligen. Dieser, ein im 6. Jahrhundert in Mcxeta lebender Schuhmacher, war, wegen seines standhaften christlichen Glaubens vom persischen Statthalter zum Tode verurteilt, in Tbilisi enthauptet und dann in Mcxeta bestattet worden⁵³. Sein Kult war dadurch speziell mit Sveṭixoveli verbunden, und sein Martyrium hatte Symbolwert für die persische Bedrohung der georgischen Christen. Durch die Nachricht vom Schutzvertrag mit dem orthodoxen Russland wurde in Mcxeta der Kommemorationsgottesdienst am 29. Juli 1783 zum Dankgottesdienst. An der Südwand der Umfassungsmauer von Sveṭixoveli notierte Brosset eine Inschrift, nach der *„auf Befehl seiner Majestät Iraklis II., Königs von Kartli und Kaxeti, die Mauer dieser heiligen Kirche von Mcxeta vervollständigt und erneuert wurde, ebenso wie ihre Befestigungen. Auch das Innere und das Äußere der Kirche wurden erneuert... unter dem Katholikats seines Bruders Antoni, Sohn des Königs, ... am 13. Juli 1784“*⁵⁴: elf Tage vor dem Jahrestag des Schutzvertrags von Georgievsk und rechtzeitig zum nächsten Kirchenfest des heiligen Eustathios. Im Zuge dieser Arbeiten können auch die Wandmalereien entstanden sein.

Evṣtatis große Popularität im 18. Jh. zeigt sich z. B. in den von Nikoloz Orbelišvili (1672-1737), Metropolit von Tbilisi, verfassten Stichera zu den Laudes zu Ehren Eustathios⁵⁵, der Revision des georgischen Menaions (mit dem Abschnitt über Eustathios zum 29. Juli) durch Aleksī Mesxišvili, Erzpriester der Ančisxaṭi-Kirche und Sekretär des Katholikos Anṭoni I.⁵⁶, und zwei Manuskripten der Vita des Heiligen, darunter eins aus dem Anfang des 18. Jh.s, die I. A. Žavaxišvili um 1900 im Geistlichen Museum in Tbilisi fand⁵⁷. In der Vita sagt der Heilige, vom persischen Statthalter nach seinem Glauben befragt: *„Gott... gab den Juden den Namen Israel;*

aber Israel, verdolmetscht, heisst das Gottesvolk. Dieses Volk Gottes, Israel, wuchs und verbreitete sich". Aber die Juden hielten nicht die Religion des lebendigen Gottes. „Nun aber hat Gott die Christen Israel genannt, denn das ist verdolmetscht: das Volk Gottes“⁵⁸. Evstati gab die ihm vermittelte christliche Lehre in biblischer Diktion, aber mit starken Abweichungen vom kanonischen Text wieder, die spätere Theologen nachhaltig beschäftigten⁵⁹. Die Vita weist also dieselben Charakteristika auf wie in Svetiĉxoveli die der αἰνοι-Malerei beigegebenen Texte. Hierzu passt, dass die komprimierte Wiedergabe der Schöpfungsgeschichte in bemerkenswerter Weise dem Wortlaut von Ps. 148, 1-11 ähnelt: „Denn Gott hat den Himmel und die Erde [Ps. 148, V. 1, 7: εκ των ουρανων, εκ της γης], die Sonne und den Mond und die Sterne [V. 3: ηλιος και σεληνη... παντα τα αστρα], das Meer [V. 7: αβυσσοι, die Tiefen des Meeres⁶⁰] und das Festland, die Flüsse und Sammlungen der Meere, die Gebirge und Hügel [V. 9: τα ορη και παντες οι βουνοι], die Felder und die Wälder, das Holz [V. 9: ξυλα καρποφορα και πασαι κεδροι] und das Feuer [V. 8: πυρ], Vieh [V. 10: παντα τα κτηνη], Gewürm [V. 10: ερπετα] und die Thiere auf Erden [V. 10: τα θηρια] und die Vögel des Himmels [V. 10: πετεινα πτερωτα] und dann die Menschen [V. 11: παντες λαοι] geschaffen“⁶¹.

Alle Eigenheiten der αἰνοι-Illustration sind also in Einklang mit einer Entstehung im Zusammenhang mit dem Vertrag von Georgievsk und der Absicht, dieses Ereignis zu commemorieren. Eine frühere Entstehung der αἰνοι-Malerei ist zwar nicht vollends ausgeschlossen, würde aber den Details weniger gut gerecht. Die Bezüge auf König Erekle sind so augenfällig, dass schon die Krönung seines Vaters 1745 kaum der Anlass gewesen sein kann.

Paläographisch sind die Beischriften mit der bisherigen Datierung ins 17. Jh. verträglich⁶². Das heißt jedoch nur, dass spätere Buchstabenformen wie Σ, Ω und das eckige Ε fehlen. Selbst noch später sind diese aber keineswegs obligatorisch. Auf der Halbinsel Mani und im Epiros sind Wandmalereien der αἰνοι-Psalmen in der zweiten Hälfte des 18. Jh.s relativ häufig (Mani: Skoutari, Kelepha und Kotrona (Mitte 18. Jh.), Dekoulou (1765), Johannes Prodromos in Platsa (1782), Stavropegio (1786), Zoodochos Piyi Zarnatas (1787), Panagia Chelmou, Kastania (beide Ende 18. Jh.) sowie sicher ähnlich zu datieren Milia und Hagios Niketas bei Ano Doloi; Epiros: Eleousa-Kloster auf der Insel im Joannina-See (1759), Gribovo (1774), Levkothea (1778), Tsepelovo (1783-1786), Phortosi (1787)); die charakteristischen Buchstabenformen finden sich in keinem der genannten Dekors⁶³. Mithin ist eine Datierung ins späte 18. Jh. ebenso gut möglich. Die Perlenketten mit anhängendem Kreuz am Handgelenk der Mönche in der Illustration von Ps. 149, 9 kommen ebenso bei drei Mönchen vor, die im Athos-Kloster Dochiariou in der αἰνοι-Illustration vor der Ikonenkapelle – auch hier in unmittelbarer Nähe der Schwerträger von Ps. 149, 6 – dargestellt sind⁶⁴; in dieser Malerei spricht die Form des Σ⁶⁵ für eine Entstehung nicht früher als im (eher späten) 18. Jh.⁶⁶

Wenn – unverkennbar – die εκκλησια von Ps. 149, 1 die Kathedrale Svetiĉxoveli ist, liegt es nahe, in den βασιλεις της γης von Ps. 148, 11 konkrete Personen zu sehen. Bilder der kaxetischen Könige Levan und Aleksandre in Gremi, Neĉresi, Axali Šuamta und im Athos-Kloster Philotheou können keinen Portrait-Charakter beanspruchen⁶⁷; entsprechend wird man zögern, hier Portraits zu erkennen. Dies

schließt aber wie in den genannten Kirchen eine Zuordnung nicht aus. Die Gruppe besteht aus vier Personen, von denen eine in der zweiten Bildebene steht und kaum individualisiert ist. Die anderen drei tragen Krone; sie sind nach den drei Lebensaltern differenziert. 1745 müsste der erste, ein älterer, vollbärtiger Herr, König Teimuraz, der Braunbärtige hinter ihm der damals etwa 30jährige Erekle sein. Dann würde aber Teimuraz die auf Herakleios weisende Schriftrolle halten. 1784 wäre der erste König Erekle; etwa 65-70 Jahre alt⁶⁸, wäre er angemessen wiedergegeben. Anderswo zeigt der erste König von Ps. 148, 11 zuweilen die ikonographischen Charakteristika Davids⁶⁹. In Svetixoveli wird dieser Bezug durch den Schriftrollentext hergestellt, der außerhalb der αἰνοι-Komposition fest mit dem König David assoziiert ist⁷⁰. Wenn man diesen König mit Erekle II. identifiziert, dann läge hierin ein weiterer Hinweis darauf, dass dieser sich nicht nur als zweiter Herakleios, sondern wie der Kaiser auch als neuer David sah.

Bei den anderen Königen sind nur Hypothesen möglich. Schon 1759 und dann wieder 1773 hatte Solomon I. von Imereti mit Teimuraz und Erekle ein Bündnis geschlossen⁷¹; auch Solomon hatte Katharina die Große, wengleich vergeblich, gebeten, sein Land unter Russlands Oberhoheit zu nehmen⁷². Hinter Erekle könnte er – etwa 15 Jahre jünger als Erekle⁷³ – mit dem zweiten König gemeint sein. Zwar starb Solomon 1784⁷⁴, aber die Todesnachricht könnte die Maler nicht mehr rechtzeitig erreicht haben. Ebenso wie die gesteigerten Titel *mepeta mepe*, *dedopali dedopali*, *eristavi eristavi* usw. darf auch der Titel *mepe* nicht zu wörtlich genommen werden. So fand Brosset in Zarzma Malereien, in denen Davit Kuropalates, obwohl nie König, *König der Könige* genannt wird⁷⁵. Die Stifterinschrift einer Muttergottes-Kirche in Vale (südwestlich von Axalcixe) nennt Bagrat, den ersten Fürsten der Bagratiden-Seitenlinie von Muxrani († 1539)⁷⁶, *König*, obwohl auch er nie als solcher amtiert hatte⁷⁷. Mit dem bartlosen dritten König kann mithin Erekle Sohn, der spätere König Giorgi XII., gemeint gewesen sein. Andere Zuordnungen sind denkbar, aber ebenso wenig beweisbar. Andererseits (oder in einer anderen Bedeutungsebene gleichzeitig) kann die Differenzierung der Könige nach den Lebensaltern auch ausdrücken, dass *alle* Könige und Völker den Herrn loben sollen, so wie im Weihnachtsbild die gleichermaßen individualisierten Magier symbolisieren, dass *alle Weisen aus dem Morgenland* der wahren Weisheit Christus huldigen.

Katholikos Anṭoni I. war mehr ein profunder Kenner der theologischen Literatur als ein unabhängiger, origineller Denker⁷⁸. Es passt in dieses Bild, dass auch die Exegese von Ps. 149, 1-2 nicht erst für Svetixoveli erfunden wurde. Die Version von Mcxeta findet sich bereits im Kloster Mardakiou in Messenien (1635⁷⁹) und im Phaneromeni-Kloster auf der Insel Salamis (1735⁸⁰). In den Kirchen beider Klöster nähern sich wie in Svetixoveli zwei Gruppen von Männern einer zwischen ihnen stehenden Kirche; auch in Mardakiou sind diese Männer nimbiert. In Mardakiou ist der beigeschriebene Text länger, im Phaneromeni-Kloster kürzer als in Mcxeta, jedoch in beiden Fällen die Zusammenfassung des Endes von Ps. 149, 1 mit dem Anfang von Vers 2 zu einer neuen Aussage eindeutig: In der messenischen Kirche ist den Wörtern εν εκκλησια οσων ευφρανθητω ΙΗΛ [= Ισραηλ.] zwar der Rest der ersten Zeile von Ps. 149, 2 hinzugefügt, jedoch durch einen Punkt vom Vorstehenden abgetrennt, während dieses ohne Zwischenräume (freilich in zwei Zeilen mit dem Zeilenwechsel an der

Versgrenze) geschrieben ist⁸¹. Auf Salamis beschränkt sich die Beischrift auf die Worte EN ΕΚΚΛΗΧΙΑ ΟCΙΩΝ ΕΥΦΡ⁸² in einer Zeile. Aus Platzgründen hätte eine Fortsetzung eine zweite Zeile notwendig gemacht, deren erstes Wort dann ευφρανθητω gewesen wäre. Die Abkürzung erlaubte es, einen Hiatus an der Versgrenze zu vermeiden und so den gewünschten Sinn der Beischrift zu betonen.

Allerdings muss der Satz hier anders zu verstehen sein. Im Unterschied zu den Georgiern jeglicher Eigenstaatlichkeit beraubt, waren die Griechen zur Zeit der türkischen Sultane Murad IV. (reg. 1623-1640) und Mahmud I. (reg. 1730-1754) weit davon entfernt, im Sinne des 149. Psalms ein Freudenfest zu feiern. Für sie konnte Ps. 149, 4-5 nur die Hoffnung auf eine bessere Zukunft ausdrücken⁸³. Für die Griechen des 17. und 18. Jh.s bedeutete dann der Satz *Das Gottesvolk freue sich in der Kirche der Rechtgläubigen* die Aufforderung, die bessere Zukunft nicht durch einen Übertritt zum Islam zu suchen, sondern der orthodoxen Kirche treu zu bleiben. Was für die Griechen Verheißung war, schien sich für Georgien erfüllt zu haben. Jedoch war die Parallele mit dem Sieg des Kaisers Herakleios nicht vorhersehbar, dass der Frieden trügerisch war. Schon 634-638 überrannten die Araber die von den Persern wiedergewonnenen byzantinischen Provinzen, und 1795 zerstörte der neue persische Machthaber Agha Mohammed Khan Qajar Tbilisi, und Mxeta wurde geplündert⁸⁴.

Anmerkungen

1 G. P. Schiemenz, »In der Kirche der Heiligen freue sich Israel«, I: Die Umdeutung eines Psalm-Zitats in Svetiçkoveli im Context der georgischen Geschichte, *Georgica* 29 (2006).

2 G. P. Schiemenz, Die Sintflut, das Jüngste Gericht und der 148. Psalm. Zur Ikonographie eines seltenen Bildes in der ravennatischen, byzantinischen und georgischen Kunst, *Cah. archéol.* 38 (1990) 159-194.

3 G. P. Schiemenz, Herr, wie zahlreich sind deine Werke! Eine verborgene Psalm-Illustration in Mxeta, *Georgica* 27 (2004) 173-194.

4 G. Millet, *Monuments de l'Athos, I, Les peintures*, Paris 1927, Taf. 263-2; N. L. Okunev, Lesnovo, in: *L'art byzantin chez les Slaves, I, Les Balkans [Orient et Byzance 4]*, Paris 1930, 222-263, Taf. XL-2; M. Chatzidakis, Contribution à l'étude de la peinture post-byzantine, in: 1453-1953. Le cinq-centième anniversaire de la prise de Constantinople [L'Hellénisme Contemporain, 2ème série, 7ème année, fascicule hors série], Athènes 1953, S. 193-216, Abb. 22; A. Σ. Ιωαννου, Ηεκκλησια του Αη-Γιωργη του Αρμα στην Ευβοια, *Ζυγος* 21, Juli 1957, S. 6-7, 31-32, Abb. S. 6; D. T. Rice, *Byzantinische Malerei. Die letzte Phase*, Frankfurt 1968, Abb. 97; T. Velmans (ed.), *G. Millet, La peinture du Moyen Âge en Yougoslavie (Serbie, Macédoine et Monténégro)*, IV, Paris 1969, Abb. 35; K. Δ. Καλοκυρης, Βυζαντινα εκκλησια της Ιερα Μητροπολεως Μεσσηνιας, *Θεσσαλονικη* 1973, Taf. 204α; H. Deliyanni-Doris, Die Wandmalereien der Lite der Klosterkirche von Hosios Meletios [Miscellanea Byzantina Monacensia 18], München 1975, S. 12; V. J. Đurić, *Byzantinische Fresken in Jugoslawien*, München 1976, Abb. 64; H. Belting (ed.), *Der serbische Psalter. Faksimile-Ausgabe des Cod. Slav. 4 der Bayerischen Staatsbibliothek München*. Textband, Wiesbaden 1978, Abb. XIX-1,3; R. Hootz (ed.), *L. Trifunović, Kunstdenkmäler in Jugoslawien. Ein Bildhandbuch, Bd. 1*, Darmstadt 1981, Abb. 227; Θ. Μ. Προβατακης, Το Αγιον Ορος. Ιστορια – Τεχνη – Παραδοση, Αθηνα 1986, Abb. S. 71, 108; S. Kadas, *Der Berg Athos. Illustrierter Führer der Klöster: Geschichte und Schätze*, Athen 1986, Abb. 88; Γ. Ε. Μ. Γαριδης, Α. Παλιουρας,

- Μοναστηρια νησου Ιωαννινων. Ζωγραφικη, Ιωαννινα 1993, S. 25-26, Abb. 190, 194; G. P. Schiemenz, Gabriel Millet's Ark of the Covenant in the Great Lavra at the Holy Mountain, *Macedonian Studies* 12 (1995) 3-42, Abb. S. 5-6; G. P. Schiemenz, Der 148. Psalm in der Johannes-Kathedrale von Nicosia, Ο Ψαλμος 148 στον Καθεδρικο Ναο του Αγιου Ιωαννη στη Λευκωσια, Επετηριδα Κεντρου Μελετων Ιερας Μονης Κυκκου 3 (1996) 163-256, S. 184, 227, Abb. 7, 11, 12, Abb. 7; G. P. Schiemenz, The painted psalms of Athos, in: A. Bryer, M. Cunningham (eds.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism* [Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications 4], Aldershot 1996, 223-236, Abb. 17.1; E. Hein, A. Jakovljević, B. Kleidt, *Zypern – byzantinische Kirchen und Klöster. Mosaiken und Fresken*, Ratingen 1996, Abb. 142; G. P. Schiemenz, Der 148. Psalm im Athos-Kloster Philotheou, *Georgica* 20 (1997) 111-127, S. 125, Taf. 6-2; S. Gabelić, *Manastir Lesnovo. Istorija i slikarstvo*, Beograd 1998, Abb. LVII; N. Ζιας, Σ. Καδας, *Ιερα Μονη Οσιου Γριγοριου. Οι τοιχογραφιες του καθολικου, Αγιον Ορος* 1998, Abb. 223; G. P. Schiemenz, Die Hermeneia und die letzten Psalmen. Gibt es eine spezifische Athos-Kunst?, in: G. Koch (Hrsg.), *Byzantinische Malerei: Bildprogramme – Ikonographie – Stil* [Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe B: Studien und Perspektiven 7], Wiesbaden 2000, Farbabb. 27, Abb. 10; Δ. Ν. Κωνσταντιος, Προσεγγιση στο εργο των ζωγραφων απο το Καπεσοβο της Ηπειρου [Υπουργειο Πολιτισμου, Δημοσιευματα του Αρχαιολογικου Δελτιου 75], Αθηνα 2001, Taf. 123; B. N. Papadopoulou, *The Monasteries of the Island of Ioannina*, Ioannina 2004, Abb. S. 47, 48; T. Kanari, *Les peintures du Catholicon du Monastère de Galataki en Eubée. Le narthex et la chapelle de Saint-Jean-le-Précurseur* [Τετραδια Βυζαντινης Αρχαιολογιας και Τεχνης 8], Athènes 2003, Taf. 73b; Γ. Παπαγεωργιου, Δ. Κωνσταντιος, Α. Ντιναλεξης, Καπεσοβιτες ζωγραφοι. Ημερολογιο 2003, Abb. zur 4. Woche; Κ. Τσεκουρα, Ο χορος στο Βυζαντιο, *Αρχαιολογια & Τεχνες* 91 (2004) 6-7, Abb. 1; Μ. Βουτσα, Ο γυναικειος χορος μεσα απο βυζαντινες και μεταβυζαντινες εικονογραφικες πηγες. Μια πρωτη προσεγγιση, ebenda S. 43-49, Abb. 6; Μ. Παρχαριδου-Αναγνωστου, Ο χορος στη μεταβυζαντινη μνημειακη εκκλησιαστικη ζωγραφικη (15ος - 19ος αι.), ebenda S. 50-58, Abb. 6; Ε. Αντζακα-Βεη, «Ο χορος παρα Βυζαντινοις» του Φ. Κουκουλε. Κριτικες παρατηρησεις, ebenda S. 72-77, Abb. 5; 20-Drachmen-Briefmarke der Hellenischen Post vom Jahr 1975 (Hagios Nikolaos ton Philanthropinon).
- 5 Im Cetățuia-Kloster bei Iași, im Timios-Prodromos-Kloster bei Serres, im Verklärungskloster bei Gonea (Lakonien), in der Kirche der Heiligen Theodoroi in Kampos (Mani) und nahebei in der Zoodochos Piyi Zarnatas, vielleicht in Melé (Messeniien).
- 6 T. Qauxčišvili, *Bergnuli čarčerebi sakartveloši*. Tbilisi 1951, S. 215.
- 7 Schiemenz, *Sintflut*², S. 177; Schiemenz³, S. 177-178; G. P. Schiemenz, King David's chant in St. John's cathedral in Nicosia and its place in the iconography of the last psalms, *Επετηριδα Κεντρου Μελετων Ιερας Μονης Κυκκου* 7 (2006) 9-42, Abb. 15.
- 8 Schiemenz³, S. 180; Schiemenz, *King David's chant*⁷, Abb. 16.
- 9 G. Greatrex, *Rome and Persia at War, 502-532* [ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 37], Leeds 1998; E. Winter, B. Dignas, *Rom und das Perserreich. Zwei Weltmächte zwischen Konfrontation und Koexistenz*, Berlin 2001.
- 10 A. N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, vol. 1: 602-634, Amsterdam 1968, S. 151-256; W. E. Kaegi, *Heraclius Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003, S. 100-191.
- 11 C. Ludwig, *Kaiser Herakleios, Georgios Pisides und die Perserkriege*, *Varia III* [Ποικιλια Βυζαντινα 11], Bonn 1991, 73-128, S. 114; Mary Whitby, *The Devil in Disguise: The End of George of Pisidia's Hexaemeron Reconsidered*, *Journal of Hellenic Studies* 115 (1995) 115-129, S. 128.
- 12 S. Spain Alexander, *Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates*, *Speculum* 52 (1977) 217-237, S. 226-227; A. Cameron, *Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-century Byzantium*,

in: *Past & Present* 84 (August 1979) 3-35, S. 21, 33; J. F. Haldon, Constantine or Justinian? Crisis and identity in imperial propaganda in the seventh century, in: P. Magdalino (Hrsg.), *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th - 13th centuries. Papers from the Twenty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St Andrews, March 1992* [Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications 2], Aldershot 1994, 95-107, S. 99, 105; M. Mundell Mango, Imperial art in the seventh century, in: Magdalino, a. O., 109-138, S. 124; J. W. Drijvers, Heraclius and the *RESTITUTIO CRUCIS*. Notes on Symbolism and Ideology, in: G. J. Reinink, B. H. Stolte, *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation* [Groningen Studies in Cultural Change 2], Leuven – Paris – Dudley MA 2002, 175-190, S. 179, 184-185; G. Regan, *First Crusader: Byzantium's Holy Wars*, Stroud 2001 / New York 2003; H. A. Pohlsander, Recent Work on the Emperor Heraclius, *Byzantion* 73 (2003) 547-558, S. 548.

13 I. Shahid, The Iranian Factor in Byzantium during the Reign of Heraclius, *Dumbarton Oaks Papers* 26 (1972) 293-320; E. K. Chrysos, The Title βασιλευς in Early Byzantine International Relations, *Dumbarton Oaks Papers* 32 (1978) 29-75; I. Shahid, Heraclius ΠΙΣΤΟΣ ΕΝ ΧΡΙΣΤΩ ΒΑΣΙΛΕΥΣ, *Dumbarton Oaks Papers* 34/35 (1980/81) 225-237; I. Shahid, On the Titulature of the Emperor Heraclius, *Byzantion* 51 (1981) 289-296. Als Ausdruck der „Hellenisierung“ der bis dahin lateinischen Titulatur des oströmischen Reiches: Stratos¹⁰, S. 343-344, Kaegi¹⁰, S. 194; zu David als Vorbild Mundell Mango¹², S. 128.

14 Z. B. A. Nicolaidès, L'église de la Panagia Arakiotissa à Lagoudéra, Chypre: Etude iconographique des fresques de 1192, *Dumbarton Oaks Papers* 50 (1996) 1-137, Abb. 42; D. Winfield, J. Winfield, The Church of the Panaghia tou Arakos at Lagoudhera, Cyprus: The Paintings and Their Painterly Significance [Dumbarton Oaks Studies 37], Washington D.C. 2003, Abb. 69, 72; Gabelić⁴, Abb. XXXVII; Schiemenz, Philotheou⁴, S. 125; Schiemenz, King David's chant⁷, Abb. 5, 8.

15 E. Cruikshank Dodd, Byzantine silver stamps [Dumbarton Oaks Studies 7], Washington DC 1961, S. 178-194; M. van Grunsven-Eygenraam, Heraclius and the David Plates, *Bulletin antieke Beschaving* 48 (1973) 158-174; R. E. Leader, The David Plates Revisited: Transforming the Secular in Early Byzantium, *Art Bull.* 92 (2000) 407-427.

16 K. Weitzmann, Prolegomena to a Study of the Cyprus Plates, *Metropolitan Museum Journal* 3 (1970) 97-111, Abb. 1; van Grunsven-Eygenraam¹⁵, Taf. 7; S. H. Wander, The Cyprus Plates: The Story of David and Goliath, *Metropolitan Museum Journal* 8 (1973) 89-104, Abb. 5, 10; S. H. Wander, The Cyprus Plates and the Chronicle of Fredegar, *Dumbarton Oaks Papers* 29 (1975) 345-346, Taf. 1; Mundell Mango¹², Abb. 10; Leader¹⁵, Abb. 1; H. C. Evans, M. Holcomb, R. Hallman, *The Arts of Byzantium* [The Metropolitan Museum of Art Bulletin 58, # 4], New York 2001, Abb. S. 35, 36; C. Mango (Hrsg.), *The Oxford History of Byzantium*, Oxford 2002, Abb. S. 56; G. Noga-Banai, Byzantine elite style: The David plates and related works, *Boreas* 25 (2002) 225-237, Taf. 44-1, 45 (unten).

17 van Grunsven-Eygenraam¹⁵; J. Trilling, Myth and Metaphor at the Byzantine Court. A Literary Approach to the David Plates, *Byzantion* 48 (1978) 249-263. Vgl. Mundell Mango¹², S. 122.

18 Spain Alexander¹²; Mundell Mango¹², S. 122-131: The David Plates; Wander, *Metropolitan Museum Journal* 8 (1973) 89-104¹⁶, S. 103-104; Wander, *Dumbarton Oaks Papers* 29 (1975) 345-346¹⁶; Evans, Holcomb, Hallman¹⁶, S. 36.

19 Leader¹⁵.

20 O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken, 2. Aufl., Darmstadt 1956, S. 130; H. Steger, David rex et propheta. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter, nach Bildarstellungen des achten bis zwölften Jahrhunderts [Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 6], Nürnberg 1961, S. 125-132; F. Dvornik, Early Christian and Byzantine Philosophy. Origins and Background [Dumbarton Oaks Studies 9], Washington DC 1966, S. 645; H. Maguire, The art of

comparing in Byzantium, *Art Bull.* 70 (1988) 88-103, S. 89-94; Haldon¹², S. 105; Spain Alexander¹², S. 227-229; M. Meyer, Did the daughters of Israel come out dancing and singing to meet... David? A biblical image in Christian-Macedonian imperial attire, *Byzantion* 73 (2003) 467-487, S. 467.

21 Vgl. J. W. Watt, The portrayal of Heraclius in Syriac historical sources, in: Reinink, Stolte¹², 63-79, S. 69.
 22 Die rezente Literatur bewertet je nach den angelegten Kriterien die Beziehung zwischen dem Perserkrieg und den Kreuzzügen uneinheitlich; vgl. E. F. Ohly, Sage und Legende in der Kaiserchronik. Untersuchungen über Quellen und Aufbau der Dichtung, Reprint der 1. Aufl. von 1940, Darmstadt 1968, S. 184, 188; A. Stylianou, J. Stylianou, "EN TOYTΩ NIKA" "IN HOC VINCES" "BY THIS CONQUER" [Publications of the Society of Cypriote Studies 4], Nicosia 1971, S. 43, 57; J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge 1990 (reprint 1993), S. 46; J. J. Norwich, *Byzanz*, Bd. 1, Der Aufstieg des Oströmischen Reiches, Düsseldorf – Wien – New York – Moskau 1993, S. 337; L. Kretzenbacher, Kreuzholzlegenden zwischen Byzanz und dem Abendlande. Byzantinisch-griechische Kreuzholzlegenden vor und um Basileios Herakleios und ihr Fortleben im lateinischen Westen bis zum Zweiten Vaticanum [Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. Sitzungsberichte, Jg. 1995, Heft 3], München 1995, S. 78; T. M. Kolbaba, Fighting for Christianity. Holy war in the Byzantine empire, *Byzantion* 68 (1998) 194-221; Michael Whitby, *DEUS NOBISCUM: Christianity, warfare and morale in late antiquity*, in: M. Austin, J. Harries, C. Smith (Hrsg.), *Modus operandi. Essays in honour of Geoffrey Rickman* [Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 71], London 1998, 191-208; G. T. Dennis, Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium, in: A. E. Laiou, R. P. Mottahedeh (Hrsg.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington DC 2001, 31-39; Kaegi¹⁰, S. 126 Anm. 16, Regan¹², Pohlsander¹², S. 548. Für die Rezeption im Abendland der Kreuzfahrerzeit war allein die Gemeinsamkeit des Kampfes gegen die Ungläubigen maßgeblich.

23 K. F. Werner, Karl der Große oder Charlemagne? Von der Aktualität einer überholten Fragestellung, *Bayer. Akad. Wiss., Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte*, Jg. 1995, Heft 4, S. 39. Auch diente die Legende vom Zweikampf des Herakleios mit Cosdras (Xusrau) als genaues Vorbild für den Bericht vom Zweikampf Karls des Großen mit Widukind in der *Vita Mathildis antiquior*: Ohly²², S. 181.

24 Werner²³, S. 44.

25 Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*. Deutsch von Richard Benz, Jena 1925, Bd. 2, Sp. 153-157.

26 Laurentius Surius, *De Probatis Sanctorum Vitis*, Erstausgabe ab 1570 in 6 Bd., früh schon in deutscher Übersetzung: *Bewerte Historien der Lieben Heiligen Gottes... Jetzt aber... durch Johan. a Via... trewlich verteutschet*, München 1574-1580.

27 Von der Langlebigkeit zeugt eine späte Ausgabe: *Legende der Heiligen, das ist: Eine schöne, klare und anmuthige Beschreibung des Lebens, Leidens und Sterbens von den lieben Heiligen Gottes auf alle Tage des ganzen Jahres, gesammelt und verfaßt durch P[ater] Dionysius von Lützenburg, verbessert durch P[ater] Martin von Cochem*. Neu herausgegeben von mehreren katholischen Geistlichen (2 Bde.), Landshut 1844-1845, Bd. 1, S. 500-503: Der dritte Tag im Mai. Die Geschichte von der Erfindung des heiligen Kreuzes zu Jerusalem (S. 502-503 die Herakleios-Legende).

28 Z. B. *Breviarium Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini... Editio tertia...*, Pars autumnalis, Ratisbonae et Romae MCMXVI, S. 516-517 (hier zwar anlässlich des Festes der exaltatio Sanctae Crucis, jedoch sind auch der siegreiche Kriegszug des Kaisers und der Untergang des Chosroes ausführlich geschildert).

29 Vgl. Kretzenbacher²². Zum vielfältigen Fortleben der Herakleios-Legende im katholischen Abendland vgl. auch A. Sommerlechner, Kaiser Herakleios und die Rückkehr des Heiligen Kreuzes nach Jerusalem. Überlegungen zu Stoff- und Motivgeschichte, *Röm. Histor. Mitteilungen* 45 (2003) 319-360; L. Kretzenbacher, Zwei Ölbilder zur byzantinischen „Kreuzerhöhung“ im Burgenland, *Österr. Ztschr. f.*

Volkskunde 107 (N. S. 58) (2004) 31-50. – Auch Luther könnte die paradigmatische Bedeutung der Herakleios-Episode geläufig gewesen sein: Einerseits predigte er 1528-1529 „Vom Kriege wider die Türken“ und ermahnte 1541 „zum Gebet wider den Türken“ (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 30/2, Weimar 1909, 81 ff., 149 ff., Bd. 51 (1914) 585-525; vgl. Schiemenz, Nicosia⁴, S. 194-195, 239-240); andererseits datierte er 1536 einen Brief an Konrad Rehlinger in Augsburg „Freitags nach crucis exaltationis“ (G. Rauch, Geschichte der Klosterkirche und der Klostergemeinde Roßleben, Kloster Roßleben 1913, S. 171).

30 S. Runciman, *The Sicilian Vespers. A History of the Mediterranean World in the Later Thirteenth Century* [Pelican Books A480], Harmondsworth 1960, S. 35.

31 S. Brenske, *Der. Hl. Kreuz-Zyklus in der ehemaligen Braunschweiger Stiftskirche St. Blasius (Dom). Studien zu den historischen Bezügen und ideologisch-politischen Zielsetzungen der mittelalterlichen Wandmalereien* [Braunschweiger Werkstücke 72, Reihe A. Veröffentlichungen aus dem Stadtarchiv und der Stadtbibliothek 25], Braunschweig 1988, S. 101-131, besonders S. 117-126.

32 M. Curschmann, *Constantine – Heraclius: German Texts and Picture Cycles*, in: M. Aronberg Lavin (Hrsg.), *Piero della Francesca and His Legacy* [Studies in the History of Art 48, Center for Advanced Study in the Visual Arts, Symposium Papers XXVIII], Washington 1995, S. 49-64.

33 Kretzenbacher, *Kreuzholzlegenden*²², S. 78.

34 H. W. Grohn, *Piero della Francesca. Die Fresken in San Francesco zu Arezzo*, München 1961, S. 7.

35 K. Clark, *Piero della Francesca. Complete Edition*, London / New York 1969, S. 38-39; Grohn³⁴, S. 8, 21.

36 A. Grabar, *G. Oprescu, Rumänien. Bemalte Kirchen in der Moldau* [UNESCO-Sammlung der Weltkunst], Paris 1962, Taf. XIII, XIV; R. Hootz, V. Vătăşianu, *Kunstdenkmäler in Rumänien*, Darmstadt 1986, Abb. 217, 218; R. Fabritius, *Außenmalerei und Liturgie. Die streitbare Orthodoxie im Bildprogramm der Moldaukirchen*, Düsseldorf 1999, S. 237-249. Zum historischen Ereignis siehe F. Barišić, *Le siège de Constantinople par les Avars et les Slaves en 626*, *Byzantion* 24 (1954) 371-395; Kaegi¹⁰, S. 133-138.

37 L. Sternbach, *Analecta Avarica* [Rozprawy Wydziału Filologicznego 30], Kraków 1900, S. 320; F. Makk, *Traduction et commentaire de l'homélie écrite probablement par Théodore le Syncelle sur le siège de Constantinople en 626* [Acta Universitatis de Attila József nominatae, Acta Antiqua et Archaeologica 19], Szeged 1975, S. 46, 96; P. Speck, *Zufälliges zum Bellum Avaricum des Georgios Pisides* [Miscellanea Byzantina Monacensia 24], München 1980, S. 19; Kaegi¹⁰, S. 139; Spain Alexander¹², S. 223; Cameron¹², S. 21; Mundell Mango¹², S. 124. Die Typologie, in der Konstantinopel für das neue Gottesvolk (die Christen) steht, drückt sich schon im 7. Jh. im *Bellum Avaricum* des Georgios Pisides aus, der das vom Blut der Belagerer rot gefärbte Goldene Horn mit dem Roten Meer verglich, durch das der Herr das alte Gottesvolk hindurchgeführt hatte (Speck, a. O., S. 50).

38 S. Ulea, *Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenești*, 1: *Studii și Cercetări de Istoria Artei* 10, București 1963, Heft 1, 57-93, S. 90 (zitiert nach R. Fabritius, *Byz. Ztschr.* 94 (2001) 353-357); Fabritius³⁶, S. 270. – In den Moldau-Fresken wurde die Gleichsetzung der Perser mit den Türken dadurch erleichtert, dass schon in der antikisierenden Diktion der byzantinischen Rhetorik die zeitgenössischen Türken Perser genannt wurden: D. M. Nicol, *The Reluctant Emperor. A Biography of John Cantacuzene, Byzantine Emperor and Monk, c. 1295-1383*, Cambridge 1996, S. 146, 172. Im Bild der Belagerung Konstantinopels kam es nur darauf an, die Bedrohung der Christen durch die *Ungläubigen* darzustellen.

39 [Evgenij, Metropolit von Kiev (1767-1837),] *Georgien oder Historisches Gemälde von Grusien*. In politischer, kirchlicher und gelehrter Hinsicht. Riga, Leipzig 1804, S. 99; F. Bodenstedt, *Tausend und Ein Tag im Orient*, 3. Aufl., Berlin 1859, S. 358; D. M. Lang, *The Last Years of the Georgian Monarchy 1658-1832*, New York 1957, S. 132.

40 G. Pätsch (Hrsg.), *Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien 300-1200* [Sammlung Dieterich 330], Leipzig 1985, S. 296-298, 300, zu Herakleios auch S. 301-302, 305.

41 A. Perfusi (Hrsg.), *Giorgio di Pisdia Poemi. I. Panegirici epici* [Studia Patristica et Byzantina 7], Ettal 1959, S. 230-237; V. Grumel, *La reposition de la Vraie Croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l'année*, in: P. Wirth (Hrsg.), *Polychordia. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag, I* [Byzantinische Forschungen 1], Amsterdam 1966, 139-149; M. Whittow, *The Making of Orthodox Byzantium, 600-1025*, Houndmills, Basingstoke – London 1996, S. 78-80, S. 80; A. D. Beihammer, *Nachrichten zum byzantinischen Urkundenwesen in arabischen Quellen (565-811)* [Ποικίλα Βυζαντινά 17], Bonn 2000, S. 60; Kaegi¹⁰, S. 189; Drijvers¹², S. 178; Haldon²², S. 46. Auch die von Pertusi nach ausführlicher Diskussion verworfene Datierung A. D. 629 wurde weiterhin vertreten (Michael Whitby, *Images for emperors in late antiquity: a search for New Constantine*, in: Magdalino¹², 83-93, S. 93) und selbst die in die Karwoche in Frage gestellt (Sommerlechner²⁹). „Die Frage bleibt umstritten im Zeitansatz zwischen 628 und 640“ (Kretzenbacher, *Ölbilder*²⁹).

42 Brenske³¹, S. 95; Curschmann³², S. 49. Schon vor der Rückführung des Kreuzes nach Jerusalem gefeiert, galt das Fest vor allem der Schluss-Episode der Kreuzauffindung durch Helena; in Wandmalereien und auf Ikonen ist meist diese illustriert (Stylianou²², Abb. 23, 51-55). Dass das Fest dann auch die Restitution anno 630 kommemorierte, drückt sich in der Kirche Stavros tou Agiasmati bei Platanistasa/Cypern (1494?) aus, wo Kaiser Herakleios und der Jerusalemer Patriarch Zacharias beidseits des von Engeln gehaltenen Kreuzes abgebildet sind (Stylianou²², Abb. 49; A. Stylianou, J. A. Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus. Treasures of Byzantine Art*, London 1985, Abb. 116, zum Datum hier S. 187).

43 M. Brosset, *Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie, exécuté en 1847 – 1848 sous les auspices du Prince Vorontzof, lieutenant du Caucase*, St.-Petersbourg 1851, Premier Rapport, S. 73.

44 Evgenij³⁹, S. 102.

45 Nach Ketevan (verstoßen 1744, † 1750, bestattet in Alaverdi) und Ana Abašize (Heirat 1745, † 1749, bestattet in Sveticxoveli): Brosset⁴³, Premier Rapport, S. 23, 73.

46 G. P. Schiemenz, *Μια Γεωργιανη σκεπη Εικονας στο Μοναστηρι του Κυκκου*, Eine georgische Ikonenbedeckung im Kloster Kykkos, *Επετηριδα Κεντρου Μελετων Ιερας Μονης Κυκκου* 2 (1993) 51-140.

47 So auch der Metropolit Evgenij: In der deutschen Ausgabe seiner Schilderung³⁹, S. 68, 103, „Zar Heraklius“.

48 Lang (New York 1957)³⁹, S. 89, 97.

49 Lang (New York 1957)³⁹, S. 97.

50 Lang (New York 1957)³⁹, S. 185.

51 Lang (New York 1957)³⁹, Abb. vor S. 209; Schiemenz⁴⁶, Abb. 6.

52 Lang (New York 1957)³⁹, S. 184.

53 Dschawachoff [= I. Žavaxišvili], A. Harnack, *Das Martyrium des heiligen Eustatius von Mzchetha*, Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1901, 875-902; D. M. Lang, *Lives and Legends of the Georgian Saints* [Ethical and Religious Classics of East and West 15], London/New York 1956, S. 94-114.

54 Brosset⁴³, Premier Rapport, S. 21. Nach Brosset befand sich die Inschrift „au-dessus de la porte“. Die Südmauer hat zwei Tore (R. Mepisaschwili, W. Zinzadse, *Die Kunst des alten Georgien*, Leipzig 1977, Abb. S. 150). Auf einer Photographie des westlichen (kleineren) Tores (I. Reißner, *Georgien. Geschichte – Kunst – Kultur*, Freiburg – Basel – Wien 1989, Abb. S. 67) ist keine solche Inschrift zu sehen. Sie muss mithin auf

dem ohnehin repräsentativeren östlichen Tor stehen oder gestanden haben. – Bereits Brosset wies darauf hin, dass Antoni kein leiblicher Bruder Iraklis war; die Bezeichnung *fiis du roi* ist richtig, nämlich des *mepe* lese.

55 M. Tarchnišvili mit J. Assfalg, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze [Studi e Testi 185, Città del Vaticano 1955, S. 256-257.

56 Tarchnišvili⁵⁵, S. 266-267.

57 Dschawachoff, Harnack⁵³, S. 876.

58 Dschawachoff, Harnack⁵³, S. 885, 891. Vgl. Lang, Lives and Legends⁵³, S. 103, 110.

59 Dschawachoff, Harnack⁵³, S. 897-902; Tarchnišvili⁵⁵, S. 398-401.

60 Schiemenz³. Außer in Skoutari (Mani) fanden wir die Beischrift αβυσσοι beim Meer in den Psalm-Illustrationen der folgenden Kirchen: Johannes-Kathedrale in Nicosia, Hagios Georgios Armas (Euboia), Mardaki (Messenien), Myrsini (Lakonien), Kastania (Mani), Kelepha (Mani), Niketas-Kloster bei Ano Doloi (Mani). – Auch in der lateinischen Bibel sind die *abyssi* die Tiefen des Meeres: 1. Canticum des Moses, Exod. 15, 5: Electi principes eius submersi sunt in Mari Rubro; abyssi operuerunt eos, descenderunt in profundum quasi lapis (R. Gryson (Hrsg.), Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem, 4. Aufl., Stuttgart 1994, S. 97; im Breviarium Romanum²⁸ S. 184, donnerstags ad laudes).

61 Dschawachoff, Harnack⁵³, S. 891-892.

62 Schiemenz, Sintflut², S. 184.

63 Meist Autopsie. Vgl. X. Γ. Χοτζακογλου, Σκιαποδες, Στερνοφθαλμοι, Κυνοκεφαλοι [Βραχεια Μελετηματα Αρχαιολογιας και Ιστοριας της Τεχνης I], Λευκωσια 2003, Abb. 33, 41, 43, 57; Κωνσταντιος, Προσεγγιση⁴, Taf. 26β, 29β, 123β, 151α; Παπαγεωργιου, Κωνσταντιος, Ντιναλεξης⁴, Abb. zur 4. Woche; Papadopoulou⁴, Abb. S. 85; X. Λιωνης, Ο ναος του Αγιου Νικολαου στο Τσεπελοβο, Ιωαννινα 2000, Abb. S. 6.

64 Autopsie, 7. 8. 1995: Auf der Westseite des Bogens vor dem Fenster, unterhalb der Schwerträger.

65 P. Huber, Athos. Leben Glaube Kunst, 3. Aufl., Zürich 1982, Abb. 180, 187, 188; Schiemenz, Sintflut², Abb. 23-25.

66 Schiemenz, Sintflut², S. 184 (hier auch zu den αινοι-Malereien in Mxeta als „exportierte Athos-Kunst“). Andere Datierungskriterien fehlen. Vgl. Schiemenz, Painted psalms⁴, S. 228, Philotheou⁴, S. 119.

67 G. P. Schiemenz, Ein Stifterbild georgischer Könige in einem Kloster auf dem Berg Athos, Georgica 23 (2000) 121-135.

68 Vgl. Brosset⁴³, Premier Rapport, S. 23. Nach Evgenij³⁹, S. 68, starb Irakli am 11. Januar 1798 84jährig; nach Lang (New York 1957)³⁹, S. 225, wurde er 1820 geboren.

69 So in Cozia und Horezu (Walachei), Monodendri und Vitsa (Epiros) und Redina (Thessalien). In Levkothea (Epiros) ist der König sogar nimbiert und hält eine Schriftrolle mit Ps. 150, 6 (Schiemenz, King David's chant⁷, Abb. 9).

70 G. Spitzing, Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole. Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasien, München 1989, S. 81; Schiemenz³, S. 180.

71 Lang (New York 1957)³⁹, S. 156, 174.

72 Lang (New York 1957)³⁹, S. 185.

73 Lang (New York 1957)³⁹, S. 166.

74 Lang (New York 1957)³⁹, S. 209.

75 Brosset⁴³, Second Rapport, S. 133-135. Zwar schloss Brosset aus dem Titel, dass die Malerei nicht aus Davits Zeit stamme, jedoch ist bemerkenswert, dass ihm überhaupt dieser Titel zugelegt wurde.

76 Vgl. M. Brosset, Description géographique de la Géorgie, par le Tsarévitch Wakhoucht, S.-Pétersbourg 1842, S. 44, 46.

77 Brosset⁴³, *Second Rapport*, S. 130.

78 Tarchnišvili⁵⁵, S. 274-288.

79 Κ. Δ. Καλοκυρής, *Χρόνολόγησι τῶν τοιχογράφων καὶ ἀποκάλυψι τοῦ ζωγράφου τῆς μονῆς Μαρδακίου Μεσσηνίας*, Actes du XV^e Congrès international d'études byzantines, Athènes – Septembre 1976, II. Art et archéologie, Communications, A, Athènes 1981 [Βιβλιοθήκη της εν Αθηναις Αρχαιολογικῆς Εταιρείας 92] 229-236; Χοτζακογλου⁶³, S. 110.

80 [A. N.] Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine*, Paris 1845, Reprint New York 1964 [Burt Franklin Research & Source Works Series 45], S. XIII; Γ. Α. Σωτηρίου, *Η εν Σαλαμινι μονη της Φανερωμενης, Επετηρις Εταιρειας Βυζαντινων Σπουδων 1 (1924) 109-138*, S. 121; Deliyanni-Doris⁴, S. 14.

81 Καλοκυρής⁴, S. 191, Taf. 168α.

82 ΦΡ als Ligatur (Autopsie, 12. 5. 2004). Der Abbruch mitten in einem Wort ist bei Texten auf Schriftrollen geläufig (vgl. Schiemenz³; Schiemenz, *King David's chant*⁷, S. 19, 23). Im Phaneromeni-Katholikon füllt die Komposition einen von vier Quadranten in der westlichsten Gewölbekalotte des Nordschiffs (vgl. Σωτηρίου⁸⁰, Abb. 2). In allen anderen Quadranten ist die Beischrift über der bildlichen Darstellung zweizeilig. Umso bemerkenswerter ist die Abweichung von diesem Schema bei der Illustration von Ps. 149, 1-2.

83 Vgl. Schiemenz, *Nicosia*⁴, S. 193-201, 238-247; Schiemenz, *Painted Psalms*⁴; G. P. Schiemenz, *Die letzten Psalmen in der Christi-Geburt-Kirche in Arbanasi*, *Επετηρις Εταιρειας Βυζαντινων Σπουδων* 49 (1994-1998)[1999] 151-184, S. 182; G. P. Schiemenz, *Paintings of the Laud Psalms in Roumania*, *Επετηρις Εταιρειας Βυζαντινων Σπουδων* 51 (2003) 49-72, S. 67-68; G. P. Schiemenz, *Who are the kings of psalms 148, 11 and 149, 8 in St. John's cathedral in Nicosia? Iconographical and iconological relations between the Revelation of St. John and the last psalms*, *Ποιοι ειναι οι Βασιλεις των ψαλμων 148, 11 και 149, 8 στον Καθεδρικο Ναο του Αγιου Ιωαννου στη Λευκωσια? Εικονογραφικες και εικονολογικες σχεσεις μεταξυ της Αποκαλυψης του Ιωαννου και των τελευταιων ψαλμων*, *Επετηριδα Κεντρου Μελετων Ιερας Μονης Κυκκου* 5 (2001) 141-173, S. 152, 165.

84 Lang (New York 1957)³⁹, S. 216-218.

* Aus typographischen Gründen erscheinen die griechischen Zitate ohne Akzente.