



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„*Otho si Saul est, Papa Samuel, David invenietur.* Ein anonymes Gedicht auf den hl. Petrus im Kontext des deutschen Thronstreits (Cod. Admont. 128)“

Verfasserin

Eva-Maria Kreuz

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 190 338 313

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Lehramtsstudium UF Latein, UF Geschichte, Sozialkunde, Polit.Bildg

Betreuerin / Betreuer:

Prof. Dr. Martin Wagendorfer



# Inhaltsverzeichnis

<b>1. Überlieferung</b> .....	1
Provenienz der Handschrift .....	1
Beschreibung der Handschrift .....	8
<b>2. Text und Übersetzung</b> .....	19
Anmerkungen zur Edition .....	19
<b>3. Kommentarteil</b> .....	39
Aufbau von <i>Ascendente Iesu navim</i> .....	39
Anmerkungen zu Metrik und Stil .....	42
Kommentar .....	45
Exkurs über die beiden Schwerter bis zur Zeit Papst Innozenz' III. ....	52
<b>4. Datierung und Herkunft von <i>Ascendente Iesu navim</i></b> .....	87
Historischer Hintergrund .....	87
Anmerkungen zur Datierung von <i>Ascendente Iesu navim</i> .....	95
Das Verhältnis von <i>Ascendente Iesu navim</i> zu den Werken Innozenz' III. ....	96
<b>Bibliographie</b> .....	104
<b>Anhang</b> .....	108
Zusammenfassung .....	108
Lebenslauf .....	109

Anstelle eines Vorworts möchte ich neben dem Betreuer dieser Diplomarbeit, Prof. Martin Wagendorfer, folgenden Personen herzlich danken: Herrn Dr. Christoph Egger dafür, dass er unermüdliche Hilfsbereitschaft zeigte, wenn es darum ging, mich mit der Admonter Bibliothek und dem Umgang mit Texten aus der Zeit Innozenz' III. vertraut zu machen; Herrn Dr. Johann Tomaschek dafür, dass er mir immer wieder und unkompliziert Zugang zu „meiner“ Handschrift gewährte; meinem Gatten für seinen Beistand in Stunden der Verzweiflung und manche stilistische Korrektur; schließlich meiner Familie und meinen Freunden, ohne die ich mein Studium nie zu einem Ende gebracht hätte.

## 1. Überlieferung

Das in dieser Arbeit edierte anonyme Gedicht ist, soweit es sich mit Hilfe gängiger Incipit-Repertorien feststellen lässt, nur in einer einzigen Handschrift, nämlich im Codex Admontensis 128 (CAAd 128) überliefert. In der Initia-Datenbank „In Principio“ wird das Gedicht als *Versus de S. Petro* und *Carmen de S. Petro* bezeichnet. Da diese beiden Titel jeglicher alten Grundlage entbehren, werde ich von deren Verwendung Abstand nehmen.

Die erste Beschreibung von CAAd 128 und von deren Inhalt stammt von Pater Jakob Wichner, einem Admonter Stiftsbibliothekar des späten 19. Jahrhunderts.<sup>1</sup> Im Jahr 1976 wurde die Handschrift erstmals von Jürgen Stohlmann und Francis R. Swietek anhand von Mikrofilmaufnahmen beschrieben.<sup>2</sup> Da keinem der beiden die Handschrift selbst vorlag, fehlen in den Beschreibungen Angaben über ihre materielle Beschaffenheit. Dazu kommt, dass Stohlmann und Swietek zum Teil unterschiedliche Ansichten zu Herkunft und Zusammenstellung der Handschrift, wie sie heute vorliegt, vertreten. Aus diesen Gründen erscheint es angebracht, der Edition des Gedichts eine Beschreibung seines Überlieferungsträgers voranzustellen.

### Provenienz der Handschrift

Bei CAAd 128 handelt es sich um eine ungefähr Mitte des 13. Jahrhunderts in einem einzigen Skriptorium und in einem durchgehenden Arbeitsprozess<sup>3</sup> geschriebene Sammelhandschrift, deren Inhalt überwiegend aus Dichtung, die besonders im Schulbetrieb verwendet wurde, besteht. Die meisten dieser Texte stammen aus dem 11. und 12. Jahrhundert und von (nord-) französischen Autoren, von denen einige dem Umfeld von Paris und seinen Schulen zuzurechnen sind.

Die Entstehungszeit der Handschrift lässt sich möglicherweise noch genauer ermitteln: Auf f. 123r steht an den unteren Seitenrand gedrängt die römische Zahl *dc.cc.lx*, 860, geschrieben. Wenn man aber *dc* nun als *decies centum* (zehnmal hundert) auflöst, ergibt

---

<sup>1</sup> Diese Beschreibung ist Teil von Wichners unveröffentlichtem Katalog der Admonter Handschriften (*Catalogus codicum manu scriptorum Admontensis*). Heute noch liegt ein von Wichner beschriebener Zettel mit einer als Vorarbeit für den Katalog gedachten Beschreibung der Handschrift zwischen Vorderdeckel und f. 1 von CAAd 128. Erwähnt wird die Handschrift auch von Huemer, *Iter Austriacum*, 87.

<sup>2</sup> Jürgen Stohlmann, *Überlieferung*; Francis R. Swietek, *Metrical Life*.

<sup>3</sup> Dafür spricht der einheitliche Gesamteindruck der von mehreren sehr ähnlichen Händen geschriebenen Texte, die einheitliche Seiteneinteilung, und dass im Fall von „*Ascendente Iesu navim ...*“ am Ende einer Lage zu wenig Platz blieb, sodass ein Schreiber dieses Gedicht in kleinerer Schrift als in der restlichen Handschrift üblich in vier Spalten (sonst durchwegs zwei) eintrug, während ein anderer Schreiber offenbar schon mit der darauf folgenden Lage begonnen hatte.

sich die zum Erscheinungsbild der Texte gut passende (Jahres-)Zahl 1260.<sup>4</sup> Man sollte jedoch meines Erachtens auf diese Zahl bei einer Datierung der Handschrift nicht allzu viel Gewicht legen, einerseits wegen der spielerischen Bildung der Zahl Tausend, für die es ein eigenes Zahlzeichen gäbe, sowie des Fehlens eines Zusatzes, der dem Leser signalisiert, dass es sich tatsächlich um eine Jahreszahl handelt, andererseits wegen des Anbringungsortes der Zahl: Normalerweise würde man Datumsangaben (für die Abschrift selbst) eher in Zusätzen zu Incipit oder Explicit erwarten, nicht aber ohne Zusammenhang mit einem Text am Seitenrand, wo ein stärkeres Beschneiden des Buchblockes leicht zu einem Verschwinden der Zahl führen hätte können.

Nun zur Frage nach der Provenienz der Handschrift: Weder der Entstehungsort der Handschrift noch ihr Aufenthaltsort, bevor sie 1370/76 und 1380 in den Bücherverzeichnissen des Admonter Bibliothekars Peter von Arbon aufscheint,<sup>5</sup> lassen sich eindeutig ermitteln, da die für solcherlei Nachforschungen nötigen Hinweise in der Handschrift selbst spärlich ausfallen: Wie schon gesagt, weist die in der Handschrift überlieferte Textzusammenstellung nach (Nord-)Frankreich, ebenso die in den Gedichten auftretenden Abschreibfehler und Textvarianten,<sup>6</sup> sodass man eine französische Handschrift oder Textsammlung als direkte oder indirekte Vorlage annehmen kann. Noch eine weitere Einengung scheint möglich: Der größere Teil der Texte wurde von Autoren verfasst, die im Umland von Paris und der sich gerade konstituierenden Pariser Universität tätig waren: Petrus Riga († 1209) studierte in Paris und war Regularkanoniker in Reims, Matthäus von Vendôme schrieb seinen Briefsteller (auszugsweise auf f. 106vb-107ra) in Paris, Simon Aurea Capra war Kanoniker in St. Victor, Walter von Châtillon studierte in Paris und Reims, Petrus von Poitiers, dem das *Compendium historiae in ge-*

<sup>4</sup> Stohlmann, Überlieferung, 63 und Swietek, Metrical Life, 177, Anm. 1, gehen davon aus, dass es sich bei dieser Zahl sicher um ein Datum handelt, äußern sich aber nicht weiter dazu.

<sup>5</sup> In beiden Verzeichnissen gibt Peter von Arbon den umfangreichsten Text in CA 128, die *Aurora* des Petrus Riga und eine davor befindliche *Biblia depicta*, also das bebilderte *Compendium sacre historie in genealogia Christi* des Petrus Pictaviensis, an. Darüber hinaus weist er auf weitere in der Handschrift enthaltene Texte und das zeitgenössische Inhaltsverzeichnis auf f. 1v hin: Im Verzeichnis von 1376 (CA 589, f. 22v) lautet der Eintrag *Item aurora maior, cuius principum est biblia depicta et continetur in ea tota biblia metrica et multa alia, que in principium sunt assignata*, in jenem von 1380 (CA 392, f. 11r) *Item aurora, huius principum est biblia depicta et continentur in eo multa in eius principio signata*. Vgl. Möser-Mersky, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs, 30, 54.

<sup>6</sup> Auf Editionen einzelner in der Handschrift vorhandener Texte, in denen CA 128 zum französischen Überlieferungszweig gerechnet wird, verweisen Stohlmann, Überlieferung, 65, Anm. 42, und Swietek, Metrical Life, 180-182. Beide heben die besonders enge Verwandtschaft der *Frigii Daretis Ylias* des Iosephus Iscanus (Josef von Exeter) und des *Liber de sacramentis* des Petrus Pictor zu Pariser Handschriften hervor (im Fall der Ylias gehörte die verwandte Pariser Handschrift, nämlich Paris. Lat. 15015, früher der Bibliothek von St. Victor in Paris. Mit dieser Handschrift teilt die Admonter Ylias ihren Kommentar, der überhaupt nur in diesen beiden Handschriften überliefert ist). – Weiters führt Swietek für den Text, den er ediert, Beispiele von Wörtern an, deren Orthographie wohl auf den französischen Sprachgebrauch zurückzuführen ist. Vgl. Swietek, Metrical Life, 180.

*neologia Christi* zugewiesen wird, lehrte in Paris, und Johannes' von Beauvais Grammatik *Nodus in scirpo* wurde in Paris als Lehrbuch benutzt.<sup>7</sup> In Nordfrankreich waren Hildebert von Lavardin, Petrus Pictor (Kanoniker in St. Omer) tätig, Josephus Iscanus hielt sich zumindest von 1188-1190 in Reims auf. Aus diesem geographischen Rahmen fallen Bernold von St. Blasien, ein Bischof von Konstanz, der 1100 in Schaffhausen starb, und vermutlich Warner von Basel, über dessen Leben wenig bekannt ist.

Gegen eine französische Provenienz der Handschrift spricht jedoch ihre Gestaltung. Die für das Schreiben der Texte benutzte Schrift kann im süddeutschen Raum lokalisiert werden,<sup>8</sup> die Illustrationen zu Petrus Pictaviensis' *Compendium historiae in genealogia Christi* (f. 2r-12v) sowie die Darstellungen der *artes* auf f. 13r wurden laut Paul Buberl in Österreich, vielleicht im Salzburger Raum, um die Mitte des 13. Jahrhunderts angefertigt.<sup>9</sup> Während Buberl auf Grund des Malereistils diese Lokalisierung vornimmt, kommt Andreas Fingernagel durch ikonographischen Vergleich mit dem in der Österreichischen Nationalbibliothek liegenden Cod. 12538,<sup>10</sup> dessen Illustrationen zum *Compendium historiae in genealogia Christi* und Abbildungen der *artes* stilistisch in den westösterreichischen beziehungsweise süddeutschen Raum passen und „vermutlich im Einflußbereich Salzburgs entstanden sind“<sup>11</sup>, zu einem fast gleichen Ergebnis.

Weitere Möglichkeiten, ihre Herkunft genauer zu bestimmen, bietet die Handschrift nur scheinbar, da weder der auf f. 13v-14v eingetragene Heiligenkalender<sup>12</sup> noch der ein-

<sup>7</sup> Stohlmann, Überlieferung, Anm. 41.

<sup>8</sup> Als auffälligster Buchstabe ist hier die Minuskel z anzuführen, die in der Handschrift in zwei unterschiedlichen Formen, als h-förmiges z (zum Beispiel f. 65rb, *Lazarus*; wird von Stohlmann, Überlieferung, 57 als Lacharus transkribiert) und als halbhohes z (zum Beispiel f. 88vb) anzutreffen ist. Diese beiden z-Formen waren vor allem in Süddeutschland üblich. Vgl. dazu Schneider, Paläographie / Handschriftenkunde, 26 und 33.

<sup>9</sup> Buberl, Illuminierte Handschriften, 87.

<sup>10</sup> Fingernagel beschreibt das Verhältnis der Miniaturen in CA 128 und jener in Cod. 12538 folgendermaßen: „Die Federzeichnungen dieser stilistisch etwas unbeholfen wirkenden Handschrift sind älter als der Wiener Codex und weisen sowohl im Text, den Tituli als auch in der Ikonographie so markante Übereinstimmungen mit der späteren Wiener Handschrift auf, daß sie in unmittelbarem Zusammenhang zu sehen sind.“ Fingernagel – Roland, Schulen I (ca. 1250–1350), 25.

<sup>11</sup> Fingernagel, Schulen I, 25.

<sup>12</sup> Dieser in leoninischen Hexametern verfasste Kalender, in dem jeder Vers einen Tag und dessen Tagesheiligen beschreibt, ist für die Frage nach der Provenienz der Handschrift leider nur von geringer Bedeutung, da er mindestens um circa 100 Jahre älter ist als die Handschrift und überdies keine genauen Angaben über die Region, in der er gedichtet wurde, zulässt: Der für ein normales Jahr konzipierte Kalender ist dank der neben den Versen angebrachten Wochentagsbuchstaben (Sonntagsbuchstabe B), den im Kalender angeführten Hochfesten (Ostersonntag: 27. März) und der darin erwähnten Heiligen auf das Jahr 1155 datierbar: Das letzte Jahr vor 1155, für das die Kombination aus Sonntagsbuchstabe und Osterdatum gepasst hätte, wäre 1065 gewesen. Dieses Jahr kommt aber nicht in Frage, da der am 28. Mai verzeichnete Willhelm von Aquitanien erst 1066 kanonisiert wurde. Ein späteres Jahr als 1155 kommt für den Kalender ebenfalls nicht in Frage: Das theoretisch passende 1160 war ein Schaltjahr, kein Normaljahr, danach böte erst 1239 wieder eine entsprechende Struktur. Am 29. Dezember aber wird der nach seinem Tod bald populäre und 1173 kanonisierte Thomas Becket nicht erwähnt, ebenso fehlt Bernhard von Clairvaux, der 1174 heiliggesprochen wurde, ferner Franciscus (heilig seit 1228) und Elisabeth von Thüringen (seit

zige vorhandene Name *otto*, vielleicht der Name eines Schreibers, auf f. 91va eine genauere Lokalisierung zulassen.

Trotz dieser nicht sehr eindeutigen Hinweise möchte Stohlmann die Provenienz einleuchtend klären können: Er löst das scheinbare Problem, dass es sich bei der Handschrift zwar um eine Kopie einer oder mehrerer aus Frankreich stammender Vorlagen handelt, die für diese Kopie verwendete Schrift aber süddeutsch, oder, für Stohlmann, typisch für den deutschen Alpenraum ist, durch eine Lokalisierung des verantwortlichen Skriptoriums in der Schweiz, „wo sich die Kulturkreise berührten“<sup>13</sup>, genauer im Skriptorium des Großmünsters in Zürich. Einerseits kommt er über den in CAd 128 erhaltenen *Synodius* des Warner von Basel zu dieser Ansicht, dessen Text, so Stohlmann, zum Schweizer Überlieferungszweig dieses Textes gehört.<sup>14</sup> Andererseits baut Stohlmann den größeren Teil seiner Argumentation auf einen Schriftvergleich der Admonter Handschrift mit dem Züricher Codex C 8b auf, der vielleicht zum Teil von Konrad von Mure, dem *rector puerorum* der Stiftsschule von 1244 bis 1271, geschrieben worden ist. Für Stohlmann ist Konrad von Mure, der möglicherweise in Paris studierte,<sup>15</sup> Autor von Texten für den Schulgebrauch war, sich um die Vermehrung der Bestände der Züricher Großmünsterbibliothek bemühte und darüber hinaus über gute Kontakte zu den Habsburgern verfügte, derjenige, der hinter der Entstehung der Handschrift stand. Hier weist er darauf hin, dass eine Handschrift mit beliebten Schultexten gut zu Konrads Interessen passt (und folglich in seine Privatbibliothek). Irgendwann vor 1370 jedenfalls sei die Handschrift nach Admont, vorschlagsweise durch Vermittlung einer „hochgestellten Person am königlichen Hof“ circa ein halbes Jahrhundert nach ihrer Anfertigung in den Besitz Engelberts von Admont gekommen, der wie Konrad von Mure Kontakte zum Hof König Rudolfs pflegte.<sup>16</sup>

Swietek hingegen beschäftigt sich mit der Frage nach der Provenienz der Handschrift nur insofern, als er mit Hilfe von eigenen Beobachtungen an Texten und schon vorhandenen Editionen eine nordfranzösische Vorlage annimmt, von der auch eine an die französische Aussprache angepasste Rechtschreibung übernommen wurde. Was den

---

1235). Der Kalender fügt sich so recht gut in den zeitlichen Rahmen der übrigen in der Handschrift vorhandenen Texte, zeigt im Gegensatz zu diesen aber keine augenfällige Verbindung zu bestimmten Gegenden im französischen oder deutschen Sprachraum und bietet keine Hinweise auf Patrone einer bestimmten Pfarre, Kirchweihfeste oder typische Ordensheilige.

<sup>13</sup> Stohlmann, Überlieferung, 66.

<sup>14</sup> Stohlmann, Überlieferung, 66 und Anm. 44.

<sup>15</sup> Vgl. Ladner, *Liber Ordinarius*, 40.

<sup>16</sup> Vgl. Stohlmann, Überlieferung, 67-69.



*Synodius* betrifft, trennt Swietek die Überlieferung des Textes in eine westliche und eine östliche. Eine explizit Schweizerische Tradition nennt er nicht.<sup>17</sup>

Stohlmanns These erscheint zunächst nicht völlig unplausibel, ruht aber hauptsächlich – wie gerade erwähnt – auf einem zumindest mit Skepsis zu betrachtenden Schriftvergleich. Dafür wurden von ihm Abbildungen zweier Züricher Handschriften, die unter Verdacht stehen, von Konrad von Mure geschrieben worden zu sein, herangezogen.<sup>18</sup> Die drei Schriftbilder (CAd 128, 84rv; Zürich C 84 und Zürich C 8b) seien nicht völlig einheitlich; zahlreiche charakteristische Buchstabenformen stimmten aber im Detail überein. Insbesondere die zierliche Schrift der Glossen am Rand von Ms. Zürich C 84 (=Konrads *Libellus de sacramentis*) könne sogar identisch mit der des Admonter Schreibers I sein.<sup>19</sup> An dieser Stelle ist zu bemerken, dass das dritte in Stohlmanns Schriftvergleich einbezogene Schriftbeispiel, eine Seite aus dem Züricher Codex C 8b, des von Konrad von Mure kompilierten *liber ordinarius* des Züricher Großmünsters, möglicherweise gar nicht von jenem geschrieben wurde, wie aus der 1995 erschienenen Edition dieses Textes hervorgeht.<sup>20</sup> Sollte dies der Fall sein, ist auch der Vergleich von CAd 128 mit Zürich C 84 nicht zielführend, da diese Handschrift nur auf Grund ihrer Verwandtschaft zur ersten Hand in Hs. C 8b Konrad zugewiesen wird.<sup>21</sup> Stohlmann scheint im Falle beider Handschriften jedoch fest von einer Schreibertätigkeit Konrads überzeugt.<sup>22</sup>

Nun zur Vergleichbarkeit der herangezogenen Schriftbeispiele und dem Vergleich selbst: Während die Schrift in Handschrift Zürich C 8b auf dem gleichen Niveau geschrieben ist wie der Text der Admonter Handschrift (nicht sehr gedrängt, Mittelband nicht allzu stark betont, stark gekürzt), handelt es sich bei den Schriften in dem ebenfalls angeblich von Konrad von Mure geschriebenen Codex Zürich C 84 hingegen um eine sorgfältig ausgeführte Textualis und eine Glossenschrift. Die Textualis ist für Stohlmanns Vergleich nur von geringer Bedeutung, er konzentriert sich auf die Konrad

<sup>17</sup> Vgl. Swietek, *Metrical Life*, 180-182.

<sup>18</sup> Bei den Tafelwerken handelt es sich um Bruckner, *Scriptoria*, Tafel XXXV (Zürich C 84) und Kirchner, *Scriptura*, Tafel XII (Zürich C 8b).

<sup>19</sup> Vgl. Stohlmann, *Überlieferung*, 66, der gerade die Schrift von *Ascendente Iesu navim* für besonders ähnlich jener der Glossen in Zürich C 84 erklärt.

<sup>20</sup> „Immer wieder ist behauptet worden, dass Konrad von Mure sich als Schreiber an der Herstellung seines *Liber Ordinarius* beteiligt habe, und sei es nur mit der Zufügung von einigen Nachträgen. Sichere Belege dafür konnten jedoch bisher nicht beigebracht werden, und deshalb ist es vorsichtiger, in dieser Beziehung keine weiteren Vermutungen anzustellen.“ Ladner, *Liber Ordinarius*, 39.

<sup>21</sup> Vgl. Bruckner, *Scriptoria*, 88.

<sup>22</sup> Ladner, *Liber Ordinarius*, 37: In Anm. 15 findet man eine Übersicht darüber, wie viele Seiten der Handschrift Konrad von Mure nach Meinung verschiedener Wissenschaftler geschrieben oder glossiert hat. Die Bandbreite reicht von „Hand Konrads nur in Nachträgen“ bis hin zu den ersten 31 Blättern (Vgl. vorige Anm.).

zugewiesenen Glossen. Deren Beweiskraft halte ich allerdings für eher gering, da die von Stohlmann benutzte Abbildung erstens sehr klein ist und zweitens die Druckqualität dafür sorgt, dass die Formen einzelner Buchstaben ihrer Kleinheit wegen schlecht lesbar sind. Dass der Vergleich durch die unterschiedliche Darstellungsgröße erschwert wird, merkt Stohlmann an, und fährt fort, dass weniger der in den drei Beispielen nicht einheitliche Gesamteindruck, sondern übereinstimmende, typische Buchstabenformen wichtig seien. Er führt nun die Maiuskeln A, I, M, die Minuskeln a, d, e, g, x an und weist auf das Vorhandensein der ct-Ligatur hin.<sup>23</sup>

Übereinstimmungen bei den Maiuskeln (vor allem bei I) halte ich für wenig aussagekräftig, ebenso einen Vergleich der Minuskeln a und e. Obwohl auch die Minuskel d kein kompliziert zu schreibender Buchstabe ist, findet man hier den ersten Unterschied zwischen Zürich C 8b und CAd 128, f. 84rb-8vd. Während in der Züricher Handschrift die Oberlänge von d sehr kurz gehalten ist, zeichnen sich die unzialen d in der CAd 128 durch lange, zumeist nicht gekrümmte Oberlängen aus. Die Schlinge der Minuskel g läuft in Codex C8b stets nach links spitz zu, das selbe ist an der Glossenschrift in C 84 beobachtbar, nicht jedoch im Admonter Codex, wo dieser Buchstabe stets eine fast kreisförmige Schlinge besitzt. Nun zum letzten der von Stohlmann angeführten Buchstaben: x reicht in den beiden Schriftbeispielen immer links in einem geraden Strich weit unter das Mittelband, während in CAd 128 unterschiedliche x-Formen erkennbar sind, unter anderem auch jene gerade beschriebene (besonders bei Kürzungen ist jener Strich am Ende gekrümmt und bleibt im Mittelband).

Was Ligaturen betrifft, fällt auf, dass der Schreiber von *Ascendente Iesu navim* dazu neigt, die Buchstabenkombination *ra* so zu schreiben, dass die Fahne des *r* eher mit dem *a* verbunden ist als mit dem Schaft des *r*. Konrad von Mure (beziehungsweise die ihm hypothetisch zugewiesenen Schriftpartien) teilt diese Angewohnheit, soweit für mich ersichtlich, nicht.

Unterschiede gibt es auch bei den Kürzungszeichen. Während in CAd die Nasalstriche gerade sind, enden sie in C 8b tendenziell in einer Krümmung nach unten, in den Glossen zu C 84 meist fast hakenförmig. Das Kürzungszeichen für -us bildet der Schreiber der Admonter Handschrift aus zwei getrennten Bögen, während es in C 8b aus einem Strich besteht; weiters sind in CAd 128 überschriebene a (zum Beispiel für ein gekürztes quasi) stets geschlossen, in C 8b und in den Glossen in C 84 hingegen offen (im Fließtext von C 84 hingegen nicht).

---

<sup>23</sup> Vgl. Stohlmann, Überlieferung, Anm. 47. Zur ct-Ligatur sei hier anzumerken, dass eine solche im Text auf f. 84rv nicht vorhanden ist.

Stohlmanns Argumentation stützt sich außerdem auf den aus dem Kontext des Lehrbetriebs stammenden Inhalt von CAd 128. Gegen seine Feststellung, dieser entspräche Konrads Interessen (siehe oben), ist nichts einzuwenden. Jedoch erheben sich Bedenken, eine solche Beobachtung als Argument für die Bestimmung der Herkunft einer Handschrift zu gebrauchen, zumal es sich bei vielen der in CAd 128 überlieferten Gedichte um sehr beliebte, breit überlieferte Texte handelt (als Beispiele seien hier Petrus Rigas *Aurora*, Matthäus von Vendômes *Tobias*, Hildebert von Lavardins *De mysterio missae* und Prudentius' *Dittochaeon* genannt) und die nur in dieser Handschrift überlieferten Werke eher nach Frankreich als in die Schweiz weisen. Darüber hinaus ist Stohlmann nicht in der Lage, echte Übereinstimmungen zwischen Werken Konrads von Mure und einem der Texte in CAd 128 zu nennen, er stützt sich nur auf Vermutungen, die im Fall des Heiligenkalenders auf f. 13v–14v der Admonter Handschrift aber leicht zu widerlegen sind. Stohlmann weist darauf hin, dass der *Liber ordinarius* Konrads (Zürich C 8b) ebenfalls einen (zum Teil in Versen) verfassten Heiligenkalender enthält.<sup>24</sup> Dieser unterscheidet sich jedoch erheblich vom Admonter Kalender, der durchwegs aus leoninischen Hexametern (für jeden Tag ein Vers plus einen Einleitungsvers pro Monat) besteht. Laut einer genauen Beschreibung des *Liber Ordinarius* dient der dort vorhandene Kalender als Gerüst für das *Proprium de Sanctis* (Zürich C 8b, f. 90ra-156ra), wobei Angaben zu einem Tag stichwortartig angeführt werden. Poetisches ist nur insofern vorhanden, als den einzelnen Monaten je zwei Verse über Unglückstage vorangestellt sind, die sich wiederum im Kalender der Admonter Handschrift nicht finden.<sup>25</sup>

Wenn man sich also beim Versuch, die Herkunft der Handschrift zu klären, nur auf die in der Handschrift vorhandenen Hinweise stützt, bleibt als recht unklares (und somit eher unbefriedigendes) Ergebnis nur Folgendes: CAd 128 wurde um die Mitte des 13. Jahrhunderts in einem Skriptorium im süddeutschen Raum nach einer Vorlage wohl aus dem Umfeld der Pariser Universität hergestellt. Eine Verbindung zu Konrad von Mure, wie Stohlmann herstellen möchte, ist nicht nachweisbar oder auch nur wahrscheinlich zu machen.

---

<sup>24</sup> Vgl. Stohlmann, Überlieferung, Anm. 51.

<sup>25</sup> Vgl. Ladner, *Liber Ordinarius*, 34.

## **Beschreibung der Handschrift**

### Signaturen und Bibliotheksvermerke

Auf dem oberen Teil des Buchrückens ist ein neuzeitliches Signatureschild mit der Nummer 128 angebracht, auf f. 1r und f. 165v befindet sich ein moderner Stempel der Admonter Stiftsbibliothek. Zwischen Deckel und Vorsatzblatt liegt ein loser Zettel mit handschriftlicher Beschreibung des Codex von Pater Jakob Wichner.

### Format

Circa 315 x 240 mm (Buchblock).

### Einband

Der gotische Einband der Handschrift wurde noch nicht restauriert, dementsprechend weist das ehemals wohl weiße, über Holzdeckel gespannte Rauhleder zum Teil starke Gebrauchsspuren auf: Sowohl am Vorder- als auch am Hinterdeckel ist es an manchen Stellen abgerieben und durch Tintenflecken verunreinigt. Wo Buckel angebracht waren, sind Rostflecken und Löcher deutlich erkennbar.

Wegen des Lederabriebs ist auch der in Textualis oben auf den Vorderdeckel geschriebene Titel „*Aurora*“ nur mehr schlecht lesbar. Darüber befindet sich ein wohl im 15. Jahrhundert angebrachtes schmales Papierschild, in das in gotischer Kursive *speculum humane salvationis* eingetragen wurde. Am Buchrücken befindet sich am oberen Rand auf einem Papierschild die moderne Admonter Signatur 128. Am Buchrücken treten vier Bünde hervor, das Kapital ist mit weißem Faden umstochen.

Von den einst jeweils fünf pro Deckel angebrachten halbkugelförmigen Metallbuckeln sind am Vorderdeckel noch drei, am Hinterdeckel noch zwei erhalten. Die obere der beiden Schließen, die am Rückendeckel befestigt<sup>26</sup> sind und am Vorderdeckel mittels Stift fixiert werden können, fehlt.

In die Innenseite der Deckel sind Blätter aus Handschriften mit kirchenrechtlichen Texten geklebt, von denen zumindest die Schrift des Spiegelblattes im Rückendeckel ins Spätmittelalter (14./15. Jh.) weist. Da diese Spiegelblätter weniger wurmstichig als die Seiten am Anfang und Schluss des Buchblocks und mit diesem verbunden sind, erscheint es sehr wahrscheinlich, dass man die Handschrift, deren Text um die Mitte des

---

<sup>26</sup> Den Anbringungsort der Schließen schmückt ein Ziernagel in Form einer sechsblättrigen Blüte (oder Kleeblatt?), auf deren Blättern jeweils ein Punkt zu sehen ist.

13. Jahrhunderts geschrieben wurde, höchstwahrscheinlich im 15 Jh. neu gebunden hat. Dafür sprechen auch Schreibung und Anbringungsort der (nachträglich angebrachten?) Kustoden (siehe unten).<sup>27</sup>

### Zustand des Buchblocks

Der Schnitt ist unregelmäßig, da manche Blätter kleiner sind oder nachträglich beschnitten wurden. Schädlingsfraß findet man auf den ersten sieben und den letzten elf Blättern. Einige Blätter sind vom Umblättern an den Kanten vor allem an der unteren Ecke vergilbt, eingerissene Seiten finden sich nur in den letzten Lagen (siehe gleich unten).

### Pergament<sup>28</sup>

Fast alle Lagen sind aus relativ dickem, sehr hellem Pergament gefertigt. Es besteht wenig farblicher Unterschied zwischen Haar- und Fleischseiten, wobei die Fleischseiten zum Teil fast weiß sind. Die Qualität der letzten beiden Lagen (f. 151–156) ist deutlich schlechter: Das Pergament hier ist durchscheinend, fragil, sodass manche Seiten eingerissen sind, und gelbstichig. Hier sieht man deutliche Farbunterschiede zwischen Haar (gelblich, bräunlich)- und Fleischseiten (weiß).

### Lagen und Lagenformel

Die Handschrift besteht aus insgesamt 26 Lagen. Das Vorsatzblatt (1) ist unter das Spiegelblatt eingeklebt. In drei Quaternionen (Lagen 3, 13 und 22) wurden Einzelblätter mit sichtbarem Falz eingehftet (Blätter 14, 88 und 138). Die letzte Lage setzt sich aus einem Doppelblatt (164, 165) und einem an den Falz des in das Doppelblatt eingehängten Spiegelblattes angeklebten Einzelblatt (163) zusammen.

$$1+2*III^{13}+(IV+1)^{22}+5*IV^{62}+III^{68}+I^{70}+IV^{78}+III^{84}+(IV+1)^{93}+IV^{101}+II^{105}+I^{107}+2*III^{119}+II^{123}+2*III^{135}+(IV+1)^{144}+III^{150}+II^{154}+IV^{162}+(1+I+I^{Spiegel})$$

Auf jedem ersten Blatt einer neuen Lage steht auf der Rectoseite unter dem Text als Kustode eine jünger wirkende arabische Ziffer in gotischer Schreibweise (mit us-Kürzungszeichen). Die Enden der Lagen 5, 6, 7, 8, 9, 13, 14 sind mit Reklamanten ver-

<sup>27</sup> Über die zeitliche Einordnung des stark gekürzten Textes auf dem vorderen Spiegelblatt bin ich unsicher. Was die Bindung der Handschrift, wie sie heute sichtbar ist, betrifft, meint Stohlmann, dass „nach Fertigstellung an der Handschrift nichts mehr geändert worden ist“, während Swietek davon ausgeht, dass die Spiegelblätter und das Gebet auf dem Vorsatzblatt nicht zur ursprünglichen Anlage der Handschrift gehörten. Vgl. Stohlmann, Überlieferung, 64 und Swietek, 180.

<sup>28</sup> Laut Buberl, Illuminierte Handschriften, 87 handelt es sich um deutsches Pergament.

sehen. Eine wohl vom Schreiber selbst mit roter Tinte am unteren Seitenrand schlampig angebrachte Lagenfoliierung in kleinen römischen Zahlen findet man innerhalb der Lage 5, ebenso auf Lage 14, wobei die Blätter nur bis 3 gezählt sind, obwohl es sich bei dieser Lage um einen Quaternio handelt.

### Blattzahl und Zählung

Moderne, fehlerlose Bleistiftfoliierung, die jeweils rechts oben auf den Rectoseiten angebracht ist. Sie beginnt auf dem Vorsatzblatt mit 1.

### Seiteneinteilung

Bis f. 13r ist die Ausdehnung des Schriftspiegels von Graphiken (Stammbäume etc.) bestimmt. Ab f. 13v bis zum Ende der letzten Lage wurden die Seiten mit Bleistift liniert, was manchmal kaum sichtbar ist.

Zumeist ist der Schriftspiegel in zwei Spalten eingeteilt: Bis f. 84r zu circa 60 Zeilen (leichte Schwankungen), 238–240 x 140–145mm, ebenso von f. 85r–123r (Ausnahme: f. 88rv, 240 x 220 mm)<sup>29</sup>, f. 131r–153v und f. 154r–164v.<sup>30</sup> Auf f. 165r findet sich ein gleich großer Schriftspiegel, der aber in drei Spalten beschrieben ist. Auf f. 165v ist keine Linierung sichtbar, drei Spalten. Auf 84v befinden sich vier mit Bleistift vorgezeichnete Spalten mit Linierung, welche die gesamte Seite füllen. Auf f. 123v–130v, wo der einzige längere Prosatext der Handschrift geschrieben steht, finden sich ebenfalls zwei Spalten, deren ebenfalls mit Bleistift gezeichneter Schriftspiegel (265 x 200 mm, ca. 64 Zeilen) deutlich breiter ist als der sonst überwiegende.

### Schrift

Durchgehend eine frühgotische, von einer Urkundenschrift beeinflusste Minuskel<sup>31</sup>, von mehreren – schwer zu unterscheidenden – Händen<sup>32</sup>, wohl aus einem Skriptorium im süddeutschen Raum. Geschrieben wurde überwiegend mit schwarze Tinte.

<sup>29</sup> 85r–87v haben noch eine dritte (auf f. 87v noch eine vierte), nicht vorlinierte Spalte, die ein fortlaufender Kommentar bis zum Seitenrand ausfüllt. Der Schluss dieses Kommentars füllt eine dritte und vierte Spalte auf 89r.

<sup>30</sup> Nur Haupttext, für Glossen auf manchen Seiten eigene Spalte daneben.

<sup>31</sup> Auf f. 129vb finden sich in der letzten Zeile in die Länge gezogene Unterlängen. Ab dem Schreiberwechsel auf f. 149vb feingliedrige, sehr gotische kleine Schrift: Auffällig ist die Neigung des Schreibers, in der ersten und letzten Zeile Ober- bzw. Unterlängen nach Art von Urkunden zu längen und Schaftumwicklungen anzubringen, z.B. f. 152r, f. 153r. Derselbe Schreiber schreibt die HS zu Ende (vgl. f. 155ra.) Siehe außerdem Schneider, Paläographie/Handschriftenkunde, 37, Abb. 6.

<sup>32</sup> Stohlmann erkennt fünf Schreiber. Siehe JStohlmann, 65.

### Benutzerspuren

In den Texten finden sich Korrekturen aus der Entstehungszeit der Handschrift, vielleicht wurden diese von den Schreibern selbst ausgeführt. Ebenso verhält es sich mit den von mehreren Händen geschriebenen Marginalglossen. Hin und wieder sieht man mit Bleistift geschriebene und daher kaum lesbare Glossen (zum Beispiel auf f. 25r). Vor allem die *Aurora* sowie der *Liber sacrificiorum* sind durchgehend glossiert.

### Ausstattung allgemein<sup>33</sup>

In sämtlichen Lagen bis auf die letzten beiden (Grammatiktraktat) werden Anfänge neuer Textabschnitte durch rote oder blaue Lombarden gekennzeichnet, die zum Teil mit Rankenmustern verziert sind (zum Beispiel f. 75v und f. 24r). Seltener sind schwarze Lombarden oder verzierte, größere schwarze Maiuskeln (f. 1v) am Beginn eines Textes. Auf 84rb und gegen Ende der Handschrift wurden die Lombarden nicht eingetragen. Hin und wieder sind am Seitenrand Buchstabenangaben für jenen, der die Lombarden nachtrug, erhalten.

Überschriften und Kapitelüberschriften sind im größeren Teil der Handschrift mit roter Tinte geschrieben, auf den letzten beiden Lagen sind sie wiederum nur schwarz. Die ersten Buchstaben der einzelnen Verse sind immer als Maiuskeln abgesetzt in die schmalen Zusatzspalten neben jeder beschriebenen Spalte des Schriftraums eingetragen, links daneben erscheinen des öfteren Paragraphenzeichen.

### Inhalt<sup>34</sup>

Spiegelblatt VD: Fragment eines kirchenrechtlichen Textes

f. 1r: Rezept

Inc. *Ter dicendum est in nomine Patri*

Expl. *tercia vice nomines patientem.*

f. 1v: (oben) Inhaltsverzeichnis (nur längere Texte)

Inc. *V libri Moysi. Iosue Iudicum*

Expl. *Frigius dares cum glossis. Alexander. Nodus in cirpo.*

---

<sup>33</sup> Aufwendigerer Buchschmuck wie Initialen wird im Kapitel „Inhalt“ nach dem Incipit des jeweiligen Textes angeführt.

<sup>34</sup> Vgl. Stohlmann, Überlieferung, 55–63.

f. 1va: Petrus Pictor, carm. 7. (Zusammenhängender Text bis *Expliciunt versus Serloni...*)

Inc. *Esse quod est ex se Deus est, per quem datur esse* (Nr. 5550)<sup>35</sup>

f. 1va-b: (direkt anschließend) Petrus Pictor, carm. 8

Inc. *Orthodoxa fides tres personas probat esse* (Nr. 13497)

f. 1vb: (direkt anschließend) Petrus Pictor-Nachahmung

Inc. *Omne quod est nihil est, nisi verum tendat ad esse* (Nr. 13205)

Expl. *Namque creatori mirabile competit esse.*

Expl., das für alle drei Gedichte gilt: *Expliciunt versus Serlonis de mirabili, Serlonis memores per secula cuncta m<agistri>.*

f. 2r–12v: Petrus Pictaviensis (von Poitiers), *Compendium sacre historie in genealogia Christi*

Inc. *Considerans sacre historie prolixitatem necnon et difficultatem scolarium...*

Expl. *xiiii<sup>o</sup> anno regni Neronis est passus eadem die qua et Petrus.*

Der Text ist durchgehend von einem zumeist blassgrün, aber auch gelb oder blau ausgemalten Rahmen umgeben. In diesen Farben sind auch die graphisch dargestellten Stammbäume und die Rahmen der Medaillons gehalten, in denen sich Darstellungen von biblische Gestalten von Adam und Eva befinden. Diese Federzeichnungen sind ebenfalls koloriert.

f. 12v: (am Ende des vorhergehenden Textes) Hildebert von Lavardin, carm. misc. 70, 8–13

Inc. *Anna prius Joachym peperit, te virgo Maria* (vgl. Nr. 1067)

Expl. *de qua natorum genitrix zebedei generatur*

f. 13r: Medaillons, in denen allegorische Figuren (*artes liberales* und Tugenden) abgebildet sind. *Grammatica* inmitten von *Phisica*, *Sapientia*, *Fortitudo*, *Ethica*, *Temperantia*, *Iustitia* und *Logica*.

Die Figuren werden mittels Tituli in Prosa oder Versform erklärt, dazu sieben Hexameter mit Einleitung über die *septem artes liberales*

---

<sup>35</sup> Alle Nummern aus Walther, *Initia*.



Inc. *Artes liberales sunt VII, tres et quatuor. De tribus sunt hii III versus*

Expl. *Physica (exp.) sidera quid faciant dinoscere quarta laborat*

Federzeichnungen, teilweise koloriert. Rahmen nicht ausgemalt.

f. 13va–f. 14vb: Heiligenkalendarium (anonym) in leoninischen Hexametern

Inc. *Cornua protendis Iani, Capricorne, kalendis*

Expl. *Et vos Silvestro Romani plaudite vestro*

f. 15ra–f. 81rb: Petrus Riga, Aurora (Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Josua, Richter, Ruth, Könige, Tobias, Daniel, Judith, Esther, Maccabäer, Recapitulatio veteris et novi testamenti, actus apostolorum, cantica canticorum) mit Prolog.

Inc. Prolog: *Frequens sodalium meorum peticio cum quibus conversando florem infancię exegi*

Expl. *umbras hystorie explicui et veritat(em) fulgore patenter illuxi.*

Incipit (Haupttext): *Primo facta die duo celum terra leguntur* (Nr. 14619)

Expl. *descendensque patrum veterum de germine natus. Expliciunt cantica canticorum secundum Petrum Rigam.*

Auf f. 15r befindet sich eine das obere Drittel der Seite einnehmende blau-rot-grüne Initiale (F) mit figürlichem Schmuck (drachenartiges Tier), Flechtwerk und floralem Muster. f. 85r: Rot-blaue Initiale (S)

Neben dem Text der Aurora finden sich außer Glossen noch weitere Texte, die am Seitenrand eingetragen sind:

f. 15r: Hildebert von Lavardin, *carm. misc.* 115

*Bis decies deni centum quinquages anni | a patre primevo sunt ad Christum minus uno.* (Nr. 2169)

f. 15r: Zwei anonyme Hexameter

Inc. *Quater(?) millenis trecentum quatuor annis*

*Nexus in inferno fuit Adam crimine primo.*

f. 65r: Bernardus Cluniacensis, *de castitate*, 269–270

*Mens mala, mors intus, malus actus, mors foris usus | tumba puella, puer,  
Lazarus ista notant.* (Nr. 10911)

f. 81rv–f. 84rb: Petrus Pictor, Liber de Sacramentis mit Prolog und Epilog.

Inc. Prolog. *Omnibus in factis bene ceptis sive peractis* (Nr. 13305)

Inc. Hauptteil (f. 81vb): *Panis in altari verbi virtute sacratur* (Nr. 13623)

Inc. Epilog. *Quisquis nostri redemptoris vestiris imagine* (Nr. 16200)

Expl. Epilog. *Accessi portum, quo mihi cursus erat.*

f. 84rb–f. 84vd: „Carmen de S. Petro“<sup>36</sup>, anonym.

Inc. *Ascendente Jesu navim commotio magna*

Expl. *Non timeat Petrus mare, sed timeat mare Petrum*

f. 85ra–f. 87vb: Hildebert von Lavardin, De mysterio missae

Inc. *Scribere disposui, quid mistica sacra priorum* (Nr. 17385)

Expl. *Sedibus etheriis angelicis manibus*

f. 85rc–f. 89rd: fortlaufender Kommentar zu De mysterio missae, laut Stohlmann  
vielleicht eine Kurzfassung von Bernold von St. Blasien, Micrologus.<sup>37</sup>

Inc. *<Pres>biter paratus intrat ad altare et facit confessionem*

Expl. *... hominibus effugare demones.*

f. 87vb–c (schließt nahtlos an *De mysterio missae* an): Hildebert von Lavardin,  
carm. min. 45

Inc. *Tollimur e medio fatis urgentibus omnes* (Nr. 19311)

Expl. *fit cibus ipsa caro panis ymago inanis(?)*

f. 87vc: De corpore Christi, anonymes Cento von 30 Versen, bestehend aus  
Versen eines unbekanntes Autors, Petrus Pictor, Liber de sacramentis und  
Hildebert von Lavardin.

Inc. *Basilii merens et Christo mente coherens* (Nr. 2084)

Expl. *Martirii gustat in carne fideles*

Hildebert von Lavardin, carm. misc.71

<sup>36</sup> So einer der in der „In Principio“-Datenbank verwendeten Titel.

<sup>37</sup> Vgl. Stohlmann, Überlieferung, 58.

Inc. *Quamdiu rex Babylon sibi subdidit Israhelitas* (Nr. 15179)

Expl. *Gaudet et exultat perstrepat et iubilat.*

f. 87vd: Anonym, 13 Verse über die Apostel

Inc. *Cephas in Roma fidei diffudit aroma*

Expl. *Dat tibi rite vias vite Iudea Mathias*

Hildebert von Lavardin, *carm. min.* 57.

Inc. *In matutino dampnatur tempore Christus* (Nr. 8988)

Expl. *Christo bissena custodia ponitur hora.*

Auf f. 85r rot-grüne Initiale (S) mit Rankenmuster.

f. 89rb–f. 91va: Warner von Basel, *Synodicus*

Concordantie veteris et novi testamenti mit Inhaltsangaben zu Buch 1 (f. 89v) und Buch 2 (f. 90r)

Inc. *Versibus emensis his auctor Basiliensis* (Nr. 20228)

Expl. *Adque sacrum flamen dicatur ab omnibus amen.*

Explicit *sinodus. Otto.*

f. 91va–f. 100vb: Matthäus von Vendôme, Tobias

Inc. *Ex agro veteri virtutum semina morum* (Nr. 5975)

Expl.: *Conpatior fessis imparitate pedum. Explicit expletum Tobyam qui legit, instet Tobyam merito religione sequens.*

f. 100vb: Hildebert von Lavardin, *carm. min. suppl.* 1

Inc. *Sol, cristallus aqua dant quaecumque figuram* (Nr. 18369)

Expl. *Iustitie peperit integra virgo deum.*

f. 101ra-vb: Simon Aurea Capra, *Vita et Passio S. Thome Cantuariensis*

Inc. *Martiris egregii Thome perstringere vitam*

Expl. *erigit et morbi ventilat omne genus*

f. 101rb: Ein Distichon über das Todesjahr des Thomas Becket

Inc. *Annus millenus centenus septuagenus| primus erat: Primas corruit ense Thomas* (Nr. 1267)

f. 101vb–f. 102ra: Schule des Matthäus von Vendôme oder Matthäus von Vendôme,  
Versus de VII donis sancti spiritus

Inc. *Septem sunt dona septemque karismata, mentes*

Expl. *Hic velit antidotum spirituale dari.*

f. 102ra–rb: Schule des Matthäus von Vendôme oder Matthäus von Vendôme, Versus de  
VII viciis principalibus

Inc. *Septem filiolas Pharaonis crimina septem* (Nr. 17531)

Expl. *Gratia cuius honus est leve suave iugum*

f. 102ra–f. 103rb: Prudentius, Tituli historiarum

Inc. *Eva columba fuit tunc candida, nigra deinde* (Nr. 5963)

Expl. *Et septem potui signacula solvere solus.*

f. 103rb–f. 106vb: Petrus Riga, Aurora (Iob)

Inc. Prolog. *Librum Iob Moysi quidam attribuere magistri*

Inc. *Nomine Iob vir erat simplex et iuris amator*

Expl. *Quos servus Domini conplevit fine decenti.*

f. 106vb–f. 107ra: Matthäus von Vendôme, epist. 1,6, 1-42 und 1,7, 17–50 (Briefsteller)

Inc. *Dilectum salvere iubet dilectus amicum*

Expl. *Voto contendas equiperare tuo*

f. 107ra–rb: Matthäus von Vendôme, epist. 1, 8 (29 Distichen, Briefsteller)

Inc. *Grates multiplicans congaudet amicus amico*

Expl. *Expedit assiduo perpetuare statu.*

Titel auf f. 106vb *amicus amico* ist dem Gedicht entnommen

f. 107rb–vb: Matthäus von Vendôme (oder Schule),

„Fabula de presbitero“ (18 Distichen, wobei ein Pentameter fehlt)

Inc. *Excruciat cupidos census sitis ebria, cuius*

Expl. *preccibus conpaciendo Deo.*

f. 107va–vd: *Contemptus mundi* = Bernardus von Cluny (?), *De vanitate mundi*  
 Inc. *Vox divina sonat, quod nemo spem sibi ponat* (Nr. 20849)

Expl (in marg.). *Hi tibi det munus qui regnat trinus et unus. Amen.*

f. 108ra–f. 123rb: Joseph Iscanus, *Frigii Daretis Yliados libri sex* (mit Glossen)  
 Inc. *Iliadum lacrimas concessaque Pergama fatis* (Nr. 8683)

Expl. *pascit presens extremaque terminat etas*

f. 112r in marg.: Anth. Lat. Nr. 221

Inc. *Sol calet igne meo, fervet Neptunus in undis* (Nr.18367)

Expl. *Quis liber erat feci mugire tonantem.*

f. 123va–f. 130vb: Scholien zu Joseph Iscanus, *Ylias*

Inc. *Nichil adeo benedictum, ut omne fiat punctum*

Expl. *pascitur in vivis livor post fata quiescit et hactenus (?)*

f. 131ra–f. 153vb: Walter von Châtillon, *Alexandreis*

Inc. Prolog. *Primus Aristotilis inbutum nectare sacro* (vgl. Nr. 14651)

Inc. *Gesta ducis Macedum totum digesta per orbem* (Nr. 7295)

Expl. *Gloria Guillermi nullum moritura per evum*

f. 153vb: Anonymer Epitaph auf Alexander den Großen. Später in nachgeahmter gotischer Schrift hinzugefügt.

Inc. *Magnus Alexander iacet hic sub marmore duro | Ut tibi sit salus nec curavi neque curo.*

f. 154ra–f. 164vb: Johannes von Beauvais, *Nodus in scirpo* (*Liber pauperum*) mit Glossen, die auf f. 165ra enden (Expl. *hec de accentibus ad presens sufficiunt.*)

Inc. *Ad presens edam pueris puerilia quaedam* (Nr. 421)

Expl. *que premittetur geminis acuenda videtur*

f. 165ra: 18 Hexameter mit Endreim<sup>38</sup>

Inc. *Vade, libelle, michi iam liber es et potes ire*

<sup>38</sup> Laut Stohlmann, Überlieferung, 63 vielleicht Epilog zu *Nodus in scirpo*.

Expl. *Si modo livoris timor absit clam ferientis.*

f. 165rb–vc: Florileg aus Ovid (ars, rem., am., met., trist., pont.), Vergil (ecl., georg., Aen.), Lucan und Iuvenal.

HD-Spiegel: Fragment eines Kirchenrechtstextes

## 2. Text und Übersetzung

### Anmerkungen zur Edition

Die Schreibung der Wörter wurde der Überlieferung in der Handschrift entsprechend übernommen und nicht der des klassischen Latein angeglichen (so werden aus diesem Grund gekürzte *prae/qua*e mit einfachem *e* wiedergegeben), zur besseren Orientierung des Lesers habe ich mich jedoch entschlossen, sowohl Eigennamen von Personen und Städten groß zu schreiben als auch die überlieferten großen Anfangsbuchstaben am Beginn der Verse nicht beizubehalten. Die Absätze der Edition folgen bis auf eine Ausnahme (V.153/154) den in die Handschrift meiner Meinung nach sinnvoll eingetragenen Paragraphenzeichen. Neben dem in der Handschrift überlieferten Text wurde auch die von Stohlmann publizierte Transkription der Verse 1-8 und 260-262, die an einer Stelle vom Text der Handschrift abweicht, eingearbeitet.

Um einen Eindruck davon zu vermitteln, wie der Text in der Handschrift eingeteilt ist, habe ich Seiten- und Spaltenwechsel ebenfalls in die Edition eingetragen.

Konjekturen, die nur ein bis zwei Buchstaben betreffen, sind im Text durch Kursivstellung hervorgehoben, solche von größerem Umfang durch Spitzklammern.

Liste der im Apparat gebrauchten Abkürzungen:

*A*      CAd 128

*coni.*   coniecit

*corr.*   correxit

*exp.*   expunxit

*om.*    omisit

- f. 84rb      *Ascendente Iesu navim comotio magna  
facta maris. Navis cepit mergi, timuere  
discipuli, sompno detentus erat Iesus, illum  
pulsarunt, „Domine, salva nos, ecce perimus!“  
Tunc surgens ventis et fluctibus imperat: aura      5  
pro vento, pro turbine pax, pro fluctibus equor  
redditur. Ecce: mare mundus, pressura malorum  
fluctus, ecclesia navis, permissio sompnus,  
orantum gemitus Christi pulsatio. Christus  
de sompno surgit, gemitus *dum* suscipit aure:      10  
summa temperies, pax ecclesiastica. Magnus*
- f. 84va      iam factus maris est motus maiorque futurus.  
Concutitur navis, Christus dormit, quia nostris  
sustinet hic meritis. Pulsemus cum prece: surget,  
imperet ut ventis, pax ecclesiastica fiet.      15
- Freta freto, navis poterit concussa labare  
non labi, vergi, sed numquam naufraga mergi.  
Flaverunt venti, venerunt flumina, non est  
mota domus, quoniam fixis radicibus herens  
et supra firmam petram fundata quiescit.      20
- Ductile contusum ferrum producitur, aurum  
excoquitur clibano, mundantur grana flagello,  
maiolem spirat attrita sinapis odorem.  
Crescit in adversis virtus, in agone probatur  
*at* lethe probitas, decoratur sanguine martir.      25  
Incinerat lignum fornax examinat aurum.



Als Jesus das Schiff bestieg, erhob sich ein starker Seesturm. Das Schiff begann zu sinken, die Jünger fürchteten sich, Jesus war vom Schlaf umfangen. Sie rüttelten ihn wach: „Herr, rette uns, schau, wir sterben!“ [5] Da erhebt er sich und gebietet den Winden und Wogen: sanfter Wind wird an Stelle des starken, an Stelle des Sturms wird Ruhe, an Stelle der Wogen wird glatte Meeresoberfläche hergestellt. Das heißt: Das Meer ist die Welt, der Druck der Sünden die Wogen, die Kirche das Schiff, Sich-gehen-lassen der Schlaf, das Seufzen der Betenden das Wachrütteln Christi. [10] Christus erhebt sich aus dem Schlaf, weil ja das Seufzen an sein Ohr dringt: Dann herrscht höchste Ruhe, der kirchliche Friede.

Ein starker Seesturm hat sich schon erhoben und noch ein stärkerer wird kommen. Das Schiff wird hin- und hergeworfen, Christus schläft, weil er auf unser rechtes Verhalten wartet [15]. Lasst ihn uns im Gebet wachrütteln! Er wird sich erheben, damit er den Winden gebietet, kirchlicher Friede wird entstehen.

Vertrauend auf das Meer wird das Schiff hin- und hergeworfen schwanken können, doch nicht sinken, sich neigen, aber niemals schiffbrüchig untergehen. Die Winde wehen, Fluten kamen, das Haus wurde nicht bewegt, weil es an festen Wurzeln haftet [20] und auf einem festen Felsen errichtet ruht. Aus zerstoßenem wird flüssiges Eisen produziert, Gold wird im Ofen ausgekocht, Korn wird durch den Dreschflegel gereinigt, geriebener Senf verströmt stärkeren Geruch. Unter widrigen Umständen wächst die Tapferkeit, im Agon wird die Tüchtigkeit [25] des Athleten geprüft, der Märtyrer wird durch sein Blut ausgezeichnet. Der Ofen äschert Holz ein und prüft das Gold.

In celum terra consurgit, rursus in astra  
 edificat turrim babel presumptio. Patrem  
 filius insequitur, factorem fictile, princeps  
 ecclesiam, corpus animam, mundana potestas 30  
 divinam; gladiique duo sua federa rumpunt:  
 Quando solet fieri parium conflictus utrumque  
 se perimit, si disparium succumbit acuto  
 obtusum, fragile firmo, mutabile fixo,  
 fictile non figulum, figulus sed fictile frangit. 35  
 Nabuchodonosor, Saulis, pharaonis habetur  
 exemplum. Primi mutatio terreat, huius  
 erudiant reprobis sensus huiusque flagella  
 castigant. Non est manus abbreviata potentis,  
 qui Saulem reprobare potest David ungere regem. 40  
 Post Saulem David est unctus Samuele ministro.  
 Si Saul est, vivit Samuel, latitat David. Otho  
 si Saul est, papa Samuel, David invenietur.  
 Cum duo sint gladii, duplex signanda potestas  
 in gladiis. Gerit hunc princeps illumque sacerdos. 45  
 Hic est regalis, hic pontificalis honoris.  
 Hunc Petrus, hunc Cesar. Animas hic vulnerat, ille  
 corpus, uterque suo resplendet acumine. Sed non  
 sunt mucrone pares, quia si collatio fiat,  
 materialis hebes et spiritualis acutus: 50  
 Sic gladio gladium constat precellere sicut  
 materia <spiritus> mens corpore, Cesare Petrus  
 dignior. Hic Moyses est, ille draco pharaonis.  
 Dignior ut moyses pharaone dracoque dracone  
 sic gladio gladius: hic devorat, ille voratur. 55  
 Dignior ut gladio gladius sic rege sacerdos.

39 *eadem manus corr.* abbreviata *A* || 40 saule *A* || 41 saule *A* || 52 spens  
 vel spems *A* || 54 hic *exp.* *A*

In den Himmel erhebt sich die Erde, wiederum zu den Sternen hin errichtet der Hochmut den Turm zu Babel. Der Sohn folgt unmittelbar dem Vater, dem Schöpfer die Schöpfung, der Herrscher<sup>39</sup> [30] der Kirche, der Körper der Seele, die weltliche Macht der göttlichen, und die zwei Schwerter brechen ihr Bündnis: Wenn ein Zweikampf gleicher Dinge zu geschehen pflegt, vernichten sich beide, wenn ein Zweikampf ungleicher, unterliegt das Stumpfe dem Scharfen, das Zerbrechliche dem Festen, das Wandelbare dem Feststehenden. [35] Das Tongeschirr zerschlägt nicht den Töpfer, sondern der Töpfer das Tongeschirr. Es gibt das warnende Beispiel Nebukadnezars, Sauls und des Pharaos. Die Verwandlung des ersten soll erschrecken, die verworfenen Sinne des zweiten sollen belehren und Plagen des dritten sollen zurechtweisen. [40] Die Hand des Mächtigen, der Saul verwerfen und David als König salben kann, ist nicht abgehackt worden. Nach Saul ist David vom Diener des Herrn, Samuel, gesalbt worden. Wenn Saul existiert, lebt Samuel, David verbirgt sich. Wenn Otto Saul ist, ist der Papst Samuel, David wird gefunden werden. Weil es zwei Schwerter gibt, muss in den Schwertern eine zweifache Macht ausgedrückt sein. [45] Dieses führt der Herrscher und jenes der Priester, dieses gehört zur königlichen, jenes zur päpstlichen Würde. Petrus (besitzt) das eine, das andere der Kaiser. Dieses verwundet die Seelen, jenes den Körper, beide glänzen an ihrer Spitze. Aber sie haben keine gleich scharfe Klinge, denn wenn man eine Gegenüberstellung [50] machte, wäre das weltliche stumpf, das geistliche scharf: So steht fest, dass das Schwert das Schwert so überragt wie der Geist würdiger ist als die Materie, der Verstand würdiger als der Körper, Petrus würdiger als der Kaiser: Dieses ist die Schlange des Moses, jenes die Schlange des Pharaos. Wie Moses würdiger als der Pharaos ist und die eine Schlange würdiger als die andere [55] so ist auch das Schwert würdiger als das andere: Dieses verschlingt, jenes wird verschlungen. Wie das Schwert würdiger ist als das Schwert, so ist der Priester würdiger als der König.

---

<sup>39</sup> Die Wörter *rex*, *princeps* und *regalis* wurde als Herrscher und herrschaftlich übersetzt, da die Bedeutungen dieser Wörter im Mittelalter in theoretischen Texten oft nicht scharf von einander abgegrenzt wurden, wie man es in *Ascendente Iesu navim* beobachten kann, wo diese Begriffe synonym zur Bezeichnung der weltlichen Gewalt und deren Träger gebraucht werden. Siehe auch: Mierau, 33.

Tempore Melchisedech regno coniuncta fuerunt  
iura sacerdotum, quia rex fuit atque sacerdos.  
Iuncta quidem, sed non tamen equiparata fuerunt: 60  
Rex etenim fuit urbe *Salem* dominique sacerdos.  
Sicut ab urbe Deus differt, sic rege sacerdos.  
Urbe Deus maior et maior rege sacerdos.

Dextra sacerdotis reges non regis inungit  
dextra sacerdotes: hic ungit, hic ungitur. Ungens 65  
est uncto maior, sic maior rege sacerdos.  
Principibus ne presumas maledicere nec diis  
detrahe! „principibus et diis“ rex atque sacerdos.  
Rex intelligitur in principe diisque sacerdos.  
Dignius ut nomen est nomine, numine numen. 70

Utque Deus maior est principe, rege sacerdos:  
Melchisedech benedicit, Abram benedicatur. Offert  
hic decimas, ille recipit. Si preminet ergo  
qui recipit dante, benedicto qui benedicit.  
Melchisedech Abram precellit rege sacerdos. 75

Corporibus rex preditus est animeque sacerdos:  
Dignior est anima quam corpus, rege sacerdos.  
Confertur terre princeps celoque sacerdos.  
Dignius est celum terra, sic rege sacerdos.  
Luna minor noctis, sol maior stella diei: 80  
Prestat nocte dies, sol luna, rege sacerdos,  
urbe Deus, sacrans sacro, dii principe, dante  
accipiens, ungens uncto, mens corpore, celum  
terra, nocte dies, sol luna, rege sacerdos.

f. 84vb

61 *salen A* || 77 *dignius A*

Zu der Zeit des Melchisedech waren die Rechte der Priester mit der Herrschaft verbunden, weil er König und Priester war. [60] Sie waren zwar verbunden, aber dennoch nicht gleichberechtigt: Er war nämlich König in der Stadt Salem und Priester des Herrn. So wie sich Gott von der Stadt, so unterscheidet sich der Priester vom König. Gott ist größer als die Stadt und größer ist der Priester als der König.

Die rechte Hand des Priesters salbt die Könige, nicht die rechte Hand des Königs die Priester: der (eine) salbt, der (andere) wird gesalbt. Der Salbende [65] ist größer als der Gesalbte, so ist der Priester größer als der König. Wage es nicht, die Kaiser zu verfluchen und setze die Götter nicht herab! „Kaiser und Götter“ (bedeutet) König und Priester. Man erkennt in den Kaisern den König und in den Göttern den Priester; wie der eine Rang würdiger als der andere ist, so ist das Wirken des einen würdiger als das des anderen.[70]

Wie Gott größer ist als der Kaiser, ist der Priester größer als der König: Melchisedech segnet, Abraham wird gesegnet. Dieser bietet Zehente an, jener empfängt sie. Wenn also der, der empfängt, den Gebenden überragt, überragt der, der segnet, den Gesegneten. [75] Melchisedech überragt Abraham, (und) der Priester den König.

Der König steht den Körpern vor und der Priester der Seele. Die Seele ist würdiger als der Körper, und so ist der Priester würdiger als der König. Der Fürst wird mit der Erde verglichen, der Priester mit dem Himmel. Der Himmel ist würdiger als die Erde, so ist der Priester würdiger als der König. [80] Der Mond ist der kleinere Stern der Nacht, die Sonne der größere des Tages: Der Tag übertrifft die Nacht, die Sonne den Mond, der Priester den König, Gott die Stadt, der Weihende das Geweihte, die Götter den Herrscher, der Erhaltende den Gebenden, der Salbenden den Gesalbten, der Verstand den Körper, der Himmel die Erde, der Tag die Nacht, die Sonne den Mond, der Priester den König.

Dignior est baculus sceptro, diademate mitra, 85  
 ephor lorica, crux hasta, rege sacerdos.  
 Ordo potestatum distinguitur utque sacerdos  
 rege, sacerdote presul, metropolitanus  
 presule precellit primas metropolitano,  
 papaque primate; supra quem nulla potestas. 90  
 Papa deo collatus homo est, homini Deus ultra  
 nos citraque Deum; nobis maior, minor illo,  
 sub celo, supra terram mediusque duorum.  
 Nos homines tamen terre sumus, hic homo celi  
 et Deus est terre. Deus est Deus unus ubique. 95  
 Hic quoniam divinus homo reverendus amandus.  
 Sicut amandus homo, Deus reverendus in ipso.  
 Mixtus amore timor, non est amor absque timore:  
 Diligo quem vereor, vereor quem diligo patrem.  
 Non facit hunc natura Deum, sed honoris ymago. 100  
 Non Deus est de natura, sed ymagine sedis.  
 Hunc hominem natura, Deum fortuna creavit.  
 Qui Deus est de natura cum nomine numen,  
 qui Deus est de fortuna sine numine nomen.  
 Numen hic Deus, hic sine numine numinis instar. 105  
 Hunc hominem natura, Deum successio sedis,  
 Qui vice succedit, succedere debet honore,  
 ut sit successor honeris, successor honoris.

Ad patrem rediens sapientia filius eius  
 cure comissam fore noluit absque patrono 110  
 iconomoque domum, sed ne pastore careret  
 grex, nauta navis, duce currus, preside mundus,  
 instituit Petrum. Pastor, dux, navita, preses;  
 Petrus pastor ovis, dux currus, navita navis.

94 *exp.* hominis *A* || 110 *paterno A* || 111 *pastare A*

[85] Würdiger ist der (Bischofs-)Stab als das Szepter, die Mitra als die Krone, das Ephot als der Brustpanzer, das Kreuz als die Lanze, der Priester als der König. Die Hierarchie der Ämter ist eingeteilt, und wie der Priester den König überragt, der Bischof den Priester, so überragt der Erzbischof den Bischof, der Primas den Erzbischof [90] und der Papst den Primas, über diesem gibt es keine Macht. Der Papst ist verglichen mit Gott ein Mensch, verglichen mit dem Menschen Gott. Jenseits von uns, dicht hinter Gott; größer als wir, geringer als jener, unter dem Himmel, über der Erde (und) in der Mitte der zwei. Wir sind freilich Menschen auf der Erde, er ist ein Mann im Himmel [95] und Gott auf Erden. Gott ist überall der eine Gott. Dieser ist, weil er ein göttlicher Mensch ist, verehrens- und liebenswert. So wie der Mensch liebenswert, ist Gott in ihm verehrens- und liebenswert. Unter die Liebe ist Ehrfurcht gemischt, es gibt keine Liebe ohne Ehrfurcht. Ich liebe, wen ich verehere: ich verehere den Vater, den ich liebe. [100] Nicht die Natur macht ihn nicht zu Gott, sondern das Abbild seines Amtes. Er ist nicht von Natur aus Gott, sondern wegen des Abbilds seines Sitzes. Die Natur hat ihn als Menschen erschaffen, Fortuna als Gott. Wer von Natur aus Gott ist, ist eine Person mit göttlicher Macht. Wer durch Fortuna Gott ist, ist eine Person ohne göttliche Macht. [105] Der ist Gott, die göttliche Macht, der ist ohne diese Macht eine Kopie der göttlichen Macht. Die Natur hat ihn zum Menschen, die Nachfolge des Amtes zum Gott gemacht. Wer in der Aufgabe nachfolgt, muss im Amt/Würde nachfolgen, sodass er der Nachfolger der Last, der Nachfolger des Amtes sei.

Als die Weisheit, dessen Sohn, zum Vater zurückkehrte, wollte sie nicht, dass das der Seelsorge anvertraute Gut ohne Schutzherrn und Verwalter sei, sondern setzte Petrus ein, damit die Herde nicht eines Hirten, das Schiff eines Seemanns, der Wagen eines Fahrers, die Welt eines Herrschers entbehre. Hirte, Fahrer, Seemann, Herrscher: Petrus ist der Hirt der Schafe, der Lenker des Wagens, der Seemann des Schiffs.

Est mundi preses, menbris capud omnibus unum. 115  
 Spargitur in varios arbor licet unica ramos,  
 unicus est stipes, est arboris unica radix.  
 Officiis distincta suis numerantur in uno  
 corpore menbra, capud preponitur omnibus unum.  
 Esse duo capita monstrum reputatur in uno 120  
 corpore, sed capud est unius corporis unum.  
 Sic microcosmus habet, sic et megacosmus habere  
 debet nec plastes corpus tam nobile monstrum  
 esse pati posset. Monstrum supra omnia magnum  
 hoc foret, unius unum supra omnia magni 125  
 corporis esse capud voluit. Supra omnia magnum  
 hoc corpus mundus, nos menbra, Petrus capud, almus  
 spiritus est anima capiti, quo menbra coherent.  
 Hoc corpus numquam moritur, cui vita perennis  
 Insidet, hec anima quia numquam desierit ipsum 130  
 a toto numquam, quamvis a parte recedens.  
 Hunc Petrus a Christo primus suscepit honorem:  
 Solus in heredes primus transfudit eundem;  
 inferior quamvis meritis, equalis honore  
 papa Petro, quoniam Christi successor et heres. 135  
 In tribus excellit Petrus, quorum duo transfert  
 in successores retinens specialius unum.  
  
 In tribus excellit Petrus, quia trinus et unus  
 dat tria dona Petro. Reddunt Petrum tria vere  
 felicem, summe dignum summeque potentem: 140  
 Cognicio, gradus et clavis. Liqueat esse beatum  
 cognitione, gradu sublimem, clave potentem.  
 Tres tria concedunt, quia patris posse potentem,  
 felicem bonitas, dignum sapientia reddit.  
 Ergo Petrus pollens, felix, dignus. Duo reddunt 145  
 Petrum pollentem, duo felicem, duo dignum.  
  
 139 *exp. duo A* || 141 *cognicio clavis gradus A ante corr.* || 146 *pellentem*  
*A*



[115] Er ist der Herrscher der Welt, allen Gliedern der einzige Kopf. Wenn sich auch ein einziger Baum in verschiedene Zweige ausbreitet, gibt es (nur) einen Stamm und eine Baumwurzel. Unterschieden durch ihre Aufgaben werden an einem Körper die Glieder gezählt, über alle wird ein Kopf gesetzt.[120] Die Existenz zweier Köpfe auf einem Körper gilt als Fehlbildung, sondern zu einem einzigen Körper gehört auch nur ein einziger Kopf. So hat es der Mikrokosmos und so muss es auch der Megakosmos haben und der Schöpfer könnte es nicht ertragen, dass ein so edler Körper ein Ungeheuer sei. Ein Ungeheuer, größer als alle andere, [125] wäre es. Er wollte, dass dieser über alle großen Körper einen Kopf habe. Dieser über alle großen Körper ist die Welt, wir sind die Glieder, Petrus der Kopf, der heilige Geist die Seele des Kopfes, durch die die Glieder zusammenhängen. Dieser Körper stirbt niemals, in ihm sitzt das ewige Leben, [130] weil die Seele ihn niemals verlässt, obwohl sie sich von einem Teil zurückzieht, (aber) niemals vom ganzen. Dieses Amt empfing Petrus als erster von Christus, allein vermachte er dasselbe den Erben: Wenn auch geringer an Verdiensten,[135] ist der Papst Petrus an Würde/Amt gleich, weil er der Nachfolger und Erbe Christi ist. In drei (Dingen) ragt Petrus hervor, von denen er zwei seinen Nachfolgern übergibt, eines, ein spezielleres, zurückbehält.

In Dreien ragt Petrus hervor, weil der Dreifache und Eine drei Geschenke Petrus gibt. Die drei machen Petrus zu einem wahrhaft heiligen, [140] im höchsten Grade würdigen und im höchsten Grade mächtigen. Die Erkenntnis, der Rang und der Schlüssel. Es ist klar, dass er heilig auf Grund der Erkenntnis, erhaben auf Grund seines Ranges und mächtig wegen des Schlüssels ist. Die Drei gestehen drei (Geschenke) zu, weil die Macht des Vaters ihn zu einem Mächtigen, die Güte zu einem Heiligen, die Weisheit zu einem Würdigen macht. [145] Also ist Petrus mächtig, heilig, würdig. Zwei machen Petrus mächtig, zwei heilig, zwei würdig.

Diligit et credit Petrus, cognoscit et ardet.  
 Ardet amore, fide cognoscit, utraque beatus.

f. 84vc Est fundamentum Petrus et capud, omnia portat.  
 Omnibus excellit fundamentum, quia portat. 150  
 Et capud est, quoniam precellit, dignus utroque.

Signa facit, laxat delicta, potens in utroque.  
 Credit, amat; basis et capud est; delicta remittit,  
 signa facit: felix, dignus, pollens tribus istis.  
 Credit, amat, felix ex hoc. Basis et capud, inde 155  
 dignus. Signa facit, laxat delicta, potens est.

Committuntur oves, clavis commissa fideli.  
 Ut clavis fidei, regimen debetur amori.  
 Claviger ergo fide Petrus est et pastor amore.

Peccantem Petrum ligat infitatio trina, 160  
 lugentem solvit amor et confessio trina,  
 pastorem gregis instituit commissio trina.  
 Ter peccat, ter amat, ter pascit, ter quia Trinum  
 offendit, Trinum ter diligit et ter eidem  
 Trinus oves tradit. Sicut dilectio trina 165  
 expiat offensam trinam, <commissio> trina  
 ad fidei robur trinum compensat amorem.

Dicitur esse cephas a Christo Petrus, ut ipso  
 nomine monstretur fratrum capud esse suorum.  
 Petrus petra, cephas capud est; quia preminet inter 170  
 ecclesias, capud est, quia fundit eam petra, Petrus.  
 Omnia membra regit capitis vigor et Petrus omnes  
 ecclesias. Plene cuiuslibet organa sensus  
 arce vigent capitis, in Petro plena potestas.

Petrus liebt und glaubt, erkennt und brennt: Er brennt vor Liebe, erkennt durch seinen Glauben, ist selig auf Grund von beiden.

Petrus ist das Fundament und der Kopf, alles trägt er. [150] Alles überragt das Fundament, weil es trägt. Und er ist das Haupt, weil er überragt, und ist würdig auf Grund von beiden.

Er vollbringt Wunder, er löst Vergehen, und ist mächtig auf Grund von beiden. Er glaubt, er liebt; er ist Fundament und Kopf (zugleich); er vergibt Vergehen, vollbringt Wunder: Heilig, würdig, mächtig ist er durch diese drei. [155] Er glaubt, er liebt, ist daher heilig. Ist Fundament und Haupt, ist daher würdig. Er vollbringt Wunder, löst Vergehen, ist mächtig.

Ihm werden die Schafe anvertraut, ihm, dem Gläubigen, ist der Schlüssel anvertraut. Wie der Schlüssel dem Glauben ist die Herrschaft der Liebe geschuldet, also ist Petrus auf Grund seines Glaubens Schlüsselträger und auf Grund seiner Liebe Hirte. [160] Den sündigenden Petrus bindet seine dreifache Leugnung, den trauernden löst seine Liebe und sein dreifaches Bekenntnis, der dreifache Auftrag setzt ihn als Hirt ein. Dreimal sündigt er, dreimal liebt er, dreimal weidet er, weil er dreimal den Dreifaltigen beleidigt, dreimal den Dreifaltigen liebt und dreimal der Dreifaltige [165] demselben die Schafe übergibt. So wie die dreifache Liebe die dreifache Beleidigung wieder gut macht, gleicht der dreifache Auftrag für die Stärke des Glaubens die dreifache Liebe aus.

Durch Christus wird Petrus als Cephas bezeichnet, damit durch den Namen selbst gezeigt wird, dass er das Haupt seiner Brüder sei. [170] Petrus (heißt) Fels, Cephas ist das Haupt; weil er unter den Kirchen hervorragt, ist er das Haupt; weil ein Fels sie stützt, ist er Petrus. Alle Glieder lenkt die Macht des Kopfes und Petrus die gesamte Kirche. Die Organe der Sinne sind in der Festung jedes beliebigen Kopfes im vollen Besitz ihrer Kräfte, in Petrus liegt die volle Macht.

- Cum petra sit Christus et petra Petrus, Petra Christus 175  
 est fundamentum, fundamentum petra Petrus.  
 Si refert, Christus primum Petrusque secundum  
 est fundamentum, Christus petra prima, secunda  
 Petra Petrus: fundat petra petram prima secundam.  
 Fundatur supra petram Christum petra Petrus, 180  
 ecclesiam fundat Petrus, Petrum petra Christus.  
 Petra supra petram, Petrus in Christo. Stat uterque  
 Ecclesie paries petra fundatus utraque.
- Pro Petro Christus patrem rogat, ut stet in ipso  
 firma fides omnis, ut confirmentur in uno, 185  
 ut confirmatus infirmos firmet. Ab ipso  
 stipite susceptum robur diffundat in omnes.  
 Invitat Christus Petrum Christoque vocante  
 Petrus eum sequitur. Sed quomodo? Nonne sequuntur  
 et multi? Multi siquidem, quos passio Christo 190  
 conformat mortis, quia thau signatur eodem  
 ista sequela gravi stadio passuque cruento  
 supplicii non officii. Sed quomodo Petrus  
 non tantum genere mortis sed pontificalis  
 iure potestatis imitator factus honoris 195  
 ac honeris, quia supplicii successor et heres  
 officii, quoniam sicut Christus decessit eodem  
 supplicio; sic officio successit eodem.  
 Uno sectantur alii pede, Petrus utroque.
- Querenti Petro, <sit quanta> remissio culpe, 200  
 „Septima, respondit, non solum septima quanta  
 de Chain, sed de Lamech data ultio quanta.“  
 Ebdomade numerum numerat transgressor, ut omne  
 significet Petrum dimmittere posse reatum.

184 *exp.* stipite susceptum robur diffundat in omnes *A* || 191 *exp.*  
 confirmat *A* || 193 *exp.* simplicii *A* || 200 si dampna *A* || 203 ebdomada *A*

Weil Christus Fels ist und Petrus Fels, ist der Fels Christus Fundament und Fundament der Fels Petrus. Wenn es einen Unterschied macht, ist Christus das erste, Petrus das zweite Fundament, Christus ist der erste Fels, der zweite Fels ist Petrus: der erste Fels befestigt den zweiten Felsen.[180] Der Fels Petrus wird über dem Felsen Christus errichtet, Petrus befestigt die Kirche, der Fels Christus Petrus. Fels auf Fels, Petrus auf Christus. Beide Mauern der Kirche stehen fest fundamementiert auf beiden Felsen.

Für Petrus bittet Christus seinen Vater, dass in ihm [185] fest der gesamte Glaube stehe, dass sie in diesem einem bekräftigt werden mögen, sodass er, selbst gestärkt, die Schwachen stärkt. Von diesem Stamm aus soll er die empfangene Stärke in alle (Richtungen) verbreiten. Christus lädt Petrus ein, und weil Christus ruft, folgt ihm Petrus. Aber wie? Folgen ihm nicht [190] (auch) viele? Gewiss folgen viele, die das Leiden des Todes Christus angleicht, weil diese Nachfolge durch die grausame Arena und das blutige Leiden mit dem Thau der Strafe, nicht des Amtes, geschmückt wird. Aber auf diese Weise wurde Petrus nicht nur durch die Art des Todes, sondern [195] durch das Recht der päpstlichen Macht zum Nachfolger der Würde und der Last gemacht, weil er Nachfolger in der Strafe und Erbe des Amtes (ist), weil er so wie Christus durch dieselbe Strafe starb, so folgte er nach durch dasselbe Amt. Die anderen folgen auf einem Fuß nach, Petrus auf beiden.

[200] Dem Petrus antwortete er auf dessen Frage, wievielfache Sündenvergebung es gäbe: "Siebenfache, doch nicht bloß siebenfache wie bei Kain, sondern wie die wegen Lamech verhängte Rache." Die Zahl der Woche multipliziert der Übertreter, um zu signalisieren, daß Petrus alle Schuld vergeben kann.

	Se septem numerant, numeratis additur unum signans unius, quod plena remissio Petri sit. Soli Petro responsio mistica, quare cum sit communis aliis data clavis, eodem non data <sit> numero, non omnes omnia possunt solvere. Sic solus solvit, ligat omnia Petrus.	205          210
	Inter discipulos hic per miracula primus enituit, primus sanans ad corporis umbram infirmos, primus claudum curans, Ananiam et Saphuram morte danpnans. Cum Symone pestem Symonis extirpans ab eo sententia solo lata fuit nec ei promisa pecunia soli.	215
f. 84vd	Dum rapitur mentis excessu Petrus apertum rimatur celum, descendit vas, quasi velum quatuor e celo dimissum funibus, intus omnia complectens animantia. Surgere Petrum vox iubet, ut mactet, incorporet omnia Petrus. Quatuor hii funes sunt partes quatuor orbis, vas mundus, populi contenta comestio Petri, que cibatur ecclesia, corpus conversio plebis.	220
	Ad Christum primus populum convertit <i>utrumque</i> , signans, quod populo fieret prelatus utriusque.	225
	A Domino Petrus Romam transfertur ab urbe Antiochi, secum transfert translatus honorem. Cum Petro cathedra, radius cum sole recedit.	
	Mandato Domini navim deducit in altum Petrus et in piscis capturam recia laxat. Roma monarchiam tenuit, regnavit in urbe imperialis honos et mundi tota potestas, dum Rome Petrus fastigia scandit. In altum navim deducit, divini semina verbi dum populis spargit, capture retia laxat.	230       235

[205] Die Sieben multiplizieren sich selbst, und dem Ergebnis wird eins hinzugefügt, signalisierend daß die volle Sündenvergebung dem einen Petrus zusteht. Nur dem Petrus wird eine mystische Antwort zuteil, weswegen auch nicht alle alles vergeben können, obwohl allen gemeinsam der Schlüssel verliehen wurde, nicht aber in gleicher Zahl verliehen wurde. [210] So löst und bindet Petrus als einziger alles.

Unter den Aposteln strahlte er als erster durch Wunder hervor, indem er als erster Kranke durch seinem Schatten heilte, als erster einen Lahmen heilte, Ananias und Saphira zum Tode verurteilte. Bei Simon [215] reißt der Urteilspruch von ihm allein die Krankheit Simonie heraus und das versprochene Geld wurde nicht ihm allein gebracht. Als Petrus fortgerissen wird durch ein Heraustreten seines Verstandes, steht der gespaltene Himmel offen, ein Gefäß steigt, gleich wie ein Segel an vier Seilen aus dem Himmel heruntergelassen, herab, das im Inneren [220] alle Lebewesen umfaßt. Eine Stimme befiehlt Petrus aufzustehen, damit Petrus (die Lebewesen) schlachte, sich alles einverleibe. Die vier Seile sind die vier Teile des Erdkreises, das Gefäß die Welt, die Völker sind die enthaltene Speise Petri, was er isst die Kirche, der Körper die Bekehrung des Volkes. [225] Zu Christus bekehrt er als erstes beide Völker, was zeigt, dass er beiden Völkern vorsteht. Vom Herrn wird Petrus nach Rom aus der Stadt des Antiochos überstellt, mit ihm überträgt der Überstellte die Würde. Mit Petrus zieht sich die Cathedra, mit der Sonne der Strahl zurück.

[230] Auf Befehl des Herrn führt Petrus sein Schiff aufs tiefe Meer hinaus und lockert die Netze um Fische zu fangen. Rom hatte die Herrschaft inne, in der Stadt regierte die kaiserliche Ehre und die gesamte Macht der Welt, als Petrus in Rom die Himmelsleiter erklimm. Aufs tiefe Meer hinaus führt Petrus sein Schiff, während er die Samen des göttlichen Wortes den Völkern verteilt, lockert er die Netze für den Fang.

Roma monarchiam tenet orbis, regnat in urbe  
pontificalis honos et mundi tota potestas.  
Roma prior sedes et Bethel prima vocatur,  
utraque prima quidem vere tamen altera prima, 240  
Roma potestate sed Bethel tempore. Mater  
utraque censetur, vere tamen altera mater:  
Hec fidei mater, cuiuslibet ista fidelis.  
Sic Petro prior Andreas, Petrus prior ipso  
Andrea: Prior Andreas, quia tempore primus 245  
ad fidei cultum venit. Petrus prior, ipsi  
prelatus fidei merito, prelatus honore.  
Ecclesie mater sic et synagoge vocatur,  
tempore prima, tamen est maior filia matre.

Tu mare cum Petro sine nave premis. Mare totum 250  
Petro navis erat, totus mundus tibi navis.  
Navibus hii veniunt, qui particulare ministrant  
officium. Mundus te sustinet ut mare Petrum.

Ad Christum properans dum se Petrus in mare misit  
extimuit. Christus modice fidei dubitantem 255  
arguit ostendens, quod debuit absque timore  
successor Petri transire pericula mundi.  
Et si forte timet, numquam diffidere debet.  
*Ni* Petrus extimuit, numquam Petrum mare mersum,  
sed pedibus mare subiecit. Mundus mare, possunt 260  
affectus mundi sperni, mare sub pede sterni.  
Non timeat Petrus mare, sed timeat mare Petrum.

239 sordes *A* || 259 si *A* || 260 possunt *A*: Petrus *coni. Stohlmann* || 261  
mundum *A*



Rom hat die Herrschaft über die Welt inne, in der Stadt herrscht die päpstliche Ehre und die gesamte Macht der Welt. [240] Rom wird erster (Bischofs-)Sitz genannt und Bethel die erste. Beide sind gewiss erste, dennoch in Wahrheit jeweils eine andere erste. Rom ist es wegen der Macht und Bethel wegen der Zeit, beide werden als Mutter bezeichnet, jedoch ist jede in Wahrheit eine andere Mutter. Diese ist Mutter des Glaubens, jene ist die Mutter jedes beliebigen Gläubigen. So ist Andreas höherstehender als Petrus, Petrus höherstehender als Andreas: [245] Andreas ist höherstehender, weil er als erster der Zeit nach zur Pflege des Glaubens kam. Petrus, der ihm wegen seiner Glaubensverdienste vorgezogen wurde, ist höherstehender, vorgezogen wegen seines Amtes. So wird auch die Synagoge Mutter der Kirche genannt, erste der Zeit nach, dennoch ist die Tochter größer als die Mutter.

[250] Du drückst zugleich mit Petrus ohne Schiff das Meer nieder. Das gesamte Meer war für Petrus Schiff, Schiff ist für dich die ganze Welt. Auf Schiffen kommen diejenigen, die ein einzelnes Amt ausführen. Die Welt trägt dich wie das Meer Petrus.

Während Petrus sich zu Christus eilend ins Meer stürzte [255] fürchtete er sich. Christus tadelt den Zweifelnden mit seinem mittelmäßigen Glauben und zeigt, dass der Nachfolger Petri die Gefahren der Welt ohne Furcht durchqueren muss, obgleich er sich vielleicht fürchtet, darf er niemals seinen Glauben verlieren. Wenn sich Petrus nicht gefürchtet hätte, hätte das Meer niemals den versunkenen Petrus unterworfen, [260] sondern dieser das Meer mit seinen Füßen. Die Welt ist das Meer, die Affekte der Welt können verachtet, das Meer unter dem Fuß niedergestreckt werden. Nicht soll Petrus das Meer fürchten, sondern das Meer Petrus!



### 3. Kommentarteil

Ziel des folgenden Kommentars ist es in erster Linie, den Text *Ascendente Iesu navim* einem mit den Argumentationsweisen mittelalterlicher Theologie nicht vertrauten Leser verständlich zu machen, das heißt vor allem die darin vorkommenden Allegoresen zu erklären und auf (wahrscheinliche) Bezugstexte des Autors hinzuweisen. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf Parallelen zu Bibelstellen sowie zu einigen Texten aus dem näheren zeitlichen Umfeld, da auf Grund der Menge der edierten und erst recht der noch unedierten Texte des Früh- und Hochmittelalters eine vollständige Auflistung möglicher Bezugstexte und Analyse von deren Zusammenhängen untereinander a priori illusorisch wäre.<sup>40</sup>

Um dem Leser zunächst eine Orientierung zur Struktur des Textes zu geben, ist dem Kommentar eine inhaltliche Übersicht vorangestellt. In eigenen Abschnitten behandelt werden sprachliche und metrische Besonderheiten (S. 42) sowie die Einordnung des Textes in sein historisches Umfeld, worunter auch eine Diskussion seines Verhältnisses zu einigen Schriften Innozenz' III. zu verstehen ist (S. 96).

#### **Aufbau von *Ascendente Iesu navim***

*Ascendente Iesu navim* zerfällt nach einer kurzen, von einer konkreten neutestamentlichen Stelle ausgehenden und damit unvermittelt zum Thema kommenden Einleitung in zwei Hauptteile: Im ersten (v. 27–90) beweist der Autor mit Hilfe von umfangreichen allegorischen Gegenüberstellungen und Analogien, dass der Papst (*sacerdotium*) mächtiger ist als der Kaiser (*regnum*). Dieser Teil mündet in ein Zwischenstück mit der Darstellung des Papstes als mächtigsten Mann auf Erden und über allen anderen stehenden Mittler zwischen Himmel und Erde (91–108). Der zweite Hauptteil beschreibt mit Hilfe der am Beginn des 13. Jahrhunderts dafür üblichen Beweisstellen aus

---

<sup>40</sup> Maccarrone, *Chiesa e stato*, 106 sah sich mit demselben Problem in Bezug auf Texte Innozenz' III. konfrontiert: „Meno felice, invece, e spesso criticabile, è la scelta di alcuni testi citati, di valore probativo ben scarso; essi sono in genere offerti ad Inn. dagli scrittori politici del XI e XII secolo, ed abbiamo man mano citate le singole fonte.“ Ganz allgemein sei hier auf das für die Mediävistik bestehende Problem der Editionsfrage hingewiesen, die nur allzuoft dazu zwingt, sich noch glücklich zu preisen, wenn ein Text im Rahmen der *Patrologia Latina* und damit auf dem wissenschaftlichen Stand des 18., 17. oder gar 16. Jahrhunderts zugänglich ist.

der Heiligen Schrift den Primat des Petrus (109–266). Im Detail ergibt sich folgende Gliederung:

#### Einleitung (Kirchenschiff im Sturm)

- v. 1–26:      1–15:      Paraphrase von Matth. 8, 23–26 (Sturm auf dem See Genezareth) mit Auslegung der Bibelstelle.
- 16–26:      Das Kirchenschiff wird niemals untergehen. Daran schließen sich *exempla* dafür, dass Gutes und Edles durch widrige Umstände nicht beschädigt, sondern geläutert wird.

#### Erster Hauptteil (Der Machtvorsprung des *sacerdotium* gegenüber dem *regnum*)

- v. 27–90:      27–31:      Hierarchisch geordneter Normalzustand der Welt.
- 31–35:      Normalzustand (Bündnis der beiden Schwerter) wird aufgelöst. Symbolische Erklärung, welche Eigenschaften bei einem Konflikt ungleicher Dinge die Oberhand behalten.
- 36–43:      Saul, David und Samuel. Die Situation im ersten Buch der Könige (nach der Zählung der Vulgata) wird auf die aktuellen politischen Umstände umgelegt.
- 44–56:      Das Gleichnis von den zwei Schwertern und als Gegensatzpaare aufgebaute Erklärungen für den Machtvorrang des geistlichen Schwertes.
- 57–84:      Begründungen für die Vormachtstellung des *sacerdotium* gegenüber dem *regnum*.
- 85–90:      Gegenüberstellung der weltlichen und geistlichen Amtsinsignien und Darstellung des hierarchischen Verhältnisses des Königs zu den Kirchenämtern.

#### Mittelteil

- v. 91–108:    91–99:      Die Stellung des Papstes zwischen Himmel und Erde, seine zwei Naturen (göttliche und menschliche).
- 100–108    Gegenüberstellung der menschlichen Natur des Papstes und seiner durch *successio* erworbenen Amtsheiligkeit.

#### Zweiter Hauptteil (Der Primat des Petrus)

- v. 109–249: 109–115: Petrus wird von Christus zum Nachfolger bestimmt.  
 116–131: Petrus ist das Haupt des Weltleibes.  
 132–137: Petrus gibt sein Amt weiter, der Papst ist geringer als Petrus.  
 138–146: Die drei Gaben Gottes an Petrus (Erkenntnis, Rang, Schlüsselgewalt).  
 147–159: Funktionen und Fähigkeiten Petri (Schlüsselgewalt, Wunderfähigkeit, Hirtenamt etc.)  
 160–167: Dreifache Leugnung, dreifaches Bekenntnis Petri und dreifache Übergabe der Christengemeinde an Petrus.  
 168–174: Erklärung, weshalb Petrus der erste (das Haupt) unter den Jüngern ist.  
 175–183: Christus und Petrus als Fundamente der Kirche.  
 184–199: Petrus als zweifacher Nachfolger Christi (Leitung der Gemeinde, Martyrium).  
 200–210: Frage des Petrus nach der Sündenvergebung; Binde- und Lösegewalt.  
 211–229: Wundertaten des Petrus (Apostelgeschichte); Petrus wird von Gott nach Rom bestellt (227–229).  
 230–236: Petrus in Rom.  
 237–243: Rom als Beherrscherin der christlichen Welt.  
 244–249: Die Kirche überragt die Synagoge (ihre Mutter) an Ehre, genauso wie Petrus seinen Bruder Andreas.

#### Schluss (Anrede an den Papst)

- v. 250–262: 250–254: Wie Petrus über das Meer wandelt, so wandelt der Papst über die Welt.  
 255–262: Der Papst soll die Gefahren der Welt (Meer) nicht fürchten, sondern mutig über sie hinweggehen.

## Anmerkungen zu Metrik und Stil

Grundsätzlich gilt, dass der Autor zwar zum Teil höchst ungelenke Verse formt, die sich aber im Rahmen dessen, was zu Beginn des 13. Jahrhunderts als korrekt gelten kann, bewegen.

Das Gedicht besteht aus überwiegend ungereimten quantifizierenden Hexametern. Die allgemein durchaus beliebten Endreime als Klammer zwischen zwei Hexametern versucht der Autor zu vermeiden; falls er auf die Zusammengehörigkeit zweier Verse hinweisen will, wiederholt er größere Teile von ihnen. Nicht so ausgeprägt ist seine Scheu vor Binnenreimen, von denen er aber ebenfalls nur begrenzt Gebrauch macht. So finden sich im gesamten Text nur zwei leoninische Hexameter mit zweisilbigem Reim.<sup>41</sup> Etwas häufiger sind Leonini nach älterem Schema, bei denen die letzte Silbe des Wortes vor der Penthemimeres oder Hephthemimeres mit der Endsilbe des Verses gereimt sind.<sup>42</sup>

Die Quantitäten der Silben misst der Autor in den meisten Fällen richtig, sodass man vermuten kann, dass die zum Teil auf Grund der Wortstellung schwer verständlichen Sätze und der Telegrammstil, in dem *Ascendente Iesu navim* gehalten ist, dem Versuch des Dichters, korrekte Verse zu bilden, zuzuschreiben sind. Zu beobachten sind lediglich Unschärfen bei der Länge von Silben vor einem mit dem Buchstaben h beginnenden Wort<sup>43</sup> und bei der Länge des Wortes *hic* (der, dieser), das je nach Position lang oder kurz gemessen wird.<sup>44</sup> Theoretisch falsch, doch mittelalterlichem Brauch folgend ist die Verteilung von Längen und Kürzen beim Wort *ecclesia*, das als *ēcclēsiā* anstelle von *ēcclēsiā* gemessen wird.

Eine Ausnahme von dieser relativ strengen Handhabung des quantifizierenden Hexameters stellt die vom Autor häufig genutzte *productio ob caesuram*,<sup>45</sup> das heißt, die Längung einer eigentlich kurzen, betonten Silbe, dar, die in diesem Gedicht nur bei der betonten Silbe vor der Penthemimeres<sup>46</sup> auftritt. Dies geschieht auch dann, wenn dieser

<sup>41</sup> Dabei handelt es sich um Vers 17 (*Non labi, vergi, sed numquam naufraga mergi*) und 218 (*Rimatur celum, descendit vas quasi velum*)

<sup>42</sup> Zum Beispiel v. 26: *Incinerat lignum fornax examinat aurum* und v. 46: *hic est regalis, hic pontificalis honoris*.

<sup>43</sup> Zum Beispiel v. 105: *Numen hic Deus, hic sine numine numinis instar*.

<sup>44</sup> Zum Beispiel v. 65: *Dextra sacerdotes: hic ungit, hic ungitur. Ungens*.

<sup>45</sup> Dieses Phänomen tritt zwar schon, wenn auch selten, in antiker Dichtung auf, erreicht seine Hochblüte aber im Mittelalter, wobei Autoren, die Werke in antikisierendem Stil verfassen, auf die Verwendung der *productio ob caesuram* verzichten. Vgl. Klopsch, *Verslehre*, 74–75.

<sup>46</sup> Diese im Gedicht häufigste Zäsur tritt bei Aufzählungen in einigen Versen in Kombination mit der sogenannten bukolischen Dihärese auf (zum Beispiel v. 114, *Petrus pastor ovis, dux currus, navita navis*). Darüber, ob diese Dihäresen bewusst gesetzt wurden oder sie sich zufällig ergeben haben, vermag ich nicht zu urteilen.

Zäsur im Vers keine Gliederungsfunktion zukommt.<sup>47</sup> Das zeigt wiederum, dass im Verständnis des Autors die *productio ob caesuram* so stark mit der Penthemimeres verschmolzen ist, dass er an dieser Stelle eine Längung der betonten Silbe auch ohne Zäsur durchführt; immerhin ist die Penthemimeres seit jeher der am häufigsten anzutreffende Verseinschnitt im Hexameter, und gerade in der für die weitere Tradition normgebenden christlichen Dichtung der Spätantike erlangte sie nahezu obligatorischen Charakter.<sup>48</sup> Wie aus dem gerade angeführten Beispiel für die *productio ob caesuram* ohne tatsächlich vorliegende Penthemimeres hervorgeht, macht der Dichter von der Kombination aus Trithemimeres und Hephthemimeres als Versgliederung ebenfalls Gebrauch.

Neben der *productio ob caesuram* lässt sich noch ein Merkmal des mittelalterlichen Versbaus beobachten, die Vermeidung von Synalöphe und Aphärese. So finden sich im gesamten Gedicht nur eine einzige Aphärese<sup>49</sup> und zwei Synalöphen, deren erste dafür in drei aufeinander folgenden Versen auftritt.<sup>50</sup>

Das Gedicht besteht größtenteils aus einfach gebauten, oft kaum mehr als einen Vers umfassenden Sätzen, deren Verständlichkeit bisweilen freilich durch die Neigung des Autors zu ungewöhnlichen Wortstellungen und zu Ellipsen eingeschränkt ist, die so weit reichen, dass es hin und wieder zur bloßen Aneinanderreihung inhaltlich zusammenhängender Begriffsgruppen kommt. Als beherrschende Stilistica fallen vor allem die langen Reihen von Aufzählungen<sup>51</sup> und vergleichenden Gegensatzpaaren,<sup>52</sup> ferner die oftmaligen Wiederholungen einzelner Wörter,<sup>53</sup> Satzteile oder Klauseln<sup>54</sup> innerhalb eines Textabschnitts auf.

Bis zu einem gewissen Grad sind diese stilistischen Hauptmerkmale des Textes sicherlich dem schon erwähnten Unvermögen des Dichters im Umgang mit dem Metrum zuzuschreiben, dennoch scheinen gerade die vielen Wiederholungen als bewusstes Mittel gewählt worden zu sein, um den Text möglichst einprägsam zu gestalten und um den einzelnen Argumenten mehr Gewicht zu verleihen. Im Zusammenhang mit dem Einsatz

<sup>47</sup> Zum Beispiel v. 43: *Si Saul est, Papa Samuel, David invenietur.*

<sup>48</sup> Diese Information verdanke ich Gottfried Kreuz.

<sup>49</sup> v. 90: *Papa Deo collatus homo est homini Deus ultra.*

<sup>50</sup> v. 124–126: *Esse pati posset monstrum supra omnia magnum / Hoc foret unius unum supra omnia magni / Corporis esse capud voluit. Supra omnia magnum;* v. 258: *Et si forte timet. Numquam omnibus fidere debet.*

<sup>51</sup> Vgl. v. 28–31, 113–114, 152–156.

<sup>52</sup> Vgl. v. 51–56, 76–84.

<sup>53</sup> Vgl. *fundamentum* in v. 175–183.

<sup>54</sup> Am auffälligsten ist hier die Wiederholung der Klausel *rege sacerdos* in den Versen 57–84.

von Wiederholungen steht das gehäufte Auftreten von rhetorischen Stilmitteln wie Alliteration, Polypoton,<sup>55</sup> *figura etymologica*,<sup>56</sup> Anapher und Epipher.<sup>57</sup> Die letzten beiden setzt der Autor besonders gerne als eine Art Klammer zwischen Versen mit offenbar besonders wichtigem Inhalt ein,<sup>58</sup> wobei die Anapher manchmal bis zum parallelen Bau zweier aufeinanderfolgender Verse ausgedehnt wird.<sup>59</sup>

Eine gewisse Neigung zur strukturierten Anordnung der Satzglieder innerhalb eines Verses mit Hilfe von Parallelismen<sup>60</sup> oder Chiasmen<sup>61</sup> lässt sich ebenfalls erkennen, wobei auffällt, dass besonders sorgfältig nach dem Muster eines *versus aureus* symmetrisch gestaltete Verse häufig als Abschluss eines längeren zusammengehörenden Abschnitts auftreten.<sup>62</sup>

---

<sup>55</sup> Vgl. v. 106–107, 203, 228, 185.

<sup>56</sup> Vgl. v. 35.

<sup>57</sup> Vgl. v. 160–161, 201–202.

<sup>58</sup> Vgl. v. 100–101,

<sup>59</sup> Vgl. v. 40–41, 103–104.

<sup>60</sup> Vgl. v. 18, 108, 179.

<sup>61</sup> Vgl. v. 116, 244, 262.

<sup>62</sup> Vgl. v. 26: *Incinerat lignum fornax examinat aurum*, v. 64: *Urbe Deus maior et maior rege sacerdos*.



## Kommentar

### 1–15

Der Text beginnt ohne vorgespantes Proömium mit einer Paraphrase der Schilderung des Sturms auf dem See Genezareth nach Matth. 8, 23–26.<sup>63</sup> Die Handlung der Bibelstelle ist bis zum Wachrütteln Christi auf das Nötigste reduziert, danach folgen in v. 5 – bis auf ein eingeschobenes *ecce* – wörtlich das Flehen der Jünger in Matth. 8, 25, *Domine salva nos perimus*,<sup>64</sup> und eine die Bibel an Genauigkeit übertreffende, als Trikolon aufgebaute Darstellung der Auswirkung des Befehls Jesu auf den Sturm und den als Meer bezeichneten See (v. 6–7).

Der Autor übergeht in seiner Paraphrase, dass Jesus, bevor er den Sturm beendet, die Jünger zunächst wegen ihrer Kleingläubigkeit tadelt. Darüber hinaus erzählt er die Perikope nicht zu Ende, da er das in Matth. 8, 27 berichtete Erstaunen der Menschen darüber, dass Jesus sogar Wetterphänomene beeinflussen kann, für seine auf die von den Gefahren der Welt bedrohte Kirche fokussierte Deutung nicht benötigt. Dementsprechend fehlen auch in der in v. 7–15 folgenden allegorischen Auslegung der Bibelstelle die in der Glossa Ordinaria angegebene pädagogische Absicht Jesu, der den Sturm laut dieser üblichen Deutung der Bibelstelle selbst verursacht, um seine Macht demonstrieren zu können.<sup>65</sup>

In Vers 10 (... *gemitus dum suscipit aure*) wurde das in *A* überlieferte Wort *aura* zu *aure* konjiziert, da in der in der Handschrift vorhandenen Textvariante *gemitus* nur eine Lautäußerung Christi bezeichnen kann, was aber wiederum, wenn man die Passage mit

<sup>63</sup> Dass Marc. 4, 35–40 und Luc. 8, 22–25 nicht die Grundlage für die besprochenen Verse bilden, ist erstens an den unterschiedlichen Anfängen von deren Erzählungen und der des Matthäus erkennbar: Während bei Luc. 8, 18 und Marc. 8,35 Jesus die Jünger auffordert, mit ihm den See zu überqueren, beginnt Matthäus in 8, 23–24 (sowie auch *Ascendente Iesu navim*) nur damit, dass Jesus samt Jüngern das Schiff besteigt und sich darauf der Sturm erhebt. Zweitens an Details der Wortwahl, was zwar eigentlich nicht weiter bemerkenswert, aber bei der Suche nach der Textgrundlage einer Paraphrase doch sehr hilfreich ist. Der See Genezareth zum Beispiel wird von Matthäus und dem anonymen mittelalterlichen Dichter als *mare* bezeichnet (Matth. 8, 24, 26, und 27 bzw. *Ascendente Iesu navim* v. 2 etc.), ebenso von Markus (4, 39), bei Lukas 8, 22f. hingegen ist der See Genezareth ein *stagnum*. Jesu Befehl zur Beendigung des widrigen Wetters wird von jedem der drei Synoptiker anders beschrieben: Matth. 8, 26 [...] *imperavit ventis et mari* [...], Marc. 4, 39 [...] *comminatus est vento et dixit mari: "tace obmutesce"* [...] und Luc. 8, 24 [...] *increpavit ventum et tempestatem aquae* [...]. Auch hier folgt *Ascendente Iesu navim* dem Wortlaut des Matthäusevangeliums (v. 5: *Tunc surgens ventis et fluctibus imperat: aura*)

<sup>64</sup> Dagegen wenden sich die Jünger in Marc. 4, 38 mit *magister non ad te pertinet quia perimus* und in Luc 8, 24 mit *Praeceptor perimus* an den gerade aufgeweckten Jesus.

<sup>65</sup> Glossa Ordinaria zu Matth. 8,24: *Non ex se orta est tempestas. Sed eius imperio: ut discipuli magis timeant et rogent et rogantibus ostendat potentiam*. Ebensowenig erscheint hier die in der Glossa Ordinaria gebotene mystische Auslegung der Bibelstelle.

der zu Grunde liegenden Bibelstelle vergleicht, nicht sinnvoll ist, da dort Jesus die Winde im Befehlston anspricht, im Lukasevangelium (vgl. Anm. 63) sogar anschreit.

Das Fehlen eines Proömiums, in dem der Autor Angaben über sein Werk macht, einen Adressaten nennt oder den Leser in das Thema des Textes einführt, und der direkte Einstieg in eine Perikope aus dem Neuen Testament verleihen dem Anfang von *Ascendente Iesu navim* einen predigthaftern Charakter (Genaueres siehe dazu unten S. 101).

## 16–20

Von der einleitenden Bibelstelle ausgehend benutzt der Autor das Bild des vom Sturm gebeutelten, aber unsinkbaren Kirchenschiffs<sup>66</sup> weiter und setzt das Schiff mit jenem Haus gleich, das Jesus in der Bergpredigt den klugen Mann im Gleichnis vom Haus auf dem Felsen, der wiederum mit Petrus gleichzusetzen ist (Matth. 7, 24–27), errichten lässt. In den Versen 18–20 paraphrasiert er Matth. 7, 25, wo es heißt: *Et descendit pluvia et venerunt flumina et flaverunt venti et intruerunt in domum illam et non cecidit fundata enim erat super petram.*<sup>67</sup>

## 21–26

Es folgt eine Reihe von *exempla* dafür, dass widrige Umstände oder auf den ersten Blick schädliche Behandlung eines in seiner Grundanlage guten oder edlen Materials oder eines ebenso veranlagten Menschen für eine Verbesserung desselben sorgen, was übertragen auf die Stellung der *exempla* im Gedicht wohl darauf anspielt, dass die in einer Gefahrensituation befindliche Kirche, und mit ihr der Papst, gestärkt und verbessert aus dieser hervorgehen werden.

Die trikolonartig aufgebaute Reihe beginnt mit zwei Beispielen aus der Metallverarbeitung (v. 21f.), nämlich der Gewinnung von weiterverarbeitbarem Metall aus dem abgebauten Erz: *ductile contusum ferrum producitur* (v. 21) meint die im Mittelalter ge-

<sup>66</sup> Zunächst wurde das Schiff des Apostels Petrus (Luc. 5, 3) als Symbol für die Kirche verstanden (den ältesten Beleg dafür findet man bei Tert. bapt. 12, 7), seinerseits aber schon in der Spätantike mit jenem Schiff im Seesturm gleichgesetzt: vgl. Rahner, *Navicula Petri*, 4.

<sup>67</sup> Vgl. zur Verschränkung von Kirchenschiff im Seesturm und dem (Kirchen-) Haus, das der kluge Mann errichtet Innozenz III., serm. 2 in consecratione pontificis maximi (PL 217, col. 655A): *Licet ergo navicula Petri magnis fluctibus in medio mari saepe iactetur. praesertim cum in ea dormit Iesus, numquam tamen submergitur: quia Iesus imperat ventis et mari, et tranquillitas magna fit, ita ut homines inde mirentur et dicant: Qualis est hic? quia venti et mare obediunt ei. Haec est enim domus illa sublimis et stabilis, de qua Veritas ait „Descendit pluvia, venerunt flumina, flaverunt venti, et irruerunt in domum illam, et non cecidit; fundata enim erat supra petram.“*

bräuchliche Eisengewinnung mit Hilfe des seit der Eisenzeit bekannten Rennofens.<sup>68</sup> Das Erhitzen des Goldes bewirkt eine Reinigung, die das Gold erst zum Edelmetall macht. Darauf folgen zwei Beispiele aus der Herstellung von Nahrungsmitteln, nämlich das Dreschen des Getreides in v. 22, wobei das Verb *mundantur* noch einmal an die unmittelbar zuvor beschriebene Reinigung des Goldes denken lässt, und das Reiben des Senfkorns, das es dazu bringt, kräftigeren Geruch zu verströmen. Die Überleitung zu den menschlichen Beispielen bildet die allgemeine Bemerkung, dass Tugend unter widrigen Umständen wächst. Das nun folgende Nebeneinanderstellen von Athlet<sup>69</sup> und Märtyrer beruht auf einer langen Tradition: Schon in der (Spät-)Antike wurde das Martyrium mit dem sportlichen Agon gleichgesetzt.<sup>70</sup> Im letzten Vers wird durch Wiederaufgreifen des Bildes vom im Ofen gekochten Gold daran erinnert, dass *in adversis* das Gute vom Schlechten, Minderwertigen getrennt wird und letzteres untergeht. Derselbe Ofen, der dem Gold nützt, äschert das minderwertige Holz ein.<sup>71</sup>

Bei der Zusammenstellung dieser Reihe von *exempla* griff der Autor auf schon Vorhandenes zurück und baute es weiter aus. Bei christlichen Autoren scheint der Vergleich des einfachen Gläubigen oder Märtyrers in Situationen, in denen sein Glaube auf die Probe gestellt wird, mit dem zerriebenen Senfkorn relativ beliebt zu sein, ebenso der Vergleich mit Gold im Ofen, der im Alten Testament<sup>72</sup> zu finden ist und in christlicher Zeit auf Märtyrer bezogen wurde.<sup>73</sup> Seltener, aber im Mittelalter nicht unbekannt, ist die Verknüpfung dieser beiden Motive und deren Erweiterung entweder durch das Bild des gereinigten Eisens oder des gedroschenen Getreides.<sup>74</sup>

---

<sup>68</sup> Dafür wird in einen aus Lehm oder Steinen erbauten Schachtofen zerhacktes oder zerriebenes Erz mit brennbarem Material vermischt hineingefüllt und über längere Zeit gleichmäßig erhitzt. Der Name „Rennofen“ leitet sich davon ab, dass manche Öfen mit einer Rinne versehen waren, aus der beim Brennen die Schlacke abfließen konnte, während das Eisen als Klumpen (Luppe) im Ofen zurückbleibt. Vgl. dazu: Pleiner, Rennfeuer, 249–256.

<sup>69</sup> Beim überlieferten *Allethe* in v. 25 muss es sich auf Grund des Kontextes um eine Verschreibung aus *Atlethe* handeln.

<sup>70</sup> Zum Beispiel: Chromat. serm. 28, 4.

<sup>71</sup> *Fornax probat aurum et viros iustos tentatio tribulationis*. Rufin. Orig. in ex. 6, 4 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 29, S. 196, 2–7)

<sup>72</sup> Prov. 27, 18: *quomodo probatur in conflatorio argentum et in fornace aurum sic probatur, homo ore laudantis*; Sap. 3, 5–6: *... quoniam Deus tentavit illos et invenit illos dignos se, tamquam aurum in fornace probavit illos*.

<sup>73</sup> Für den Vergleich mit dem Senfkorn siehe zum Beispiel: Greg. moral. praef. 2, 6 (CC 143, S. 12, 52–54): *Granum quippe sinapis nisi conteratur, nequaquam vis virtutis eius agnoscitur* und Bernhard von Clairvaux, Sermo in adventu Domini 9: *Sit ergo fides tua sicut granum sinapis, quod quanto magis teritur, tanto magis redolet, ut videlicet quanto despici, quanto repelli videaris a Deo tuo, tanto fiducialius speres extorquere quod postulas, quia etsi non eo quod amicus sis eius, propter improbitatem tuam tamen surget et dabit tibi quotquot habes necessarios*. Für den Vergleich mit Gold siehe Aug. in psalm. 69, 5, 5–14.

<sup>74</sup> Vgl. Innozenz III. Reg. V/88 (Hageneder, 172, 23–29): *ut omnipotens Deus vos aliosque fideles tamquam aurum in fornace probaret, quatinus probatio vestre fidei multo pretiosior esset auro, quod per*

## 27–31

Als Beginn des Abschnitts, in dem der Dichter später auf die Störung des gottgewollten *ordo* durch den hochmütigen König Saul und auf das Verhältnis der zwei Schwerter zu sprechen kommt, wählt er das eindrucksvollste biblische Beispiel für menschlichen Hochmut, den Turmbau zu Babel (Gen. 11, 1–9). Er spricht ausdrücklich davon, dass *presumptio* die Erbauerin dieses Turms (der sich wie ein Berg zum Himmel erstrecken soll) ist, und stellt dieser als Kontrast eine von der Familie (v. 29: *patrem filius insequitur*) immer weiter in Richtung der doppelten Leitung der Welt durch *regnum* und *sacerdotium* strebende Reihe von im weiteren Verlauf des Textes wiederholten Begriffspaaren gegenüber, die nach dem Prinzip der vom Autor vorausgesetzten gottgewollten Hierarchie der Welt gegenübergestellt werden und zwischen denen ein bestimmtes Machtverhältnis herrscht. Dabei nennt der Autor bereits die für seine weitere Argumentation grundlegende untergeordnete Position des Herrschers gegenüber der Kirche, der weltlichen gegenüber der geistlichen Macht.

## 31–35

Ausgehend vom Bruch des Bündnisses der zwei Schwerter,<sup>75</sup> die Symbole für geistliche und weltliche Macht sind (siehe Exkurs S. 52), wird erklärt, was passiert, wenn es zwischen zwei wie auch immer gearteten Entitäten innerhalb dieser göttlichen Ordnung zu einem Konflikt kommt. Der Text erklärt weiter, dass ein Aufeinanderprallen zweier gleichgearteter Dinge zur Vernichtung beider führt, während ansonsten das mit den besseren Eigenschaften den Sieg davonträgt (v. 32–34). Welche Richtung der bis dahin recht allgemein gehaltene Vergleich einschlägt, zeigt erst Vers 35 *ficile non figulum, sed figulus ficile frangit*. Dieser ist durch überbordende Alliterationen besonders einprägsam gestaltet und beschreibt wörtlich die Macht des Töpfers über das Geschirr, das von ihm zerstört werden kann. Gleichzeitig klingt hier durch die Worte *figulus* und

---

*ignem probatur, similis grano sinapis, quod quanto plus tunditur, tanto fortius inardescit; unde flagellato tandem miserabiliter pestilente viro, qui iusto iudicio dies suos finivit in malum, nunc fidei vestre sinceritas invenitur in laudem et gloriam et honorem.* Ohne das Bild vom Senfkorn hingegen Augustinus (pseudo) Belgicus, serm. 10 (PL 40, col. 1252): *Nam sicut in fornace purgatur aurum sicut lima purgat ferrum sicut flagellum separat a grano paleam sic in fornace tribulationum patientia exercetur fortitudo roboratur constantia solidatur spes ad coelestia inuitatur.*

<sup>75</sup> Als ideal wird zu Beginn des 13. Jahrhunderts der (gottgewollte) Zustand der *concordia* zwischen den beiden durch die Schwerter symbolisierten Mächten angesehen. Vgl. Innozenz III., Reg. XV/130 (PL 216, col. 923A–C). Vgl. Michele Maccarrone, *Chiesa e stato* 53–55.

*ficile* zumindest auch das Verhältnis von Schöpfer (Gott) und Schöpfung an (Vgl. v. 29). Im Kontext des Gedichts umschreibt hier der Autor also mit einem recht drastisch wirkenden Bild<sup>76</sup> den Machtvorsprung des Papstes (*figulus*) gegenüber dem von ihm gesalbten und damit eingesetzten, gleichsam ‚produzierten‘ Kaiser (*ficile*).

### 36–39

Nebukadnezar, Saul, der erste König der Israeliten, und der Pharao, der Moses nicht aus Ägypten fortziehen lassen wollte, gelten in der Auslegung der Bibel als hochmütig.<sup>77</sup> Die Strafen Gottes dienen hier als, wie der Autor selbst formuliert, (warnende) Beispiele wohl für einen ebenfalls hochmütigen Herrscher/Kaiser, der sich über die göttliche Ordnung der Welt, das heißt – aus der Sicht des Autors – über den Papst stellt.

Nebukadnezar ereilte seine Strafe (v. 37: *primi mutatio terreat*), die Verwandlung in eine Art Fabeltier, unmittelbar nachdem er mit seiner Herrschaft über Babylon geprahlt hatte (Dan. 4, 26–30). Diese Strafe wurde erst aufgehoben, als der König Gott anerkannte und ihn ehrte (Dan. 4, 31–34). Das nachfolgende *huius | erudiant reprobi sensus* (v. 37–38) bezieht sich darauf, dass Saul, nachdem er sich nicht an eine Weisung Gottes gehalten hatte und deswegen von Gott durch den Mund Samuels verworfen worden war (1. Reg. 15, 10–35), ein böser von Gott gesandter Geist befiel (1. Reg. 16, 14–23). Entsprechend meint *huiusque flagella castigant* (v. 37–38) die zehn ägyptischen Plagen, die nötig waren, damit der Pharao die Israeliten ziehen ließ (Ex. 7–11).<sup>78</sup>

### 39–43

Dass der Autor nun in v. 39–40 auf die Absetzung Sauls und die Salbung Daniels zu sprechen kommt, erklärt sich dadurch, dass die Geschichte rund um die Herrschaft Sauls eine gute, wenn auch ambivalente, alttestamentliche Argumentationsbasis für po-

<sup>76</sup> Diese Metapher findet ebenfalls in dem anonymen Gedicht *Rex et sacerdos profuit* (Analecta hymnica 21, Nr. 243, S. 173–174; Walther, Initia Nr.16723), in dem der Konflikt zwischen Innozenz III. und Otto IV. behandelt wird. Dort heißt es in der 3. Strophe: *Vas est collisum figulo. / Fortior ille vasculo, / franget ergo fragilius*. Dieses Gedicht findet man auch abgedruckt bei Worstbrock, Sangsprüche, 80.

<sup>77</sup> Zum Beispiel: Aug. serm. 77, 2, 3 (PL 38, col. 484): *Saul autem rex superbus: in regno autem David humilem persequebatur*; Augustinus (Pseudo) Belgicus, serm. 12 (PL 40, col. 1255): *Superbia nabuchodonosor in bestiam transmutauit sed humilitas Ioseph principem israel constituit. Superbia Pharaonem submersit: sed humilitas Moysen exaltavit*.

<sup>78</sup> Diese drei Herrscher werden in der christlichen Literatur außerdem in einem anderen Zusammenhang gemeinsam genannt: Sie hatten alle Visionen, in denen sie die Zukunft vorhersahen. Christianus Stabulensis, *Expositio in evangelium Matthaei*, 7, 22: *Saul et Caiphas prophetauerunt, Pharao et Nabuchodonosor uentura uiderunt*. Hier. in Jer. 4, 59, 2, *quodsi legimus pharao et nabuchodonosor impios reges uidisse somnia, quae uera fuerint, non eorum fuit meriti, qui uiderunt, sed ut per occasionem eorum sancti uiri ioseph danihel que clarescerent et dura corda atque indomabilia tyrannorum propria conscientia sentirent domini maiestatem*.

litische Autoren des Mittelalters, besonders ab dem Investiturstreit,<sup>79</sup> darstellte und daher sowohl von Anhängern der kaiserlichen als auch der päpstlichen „Partei“ gerne vorgebracht wurde: In diesem Zusammenhang ist Samuel eine Art Typus für den Papst und Saul für den zum Kaiser gesalbten König. Der Grund, weshalb diese biblische Geschichte von beiden Parteien zu deren Gunsten ausgelegt werden konnte, war, dass Samuel sowohl bei der Salbung als auch bei der Verwerfung Sauls nur den Willen Gottes ausführte. Daraus folgerten jene, welche die Position des Königs gegenüber dem Papst stärken wollten, dass Samuel selbst über keine eigene Macht verfüge, Saul hingegen als Gesalbter Gottes dem Priester Samuel vor Gott zumindest ebenbürtig sei.<sup>80</sup> Die Gegenseite erkannte darin klar, dass der Papst als Gott am nächsten stehende Person auf Erden wie Saul einen Herrscher salben, aber auch verwerfen kann.<sup>81</sup> Dies spricht *Ascendente Iesu navim* in den Versen 39–41 an, wo Samuel (und somit der Papst) ausdrücklich als *potens*, mächtig, bezeichnet wird, der straffrei Herrscher absetzen kann.

Zur Textkritik sei hier angemerkt, dass in v. 40 und 41 der Schreiber offenkundig beim Namen Sauls zweimal auf den Nasalstrich vergessen hat – der so im Ablativ überlieferte Namen fügt sich grammatikalisch nicht in die Satzzusammenhänge.

In den folgenden Versen 42–43 spricht der Autor den politischen Hintergrund von *Ascendente Iesu navim* an, indem er ihn durch zwei vollkommen parallele Sätze mit der Situation im 1. Reg. 16 nach der Verwerfung Sauls gleichsetzt: *Si Saul es, vivit Samuel, latitat David. Otho| si Saul est, papa Samuel, David invenietur*. Die Nennung des Namens Otto gibt einen wichtigen Anhaltspunkt für die Datierung von *Ascendente Iesu navim*: Da es sich im Rahmen dieses Vergleichs um einen vom Papst verworfenen, also gebannten Herrscher handeln muss, ist hier Kaiser Otto IV. (Gegenkönig 1198–1208; 1209 alleiniger Kaiser, dann in Opposition zu Gegenkönig Friedrich; 1214 schwere Niederlage bei Bouvines gegen Philipp II. August v. Frankreich; †1218) genannt. Dieser wurde von Papst Innozenz III. 1210 gebannt, nachdem er entgegen früherer Zusagen begonnen hatte, das *patrimonium Petri*, also den Kirchenstaat anzugreifen. Einen zusätzlichen Beweis dafür, dass hier die Spätphase des sogenannten Deutschen Thronstreits angesprochen wird, stellt die Klausel *David invenietur* (v. 43) dar, die sich auf den späteren Friedrich II. bezieht, der von einer dem Papst freundlich gesinnten Fürsten-

<sup>79</sup> Saul galt spätestens seit Gregor VII als „warnendes Exemplum für Ungehorsam des Königs gegen die geistliche Gewalt“: Worstbrock, Singsprüche, 73.

<sup>80</sup> Vgl. Funkenstein, Samuel and Saul, 151–154.

<sup>81</sup> Vgl. Funkenstein, Samuel and Saul, 154–159.

opposition 1212 als „Gegenkönig“ gewählt wurde: Genaueres dazu siehe unten im Kapitel „Historischer Hintergrund“ (S. 87).

Der Vergleich Ottos IV. mit Saul und Friedrichs II. mit David wurde in der politisch gefärbten Literatur dieser Zeit offenbar gerne angestellt, da sich Otto – vom Standpunkt der römischen Kirche aus gesehen – hochmütig gegen den Papst und damit gegen die göttliche Ordnung gewandt hatte, die vom weltlichen Herrscher Gehorsam gegenüber der Geistlichkeit verlangte.<sup>82</sup> Ferner lag der Vergleich auf Grund der in den Quellen immer wieder erwähnten Hochwüchsigkeit Ottos, einer Eigenschaft, die er mit dem biblischen Saul teilte, und der Jugend Friedrichs (und Davids), sehr nahe.<sup>83</sup> Als Beispiel dafür eignet sich besonders gut das ebenfalls anonyme, die Position des Papstes favorisierende Gedicht *Rex et sacerdos prefuit*, dessen zweite Strophe hinsichtlich der Wort- und Motivwahl Ähnlichkeiten zu *Ascendente Iesu navim* aufweist: *Otho, quid ad te pertinet? / Que te rapit presumptio?*<sup>84</sup> / *Cessa, iam casus imminet, iam vicina subversio, / que reprobum exterminet, / ut Saulem eliminat, / Davit fiet inunctio.*<sup>85</sup>

#### 44–56

Das oben (v. 32) beschriebene Gleichnis von den zwei Schwertern wird in diesen Versen nach dem Muster einer strengen Trennung der (rechtlichen) Zuständigkeitsbereiche der beiden Gewalten<sup>86</sup> (v. 45–48) mit dem Ziel, die Überlegenheit des geistlichen Schwertes zu zeigen, durchvariiert. Ob oder mit welchem Auftrag der König sein Schwert vom Papst erhalten hat, ist dem Autor gleichgültig, da es ihm nur darum geht, das Würde- bzw. Machtverhältnis zu zeigen: Ausgehend von der Vorstellung, dass der Geist dem Körper überlegen ist,<sup>87</sup> leitet der Autor in Analogie dazu das Machtverhältnis zwischen den beiden Schwertern ab (v. 49–53), wobei natürlich das geistliche, da damit

<sup>82</sup> Aus diesem Grund wurde diese Bibelstelle schon im Investiturstreit von Gregor VII. gegenüber Heinrich IV. und in Traktaten die kirchliche Position vertretender Autoren als warnendes Beispiel für königliche *superbia* verwendet. Vgl. Worstbrock, Sangsprüche 73.

<sup>83</sup> Vgl. Worstbrock, Sangsprüche, 74–75: Auch Innozenz III. und Walther von der Vogelweide nutzten diesen Umstand für wenig subtile Anspielungen.

<sup>84</sup> Vgl. hierzu die wiederholte Thematisierung der *superbia* in den Versen 28–39.

<sup>85</sup> Abgedruckt bei Worstbrock, Sangsprüche, 79–80.

<sup>86</sup> Vgl. Maccarrone, Chiesa e stato, 60.

<sup>87</sup> Zum biblischen Hintergrund des Gedankens hinter v. 5 *materialis hebes et spiritualis acutus* vergleiche die Sprichwort gewordene Aussage „der Geist ist willig, das Fleisch ist schwach“ aus Matth. 26,41, der wiederum eine allgemeine Geisteshaltung wiedergibt. Die Seele ist darüber hinaus nach christlicher Vorstellung dem Göttlichen durch ihre Unsterblichkeit näher als der vergängliche Körper, dem sie dadurch überlegen ist. Zur Entwicklung der Theologie in Bezug auf das Verhältnis von Körper und Geist siehe Maccarrone, Chiesa e stato, 61: „[...] e lo sviluppo, proprio di questo secolo, della speculazione teologica, che applica vari elementi, come il principio della “reductio omnium ad unum”, della dipendenza del materiale dallo spirituale, delle conseguenze della scomunica e della deposizione dei re.“

die Seelen von Sündern durch Geistliche, d. h. letztlich durch den Papst, gerichtet werden, die Vorrangstellung behält, wie der Autor in weiteren, vom allgemeinen Vergleich *materia/spiritus* ausgehend immer konkreter werdenden Gegensatzpaaren in v. 52 zeigt. In diesem Zusammenhang muss es sich, damit die Vergleichsreihe logisch fortgeführt werden kann, bei dem mit Nasalstrich gekürzten Wort *spes* in v. 52 um eine Verschreibung von einem in der Vorlage gekürzten *spiritus* handeln, die wohl am ehesten dadurch zu erklären ist, dass der Schreiber, während er dieses Wort kopierte, schon an das nächste, nämlich *mens*, dachte. Den Schluss des Trikolons bildet ein Vergleich zwischen zwei historischen Personen, nämlich zwischen *Petrus* und einem namentlich nicht näher bezeichneten *Caesar*, zweifellos, um einen funktionstüchtigen Vergleich zu erhalten, Kaiser Nero,<sup>88</sup> die jeweils Repräsentanten der geistlichen und der weltlichen Sphäre sind.

Den besonders bildhaften Vergleich der beiden Schwerter mit der Schlange des Mose (genauer des Aaron; Exod, 7, 10–12), die jene des Pharaos verschlingt (v. 53–55), findet man in zeitgenössischer Literatur über das Verhältnis der beiden Schwerter nicht. Er scheint der Phantasie des Autors entsprungen zu sein.

### **Exkurs über die beiden Schwerter bis zur Zeit Papst Innozenz' III.<sup>89</sup>**

Die das gesamte Mittelalter hindurch vorherrschende Idee einer doppelten Leitung der Welt durch geistliche und weltliche Macht (sog. Zwei-Gewalten-Lehre) und der daraus resultierende Streit darum, welche von beiden den größeren Einfluss auf Erden habe, wurzelt in einem Brief (Nr. 12) des Papstes Gelasius I. (492–496) an Kaiser Anastasius.<sup>90</sup> Dieser wurde in der gesamten mittelalterlichen Literatur, die sich mit Politik beschäftigte, häufig als Argument zitiert oder mindestens als geistiger Hintergrund für Schriften benutzt, welche das Verhältnis der beiden Mächte behandelten. Dabei bedienten sich die Autoren verschiedener Symbole für diese Mächte, von denen das beliebteste jenes der beiden Schwerter (siehe *Ascendente Iesu navim* v. 31–56) war, das ab der Zeit

<sup>88</sup> Da das Gedicht, wenn es den Träger der weltlichen Herrschaft nennt, diesen ansonsten immer als *rex* oder *princeps* bezeichnet, dürfte der Begriff *Caesar* absichtlich als Signal dafür gesetzt worden sein, dass es sich beim Genannten um eine historische Persönlichkeit handelt.

<sup>89</sup> Eine Einführung in dieses Thema bietet Borst, *Der mittelalterliche Streit*, dem auch meine Darstellung im Großen und Ganzen folgt.

<sup>90</sup> Die so einflussreiche Passage lautet in Übersetzung „Zwei nämlich sind es, erhabener Kaiser, von denen diese Welt vornehmlich geleitet wird: die geheiligte Kraft des Ansehens der Bischöfe und die herrscherliche Gewalt.“ Mierau, *Kaiser und Papst*, 32.



des Investiturstreits bis zum 14. Jahrhundert im immer wieder hochkochenden Konflikt um die Vorrangstellung von *sacerdotium* oder *regnum* seine Hochblüte fand.

Seinen Ursprung hat dieses Gleichnis im Neuen Testament, bei Lukas 22, 35–38, wo Jesus am Ende des letzten Abendmahls seine Jünger über das von ihnen erwünschte Verhalten, sobald sich sein Schicksal erfüllt habe, in Kenntnis setzt: *Et dixit eis: „Quando misi vos sine sacco et pera et calciamentis, numquid aliquid defuit vobis?“, at illi dixerunt: „nihil“. Dixit ergo eis: „Sed nunc qui habet saccum, tollat similiter et peram, et qui non habet, vendat tunicam suam et emat gladium. Dico enim vobis, quoniam adhuc hoc quod scriptum est oportet impleri in me et quod cum iniustus deputatus est etenim ea quae sunt de me finem habent.“* At illi dixerunt: „Domine, ecce gladii duo hic.“ At ille dixit eis: „Satis est.“

Diese beiden Schwerter wurden in der Exegese in der Spätantike und im frühen Mittelalter zunächst nicht mit politischen Mächten in Verbindung gebracht, sondern zum Beispiel von Ambrosius allegorisch als altes und neues Testament gedeutet<sup>91</sup>, was auf Grund der folgenden Stelle aus dem Neuen Testament sehr naheliegend ist: Das Wort Gottes bezeichnet Paulus nämlich im Epheserbrief (6, 13–17)<sup>92</sup> als „Schwert des Geistes“ (*gladius spiritus*), mit dem sich der gläubige Christ für den Kampf gegen den Teufel rüsten müsse. Dieses geistliche Schwert wiederum erhält schon bei Cyprian von Carthago einen erweiterten Funktionsradius, der auch eine Art richterliche Gewalt über Übeltäter in der Christengemeinde mit einschließt, nämlich die Exkommunikation, die der Bischof von Carthago als „Tod durch das geistliche Schwert“<sup>93</sup> bezeichnet. Dieses strafende Schwert wiederum soll man dem Neuen Testament, Joh. 18, 11 und Matth. 26, 52 folgend, wo Christus bei seiner Verhaftung Petrus auffordert, das Schwert zurück in die Scheide zu stecken, jedoch nicht gebrauchen, sondern stattdessen Barmherzigkeit walten lassen, was in späterer Zeit häufig von Gegnern päpstlicher Allmachtsansprüche betont wurde.

Da ab der Durchsetzung des christlichen Glaubens in der Spätantike Kirche und Staat zunehmend eine Einheit bildeten, verbanden sich analog dazu weltliches und geistliches Gerichtswesen, wodurch der Grundstein für die Entstehung der Zwei-Schwerter-Lehre des hohen Mittelalters gelegt war: In der Karolingerzeit stellt Papst Nikolaus I. (858–

<sup>91</sup> Ambr. in Luc. 10, 55: *Mouet tamen adhuc quod duos gladios discipuli protulerunt, ne forte unum noui, unum ueteris testamenti, quibus aduersum diaboli armamur insidias.*

<sup>92</sup> Hierbei handelt es sich um eine Auslegung von Matth. 10, 34: *Nolite arbitrari, quia uenerim mittere pacem in terram; non ueni pacem mittere, sed gladium.*

<sup>93</sup> [...] *spiritali gladio superbi et contumaces necantur, dum de ecclesia eiciuntur.* Cypr. epist. 4, 4, 3.

867) dem *gladius spiritualis* erstmals den *gladius materialis*,<sup>94</sup> der (ohne den Zusatz *materialis*) seit der römischen Antike ausgehend von der Blutgerichtsbarkeit ein Symbol für die weltliche Justiz war, als Gegenstück zur Seite.<sup>95</sup> Beide Schwerter befinden sich diesem Papst zufolge in den Händen Petri, der mit dem *gladius materialis* Malchus und mit dem *gladius spiritualis* Ananias straft.

Ein halbes Jahrhundert zuvor weist Alkuin Karl dem Großen, dem *rector ecclesiae*, zwei Schwerter zu, die jener um die christlichen Kirchen im Inneren vor ketzerischen Lehren und vor der äußerlichen Bedrohung durch Heiden zu schützen, sowie für deren Missionierung gebrauchen soll.<sup>96</sup> Er verbindet diese beiden Schwerter jedoch weder mit den Begriffen *spiritualis/materialis* (diese Begriffe finden sich wenig später bei Papst Nikolaus I.) noch mit Luc. 22, 35–38.<sup>97</sup> Es dauert noch über ein Jahrhundert, bis Petrus Damiani – der so zum Begründer der Zwei-Schwerter-Lehre wurde – die beiden Schwerter im Lukasevangelium in einer Predigt über die Sakramente den beiden höchsten Gewalten zuordnete. In seiner Lukauslegung skizzierte Petrus Damiani auch seine Vorstellung vom idealen Verhältnis der beiden Schwerter, nämlich das einträchtige Zusammenwirken der beiden Gewalten, wobei sich jede auf ihren eigenen Einflussbereich beschränken und der anderen nur im Kampf gegen das Böse beistehen sollte.<sup>98</sup> Kurz nach dem Tod Petrus Damianis kam es im Zuge des sogenannten Investiturstreits zu einer verstärkten Beschäftigung mit den beiden allegorischen Schwertern, deren Verhältnis und deren Besitzer(n). Papst Gregor VII. (1075) zufolge besitzt die Priesterschaft sowohl das metaphorische Schwert des Wortes Gottes und das Schwert Petri, das Sündern kirchliche Strafen auferlegt. Gleichzeitig verfügt sie auch über das weltliche Schwert, das der König, von ihr beauftragt, führt. Die Position der Anhänger Gregors lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Beide Schwerter besaß einst der Apostel Petrus, somit gehören sie jetzt seinem legitimen Nachfolger, dem Papst, der mit dem

<sup>94</sup> In der Literatur des Mittelalters existieren neben *materialis* noch weitere Adjektive zur Beschreibung des weltlichen Schwerts, wie zum Beispiel *carnalis*, *humanus*, *visibilis*. Vgl. Levison, Die mittelalterliche Lehre, 24.

<sup>95</sup> Ähnlich formuliert Papst Hadrian I in einem an Karl den Großen gerichteten Brief in Bezug auf das Bischofsamt: *ut omnis episcopus spiritalem teneret armam et non terrenam*; Levison, Die mittelalterliche Lehre, 24.

<sup>96</sup> *Hoc mirabile et speciale in te pietatis Dei donum praedicamus, quod tanta devotione ecclesias Christi a perfidorum doctrinis intrinsecus purgare tuerique niteris, quanta forinsecus a vastatione paganorum defendere vel propagare conaris. His duobus gladiis vestram venerandam excellentiam dextra levaque divina armavit potestas; in quibus victor laudabilis et triumphator gloriosus existis.* Alkuin ep. 171 (MGH EE 4, 282, 1–5)

<sup>97</sup> Den beiden Schwertern der Lukasstelle ordnet er vielmehr die Begriffspaare Körper/Seele, sowie Glaube/Werk zu. Levison, Die mittelalterliche Lehre, 28.

<sup>98</sup> Levison, Die mittelalterliche Lehre, 29.

*gladius spiritalis* die Seelen bestraft und den *gladius materialis* an den Fürsten weitergibt, damit dieser damit körperliche Strafen über Verbrecher verhängt.

Die gegnerische Partei Heinrichs IV. griff in Gestalt Gottschalks von Aachen das Schwertergleichnis auf und warf dem Papst vor, dass er aus den beiden Schwertern, die nach der gottgewollten Weltordnung herrschen sollten, eines machen wolle.<sup>99</sup> Ein weiterer Zeuge für die Argumentationsweise der kaiserlichen Partei ist der Anonymus von York (um 1100): Er bezweifelt, dass die Lukas-Stelle auf geistliche und weltliche Gewalt zu beziehen sei, sollte dies jedoch der Fall sein, sei ihre Aussage, dass beide Schwerter allein dem König zustehen, da dessen Schwert zwar materiell sei, aber durch die bei der Krönung durchgeführten Salbung des Königs auch zum geistlichen Schwert werde. Außerdem leitet er aus Jesu' Befehl an Petrus, er solle sein Schwert zurück in die Scheide stecken, ab, dass Geistliche den *gladius materialis* nicht gebrauchen dürfen.<sup>100</sup> Dieselbe Meinung zur Aussage der letztgenannten Bibelstelle vertritt auch Bernhard von Clairvaux in seiner an Papst Eugen III. gerichteten Schrift *De consideratione* (1152) und leitet weiters daraus, dass das biblische Schwert ausdrücklich als Waffe des Petrus bezeichnet wird, ab, dass der *gladius materialis* Eigentum des Papstes ist und damit zum Wohl der Kirche auf den Wink des Priesters (also des Papstes) und Befehl des Kaisers von Soldaten gezogen werden dürfe.<sup>101</sup>

Aus den letzten beiden Beispielen geht hervor, dass die Definition von Macht- und Abhängigkeitsverhältnis zwischen *sacerdotium* und *regnum* auf einer so schwachen biblischen und patristischen Grundlage beruhte, dass sie je nach politischer Einstellung des Autors argumentativ ins Gegenteil verkehrt werden konnte. Als Beweis für die Abhängigkeit des Herrschers vom Geistlichen wurde von Papstanhängern und Päpsten der Krönungsritus angeführt, bei dem der Papst den römischen König salbte und ihm ein Schwert übergab. Um 1123 führte Honorius von Autun die Konstantinische Schenkung als Dokument für den Vorrang des Papstes an: Papst Silvester habe Konstantin die Krone, die er von jenem zuvor erhalten hatte, verliehen und ihn mit dem weltlichen Schwert ausgestattet.

Diese auf die Krönung ausgerichtete Argumentationsweise wusste ein halbes Jahrhundert später Friedrich I. im Konflikt mit Papst Hadrian IV. zu umgehen, indem er auf die Anklage des Papstes, er gebrauche sein Schwert nicht gegen die Feinde der Kirche,

<sup>99</sup> Vgl. Hoffmann, Die beiden Schwerter, 85–86.

<sup>100</sup> Vgl. Hoffmann, Die beiden Schwerter, 90.

<sup>101</sup> Bernhard über die beiden Schwerter (*De consideratione* 4, 3, 7 (Bernardi Opera 3, 454, 11–14)): *Uterque ergo ecclesiae, et spiritalis gladius et materialis, sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exserendus est, ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris.*

antwortete, dass er als Gesalbter des Herrn, allein von Gottvater, nicht von Christus sein *sacrum imperium* durch die (von Gott gelenkte) Wahl der Fürsten beziehe und deshalb eher auf dieses achte als auf eine gute Zusammenarbeit mit dem Nachfolger Petri, dem das geistliche Schwert gehört.

In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts scheint jede Gewalt ein Schwert zu besitzen, so zum Beispiel bei Gratian und Petrus Lombardus. Der Bologneser Rechtsgelehrte Huguccio führt um 1190 weiter aus, dass beide Gewalten zwar von einander getrennt seien und der Kaiser seine Schwertgewalt und Würde nicht vom Papst, sondern von den wählenden Fürsten erhalte, aber dennoch bei vielen Angelegenheiten auf Grund der größeren Würde der Geistlichkeit vom Nachfolger Petri abhängig sei.<sup>102</sup> Damit meint er einerseits Weihe und Treueeid, die den Kaiser an den Papst banden, und andererseits, dass der Papst über einen sündigen Kaiser, der von seinen Untertanen angeklagt worden war, Gericht halten und ihn, sofern dieser keine Reue zeigte, absetzen konnte. Somit beschreibt er ein Eingreifen des Papstes *ratione peccati*, womit auch Innozenz III. sein Eingreifen in den Thronstreit rechtfertigt.

Innozenz III., der vielleicht ein Schüler Huguccios war,<sup>103</sup> verwendet das Zwei-Schwerter-Bild in seinen erhaltenen Schriften nicht als Argument,<sup>104</sup> sondern als Metapher: Als Otto IV. 1209 vor seiner Kaiserkrönung steht, schreibt der Papst, dass sie jetzt beide jeweils ein Schwert besäßen und damit die Leitung der Welt innehätten.<sup>105</sup> Das im Prinzip der Stand der Argumentation, der zur Zeit von *Ascendente Iesu navim* erreicht ist.

### 57–84-

In diesem Teil des Gedichts, der in der Handschrift durch vier Absätze unterteilt ist, liefert der Autor weitere, diesmal dem Alten Testament entnommene Argumente für die Vorrangstellung des *sacerdotium*. Interessant daran ist, dass die einzelnen Argumente auffallende Ähnlichkeiten, zum Teil sogar wörtliche Übereinstimmungen zu jenen aufweisen, mit denen Innozenz III. in seiner Ansprache an die Gesandten Philipps von

<sup>102</sup> Vgl. Maccarrone, *Chiesa e stato*, 69–72.

<sup>103</sup> Zur Diskussion darüber, ob der Kanonist Huguccio Bischof von Ferrara und der Lehrer Innozenz' III in Bologna war, siehe Müller, Huguccio, 23–34.

<sup>104</sup> Siehe dazu Kommentar zu v. 57–84.

<sup>105</sup> Zu den beiden Schwertern bei Innozenz III. siehe Maccarrone, *Chiesa e stato*, 84–88. Borst, *Der mittelalterliche Streit*, 40. Zur weiteren Diskussion um die beiden Schwert nach Innozenz III. siehe ebenda 41–52.

Schwaben (RNI<sup>106</sup> 18), die er in Rom in einem Konsistorium um den Jahreswechsel 1199/1200 über das Verhältnis von *sacerdotium* und *regnum* hielt, operierte. Zum Verhältnis der beiden Texte siehe unten S. 97.

### 57–63

Melchisedech war zur Zeit Abrahams (Gen. 14, 18–24) König der Stadt Salem und gleichzeitig Oberpriester des höchsten Gottes. Der König galt als Typos für die zweifache Leitung der Welt, die nach Gelasius I. bis zur Zeit Jesu Christi, der selbst als Priester *ordine Melchisedech* bezeichnet wird, durch eine einzige Person ausgeübt wurde. Dieser habe dann auf Grund der Schwäche der Menschen diese beiden Herrschaftsbereiche unter zwei Personen aufgeteilt. Die Doppelfunktion des Melchisedech macht ihn für politische Autoren des Mittelalters zu einem guten Beispiel für das Gefälle zwischen weltlicher und geistlicher Herrschaft in der von Gott bekrönten Weltordnung. Wohl aus diesem Grund beruft sich Innozenz III. gleich zu Beginn von RNI 18 auf ihn (man beachte die zu den Versen 57–63 parallel verlaufende Argumentationsweise): *In Genesi legimus, quod Melchisedech fuit rex et sacerdos, sed rex Salem et sacerdos Altissimi, civitatis videlicet rex et deitatis sacerdos. Sane, si distat inter civitatem et deitatem, distat utique inter regnum et sacerdotium.*<sup>107</sup>

Zur Textkritik: In Vers 61 wurde *Salen* durch die korrekte Schreibung des Namens ersetzt.

### 64–70

Das in den v. 64–66 vorgebrachte Salbungsargument war ebenfalls in der Literatur weit verbreitet<sup>108</sup> und basierte auf einer Beobachtung der Salbungsriten bei Amtseinsetzungszeremonien: Ein weltlicher Herrscher, sei es König oder Kaiser, wurde bei der Krönung von einem Bischof (im zweiten Fall vom Bischof von Rom) gesalbt, jedoch nie ein Bischof, der sein Amt antrat, von einem weltlichen Würdenträger. Hinzu kommt noch, dass bereits im Alten Testament, wiederum im 1. Reg. 9, 15–27, Samuel als Geistlicher von Gott den ausdrücklichen Auftrag bekommt, Herrscher zu salben und

<sup>106</sup> RNI steht für *Regestum Innocentii III papae super negotio Romani imperii*, das Thronstreitregister Innozenz' III.

<sup>107</sup> Kempf, 46, 3–6.

<sup>108</sup> Vgl. z. B: Honorius von Autun, der sich in seiner Schrift *Summa Gloria*, 33, auch mit diesem Argument auseinandersetzt (MGH Ldl 3, 79).

damit einzusetzen, was wiederum dem nach Macht über den römischen König/Kaiser strebenden Papsttum sehr gelegen kam.

Die Verse 64–66 weisen zum Teil wörtliche Übereinstimmungen zu einer Passage aus RNI 18 auf, wo Innozenz III. ebenfalls das Argument der Salbung vorbringt: *Licet autem tam reges quam sacerdotes ungantur ex lege divina, reges tamen ungantur a sacerdotibus, non sacerdotes a regibus. Minor est autem qui ungitur quam qui ungit, et dignior est ungens quam unctus.*<sup>109</sup>

Unmittelbar auf die vom Autor in Vers 65–66 gezogene Schlussfolgerung (*Ungens | est uncto maior, sic maior rege sacerdos*) folgt ein beinahe wörtliches Zitat von Exod. 22, 28 (*Diis non detrahes et principi populi tui non maledices.*), dessen Sinn sich dem Leser nicht unmittelbar erschließt, da der Autor über seine Bedeutung im Textzusammenhang schweigt und nur eine Übersetzung<sup>110</sup> für *diis*, Götter, und *principi*, Fürst bietet, nämlich Priester und König (v. 68). Tatsächlich ist die Verbindung dieses Zitats zur Salbungsargumentation eine eher vage, die darauf begründet ist, dass im Mittelalter auf Basis dieser Stelle (in Verbindung mit Ps. 82, 6) argumentiert wurde, dass die Priester durch die Salbung in gewisser Weise zu Göttern würden, was unter Beachtung des Psalms zunächst für weltliche Herrscher galt.<sup>111</sup> Innozenz III. führt die Argumentation mit Exod. 22, 28 in RNI 18<sup>112</sup> weiter, indem er unmittelbar im Anschluss an die oben zitierten Ausführungen zur Salbung die beiden Naturen Christi, die salbende göttliche und die gesalbte menschliche mit den *diis* und dem *princeps* und damit mit Priester und König vergleicht.

Der letzte Vers des Absatzes dient wohl (v. 70: *Dignius ut nomen est nomine, numine numen.*) dazu, erneut das Verhältnis zwischen Priester und König zu beschreiben: Der Rang des Priesters ist würdiger als der des Königs, ebenso sein „Wirken“.<sup>113</sup>

## 71–75

Das letzte Argument dieser alttestamentlichen Reihe bezieht sich wiederum auf die Melchisedech-Episode in Gen. 14, 18–24 und darauf, dass Abraham diesem als höchsten Priester des Herrn den zehnten Teil (ob seiner Beute oder seines Besitzes ist unklar,

<sup>109</sup> Kempf, 46, 24–27

<sup>110</sup> Moderne Bibelübersetzer (Einheitsübersetzung) ignorieren den Plural *diis* einfach und übersetzen folgendermaßen: Du sollst Gott nicht verächtlich machen und den Fürsten deines Volkes nicht verfluchen.

<sup>111</sup> Vgl. Kantorowicz, *Zwei Körper*, 322 und Kantorowicz, *Götter*, 156–157. Siehe auch Funkenstein, *Samuel and Saul*, 159.

<sup>112</sup> Kempf, 46, 27–47, 10

<sup>113</sup> Für diesen Hinweis danke ich Dr. Martin Wagendorfer.

in der Bibel steht nur „von allem“), übergab, nachdem er von ihm gesegnet worden war.<sup>114</sup> Dass sich hier Abraham, wenngleich selbst Anführer, als Untergebener der Geistlichkeit geriert, indem er Abgaben abgeliefert und von einem Geistlichen, der dazu die Macht hat, den Segen empfängt, drängte sich als wirksame Vorbildstelle zur Beschreibung des idealen Verhältnisses zwischen Kaiser und Papst aus kirchlicher Sicht geradezu auf (vgl. v. 75). Wiederum sei hier auf eine Parallelstelle in RNI 18<sup>115</sup> verwiesen: [...] *ad notandam tamen preminentiam quam sacerdotium habet ad regnum, cum Abraham rediret a cede regum, dedit Melchisedech ex omnibus decimas, qui benedixit ei proferens panem et vinum; erat enim sacerdos Altissimi. Dignior autem est qui decimas recipit quam qui tribuit, et minor qui benedicitur quam qui benedicit, [...] Qui volens ostendere sacerdotium evangelicum dignius esse levitico, probat illud per hoc, quod Levi fuit in lumbis Abrahe decimatus, quando Abraham dedit decimam Melchisedech quasi minor maiori.*

## 76–79

In diesen Versen werden sämtliche Analogien für die Vormachtstellung der geistlichen Macht über die weltliche, bis auf das Bild von den beiden Schwertern, das nur indirekt angesprochen wird, noch einmal zusammenfassend, um nicht zu sagen, komprimiert, wiederholt.

Zu Beginn dieser Reihe (v. 76–77) greift der Autor die schon im Zusammenhang mit dem Zwei-Schwerter-Bild stehende Einteilung der (rechtlichen) Machtsphären zwischen *rex*, der für körperliche Strafen und weltliche Vergehen zuständig ist, und *sacerdos*, in dessen Zuständigkeitsbereich die Sünde und die Bestrafung der Seelen gehören, auf und kommt zu dem schon bekannten Schluss, dass sich aus dem Würdevorsprung der Seele auch einer der Priesterschaft gegenüber dem für die Körper zuständigen König ergibt.<sup>116</sup>

Bemerkung zur Textkritik: In v. 77 habe ich das grammatikalisch falsch überlieferte *dignius* durch (das korrekte) *dignior* ersetzt.

<sup>114</sup> Diese Stelle legt Paulus in Hebr. 7,1–4 dahingehend aus, dass das Priestertum des Melchisedech ein ewiges ist, das von Christus und seinen Nachfolgern, den Priestern übernommen wurde. Im selben Brief (Hebr. 7, 7) spricht Paulus auch das Verhältnis von Segnendem und Segensempfänger aus: *quod minus est a meliore benedicatur.*

<sup>115</sup> Kempf, 46, 13–24.

<sup>116</sup> Vgl. Innozenz III., *De missarum mysteriis* 3, 5 (PL 217, col. 844B–C): *Sicut enim sunt duae vitae, coelestis videlicet et terrena, una qua spiritus vivit ex Deo, altera qua caro vivit ex spiritu [...] ita sunt duo potestates, ecclesiastica et mundana; una quae moderatur spiritualia, et alia moderatur carnalia. Ista per clericos, ista per laicos, ut ista vacet coelestibus quantum ad animam, et illa terrenis quantum ad corpus.* Der Vergleich von *sacerdotium* und *regnum* mit *anima* und *corpus* stammt aus der Spätantike (der älteste Beleg findet sich bei Johannes Chrysostomus) und gilt als Allgemeingut mittelalterlicher Schriftsteller. Vgl. Maccarrone, *Chiesa e stato*, 95–96.

Zur Sphäre der Gerichtsbarkeit gehört im weiteren Sinne auch die Gleichsetzung des weltlichen Herrschers mit der Erde (v. 76–79), die als Symbol für weltliche Belange zu betrachten ist, und die Gleichsetzung des Priesters mit dem Himmel, dem geistlichen Bereich.<sup>117</sup> Daraus ergibt sich die simple Schlussfolgerung, dass der Priester dem König wie der Himmel, also der Wohnsitz Gottes, der Erde, auf der nur vergängliche Menschen leben, überlegen ist.<sup>118</sup>

## 80–84

Bevor er mit einer Aneinanderreihung sämtlicher ab v. 57 angeführten Vergleiche für den Machtvorsprung des *sacerdotium* diesen Abschnitt des Textes beendet (v. 82–84), führt der Autor noch einen weiteren, besonders leuchtkräftigen Vergleich, das Sonne-Mond-Gleichnis, an, dessen Grundlage vorwiegend Gen. 1, 16 *Fecitque Deus duo magna luminaria, luminare maius, ut praeesset diei, luminare minus, ut praeesset nocti et stellis* ist.<sup>119</sup> Bis zum 10. Jahrhundert gilt die Gleichsetzung Sonne – Jesus und Mond – Kirche als Standardinterpretation, die bis in die Zeit nach dem Investiturstreit überdauert.<sup>120</sup> Daneben entstanden ab der Karolingerzeit andere Deutungsansätze, Sonne und Mond wurden unter anderem mit dem Papst und der Kirche (laut Papst Nikolaus I.), einem Heiligen und einem Dummkopf (so Bernhard von Clairvaux) oder mit biblischen Schwesterpaaren (so an einer Stelle bei Gerhoch von Reichersberg) verglichen. An der Wende zum 11. Jahrhundert setzte Leo von Vercelli Gen. 1, 16 in seinem Rhythmus *Versus de Gregorio papa (Gregor V.) et Ottone augusto* mit *sacerdotium* und *regnum* in Verbindung<sup>121</sup>, ohne sich dabei über die Rangordnung unter den beiden Gewalten zu äußern. In den nachfolgenden beiden Jahrhunderten wird die Verwendung des Gleichnisses zum Beweis der Vorrangstellung einer der beiden Gewalten häufiger, auch Gre-

<sup>117</sup> Binde- und Lösegewalt des Petrus im Himmel basiert auf Matth. 16,19. Siehe Maccarrone, *Chiesa e stato* 102–103: „Inn. insiste, nel confronto con l'autorità secolare, su questa ampiezza della giurisdizione spirituale che ha il Vicario di Cristo, non limitata alla terra, ma che comprende anche il cielo.“ Ähnliche Argumente schon früher (ebda.).

<sup>118</sup> Eine sehr ähnliche Argumentationsweise findet man zum Beispiel auch bei Hugo von S. Victor, *de sacramentis* 2, 4 (PL 176, col. 418B–C): *Terrena potestas caput habet regem. Spiritualis potestas habet summum pontificem. [...] Quanto autem vita spiritualis dignior quam terrena, et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive saecularem potestatem honore ac dignitate praecedat.*

<sup>119</sup> Zu weiteren Bibelstellen, die sich über diese beiden Himmelskörper äußern, siehe Constable, *Sun and Moon*, 327.

<sup>120</sup> So findet man sie zum Beispiel in der *Glossa Ordinaria*, bei Petrus Lombardus oder Honorius von Autun. Siehe Constable, *Sun and Moon*, 332.

<sup>121</sup> Dieser Vergleich ist insofern naheliegend, als vor allem die Sonne schon seit den frühen Hochkulturen ein Symbol war, das sowohl mit Göttern als auch mit Herrschern in Verbindung gebracht wurde (vgl. als frühes Beispiel den Pharao Echnaton, ferner die in hellenistischer Tradition stehende Domitian-Sonne bei Stat. silv. 4, 1, 3sq., usw.) – Siehe Clauss, Kaiser und Gott.



gor VII. nutzt es, um Wilhelm I. von England die höhere Würde des Papstes gegenüber einem König vor Augen zu führen.<sup>122</sup>

Besonders gerne verwendete Innozenz III. dieses Bild, um das Verhältnis der beiden Mächte und die Abhängigkeit der Würde des *regnum* vom Papst darzustellen.<sup>123</sup> Eine dem Autor von *Ascendente Iesu navim* dem Text des Gedichts nach nicht unbekannte Begründung für die Vorrangstellung der Sonne (und des Papstes) findet man in der Dekretale *Solitae: Ad firmamentum igitur coeli, hoc est universalis ecclesiae, fecit Deus duo magna luminaria, id est, duas magnas instituit dignitates, quae sunt pontificalis auctoritas, et regalis potestas. Sed illa, quae praeest diebus, id est spiritualibus, maior est; quae vero [noctibus, id est] carnalibus, minor, ut, quanta est inter solem et lunam, tanta inter pontifices et reges differentia cognoscatur.*<sup>124</sup>

Nach Innozenz III. gewinnt das Gleichnis erst wieder bei Bonifaz VIII., von dem es noch schärfer formuliert wird, an Bedeutung.

## 85–90

Die Verwendung und Gegenüberstellung von Amtsinsignien als eine Art *pars pro toto* für das Amt oder den Amtsinhaber selbst ist in der mittelalterlichen Literatur üblich. Hier kommt den Insignien eines geistlichen Würdenträgers, die jeweils mit einem gleich genutzten weltlichen Herrschaftszeichen (Stäbe, Kopfbedeckungen, Oberbekleidung, Waffen) verglichen werden, analog zu ihren Trägern die größere Würde zu. Die ersten zwei der aufgezählten geistlichen Insignien, (Hirten-)Stab und Mitra, lassen sich dem Bischofsamt (und somit auch dem Papst) zuordnen, Szepter und Krone klar der königlichen oder kaiserlichen Gewalt. Der hebräische Ausdruck *ephot* (Exod. 28, 6. 32; 39, 4), ein alttestamentliches Obergewand des Hohepriesters, wird im Mittelalter als Synonym für das Rationale (Superhumerales), ebenfalls Bestandteil der Bischofstracht, gebraucht. Da das Rationale über dem Gewand getragen wurde und eine mit zwölf Edelsteinen verzierte Metallplatte<sup>125</sup> (die Vorgängerin des heutigen Brustkreuzes) be-

<sup>122</sup> Vgl. Weber, Sonne-Mond-Gleichnis, 154, Anm. 37.

<sup>123</sup> Dabei bedient in Reg. I/401 (Hageneder, 600, 8–10) er sich des schon seit der Antike überlieferten Wissens, dass der Mond sein Licht von der Sonne bezieht: *Porro, sicut luna lumen suum a sole sortitur, que re vera minor est illo quantitate simul et qualitate, situ pariter et effectu, sic regalis potestas ab auctoritate pontificali sue sortitur dignitatis splendorem [...]*. Vgl. Weber, Sonne-Mond-Gleichnis, 156–157.

<sup>124</sup> Friedberg 2, 198.

<sup>125</sup> Eine genaue Beschreibung des *ephod* liefert Innozenz III. in *De missarum mysteriis* 1, 11 (PL 217, col. 782A–D): *Secundum erat ephod, id est superhumerales, de quatuor praedictis coloribus auroque contextum, sine manicis, ad modum colobii, habens aperturam in pectore quadram, ad magnitudinem palmi, in qua λόγιον ejusdem mensurae inserebatur. In cujus parte superiori, videlicet super humeros, infibulati*

saß, hat der Autor als korrespondierendes Kleidungsstück weltlicher Herrscher, das aber nicht auf Kaiser und Könige beschränkt war, die *lorica*, also Kettenhemd oder Brustpanzer gewählt.<sup>126</sup> *Crux* meint hier wohl nicht das Brustkreuz, ab dem 12. Jahrhundert eine nachweisbare Bischofsinsignie, sondern ist, da ihm als Gegenstück eine *hasta* gegenübergestellt wird, als Kreuz Christi aufzufassen, das dieser ebenfalls als Waffe benutzt, als er mit ihm die Pforten der Hölle einreißt. Die Erwähnung der (heiligen) Lanze könnte darauf hindeuten, dass der Autor hier unter anderem die Reichskleinodien beschreibt.

Darauf folgt in den Versen 87–90 eine nach dem Kriterium „mehr oder weniger Macht“ geordnete, in keiner Weise auffällige Kirchenhierarchie, an deren oberem Ende der Papst steht, der die höchste Macht auf Erden ist.<sup>127</sup> In diesem *supra quem nulla potestas* schwingt die besondere Stellung des Papstes mit, der ja über der Rechtsprechung auf Erden stand, direkt angesprochen wird dieser Aspekt des Papstamtes in *Ascendente Iesu navim* aber nie.<sup>128</sup>

In diese im Vergleich zu anderen<sup>129</sup> vereinfachte Hierarchie der Geistlichen ist der König deswegen als unterstes Glied integriert, weil er dem *ordo* (Stand) der Laien angehört (*ordo distinguitur* v. 87), an dessen Spitze er steht.<sup>130</sup>

---

*erant auro duo lapides onychini, quibus duodecim nomina filiorum Israel erant insculpta, sex in uno et sex in altero. Quod autem Samuel et David induti leguntur ephod, aliud erat lineum; et proprie quidem ephobar dicebatur. Tertium Hebraice dicebatur heusen, Graece λόγιον, Latine vero rationale vocatur, quod pontifex ferebat in pectore. Dictum est autem rationale iudicii, quia ibi erat lapis in cuius splendore Deum sibi esse propitium cognoscebant. Erat autem rationale quadrangulum duplex, de quatuor praedictis coloribus auroque contextum, habens duodecim lapides per ordines quatuor. In primo sardium, topazium et smaragdum. In secundo carbunculum, sapphirum et jaspidem. In tertio ligurium, achatem et amethystum. In quarto chrysolithum, onychinum et berillum. In quibus erant scripta XII nomina filiorum Israel. In singulis singula. Erant etiam in eo scripta haec duo nomina purim et tymim, id est veritas et doctrina. Inferebatur autem λόγιον superhumerali, a superiori parte per duos annulos et duas catenulas aureas, immixtas duobus uncinis, qui sub duobus praedictis onychinis, in superhumerali continebantur infixi. Ab inferiori vero parte per duos annulos aureos cum duabus juncturis sive catenis hyacinthinis colligabatur ephod. Ultimum vero capitis ornamentum erat cidaris, id est mitra in acutum procedens, habens circulum aureum cum malagranatis et floribus. De qua super frontem pendeat aurea lamina, quam petalum dicunt, ad modum lunae dimidia. In quam sculptum erat Aioth [al. Anoth] Adonai, id est; Sanctum nomen Domini. Tetragrammaton, id est quatuor litterarum, Joth, He, Vau, Heth. Ne vero, cum movebatur pontifex, moveretur et lamina, colligabatur vitta seu junctura hyacintina perspicua, quae summitates posterius diffundebat. Noster ergo pontifex pro femoralibus habet sandalia, pro linea albam, pro balteo cingulum, pro podere tunicam, pro ephod amictum vel stolam, pro λόγιον pallium, pro cidari mitram, pro lamina crucem. Et quaedam ex his diversam habent formam ab illis, sed secundum figuram eandem.*

<sup>126</sup> Vgl. dazu: K. Honselmann, *Brustkreuz* Lex.MA II (2003), 796–797 (s. v. Brustkreuz).

<sup>127</sup> Die Kirchenhierarchie mit dem Papst als *vicarius Christi* an ihrer Spitze stellte man sich als Abbild der himmlischen Kirche vor, der Christus vorsteht. Vgl. Klausnitzer, *Primat*, 219.

<sup>128</sup> Zum Rechtsstatus des Papstes siehe Klausnitzer, *Primat*, 208–212.

<sup>129</sup> *Exempli causa* sieht die Kirchenhierarchie von Johannes Belet in seiner um 1160 entstandenen *Summa de ecclesiasticis officiis* 13, 3–7 so aus: *Dignitates sunt ut papa, patriarcha, cardinalis, primas, archiepiscopus siue metropolitanus, quod idem est, episcopus, coepiscopus, archidiaconus, archipresbiter. In choro sunt persone decanus, subdecanus, cantor, succentor, thesaurarius, archischola.*

<sup>130</sup> Vgl. Mierau, *Kaiser und Papst*, 185, die als Beispiel die Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor († 1141; siehe PL 176, col. 418B) anführt. Gleichzeitig besitzt der weltliche Herrscher aber auch eine geist-

## 91–99

In diesen Versen formuliert der Autor eine Definition des Amtes und der Natur des Papstes, die zunächst für das Königtum galt. Laut dem Anonymus von York (ca. 1100) – um ein Beispiel anzuführen – handelte es sich beim König um eine Doppelperson: „Die eine Person des Königs sei von der Natur begründet, die andere von der Gnade; die eine gründe auf den Eigenschaften des Menschen, die andere auf Geist und Tugend; kraft der einen sei er ein natürliches Individuum, kraft der anderen durch die Gnade Christi Gott-Mensch. Durch die Gnade sei der König Gott und Christus; alles was er vollbringt, tue er nicht als Mensch, sondern als Gott und Christus.“<sup>131</sup> Unter Innozenz III. scheint dieses Amtsverständnis auf den Papst übertragen worden zu sein. So sagt Innozenz III. in seinem *sermo II. in consecratione pontificis maximi* über die Stellung des Papstes: *Inter Deum et hominem medius constitutus, citra Deum, sed ultra hominem: minor Deo, sed maior homine: qui de omnibus iudicat, et a nemine iudicatur.*<sup>132</sup> Damit stellt er sich als direkter Nachfolger Christi dar, indem er die Vermittlerrolle zwischen Himmel und Erde übernimmt. Die folgenden Verse 94–95 stellen ein frühes Beispiel für die Auffassung des Papstes als „Verkörperung des Göttlichen in der Welt“<sup>133</sup> dar, welche bei den Papsttheoretikern des 14. Jahrhunderts, vor allem bei Augustinus Triumphus, ihren Höhepunkt erreicht.<sup>134</sup>

Nun folgen in *Ascendente Iesu navim* Aussagen allgemeiner Natur: Der Papst ist auf Grund seiner beiden Naturen *reverendus* (Gott) und *amandus* (Mensch), was im 12. Jahrhundert und früher auch für Könige galt<sup>135</sup>, und die Mischung aus Liebe und Furcht, mit der man dem Papst (hier als Vergleich *pater* v. 99) begegnen sollte, gilt in der mittelalterlichen Literatur als Ideal für die Beziehung zu Gott.<sup>136</sup>

---

liche Komponente, die er durch seine Salbung erhält, ist also nicht nur Laie. Der Autor von *Ascendente Iesu navim* übergeht diese Tradition aber. Vgl. dazu Kantorowicz, *Götter*, 270–273.

<sup>131</sup> Paravicini Bagliani, *Der Leib*, 76.

<sup>132</sup> PL 217, col. 658A.

<sup>133</sup> Klausnitzer, *Primat*, 219.

<sup>134</sup> Klausnitzer, *Primat*, 218–221.

<sup>135</sup> Ähnliche Gedanken wie der Anonymus von York findet man bei Johann von Salisbury, *Policraticus* 8, 17 (Webb, S. 345, 28–30): *Imago deitatis, princeps amandus venerandus est et colendus; tyrannus, pravitatis imago, plerumque etiam occidendus.*

<sup>136</sup> Zum Beispiel Bernhard von Clairvaux, *Sententiae series* 3, 113 (Bernardi opera 6/2, S. 196, 6–8): *In hac verborum serie haec duo praecipiuntur: timor et amor, quae sunt via, quae sunt quasi scala eundi et ascendendi ad Deum deorum et Dominum dominantium.*

**100–108**

Der Papst erhält seine beiden Naturen beinahe gleich wie der König im Text des Anonymus von York (siehe oben, v. 91–99): Er ist von Natur aus Mensch und erhält seine göttliche Natur erst durch die Wahl (*Deum fortuna creavit* v.102), *ymagine sedis* (101) und dadurch, dass er Nachfolger Christi ist (*successio sedis* v. 106). Ihn unterscheidet von Gott, dass er im Gegensatz zu diesem nicht über die Macht verfügt, Wunder zu wirken (*numen* 103–105). Hier ist wohl von der das erste Mal von Ennodius von Pavia postulierten Amtsheiligkeit die Rede, mit der jener argumentiert hatte, dass ein Papst nicht gerichtet werden könne. Dieser Passus fand seinen Weg in den *Dictatus Papae* Gregors VII, wo es heißt, dass der „kanonisch geweihte Bischof [...] durch die Verdienste des heiligen Petrus unzweifelhaft heilig“ wird.<sup>137</sup>

Die letzten drei Verse dieses Absatzes spielen etwas ungelentk – *successor honoris / successor honeris* (eigentlich *oneris*) damit, dass der Papst von Christus und Petrus sowohl das Amt, die Leitung der Kirche und somit Christenheit, sprich der Welt, als auch die Last, also das Kreuz, durch das beide gestorben sind, übernimmt (siehe unten v. 184–199).<sup>138</sup>

**109–115**

Dass Jesus Petrus persönlich als seinen Nachfolger einsetzt, ist ein gern gebrauchtes, auf biblischen Grundlagen, nämlich Joh. 21, 15–19 beruhendes Argument der Päpste. In den Versen 110–111 wird Petrus von Christus als rechtmäßiger Verwalter (*iconomus* = *oeconomus*) und Schutzherr (*patronus*) der Kirche eingesetzt. Bei der Lesart *patrono* (110) handelt es sich insofern um eine Konjektur, als der überlieferte Text die mit einem für gewöhnlich für Kombinationen aus r und i/e/a verwendeten Kürzungszeichen zwischen t und n versehene Buchstabenkombination *patno* bietet. Da sich mit der naheliegendsten Auflösung dieses gekürzten Wortes, nämlich *paterno*, selbst unter Anwendung übersetzerischer Gewalt nur ein Satz mit eingeschränktem Sinn bilden lässt, habe ich mich für die eher ungewöhnliche Lesung *patrono* entschieden.

Nun wieder zurück zum Inhalt: In den Versen 111–115 wird die von Christus gewünschte Rolle des Petrus in unterschiedlichen, sich dreimal wiederholenden und

<sup>137</sup> Klausnitzer, *Primat*, 213–214. Die Aussage des *Dictatus papae* wird von Gregor VII. an anderer Stelle abgeschwächt, indem sich darauf beschränkt, dass der Papst durch die *merita* des Petrus zwar ein *melior homo*, aber dadurch noch nicht zwingend heilig wird. Vgl. Maccarrone, *fondamenti*, 752–753.

<sup>138</sup> Die älteste Quellen dafür, dass es sich beim Bischof von Rom um den Nachfolger des Petrus handle, sind die in die Mitte des 4. Jahrhunderts zu datierenden Pseudoclementinen, in denen der Apostel persönlich Clemens zum römischen Bischof macht. Vgl. Klausnitzer, *Primat*, 103.

klimaktisch angeordneten Bilderfolgen beschrieben: *Pastor ovis* nimmt direkt auf die durch ein dreimaliges „Weide meine Schafe“ (Joh. 21, 15–19) erfolgte Weitergabe der Gemeindeleitung durch Christus Bezug, worauf der Autor des Gedichts noch ausführlicher in den v. 156–167 zu sprechen kommen wird. *Nauta navis* meint übertragen wohl das Kirchenschiff (siehe v. 1–20), dessen Steuermann der Fischer Petrus in Nachfolge Christi ist.<sup>139</sup> *Dux currus* hingegen scheint in diesem Zusammenhang eher ungebräuchlich zu sein – jedenfalls konnte ich keine vergleichbare Verwendung dieses Begriffspaares in der für mich zugänglichen Literatur feststellen. Jeweils am Ende der Wortreihen spricht der Autor den Machtanspruch Petri offen aus, indem er ihn als „*preses mundi*“, als Herrscher der (christlichen) Welt bezeichnet. In Vers 115 schließt er, nachdem er die genannten Bezeichnungen für die Rolle des Petrus zum dritten Mal aufgezählt hat, ein neues Bild an, nämlich dass Petrus das Haupt aller Glieder sei. Diesen Vergleich wird der Autor im folgenden v. 131 und später in 168–174 noch genauer erörtern.

### 116–131

Beim vom Autor 116–117 eingeführten Bild von einem Baum, aus dessen Wurzel und Stamm viele verschiedenartige Äste wachsen, weist er nachdrücklich darauf hin, dass dieser Baum nur eine Wurzel und einen Stamm besitzt. Hier dient dieses Bild als vergleichende Einleitung für eine noch eindrücklichere Erklärung der hierarchischen Welt. Unmittelbar darauf beschreibt der Autor in den Versen in 118–119 den Aufbau eines (menschlichen) Körpers. Der beschriebene Körper wird zwar nicht in direkte Relation zum Baum gesetzt, teilt aber mit diesem insofern den Aufbau, als er über *membra* mit unterschiedlichen Aufgaben verfügt, die alle zu einem Körper (= Stamm) gehören und von einem Kopf gelenkt werden. Dem Kopf kommt hier also die Position der Baumwurzel zu, die als Christus (und somit im Fall von *Ascendente Iesu navim* gleichzeitig auch als dessen Nachfolger Petrus) aufgefasst wurde. Die Vorstellung, dass der Körper eines Menschen und damit der imaginäre Körper der Kirche oder der Welt mit einem umgekehrten Baum (Wurzel = Kopf) verglichen werden kann, hat eine bis zu Platons Timaios,<sup>140</sup> dem für lange Zeit einzigen hinlänglich bekannten Text des Philosophen, zurückreichende Geschichte.

Bei der Beschreibung des Körpers in 118–119 handelt es sich um die Anwendung eines alten Vergleichs der Ordnung (des Aufbaus) der Welt (Makrokosmos, im Gedicht als

<sup>139</sup> Vgl. Klausnitzer, *Primat*, 125 und Rahner, *Navicula Petri*, 8–10.

<sup>140</sup> Kantorowicz, *Zwei Körper*, 211, Anm. 20

*Megacosmus* bezeichnet), eines Staats oder der Kirche mit dem menschlichen Körper (*Microcosmus*) und seinen unterschiedlichen und für jeweils andere Aufgaben geschaffenen Gliedern. Dieser Vergleich ist seit der Antike unterschiedlichen philosophischen Richtungen geläufig,<sup>141</sup> von denen vor allem der Neuplatonismus auf das entstehende Christentum wirkte. Auf die Kirche selbst hatte der von Paulus (1 Kor. 12, 12–27) vorgebrachte Vergleich der gesamten Kirche als Leib Christi (die Bezeichnung *corpus mysticum* für die Kirche tritt in diesem Zusammenhang erst Mitte des 12. Jahrhunderts auf<sup>142</sup>) die größte Wirkung. Das Haupt dieses Leibes ist bei Paulus Christus selbst (Ephes. 5, 22–23; 1 Cor. 11, 3), seit dem fünften Jahrhundert beanspruchen jedoch auch die Päpste als Nachfolger des Petrus für die Beschreibung ihrer Position im Machtgefüge der Kirche den Begriff *caput*.<sup>143</sup>

Bei der Beschreibung des Körpers weist der Autor darauf hin, dass über die Glieder nur ein Kopf (v. 119) herrscht, was wiederum einen kurzen argumentativen Teil (v. 120–126) einleitet, worin er, indem er sich auf das gängige Mikrokosmos/Makrokosmos-Modell bezieht, die Aussage tätigt, dass der Makrokosmos-Körper, ein *nobile* (v. 123) und *supra omnium magnum corpus*, wie ein zweiköpfiges Lebewesen (Mensch) als *monstrum* empfunden werden würde. Diese Fehlbildung im Makrokosmos sei aber nicht möglich, weil sie der Schöpfer nicht ertragen könne.

Erst nach diesem Beweis erklärt der Autor (v. 127), dass unter dem erwähnten *corpus* die gesamte (christliche) Welt zu verstehen ist, deren Glieder die Menschen sind. Petrus (s.o.) kommt nun die Stellung Christi als Weltherrscher (Pantokrator) zu, dessen Seele der unsterbliche *spiritus almus*, der heilige Geist ist. Die Unsterblichkeit des Weltkörpers (v. 129–131), der *universitas*, ergibt sich daraus, dass immer nur ein Teil von ihm stirbt (v. 130–131 *anima [...] numquam desierit ipsum | a toto ... quamvis a parte recedit*), der aber dadurch nachwächst, dass ein neu geborener Mensch an die Stelle des gestorbenen tritt und seinen Platz in diesem Leib einnimmt. Dieses Konzept der Sukzession innerhalb einer Gemeinschaft wurde nicht nur für die gesamte Menschheit angewandt, sondern auch für alle anderen Organisationen wie die Kirche, später sogar für Universitäten, an denen die einzelnen Stellen kontinuierlich nachbesetzt wurden.<sup>144</sup>

<sup>141</sup> Besonders gilt das für die Stoa, vgl. Kantorowicz, *Götter*, 306, Anm. 44.

<sup>142</sup> Zur Geschichte dieses Begriffs siehe: Kantorowicz, *Zwei Körper*, 206–217 und Kantorowicz, *Götter*, 304–308.

<sup>143</sup> Vgl. Imkamp, *Kirchenbild*, 278.

<sup>144</sup> Vgl. Kantorowicz, *Zwei Körper*, 306–316; bes. 312. Zu dieser Vorstellung einer ewigen Kontinuität gehört auch, dass die einzelnen *dignitates*, Ämter, unsterblich seien, da sie immer wieder neu besetzt wurden (vgl. dazu den Ausspruch „Der König ist tot, es lebe der König!“). Vgl. Kantorowicz, *Götter*, 283–286. Diese Art zu argumentieren kommt dem Autor von *Ascendente Iesu navim* sehr gelegen, da er so den

Da hier von der Verdammung einer doppelten Leitung der Christenheit die Rede ist, ergeben sich nun für die Frage, auf welche Art Herrscher mit dem zweiten, monströsen Kopf angespielt wird, zwei mögliche Antworten: Einerseits könnte damit im Fall doppelter Papstwahl ein Gegenpapst gemeint sein. Tatsächlich findet sich in der *constitutio* 9 des IV. Lateranums diese Formulierung in Bezug auf eine doppelte Besetzung des Bischofsamtes: *Prohibemus autem omnino ne una eademque civitas sive dioecesis diversos pontifices habeat tanquam unum corpus diversa capita quasi monstrum*.<sup>145</sup> Im Kontext des Gedichts ist dieser zweite Kopf jedoch eher als Symbol für einen römischen Kaiser zu denken, der sich als dem Papst gleichgestellter Herrscher mit diesem die Weltherrschaft teilen will, obwohl er nur über die vergleichsweise geringere Macht (*gladius materialis*) verfügt.<sup>146</sup>

### 132–137

*Hunc ... honorem* (v. 132) meint die gerade beschriebene geistliche Weltherrschaft des Petrus, der dieses Amt wiederum *primus* und *solus* an seine Nachfolger weitergibt.<sup>147</sup> Den Grundstein für die Auffassung, dass dieser Nachfolger, der Papst, von Petrus an *merita* (Verdienst) übertroffen, jedoch an *honor*, also Amt gleichrangig ist, legten schon die Päpste der Spätantike.<sup>148</sup> Um zu zeigen, welcher Tradition der Autor von *Ascendente Iesu navim* verhaftet ist, sei hier beispielhaft ein Zitat in einem von Papst Leo IX. verfassten Brief an Michele Cerulario aus dem Jahr 1053 genannt: „*Profecto sumus qualis Petrus, et non sumus qualis Petrus, quia idem sumus officio et non idem merito*.“<sup>149</sup>

Die Formulierung *tribus excellit Petrus* (v. 136) meint die drei Gaben (*dona* 139) des Herrn an Petrus, auf die sich sein Vorrang unter den Jüngern begründet (siehe v. 138–146), nämlich die Erkenntnis, dass Jesus der wahrhafte Sohn Gottes ist, seinen Rang und den Binde- und Lösegewalt symbolisierenden Schlüssel. Von diesen drei Gaben vererbt Petrus in v. 136–137 nur zwei seinen Nachfolgern, die dritte jedoch nicht: Bei dieser dritten Gabe (*specialius unum*, v. 137) wird es sich wohl am ehesten um die

---

Papst, ohne darauf eigens hinweisen zu müssen, als Nachfolger Petri besonders in die Nähe von Christus rücken kann.

<sup>145</sup> Friedberg 2, 192.

<sup>146</sup> Auf das Bild des monströsen zweiköpfigen Weltleibs greift fast ein Jahrhundert später auch Bonifaz VIII. in der Bulle *Unam Sanctam* (1302) wohl wegen seiner Eindrücklichkeit zurück. Vgl. Klausnitzer, Primat, 206.

<sup>147</sup> Vgl. Maccarrone, Chiesa e stato, 54.

<sup>148</sup> Vgl. Maccarrone, Sedes apostolica, 1–101.

<sup>149</sup> Maccarrone, Fondamenti, 755.

besondere Vorrangstellung des Petrus unter den Aposteln handeln, da der Papst, wie immer wieder betont wird (s. o.), zwar der Nachfolger an der Spitze der Kirche ist, aber Petrus dennoch nicht an *meritum* gleichkommt, etwa indem er nicht ohne weiteres über die Fähigkeit verfügt, Wunder zu wirken. Über die beiden anderen Gaben jedoch, die Schlüssel als Symbol für die richterliche Gewalt über die Gläubigen und die Erkenntnis, dass Jesus Gottes Sohn sei, verfügt der Papst.

### **138–210**

Diese längere argumentative Einheit des Textes behandelt in ausführlich-repetitiver Weise die für das Konzept des päpstlichen Primats zentralen Stellen aus dem Neuen Testament (Matth. 16. 13–19, Luc. 22, 31f. Joh. 21, 15–17).

### **138–146**

Wie schon angedeutet, fasst der Autor die für die besondere Stellung des Petrus unter den Jüngern relevanten Geschehnisse im Neuen Testament als von der Trinität (in der im Mittelalter häufigen Formulierung *Trinus et Unus* in Vers 138) stammende *dona*, Gaben, auf (138–139), welchen der Apostel seine Vormachtstellung verdankt. Diese werden zunächst im Vers 141 aufgezählt und in den folgenden Absätzen immer komplizierter mit den Eigenschaften des Apostel verwoben: *Cognicio*, Erkenntnis, fasst Matth. 16, 15–16: *Dicit illis: „Vos autem quem me esse dicitis?“*, *respondens Simon Petrus dixit: „Tu es Christus Filius Dei vivi.“*<sup>150</sup> zusammen. *Gradus* meint seinen ersten Rang unter den Aposteln, der im Neuen Testament dadurch ausgedrückt wird, dass Petrus in Aufzählungen der Apostel stets zuerst genannt wird, zum Beispiel in Luc. 6, 14, Matth. 10, 2, und als Sprecher der Zwölf (z. B. Marc. 8, 29) auftritt. Das letzte *donum* an Petrus ist die *clavis*, der Schlüssel, Symbol für die Binde- und Lösegewalt, den Jesus im Matthäusevangelium 16, 19 im Anschluss an dessen Erkenntnis Petrus und der für den päpstlichen Primat zentralen *tu es Petrus*-Verheißung – freilich nur metaphorisch – verspricht: *„Et tibi dabo claves regni caelorum et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum in caelis, et quodcumque solveris super terram erit solutum in caelis.“* Mit diesen Symbolen verbindet der Autor Eigenschaften, die Petrus durch sie erhält, indem er *cognicio* nach Matthäus 16, 17 als Voraussetzung für seine wahrhafte Seligkeit (v.

<sup>150</sup> Siehe ebenso: Marc. 8, 29–38, Luc. 9, 18–20, Joh. 6, 69–70. Nach dem Tod Jesu übernimmt Petrus die Rolle des Gemeindeleiters.



139–140. *vere felicem*; v. 142 *beatum*),<sup>151</sup> *gradus* für seine höchste Würde oder Amt (v. 140 *summe dignum* / v. 142 *sublimem*) und *clavis* schließlich für seine höchste Macht (v. 140 *summeque potentem* / v. 142 *potentem*) sieht.

Im Fall von *summe dignum summeque potentem* (v. 142) habe ich mich dafür entschieden das Wort *summe*, das dank mittelalterlicher Schreibgewohnheiten sowohl als Genitiv von *summa*, *-ae* f., das hier am besten als Welt zu übersetzen wäre, als auch das Adverb *summe*, im höchsten Grade, verstanden werden könnte, als Adverb aufzufassen, da *dignus* selbst im Mittelalter für gewöhnlich den Ablativ verlangt.

*Felix, dignus, potens* wird Petrus nicht nur auf Grund der beschriebenen Ereignisse im Neuen Testament, sondern auch weil Gott ihm drei seiner Eigenschaften zugesteht (v. 143–144), indem er ihn durch sein *posse*, seine Macht Wunder zu bewirken (siehe unten v. 152 und v. 211–216), zu einem *potens*, durch seine *bonitas*, Güte, zu einem *felix* und durch seine Weisheit, *sapientia*, zu einem *dignus* macht. Die letzten beiden Verse des Absatzes (v. 145–146) bilden eine mit den Zahlen Zwei und Drei spielende Zusammenfassung desselben und besagen, dass jeweils zwei der genannten Begriffe eine Eigenschaft des Petrus ausmachen, was mathematisch formuliert zu folgenden Kombinationen führt:

*cognicio* + *bonitas* = *felix* / *beatus*

*gradus* + *sapientia* = *dignus* / *sublimis*

*clavis* + *posse* = *potens* bzw. *pollens*<sup>152</sup>

Die Bedeutungen dieser Begriffskombinationen werden der Reihe nach noch einmal in den folgenden Versen 147–149 genauer ausgeführt und erweitert.

### 147–148

Die beiden Grundvoraussetzungen für die Übertragung der Vollmacht über die Christen durch Christus an Petrus sind *amor* und *fides*, auf Grund derer Petrus *beatus* ist (v. 149). Daher ist *amor* mit *bonitas* und *fides* mit *cognicio* (Matth. 16, 15–19) gleichzusetzen.

Der Glaube des Petrus ist die Voraussetzung für die Erkenntnis (v. 148: *fide cognoscit*), dass Jesus der wahre Messias ist (s. o.). Liebe, hier das von der römischen Liebeslegie geprägte und in die christliche Literatur übernommener Brennen vor Liebe, *ardet amore*

<sup>151</sup> Jesus bezeichnet Petrus unmittelbar nach dessen Erkenntnis als *beatus* (Matth. 16, 17; vgl. v. 141–142). Die beiden Begriffe *beatus* und *felix* werden seit der Spätantike synonym verwendet. Vgl. Leonhardt, Glück, 82.

<sup>152</sup> In Vers 146 hat der Schreiber *pellentem* geschrieben. Da dieses Wort überhaupt nicht zur Argumentationsweise des Autors passt, wurde es zum höchstwahrscheinlich in der Vorlage vorhandenen *pollentem* korrigiert.

(v. 148), ist die Grundlage für die Übernahme der Gemeindeleitung durch Petrus nach dem Tod Christi, die dieser, nachdem der Apostel Christus nach dessen Auferstehung dreimal seiner Liebe versichert hat, Petrus in Form eines ebenfalls dreimaligen Auftrags, die Schafe zu weiden, erteilt wird (Ioh. 21, 15–17).

### 149–151

Eine weitere wichtige Funktion des Petrus in der Kirche ist die des Fundaments, die ihm in Matth. 16, 18: *Et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevalent adversum eam* zugewiesen wurde. Diese tragende Rolle verschafft ihm wiederum eine hervorgehobene Stellung (*Omnibus excellit fundamentum, quia portat*, v. 150). Gleichzeitig wird er als Haupt (v. 149) bezeichnet, was für gewöhnlich einerseits auf seinen Rang unter den Jüngern und seine Leitung der Christen nach dem Tod Jesu zurückgeht, andererseits auf die Übersetzung seines Beinamens Cephas mit Kopf (siehe v. 168–174). Auf Grund beider Funktionen ist er *dignus* (v. 151).

Mit Blick auf v. 138–146 ist also die Charakterisierung des Petrus als *fundamentum* mit dem oben genannten *gradus* übereingestimmt, *sapientia* mit *caput* (was naheliegend ist, da sie ihren Sitz dort hat).

### 152–156

Knapp, nur Vers 151 umfassend, fällt die Beschreibung der beiden Begründungen dafür, dass Petrus *potens* ist, aus, wobei *signa facit*, die Fähigkeit Wunder zu tun, Ergebnis der Übergabe des göttlichen *posse* und *laxat delicta*, die Vergebung von Vergehen, Auswirkung der Schlüsselgewalt, *clavis*, sind.

Die Verse 153–156 fassen die Aussagen der Verse 147–152 noch einmal komprimierend in zwei Varianten zusammen: v. 153–154 reihen die in den letzten beiden Absätzen und v. 151 zentralen Begriffspaare für Eigenschaften, Funktionen und Fähigkeiten des Petrus aneinander, ebenso deren Ergebnis (*felix, dignus, pollens tribus istis*, 154). In v. 155–156 werden die Begriffspaare in direkte Relation mit der jeweiligen Auswirkung gesetzt, zum Beispiel v. 156: *signa facit, laxat delicta, potens est*.

### 157–159

Als Grundlage der Leitung der Christenheit durch den Papst und der Gerichtsbarkeit, die er über diese ausübt, werden im Allgemeinen zwei Bibelstellen angeführt, auf die sich der Autor hier bezieht: Die Aufgabe der Seelsorge leitet sich aus Ioh. 21, 17 ab, wo Petrus Jesus dreimal seiner Liebe versichert und Jesus ihm jedesmal darauf den Auftrag erteilt, seine Schafe zu weiden (*pasce agnos meos*). Deshalb sind in den Versen 158 und 159 die Wörter *regimen*, Leitung der Christengemeinde, und *pastor* mit dem Wort *amor* verbunden, während die Schlüsselübergabe (das Symbol für die Gerichtsbarkeit) unmittelbar mit der durch den Glauben des Petrus ermöglichten Erkenntnis zusammenhängt (s. o. v. 138–149). Als Beispiel dafür, dass diese Auslegung zu Beginn des 13. Jahrhunderts als Standard bezeichnet werden kann, sei hier als Beispiel folgende Passage aus dem *serm. 20 in festo beati Petri* Innozenz III.<sup>153</sup> gegeben: *Nam propter meritum constantissimae fidei Dominus sibi concessit claves, et propter meritum ferventissimae charitatis Dominus sibi commisit oves.*

### 160–167

Dass Petrus sündigt, indem er seine Bekanntschaft mit Jesus nach dessen Verhaftung vor dem Hahnenschrei dreimal leugnet (Matth. 27, 69–75; Marc. 14, 66–72; Luc. 22, 55–62; Ioh. 18, 16–17 und 18, 25–27), und sich so nicht als perfekter Nachfolger Christi präsentiert, glichen die Exegeten seit der Spätantike dadurch aus, dass sie der dreifachen Verleugnung das dreifache Liebesbekenntnis des Petrus (Ioh. 21, 15–17)<sup>154</sup> als Akt der Sühne gegenüberstellten.<sup>155</sup> Diese „Liebesbekenntnisse“ sind im Iohannesevangelium mit der dreimaligen Aufforderung „Weide meine Schafe!“<sup>156</sup> also der Weitergabe der Leitung der Christengemeinde, einer der wichtigsten Grundlagentexte des päpstlichen Primats, verknüpft.

<sup>153</sup> PL 217, col. 543C

<sup>154</sup> *Cum ergo prandissent, dicit Simoni Petro Iesus: „Simon Iohannis, diligis me plus his?“, dicit ei etiam: „Domine, tu scis, quia amo te.“, dicit ei: „pasce agnos meos.“ Dicit ei iterum: „Simon Iohannis, diligis me?“, ait illi etiam: „Domine, tu scis, quia amo te.“, dicit ei: „pasce agnos meos.“ Dicit ei tertio: „Simon Iohannis, amas me?“, contristatus est Petrus, quia dixit ei tertio: „amas me“, et dicit ei: „Domine, tu omnia scis. Tu scis, quia amo te.“, dicit ei: „pasce oves meas.“*

<sup>155</sup> Chromat. *serm. 42, 9: Sed ter Petrum Dominus interrogat, ut trinam negationem trina confessio damnaret.*

<sup>156</sup> Laut Klausnitzer, *Primat*, 110, könnte es sich bei dem dreimal formulierten Weideauftrag um ein Zeugnis für eine bei Nomaden zur Zeit Christi gebräuchliche „Rechtsfigur einer offiziellen Beauftragung“ handeln.

Die Verse 160–162 folgen daher Ioh. 21, 15–17 in der in diesem Zusammenhang gängigsten und unkompliziertesten Auslegungsvariante,<sup>157</sup> wobei die Formulierungen *ligat infitatio* (v. 160) und *solvit amor* (v. 161) wohl bewusst Assoziationen zu Matth. 16, 19, der Schlüsselübergabe und dem Zugeständnis der Binde- und Lösegewalt an Petrus hervorrufen. In v. 162 wurde *pastoris* zu *pastorem* konjiziert, da *instituit* ein Akkusativobjekt verlangt, der überlieferte doppelte Genitiv jedoch sinnlos ist.

Die Verse 163–167 bilden die Variationen über dieses Thema, wobei der Autor offenkundig mit der Dreizahl der Handlungen (Verleugnung, Bekenntnis, Übergabe des Hirtenamtes) und der Trinität (Christus als *Trinus*, v. 165) spielt, indem er in v. 160–163 und v. 165–166 *trina* als Epipher verwendet und v. 163–167 beinahe jedem Verb *ter* oder Substantiv *trinus* hinzufügt.<sup>158</sup>

In den Versen 165–167 wiederholt der Autor noch einmal vergleichend den Inhalt von 160–162. Vers 166, genauer dessen Klausel, und 167 stellen ein textkritisches Problem dar, da der überlieferte Text *confessio trina / ad fidi robur trinum compensat amorem* nicht logisch nachzuvollziehen ist. Erstens ist *confessio* im Kontext dieses Absatzes als Geständnis der Liebe aufzufassen und kann somit die Liebe des Petrus selbst nicht aufheben wie diese die zuvor geschehene Verleugnung (vgl: *sicut dilectio trina [...] expiat*, v. 165–166). Zweitens fehlt für *confessio trina / ad fidi robur* eine biblische Grundlage, weil Petrus vor der Schlüsselübergabe nur einmal nach seinem Glauben gefragt wurde (Matth. 16, 15–16).<sup>159</sup> Um einen sinnvollen Text zu erhalten, habe ich bei dieser Pas-

<sup>157</sup> Vergleiche dazu die etwas ausführlichere Variante bei Innozenz III. *serm. 20 in festo beati Petri* (PL 217, col. 545A): *Oportuit quidem ut, quia ter negaverat Dominum ex timore, ter quoque confiteretur Dominum ex amore; quatenus trinae negationi trina confessio redderetur, ne minus amori quam timori lingua serviret, et sic fieret amoris officium pascere gregem Domini, sicut fuerat timoris indicium negare Dominum gregis. [...]*

<sup>158</sup> Die Häufung der Zahl Drei regte auch andere Dichter zu Versspielereien an, wie hier zum Beispiel in zwei Gedichten des Hildebert von Lavardin, *Ex novo testamento* (PL 171, col. 1279)

**24.**

*Ter Dominus Petrum rogat an se diligit, an non.  
Ter Dominum Petrus se prorsus amare fatetur,  
Non sine re fuit hoc; sicut damnauerat illum  
Trina negatio, sic confessio trina piauit.*

**25.**

*Scit Dominus, rogat ille tamen si diligit ipsum.  
Petrus, ter rogat ille, ter iste fatetur amare.  
Non sine re fuit hoc; sicut damnauerat illum  
Trina negatio, sic confessio trina piauit.*

<sup>159</sup> Zum Beispiel Innozenz III, *serm. 21 in solemnitate d. apostolorum Petri et Pauli* (PL 217, col. 550C): *Utramque Dominus requisivit a Petro (sic!): fidem, quando concessit claves; charitatem, quando sibi commisit oves. In concessionem clavium, de fide interrogans requisivit: "Vos autem quem me esse dicitis? Et Petrus respondit: „Tu es Christus Filius Dei vivi.“ In commissione ovium de charitate requirens inter-*

sage zwei Konjekturen vorgenommen, von denen jene von *fidi*, treu, gläubig, zu *fidei* die von geringerem Ausmaß ist. Gravierender scheint die Änderung von *confessio* zu *commissio*: Da sich der Vergleich in v. 165–167 auf die Trikola *infirmitas, amor/confessio* und *commissio* (v. 160–162) sowie *peccat, amat, pascit* (v. 163) bezieht, die Konstruktion *commissus ... ad fidei robur*<sup>160</sup> im Mittellateinischen zumindest möglich, und der Gedanke, dass der auf jede der drei Liebesbezeugungen im Johannes-evangelium folgende Weideauftrag diese Geständnisse im positiven Sinn ausgleicht, nachvollziehbar ist und sich gut in den Fluss des Textes fügt, habe ich mich für diese Konjektur entschieden.

### 168–183

In den folgenden beiden Absätzen geht der Autor genauer auf die schon zuvor in v. 149–153 angesprochenen Rollen des Petrus im Gefüge der Kirche ein.

In den Versen 167–174 deutet *Ascendente Iesu navim* Ioh. 1, 42 *Et adduxit eum ad Iesum, intuitus autem Iesus dixit, tu es Simon, filius Iohanna, tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Petrus* in der Tradition des Optatus von Mileve, der in der Überlieferung als erster christlicher Autor den Namen *Cephas* mit dem griechischen Wort κεφαλή ‚Kopf‘ übersetzt und so die Vorrangstellung des Petrus begründet – freilich um damit einem Häretiker zu beweisen, dass nur einer, der in der Nachfolge des obersten Apostel steht, ein rechtgläubiger Christ sein kann.<sup>161</sup> Diese Übersetzung von *Cephas* wurde ins *Decretum Gratiani* übernommen und damit im 12. Jahrhundert allgemein bekannt.<sup>162</sup>

Dass sich aus seinen beiden schon in den Versen 149–151 zur Sprache gebrachten kirchlichen Hauptfunktionen *petra* und *caput* die beiden für den Autor Unterschiedliches bedeutenden Beinamen des Apostels ableiten lassen, zeigt er in den Versen 170f. Den Beinamen *caput* erklärt er durch die Vorrangstellung des Petrus unter den Kirchen (= Vorrang der römischen Kirche), *Petrus* durch die Fundamentfunktion. In Vers 171 muss der Schreiber einen Nasalstrich übersehen oder vergessen haben: Der Text der Handschrift, ... *fundit ea petra Petrus*, fügte sich nur ins Metrum, wenn man *ea* als durch den

---

rogavit: „Simon Joannis, diligis me plus his?“ Et ille respondit: „Domine, tu scis, quia amo te.“ Sed de fide semel tantum interrogans requisivit; quia „unus est Deus, una fides, unum baptisma.“

<sup>160</sup> Innozenz III., *serm. 25 de tempore* (PL 217, 423A): *In igne missus est (sc. spiritus sanctus) in discipulos ad robur et confirmationem.*

<sup>161</sup> Optat. 2, 2: *Igitur negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas est appellatus, in qua una cathedra unitas ab omnibus seruaretur ne ceteri apostoli singulas sibi quisque defenderent ut iam schismaticus et peccator esset qui contra singularem cathedram alteram collocaret.*

<sup>162</sup> Imkamp, *Kirchenbild*, 279–280.

Satzbau unbegründetes Ablativpronomen annähme. Aus diesem Grund wurde diesem Wort ein -m hinzugefügt (*fundit eam petra Petrus*).

Danach (v. 171–174) wird als sich aus dem Namen *cephas* = κεφαλή ergebende Schlussfolgerung das schon zuvor verwendete Bild (siehe zu v. 116–131) von Petrus als Haupt der gesamten (christlichen) Welt wieder aufgegriffen. Dabei bedient sich der Autor des Vergleichs des Kopfes mit einer Burg (v. 174), der im Rahmen des Mikrokosmos/Makrokosmos-Weltbilds durch Ambrosius<sup>163</sup>, der damit seinerseits direkt oder indirekt von Platon abhängt, in die christliche Literatur eingeführt wurde. In diesem Vergleich, der im Mittelalter durchaus verbreitet ist, werden die Teile des menschlichen Körpers mit dem sozialen und baulichen Gefüge einer Stadt gleichgesetzt, über die eine Zitadelle herrscht.<sup>164</sup> Aus seiner Stellung als Kopf des Weltkörpers resultiert wiederum die *plenitudo potestatis* des Petrus und seiner Nachfolger.<sup>165</sup>

Im zweiten Absatz (v. 175–182) übersetzt der Autor nach der von der Bibel (Ioh. 1, 42: vgl. o. bei Anm. 161) vorgegebenen Tradition den Namen Cephas / Petrus als Felsen<sup>166</sup> (vgl. v. 20) und beschreibt seine in Matth. 16, 18 *et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam* erklärte Funktion nach dem seit Augustinus üblichen Auslegungsmodell, das Matth. 16, 18 mit einer eigentlich damit nicht kombinierbaren Bibelstelle, nämlich I Cor. 3, 11 *fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est qui est Christus Iesus* verbindet, indem es den ‚Felsen‘ Petrus zum zweiten, über dem Fundament Christus errichteten Kirchenfundament macht.<sup>167</sup>

Die Formulierung *uterque / ecclesiae paries*, ‚beide Wände der Kirche‘, mag überraschend klingen, beruht aber auf der Tradition, zum Christentum konvertierte Juden und

<sup>163</sup> Ambr. hex. 6, 9, 55.

<sup>164</sup> Finckh, *Minor Mundus Homo*, 52, 167.

<sup>165</sup> Der – der Überlieferung nach – von Papst Leo I. geprägte Begriff der *plenitudo potestatis* leitet sich aus der geistlichen Vormachtstellung des Papstes über die gesamte Kirche her und grenzt sich somit von jener eines gewöhnlichen Bischofs, der nur das geistliche Oberhaupt eines kleinen Bereichs der *christianitas* ist, ab. Dafür, dass dieser Begriff für die päpstliche Macht in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts Eingang in päpstliche Schreiben fand, sorgte Bernhard von Clairvaux, indem er mit dessen Hilfe in seiner Schrift *de consideratione* Papst Eugen III. die Vorrangstellung seines Amtes darlegte. Vgl. Ladner, *The concepts of „Ecclesia“ and „Christianitas“*, bes. 60–68 und 76–77. Auf die von Bernhard für diesen Zweck verwendeten Bibelstellen greift später Innozenz III. zurück, um für seine Machtfülle zu argumentieren. In Paraphrase finden sie sich auch am Ende von *Ascendente Iesu navim* wieder (siehe Kommentar zu v. 252–262).

<sup>166</sup> Eine genaue Erörterung der möglichen ursprünglichen Bedeutung des Beinamens Kephas / Petros, nämlich ‚Edelstein‘ (ein unter den Juden jener Zeit gebräuchlicher Ausdruck für eine besondere Person) findet sich bei Pesch, *Simon Petrus*, 25–35.

<sup>167</sup> Vgl. Aug. in evang. Ioh. 124, 5, 64–65: *petra enim erat christus; super quod fundamentum etiam ipse aedificatus est petrus*.

Heiden als Wände der Kirche zu bezeichnen, die vom Eckstein Christi<sup>168</sup> zusammengehalten werden.<sup>169</sup> Neben dieser Deutung existierte im Mittelalter noch eine weitere, derzufolge die beiden Stände der Laien und der Kleriker als Wände der Kirche aufzufassen seien.<sup>170</sup>

### 184–199

Die v. 184–186 paraphrasieren Worte Jesu beim letzten Abendmahl, nämlich Luc. 22, 31–32: *Ait autem Dominus: „Simon, Simon ecce Satanas expetivit vos, ut cribraret sicut triticum. Ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua. Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.“* Diese Bibelstelle wurde von den Päpsten benutzt, um hervorzuheben, dass das Oberhaupt der katholischen Kirche immer dem wahren Glauben treu blieb und bleiben wird.<sup>171</sup>

Wiederum bildet diese Paraphrase die Einleitung für die Auslegung einer weiteren Bibelstelle, die die Vormachtstellung Petri nach der Passion Christi ankündigt (v. 185 Ende–199) und damit ebenso zum Kanon der neutestamentlichen Argumente für den päpstlichen Primat zählt. Es handelt sich dabei um die in Ioh. 21, 19 und 21, 22 gleich zweimal von Christus gesprochene Aufforderung des auferstandenen Christus „*Tu me sequere*“. Dieser Aufforderung wurde doppelte Bedeutung beigelegt: Petrus solle einerseits die Lehrtätigkeit und Gemeindeführung von Christus übernehmen, und andererseits denselben Tod am Kreuz sterben wie Jesus. Dieser doppelte Auftrag unterscheidet Petrus von den gewöhnlichen Märtyrern dadurch, dass er auch zum Nachfolger Christi bei der Verbreitung christlicher Lehren wird und dessen Platz im Diesseits einnimmt.<sup>172</sup>

<sup>168</sup> Eph. 2, 19–22: *fundamentum apostolorum* und Christus als Eckstein: *ipso summo angulari lapide Christo Iesu*; Ps. 117, 22 (Der Stein, der verworfen wurde, wird zum Eckstein). Überdies hat nach biblischer Auffassung die Stadtmauer des himmlischen Jerusalems nicht weniger als zwölf Fundamente, die Apostel (Apc. 21, 14).

<sup>169</sup> Leo IX, ep. 100 (PL 143, col. 757BC): *Nonne hinc jam luce clarius constat Petrum primitus ad aedificationem Ecclesiae Christi Judaeos et gentiles attraxisse, et quasi duos parietes ex diverso venientes, per angularem lapidem Christum indissolubili charitatis glutine conjunxisse?*

<sup>170</sup> Vgl. Hugo von S. Victor, De sacramentis 2, 3 (PL 176, col. 417 C).

<sup>171</sup> Reg. II/200 (Hageneder, 384, 15–21): *Pro eo Dominus se orasse fatetur, inquiring in articulo passionis: „Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua. Et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos“, ex hoc innuens manifeste, quod successores ipsius a fide catholica nullo unquam tempore deviarent, sed revocarent magis alios et confirmarent etiam esitantes; per hoc sic ei confirmandi alios potestatem indulgens, ut aliis necessitatem imponeret obsequendi.*

<sup>172</sup> Vgl. Reg. II/200 (Hageneder, 385, 1–8): *Demum post passionem suam Dominus Petro dixisse legitur: „Tu me sequere“, quod utique non tam de sequela perferende passionis quam credite dispensationis debet intelligi, cum et Andreas et quidam alii preter Petrum sicut Dominus fuerint crucifixi, sed solum Petrum substituit sibi Dominus et in officio vicarium et in magisterio successorem. Unde post Ascensionem Domini Petrus, velut successor ipsius, regere coepit ecclesiam, [ ... ].*

In v. 186–189 beschreibt der Autor den Auftrag zur Verbreitung des christlichen Glaubens (*ab ipso / stipite susceptum robur diffundat in omnes*, v. 186–187)<sup>173</sup>, den Petrus, ebenso wie das Martyrium, annimmt, als Christus ihn dazu auffordert (v. 188; vgl. Ioh. 21, 19 und 21, 22). Nun spricht der Autor mit rhetorischen Fragen, das einzige Mal im gesamten Text, den Leser an, um dessen Aufmerksamkeit auf die Einzigartigkeit der Nachfolge des Petrus zu lenken (v. 189f.: *Sed quomodo? Nonne sequuntur et multi?*). Bei den vielen Menschen, von denen nun in den Versen 190–193 die Rede ist, handelt es sich um Märtyrer, die nur durch ihren grausamen Tod in der Arena (v. 192: *gravi stadio passuque cruento*) Christus angeglichen wurden. Der in diesem Zusammenhang erwähnte griechische Buchstabe τ, der Christus und die Märtyrer zielt (v. 191), ist eine besonders alte Form des Kreuzes.<sup>174</sup> Im Gegensatz zu diesen übernimmt Petrus (wie schon erwähnt) die Leitung der Kirche und folgt Christus durch seinen Tod am Kreuz, wenn auch kopfstehend, als Märtyrer nach (v. 197–198).

Um die doppelten Nachfolge Petri zu charakterisieren, indem er die Nachfolge in der päpstlichen Macht hervorhebt (*iure* v. 195), bedient sich der Autor wiederum der schon zuvor verwendeten Begriffe und Begriffspaare: *pontificalis potestatis imitator* (Nachfolger, v. 194–195), *honoris ac honeris* (v. 195–196) *supplicii successor et heres officii* (v. 195, vgl. v. 132–137). Das Ende des Absatzes *Uno sectantur alii pede, Petrus utroque* (v. 199) wirkt sentenzenhaft, ein entsprechendes Sprichwort scheint aber nicht nachweisbar.

## 200–210

Nun wird der Frage nach der Ursache für die alleinige Binde- und Lösegewalt des Petrus nachgegangen, da im Matthäusevangelium diese sowohl Petrus in 16, 19 unmittelbar nach der berühmten *tu es Petrus*-Passage als einziger, als auch in Matth. 18, 18–19 alle Jünger gemeinsam erhalten. Dieses Problem lösten mittelalterliche Theologen, indem sie eine weitere Stelle aus demselben Evangelium, die Frage des Petrus, wie oft man einer Person ihre Sünden vergeben soll (Matth. 18, 21–22: *Tunc accedens Petrus ad eum dixit: „Domine, quotiens peccabit in me frater meus et dimittam ei usque septies?“ Dicit illi Iesus: „Non dico tibi usque septies sed usque septuagies septies.“*) mit

<sup>173</sup> Vgl. dazu die Baummetapher in v. 116–117.

<sup>174</sup> Die Gleichsetzung der τ-Form mit dem Kreuz Christi geht auf Ez. 9, 4, wo die guten Einwohner der Stadt Jerusalem vor deren Zerstörung mit einem T gekennzeichnet werden sollen, und auf die Offenbarung des Johannes (7, 2–8 und 9, 4), wo die Gläubigen ebenfalls das Zeichen Gottes auf ihrer Stirn tragen, zurück. Vgl. Ulrich Köpf, TRE 19 (1990), 738 (s. v. Kreuz). Ausführlich behandelt wird die Symbolik des Buchstabens τ bei Rahner, Symbole, 406–431.



den zuvor genannten verbanden und auf dieser Basis argumentierten, dass gerade die Frage des Petrus ausschlaggebend für seine alleinige Binde- und Lösegewalt sei.

Entsprechend beginnt der Absatz mit einer Paraphrase der gerade zitierten Bibelstelle (v. 200–202), deren erster Vers jedoch in seinem überlieferten Zustand unverständlich ist: *Querenti Petro, si dampna remissio culpe*. Ich habe *si dampna* durch *sit quanta* ersetzt, um der biblischen Frage Petri nach der Anzahl der zu vergebenden Sünden gerecht zu werden. Man kann die wiederholte Verwendung des Wortes *quanta* (jeweils am Ende der Verse 201 und 202) in der Paraphrase der Antwort Jesu, wenn man den stark zu Wortwiederholungen in aufeinanderfolgenden Versen neigenden Stil des Gedichtes bedenkt, als Hinweis auf den Verlust dieses Wortes in v. 201 deuten.

Während Jesus in der Bibel, als er antwortet, die Zahlen Sieben und Siebenundsiebzig ausspricht, verweist das Gedicht wohl aus metrischen Gründen nur indirekt auf die Zahlen, indem es die Namen der ersten beiden Mörder des Alten Testaments nennt: Nach dem Tod Abels sagt Gott zu Kain, dass dessen Tod siebenmal gerächt würde, Lamech, der zwei Männer ermordete, siebenundsiebzigmal (Gen. 4, 15; 23–24). Die Zahl 77 wurde mit den 77 Generationen bis Christi Geburt in Zusammenhang gebracht, sodass diese als Erlösung von Lamechs Strafe gedeutet wurde. In den Versen 203–207 (Anfang) deutet der anonyme Autor nur die beiden Zahlen Sieben und 77 nach gängigem Muster mit Bezug auf Petrus, wobei er jedoch wie häufig im Gedicht so stark verkürzend vorgeht, dass die Verse ohne ausreichende Kenntnis mittelalterlicher Zahlensymbolik beinahe unverständlich sind. Daran ist freilich auch die Wortwahl nicht unschuldig: Um einen verständlichen Text zu erhalten, muss man das Verb *numerare* in v. 203 und 205 mit ‚multiplizieren‘ übersetzen.

Zunächst erklärt der Autor in v. 203–204 die Zahl 77, die sich aus der Multiplikation von Sieben, hier mit *ebdomade*<sup>175</sup> *numerum* umschrieben, was auf die Bedeutung der Sieben als Zahl des Ablaufs der Zeit verweist, und Elf ergibt. Elf gilt als unvollkommene Zahl, weil sie über die Zehn, die Anzahl der Gebote, hinausgeht (= *transgressor*) und damit die Sünde repräsentiert,<sup>176</sup> und nicht die Zwölf, die Anzahl der Apostel

<sup>175</sup> Theoretisch wäre die Konstruktion dieses Satzes so, wie er überliefert ist (*ebdomada numerum numerat transgressor*), unter der Annahme, dass es sich bei *ebdomada* um eine griechische Akkusativendung handelt, durchaus möglich, trotzdem habe ich mich aus zwei Gründen dafür entschieden, *ebdomade* als ursprünglich gedachte Form anzunehmen: Erstens vereinfacht sich dadurch die Satzkonstruktion erheblich (und passt somit besser zum Stil des Dichters, der nicht eben mit Griechischkenntnissen zu prunken pflegt, soweit sie über einzelne aus der exegetischen Tradition allgemein bekannte Wortbedeutungen hinausgehen), zweitens ergibt sich solcherat ein korrekt gebauter Hexameter.

<sup>176</sup> Aug. Sermon 51, 23, 34 (PL 38, col. 353): *Quia ergo transgressionem, id est peccatum ad seipsum refert qui peccat, quia priuato quodam suo laetari uult; unde reprehenduntur etiam qui sua quaerunt, non quae*

erreicht.<sup>177</sup> Sieben ist in diesem Zusammenhang daher nicht die Zahl der Sünde, sondern steht für die Gesamtheit (*universitas*). Dass Petrus bis zu 77 Sünden vergeben kann und soll, heißt also, dass er alle Sünden vergeben kann.<sup>178</sup>

Die zweite interpretierte Multiplikation ist Sieben mal Sieben (v. 205–207), wobei Sieben hier für die Sünde steht und das Ergebnis 49 wiederum für alle Sünden der gesamten Menschheit steht.

Fügt man Eins hinzu (*numeratis additur unum*) erhält man 50, die Zahl der Vergebung der Sünden,<sup>179</sup> die freilich Petrus gewähren (v. 206–207). Einen ähnlichen Gedankengang zeigt auch eine Stelle aus dem schon zitierten Brief Innozenz' III. an den Patriarchen Iohannes X. Kamateros von Konstantinopel vom 12. November 1199 (=Reg. II/200)<sup>180</sup>: *Ad quod nimirum videtur illud non incongrue pertinere, quod ipse solus legitur interrogasse Jesum: „Si peccaverit in me frater meus dimittam ei usque septies?“ et ei soli legitur Jesus respondisse: „Non dico tibi usque septies, sed usque septuagies septies.“, quia profecto septenarius universitatis est numerus: eo quod omne tempus septenario dierum numero noscitur comprehendi. Septenarius ergo numerus in se ipsum multiplicatus, in hoc loco significat universa universorum peccata, quia solus Petrus potest non solum omnia, sed omnium crimina relaxare.*

In den letzten vier Versen (v. 207–210) des Absatzes schwingt eine Art theologischer Resignation (*solī Petro responsio mistica*) darüber mit, weshalb Petrus im Gegensatz zu den anderen Jüngern über die alleinige Binde- und Lösegewalt verfügt, obwohl diese – siehe oben – auch allen gemeinsam zugesprochen wird (*clavis communis* 208).

Das in der Handschrift überlieferte, aber sich weder ins Metrum noch in den Satz fügende *sibi* in v. 209 wurde durch *sit* ersetzt.

## 211–229:

Als weitere Zeichen der Vormachtstellung des Petrus unter den Aposteln folgen stark verkürzt dargestellte Wunder, die Petrus laut der Apostelgeschichte – wie betont wird, als erster der Jünger (v. 211) – vollbracht hat. Zuerst erwähnt wird die Heilung von

---

*iesu christi, et laudatur charitas non quaerens quae sua sunt: propterea ipse undenarius numerus quo significatur transgressio, non decies multiplicatur, sed septies, et fiunt septuaginta septem.*

<sup>177</sup> Vgl. Meyer, Suntrup, Zahlenbedeutungen, 615–616 (s. v. Elf).

<sup>178</sup> Vgl. Meyer, Suntrup, Zahlenbedeutungen, 542 (s. v. Sieben).

<sup>179</sup> Die Deutung der Zahl 50 als die Zahl der Vergebung der Sünden ist zwar nicht die beliebteste, aber dennoch gut belegt; hier zum Beispiel: *Quinquaginta remissionem peccatorum designat, triginta mensuram etatis plenitudinis Christi*. Hugo von St. Victor, *De arche Noe* 1, 5, 84–86. Weitere Bedeutungen der Zahl 50 siehe Meyer, Suntrup, Zahlenbedeutungen, 736–739 (s. v. 50).

<sup>180</sup> Hageneder, 384, 31–385,1

Menschen, die vom Schatten des Petrus berührt wurden (Act. 5, 14–16), was als Beweis für die besonders große Macht des Apostels angesehen wurde,<sup>181</sup> dann die Heilung eines Lahmen (Act. 3, 1–8), das erste von Petrus vollbrachte Wunder in der Apostelgeschichte. Darauf folgen zwei ‚Strafwunder‘, der Tod des Ananias und seiner Gattin Saphira (Act. 5, 1–10), deren Schuld darin bestand, dass sie die Christengemeinde um Geld betrogen, und die Zurückweisung des Simon Magus (Act. 8, 9–25), der durch seinen Versuch, sich die Macht der Apostel zu erkaufen, konkret die Verleihung des heiligen Geistes an andere durch Handauflegung, zum Namenspatron der Simonie wurde.<sup>182</sup>

Im Gegensatz zu den schon beschriebenen Wundern, von denen nur dem für die Kirche bedeutsamsten, der Bestrafung der Simonie, etwas mehr Raum (v. 214–216) gewährt wird, bietet das Gedicht in den Versen 217–221 eine relativ ausführliche Beschreibung der Gefäßvision des Petrus (Act. 10, 9–16)<sup>183</sup> und eine detaillierte Ausdeutung (v. 222–226), bei der das Gedicht im Großen und Ganzen der traditionellen allegorischen Exegese folgt und erklärt, dass die vier Stricke die Weltteile (v. 222), das Gefäß die Welt (v. 223), dessen von Petrus zu verspeisender Inhalt die noch nicht bekehrte Menschheit (v. 223) und sein Mageninhalt somit die Kirche und die bekehrten Völker seien (v. 224).<sup>184</sup> Was beinahe alle anderen Autoren aus der Bibelstelle nicht herauslesen ist, dass – so das Gedicht – der Essvorgang, also die *conversio*, ein Zeichen für die Macht (*prelatus*) des Petrus über beide Völker (v. 225–226),<sup>185</sup> im biblischen Kontext Juden

<sup>181</sup> Innozenz III., Reg. II/200 (Hageneder, 386, 19–21): *Ut autem quem Dominus ceteris prefecit privilegio dignitatis, pre ceteris quoque virtutis privilegio decoraret, tantam ei contulit potestatem, quod ad umbram eius sanabantur infirmi [...].*

<sup>182</sup> Diesem Simon, der in der Apostelgeschichte als Zauberer, der wohl eine gewisse Anhängerschaft um sich geschart hatte, beschrieben wird, kam bei den frühchristlichen Autoren im Lauf des 2. Jahrhunderts die Rolle des Begründers der Gnosis (Irenäus von Lyon) und damit ersten Häretikers zu. Besonders eindrucksvoll ist die Schilderung seines Todes in den Petrusakten (Act. Petr. 75–77), da er dort mit Petrus ein regelrechtes ‚Zaubererduell‘ austrägt, bei dem er schließlich dadurch verliert, dass sein Flugversuch nach einem Gebet des Apostels abrupt endet. Vgl. dazu Klausnitzer, Primat, 123–124.

<sup>183</sup> *Postera autem die iter illis facientibus et adprobinquantibus civitati ascendit Petrus in superiora ut oraret circa horam sextam. Et cum esuriret voluit gustare parantibus autem eis cecidit super eum mentis excessu. Et videt caelum apertum et descendens vas quoddam velut linteum megnum quattuor initiis submitti de caelo in terram. In quo erant omnia quadrupedia et serpentina terrae et volatilia caeli. Et facta est vox ad eum: „Surge, Petre, et occide et manduca!“ Ait autem Petrus, „Absit, Domine, quia numquam manducavi omne commune et inmundum.“ Et vox iterum secundo ad eum: „Quae Deus purificavit ne tu commune dixeris!“ Hoc autem factum est per ter et statim receptum est vas in caelum. Petrus berichtet später in Act. 11, 4–10 beinahe mit beinahe gleichen Worten von der Vision.*

<sup>184</sup> Zum Beispiel: Honorius von Autun, *Speculum Ecclesiae de ss. Petro et Paulo* (PL 172, col. 972D–973A): *Vas summissum quattuor initiis est Ecclesia in coelum recepta IIIor Evangeliiis; in quo diversitas serpentium et reptilium est multitudo ydolis servientium vel peccatis; quos Petrus debet praedicando in peccatis occidere et fidem ac bonam operationem in Christi corpus, quod est Ecclesia, traicere.*

<sup>185</sup> Vgl. Matth. 28, 19: Jesus erteilt den verbliebenen Jüngern nach seiner Auferstehung den Auftrag, Angehörige aller Völker zu Mitgliedern seiner Kirche zu machen.

und Heiden,<sup>186</sup> darstellt, im Kontext des 12. Jahrhunderts also einen weiteren Beweis für die Macht des Petrusnachfolgers über die gesamte Welt.

Wie angedeutet, findet sich diese Auslegung der Vision des Petrus in Joppe höchst selten, in der über Datenbanken zugänglichen spätantiken und mittelalterlichen Literatur, soweit ich sehen kann, nur ein einziges Mal: in dem schon erwähnten Brief Reg. II/200 Innozenz' III.<sup>187</sup> *Per quod innuitur manifeste, quod Petrus prelatus fuerit populis universis, cum vas illud orbem et universitas contentorum in eo universas significet tam Judaeorum quam gentium nationes.*

Im Gedicht schließt in den Versen 227–229 an die Vision in Joppe die in der Apostelgeschichte nicht mehr belegte Reise des Petrus von Antiochia, wo sich der Apostel nach Gal. 2, 11 aufhielt, nach Rom, das nun in den folgenden zwei Absätzen in den Fokus des anonymen Dichters rückt, an. Im Sinne der papstfreundlichen Argumentation des Gedichts wird diese Reise als regelrechte Überstellung des Apostels und seines Bischofssitzes in den Westen (v. 229: *cum Petro cathedra, radius cum sole recedit*) durch Gott dargestellt.<sup>188</sup>

Wiederum treten hier Parallelen zu Reg. II/200<sup>189</sup> auf, wo anschließend an die Auslegung der Vision in Joppe folgendes zu lesen ist, was die Verse 227–228 (*A Domino Petrus Romam transfertur ab urbe / Antiochi, secum transfert translatus honorem*) beinahe wie eine Zusammenfassung wirken lässt: *Qui licet postmodum ex revelatione divina ab Antiochia fuerit translatus ad Urbem, non tamen concessum sibi primatum deseruit, sed secum potius cathedre transtulit principatum, cum Dominus eum nullatenus minorare voluerit, quem Rome previderat martirio coronandum.*

<sup>186</sup> Auf Basis von Gal. 2, 7–9 gilt allgemein, dass Paulus die Heiden missionierte und Petrus die Juden. Dagegen, dass Petrus ausschließlich in der Judenmission tätig war, spricht jedoch die Erzählung, in welche die gegen die Vorbehalte des Petrus gegenüber den Heiden gerichtete Gefäßvision eingebettet ist: In dieser möchte sich der in Joppe lebende Zenturio Cornelius von Petrus taufen lassen, was dieser zunächst – auch nach der Vision – verweigert und erst durchführt, nachdem über den besagten Zenturio während einer Predigt des Apostels der Heilige Geist kommt. Vgl. dazu Klausnitzer, Primat, 84–89.

<sup>187</sup> Hageneder, 385, 25–28. Darüber, auf welche Art der Herrschaft der Papst mit dieser Aussage anspielt, scheiden sich die Geister: Maccarrone sieht darin, dass die Vision des Petrus „significa per Inn. la guirisdizione che questi ha su tutti I popoli“ (25), für andere (Burdach) hingegen ist sie ein klares Zeichen für den Anspruch des Papstes auf den dem Petrus übertragene „Weltprinzipat“: Maccarrone, Chiesa e stato, 25–26.

<sup>188</sup> Hier bleibt noch anzumerken, dass weder der Romaufenthalt des Petrus noch sein im Jahr 67 unter Nero erlittenes Martyrium bis ins Hochmittelalter hinein in Frage gestellt wurden, obwohl die Texte des Neuen Testaments beide für die Legitimation des Papsttums so wichtigen rombezogenen Ereignisse nicht erwähnen. Einzig die Grußformel „Es grüßen euch die Mitauferwählten in Babylon [...]“ in 1 Petr. 5, 13 könnte als Hinweis auf einen Aufenthalt von Wert sein, da Rom sowohl von Juden als auch Römern mit Babylon verglichen wird, gilt aber unter modernen Theologen nicht als zwingender Beweis. Zweifel am Aufenthalt des Apostels in Rom äußerten auf Grund der Quellenlage übrigens als erste die gegen Ende des 12. Jahrhunderts gegründeten Waldenser. Vgl. Klausnitzer, Primat, 130–131; 133–134.

<sup>189</sup> Hageneder, 385, 28–32.

## 230–236

In den Versen 230–231 und 234–236 bezieht sich der Autor zum Teil wörtlich auf Luc. 5, 4: *Ut cessavit autem loqui dixit ad Simonem: „Duc in altum et laxate retia vestra in capturam!“* und 5, 10–11: *Et ait ad Simonem Iesus „Noli timere! Ex hoc iam homines eris capiens.“ Et subductis ad terram navibus relictis omnibus secuti sunt illum.*<sup>190</sup> wo die Berufung von Andreas und Petrus in den Kreis der Jünger beschrieben wird. *In altum* (v. 230) wird in der Regel als „nach Rom“ gedeutet. Innerhalb dieser Rahmenverse beschreibt das Gedicht wie Innozenz III. in diesem Zusammenhang<sup>191</sup> Rom als Hauptstadt des antiken Imperium Romanum (*Roma monarchiam tenuit. Regnavit in urbe / imperialis honos et mundi tota potestas*) und Ort des Martyriums Petri: Das etwas unklare *Petrus fastigia scandit* (v. 235)<sup>192</sup> ist wohl am besten als „Petrus erklimmt die Himmelsleiter“ und damit als Umschreibung für sein angebliches Martyrium unter Kaiser Nero aufzufassen.<sup>193</sup>

## 237–243

Um die Stellung Roms<sup>194</sup> als christliches *caput mundi* zu beschreiben, nimmt der Autor in v. 237–238 die Verse 230–231 (*Roma monarchiam tenuit, regnavit in urbe / imperialis honos et mundi tota potestas*) wieder auf und ersetzt Vergangenheitsformen durch präsentische und *imperialis* durch *pontificalis*: *Roma monarchiam tenet orbis, regnat in*

<sup>190</sup>Einen anderen Wortlaut als im Gedicht findet man in Bezug auf die Menschenfischer bei Matth. 4, 18–20: 4, 19 und Marc. 1, 16–20.

<sup>191</sup>Innozenz III. Reg. II/200 (Hageneder, 385, 32–386, 1) *Sane cum ipse postmodum (immo Dominus potius, qui se in eo pati asseruit: Venio, inquit, ad eum, Romam iterum crucifigi) Romanam Ecclesiam suo sanguine consecrasset, primatum cathedrae successoris reliquit, totam in eo transferens plenitudinem potestatis. Pro patre siquidem nati sunt ei filii, quos Dominus principes super omnem terram constituit. Sane cum per navim Petri Ecclesia figuretur, tunc Petrus juxta praeceptum Dominicum navim duxit in altum, laxans praedicationis retia in capturam, cum ibi posuit Ecclesiae principatum ubi vigeat saecularis potentiae altitudo et imperialis monarchia residebat, cui fere singulae nationes, sicut flumina mari, tributa solvebant certis temporibus constituta.*

<sup>192</sup>*Fastigia scandere* scheint weder bei antiken noch bei mittelalterlichen Autoren eine allzu beliebte Junktur gewesen zu sein, Uita Gerardi Broniensis (MGH SS 15, 66, 26): *Haec ubi deprompsit caeli fastigia scandit.*

<sup>193</sup>Wie schon in Anm. 188 erwähnt, belegt das Neue Testament kaum den Romaufenthalt und noch weniger ein dort erlittenes Martyrium. Frühchristliche Texte, die außerhalb des Kanons stehen, zeichnen ein anderes Bild, das immer mehr Konturen annimmt, je größer der zeitliche Abstand zwischen der Lebenszeit des Petrus und der Abfassung des jeweiligen Texts ist: So liest man im (ersten) Clemensbrief (1./2. Jh.) nur davon, dass Petrus und Paulus unter Nero ihr Leben ließen, aus dem Brief des Ignatius von Antiochia (ca. 110) an die römische Gemeinde kann man dasselbe ableiten und ähnlich, vielleicht eine Spur konkreter, verhält es sich mit der „Himmelfahrt des Jesaja“ (2. H. 2. Jh.) und der „Petrus-Apokalypse“ (ca. Mitte 2. Jh.). Schließlich berichten gegen Ende des zweiten Jahrhunderts sowohl die Petrusakten als auch Tertullian sogar über die Art, wie Petrus gestorben ist. Ab dieser Zeit ist auch der Glaube daran, dass sich die Gräber der beiden Apostel Petrus und Paulus in Rom befinden, nachweisbar. Vgl. Klausnitzer, Primat, 134–140.

<sup>194</sup>Seit Leo I. (auf den Innozenz III. gerne zurückgriff) gelten lobende Worte über Rom als Allgemeingut der von Päpsten verfassten Literatur. Vgl. Boyle, Innocent III's view, 5–19, bes. 9–17.

*urbe / pontificalis honos et mundi tota potestas*. Die sich aus dem Tempuswechsel ergebende Silbeneinsparung in v. 237 ermöglicht dem Autor durch Einfügen des Zweisilblers *orbis* auszudrücken, dass sich der Machtbereich des Papstes über die gesamte Welt erstreckt, während der das Herrschaftsgebiet der *imperialis potestas* in 237 undefiniert bleibt – wofür jedoch der Grund höchstwahrscheinlich im Korsett des Metrums zu finden ist.

Zu den Versen 239–249 gibt es wiederum eine Parallelstelle aus Innozenz III., Reg. II/200<sup>195</sup> nämlich die Erklärung für die Vorrangstellung der römischen Kirche: *Licet autem ex praemissis intelligatur et huic inquisitioni responsum, cum Ecclesia Romana mater dicatur, non ratione temporis, sed ratione potius dignitatis (nam etsi secundum Joannem Andraeas prius venerit ad fidem quam Petrus, praelatus est tamen Petrus Andraeae, cum et in apostolorum catalogo semper primus quasi praecipuus premittatur; non quod Petrus sit prior tempore, sed potior dignitate), ad omnem tamen dubietatem tollendam tua fraternitas debet distinguere secundum diversas nominis rationes inter Romanam et Jerosolymitanam Ecclesias, quod illa dicenda sit mater fidei, quoniam ab ea sacramenta fidei processerunt; ista vero dicenda sit mater fidelium, quoniam privilegio dignitatis universis fidelibus est praelata. Sicut enim Synagoga dicitur mater Ecclesie, quoniam et ipsa praecessit Ecclesiam, et Ecclesia processit ab ipsa [...].*<sup>196</sup>

Die Aussage der Verse 239–249, dass die römische Kirche als Mutter der Gläubigen ihre Mutter, die Synagoge übertrifft, deckt sich mit jener der gerade zitierten Briefpassage. Darüber hinaus gebraucht der Autor von *Ascendente Iesu navim* die gleichen Argumente und Vergleiche wie der Papst, wenn auch in abweichender Reihenfolge.

So bilden die Verse 239–243 ein Pendant zum Mittelteil der Passage (*inter Romanam – fidelibus est praelata*). In v. 239 wurde das in der Handschrift überlieferte *sordes*, Schmutz, zu *sedes*, Bischofssitz, konjiziert, weil *sordes* in einem papstfreundlichen Texte wohl nur das heidnische Rom bezeichnen könnte, sodass *Bethel* als ‚Kirche‘, was an sich noch üblich wäre, und davon ausgehend erst in übertragener Bedeutung als christliches Rom aufgefasst werden müsste. In diesem Fall wäre der Vergleich zwischen *Roma* und *Bethel* in den folgenden Versen, in dem Rom als „an Macht erste“<sup>197</sup> bezeichnet wird, jedoch nicht mehr logisch nachvollziehbar. Aus der Verwendung des hebräischen Wortes *Bethel*, das im allgemeinen als „Haus Gottes“ übersetzt wird,

<sup>195</sup> Hageneder, 387, 37–388, 12.

<sup>196</sup> Vgl. dazu: Imkamp, Kirchenbild, 294–295.

<sup>197</sup> Zum innerkirchlichen Machtvorrang Roms in der Spätantike und der Erstnennung des Titels *apostolica sedes* vgl. Maccarrone, Fondamenti, 672.

ergeben sich weitere Probleme: Bei diesem Begriff handelt es sich um den Namen des ältesten hebräischen Heiligtums, das im Umkreis von Jerusalem lag.<sup>198</sup> Daneben nutzen christliche Autoren *Bethel* im Wortsinn als Bezeichnung für Synagoge und Kirche.<sup>199</sup>

Obwohl *Bethel*, so weit ich weiß, für gewöhnlich nicht als alternativer Ortsname Jerusalems gebraucht wird, scheint es mir für die Verse 239–243 am sinnvollsten, diese Bedeutung anzunehmen, zumal hier *Bethel* als *prima*, in diesem Zusammenhang als erste Kirche, d. h. die Jerusalemer Urgemeinde, bezeichnet wird, und *Roma* und *Bethel* auf dieselbe Weise verglichen werden wie in Reg. II/200 die römische und die Jerusalemer Kirche: In v. 241 heißt es *bethel tempore mater*, im Text des Papstes wird das zwar nicht direkt ausgedrückt, jedoch empfängt von ihr die römische Kirche die *sacramenta fidei*, die Geheimnisse des Glaubens (ein Mutter-Tochter-Verhältnis liegt somit nahe), *Roma* hingegen verfügt über die größte *potestas*, was wiederum bei Innozenz in der Erklärung *quoniam privilegio dignitatis universis fidelibus est praelata* seine Entsprechung findet. In beiden Texten ist die eine, in Jerusalem situierte Kirche, *mater fidei* – eine übrigens seltene Bezeichnung – und die andere, römische Kirche *mater fidelium* bzw. *cuiuslibet fidelis* (v. 243).

Um das Verhältnis der beiden Kirchen zu illustrieren greift der anonyme Autor in v. 244–247 zum selben biblischen Vergleich wie der Papst (s. o.), nämlich zum Vergleich mit dem Verhältnis der Brüder Petrus und Andreas. Letzterer führt im Johannes-evangelium 1, 40–42, nachdem er Christus schon kennengelernt hat, seinen Bruder Petrus erst zu diesem<sup>200</sup> und ist damit wie die Jerusalemer Kirche vergleichbar früher

<sup>198</sup> Die älteste Form dieser 16 km in nördlicher Richtung von Jerusalem bei der Ortschaft Betin gelegenen Kultstätte – laut Lexikon für Theologie und Kirche ein Steinkreis – datiert noch in vorisraelitische Zeit, die dort beheimatete Gottheit wurde jedoch zu einem unbestimmten Zeitpunkt in der Bronzezeit von Jahwe insofern verdrängt, als sie nur noch als Beiname dieses Gottes weiterexistierte. Nahe dem Heiligtum befand sich seit dem Chalkolithikum eine Siedlung, die 1240/35 v. Chr. wohl in Verbindung mit der Eroberung der Stadt und des Heiligtums durch kanaanäische Städte abbrannte und nach ihrer Wiederbesiedelung durch die Ephraimiten um 1200 v. Chr. bis heute kontinuierlich besiedelt ist. Angesichts des Alters des Heiligtums weisen die damit verbundenen Ursprungslegenden, nämlich die Gründung des Kultes an diesem Ort durch Abraham (Gen. 12, 8; 13, 3) oder Jakob (Gen. 28, 11–22; 31, 13; 35, 1–15) eher auf die Entstehung des vorisraelitischen Heiligtums als auf den Beginn der Jahwe-Verehrung hin. Vgl. Klaus-Dietrich Schmuck, TRE 5 (1980), 757–759 (s. v. Bethel) und A. E. Mader, LThK 2 (1931) 253–254 (s. v. Bethel.)

<sup>199</sup> Hier. in psalm. 84, 11: *Ergo de Hiericho Chore noster, hoc est Helisaeus, ascendit in domum Dei Bethel; et egrediuntur de Bethel, hoc est de domo Dei, hoc est de synagoga, ubi prius fuerat domus Dei, egrediuntur pueri XLII, et inludunt Helisaeo Chore nostro, et dicunt 'ascende calue, ascende calue'*. Ambr. Isaac 4, 31: *inde quasi inulus ceruorum, qui desiderat ad fontes aquarum, descendit ad Paulum et circumfulsit eum et exiliuit super ecclesiam sanctam, quae est Bethel, quod dicitur domus dei; Pauli enim uocatio ecclesiae firmitudo est.*

<sup>200</sup> *Erat autem Andreas, frater Simonis Petri unus ex duobus, qui audierant ab Iohanne et secuti fuerant eum. Invenit hic primum fratrem suum Simonem et dicit ei: „Invenimus Messiam, quod est interpretatum Christus.“ et adduxit eum ad Iesum, intuitus autem Iesus dixit: „Tu es Simon, filius Iohanna, tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Petrus.“*

zum rechten Glauben gelangt als die römische Kirche und Petrus, der seinen Bruder (ähnlich der römischen Kirche) an *honor* und *fides* übertragt. Der Absatz endet scheinbar assoziativ mit einem christlichen Allgemeinplatz, nämlich dass die Synagoge die Mutter der Kirche ist, die von jener freilich übertragt wird (v. 248–249).<sup>201</sup> Im Brief Innozenz' III. schließt dieser Vergleich, wenn auch ohne dass der Papst die größere Würde der Ecclesia gegenüber der Synagoge anspricht, direkt an den Vergleich der römischen mit der Jerusalemer Kirche an (s. o.).

## 250–262

Der Text endet mit einem an den mit Petrus gleichgesetzten Papst gerichteten, in der Handschrift in zwei Absätze gegliederten Schlussappell, der wiederum auf den Beginn des Gedichts bezug nimmt, indem der Autor auf zwei weitere neutestamentliche Perikopen zurückgreift, die auf dem See Genezareth spielen, nämlich Matth. 14, 28–31,<sup>202</sup> der Gang des Petrus über das Wasser, und Ioh. 21, 7–9, wo Petrus vom Boot ins Wasser springt und zum am Ufer erschienenen Jesus schwimmt, während die anderen Jünger ihre Fischerboote zum Ufer hinsteuern.

Im ersten der beiden Absätze (v. 250–253) wird der Papst eingangs als Nachfolger des Petrus angesprochen (v. 250: *Tu mare cum Petro sine nave premis*), zwei weitere Anreden weisen ihn als Beherrscher der Welt aus: *totus mundus tibi navis* (v. 251) und *mundus te sustinet ut mare Petrum* (v. 253). Im Gegensatz zu Petrus und dem Papst erwähnt das Gedicht in v. 252–253 auch noch mit dem Schiff kommende Personen, die ein bestimmtes Amt innehaben (*qui particulare ministrant*), womit Bischöfe und andere kirchliche Würdenträger, die einzelnen Kirchen oder Kirchenprovinzen vorstehen, gemeint sind. Während also die beiden Anreden in v. 250 und v. 253 eher auf Matth. 14, 28–31 verweisen, handelt es sich bei den restlichen Versen des Absatzes um eine Auslegung von Ioh. 21, 7. Die Art der Kombination von Ioh. 21, 7 und Matth. 14, 28–31 als Argument für den päpstlichen Primat findet man zum ersten Mal bei Bernhard von Clairvaux in seiner Schrift *De consideratione ad Eugenium papam* 2, 8, 16,<sup>203</sup> wo er auf diese Art die päpstliche *plenitudo potestatis* weiter absichert: *Quid istud? Nempe*

<sup>201</sup> Petr. Chrys. serm. 164, 8, 94–97: *Diuiditur autem mater in filiam: est namque synagoga mater, ex qua per petrum et ceteros apostolos nascitur ecclesia filia, quae, ubi diuini regis christi meruit habere consortium, matrem et aemulam pertulit et nouercam.*

<sup>202</sup> *Respondens autem Petrus dixit: „Domine, si tu es iube me venire ad te super aquas!“ At ipse ait: „Veni!“ Et descendens Petrus de navicula ambulabat super aquam, ut veniret ad Iesum. Videns vero ventum validum timuit et cum coepisset mergi clamavit dicens: „Domine, saluum me fac!“ Et continuo Iesus extendens manum adprehendit eum et ait illi: „Modicae fidei, quare dubitasti?“*

<sup>203</sup> Bernardi opera 3, S. 424, 8–24



*signum singularis pontificii Petri, per quod non navem unam, ut ceteri quique suam, sed saeculum ipsum suscepit gubernandum. Mare enim saeculum est; naves, Ecclesiae. Inde est quod altera vice instar Domini gradiens super aquas, unicum se Christi vicarium designavit, qui non uni populo, sed cunctis praeesse deberet: siquidem aquae multae, populi multi. Ita, cum quisque ceterorum habeat suam, tibi una commissa est grandissima navis, facta ex omnibus ipsa universalis Ecclesia, toto orbe diffusa.*

Auch Innozenz III., der die Schriften Bernhards kannte und in seine eigenen Werke einfließen ließ,<sup>204</sup> hat sich dieser Auslegung der beiden Bibelstellen gerne bedient, zum Beispiel im schon zitierten Brief an den Patriarchen von Konstantinopel,<sup>205</sup> und so überrascht es angesichts dieser Tradition nicht weiter, dass sie der Autor von *Ascendente Iesu navim* für den Innozenz direkt ansprechenden Schlussteil verwendet.

Der letzte Absatz des Gedichts (v. 254–262) baut auf Matth. 14, 28–31, dem Gang auf dem Wasser, auf, wobei die Formulierung *se [...] in mare misit* aus Ioh. 21, 7 entlehnt ist. Als Petrus über das Wasser geht, gerät er in Furcht und geht unter, was der Autor dazu nutzt, um dem Papst Mut zuzusprechen: Dass Christus Petrus ob seiner Kleingläubigkeit tadelt, wird zur Aufforderung, dass der Papst als Nachfolger Petri die Gefahren der Welt<sup>206</sup> überwinden und dabei nicht den Fehler des Petrus, nämlich zu zweifeln, machen soll (v. 254–258).

Für den folgenden Vers und die erste Hälfte des übernächsten (v. 259–260) überliefert die Handschrift einen in sich unlogischen Text: *Si Petrus extimuit, numquam Petrum mare mersum / sed pedibus mare subiecit*. Um dieses Problem mit dem geringstmöglichen Eingriff zu lösen, wurde das am Anfang von Vers 259 stehende *si* durch *ni* ersetzt. Daraus resultiert, dass sich die Aussage des Satzes, Petrus wäre ohne seine Furcht Herr über das Meer geblieben und nicht versunken, gut an die letzten zweieinhalb Verse des Gedichts fügt, da jene diesen Satz auf eine Weise auslegen, die dem Papst Mut machen soll und gleichzeitig die Meinung des Autors über die Macht des Papstes noch einmal darlegt: Zunächst wird das Meer, wie üblich, als Welt gedeutet, deren Regungen es zu verachten gilt, indem man sie wörtlich, wie Petrus das Meer mit Füßen tritt (v. 261: *affectus mundi*<sup>207</sup> *sperni, mare sub pede sterni*).

<sup>204</sup> Zur Bedeutung Bernhards von Clairvaux für Innozenz III siehe Bolton, Innocent III's providential path, 41–43.

<sup>205</sup> Zur Verwendung dieser Passage aus *De consideratione* durch Innozenz III. (insbesondere in dem Brief an den Patriarchen) siehe Maccarrone, Chiesa e stato, 19–22.

<sup>206</sup> Die allegorische Deutung des Meers als Welt geht auf Gregor den Großen zurück. Vgl. Maccarrone, Chiesa e stato, 14, Anm. 32.

<sup>207</sup> Hier wurde *mundum* zu *mundi* konjiziert.

Der Schlussvers fasst noch einmal den Inhalt der vorigen Verse zusammen, indem er das Idealverhältnis zwischen Petrus und dem Meer, d. h. dem Papst und der Welt als Aufforderung an diesen wiedergibt: *Non timeat Petrus mare sed timeat mare Petrum.*

#### 4. Datierung und Herkunft von *Ascendente Iesu navim*

##### Historischer Hintergrund<sup>208</sup>

Wie schon im Kommentar zu den Versen 39–43 angesprochen, macht *Ascendente Iesu navim* immerhin knappe Andeutungen zu den politischen Ereignissen, zu denen es Position bezieht. Diese sich über mehr als ein Jahrzehnt hinziehenden Konflikte zwischen Staufern und Welfen werden von heutigen Historikern allgemein als „deutscher Thronstreit“ bezeichnet und sind für das Verständnis des Gedichts von solcher Bedeutung, dass sie hier genauer beschrieben werden sollen.

Der deutsche Thronstreit nahm mit dem Tod Kaiser Heinrichs VI. seinen Anfang. Dieser hatte für die Dauer von Friedrichs I. Kreuzzug die Regierung im Reich übernommen und folgte ihm, als Friedrich am 10. 6. 1190 starb, als deutscher König nach. Der Herrschaftswechsel funktionierte aber nicht so reibungslos, wie der neue Herrscher, der 1191 zum Kaiser gekrönt wurde, es sich erhofft hatte: 1192 sah er sich mit einer von Brabant ausgehenden Opposition konfrontiert, deren Verschwörung er aber gegen die Prognosen seiner Zeitgenossen überstand. Wohl unter anderem auf Grund von Entwicklungen solcher Art und seines unmittelbar bevorstehenden Kreuzzugs wollte Heinrich VI. seinem Haus die Krone über längere Zeit hinweg sichern und entwickelte den sogenannten Erbreichsplan, der vorsah, dass Fürsten, die ihm zustimmten, auf ihr Wahlrecht bei der Königswahl verzichteten, aber dafür ihr Reichslehen nach ihrem Willen auch an weibliche Nachfahren und an Seitenlinien vererben konnten. Diesem stimmten die Fürsten zwar 1196 zu, gleichzeitig formierte sich jedoch unter ihnen eine Opposition, an der auch der Papst, der eine länger anhaltende Vereinigung von Sizilien und dem römischen Reich verhindern wollte, teilnahm, sodass Heinrich gegen Ende des Jahres vom Erbreichsplan Abstand nahm und damit die Aussichten seines am 26. Dezember 1194 geborenen Sohnes Friedrich (II.) auf die Krone verschlechterte.<sup>209</sup>

Als Kaiser Heinrich VI. nun während seines Aufbruchs zum Kreuzzug am 28. September 1197 in Messina starb, hätte nach dem Willen des Verstorbenen die Königswürde auf diesen erst dreijährigen Sohn übergehen müssen. Der war 1196 von den vom Kaiser entsprechend unter Druck gesetzten Fürsten – sie hatten im Jahr zuvor die Wahl verwei-

<sup>208</sup> Diese Übersicht über den deutschen Thronstreit folgt hauptsächlich Kempf, Thronstreit.

<sup>209</sup> Schubert, Königsabsetzung, 195-198.

gert – zum römischen König gewählt worden.<sup>210</sup> Auch die an den Vertrauten Markward von Annweiler gerichteten letzten Anordnungen des Kaisers, die bei Innozenz III. überliefert sind, lassen darauf schließen, dass Heinrich eine Nachfolge seines Sohnes im Reich und in Sizilien geplant hatte.<sup>211</sup> Dazu kam es zunächst aus mehreren Gründen nicht: Die verwitwete Kaiserin Konstanze entschied sich offenbar schnell gegen die Ambitionen ihres eben verstorbenen Gatten und begann nach dessen Tod mit Unterstützung einheimischer Adliger staufische Gefolgsleute aus Sizilien hinauszudrängen. Am Pfingstmontag des Jahres 1198 wurde Friedrich zum König von Sizilien, das nun der Oberlehensherrschaft des Papstes unterstand, gekrönt, und als sie am 27. November desselben Jahres starb, ernannte Konstanze testamentarisch Papst Innozenz III. zum Vormund ihres Sohnes. Die Politik Konstanzes schloss mit ein, dass sie im Namen ihres Sohnes auf den römischen Königstitel verzichtete und somit der Politik einiger hoch stehender, antistaufisch gesinnter weltlicher und geistlicher Fürsten entgegen kam. Die Entscheidung der Kaiserin kam noch weiteren Personen zu Gute, da einige zum Herrschaftsbereich Heinrichs VI. gehörende Gebiete im übrigen Italien an lokale Fürsten und den Kirchenstaat fielen.

Nördlich der Alpen jedenfalls begannen knapp einen Monat nach dem Tod des Kaisers Verhandlungen zur Wahl eines neuen römischen Königs, die nicht in den Händen eines Stauferfreundes lagen: Der wegen des Aufenthalts seines Mainzer Amtskollegen, Konrad von Wittelsbach, im Heiligen Land mit einer solchen Wahl beauftragte Erzbischof Adolf von Köln<sup>212</sup> konnte jedoch zunächst keinen nicht den Stauern angehörenden deutschen Fürsten finden, der sich zum römischen König wählen lassen wollte.<sup>213</sup> Auf diesen missglückten Versuch einer Königswahl hin wählten die Anhänger der Stauer Friedrichs Onkel, Philipp von Schwaben, der nach dem Tod Heinrichs VI. die Rolle des Sachwalters für den späteren Friedrich II. übernommen hatte und zunächst versuchte, seinen Neffen zur Krönung nach Deutschland zu schaffen, am 8. März 1198 in Mühlhausen<sup>214</sup> zum König, am 8. September desselben Jahres wurde er in Mainz vom burgundischen Erzbischof Aimo von Tarentaise gekrönt.

<sup>210</sup> Die erste Wahl hätte auf dem Wormser Reichstag zu Weihnachten 1195 im Rahmen der Vorbereitungen für Heinrichs Kreuzzug stattfinden sollen. Engels, Staufer, 136.

<sup>211</sup> Genaueres dazu bei Boshof, Innozenz III., 52–53.

<sup>212</sup> Zwei andere Fürsten aus dem Kreis derer, die zu den späteren Kurfürsten zählen, nämlich der Erzbischof von Mainz und der Pfalzgraf bei Rhein, hielten sich im heiligen Land auf. Der Erzbischof von Trier hatte gegen Geld zugesichert, dass er bei einer Wahl die Entscheidung des Kölner Erzbischofs teilen würde. Vgl. Kempf, Thronstreit, 64–65.

<sup>213</sup> Details bei Csendes, Epilegomena, 598 und Boshof, Innozenz III., 54–55.

<sup>214</sup> Die Verhandlungen fanden in Ictershausen statt und wurden zwei Tage zuvor beendet. Vgl. Csendes, Epilegomena, 597.

Die Gegner einer staufischen Herrschaft wählten schließlich am 8. Juli in Köln Otto IV., den Sohn Heinrichs des Löwen zum König, die Krönung durch Adolf von Köln erfolgte am 8. Juni in Aachen. Zur Wahl Ottos ist anzumerken, dass möglicherweise das Betreiben des englischen Königs Richard Löwenherz, dessen Lieblingsneffe Otto war, und der reichen Kölner Bürgerschaft, für die England einen lukrativen Handelspartner darstellte, dafür ausschlaggebend waren, dass Erzbischof Adolf sich für Otto als geeigneten Kandidaten für den deutschen Thron entschied.<sup>215</sup> Nun ergab es sich, dass Otto zwar am traditionsgemäß richtigen Ort von der richtigen Person gekrönt worden war und in dieser Hinsicht als der legitime König gelten konnte, Philipp, auf den das nicht zutraf, jedoch vom Großteil der Fürsten anerkannt wurde. In Gesamteuropa ergab sich nun folgende Lage: Richard Löwenherz stand hinter Otto, Frankreich, der Erbfeind Englands, unter König Philipp II. August unterstützte den Staufer.<sup>216</sup>

Inzwischen war Papst Coelestin III. verstorben und am 8. Jänner 1198 ein Nachfolger, der sich Innozenz III. nannte, gewählt worden. Dieser Papst hatte um 1160/1161 als Lothar von Segni das Licht der Welt erblickt. Offenbar für die geistliche Laufbahn bestimmt, erhielt er zunächst in Rom – vielleicht an der von Gregor dem Großen initiierten *Schola Cantorum* am Lateran – eine Ausbildung, die es ihm ermöglichte, in den 1280er Jahren ein Studium in Paris zu beginnen, wo er nach den *artes liberales* Theologie – möglicherweise bei Petrus Cantor – studierte. Gegen Ende der 80er Jahre wechselte der spätere Papst den Studienort: Er scheint für kurze Zeit in Bologna studiert zu haben. Genauere Angaben zu Lehrern oder seiner Fachrichtung sind zwar nicht überliefert, ein Abschluss seiner Lehrjahre mit einem Kirchenrechtsstudium an diesem Ort ist jedoch naheliegend, wenn auch nicht ausreichend beweisbar.<sup>217</sup> Ab Spätherbst 1190

<sup>215</sup> Dies ist jedoch offenkundig nicht ausreichend nachweisbar. Vgl. Boshof, Innozenz III. 54.

<sup>216</sup> Zum Beginn des Thronstreits vgl. Csendes, *Epilegomena*, 591-604.

<sup>217</sup> Die wichtigste Quelle für das Leben des Papstes (neben seinen eigenen Schriften), die anonymen, wahrscheinlich noch zu seinen Lebzeiten entstandenen *Gesta Innocentii* beschreiben dessen oben skizzierten dreistufigen Bildungsweg. Für Paris wird noch ein weiterer Lehrer, der Theologe Petrus von Corbeil, angegeben, im Fall von Bologna findet sich jedoch nur der Ortsname. Unter den erhaltenen Schriften des Papstes befinden sich Briefe, in denen der Papst den ehemaligen Lehrer, den er häufig in seinen Werken zitiert, lobt. Petrus Cantor, der möglicherweise auch ein Lehrer Innozenz III. war, berichtet von einem Treffen mit dem Papst in Rom. Dafür, dass diese beiden Männer den späteren Papst unterrichtet haben, spricht weiters, dass er ihnen als Papst höhere kirchliche Weihen zukommen ließ – eine Sonderbehandlung, die auch einigen seiner Pariser Studienkollegen wie zum Beispiel dem späteren Erzbischof von Canterbury Stephan Langton zu Gute kam. Als möglicher Lehrer des Papstes in Bologna wird von den meisten Forschern Huguccio, der berühmteste der dort wirkenden Dekretisten, angenommen, da sich der Papst in Rechtsangelegenheiten immer wieder an ihn wandte und ihn noch über dessen Tod hinaus in Schreiben erwähnte. Ein direkter Hinweis auf ein Lehrer-Schüler-Verhältnis fehlt jedoch. Zur Ausbildung des Papstes vgl. Imkamp, *Kirchenbild*, 20–46.

war er Kardinaldiakon von SS. Sergio e Bacco in Rom. Er wurde erst am 22. Februar 1198, dem Festtag der Cathedra Petri, im Zuge seiner Krönung zum Bischof geweiht.<sup>218</sup> Wie üblich wandten sich beide römische Könige nach ihrer Krönung an den Papst, der bis dahin nicht eingegriffen hatte,<sup>219</sup> um mit ihm Verhandlungen über die Kaiserkrönung aufzunehmen. Philipp von Schwaben hatte von Beginn an die schlechtere Verhandlungsbasis, war er doch 1196 aufgrund seiner Beteiligung an Angriffen auf das *patrimonium Petri* durch eine alle Angreifer betreffende Generalsentenz exkommuniziert worden. Darüber hinaus gehörte er dem Geschlecht der Staufer an, dem gegenüber die Päpste fast schon traditionell eine Oppositionsrolle einnahmen.<sup>220</sup> Wegen des Todes von Coelestin III., an den sich Philipp nach dem Tod Heinrichs, um Absolution zu erhalten, gewandt hatte, fiel die Aufgabe, ihm die Absolution zu erteilen, nun Innozenz zu, der ihm diese im Frühjahr des Jahres 1198 versprach. Die Absolution war jedoch an einige Bedingungen geknüpft, mit denen Philipp nicht ganz einverstanden war und sie folglich etwas nach seinem Geschmack abgeändert hatte, was wiederum den Papst dazu veranlasste, die Exkommunikation Philipps nicht aufzuheben. Das Verhältnis zwischen Innozenz III. und dem Staufer sollte sich im weiteren Verlauf des Jahres weiter verschlechtern, da Markward von Annweiler, der ehemalige Reichstruchsess Heinrichs VI., dem Papst dessen Rechte über und in Sizilien nach Konstanzes Tod mit Waffengewalt streitig machte.

Ein weiterer Fehler Philipps war gewesen, dass er den Papst nicht in protokollarisch korrekter Weise über seine Königswahl in Kenntnis gesetzt hatte – der Papst erfuhr davon erst durch die Gesandtschaft in Sachen Absolution. Otto IV. hingegen ging so vor, dass der Papst zufrieden sein musste: Seine mit wohlwollenden Briefen seiner Parteigänger ausgestattete Gesandtschaft erreichte im Frühling des Jahres 1199 Rom. Sie überbrachte auch Schreiben Ottos, in denen er den Papst über seine Wahl informierte, um Approbation der Wahl und um die Kaiserkrone bat. Um dieses Ziel zu erlangen, anerkannte Otto in seinen Schreiben die „Rechte und Besitzungen der römischen Kirche“.<sup>221</sup> Innozenz III. erwies sich jedoch für die Gesandtschaft als härterer Verhandlungspartner als erhofft, da er Otto nicht sofort anerkannte, sondern seinen Einsatz für den Welfen wiederum an dessen völlige Anerkennung der Rekuperations-

<sup>218</sup> Vgl. Klausnitzer, Primat, 50. Werner Maleczek, Lex.MA 5 (2003), 434–437 (s.v. Innozenz III.).

<sup>219</sup> Als Grund dafür gibt Boshof, Innozenz III., 56 an, dass der Papst in Italien mit der wahrscheinlich schon von seinem Vorgänger in die Wege geleiteten Rekuperation bestimmter italienischer Gebiete beschäftigt war.

<sup>220</sup> Zum Verhältnis zwischen Friedrich Barbarossa und den Päpsten seiner Regierungszeit siehe Engels, Staufer, 78–83.

<sup>221</sup> Kempf, Thronstreit, 67.

politik in Italien knüpfte. Da inzwischen am 6. April 1199 Richard Löwenherz, der mächtigste Unterstützer Ottos, gestorben und von seinem Nachfolger Johann Ohneland kaum Hilfe zu erwarten war, stimmten die Gesandten schließlich den Bedingungen des Papstes wohl widerwillig zu und brachen mit einem von Otto zu unterzeichnenden Vertrag nach Deutschland auf.<sup>222</sup>

Wohl einen Monat, nachdem die Gesandten Rom verlassen hatten, gab Innozenz seinen Willen, in den Thronstreit einzugreifen, offiziell in Form eines Schreibens an alle deutschen Fürsten bekannt,<sup>223</sup> worin er diese aufforderte, den Streit selbst beizulegen.<sup>224</sup> Sollte dies nicht geschehen, würde er nach seinem Ermessen einem der beiden Könige seine Gunst, den *favor apostolicus*, gewähren.

Zu diesem Zeitpunkt war Philipp von Schwaben noch immer ein möglicher Verhandlungspartner für den Papst, was sich infolge eines Schreibens stauferfreundlicher Fürsten,<sup>225</sup> das von Philipp im Mai auf dem Hoftag in Speyer anerkannt wurde, änderte. Der Inhalt des Schreibens,<sup>226</sup> das Innozenz III. wohl im Hochsommer 1200 (?) erhielt, lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Philipp ist gewählter römischer König und somit Inhaber der kaiserlichen Herrschaft. Ihm steht die Herrschaft über das Reich und die von seinem Vorgänger Heinrich VI. besessenen Länder zu. Die Fürsten würden ihn gegen jeden unterstützen, der Philipp diese Gebiete streitig machen wolle, und aus diesem Grund solle der Papst sich aus den Belangen des Reichs heraushalten, im Gegenzug würden sie sich aber auch nicht in die Rechte der Kirche einmischen. Darüber hinaus solle der Papst Philipp unterstützen und Markward von Annweiler wohlgesinnt sein. Das Schreiben schließt mit der Ankündigung eines Romzugs für den Erhalt der Kaiserkrone, freilich ohne eine Bitte um Approbation.<sup>227</sup>

Der Papst verfasste ein Antwortschreiben, in dem er alle Aufforderungen der Fürsten zurückwies, woran auch zwei gegen Ende des Jahres 1199 nach Rom gesandte Boten nichts ändern konnten.<sup>228</sup> Auch von Seiten Ottos erlitten die politischen Hoffnungen des Papstes einen Dämpfer, da Otto den von seinen Gesandten mit Innozenz ausgehandelten Vertrag nicht ratifiziert hatte, sondern dem Papst im November/Dezember 1199 nur

<sup>222</sup> Zum Inhalt dieser geheim gehaltenen Urkunde siehe Kempf, Thronstreit, 68.

<sup>223</sup> RNI 2.

<sup>224</sup> Schubert, Königsabsetzung, 200, sieht Innozenz III. eher als „besonnenen Vermittler“ im Thronstreit denn als „machtbewussten Hierokraten“.

<sup>225</sup> Die *Intitulatio* nennt 26 Fürsten als Absender, am Schluss des Briefs erscheinen noch weitere 24, die zwar nicht in Speyer am Hoftag anwesend, aber mit dem Inhalt des Briefes einverstanden waren. Vgl. Kempf, Thronstreit, 70; Boshof, Innozenz III., 56 hingegen sieht die Namen von 28 Fürsten.

<sup>226</sup> RNI 14.

<sup>227</sup> Vgl. Boshof, Innozenz III., 56.

<sup>228</sup> Bei der Rede an die Boten handelt es sich um das schon im Kommentarteil wiederholt erwähnte RNI 18.

einen allgemein gehaltenen Brief.<sup>229</sup> Nun schien sich mit der Rückkehr des Mainzer Erzbischofs, Konrad von Wittelsbach, vom Kreuzfahrerheer auch Ottos IV. Lage weiter zu verschlechtern, da der Erzbischof als rechtmäßigen König nur den jungen Friedrich anerkannte. Darüber hinaus hatte er beide Streitparteien von einem Waffenstillstand und der Bildung eines Schiedsgerichts, für dessen Abhaltung der 28. Juli 1200 vorgesehen war, überzeugt. Da Otto befürchtete, dass dieses Schiedsgericht ihn seine Position kosten würde, wandte er sich mit einem Hilfesuch an den Papst und erkannte als Gegenleistung den von seinen Gesandten ausgehandelten Vertrag an. Die darauf folgende Intervention des Papstes sorgte dafür, dass das Schiedsgericht nicht abgehalten wurde.

Nachdem Erzbischof Konrad von Mainz gegen Ende Oktober 1200 gestorben war, berief Innozenz III. ein geheimes Konsistorium ein, von dem eine an die Kardinäle gerichtete Rede,<sup>230</sup> bekannt unter dem Namen *Deliberatio de tribus electis*, erhalten ist. In dieser Rede wog der Papst alle positiven und negativen Aspekte der drei Könige ab und argumentierte so, wenn auch schwach, für seine Entscheidung, Otto anzuerkennen.<sup>231</sup> Während sich aber der mit den Verhandlungen mit den deutschen Fürsten in dieser Sache betraute Kardinallegat noch auf dem Weg nach Deutschland (mit Umweg über Frankreich) befand, erfuhr der Papst, dass die Partei Ottos kurz vor ihrer Auflösung stand. Um Otto aus seiner misslichen Lage zu befreien, verzichtete Innozenz auf die Verhandlungen seines Legaten, sondern gab so schnell wie möglich den deutschen Fürsten, sowie den Königen von Frankreich und England seine Entscheidung für Otto bekannt, in der er auch alle an das Königtum Philipps gebundenen Treueeide löste.<sup>232</sup> Im Gegenzug für die Unterstützung forderte der Papst, dass Otto im Prinzip die in der schon zwei Jahre zuvor aufgesetzten Urkunde enthaltenen päpstlichen Forderungen in einer neuen, um den Zusatz, dass er Versprechungen an den Papst nach seiner Kaiserkrönung neuerlich bestätigen werde, erweiterten Fassung anerkannte, was Otto auch tat (Neußer Eide, 8. Juni 1201).

---

<sup>229</sup> RNI 19.

<sup>230</sup> RNI 29.

<sup>231</sup> Ausführlicher dazu Boshof, Innozenz III, 57–58.

<sup>232</sup> In diesem Schreiben (RNI 33) begründet er sein Eingreifen damit, dass die deutschen Fürsten, obwohl er sie dazu ermahnt hatte, keine Einigung auf einen König hätten erzielen können. Er als Papst habe nun auf Grund der *translatio imperii* von Ost nach West und weil er derjenige sei, der dem Kaiser durch die Krönung erst seine volle Macht verschaffe, das Recht, dem würdigsten Thronanwerter seinen *favor apostolicus* zu gewähren. Für die päpstliche Gunsterweisung käme nur Otto in Frage, da gegen Philipp vier Gründe sprachen: „Exkommunikation, Meineid, Verfolgung der Kirche [ ... ] und die Gefahr, daß das Wahlrecht der Fürsten gemindert werde, wenn nun schon der dritte Staufer die Herrschaft antrete.“ Kempf, Thronstreit, 76.



Diese Einmischung des Papstes ging sogar manchen Parteigängern Ottos zu weit. So ist es nicht weiter überraschend, dass die Angehörigen der Partei Philipps 1201/1202 gemeinsam mit ihrem König einen Protestbrief<sup>233</sup> verfassten, den Innozenz im März 1202 erhielt.<sup>234</sup> Als Antwort auf dieses Schreiben wandte sich Innozenz Ende März 1202 schriftlich an den Herzog von Zähringen,<sup>235</sup> indem er darlegte, weshalb sein Parteiergreifen für Otto rechtens gewesen sei.<sup>236</sup> Seiner Ansicht nach konnte er einem König als Papst die Kaiserkrönung verweigern, wenn sich der Kandidat als unwürdig erweise.<sup>237</sup> In diesem Fall müssten die Fürsten einen neuen König wählen. Aus diesem Rechtsverständnis heraus erklärte er Philipp als König geschworene Treueeide für nicht verbindlich und befahl, Otto als König anzuerkennen. Letzteren Befehl hob er für die weltlichen Fürsten bald darauf wieder auf, für die geistlichen behielt er ihn bei. Zunächst schien das Schicksal Otto gegenüber gnädig zu sein, denn einige Fürsten wie zum Beispiel der böhmische König wechselten die Seiten und traten zur Partei des Welfen über, wozu noch eine aktivere Unterstützung seitens Johann Ohnelands für seinen Neffen kam. Der französische König Philipp II. August stand – als Gegner Englands, wo Otto aufgewachsen war – freilich noch immer auf der Seite des Staufers und wandte sich gegen die Anerkennung Ottos.

Jedoch begann sich noch im Jahr 1202 das Blatt zu wenden: Dass der Französische König Johann Ohneland die englischen Gebiete aberkannte und dessen Einfluss aus Frankreich hinauszudrängen begann, löste bei Anhängern Ottos mit an Frankreich angrenzenden Gebieten Verunsicherung aus, und die treu auf Seiten Ottos stehenden niederrheinischen Fürsten gerieten in einen holländischen Erbfolgekrieg. Ab 1204 verließen Otto wichtige Anhänger, darunter sein eigener Bruder, Pfalzgraf Heinrich bei Rhein, und Philipp von Schwaben wurde im Jänner 1205 erneut, diesmal an den rechten Orten, gewählt und gekrönt. Otto, dessen politische Lage sich nun deutlich verschlechtert hatte, zog sich im Herbst 1206 auf seine Erblande in Braunschweig zurück. In dieser Situation ging Innozenz III., der zuvor vieles versucht hatte, um die

---

<sup>233</sup> RNI 61.

<sup>234</sup> In diesem Brief äußerten die Fürsten, dass die Einmischung in eine deutsche Königswahl weder für Papst noch Kardinal rechtens sei. Sie würden daher sein durch einen Kardinallegaten durchgeführtes Eingreifen zurückweisen. Auch stellten Sie die Frage, ob sich der besagte Legat in der Rolle eines Wählers oder eines Richters gefühlt habe. Als Wähler habe er keine Macht, die Stimmen vieler anderer Fürsten als ungültig anzusehen, als Richter habe er erstens keine Vollmacht und zweitens sei im Fall eines Thronstreits gar kein Richter vorgesehen. Die Fürsten, von denen allein die Entscheidung abhängt, hielten an ihrem Kandidaten, Philipp, fest, „verbürgen seine kirchliche Gesinnung und bitten den Papst, ihm die Kaiserkrone nicht zu verweigern.“ Kempf, Thronstreit, 78.

<sup>235</sup> RNI 62, besser bekannt als Dekretale *Venerabilem*.

<sup>236</sup> Zum Inhalt der Dekretale *Venerabilem* siehe Kempf, Thronstreit, 78f.

<sup>237</sup> Vgl. Boshof, Innozenz III., 59f.

von Otto Abgefallenen von der Falschheit ihres Tuns zu überzeugen, auf ein erneutes Verhandlungsangebot Philipps ein. Diese Verhandlungen, die zunächst im Herbst 1207 zu einem Waffenstillstand führten, hätten schließlich 1208 den Thronstreit theoretisch beendet<sup>238</sup>, wenn nicht der Pfalzgraf Otto von Wittelsbach Philipp von Schwaben am 21. Juni 1208 in Bamberg ermordet hätte.<sup>239</sup>

Innozenz setzte sich nach dem Tod Philipps wieder – und diesmal erfolgreich – für Otto ein, was nur möglich war, weil die offenbar kriegsmüden deutschen Fürsten Otto bereitwillig anerkannten. Er wurde erneut zum König gewählt (11. November 1208 in Frankfurt) und begann mit dem Papst über die Kaiserkrönung zu verhandeln. Der ausgehandelte Vertrag (Urkunde vom 22. März 1209) war im Großen und Ganzen die Bestätigung der Abmachungen von 1200 und 1202, hatte aber für Otto, wie sich allzu bald zeigen sollte, kaum Gültigkeit. Nachdem Innozenz Otto am 4. Oktober 1209 im Petersdom gekrönt hatte, blieb dieser in Italien und brachte – gegen den Vertrag handelnd – die vom Papst rekuperierten Gebiete und die mathildischen Güter wieder unter die Herrschaft des Reiches. Als er sich daran machte, Sizilien zu erobern (auf Aufforderung revoltierender süditalienischer Fürsten), exkommunizierte der in Bedrängnis geratene Papst gegen Ende Jänner 1210 den Kaiser.<sup>240</sup> Otto reagierte nicht darauf, hob weiter ein Heer aus und marschierte Anfang November in Sizilien ein, worauf der Papst das Anathem über ihn verhängte und die ihm geschworenen Treueeide löste. Ende März 1211 wiederholte der Papst das Anathem, da viele Bischöfe entgegen dem päpstlichen Befehl das erste Anathem nicht verkündet hatten. Während die erhoffte Wirkung der kirchlichen Druckmittel wiederum ausblieb, begann ein 1210 in Gang gesetztes Ablenkungsmanöver des in Bedrängnis geratenen Papstes seine Wirkung zu entfalten. Innozenz hatte den französischen König gebeten, er solle die deutschen Fürsten zur Rebellion gegen Otto aufstacheln. Einige gingen darauf ein, knüpften ihren

---

<sup>238</sup> Der Inhalt der Abmachungen ist nicht genau überliefert, aber Philipp scheint auf die Herrschaft über Sizilien verzichtet zu haben (Friedrich war ab Dezember 1208 dort offiziell König); wie weit Philipp die Ansprüche auf Gebiete in Mittelitalien zurücknahm (wahrscheinlich sicherte sich der Papst die Mark Ancona und das Herzogtum Spoleto), ist unbekannt, belegt ist nur, dass eine seiner Töchter einen Neffen des Papstes heiraten sollte (der Neffe sollte wiederum mit der Toscana belehnt werden). Otto sollte durch die Heirat mit der ältesten Tochter Philipps und der Übernahme von burgundischen oder schwäbischen Gütern, die im Besitz des Staufers waren, oder einer neu-, bzw. wieder zu schaffenden burgundischen Königswürde entschädigt werden. Kempf, Thronstreit, 83.

<sup>239</sup> Darüber, ob es sich bei diesem Mord wirklich nur um Privatrache handelte oder eine darüber hinausgehende Verschwörung dahintersteckte, gehen die Meinungen auseinander. Die Verschwörungstheorie vertreten zum Beispiel Hucker, Otto IV., 144–159 und Schubert, Königsabsetzungen, 201. Boshof, Innozenz III., 62–63 geht hingegen von Privatrache aus.

<sup>240</sup> Kempf, Thronstreit, 85: Die Exkommunikation sollte automatisch eintreten, wenn Otto nicht von seinen kriegerischen Handlungen abließe und den schon entstandenen Schaden wiedergutmache. Nur wenige Fürsten reagierten übrigens auf den Befehl des Papstes, die Exkommunikation Ottos in Deutschland bekannt zu machen. Schubert, Königsabsetzungen, 206.

Widerstand aber an die Bedingungen, dass der Papst mit Otto niemals Frieden schließe, alle Fürsten von ihrem Treueeid löse und ihnen die Wahl eines neuen Königs gestatte. Auf diese Forderungen ging Innozenz erst ein, als Otto das Anathem ignorierte.

Im Frühherbst 1211 wurde Friedrich II., der Wunschkandidat des französischen Königs, unter Berufung auf die Wahl in dessen Kindheit in Nürnberg zum König bestimmt,<sup>241</sup> worauf Otto, von den Fürsten als Häretiker bezeichnet, aber formal nicht abgesetzt,<sup>242</sup> in der vom Papst gewünschten Weise reagierte: Er brach seinen Eroberungszug ab und machte sich auf den Weg nach Deutschland, um den Widerstand zu ersticken. Friedrich II. tat es ihm, um seine Position zu sichern, gleich. Er zog kampflös von Sizilien bis Mainz, wo er zu Jahresende gekrönt wurde. Im August 1212 stand Otto IV. kurz vor seinem Sieg über Landgraf Herrmann von Thüringen, als sich nach dem Tod seiner Frau, der Stauferin Beatrix, die Reichsministerialen von ihm abwandten (Herrscherverlassung) und seine Position so empfindlich schwächer wurde.<sup>243</sup>

Die endgültige Entscheidung im deutschen Thronstreit fiel jedoch in keiner direkten Konfrontation der beiden Kontrahenten, da Otto IV. sich entschieden hatte, zusammen mit Johann Ohneland im Konflikt um die englischen Besitzungen im heutigen Frankreich den französischen König anzugreifen. In Nordfrankreich, bei Bouvines, erlitt Otto am 27. Juli 1214 eine schwere Niederlage, die seine Macht entschieden schwächte. Für Friedrich II., der bereits 1213 dieselben territorialen Zugeständnisse an den Papst, die jener von Otto gefordert hatte, wiederholte (Egerer Goldbulle, 12. Juli 1213), war es nun möglich, in Aachen einzuziehen, um sich ein zweites Mal krönen zu lassen (25. Juli 1215). Otto wurde schließlich auf seine Erblände in Braunschweig zurückgedrängt, wo er am 19. Mai 1218 starb.

### **Anmerkungen zur Datierung von *Ascendente Iesu navim***

Neben der namentlichen Erwähnung Ottos IV. und dem Vergleich mit der Personkonstellation Saul-Samuel-David (Verse 42–43) bietet *Ascendente Iesu navim* noch weitere, jedoch nicht so offensichtliche Anhaltspunkte, die eine Datierung des Gedichts oder seiner Prosavorlage, von deren Vorhandensein, wie unten noch erörtert werden

---

<sup>241</sup> Eine Quellenübersicht zu dieser Phase des Thronstreits siehe Sommerlechner, *Stupor mundi?*, 178–193.

<sup>242</sup> Vgl. Schubert, *Königsabsetzungen*, 207.

<sup>243</sup> Vgl. Schubert, *Königsabsetzungen*, 209.

wird, höchstwahrscheinlich auszugehen ist, in die Zeit des deutschen Thronstreites zwar nicht erweisen können, zu ihr aber ohne weiteres passen:

Vor dem Hintergrund der Italienpolitik Ottos IV in den Jahren 1209–1211 erscheint der Anfang von *Ascendente Iesu navim*, die ansonsten nicht zum übrigen Inhalt des Gedichts passende Seesturmperikope und noch vielmehr deren Auslegung gut geeignet als Metapher für die durch Otto bedrängte Kirche. Ähnlich bietet v. 31 *gladiique duo sua federa rumpunt* einen möglichen Verweis darauf, dass Otto gegen die mit dem Papst vor seiner Krönung getroffene Vereinbarung handelt und das Bündnis mit dem Papst somit gebrochen ist.

Doch auch ohne weitere Hinweise auf politische Ereignisse lässt sich das Gedicht auf Grund der Auswahl der in der Argumentation verwendeten Allegorien und Bibelstellen, wie zum Beispiel das Sonne-Mond-Gleichnis, datieren, da sich hier immer wieder auffällige Motivparallelen zu Texten Innozenz' III. ergeben. Ähnliches lässt sich, was die unmittelbar Otto betreffende Argumentation angeht, auch bei anderen Texten wie dem im Kommentar vorgestellten Gedicht *Rex et sacerdos praefuit* beobachten.<sup>244</sup>

### **Das Verhältnis von *Ascendente Iesu navim* zu den Werken Innozenz' III.**

Wie aus dem Kommentar hervorgeht, finden sich zu nahezu allen in *Ascendente Iesu navim* vorgebrachten Argumenten für den Vorrang des *sacerdotium* gegenüber dem *regnum* Parallelen in den Werken Innozenz' III. Dass es sich bei einigen von diesen um in der exegetischen Tradition begründete Übereinstimmungen sowie von einer Vielzahl von Autoren genutzte christliche Allgemeinplätze handelt,<sup>245</sup> versteht sich von selbst; zwei längere, argumentativ wichtige Teile des Gedichts (v. 58–79 und 200–249) scheinen jedoch mit zwei Texten des Papstes, nämlich RNI 18 und Reg II/200, in engerem Zusammenhang zu stehen.

So wirken die Verse 58–79 wie eine knapp formulierte und auf das Nötigste reduzierte Paraphrase des Anfangs von RNI 18, bei der in *Ascendente Iesum navim* lediglich die Reihenfolge zweier Argumente vertauscht wurden. Neben Ähnlichkeiten im Wortlaut bis hin zu übereinstimmenden Formulierungen spricht vor allem der Umstand dafür, dass dem Autor an einer Stelle ein für Paraphrasen typischer Fehler<sup>246</sup>

<sup>244</sup> Siehe dazu Kommentar S. 49–51.

<sup>245</sup> Zum Beispiel die Deutung des dreifachen Liebesbekenntnisses Petri (Ioh. 21, 15–17) als Sühnehandlung für die dreifache Leugnung (u. a. Matth. 27, 69–75).

<sup>246</sup> Als Beispiel sei willkürlich auf eine unedierte hochmittelalterliche Paraphrase der Bücher der Könige in Cod. Paris. lat. 14758 verwiesen, die aus 4 Reg. 13, 21 (*Quidam autem sepelientes hominem viderunt latrunculos et proiecerunt cadaver in sepulchro Helisei, quod ambulavit et tetigit ossa Helisei, et revixit*

unterlief und er den Text Innozenz' dermaßen reduzierte, dass der Gedankengang des Gedichts an einer Stelle (v. 64–70, in unten stehender Tabelle fett hervorgehoben) ohne die entsprechende Passage aus RNI 18 (siehe Tabelle) nicht nachvollziehbar ist.

<p>RNI 18</p> <p><i>In Genesi legimus, quod <u>Melchisedech fuit rex et sacerdos, sed rex Salem et sacerdos Altissimi, civitatis videlicet rex et deitatis sacerdos. Sane, si distat inter civitatem et deitatem, distat utique inter regnum et sacerdotium. Nam, etsi Melchisedech in figura Christi precesserit, qui habet in vestimento et in femore suo scriptum: rex regum et dominus dominantium, sacerdos in eternum secundum ordinem Melchisedech, ad notandam concordiam que inter regnum et sacerdotium debet existere, propter quod et ipse Christus secundum naturam carnis assumpte de stirpe regali pariter et sacerdotali descendit –, ad notandum tamen preminentiam quam sacerdotium habet ad regnum, cum Abraham rediret a cede regum, dedit Melchisedech ex omnibus decimas, qui benedixit ei proferens panem et vinum; erat enim sacerdos Altissimi. Dignior autem est qui decimas recipit quam qui decimas tribuit, et minor qui benedicatur quam ille qui benedicit, iuxta quod probat apostolus, qui de hoc ipso loquitur dicens: „Sine ulla contradictione minus a meliore benedicatur“. Qui volens ostendere sacerdotium evangelicum dignius esse levitico, probat illud per hoc, quod Levi fuit in lumbis <u>Abrahe decimatus, quando Abraham dedit decimam Melchisedech quasi minor maiori. Licet autem tam reges quam sacerdotes ungantur ex lege divina, reges tamen ungantur a sacerdotibus, non sacerdotes a regibus. Minor est autem qui ungitur quam qui ungit, et dignior est ungens quam unctus. Propter quod et ipse Christus, cui dictum est per prophetam: „Unxit te Deus,</u></u></i></p>	<p>58–63</p> <p><i>Tempore Melchisedech regno coniuncta fuerunt iura sacerdotum, quia rex fuit atque sacerdos. Iuncta quidem, sed non tamen equiparata fuerunt: rex etenim fuit urbe Salem dominique sacerdos. Sicut ab urbe Deus differt, sic rege sacerdos. Urbe Deus maior et maior rege sacerdos.</i></p> <p>71–75</p> <p><i>Utque Deus maior est principe, rege sacerdos: Melchisedech benedicit, Abram benedicatur. Offert hic decimas, ille recipit. Si preminet ergo qui recipit dante, benedicto qui benedicit. Melchisedech Abram precellit rege sacerdos.</i></p> <p>64–70</p> <p><i>Dextra sacerdotis reges non regis inungit dextra sacerdotes: hic ungit, hic ungitur. <b>Ungens</b></i></p>
--	--

homo et stetit super pedes suos) folgendes nur noch Bibelkennern verständliche Distichon macht: Cuiusdam quidam fugere cadavere iacto / sacraque cum tetigit ossa revixit homo. (4, 619sq.)

<sup>247</sup> RNI 18 (Kempf, 46–47, 10).

<sup>248</sup> RNI 18 (Kempf, 48, 4–7).

<p><i>Deus tuus, oleo letitiae pre consortibus tuis“, Patrem ungentem asserit se uncto maiorem. „Pater“, inquit, „maior me est“. Nam Pater est ungens secundum quod Deus, Filius autem est unctus in quantum est homo. Qui, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se equalem Deo, sed se exinanivit semetipsum formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo. <u>Hinc est, quod Deus sacerdotes vocavit deos, reges autem principes appellavit: „Diis“, inquit, „non detrahes, et principi populi tui non maledices“.</u><sup>247</sup></i></p> <p>[..]</p> <p><u>Principibus datur potestas in terris, sacerdotibus autem potestas tribuitur et in celis. Illis solummodo super corpora, istis etiam super animas. Unde quanto dignior est anima corpore, tanto dignius est sacerdotium quam sit regnum.</u><sup>248</sup></p>	<p><b><i>est uncto maior, sic maior rege sacerdos. Principibus ne presumas maledicere nec diis detrahe!</i></b> „principibus et diis“ rex atque sacerdos.</p> <p>Rex intelligitur in principe diisque sacerdos; dignius ut nomen est nomine, numine numen.</p> <p>76–79</p> <p>Corporibus rex peditus est animeque sacerdos: dignior est anima quam corpus rege sacerdos. Confertur terre princeps celoque sacerdos. Dignius est celum terra, sic rege sacerdos.</p>
--	--

Ähnliches, wenn auch nicht so ausgeprägt, lässt sich auch im Vergleich mit Reg. II/200 beobachten, wo der Papst dem Patriarchen von Konstantinopel sämtliche biblische Argumente für den Primat des Petrus und der römischen Kirche darlegt. Dass sich in der zweiten, dem Petrusprimat gewidmeten Hälfte von *Ascendente Iesu navim* Motivparallelen finden,<sup>249</sup> mag also durchaus daran liegen, dass das Gedicht dasselbe argumentative Ziel verfolgt wie Innozenz III. in Reg. II/200.<sup>250</sup> Als Beispiel dafür, dass die Verwandtschaft der beiden Texte dennoch über zufällige Übereinstimmungen hinausgehen könnte, soll der letzte Teil der Petrusargumentation von *Ascendente Iesu navim* dienen (v. 211–249), dem im Großen und Ganzen der Mittelteil von Reg. II/200 entspricht: Im Brief des Papstes reihen sich ebenso wie im Gedicht nach Petri Frage nach der Sündenvergebung, Jesu Aufforderung *tu me sequere* und einem kurzen Bericht über die Rolle des Petrus in der Pfingstzeit zunächst die Lahmenheilung, sodann die Bestrafung von Ananias und Saphira und die Zurückweisung des Simon Magus, unmittelbar gefolgt von der Vision in Joppe (die in *Ascendente Iesu navim* vorangestellte Heilung

<sup>249</sup> Vgl. die Verse 138–210 mit Reg. II/200 (Hageneder, 383, 9–385,12).

<sup>250</sup> Die meisten dieser Motive und bestimmte Auslegungsarten von Bibelstellen im Zusammenhang mit dem Primat des Petrus gelten freilich als kirchliches Allgemeingut (Maccarrone, *Chiesa e stato*, 23–25 zeigt dies beispielhaft an der Aussage, dass die römische Kirche die Mutter aller Kirchen ist und somit über allen steht), wodurch höchstens ihre Zusammenstellung und ähnliche Wortwahl zweier Autoren als Kriterium für die Verwandtschaft zweier Texte herangezogen werden kann.

der Kranken durch den Schatten des Apostels, trägt Innozenz später, nach der Weiterführung einer Kurzzusammenfassung der übrigen Apostelgeschichte, nach). Die inhaltliche Struktur von Reg. II/200 scheint *Ascendente Iesu navim* insofern auch weiter nachzuvollziehen, als sowohl Innozenz als auch der anonyme Autor auf die „*translatio Petri*“ die als Sendungsauftrag verstandene Berufung des Jüngers, eine Beschreibung seines Wirkungsortes, Rom, und dessen Tod folgen lassen, wobei keiner von beiden die Aufzählung mit dem Martyrium, also chronologisch korrekt beendet.

Auffällig – und deshalb ebenfalls in der untenstehenden Tabelle synoptisch dargelegt – erscheint der analog aufgebaute und ähnlich formulierte Vergleich zwischen Jerusalem und Römischer Kirche, da hier beide Autoren diese in Relation mit Petrus und Andreas setzen, was selten geschieht, und beide die gegenübergestellten Kirchen als *mater fidei* und *mater fidelium* definieren. Diese Bezeichnungen für den Unterschied zwischen den beiden Kirchen findet man ansonsten bei keinem mir bekannten Autor.

<p>Reg. II/200  <i>Hic inter discipulos, curando claudum primus fuit miraculum operatus; et in Ananiam et Saphiram, uxorem ipsius, tamquam primus et precipuus inter eos, quia mentiti fuerant Spiritui sancto, mortis sententiam promulgavit. Hic symoniace pestis radicem contra primitivam Ecclesiam pullulantem apostolica falce succidit: solus in Symonem magum sententiam dampnationis promulgans, licet non ei soli sed omnibus communiter pecuniam obtulisset.</i>  <i>Ipsa preterea, cum in eum mentis cecidisset excessus, vidit celum apertum, et descendens vas quoddam velud linteum magnum quatuor initiis in terram de celo submitti, quod omnia quadrupedia et serpentina terre ac celi volatilia continebat. Et cum facta esset vox dicens ad eum: „Surge, Petre, macta et manduca“, respondit: „Absit, Domine, quia numquam immunda et communia manducavi“. Et vox ad eum est facta secundo: „Quod Deus purificavit, tu commune ne dixeris“. Per quod innuitur manifeste, quod Petrus prelatus fuerit populis universis: cum vas illud orbem, et universitas contentorum in eo universas significet tam Iudeorum</i></p>	<p>211–229  <i>Inter discipulos hic per miracula primus enituit, primus sanans ad corporis umbram infirmos, primus claudum curans, Ananiam et Saphuram morte danpnans. Cum Symone pestem Symonis exstirpans ab eo sententia solo lata fuit nec ei promisa pecunia soli. Dum rapitur mentis excessu Petrus apertum rimatur celum, descendit vas, quasi velum quatuor e celo dimissum funibus, intus omnia complectens animantia. Surgere Petrum vox iubet, ut mactet, incorporet omnia Petrus. Quatuor hii funes sunt partes quatuor orbis, vas mundus, populi contenta comestio Petri, que cibatur ecclesia, corpus conversio plebis. Ad Christum primus populum convertit utrumque, signans, quod populo fieret prelatus utrique. A Domino Petrus Romam transfertur ab urbe Antiochi, secum transfert translatus</i></p>
---	---

<sup>251</sup> Hagedner, 385, 12–386, 1.

<sup>252</sup> Hagedner, 387, 33–388, 12.

<p><i>quam gentium nationes. Qui licet postmodum ex revelatione divina ab Antiochia fuerit translatus ad Urbem, non tamen concessum sibi primatum deseruit, sed secum potius cathedre transtulit principatum, cum Dominus eum nullatenus minorare voluerit quem Romae previderat martirio coronandum.</i></p> <p>[...]</p> <p><i>Sane cum per navim Petri ecclesia figuretur, tunc Petrus iuxta preceptum Dominicum navim duxit in altum, laxans predicationis retia in capturam, cum ibi posuit ecclesie principatum, ubi vigeat secularis potentie altitudo et imperialis monarchia residebat, cui fere singule nationes, sicut flumina mari, tributa solvebant certis temporibus constituta.<sup>251</sup></i></p> <p>[...]</p> <p><i>Cur mater omnium ecclesiarum ecclesia Romana dicatur, que ab Ierosolimitana ecclesia orthodoxe fidei sacramenta recepit, cum Apostolus etiam inquiring se usque ad Illiricum Evangelium predicasse, quod quasi a Ierusalem inceperit evidenter ostendat. Licet autem ex premissis intelligatur et huic inquisitioni responsum, cum ecclesia Romana mater dicatur, non ratione temporis, sed ratione potius dignitatis – nam etsi secundum Iohannem Andreas prius venerit ad fidem quam Petrus, prelatus est tamen Petrus Andreae, cum et in apostolorum cathalago semper primus quasi precipuus premittatur, non quod Petrus sit prior tempore, sed potior dignitate –, ad omnem tamen dubietatem tollendam tua fraternitas debet distinguere secundum diversas nominis rationes inter Romanam et Ierosolimitanam ecclesias, quod illa dicenda sit mater fidei, quoniam ab ea sacramenta fidei processerunt, ista vero dicenda sit mater fidelium, quoniam privilegio dignitatis universis fidelibus est prelata. Sicut etiam sinagoga dicitur mater ecclesie, quoniam et ipsa processit ecclesiam et ecclesia processit ab ipsa</i></p> <p>[...]<sup>252</sup></p>	<p><i>honorem.</i></p> <p><i>Cum Petro cathedra, radius cum sole recedit.</i></p> <p>230–236</p> <p><i>Mandato Domini navim deducit in altum</i></p> <p><i>Petrus et in piscis capturam retia laxat. Roma monarchiam tenuit, regnavit in urbe imperialis honos et mundi tota potestas, dum Rome Petrus fastigia scandit. In altum navim deducit, divini semina verbi dum populis spargit, capture retia laxat.</i></p> <p>237–249</p> <p><i>Roma monarchiam tenet orbis, regnat in urbe pontificalis honos et mundi tota potestas. Roma prior sedes et Bethel prima vocatur, utraque prima quidem vere tamen altera prima, Roma potestate sed Bethel tempore. Mater utraque censetur, vere tamen altera mater: Hec fidei mater, cuiuslibet ista fidelis. Sic Petro prior Andreas, Petrus prior ipso Andrea: Prior Andreas, quia tempore primus ad fidei cultum venit. Petrus prior, ipsi prelatus fidei merito, prelatus honore. Ecclesie mater sic et synagoge vocatur, tempore prima, tamen est maior filia matre.</i></p>
--	--



Zumindest für die in den Tabellen angeführten Abschnitte von *Ascendente Iesu navim* kann meines Erachtens eine Verwandtschaft zwischen den Schriften und Gedanken Innozenz'III. angenommen werden. Ob diese darauf zurückzuführen ist, dass beide Autoren auf denselben, unbekanntem Vorbildtext zurückgriffen oder in *Ascendente Iesu navim* bewusst Zitate aus den Schriften des Papstes hineinverwoben wurden, ist wohl letztlich auf Grund der Quellenlage nicht entscheidbar.<sup>253</sup>

Es bleiben noch zwei Fragen, die im Rahmen dieser Arbeit zu beantworten sind: Erstens, ob es sich bei *Ascendente Iesu navim* um eine eigenständige Dichtung handelt, oder ob eine verlorene Prosavorlage anzunehmen ist. Zweitens, welche Hinweise auf seine Herkunft sich aus den Informationen, die der überlieferte Text bietet, gewinnen lassen.

Bei genauerem Studium von *Ascendente Iesu navim* fällt auf, dass eine gewisse Differenz zwischen der Qualität der Konzeption des Textes und der dichterischen Ausführung besteht. Konkret bedeutet dies, dass die schleppenden Verse, die für einen eher unbegabten, vielleicht auch noch sehr jungen Dichter sprechen, in einem gewissen Gegensatz zur sauber gemachten Gliederung des Textes in zwei annähernd gleichgroße Hauptteile stehen (nach den Kriterien der *artes praedicandi* zunächst alttestamentliche und neutestamentliche Belegstellen für Vorrang des *sacerdotium* und dann des Petrus),<sup>254</sup> die von zwei sich auf dasselbe Thema, Christus und die Jünger auf dem See, beziehenden Bibelszenen gerahmt werden. Ebenso scheint die unter den minderen Versen hervorblitzende durchaus geschickte, auf einen erfahrenen Theologen hindeutende Argumentation nicht recht zur literarischen Ausführung der Textes zu passen. Anhand dieser Beobachtungen allein lassen sich aber noch keine Schlüsse darüber ziehen, ob *Ascendente Iesu navim* als eigenständige Dichtung zu betrachten ist oder nicht. Besser sind hierfür meines Erachtens der Anfang (v. 1–26) und das Ende (v. 250–262) des Textes geeignet: Dass er mit einer Bibelstelle beginnt und diese auslegt, lässt an eine Predigt denken. Dagegen spricht wiederum, dass sich der Text nicht an ein größeres Publikum wendet, sondern genau eine Person anspricht, nämlich den Papst, der somit zum intendierten Empfänger des Gedichtes, zum namhaft gemachten Leser im Text wird. Dazu passt auch die an eine *consolatio* erinnernde Betonung der widrigen Umstände, denen das Kirchenschiff trotzen müsse, und der daran anschließenden, dem

---

<sup>253</sup> Als weiteres Argument gegen eine direkte Innozenzrezeption könnte man auch noch anführen, dass in *Ascendente Iesu navim* weitere vom Papst gern gebrauchte Bibelstellen und Argumente für den Primat des Petrus (vgl. dazu Maccarrone, *Chiesa e stato*, 28–29) und seines Nachfolgers nicht zu finden sind. Dieses Fehlen könnte man aber schlicht dadurch erklären, dass der anonyme Autor sie als für das Gedicht nicht passend empfand: einem *argumentum ex silentio* käme jedenfalls wenig Beweiskraft zu.

<sup>254</sup> Vgl. Maccarrone, *Chiesa e stato*, 101.

Adressaten Trost zusprechenden Märtyrervergleiche, die ihm, sobald er die Bedrohung gemeistert hat, eine bessere Zukunft ankündigen. Dass jedoch ein Text von so geringer literarischer Qualität von einer wahrscheinlich höherrangigen Person, die über die Vorgänge im Thronstreit und die Denkweise des Papstes für die Abfassung von *Ascendente Iesu navim* ausreichende Informationen besaß, wirklich an den Papst versandt oder diesem übergeben wurde, kann bezweifelt werden. Dagegen erscheint, wenn man auch noch die im Gedicht immer wieder vorhandenen, den Textfluss brechenden Gedankensprünge und die zum Teil stichwortartige Argumentation in Betracht zieht, die Annahme, in *Ascendente Iesu navim* eine zusammenfassende Versifizierung<sup>255</sup> eines nicht mehr erhaltenen an den Papst gerichteten Prosabriefs zu sehen, plausibler.<sup>256</sup>

Der Text lässt also auf Grund seines Inhalts die schon formulierte Annahme zu, dass eine höherrangige, theologisch versierte und politisch informierte Person, vielleicht ein Kleriker mit engen Verbindungen zur Kurie oder ein Bischof, hinter der Prosafassung stand. Wo und durch wen *Ascendente Iesu navim* verfasst wurde, bleibt jedoch bis auf die vagen Hinweise, die durch die laut Stohlmann<sup>257</sup> nach Frankreich weisende Schreibung mancher Wörter und die Einbettung des Gedichts in eine aus überwiegend aus Frankreich stammenden Texten zusammengesetzte Handschrift gegeben sind, Gegenstand der Spekulation. Angesichts von Innozenz' persönlichen Beziehungen zur Pariser Universität könnte man einen französischen Ursprung bei aller Vorsicht also immerhin vermuten, jedenfalls nicht ausschließen.

---

<sup>255</sup> Diese müsste, wenn man die Entstehungszeit der Handschrift beachtet, die ja nicht das Autograph, sondern eine Abschrift des Gedichts überliefert (siehe textkritischer Apparat), irgendwann im Lauf der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts erfolgt sein, das heißt vielleicht noch unter dem Pontifikat Innozenz' III. oder in der Zeit des Konflikts zwischen den Papsten und Friedrich II., wo sie in jedem Fall eine für papstfreundlich gesinnte Theologen hilfreiche (und auf Grund des Metrums leichter einprägsame) Argumentensammlung abgegeben hat.

<sup>256</sup> Vor diesem Hintergrund könnten die beiden angeführten, RNI 18 und Reg. II/200 ähnlichen Passagen aus dem Gedicht darauf zurückzuführen sein, dass der Verfasser des zugrunde liegenden Briefs Innozenz' III. oder dessen Quelle (vielleicht um ihm zu schmeicheln) direkt zitiert hat. Entsprechende Verweise könnten dann bei der Versifizierung verloren gegangen sein.

<sup>257</sup> Stohlmann, Überlieferung, 65, Anm. 42.



## Bibliographie

### Quellen

Codex Admontensis 128 (CAd. 128)

Friedrich Kempf (Hg.), *Regestum Innocentii III papae super negotio Romani imperii* (Miscellanea Historiae Pontificiae 12 = Nr. 21, Roma 1947)

Othmar Hageneder, Werner Maleczek, Alfred A. Strand (Hg.), *Die Register Innozenz' III. 2. Pontifikatsjahr, 1199/1200. Texte* (Publikationen des österreichischen Kulturinstituts in Rom, II. Abteilung: Quellen, 1. Reihe, Rom-Wien 1979)

### Sekundärliteratur

Brenda Bolton, Innocent III's providential path. In: Andrea Sommerlechner (Hg.), *Innocenzo III. Urbs et orbis. Atti del Congresso Internazionale, Roma, 9-15 settembre 1998*, Bd. 1 (Nuovi studi storici 55 = Miscellanea della Società romana di storia patria 44, Roma 2003) 21-55

Arno Borst, Der mittelalterliche Streit um das weltliche und das geistliche Schwert. In: Walther Peter Fuchs (Hg.), *Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte*, Berlin-Köln-Mainz 1966, 34-52

Egon Boshof, Innozenz III. und der deutsche Thronstreit. In: Thomas Frenz (Hg.), *Papst Innozenz III. Weichensteller der Geschichte Europas. Interdisziplinäre Ringvorlesung an der Universität Passau 5. 11. 1997–26.5. 1998* (Stuttgart 2000) 51–67

Leonard E. Boyle OP, Innocent III's view of himself as pope. In: Andrea Sommerlechner (Hg.), *Innocenzo III. Urbs et orbis. Atti del Congresso Internazionale, Roma, 9-15 settembre 1998*, Bd. 1 (Nuovi studi storici 55 = Miscellanea della Società romana di storia patria 44, Roma 2003) 5-19

A. Bruckner, *Scriptoria medii aevi Helvetica IV. Schreibschulen der Diözese Konstanz, Stadt und Landschaft Zürich* (Genf 1940)

Paul Buberl, *Die illuminierten Handschriften in der Steiermark I: Die Stiftsbibliotheken zu Admont und Vorau* (Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich 4,1 = Publikationen des K. K. Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Leipzig 1911)

Manfred Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich* (Leipzig 1999)

Giles Constable, *The Relation between the Sun and the Moon in Medieval Thought (to 1200)*. In: Oliver Münsch, Thomas Zotz (Hg.), *Scientia veritatis. Festschrift für Hubert Mordek zum 65. Geburtstag* (Ostfildern 2003) 327-336

Peter Csendes, *Epilegomena zur Geschichte Philipps von Schwaben*. In: Theo Kölzer, Franz-Albrecht Bornschlegel, Christian Friedl, Georg Vogeler (Hg.), *De litteris*,

manuscriptis, inscriptionibus ... Festschrift zum 65. Geburtstag von Walter Koch (Wien-Köln-Weimar 2007) 591-604

Odilo Engels, *Die Staufer* (9., erg. Aufl., Stuttgart 2010)

Ruth Finckh, *Minor Mundus Homo. Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur* (Palaestra 306, Göttingen 1999)

Andreas Fingernagel, *Martin Roland, Mitteleuropäische Schulen I* (ca. 1250–1350) (Dph 245 = Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters 1, 10, Wien 1997)

Josef Funkenstein, *Samuel and Saul in Medieval Political Thought*. In: *Hebraic Political Studies*, 2/2 (2007) 149-163

Eckhart Grünewald, *Ulrich Raulff* (Hg.), Ernst H. Kantorowicz, *Götter in Uniform. Studien zur Entwicklung des abendländischen Königtums* (Stuttgart 1998)

Hartmut Hoffmann, *Die beiden Schwerter im hohen Mittelalter*. In: *DA* 20 (1964) 78-114

J. Huemer, *Iter Austriacum I*. In: *Wiener Studien* 9 (1887) 51–93

Wilhelm Imkamp, *Das Kirchenbild Innocenz' III. (1198–1216)* (Päpste und Papsttum 22, Stuttgart 1983)

Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters* (1. deutsch. Aufl., München 1990)

Friedrich Kempf, *Innocenz III. und der deutsche Thronstreit*. In: *Archivum Historiae Pontificiae* 23 (1985) 63–91

J. Kirchner, *Scriptura Gothica Libraria* (München 1966)

Wolfgang Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft* (Freiburg/Basel/Wien 2004)

Paul Klopsch, *Einführung in die mittellateinische Verslehre* (Darmstadt 1972)

Gerhart Ladner, *The concepts of „Ecclesia“ and „Christianitas“ and their relation to the idea of papl „Plenitudo potestatis“ from Gregory VII to Boniface VIII* (Totius collectionis n. 52). In: *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII. Studi presentati alla sezione storica del congresso della Pontificia Università Gregoriana 13-17 ottobre 1953* (Miscellanea Historiae Pontificiae Bd. 18, Roma 1954) 49-77

Pascal Ladner, *Der Liber ordinarius*. In: Heidi Leuppi (Hg.), *Der Liber ordinarius des Konrad von Mure. Die Gottesdienstordnung am Großmünster in Zürich* (Spicilegium Friburgense 37, Freiburg 1995) 33-40

Rochus Leonhardt, *Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 68, Berlin 1998)

- Wilhelm Levison, Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern. In: DA 9 (1951) 14–42
- Michele Maccarrone, Chiesa e stato nella dottrina di papa Innocenzo III (Lateranum, nova series 4, 3-4, Rom 1940)
- Michele Maccarrone, „Sedes apostolica-vicarius Petri“. La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII). In: Piero Zerbi, Raffaello Volpini, Alessandro Galuzzi (Hg.), Romana Ecclesia Cathedra Petri Bd. 1 (Italia Sacra 47, Rom 1991) 1-101
- Michele Maccarrone, I fondamenti „petrini“ del primato romano in Gregorio VII. In: Piero Zerbi, Raffaello Volpini, Alessandro Galuzzi (Hg.) Romana Ecclesia Cathedra Petri Bd. 2 (Italia Sacra 48, Rom 1991) 671-756
- Heinz Meyer, Rudolf Suntrup, Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen (Münstersche Mittelalter-Schriften 56, München 1987)
- Heike Johanna Mierau, Kaiser und Papst im Mittelalter (Köln-Weimar-Wien 2012)
- Gerlinde Möser-Mersky, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs III. Steiermark (Graz-Wien-Köln 1961)
- Wolfgang P. Müller, Huguccio. The Life, Works, and Thought of a Twelfth-Century Jurist (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law, Vol. 3, Washington 1995)
- Agostino Paravicini Bagliani, Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfälligkeit (deutsch. Ausg., München 1997)
- Rudolf Pesch, Simon Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi (Päpste und Papsttum 15, Stuttgart 1980)
- Radomir Pleiner, Vom Rennfeuer zum Hochofen – Die Entwicklung der Eisenverhüttung, 9–14. Jh. In: Uta Lindgren (Hg.), Europäische Technik im Mittelalter. Tradition und Innovation (Berlin 1996) 249–256
- Hugo Rahner, Navicula Petri. Zur Symbolgeschichte des römischen Primats (ZkTh 67, 1947) 1-35
- Hugo Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter (Salzburg 1964)
- Karin Schneider, Paläographie/Handschriftenkunde. Eine Einführung (Sammlungen kurzer Grammatiken germanischer Dialekte B. Ergänzungsreihe Nr. 8, 2., überarb. Aufl., Tübingen 2009)
- Ernst Schubert, Königsabsetzung im deutschen Mittelalter. Eine Studie zum Werden der Reichsverfassung (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge 627, Göttingen 2005)

Andrea Sommerlechner, *Stupor mundi? Kaiser Friedrich II. und die mittelalterliche Geschichtsschreibung* (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom, Abt. 1, Abhandlungen 11, Wien 1999)

Jürgen Stohlmann, *Zur Überlieferung und Nachwirkung der Carmina des Petrus Pictor*. In: *Mittellateinisches Jahrbuch* 11 (1976) 53–91

Francis R. Swietek: *A Metrical Life of Thomas Becket by Simon Aurea Capra*. In: *Mittellateinisches Jahrbuch* 11 (1976) 177–195

Hans Walther, *Initia carminum ac versuum medii aevi posterioris Latinorum*. Alphabetisches Verzeichnis der Versanfänge mittellateinischer Dichtungen (*Carmina medii aevi posterioris Latina I/1, 2.*, durchges. Aufl. mit Erg. u. Ber., Göttingen 1969)

Wolfgang Weber, *Das Sonne-Mond-Gleichnis in der mittelalterlichen Auseinandersetzung zwischen Sacerdotium und Regnum*. In: Hans-Jürgen Becker, Gerhard Dilcher, Gunter Gudian, Ekkehard Kaufmann, Wolfgang Sellert (Hg.) *Rechtsgeschichte als Kulturgeschichte. Festschrift für Adalbert Erler zum 70. Geburtstag* (Aalen 1976) 147-175

Franz Josef Worstbrock, *Politische Sangsprüche Walthers im Umfeld Lateinischer Dichtung seiner Zeit*. In: Jan-Dirk Müller, Franz Josef Worstbrock (Hg.), *Walther von der Vogelweide. Hamburger Kolloquium 1988 zum 65. Geburtstag von Karl-Heinz Brock*, Stuttgart 1989, 61–80

### **Zitierte Lexika**

Gerhard Krause, Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin u.a., 1977–1998)

Michael Buchberger (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg im Breisgau, 1930–1938)

*Lexikon des Mittelalters* (München, 2002–2003 = unveränderter Nachdruck der Studienausgabe, München, 1980–Stuttgart, 1999)

## Anhang

### Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem anonymen, in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfassten mittellateinischen Gedicht *Ascendente Iesu navim*, das in nur einer einzigen Handschrift der Stiftsbibliothek Admont (CA. 128) überliefert ist. Bei CA. 128 handelt es sich um eine um die Mitte des 13. Jahrhunderts in einem süddeutschen Skriptorium geschriebene Sammelhandschrift, deren Inhalt sich überwiegend aus Texten in Frankreich wirkender Autoren zusammensetzt. Da manche Texte dieser Handschrift, wie *Ascendente Iesu navim*, bis jetzt kaum Beachtung gefunden haben, wurde dieses Gedicht nun ediert, übersetzt und kommentiert.

Inhaltlich handelt es sich bei *Ascendente Iesu navim* um eine papstfreundliches Gedicht im Kontext der Spätphase des deutschen Thronstreits, als der schon gebannte Otto IV., der im Gedicht mit dem biblischen König Saul verglichen wird, seine italienische Angriffspolitik fortsetzt: Zunächst folgt nach einer Einleitung, in der auf die gefährliche Situation, in der sich die Kirche befindet, indirekt hingewiesen wird, und der Nennung des Kaisers Otto eine Erörterung des Verhältnisses zwischen *sacerdotium* und *regnum*, wobei mit Hilfe von gängigen Vergleichen (Zwei-Schwerter-Bild; Sonne-Mond-Vergleich) und alttestamentlichen Bibelstellen der Vorrang des *sacerdotium* gegenüber dem *regnum* dargestellt wird. Der zweite Hauptteil des Gedichts gilt der Begründung des Primats des Petrus und seiner Nachfolger mit Hilfe gern verwendeter Beweisstellen aus dem Neuen Testament.

Eine Besonderheit des Textes, bei dem es sich vermutlich um die versifizierte Fassung eines an Innozenz III., der in *Ascendente Iesu navim* direkt angesprochen wird, gerichteten Schreibens handelt, ist, dass er Aussagen des Papstes direkt zu übernehmen scheint, was jedoch auf Grund der Quellenlage nicht restlos geklärt werden konnte, ebenso wie die Frage nach Autor und Herkunft des Textes.



**Lebenslauf**

- 24.09.1986 Geburt als Eva-Maria Greimler in Rottenmann (Stmk.), seit 1. 10. 2011 verheiratet mit Gottfried Kreuz
- 1992–1993 Besuch der Vorschule in Bärndorf (bei Rottenmann)
- 1993–1996 Besuch der Volksschule Rottenmann
- 1996–2005 Besuch des Stiftsgymnasiums der Benediktiner in Admont und  
Abschluss mit Matura
- 2005–2012 Diplomstudium Klassische Archäologie (abgebrochen)  
Lehramtsstudium Latein und Geschichte, Sozialkunde,  
Polit.Bildung
- 2012– Wiederaufnahme des Archäologiestudiums an der Universität  
Salzburg

**Sonstiges**

- 2005 Ferialpraktikum bei Ausgrabung (römische Villa) in Retznei  
(Stmk) unter der Leitung von Mag. Bernhard Schrettle
- 2006 Ferialpraktikum bei Ausgrabung (römische Villa) in Retznei  
(Stmk) unter der Leitung von Mag. Bernhard Schrettle
- 2009 Praktikum in der Bibliothek/Archiv der Österreichischen  
Akademie der Wissenschaften in Wien
- 2010–2011 Mitarbeit auf Werkvertragsbasis beim Projekt "Music in Vienna  
in the  
14th and 15th Centuries" (Univ.-Doz. Dr. Susana Zapke)
- 2011 Mitarbeit auf Werkvertragsbasis beim Projekt „Handbuch der  
deutschen  
Glossen und Texte des Mittelalters in Geheimschrift“ (O. Univ.-  
Prof. Dr. Stephan Müller)