

Das altchristliche und das frühmittelalterliche Kirchengebäude — ein Bild des „Gottesreiches“

Von Alfred Weckwerth

Blick auf den gegenwärtigen Stand der Forschung

Seitdem Wilhelm Effmann in seinen Untersuchungen über die Abteikirche von Werden¹ und die Klosterkirche von Centula² auf die eigentümliche burgartige Ausgestaltung des Westabschlusses einer Anzahl von Kirchen der karolingischen Zeit aufmerksam gemacht hat, ist die sogenannte „Westwerkfrage“ in der kunsthistorischen Forschung immer wieder erörtert worden. Dabei sind die verschiedensten Versuche unternommen worden, den Sinn dieses Westschlusses basilikaler Kirchenbauten zu erklären. Ein „Westwerk“ besteht im wesentlichen daraus, daß über einer rechteckigen oder quadratischen Eingangshalle ein mehrgeschossiges, zahlreiche Räume bzw. Emporen umfassendes Bauwerk aufgeführt ist, welches in einem Zentralturm gipfelt und dem Treppentürme vorgelagert sind³.

Ein Teil der Forscher hat sich bemüht, den Sinn der „Westwerke“ durch Aufhellung ihrer Zweckbestimmung zu finden. Wilhelm Effmann vertrat die Ansicht, daß die Westwerke demselben Zwecke gedient hätten wie die architektonisch so sehr von ihnen verschiedenen Westchöre, nämlich einem zweiten Heiligen eine Stätte der Verehrung zu bieten oder einen wichtigen Altar aufzunehmen. Ferner sei die Verwendung der Anlage für den Pfarrgottesdienst wenn auch nicht ausschlaggebend, so doch mitbestimmend gewesen.⁴ Heinrich Wismann⁵ ist dagegen auf Grund der Tatsache, daß das Erdgeschoß der Westwerke verschiedentlich Krypta genannt wird und in ihm die Leiber von Heiligen beigesetzt wurden, der Meinung, daß die Westwerke ursprünglich nichts anderes seien als Martyrien, d. h. Denkmal-

¹ Wilhelm Effmann, Die karolingisch-ottonischen Bauten zu Werden, Band I (Straßburg 1899).

² Wilhelm Effmann, Centula (Münster 1912).

³ Vgl. Edmund E. Stengel, Über Ursprung, Zweck und Bedeutung der karolingischen Westwerke, in: Festschrift Adolf Hofmeister (Halle/Saale 1955), S. 283.

⁴ W. Effmann, Centula, S. 160 ff.

⁵ Heinrich Wismann, Grab und Grabmal Karls des Großen. Diss. phil. Heidelberg 1933.

kirchen für darin begrabene Märtyrer. Leopold Speneder⁶ wollte die Entstehung der Westtürme und auch der Westwerke durch das Anrücken eines mit einer Kapelle des heiligen Michael versehenen Torbaues an die Front der Basilika erklären. Solche Torbauten mit einer Michaelskapelle im Obergeschoß, wie sie im Atrium von Centula (Ende 8. Jh.) und schon vorher z. B. in Glanfeuil (6. Jh.) vorkamen, seien genau wie der südindische Gopuram und der ostasiatische Pailu auf profane Anlagen zurückzuführen, deren Torbau mit einem aufgesetzten Wächterhaus ausgestattet gewesen sei. Auch Herbert Paulus⁷ glaubt in dem sakralen Torgedanken — hochgetürmte Torbauten zu Tempelbezirken sind vielfach bezeugt — den Schlüssel zur Erklärung der Westwerke gefunden zu haben. Alois Fuchs⁸ hält es zwar für möglich, daß der heilige Michael als Torhüter aufgefaßt wurde und deshalb seinen Platz über dem Tor erhalten habe, er betritt aber mit Nachdruck, daß die Westwerke in ihrer gesamten Ausgestaltung sich einfach summarisch auf Toranlagen zurückführen lassen. Alois Fuchs meinte zunächst⁹, die Westwerke seien ihrer Idee nach auf das Atrium aufgesetzte Baptisterien, die zugleich dem Pfarrgottesdienst dienen sollten und für den Besuch des Herrschers mit Emporen versehen seien. Später wollte er in den Westwerken „Kaiserkirchen“ sehen: „Die Westwerke sind Kaiserkirchen, näherhin Pfalzkapellen oder Hofkirchen, die von Klöstern und Bischöfen für den Besuch des Herrschers bereitgestellt wurden.“¹⁰ Wolfgang Lotz¹¹ übernimmt die von Alois Fuchs dargelegte These, daß die Westwerke für die Besuche der Kaiser bestimmt gewesen seien, und führt diesen Gedanken noch weiter aus im Hinblick auf die Ehrungen, die dem Kaiser im Kirchengebäude zuteil wurden: „Nahm aber der Kaiser in einem der großen Reichsklöster Aufenthalt, so bot dessen ‚normale‘ Kirche für die liturgische Akklamation keinen Ort; für diesen Zweck mußte vielmehr, unabhängig von der Mönchskirche mit dem Altar des Titelheiligen — etwa S. Riquier in Centula oder St. Veit in Corvey —, ein eigener, dem Salvator als dem erhabenen Vorbild des Kaisers geweihter, möglichst auch ein Marien-, Joh. d. Täufer- und Engelspatrozinium umschließender und in räumlicher Verbindung mit dem Hauptraum stehender Bauteil errichtet werden. Dieser Bauteil war gegenüber der Mönchskirche durch seine Höhe hervorzuheben, da hier ja der Thron des zu akklamierenden Herrschers, das Abbild des apokalyptischen Thrones Christi stand; im Gewölbe war, wie wir aus der Analogie von Aachen schließen dürfen, in der Regel der thronende Christus dargestellt.“¹² Während Fuchs in erster Linie nach der Zweckbestimmung der Westwerke fragt und zu der Ansicht kommt, daß die Bestimmung oder doch Mitbestimmung für den Herrscher, die von vielen Forschern wie Gruber, Rave, Lehmann, Thümmler anerkannt worden sei, „allein vollauf genüge, die ganze Anlage der Vollwestwerke restlos zu erklären“¹³, geht Edmund E. Stengel

⁶ Leopold Speneder, Gopuram und Westturm, in: Josef Strzygowski — Festschrift (Klagenfurt 1932), S. 152 ff.

⁷ Herbert Paulus, Der Gesinnungscharakter des Merowingisch-Westfränkischen Basilikenbaues (Würzburg 1944), S. 84.

⁸ Alois Fuchs, Entstehung und Zweckbestimmung der Westwerke, in: Westfälische Zeitschrift, Band 100 (Regensburg/Münster 1950), S. 252.

⁹ Alois Fuchs, Die karolingischen Westwerke und andere Fragen der karolingischen Baukunst (Paderborn 1929), S. 43.

¹⁰ A. Fuchs, Entstehung und Zweckbestimmung der Westwerke, S. 253.

¹¹ Wolfgang Lotz, Zum Problem des karolingischen Westwerks, in: Kunstchronik 1952, S. 65—71.

¹² W. Lotz, a.a.O., S. 69.

¹³ A. Fuchs, Entstehung und Zweckbestimmung der Westwerke, S. 253.

noch einen Schritt weiter.¹⁴ Stengel macht sich die Fuchs'sche Auffassung zueigen und fragt nun nach dem Grund der burgartigen Ausgestaltung der Westwerke. Er kommt dabei aufgrund der Tatsache, daß die Westwerke von Centula, Corvey und Werden sowie auch andernorts einfach „Türme“ genannt wurden, zu der Ansicht, daß sie als wirkliche Wehranlagen gedacht waren — in erster Linie gegen die Angriffe der Wikinger — und daß durch sie die Kirchen in Verteidigungszustand gesetzt worden seien. Gegen die von Alois Fuchs vertretene Auffassung, daß die Westwerke ihrer Bestimmung nach Kaiserkirchen seien, brachte Ernst Gall in einem Vortrag auf dem Fünften Deutschen Kunsthistorikertag in Hannover (28.—31. Juli 1954) schwerwiegende Bedenken vor,¹⁵ die die schwache Fundierung der Fuchs'schen These klar zutage treten ließen. Die sich an diesen Vortrag anschließende Diskussion¹⁶ ließ deutlich erkennen, daß die Meinungen in der Westwerkfrage unter den Fachgelehrten bis heute durchaus geteilt sind.

Gegen die mannigfachen Versuche, den Sinn der Westwerke von ihrer Zweckbestimmung her zu deuten, erklärt Günter Bandmann¹⁷, der Nachweis der Verwendungszwecke reiche nicht aus, die Erscheinung zu klären, und versucht, wie schon andere vor ihm, durch formgeschichtliche Erwägungen zu einer Lösung zu gelangen. W. Rave¹⁸ wollte im Westwerk von Sint Servaes zu Maastricht die Kombination einer Westchorhalle mit einer Krypta darunter sehen, die durch die Durchdringung der querliegenden germanischen Königshalle mit einer dreischiffigen Basilika bewirkt werde. Edgar Lehmann¹⁹ möchte die Westwerke als die Verschmelzung zweier Formideen — des westlichen Turmbaus und eines westlichen Querbaus — erklären. Günter Bandmann hingegen ist der Meinung, das Westwerk habe als Typ seinen Ursprung in der byzantinischen Hauptkirche zentraler Gestalt²⁰, die als Hofkirche aufzufassen sei. Unter dem Eindruck der neuen Verbindung mit Rom habe man diese der Basilika angefügt. Er bemerkt aber in diesem Zusammenhang,²¹ er wolle nicht behaupten, daß die Westwerke ausschließlich von den zentralen Hofkirchen abzuleiten seien, die man mit einer Basilika verbunden habe; denn zu den Westwerken gehörten sinngemäß auch der Turm und der emporengefüllte Querbau. Man dürfe ferner die sepulkrale Bedeutung des Turms sowie Beziehungen des Turmes zur vorchristlichen Palastanlage nicht außer acht lassen.

Zu den Versuchen, über formgeschichtliche Erwägungen zu einer Lösung der Westwerkfrage zu gelangen, bemerkt Adolf Schmidt,²² die Herkunftsfrage lasse sich von der Form her wohl einengen, aber nicht beantworten; es gelte der treibenden Idee nachzuspüren, die die Vollform als reife Frucht an den Beginn der

¹⁴ E. Stengel, a.a.O., S. 283—307.

¹⁵ „Vortrag von Ernst Gall (München) auf dem V. Deutschen Kunsthistorikertag Hannover 28.—31. Juli 1954“, in: Kunstchronik 1954, S. 274—276.

¹⁶ „Diskussion zum Vortrag Gall“, ebda. S. 276.

¹⁷ Günter Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger (Berlin 1951), S. 228.

¹⁸ W. Rave, Sint Servaes und die Westwerkfrage, in: Westfalen 1937.

¹⁹ Edgar Lehmann, Betrachtungen über Ursprung und Zusammenhang von Westwerk und Westquerschiff (Gekürztes Referat in: Sitzungsberichte der Kunsthistorischen Gesellschaft, Berlin 1935/36, S. 7—11). Derselbe: Der frühe deutsche Kirchenbau (Berlin 1938), S. 88—93; 2. Aufl. 1949 S. 77—81.

²⁰ G. Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 213.

²¹ G. Bandmann, ebda. S. 215.

²² Adolf Schmidt, Westwerke und Doppelchöre. Höfische und liturgische Einflüsse auf die Kirchenbauten des frühen Mittelalters, in: Westfälische Zeitschrift, Band 106 (Regensburg, Münster 1956), S. 386.

für uns erkennbaren Entwicklung setzte. Adolf Schmidt meint, der nächstliegende Schlüssel für die Fragen der Sinndeutung von Kirchenanlagen sei in der Liturgie zu finden. Da „die ureigenste Zweckbestimmung des Kirchengebäudes darin bestehe, dem gottesdienstlichen Leben einen würdigen Raum und angemessenen Schutz zu verschaffen“, so werde auch die räumliche Unterteilung und Aufgliederung — vermutet Schmidt — Zug für Zug von liturgischen Funktionen bestimmt sein.²³ Deshalb wendet Schmidt in besonderem Maße den liturgischen Formen und Vorschriften sein Augenmerk zu. Aus der gelegentlichen Benennung des Westwerks als *ecclesia* bzw. wegen des dort aufgestellten Salvatoraltars als *ecclesia salvatoris* — einer Bezeichnung, der nach der Meinung des Verfassers nicht das Gewicht beizumessen ist, das ihr Adolf Schmidt zukommen läßt — gelangt er zu der Auffassung, daß das Westwerk „nicht aus der Weiterentwicklung der Basilika herausgewachsen“ sei, sondern als eine selbständige Raumgruppe angesehen werden müsse, die an das Langhaus angefügt worden sei,²⁴ so daß das Kloster in Wirklichkeit z w e i Kirchen besessen habe, die räumlich aneinander stießen — eine Auffassung, die unter den Fachgelehrten zur Zeit weitgehend Anklang gefunden hat.²⁵ Der Verfasser dieser Untersuchung ist jedoch der Ansicht, daß Adolf Schmidt, ebenso wie auch die meisten seiner Vorgänger, die Symbolik des Gesamtkirchengebäudes zu wenig berücksichtigt hat und deshalb zu einigen Fehlschlüssen gekommen ist.

Bevor wir uns jedoch der Betrachtung dieser Symbolik zuwenden, sei noch ein anderer Lösungsversuch der Westwerkfrage erwähnt: Otto Gruber²⁶ hat den Versuch unternommen, den religiösen Sinn der Westwerke als eine Versinnbildlichung der zu einer Ganzheit verbundenen „Hierarchien des Himmels und der Erde“ zu erkennen. Gruber nimmt an, daß die Erbauer der Westwerke sich von der Schrift des Dionysius Areopagita (Pseudodionysius) über die „Himmlische Hierarchie“ hätten anregen lassen, die in karolingischer Zeit im Abendland bekannt geworden sei. Auch dieser Deutungsversuch hat wie viele andere oben bereits erwähnte wenig Anklang gefunden.

Zu der obigen kurzen Übersicht über die verschiedenartigen Deutungsversuche ist noch hinzuzufügen, daß unter den Forschern nicht einmal in der Frage Einigkeit besteht, in welchem Verhältnis das Westwerk zu der mit ihm baulich verbundenen „Basilika“ steht. Während z. B. Edmund E. Stengel das Westwerk als „eine Neuerung, die der basilikale Kirchenbau in karolingischer Zeit hervorgebracht und in sich aufgenommen hat“, als „eine burgartige Ausgestaltung des bis dahin unbetonten Westschlusses des kirchlichen Langhauses“ bezeichnet,²⁷ und Wolfgang Lotz²⁸ das Westwerk als einen „Gebäudeteil“, d. h. als nur einen Teil des Gesamtkirchengebäudes, ansieht, betrachten andere es als „eine selbständige Vor-

²³ A. Schmidt, Westwerke und Doppelchöre, S. 357.

²⁴ A. Schmidt, a.a.O., S. 384.

²⁵ Siehe z. B. Johannes Jahn, Wörterbuch der Kunst (Stuttgart, 4. Auflage 1953), S. 709: Stichwort „Westwerk“. — Ferner „Vortrag von Ernst Gall (München) auf dem V. Deutschen Kunsthistorikertag Hannover 28.—31. Juli 1954“, in: Kunstchronik 1954, S. 274.

²⁶ Otto Gruber, Das Westwerk. Symbol und Baugestaltung germanischen Christentums, in: Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft, Bd. 3 (1936), S. 149—173.

²⁷ Edmund E. Stengel, Über Ursprung, Zweck und Bedeutung der karolingischen Westwerke, a.a.O., S. 283.

²⁸ W. Lotz, Zum Problem des karolingischen Westwerks (Kunstchronik 1952), S. 69.

kirche“²⁹ „ein auf das Atrium als Erdgeschoß aufgesetztes Baptisterium“,³⁰ „eine zweite Mönchskirche des Klosters“³¹ und lehnen es entschieden ab anzunehmen, daß das Vollwestwerk aus der Weiterentwicklung der Basilika herausgewachsen sei.³²

Der Verfasser vertritt in diesem Widerstreit der Meinungen die Ansicht, daß die Lösung nicht von der Zweckbestimmung, sondern von der kirchlichen Lehre und der Symbolik des Gesamtkirchengebäudes her zu suchen und zu finden ist.

Auch dieser Weg ist bereits mehrfach beschritten worden. Wilhelm Pinder schreibt in seinem Buche „Die Kunst der deutschen Kaiserzeit“:³³ Aus den Formen von St. Michael in Hildesheim „spricht mit sinnbildhafter Deutlichkeit eine Zeit, die vom Machtkampf der Kirche noch nicht berührt, die in ihren Hauptmächten nicht gespalten, sondern nur gedoppelt war. Kaiser und Kirche waren wie die zwei Chöre eines Baues in kraftvoller Ausstrahlung zusammengespannt.“ Dies sei nur ein nachträgliches Bild, meint Pinder, nur ein Vergleich; es solle nicht im geringsten heißen, daß eine derartige Bedeutung gemeint gewesen sei. „Daß an sich mit jedem Stück der Kirche auch etwas gemeint war, daß es eine Symbolik des Kirchengebäudes im mittelalterlichen Bewußtsein gab, wissen wir, vor allem durch Sauer. Sie bezog sich selbstverständlich stets auf geschichtsunabhängige geistliche Vorstellungen.“

Von diesen Worten Pinders ausgehend stellt Franz Unterkirchner die aufgrund sorgfältiger Studien gewonnene These auf, daß das, was Pinder als bloßes Bild hinwirft, sich als lebendige Wirklichkeit herausstellt: mit den doppelchörigen Anlagen war wirklich die doppelte Gewalt in der Kirche, das Sacerdotium und Imperium, gemeint. Denn die Idee dieser Doppelung war selbst in höchstem Grade geschichts-unabhängig und geistlich.³⁴ Unterkirchner verengt seine Erkenntnis jedoch in seinen Ausführungen leider in einem politischen Sinne und sieht in den deutschen Doppelchörkirchen den symbolischen Ausdruck der deutschen Reichsidee der ottonischen und der staufischen Zeit, wobei er die durchaus voll ausgebildeten spätantiken, die karolingischen, ja sogar die ottonischen Gegenchorbauten vor der Kaiserkrönung Ottos I. zu Vorstufen und alle außerdeutschen mittelalterlichen Anlagen dieser Art als von den deutschen Bauten abhängig erklärt.

Gegen die Darlegungen Unterkirchners wendet sich Adolf Schmidt in seiner Arbeit „Westwerke und Doppelchöre“³⁵ mit dem Einwand, die Schlußfolgerungen Unterkirchners übersähen völlig die Wachstums- und Beharrungsgesetze der Liturgie.³⁶ Die von Unterkirchner aufgezeigten Bezugnahmen auf das Imperium und auf das Sacerdotium kann Schmidt jedoch nicht in Abrede stellen.

²⁹ J. Jahn, Wörterbuch der Kunst (4. Aufl. Stuttgart 1953), S. 709.

³⁰ A. Fuchs, Die karolingischen Westwerke und andere Fragen der karolingischen Baukunst, S. 43; — Ernst Gall in: „Diskussion zum Vortrag Gall“ (Kunstchronik 1954, S. 276).

³¹ „Vortrag von Ernst Gall (München) auf dem 5. Deutschen Kunsthistorikertag“ (Kunstchronik 1954), S. 275.

³² A. Schmidt, Westwerke und Doppelchöre (Westf. Ztschr. Bd. 106), S. 384.

³³ Wilhelm Pinder, Die Kunst der deutschen Kaiserzeit, 3. Aufl. 1940, S. 159.

³⁴ Franz Unterkirchner, Der Sinn der deutschen Doppelchöre. Diss. phil. Wien 1942 (ungedruckt), S. 2 f.

³⁵ Adolf Schmidt, Westwerke und Doppelchöre, höfische und liturgische Einflüsse auf die Kirchenbauten des frühen Mittelalters. Diss. phil. Göttingen 1950 (Maschinenschr.), S. 133 f.; — Derselbe, Westwerke und Doppelchöre, in: Westfälische Zeitschr., Bd. 106 (Regensburg, Münster 1956), S. 400.

³⁶ Wie Anm. 35.

Günter Bandmann hält denn auch an der Unterkirchnerschen These von der Symbolik der Gegenchöre fest. Wie Unterkirchner ist er der Meinung, daß diese Sinngewandtheit erst später „zugewachsen“ sei. Bandmann schreibt:³⁷ „Gewiß hängt die auffällige Verbreitung des Gegenchors im ostfränkischen Raum des 9. bis 12. Jahrhunderts sowie die auffällige Ablehnung des Gegenchors bei kaiserfeindlichen Richtungen und Ländern mit der vor allem in ottonischer Zeit zugewachsenen Bedeutung als Königschor zusammen. Der Augustinische Gedanke vom Gottesstaat, der sich auf Kaiser und Papst als gleichwertigen Mächten aufbaut, ist vor allem in ottonischer und staufischer Zeit vorgetragen worden.“ Bandmann erklärt in diesem Zusammenhang, er wolle nicht versuchen, die Entstehung des Gegenchors zu begründen, sondern nur das Phänomen in seiner zeitlichen und örtlichen Verbreitung. Gegen alle in der Literatur vorgelegten Deutungsversuche, die das Problem von der Zweckbestimmung her aufrollen wollen, wendet Günter Bandmann ein, der Nachweis der Verwendungszwecke reiche beim Doppelchor — wie beim Westwerk — nicht aus, die Erscheinung zu erklären.³⁸

Die Richtigkeit der Behauptung Günter Bandmanns, die Bezugnahme auf das Kaisertum im Kirchenbau, d. h. die „Reichssymbolik“, erst in ottonischer und staufischer Zeit „zugewachsen“ sei, wird durch die letzte Arbeit des inzwischen verstorbenen amerikanischen Gelehrten E. Baldwin Smith „Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages“³⁹ neuerdings weitgehend in Frage gestellt bzw. widerlegt. Smith untersucht verschiedene Motive, die als typische Träger einer „Reichssymbolik“ anzusehen sind: Stadttor, Castrum, turmartige und mit Türmen versehene Fassadenbauten — darunter auch die Westwerke —, Kuppel, königliches Ziborium und kuppelbedecktes Vestibül und gelangt dabei zu dem Schluß, daß für die Ausgestaltung spätrömischer Palastanlagen, byzantinischer und abendländischer Palast- und Kirchenbauten des Früh- und Hochmittelalters letzten Endes hellenistische Voraussetzungen von entscheidender Bedeutung gewesen sein müssen.⁴⁰ Er legt dar, daß die „Reichssymbolik“ nicht nur die mittelalterlichen, sondern bereits die kaiserlich-römischen und die byzantinischen Bauten beherrschte. Damit erweitert Smith den Gesichtskreis ganz beträchtlich. Die Westwerke will Smith — hier weitgehend den Arbeiten von Alois Fuchs und Wolfgang Lotz folgend — vom „Kaiserkult“ der Karolingerzeit her verstehen. Auch hier liege, so meint er, eine durchgehende Tradition von der Spätantike her vor. „Angesichts der Vergottung der Herrscher übernahm auch das Christentum manche Elemente des Kaiserkultes als selbstverständliche Ausdrucks- und Repräsentationsformen der Gottesverehrung.“⁴¹

Daß unsere Betrachtung der abendländischen Kunst des Mittelalters nicht erst mit der karolingischen Zeit einsetzen darf, hat Samuel Guyer in seinem Buche „Grundlagen mittelalterlicher abendländischer Baukunst“ betont. Er schreibt

³⁷ G. Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 228.

³⁸ G. Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 227 f.

³⁹ E. Baldwin Smith, Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages (Princeton Monographs in Art and Archeology XXX), Princeton 1956.

⁴⁰ E. Baldwin Smith, a.a.O., S. 5; vgl. auch die Rezension von Thomas Bogayay zu E. Baldwin Smith, Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages, in: Kunstchronik 1957, S. 163—165.

⁴¹ Thomas Bogayay, Rezension zu E. Baldwin Smith, Architectural Symbolism, in: Kunstchronik 1957 S. 164.

darin:⁴² „Die mittelalterliche Kunst ist in erster Linie nicht ein Produkt der rassistischen Eigenschaften der nordischen Völker, die die Antike umgeformt hätten, sondern ein Produkt der großen übernationalen geistigen Strömungen, die beim Untergang des römischen Weltreichs die ganze damalige Welt aufwühlten und erschütterten.“ Trotz dieser Erkenntnis leidet die Arbeit Guyers aber unter einer für ihr Endergebnis verhängnisvollen Einseitigkeit dadurch, daß er sich in erster Linie, oft sogar ausschließlich von den äußeren Formerscheinungen der Architektur leiten läßt und die „großen übernationalen geistigen Strömungen“ nur wenig berücksichtigt. Mit diesen „großen übernationalen geistigen Strömungen“ kann doch, wenn man von frühchristlichen und mittelalterlichen Kirchenbauten spricht, nur das Christentum gemeint sein oder die auf dem Boden des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre erwachsenen und mit der Symbolik ihrer Zeit verhafteten Vorstellungen. Wenn Samuel Guyer glaubt, „daß die vertikal orientierte Form des *Vierungsturmes* nur durch einen starken Einbruch vorantiker Baugedanken erklärt werden kann, die allerdings schon in den hellenistischen Grabtürmen Vorderasiens zum Teil klassisch umgeformt waren“,⁴³ so übersieht er dabei, daß es der Formungswille und die gestaltende Kraft des Christentums waren, die hier ihren eigenen Gedanken und Vorstellungen Ausdruck geben wollten. Und wenn Guyer an einer andern Stelle seines Buches⁴⁴ schreibt, daß er in den *Westchören* „keine besonders glückliche und erfreuliche Neuerung sehen kann“, und wenn er die Vorliebe für diese Bauweise für ein Zeichen hält, „daß gerade den weniger romanisierten germanischen Völkern bis tief in die Romantik hinein der Sinn sowohl der einfachen als auch der Kreuzbasilika, die beide vom Gedanken des Raumwegs nach den Chor teilen und dem Altar hin lebten, doch nicht ganz klar war“, so folgt er einer vorgefaßten Meinung und bemüht sich nicht um ein Verständnis dessen, was das Kirchengebäude und seine Raumteile darstellen sollten.

Es verhält sich doch schließlich so, daß den kirchlichen Bauformen bzw. den einzelnen Motiven ein primärer Ideengehalt zu Grunde lag, der auch den Massen vertraut war und dadurch den Formen und Motiven ihre Verbreitung und ihre Jahrhunderte hindurch dauerhafte Popularität sicherte.⁴⁵ Diesen Ideengehalt gilt es aufzudecken.

Wir werden deshalb in erster Linie danach fragen müssen, was man zu der betreffenden Zeit mit der Gestalt des Kirchengebäudes ausdrücken wollte. Da es dabei um eine Übertragung, eine Übersetzung rein geistiger und geistlicher Dinge in die architektonische Form ging, war es eine unvermeidbare Folge, daß man hier diese, dort jene Ausdrucksform wählte. Wenn bei den mittelalterlichen Kirchenbauten — beispielsweise bei den Westwerken — immer wieder voneinander abweichende Kompositionen zu beobachten sind und kaum ein Kirchengebäude dem andern völlig gleicht, so ist das nach Ansicht des Verfassers ein Zeichen dafür, daß die Bauherrn und Baumeister aufrichtig darum bemüht waren, die geistigen und geistlichen Werte zum Ausdruck zu bringen, und daß sie in jedem einzelnen Falle dieser Aufgabe erneut gerungen haben. Ihre Tätigkeit bestand keineswegs darin, Formen zu kopieren bzw. Formen, die sie irgendwo gesehen hatten, als solche zu verstehen und zu übernehmen.

⁴² Samuel Guyer, Grundlagen mittelalterlicher abendländischer Baukunst. Beiträge zu der vom antiken Tempel zur kreuzförmigen Basilika des abendländischen Mittelalters führenden Entwicklung (Einsiedeln/Zürich/Köln 1950), S. 196.

⁴³ Samuel Guyer, a.a.O., S. 180.

⁴⁴ Samuel Guyer, S. 127.

⁴⁵ Vg. Th. Bogayay, a.a.O., S.163.

Mehrere Forscher haben es sich bereits zur Aufgabe gemacht aufzuzeigen, was sich die frühchristlichen und die mittelalterlichen Baumeister unter der Gestalt des Kirchengebäudes vorstellten und was sie zu gestalten gedachten.

Lothar Kutschelt hat in einer sorgfältigen Arbeit⁴⁶ nachzuweisen gesucht, daß die frühchristliche Basilika das himmlische Jerusalem darstelle und die hellenistische Stadt abbilde, indem die Grundelemente: Stadtdor, Hallenstraße (Via sacra) Königspalast und Himmelsvorstellung in einem Bauwerk vereinigt worden seien.

Hans Sedlmayr⁴⁷ übernimmt die These Kutschelts und hat sie auch auf die mittelalterlichen Kirchenbauten anzuwenden gesucht. In seiner Wiener Akademieabhandlung „Architektur als abbildende Kunst“⁴⁸ schreibt er: „Daß mit dem christlichen Kultgebäude auch in unserm Mittelalter die ‚himmlische Stadt‘ gemeint ist, ist lange bekannt. Das Kirchengebäude als Abbild des Himmelsbaues aufzufassen, ist aber bisher nicht gelungen, weil sich keine ‚Gleichung‘ zwischen dem Aussehen des Kirchengebäudes und dem vorgestellten Aussehen der Himmelsstadt finden läßt. Das Mittelglied, das in der Spätantike bestand — und auf das Kutschelt seine Deutung aufbauen konnte — fehlt, denn die mittelalterliche Stadt sieht ganz anders aus als die spätantike und hat kein anschauliches ‚tertium comparationis‘ zu den Formen des Kirchengebäudes, von denen die meisten aus der frühchristlichen Basilika abgeleitet sind.“ Zwei Jahre später stellt Hans Sedlmayr in seinem Buche die Entstehung der Kathedrale⁴⁹ folgende Thesen auf, die altchristliche Basilika sei als Darstellung des himmlischen Jerusalem zu verstehen, das justinianische und auch das mittelbyzantinische Kirchengebäude als Abbild des Kosmos, das vorromanische und das romanische als Himmelsburg und die gotische Kathedrale Frankreichs im 12. und 13. Jahrhunderts und ihre Nachkommen als Abbild des Himmels.

Die These Kutschelts stieß andererseits bereits 1939 auf Widerspruch.⁵⁰ Alfons Maria Schneider brachte damals mehrere Argumente gegen sie vor und wies vor allem auf die mangelnde literarische Fundierung hin: in den zahlreichen rhetorischen und poetischen Kirchenbeschreibungen tritt nirgends der Vergleich Basilika-Himmelsstadt auf.⁵¹ Es finden sich nur einige ganz allgemeine Vergleiche mit der Stadt Gottes, die aber nie im einzelnen durchgeführt werden. „Zudem finden sich noch andere Ideen, die dem Kirchengebäude symbolisch unterlegt werden, so wenn Ambrosius die kreuzförmige Nazariuskirche als *imago* der Erlösung ansieht.⁵² Oder wenn der Bischof Dumetios von Nikopolis auf dem Transeptboden seiner Kirche die vom Okeanos umflossene Erde mit allem, ‚was da krecht und fleucht‘ darstellen läßt (*Εφρημεις* 1916, 67), so wird damit in den Kirchenraum eine kosmische Vorstellung hineingedeutet, die bestimmt nichts mit der Himmels-

⁴⁶ Lothar Kutschelt, Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem (München 1938).

⁴⁷ Hans Sedlmayr, Architektur als abbildende Kunst (Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte Bd. 225, 3. Abhandlung, Wien 1948), S. 2 ff.; — Derselbe, Die Entstehung der Kathedrale (Zürich 1950), S. 111—116.

⁴⁸ Hans Sedlmayr, Architektur als abbildende Kunst, S. 8.

⁴⁹ Hans Sedlmayr, Die Entstehung der Kathedrale (Zürich 1950), insbesondere die Kapitel 29—35 (S. 111—135).

⁵⁰ Alfons Maria Schneider, Rezension zu L. Kutschelt, Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen, 201. Jahrg. Nr. 11/12 Nov./Dez. 1939, S. 500—505.

⁵¹ A. M. Schneider, Göttingische Gelehrte Anzeigen 1939, S. 502.

⁵² Ernst Diehl, Inscriptiones latinae christianae veteres, I (Berlin 1925) Nr. 1800.

stadtvorstellung zu tun hat.⁵³ Schneider folgert, daß sich in der Symbolik des Kirchengebäudes die verschiedensten Vorstellungen gekreuzt hätten.⁵⁴

Auch Alfred Stange⁵⁵ und Günter Bandmann⁵⁶ wenden sich gegen die von Lothar Kitschelt aufgestellte These. Alfred Stange meint,⁵⁷ „daß die frühchristliche Basilika des 4. Jahrhunderts keineswegs so ohne weiteres als himmlisches Jerusalem aufgefaßt werden darf. Weder ihre Gestalt, noch ihr Schmuck veranschaulichen die Gottesstadt. Kitschelt sieht selbst die kirchengeschichtlichen Schwierigkeiten, aber fasziniert von seiner Idee . . . zieht er nicht die nötigen Schlüsse aus den widersprechenden kirchengeschichtlichen Gegebenheiten.“ Für die gotische Kathedrale, meint Stange, treffe zu, daß sie ein Bild der himmlischen Stadt sei.⁵⁸ Stange stützt sich hier auf die ihm bei der Abfassung seiner Arbeit vorliegenden Schriften Sedlmayrs.⁵⁹ Für das frühchristliche Kirchengebäude kommt er aber, wie schon der Titel seines Buches sagt,⁶⁰ zu dem Schluß, daß es ein Bild des Himmels darstelle.

Günter Bandmann⁶¹ hingegen sieht als „gesichert“ an, daß die altchristliche Basilika als „himmlisches Jerusalem“ aufgefaßt worden ist, und weist darauf hin, daß auch andere Architekturhistoriker zugäben, daß der Kircheneingang Beziehungen zum Stadttor, das Presbyterium zur Königshalle habe⁶² und das Mittelschiff formal die Via sacra, die Prozessionsstraße, bedeute.⁶³ Er bezweifelt aber, daß die Formen deshalb den Stadtelementen nachgebildet seien. In seiner sehr sorgfältigen Stellungnahme zur Kitscheltschen These kommt er dann zu folgendem Ergebnis:⁶⁴ „1. Die altchristliche Basilika hat nicht die Stadt abgebildet. Auch bei Berücksichtigung der Tatsache, daß die spätantike und altchristliche Vorstellung von der Stadt eine andere war als im nordischen Mittelalter, sind die herangezogenen Übereinstimmungen: Stadttor — Hallenstraße — Königspalast schon in der Gestalt der antiken Basilika und erst recht im antiken Palast gegeben. Möglich wäre ein Einfluß der antiken Stadt auf das Atrium der altchristlichen Basilika mit seinen Torbauten, doch entwerfen auch hier ähnliche Anordnungen im heidnischen Tempel- und Palastbau den Beweis der Abbildung. 2. Seit der Antike übliche Abkürzungen des Städtebaues in bildlicher Darstellung wie die Doppelturmfassade (= Stadttor) und das Nischenportal tauchen in der nordischen Bau-

⁵³ A. M. Schneider, a.a.O., S. 502.

⁵⁴ A. M. Schneider, ebda. S. 502.

⁵⁵ Alfred Stange, Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels (Köln 1950), S. 15 ff.

⁵⁶ G. Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 89 ff.

⁵⁷ A. Stange, a.a.O., S. 15 ff.

⁵⁸ A. Stange, a.a.O., S. 9.

⁵⁹ Die gotische Kathedrale, in: *Résumés des 14. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte 1936*; Die dichterische Wurzel der Kathedrale, in: *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung 14. Ergänzungsband (Festschrift für Hans Hirsch)*, 1939; Architektur als abbildende Kunst, in: *Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsbericht 225,3*; siehe A. Stange, a.a.O., S. 147 Anm. 1 zum Vorwort.

⁶⁰ A. Stange, Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels (Köln 1950).

⁶¹ G. Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 89.

⁶² J. Kollwitz, Besprechung von Kitschelt, in: *Byzantinische Zeitschrift* 42, 1942, S. 273.

⁶³ Fr. W. Deichmann, Basilika, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, I (1950) Sp. 1249 ff.

⁶⁴ G. Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 111 f.

kunst des Mittelalters am Kirchenbau auf. Obwohl auch hier andere, nicht auf den Städtebau hinweisende morphologische Ableitungen möglich sind, ist die Abwandlung des in Italien üblichen Basilikentyps in dieser Richtung unter dem Eindruck der allegorischen Interpretation des Kirchenbaues (*Ecclesia — Civitas Dei — Nova Jerusalem*), die im 12. Jahrhundert ihren Höhepunkt hat, überzeugender. Vornehmlich die Dreiturmgruppe, das Castellum genannte Westwerk und die Torburg, stimmen vollkommen mit bildlichen zeitgenössischen Stadtsymbolen überein. So ist das Westwerk nicht nur Schutz- und Trutzburg für die anschließende Basilika, nicht nur Eigenkirche, sondern auch Abbeviatur der Gesamtkirche unter dem Symbol der Stadt.“

Wir sehen anhand dieser kurzen Übersicht, daß auch in der Frage der Symbolik des Kirchengebäudes die Meinungen in der Forschung heute in hohem Maße auseinander gehen und keine von ihnen allgemeine Zustimmung gefunden hat. Keine der dargelegten Meinungen läßt erkennen, daß die behaupteten Vorstellungen zu damaliger Zeit auch den breiten Massen verständlich waren und ihnen dadurch eine Popularität gesichert war. Im Gegenteil! Gegen die zuletzt dargelegten Ansichten lassen sich sogar erhebliche Bedenken geltend machen:

Gegen die Deutung der Dreiturmgruppe als *Nova Jerusalem*, wie sie Bandmann vorträgt, steht das Ergebnis der Arbeit von Adelheid Kitt über die frühromanischen Kronleuchter.⁶⁵ Adelheid Kitt hat anhand reichen Inschriftenmaterials eindeutig nachgewiesen, daß die großartigen Lichtkronen der ottonischen und staufischen Dome als Abbild bzw. Sinnbild des himmlischen Jerusalem aufzufassen sind. Diese Kronleuchter tragen Inschriften, die mit höchster Klarheit — meist anschließend an den Kirchweihhymnus „*Urbs beata Hierusalem*“⁶⁶ — die metallenen Gebilde als Darstellungen der Himmelsstadt ausweisen.⁶⁷ Die Symbolik der „*urbs Hierusalem*“ ist hier also mit einem Ausstattungsgegenstand verknüpft, und wir werden bezweifeln müssen, ob die Turmgruppe Träger derselben Bedeutung gewesen ist.

Gegen die Darlegungen Hans Sedlmayrs läßt sich folgendes einwenden: Er erkennt zwar, „daß bei den die geistige Bedeutung des Kirchengebäudes behandelnden theologischen Autoren des Mittelalters — besonders bei den immer wieder herangezogenen Durandus und Sicardus — davon so wenig die Rede ist, daß das Kirchengebäude das himmlische Jerusalem bedeutet“,⁶⁸ aber er unterstellt diese Bedeutung dennoch als „sozusagen selbstverständlich“. Andererseits läßt er aber entscheidende Aussagen dieser Autoren unberücksichtigt.

Es ist überhaupt in der vorliegenden Literatur festzustellen, daß unsicheren Quellenzeugnissen gelegentlich erheblich höhere Bedeutung beigemessen wird, als ihnen zukommt, während die ganz eindeutigen Aussagen der zeitgenössischen

⁶⁵ Adelheid Kitt, *Der frühromanische Kronleuchter und seine Symbolik*. Diss. phil. Wien 1944 (ungedruckt).

⁶⁶ Die heutige Fassung des Kirchweihhymnus „*Urbs Hierusalem caelestis*“ stammt erst aus dem 17. Jahrhundert, von Urban VIII.; die ältere Fassung „*Urbs beata Hierusalem*“ ist in Frankreich zuerst im Pontificale der Kirche von Poitiers im 10. Jahrhundert nachgewiesen; sie verdrängte den älteren Hymnus „*Christe cunctorum dominator . . .*“, der ins 7., mindestens aber 8. Jahrhundert zurückreicht. Siehe Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, S. 105, daselbst auch der Wortlaut des Kirchweihhymnus „*Urbs beata Hierusalem*“.

⁶⁷ Vergl. auch H. Sedlmayr, *Architektur als abbildende Kunst*, S. 9.

⁶⁸ H. Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, S. 104.

⁶⁹ Hariulf, *Chronicon Centulense*; vgl. A. Schmidt, *Westwerke und Doppelhöre* (Westf. Zeitschr. Bd. 106), S. 385.

Schriftsteller über die Symbolik des Kirchengebäudes häufig unbeachtet bleiben. So wird z. B. die Formulierung „ecclesia sive turris“, die sich bei Hariulf⁷⁰ und anderen Chronisten findet, in einer Weise gedeutet, als würden hier die Begriffe „ecclesia“ und „turris“ einander gleichgesetzt, und daraus weitgehende Schlüsse gezogen: 1) Der Turm — das Westwerk in dem betreffenden Falle — sei als *gesonderte Kirche* verstanden worden, sei eine *Eigenkirche* gewesen oder die *Pfarrkirche* gegenüber der Mönchskirche oder *eine zweite Mönchskirche des Klosters*. 2) Die Kirche sei als *Turm*, als *Wehranlage*, verstanden worden, man habe sie sich als *Gottesburg*, als *Himmelsburg* vorgestellt. In Wirklichkeit verhält es sich aber so, daß der Chronist mit dem Gebrauch des Wortes „sive“ (sei es; oder) zum Ausdruck bringt, daß er hier auf eine genaue, präzise Formulierung verzichtet. Es ist also sinnentstellend, wenn man den Ausdruck „ecclesia sive turris“ durch die mathematische Formel „ecclesia = turris“ ersetzt.

Die literarischen Zeugnisse der Zeitgenossen

a) Die „Ecclesia“ (Das Kirchengebäude — ein Bild der Gemeinde)

Angesichts der Verschiedenartigkeit der Meinungen der heutigen Fachgelehrten in der Frage der Symbolik des Kirchengebäudes und der Bedeutung des „Westwerks“ erscheint es dem Verfasser angebracht, zunächst die Literatur der Alten Kirche und des Mittelalters zu befragen, was diese über die Symbolik des Kirchengebäudes aussagt, wie also die betreffende Zeit selbst ihre Kirchengebäude verstanden hat und verstanden wissen wollte.

Dabei erscheint es notwendig, eine zeitliche Begrenzung vorzunehmen. Der Verfasser hält es für zweckmäßig, die Grenze etwa um 1250 oder 1300 zu legen; denn in der Zeit um und nach 1250 wird die mittelalterliche Reichsidee aufgegeben und vollzieht sich ein tiefgreifender Wandel der religiösen Anschauungen.

Unsere nächste Aufgabe soll es sein, in diesem Kapitel Zeugnisse der altchristlichen und mittelalterlichen Literatur bis zu der genannten Wende zusammenzutragen, die die Auffassung der damaligen Zeit in der Frage der Symbolik des Kirchengebäudes erkennen lassen.

In der Literatur unseres Jahrhunderts hat bereits Joseph Sauer darauf aufmerksam gemacht, daß im Mittelalter *das Gotteshaus* als *das körperliche Abbild der Kirche Christi* verstanden wurde⁷⁰ und daß *„der Grundgedanke der ganzen Symbolik des Gotteshauses, wonach die materielle Kirche ein Abbild der großen geistigen ist, . . . bis in die früheste Zeit hinaufreiche.“*⁷¹ Es ist erstaunlich, wie wenig die neuere Kunstwissenschaft von dieser in einem so bekannten Buche mitgeteilten Tatsache Kenntnis genommen und sie ernsthaft durchdacht hat.

Nun zu den einzelnen Zeugnissen dieser Symbolik: Der Kirchenhistoriker Hermann Dörries schreibt in seinem Buche „Das Selbstzeugnis Kaiser

⁷⁰ Joseph Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters — mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus (Freiburg i. Br. 1902; 2. Aufl. 1924), S. 22 ff.

⁷¹ Ebendort, S. 100.

Konstantins“:⁷² „Wenn die ‚Vision‘ der Kirche, mit der die von Gelasius mitgeteilte Kaiserrede dem Konzil von Nicäa ihre Kirchenidee vor Augen stellt, nicht erst dem Historiker gehört, so hat schon Konstantin selbst ein erhabenes Bild einer idealen Kirche in der Seele getragen; da sieht er den Giebel des ‚Hauses des Herrn‘ (*κυριακὸν οἰκητήριον* h. e. II 7, 1, p. 46, 11) in lichte Höhen ragen, ein Sternenzeichen an der Stirnseite. Zwölf Säulen weißer als Schnee tragen das Dach, unerschüttert in der Macht des Heilands. Die Tore lassen nur reinen frommen Sinn herzutreten. Gottesfurcht und Lobpreis sind Wächter des Gotteshauses. Gerechtigkeit hat darin ihre Stätte, alle Ungerechtigkeit ist verbannt.“ Es fällt beim Lesen dieser Zeilen auf, daß mit der Schilderung des Bauwerks Lehrmeinungen und Glaubensüberzeugungen aufs engste verknüpft werden. Das ist übrigens auch bei den mittelalterlichen Autoren der Fall, wenn sie die Symbolik des Kirchengebäudes darlegen. *Das Kirchengebäude symbolisiert demnach die allgemeine Kirche*, ihre Grundlagen und ihre Eigentümlichkeiten.

In konstantinischer Zeit⁷³ ist die Gleichsetzung der Benennung und der Begriffe vollzogen: Das Wort „ecclesia“ wird sowohl auf die Gemeinde der Gläubigen als auch auf das Kirchengebäude bezogen — und das in der griechischen wie auch in der lateinischen Sprache.⁷⁴

Was sich hinter dieser Gleichnamigkeit verbirgt, offenbaren die mittelalterlichen Schriftsteller mit aller Deutlichkeit:

Der Benediktinermönch Candidus schreibt über die Michaeliskirche zu Fulda (geweiht 822) in der Biographie ihres Erbauers, des Abtes Eigil,⁷⁶ daß man dieses Gebäude, „ohne den Glauben zu verletzen, als Gestalt Christi und der Kirche bezeichnen könne“ (*salva fide, Christi et Ecclesiae puto praesignari posse figuram*).⁷⁶ Wie das zu verstehen ist, erläutert Candidus in folgender Weise: ⁷⁷ *Paulus namque apostolus, qui et ipse vas electionis a Domino appellatur, de Ecclesia Christi ex lapidibus vivis, hoc est sanctis hominibus compaginata, quod sit habitaculum Dei,*

⁷² Hermann Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins — Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, Dritte Folge Nr. 34 (Göttingen 1954), S. 288.

⁷³ Joseph Sauer möchte mit dieser Symbolik noch weiter zurückgehen. Die von ihm angeführten vorkonstantinischen Quellenzeugnisse (a.a.O. S. 99 f.) sind jedoch umstritten. Klemens von Alexandrien (um 200) schreibt zwar: *Ὁὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν καλῶ* (Strom. 7, 5; Migne, P. P. gr. IX, 436). Sauer vermerkt aber selbst, daß Klemens von Alexandrien unter *ἐκκλησία* bloß die Gemeinschaft der Gläubigen versteht. Origenes (185—254) und Lactantius (um 300) sprechen allgemein von *ἡ τῆς ἐκκλησίας οἰκοδομή* (= das Gebäude der Kirche), wobei offen bleibt, ob der Genitiv „der Kirche“ den Besitzer anzeigen soll oder das, was das Bauwerk versinnbildlicht.

⁷⁴ Siehe Alfons Maria Schneider, Die altchristliche Bischofs- und Gemeindekirche und ihre Benennung (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1952 Nr. 7), S. 157 und Anm. 20—30.

⁷⁵ Candidus von Fulda, *Sancti Eigilis vita* — J.-P. Migne PL Bd. 105 S. 382—402.

⁷⁶ Candidus von Fulda, a.a.O., S. 397.

⁷⁷ Ebendort S. 397.

suis auditoribus manifeste pronuntians, ait: Templum enim Dei sanctum est quod estis vos (I Cor. III). Cujus tecturae princeps et conditor est Christus Jesus, fundamentum scilicet columnaque manens semper immobilis perpetuae maiestatis virtute (= Der Apostel Paulus, der auch selber vom Herrn ‚Gefäß der Erleuchtung‘ genannt wird, verkündet seinen Hörern eindeutig über die Kirche Christi, die aus lebendigen Steinen, d. h. aus heiligen Menschen, zusammengefügt ist, daß sie die Wohnung Gottes sei, und sagt: ‚Ihr seid Gottes heiliger Tempel‘ (1 Kor. 3). Der Herr [Fürst] dieses Gebäudes und sein Gründer ist Christus Jesus, d. h. das Fundament und die Säule, die immer unerschütterlich bleibt durch die Tugend der fort-dauernden Majestät).

Aus dieser Beschreibung geht klar hervor, daß das Kirchengebäude zur Zeit des Candidus von Fulda als Abbild der Kirche, d. h. der Gemeinde Gottes, der Gemeinde der Heiligen verstanden wurde — oder kurz gesagt: Die Kirche (das Gebäude) ist das Bild der Kirche (= Gemeinde der Gläubigen = Gemeinde der Heiligen = Christenheit). Es ist somit kein Zufall, daß die Vokabel „Kirche“, „ecclesia“, als Bezeichnung für beides, für die Gemeinde Christi und für das Gebäude, verwendet wird. Die Gemeinde, d. h. die Christenheit, ist die wahre Wohnung Gottes, nicht das Kirchengebäude; das Kirchengebäude ist nur das Abbild dieser Gotteswohnung, nur in diesem Sinne darf es als Wohnung Gottes bezeichnet werden, „ohne den Glauben zu verletzen.“

Candidus setzt in seiner — oben auszugsweise wiedergegebenen — Beschreibung der Fuldaer Michaeliskirche die Begriffe „Ecclesia“ und „figura Christi“ einander gleich. Mit dieser Gleichsetzung steht Candidus nicht allein da. Der Kirchenvater Augustinus bezeichnet wiederholt die Christenheit, d. i. die Kirche, als „corpus Christi“; er stützt sich hierbei auf Stellen des Neuen Testaments, in denen die Kirche ebenfalls als „corpus Christi“, als „Leib des Herrn“ bezeichnet wird. Im Brief des Paulus an die Epheser heißt es (Kap. 4 Vers 11 und 12):

11. καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους

12. πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομήν τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ.

(= 11. Und er hat etliche zu Aposteln gesetzt, etliche aber zu Propheten, etliche zu Evangelisten, etliche zu Hirten und Lehrern,

12. daß die Heiligen zugerichtet werden zum Werk des Amtes, dadurch der Leib des Herrn erbaut werde.⁷⁸)

Und in seinem Brief an die Kolosser (Kap. 1 Vers 24) schreibt der Völkerapostel: *Νῦν χαίρω . . . ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία.*

(= Nun freue ich mich . . . über seinen [d. i. Christi] Leib, welcher ist die Gemeinde.⁷⁹)

Man vergleiche ferner: 1. Kor. 12, 12. 20. 27., Röm. 12, 5.⁸⁰

⁷⁸ Der Vulgatatext der Stelle Ephes. 4, 12 lautet: *ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi.*

⁷⁹ Der Vulgatatext lautet: *pro corpore eius (scil. Christi), quod est ecclesia.*

⁸⁰ Vergl. J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes (1902), S. 101.

Candidus von Fulda steht mit seiner begrifflichen Gleichsetzung von *Ecclesia* und *figura Christi* also durchaus auf dem Boden der kirchlichen Theologie, und wir können feststellen, daß er mit dem Ausdruck „*figura Christi*“ nichts anderes gemeint hat als eben „die Gemeinde“, d. h. die Christenheit.

Noch deutlicher ist die Formulierung der Schriftsteller des 12. und 13. Jahrhunderts:

Sicardus (1183 zum Subdiakon geweiht) äußert in seiner Schrift „*Mitræ seu De officiis ecclesiasticis summa*“ (1, 1): *Significat ergo hæc nostra materialis universalem Ecclesiam.*⁸¹ Hugo von St. Victor (1097—1141) schreibt (Miscell. 2, 1. 4, 2 seqq.): *Ecclesia, in quam populus convenit ad laudandum Deum, significat Ecclesiam sanctam catholicam, quæ construitur in coelis vivis lapidibus.*⁸² Bei Bruno Astensis lesen wir im „*Tractatus de sacramentis ecclesiae*“:⁸³ *Ipsa vero ecclesia eam utique Ecclesiam designat, quæ in ea continetur, id est multitudinem: unde etiam ecclesia vocatur, eo quod Ecclesiam continet . . . Secundum hanc igitur significationem, hæc ecclesia ex lignis, lapidibus constructa, eam Ecclesiam designat, quæ ex vivis lapidibus aedificatur, cujus lapides non calce, sed charitate junguntur et uniuntur; cujus portæ apostoli sunt; cujus columnæ episcopi sunt et doctores . . .“*

Deutlicher kann es kaum gesagt werden: „Gemäß dieser Bezeichnung zeichnet also diese Kirche, die aus Holz und Steinen errichtet ist, diejenige Kirche nach, die aus lebenden Steinen erbaut wird, deren Steine nicht mit Kalk, sondern mit Liebe verbunden und zu einer Einheit zusammengeschlossen werden, deren Tore die Apostel sind, deren Säulen die Bischöfe sind und die Gelehrten.“ Diese Sätze bedeuten jedoch nicht, daß auch in der „Nachzeichnung“ jedesmal eine Säule einen Bischof bzw. Gelehrten, jedes Tor einen Apostel versinnbildlicht. Eine derartige Bezugnahme kann zwar gelegentlich angestrebt sein; man darf aber nicht übersehen, daß die Vergleiche aus dem Bereich der Architektur herangezogen, um das Wesen der Kirche (= der Gemeinde) zu erklären, ohne daß diese Elemente im Kirchengebäude in der gleichen Sinndeutung in Erscheinung zu treten brauchen. Es sei dem Verfasser gestattet, dies am Beispiel des Sicardus näher auszuführen: Im 12. und 13. Jahrhundert bestritten die neumanichäischen Katharer die Autorität der alttestamentlichen Propheten und lehnten die römisch-katholische bischöfliche Ordnung ab. Den kirchentreuen Kreisen mußte damals daran gelegen sein, die Lehren der Katharer zu widerlegen und die Bedeutung der Propheten des Alten Testaments für die kirchliche Lehre und die Notwendigkeit der bischöflichen Ordnung darzulegen.⁸⁴ Um die

⁸¹ Sicardi Cremonensis episcopi *Mitræ seu De officiis ecclesiasticis* (1, 1) — J.-P. Migne PL Bd. 213 S. 16 C.

⁸² J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes* (1. Aufl.), S. 106 Anm. 1.

⁸³ *Tractatus S. Brunonis Astensis* (J.-P. Migne PL, Bd. 165 S. 1080 ff.): *Tractatus de sacramentis ecclesiae, a.a.O.*, S. 1092.

⁸⁴ Vergl. A. Weckwerth, *Die Zweckbestimmung der Armenbibel und die Bedeutung ihres Namens*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1957, Heft 3/4 S. 243 ff.

Wichtigkeit der Propheten und der kirchlichen Lehrer anschaulich zu machen, hat Sicardus Vergleiche mit Elementen der Architektur verwendet. In welcher Weise in der Gestalt des Kirchengebäudes die Ecclesia, das corpus Christi, „nachgezeichnet“ und „abgebildet“ worden ist, ist damit nicht gesagt und wird uns in diesem Aufsatz an späterer Stelle beschäftigen.

Nun weiter zu den Quellenzeugnissen: Auch die Beschreibung die Suger (1081—1151; seit 1122 Abt von St. Denis) von seiner Abteikirche gibt,⁸⁵ läßt erkennen, daß Suger im Kirchengebäude das Abbild der Christenheit, der geistigen Kirche, sah:

Medium quippe duodecim apostolorum exponentes numerum, secundario vero totidem alarum columnae prophetarum numerum significantes, altum repute subrigebant aedificium iuxta apostolum spiritualiter aedificantem. „Iam non estis“, inquit, „hospites et advenae, sed estis cives sanctorum et domestici, supraedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum ipso summo angulari lapide Christo Jesu, qui utrumque coniugit parietem, in quo omnis aedificatio sive spiritualis, sive materialis crescit in templum sanctum in Domino (Ephes. 2, 19).“

(= In der Mitte hoben zwölf Säulen, entsprechend der Zahl der Apostel, und ebensoviel in den Seitenschiffen, die Zahl der Propheten kennzeichnend, den Oberteil des Gebäudes empor, nach den Worten des Apostels, der im Geiste baut: „So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Bürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen, erbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist, welcher die Wände der beiden Seiten eint, in dem jedes Bauwerk, sei es geistig oder materiell, wächst zu einem heiligen Tempel des Herrn (Paulus, Ephes. 2, 19).“)⁸⁶

Solche Vorstellungen mußten notwendigerweise auch auf den Gottesdienst, auf die Liturgie, einwirken und diese weitgehend bestimmen. So stellt bereits Joseph Sauer fest, daß für Honorius Augustodunensis (um 1100) das Gotteshaus mit seinem reichen Inhalt und Leben auch von der Liturgie her gesehen das körperliche Abbild der Kirche Christi war.⁸⁷

Thomas von Aquino (1225—1274) schreibt:⁸⁸ „*Domus, in qua sacramentum celebratur, ecclesiam significat et ecclesia nominatur*“ (= Das Haus, in dem das Sakrament zelebriert wird, bedeutet die Kirche und wird Kirche genannt).

Ähnlich verhält es sich bei Durandus (13. Jh.). Dieser, so teilt Sauer mit,⁸⁹ „beginnt sein ‚Rationale de divinis officiis‘ mit dem Kapitel über das Kirchengebäude und zeigt damit in bewußter Absichtlichkeit an, daß ein Verständnis für die kirchliche Liturgie, für das innerste und eigenste Leben der Kirche nicht möglich ist ohne eine vollständige Aufklärung über den Ort, an dem sich die Liturgie vollzieht, an den sie gebunden ist wie die Seele an den Leib. Denn die Kirche, so erklärt er sofort einleitend, ist in

⁸⁵ S u g e r i u s, Libellus de consecratione ecclesiae a se aedificatae (J.-P. Migne PL Bd. 186 S. 1240—1254), S. 1247 f.

⁸⁶ Übersetzung nach E r n s t G a l l, Die gotische Baukunst in Deutschland und Frankreich, 1. Bd. (Leipzig 1925), S. 99.

⁸⁷ J. S a u e r, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung (1902), S. 22.

⁸⁸ T h o m a s v o n A q u i n o, Summa theol. 3, q. 83, a. 3 ad 2.

⁸⁹ J. S a u e r, Symbolik des Kirchengebäudes, S. 106.

materiellem und in geistigen Sinne zu verstehen. Nach ersterem bezeichnet das Wort das Gebäude, in dem die göttlichen Geheimnisse gefeiert werden; nach letzterem die Vereinigung der Gläubigen oder das durch Diener zusammenberufene und vereinigte Volk. Das Gotteshaus aus Steinen errichtet, hat aber nicht bloß diese äußere Namensgleichheit mit der Kirche Gottes; es selbst wird als *treffendes Bild der Gemeinde* aufgefaßt, insofern sie ebenfalls organisch zusammengefügt ist aus verschiedenen und verschiedenartigen Menschen, aus lebendigen Steinen.“⁹⁰ Durandus vermerkt ausdrücklich: *Ecclesia autem materialis spiritualem designat*^{90a} (= Die materielle Kirche bildet die geistige ab).

Wir stellen also eine innige Verknüpfung der Begriffe „geistige Kirche“ (= Gemeinde = Christenheit) und „Kirchengebäude“ fest, die ihren Ausdruck in der Verwendung derselben Bezeichnung (*Ecclesia* bzw. Kirche) für beide findet. Das Kirchengebäude wurde als „treffendes Bild der Gemeinde“ betrachtet und bezeichnet. Aufgrund der vorstehend genannten zahlreichen Quellenzeugnisse gewinnt man den Eindruck, daß sowohl die Kirchenschriftsteller als auch die Baumeister jener Zeit beabsichtigten, ihre Auffassung vom Wesen der Kirche — ein jeder mit den ihm eigenen Mitteln — darzulegen und in möglichst anschaulicher Weise kundzutun.

b) Andere Bezeichnungen für das christliche Kultgebäude

Wenden wir uns nun den anderen Bezeichnungen zu, die zur damaligen Zeit für das christliche gottesdienstliche Gebäude üblich waren: *templum* (= Tempel), *aedes* (= Gemach, Tempel), *Schiff*, *Basilika* u. a. Ist nun aus der Vielzahl der Namen zu folgern, wie Alfons Maria Schneider es tut,⁹¹ daß sich „in der Symbolik des Kirchengebäudes die verschiedensten Vorstellungen gekreuzt“ haben?

Betrachten wir auch hier zunächst die Quellenzeugnisse! Seit Lactantius, Eusebius und Ambrosius wird *templum* auch für das christliche Gotteshaus als Terminus üblich.⁹² Es wäre falsch, wollte man vom Gleichklang der Bezeichnungen aus schließen, das Christentum sei hier dem heidnischen Vorbild gefolgt und habe sich diesem angeschlossen. Der Denkmalsbestand beweist zur Genüge, daß das nicht der Fall gewesen ist. Was sagen nun die Quellenzeugnisse?

Rabanus Maurus (9. Jh.) schreibt in seinem Werke „*De universo*“:⁹³ *Parietes enim templi Dei fideles sunt ex utroque populo, h. e. judaico et*

⁹⁰ *Sicut enim corporalis (scil. ecclesia) ex congregatis lapidibus construitur, sic spiritualis ex diversis hominibus congregatur*“ (Durandus 1, 1 n. 1); siehe J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung (1902), S. 106 Anm. 1.

^{90a} Durandus, *Rationale divinorum officiorum*, 1, 1 n. 2.

⁹¹ A. M. Schneider, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1939, S. 502.

⁹² H. Flasche, *Similitudo Templi*, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Jahrg. 23 (1949), S. 81 ff. — Vergl. auch G. Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, S. 64.

⁹³ Rabanus Maurus, *De universo libri viginti duo* (14, 23). — J.-P. Migne PL Bd. 111 S. 401.

gentili, ex quibus Christus aedificat Ecclesiam suam (= Die Wände des Tempels Gottes sind die Gläubigen aus beiden Völkern, d. h. dem jüdischen und dem vaterländischen [= nichtjüdischen], aus denen Christus seine Kirche baut). Diese Auffassung findet sich nicht nur in karolingischer Zeit; die Sätze kehren in den Schriften späterer Kirchenschriftsteller wieder, so bei Bruno Astensis (12. Jh.)⁹⁴ und Durandus (13. Jh.)⁹⁵ Auch bei Suger ist unter „templum Dei“ eine geistige Größe zu verstehen, nämlich die Kirche Christi; man vergleiche die auf Seite 40 zitierte Sugerstelle. Diese Bedeutung ist nicht etwa erst im Mittelalter „zugewachsen“, sondern geht bis in urchristliche Zeit zurück. Der Mönch Candidus beruft sich in seinen Ausführungen über die Fuldaer Michaeliskirche,⁹⁶ in denen er auch den Begriff „templum“ (= Tempel) verwendet, bereits auf die Schriften des Apostels Paulus. Wenn Paulus vom Tempel Gottes spricht, so meint er damit die christliche Gemeinde, den „Leib des Herrn“ (= corpus Christi mysticum).⁹⁷ Diese Symbolik stützte sich auf die Worte des Herrn selbst, in denen er seinen Leib mit dem Tempel von Jerusalem verglich und auch als einen Tempel bezeichnete.⁹⁸ Der Begriff „templum Dei“ war also im christlichen Sprachgebrauch von jeher ein theologischer Begriff und bezeichnete die Kirche Christi. „Templum Dei“ — kurz „templum“ genannt — war nur ein anderes Wort für „ecclesia“; inhaltlich bestanden keine Unterschiede. So schreibt denn auch Augustinus in seiner Erklärung des Psalms 39: „Templum Regis ipsa Ecclesia“⁹⁹ („Der Tempel des Königs [d. h. Christi] ist die Kirche selbst“). Wenn die Kirchenschriftsteller also die Kirche einmal als „ecclesia“ bezeichnen, das andere Mal als „templum“, so haben sich hier keineswegs in der Symbolik des Kirchengebäudes verschiedene Vorstellungen gekreuzt. Beide Worte bezeichnen und bedeuten inhaltlich dasselbe: das corpus Christi mysticum, den Leib des Herrn, die Christenheit.

Das Gleiche ist bei den Vokabeln *aedes* (= Gemach, Tempel) und *habita culum Dei* (= Gotteswohnung) der Fall. Das Wort „aedes“ bezeichnet im Lateinischen schlechthin die Wohnräumlichkeit; in der Singularform („Gemach“) verstand man darunter in der Regel die Gotteswohnung, den Tempel; die Pluralform („Gemächer“) bezeichnete dagegen die bürgerliche Wohnung. Der bereits zitierte¹⁰⁰ Hinweis des Mönchs Candidus von Fulda auf den Sprachgebrauch des Apostels Paulus gibt uns den Schlüs-

⁹⁴ S. Brunonis Astensis opera omnia: Expositio in Exodum, c. 26. — J.-P. Migne PL Bd. 164 S. 318.

⁹⁵ Durandus, *Mitrale seu De officiis ecclesiasticis summa*, 1,1 n. 9; siehe Joseph Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters* (1902), S. 116 Anm. 4.

⁹⁶ Candidus, *Sancti Eigilis vita*. — J.-P. Migne PL Bd. 105 S. 397.

⁹⁷ 1. Kor. 3, 16, 3, 17, 6, 19; 2. Kor. 6, 16; Ephes. 2, 21; 2. Thessal. 2, 4.

⁹⁸ Joh.-Ev. 2, 19.

⁹⁹ Augustinus, *Ennarratio in Ps. 39* — J.-P. Migne PL Bd. 36, S. 433. Günter Bandmann folgert aus diesem Zitat, schon bei Augustin sei die Kirche als „Königspalast“ aufgefaßt worden (G. Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, S. 95 Anm. 225).

¹⁰⁰ Siehe Seite 37 f. und Anm. 75—77.

sel für das rechte Verständnis der Benennung des Kirchengebäudes als „aedes“ und „habitaculum Dei“: „Der Apostel Paulus . . . verkündet seinen Hörern eindeutig über die Kirche Christi, die aus lebendigen Steinen, d. h. aus heiligen Menschen zusammengefügt ist, daß sie die Wohnung Gottes (habitaculum Dei) sei, und sagt: ‚Ihr seid Gottes heiliger Tempel‘ (1. Kor. 3).“ Die Worte „aedes“ und „habitaculum Dei“ sind also im christlichen Sprachgebrauch ebenfalls nichts weiter als eine andere Benennung für denselben Inhalt. Sie bezeichnen in gleicher Weise wie die Vokabeln „ecclesia“ und „templum Dei“ — auch kurz „templum“ genannt — die geistige Kirche, das corpus Christi mysticum, die Christenheit.

In seinem Buche „De civitate Dei“ (= Über den Gottesstaat; begonnen 412/13, beendet 426) schreibt der Kirchenvater Augustinus:¹⁰¹

Nisi alio aliquo modo, longe quidem impari, iam nunc regnarent cum illo (scil. Christo) *sancti eius . . . profecto non etiam nunc diceretur ecclesia regnum eius regnumve caelorum* (= Herrschten auf irgendeine andere — freilich bei weitem nicht ebenbürtige — Weise nicht jetzt schon mit Christus dessen Heilige . . ., so könnte die Kirche doch nicht schon jetzt sein Reich oder Himmelreich genannt werden).

Augustinus nennt also die Kirche „Reich Gottes“ oder „Himmelreich“ und, wie aus dem Titel und Inhalt des genannten Buches hervorgeht, auch „Bürgerschaft Gottes“ bzw. „Gottesstaat“.

Da das Kirchengebäude als Bild der geistigen Kirche verstanden und mit derselben Vokabel wie diese benannt wurde (ecclesia, Kirche), ist es nicht verwunderlich, wenn die von Augustin verwendeten Namen und die mit diesen verbundenen Vorstellungen auch bei anderen Autoren als Bezeichnungen und in der Symbolik in Erscheinung treten.

So spricht eine Inschrift am Westwerk der Klosterkirche zu Corvey von dem Kirchengebäude, das ja als Bild der Kirche (= Gemeinde Gottes) verstanden wurde, als von einer *civitas*:¹⁰²

¹⁰¹ Augustinus, De civitate Dei, Lib. XX Cap. 19 (Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII, tertium recognovit B. Dombart, 2 Bde. Leipzig 1905, Bd. II S. 428).

¹⁰² Otto Gruber schreibt in seinem Aufsatz „Das Westwerk. Symbol und Baugestaltung germanischen Christentums“ (Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft, 3. Jahrgang 1936), Seite 162, die Inschrift gebe „geradezu die Lösung der Frage nach dem liturgischen Sinn der Westwerke.“ Alois Fuchs (Entstehung und Zweckbestimmung der Westwerke, S. 235) widerspricht dem mit folgenden Sätzen: „Dieser Wortlaut spricht deutlich dafür, daß die die Inschrift tragende Tafel ursprünglich nicht für das Westwerk bestimmt war, wie schon Effmann ausgeführt hat. Sie erbittet mit ihrer Inschrift nämlich Gottes Schutz nicht für die Kirche, sondern für die ‚civitas‘ und den Schutz der Engel ausdrücklich für die Mauern, nicht der Kirche, sondern eben dieser civitas. Damit ist offenbar der ganze Klosterbezirk gemeint mit den ihn umhiegenden Mauern.“ Um seine Ansicht zu belegen, weist Fuchs darauf hin, daß der Text der Inschrifttafel dem kirchlichen Stundengebet der Dienstag des November entnommen ist: „Er (er Text) wird vom Lektor gesprochen, und der Chor antwortet: ‚Avertatur furor tuus, Domine, a populo tuo et a civitate sancta tua.‘“ Wir glauben, beide Autoren berichtigen zu müssen. Das Stundengebet bezieht sich — wie überhaupt die kirchliche Liturgie — auf die Gesamtkirche, d. h. auf die gesamte Christenheit, und die In-

Civitatem istam tu circumda Domine et angeli tui custodiant muros eius. (verdeutsch: Umgeb du, Herr, diese *Bürgerschaft*, und ihre Mauern mögen deine Engel beschützen.)

Der vorstehende Satz des Kirchenvaters Augustin über die Benennung der Kirche erleichtert uns auch das Verständnis einiger weiterer literarischer Zeugnisse über die Symbolik des Kirchengebäudes.

Wenn Photios (9. Jh.) vom Betreten des Kirchengebäudes davon spricht, „der Gläubige tauche in das Heiligtum, als sei er in den Himmel selbst eingegangen“,¹⁰³ so spielt er damit offensichtlich auf die Benennung der Kirche als *Himmelreich* an, von der auch Augustinus berichtet.

Auch die Bezeichnung der Kirche (= *corpus Christi mysticum*) als *Gottesreich* ist in den Quellenzeugnissen über die Symbolik des Kirchengebäudes zu belegen:

Das dem 5. Jahrhundert angehörende *Testamentum Domini*¹⁰⁴ enthält eine eingehende Beschreibung einer Kirchenanlage,¹⁰⁵ die offenbar als typisch für die Gegen anzusehen ist, in der das Testament entstanden ist.¹⁰⁶ Diese Beschreibung eine Bauanweisung, enthält zugleich ausführliche Angaben über die Symbolik der einzelnen Gebäudeteile. Wir entnehmen daraus u. a., daß das Kirchengebäude drei Eingänge haben sollte als Abbild (Typus) der Dreifaltigkeit. Das Diakonikon sollte rechts vom rechten Eingang liegen und einen Vorhof haben. Innerhalb des Vorhofes sollte das Baptisterium ange-

schrift am Corveyer Westwerk somit ebenfalls auf die gesamte Christenheit, die „*civitas Dei*.“ Und da das Kirchengebäude als ein Abbild und Gleichnis dieser „*civitas*“ verstanden wurde, ist die Inschrift natürlich auch auf das gesamte Kirchengebäude zu beziehen.

Aufgrund der vorstehenden Erwägungen folgt der Verfasser auch nicht der Meinung *G. Bandmanns* (Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 112 und Anm. 289), der die Inschrift nur auf das Westwerk bezieht und in diesem eine „Abkürzung der Gesamtkirche unter dem Symbol der Stadt“ sehen möchte.

Unsere Meinung, daß mit dem Worte „*civitas*“ auf der genannten Corveyer Inschrifttafel die allgemeine Kirche gemeint war, vertritt auch *Edmund E. Sengel*. Dieser schreibt (Über Ursprung, Zweck und Bedeutung der karolingischen Westwerke, in: *Festschrift Adolf Hofmeister*, Halle 1955, S. 290): „In dem Corveyer Gebet wird Gott ‚seine Stadt‘ zum Schutze anvertraut. Das ist die *civitas*, deren die Stadt und den Staat im antiken Sinne als Synonyme behandelndes Bild schon im Christentum der alten Kirche das Reich Gottes und somit auch seine Verwirklichung auf Erden, die allgemeine Kirche, bedeutet.“

¹⁰³ *O. Wulff*, *Das Raumerlebnis des naos im Spiegel der Ekphrasis*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 30, 1930; *A. Grabar*, *Le témoignage d'une hymne syrienne sur l'architecture de la cathédrale d'Edesse au VI^e siècle et sur la symbolique de l'édifice chrétien*, in: *Cahiers archéologiques* II, Paris 1947, S. 41 ff.; *G. Bandmann*, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, S. 66.

¹⁰⁴ *Ignatius Ephraem II Rahmani*, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* (Mainz 1899), S. 22.

¹⁰⁵ Siehe *Alfons Maria Schneider*, *Liturgie und Kirchenbau in Syrien* — *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1949 Nr. 3, S. 51–53; die obigen Auszüge aus dem *Testamentum Domini* sind dieser Schrift *A. M. Schneiders* entnommen.

¹⁰⁶ „Der Text hat mithin nicht die allgemeine Bedeutung, die ihm *H. Leroux*, *Mélanges Holleaux* 1913, 123 zuschreibt“, *A. M. Schneider*, *Liturgie und Kirchenbau Syrien*, a.a.O., S. 52 Anm. 38.

legt sein: 21 Ellen lang als Abbild der Gesamtheit der Propheten, 12 Ellen breit als Abbild derer, die zur Verfügung des Evangeliums bestellt wurden. Es soll auch ein Platz für die Commemoratio gebaut werden, ein Presbyter und der Protodiakon mit Lektoren soll dort sitzen und die Namen derer aufzeichnen, die oblationes darbringen, oder aber (die Namen) derer, für die sie diese darbringen, damit, wenn die hl. Dinge vom Bischof geopfert werden, der Lektor oder Protodiakon sie namentlich aufführen während der commemoratio, die Priester und Volk für sie darbringen. Dafür gibt es ja ein Vorbild (Typos) auch im Himmel. Die Beschreibung im Testamentum Domini schildert eine ausgedehnte Bischofskirche¹⁰⁷ mit Diakonikon, Vorhof, Atrium, Baptisterium, Haus für die Katechumenen („Haus des Exorzismus“), Schiff, Platz für die Commemoratio, Qurbanhaus und Schatzhaus, kurz: sie gibt das Bild einer spätantiken Komplexkirchenanlage. Jeder Teil ist in die Gesamtsymbolik einbezogen; diese Gesamtsymbolik darf nicht außer acht gelassen werden, wenn wir zu einem vollen Verständnis der Anlage gelangen wollen. — Das sollten wir auch bedenken, wenn wir über die Symbolik mittelalterlicher Gebäude wie z.B. karolingischer Westwerke sprechen. — Was wollte der syrische Schöpfer der im Testamentum Domini beschriebenen Kirchenanlage nun aber abbilden? Das Testamentum spricht es offen aus: sein Vorbild war im Himmel, es war also das Gottesreich, das Himmelreich, d. h. nach dem damaligen Sprachgebrauch der Theologen die Ecclesia Gottes, also die allgemeine Kirche. Auf einen weiteren Punkt darf in diesem Zusammenhang hingewiesen werden: Die Symbolik umfaßt nicht nur das Kirchengebäude, sondern auch diejenigen mit, die in ihm ihres Amtes walten, wie z.B. im Falle des Platzes für die Commemoratio den Protodiakon und seine Buchführung. Die gottesdienstlichen Formen richten sich also weitgehend nach der Symbolik des Gebäudes.

Als weiteres Zeugnis sei hier die Kirchenbeschreibung der anonymen, fälschlicherweise dem Georg von Arbela zugeschriebenen nestorianischen *Expositio officiorum ecclesiae*¹⁰⁸ erwähnt. Da heißt es: „Das Allerheiligste hat er an Stelle des Himmels gesetzt, das *qeströmā* (κατάστρομα) an Stelle des Paradieses. Das Paradies aber, obwohl es an Höhe dem Himmel gleich ist, steht doch innerhalb der Grenzen der Erde. . . . Das Schiff bedeutet die ganze Erde. Das Bema, das mitten im Schiff steht, ist Jerusalem, das in der Erdmitte steht. Der Altar, der inmitten des Bema steht, erfüllt den Ort Golgatha. Der Bischofssitz ist der Sitz des Hohenpriesters, des Sohnes Aarons. . . .“¹⁰⁹ Auch aus dieser Schilderung ist zu entnehmen, daß man mit der Kirchenanlage ein Bild des Gottesreiches, der göttlichen Ordnung, geben wollte, die die ganze Welt umfaßt. Bezeichnend ist, daß das Schiff

¹⁰⁷ A. M. Schneider, *Liturgie und Kirchenbau in Syrien*, S. 53.

¹⁰⁸ R. H. Conolly, *Anonymi auctoris Expositio officiorum ecclesiae. Corp. script. orientaliū. Scriptorum syri. Series II*, 91, Bd. 1, 2, (jeweils Text und Versio) Paris 1911 und 1913. — Weitere Literaturnachweise siehe A. M. Schneider, *Liturgie und Kirchenbau in Syrien*, a.a.O., S. 53 Anm. 40.

¹⁰⁹ Zitiert nach A. M. Schneider, *Liturgie und Kirchenbau in Syrien*, S. 52.

die ganze Erde bedeutet. Die im Schiff versammelte Gemeinde verkörpert damit die noch auf Erden wandernden Christen. Die ganze Kirchenanlage einschließlich der in ihr versammelten Gemeinde und der Priester ist aber ein Bild des Gottesreiches.

Eine derartige kosmische Vorstellung, die bestimmt nichts mit einer Himmelsstadtvorstellung zu tun hat, wird auch von dem Bischof Dumetios von Nikopolis in den Kirchenraum hineingedeutet, wenn er auf dem Transeptfußboden seiner Kirche die vom Okeanos umflossene Erde mit allem, „was krecht und fleucht“, darstellen läßt.¹¹⁰

Werfen wir noch einen Blick auf die Bezeichnungen *Basilika* und *aula*:

In seiner Arbeit über den architektonischen Ursprung der christlichen Basilika¹¹¹ stellt Ernst Langlotz folgendes fest: „Die alte, an sich nahe-liegende Vermutung, die architektonische Form der christlichen Basilika gehe auf die römische Marktbasilika zurück, ist aus typologischen und religionsgeschichtlichen Erwägungen unwahrscheinlich, nicht minder die neuere Vermutung, die Basilika sei aus dem römischen Atriumhaus entwickelt worden. Die Entdeckung griechischer Heroengräber in Kalydon und Pergamon hat dann zu der ansprechenden Vermutung verleitet, aus kulti-schen Grabanlagen dieser Art sei die christliche Basilika entstanden.“¹¹² Desgleichen wendet er sich gegen die Hypothese, die Basilika sei durch den Zusammenschluß der eine spätantike Säulenstraße flankierenden Bauten ent-standen, wie es Lothar Kitschelt annimmt. Langlotz ist dagegen der Mei-nung, die Basilika sei aus dem Thronsaal abzuleiten: „Ursprünglich war die Basilika also eine Königshalle, ein Thronsaal. Wie der Herrscherkult, dem sie dient, ist sie wohl aus dem Osten nach Rom übernommen worden.“¹¹³ Ernst Langlotz beruft sich hierbei auf Isidor von Sevilla: „Basilika heißt Königshalle, Thronsaal. Noch dem letzten Lexikographen der Antike, Isidor von Sevilla (um 600), war das bekannt, wenn er die Bezeichnung der Basi-lika erläutert: *Basilicae prius vocabantur regum habitacula. Inde et nomen habent. Nam Basileus rex et basilicae regiae habitationes, nunc autem ideo divina templa basilicae nominantur, quia ibi regum omnium Deo cultus et sacrificia offeruntur.*“¹¹⁴ Langlotz verweist im folgenden darauf, daß ver-schiedene Herrschersymbole von der Kirche für die Ausstattung des Kult-raumes übernommen wurden, so z. B. der Baldachin des thronenden Kaisers als Tabernakel des Altars, und kommt schließlich zu dem Ergebnis: „Die

¹¹⁰ A. M. Schneider, Rezension zu L. Kitschelt, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 1939, Nr. 11/12, Seite 500.

¹¹¹ Ernst Langlotz, Der architektonische Ursprung der christlichen Basilika, in: Festschrift für Hans Jantzen (Berlin 1951), S. 30–36.

¹¹² E. Langlotz, a.a.O., S. 30; daselbst auch Literaturangaben.

¹¹³ E. Langlotz, a.a.O., S. 32; vergl. auch E. Langlotz und Fr. W. Deichmann, Basilika, in: Reallexikon für Antike und Christentum, herausgegeben von Theodor Klauser, Band I (Stuttgart 1950), Sp. 1225–1259.

¹¹⁴ E. Langlotz, Der architektonische Ursprung der christlichen Basilika, S. 32.

christliche Basilika hat die Raumform des Thronsaals. Die Basilika als Thron Gottes ist damals eine häufig gebrauchte kultische Metapher. Christus ist der Pambasileus, dem deshalb der Thronsaal zukommt. Der Thron des Stellvertreters Christi stand nun in der erhöhten Apsis wie vorher der Thron des Kaisers. Dessen dauernde irdische Gegenwart war früher augenfällig durch das Kaiserbild an der Stelle, an der seitdem der christliche Altar steht.“¹¹⁵

An den Ausführungen von Langlotz ist durchaus richtig, daß das Wort Basilika im christlichen Sprachgebrauch vom Christos Basileus, vom „König Christus“ her verstanden werden muß und daß der Gedanke des Thronsaales eine wesentliche Rolle gespielt hat, doch umfaßt die von Langlotz dargelegte Symbolik nur einen Teil der Kirchenanlage, die Haupthalle mit der Apsis, nicht aber den ganzen Baukomplex. Die großen konstantinischen und nachkonstantinischen Basiliken waren aber Komplexanlagen,¹¹⁶ und diese wurden, wie aus zahlreichen Quellenzeugnissen hervorgeht, als Bild der „Ecclesia“, des „corpus Christi“, des „Gottesreiches“ bzw. als Bild des „Reiches des Königs Christus“. Zum Sprachgebrauch „Reich Gottes“ und „Reich des Königs Christus“ sei bemerkt, daß nach der Lehrmeinung der damaligen Theologen die ‚Basileia‘ Jesu Christi (= Königsherrschaft Jesu Christi) zugleich die ‚Basileia‘ Gottes ist. Schon im Neuen Testament wird an mehreren Stellen vom ‚Reich Gottes und Jesu Christi‘ gesprochen.¹¹⁷ Die Vorstellung vom ‚Christos Basileus‘ beherrschte schon in vorkonstantinischer Zeit das christliche Denken und war in konstantinischer Zeit so gefestigt, daß man das christliche Kaisertum als Abbild der himmlischen Monarchie ansah.¹¹⁸ Es lag darum für die Christen der damaligen Zeit nicht nur nahe, sondern war für sie selbstverständlich, das Gebäude bzw. den Gebäudekomplex, in dem der Christos Basileus kultisch verehrt wurde und der das Reich dieses Christos Basileus, d. h. die Kirche, abbildete, „Basilika“ zu nennen. Dabei war es belanglos, wie die heidnische Marktbasilika aussah und welche Formen die damalige Palastbasilika aufwies.¹¹⁹ Für die Namens-

¹¹⁵ Ebenda S. 36.

¹¹⁶ Siehe Ludwig Voelkl, Die Komplexanlagen im konstantinischen Kirchenbau, in: Das Münster, 6. Jahrg. Heft 11/12 (München 1953), S. 301—311. — Derselbe, Die Grundrístypen im konstantinischen Kirchenbau, in: Das Münster, 7. Jahrg. Heft 5/6 (München 1954), S. 153—174.

¹¹⁷ Karl Ludwig Schmidt, ‚Basileia‘, in: Gerhard Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. I (Stuttgart 1933, unveränderter Nachdruck 1953), S. 581.

¹¹⁸ Vergl. Alfons Maria Schneider, Die altchristliche Bischofs- und Gemeindekirche und ihre Benennung, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Phil.-hist. Klasse, Jahrgang 1952 Nr. 7, S. 155.

¹¹⁹ Gegen den Versuch von Ernst Langlotz, die christliche Basilika von der Palastbasilika abzuleiten, läßt sich einwenden, daß es archäologisch nicht erwiesen ist, ob in der Palastbasilika in einer Apsis der Sitz des Stellvertreters des Kaisers (eines kaiserlichen Beamten) gestanden hat und an der Stelle, wo sich in der christlichen Basilika der Altar erhob, in der Palastbasilika das Bild des Kaisers aufgestellt war, wie Langlotz es glaubhaft machen will. Diese Darlegungen sind mehr oder weniger hypothetisch. Damit soll jedoch nicht bestritten werden, daß

gebung war es gleichfalls unbedeutend, ob die Gebäudegliederung, die wir heute als ‚basilikalen Typus‘ bezeichnen, bereits vorkonstantinisch ist oder nicht.¹²⁰ Für die Benennung genügte völlig, daß das Gebäude dem Kult des Christos Basileus diene und die Gemeinde des „Königs Christus“ bildlich darstelle. So war der Name „Basilika“ denn auch von vornherein nicht auf bestimmte Bauformen beschränkt, etwa auf ein Gebäude mit erhöhtem Mittelschiff und niedrigeren Seitenschiffen. Er war, wie die Quellen zur Genüge beweisen, die geläufige Bezeichnung jeder größeren christlichen Kirchenanlage und wurde infolgedessen bei Bauten verschiedensten Typs verwendet: bei Zentralanlagen, Gegenchorkirchen und sonstigen Langhausbauten.

Wir kommen zu dem Worte „a u l a“, das gelegentlich als Bezeichnung für das Kirchengebäude verwendet wurde. In Alt-St. Peter stand einst: *Quod duce te mundus surrexit in astra triumphans, hanc Constantinus victor tibi (Christe) condidit aulam.*¹²¹ In San Paolo fuori le mura befindet sich oberhalb des Triumphbogenmosaiks die Inschrift: *Theodosius coepit, perfecit Honorius aulam.*¹²² Am Triumphbogen von SS. Cosma e Damiano liest man: *aula Dei claris radiat speciosa metallis, in que plus fidei lux pretiosa micat.*¹²³ In der Krypta des Hl. Antiochus in Sulci (Sardinien) hieß es: *Aula micat, ubi corpus beati sancti / Anthioci quiebit in gloria / virtutis opus reparante ministerio: / pontificis X̄qi sic decet esse domum.*¹²⁴ In den Kirchweihebeten des Gelasianums heißt es: *cunctam filiam tuam ad aulae huius suffragia concurrentum benignus exaudi, und: ut aulam, quae beatis martyris tui Illius meritis aequi petere non possit, tuae claritatis vultus illustret.* Und im Missale Romanum wird noch heute am Karsamstag bei der Feier der Osterkerze gebetet: „ . . . *et magnis populorum vocibus haec aula resultat.*“¹²⁵

Alfred Stange¹²⁶ gibt folgende Begriffsbestimmung des Wortes *aula*, das Wort stamme aus dem Griechischen und habe ursprünglich Vorhof, Vorhalle bezeichnet, in der Spätantike seine Bedeutung immer mehr nach Königspalast, Schloß oder auch Hofleben, fürstliche Macht, Würde gewandelt. Stange folgert, der Ursprung der christlichen Basilika müsse „im Kreise der Palastbasiliken und ihrer mannigfachen Verzweigungen gesucht werden.“

in die christliche Basilika mannigfache Herrschersymbole vom Kaisertum her übernommen worden sind.

¹²⁰ Aus derartigen Erwägungen glaubte Alfons Maria Schneider Bedenken erheben zu müssen, daß es sich bei der Basilika um eine christliche Schöpfung handle. Vergl. A. M. Schneider, Die altchristliche Bischofs- und Gemeindekirche und ihre Benennung, a.a.O. S. 155.

¹²¹ E. Diehl, Inscr. lat. christ. vet., Bd. I, Nr. 1752.

¹²² E. Diehl, Inscr. lat. christ. vet., Bd. I, Nr. 1761.

¹²³ E. Diehl, Inscr. lat. christ. vet., Bd. I, Nr. 1784.

¹²⁴ E. Diehl, Inscr. lat. christ. vet., Bd. I, Nr. 1791.

¹²⁵ Siehe Alfred Stange, Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels (Köln 1950), S. 28.

¹²⁶ A. Stange, a.a.O., S. 28.

Gegen eine solche Ableitung und gegen das Verständnis der Basilika als „Halle des Himmelskönigs“ spricht sich jedoch Alfons Maria Schneider aus.¹²⁷ Gegen die Beweiskraft der Weihinschrift in St. Peter zu Rom erhebt er folgende Einwendungen: Er bezweifelt, daß die Inschrift alt sei; denn zu Zeiten Kaiser Konstantins war die Peterskirche noch längst nicht fertig, Konstantin konnte mithin gar keine Inschrift setzen. Er verweist in diesem Zusammenhang auf die dortige Absideninschrift¹²⁸ und meint, in dieser sicher echten Inschrift stehe *aula pudoris* ziemlich entwertet neben *iustitiae sedis, fidei domus*. Demgegenüber vertritt der Verfasser dieser Untersuchung die Ansicht, daß das Wort ‚aula‘ durchaus als eine Bezugnahme auf den *Christos Basileus*, den „König Christus“, zu deuten ist, und kann an den Worten der echten Apsisinschrift nichts Entwertendes herauslesen. Denn die Worte *aula pudoris, iustitiae sedis, fidei domus* sind doch als Attribute der Kirche in ihrem Doppelsinne (als „corpus Christi“ und als das dieses corpus Christi abbildende Gebäude) aufzufassen. Die Kirche ist doch nach christlicher Anschauung der Ort der Züchtigkeit, der Sitz der Gerechtigkeit und das Haus des Glaubens, zugleich aber doch auch „Hofstaat“ bzw. „Hofleute“¹²⁹ des „Königs Christus“.

Es bleiben schließlich noch zwei weitere Benennungen zu besprechen: *Hagia Sophia* und *Schiff*. Die *Sophia* (griech.: ‚Weisheit‘) erscheint in der Spekulation der Gnosis bald als weibliches Urprinzip, als Mutter des Welterschöpfers, bald neben Gott als Mutter des Gottessohnes, bald als Mittelwesen.¹³⁰ Der Ausdruck „*H a g i a S o p h i a*“ (= ‚Heilige Weisheit‘) jedoch erscheint in der Theologie des Ostens als Bezeichnung des „Christos Logos“; die „*Hagia Sophia*“ wird dem „Christos Logos“ gleichgesetzt. Das Christentum ist danach Philosophie, die Philosophie schlechthin, und Offenbarung. Der Logos ist das Prinzip der in der Welt waltenden Vernunft und göttlichen Offenbarung. Christus allein ist die volle Offenbarung des Logos. Dieser Logos ist in der christlichen Kirche, im Christentum gegenwärtig. Seine Erscheinungsform ist die Kirche. ‚*Hagia Sophia*‘ ist demnach nichts weiter als ein anderer Ausdruck für das, was auch die Vokabel „*Ecclesia*“ bezeichnet. Wenn also im 5. Jahrhundert die Hauptkirche von Konstantinopel, die bis dahin *Μεγάλη ἐκκλησία* genannt worden war, den Namen „*Hagia*

¹²⁷ A. M. Schneider, Die altchristliche Bischofs- und Gemeindekirche und ihre Benennung, S. 156 f. und Anm. 18 (S. 157).

¹²⁸ E. Diehl, *Inscr. lat. christ. vet.*, Bd. I, Nr. 1753. Die Inschrift hat folgenden Wortlaut: *iustitiae sedis, fidei domus, aula pudoris / haec est quam cernis, pietas quam possidet omnis, / quae patris et filii virtutibus inclita gaudet / autoremq. suum genitoris laudibus aequat.*

¹²⁹ *aula*, ae, f. = I. Topf, II. 1. Hof, Haushof, 2. Atrium, 3. Herrscherhof, 4. Hofleute, Hofstaat (Stowassers Latein.-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, bearbeitet von Michael Petschenig, 7. Auflage Leipzig 1923, S. 86).

¹³⁰ Alfred Bertholet, Wörterbuch der Religionen. Kröners Taschenausgabe, Bd. 125 (Stuttgart 1952), S. 454.

Sophia“ erhielt¹³¹ und auch zahlreiche andere Kirchengebäude des Ostens „Hagia Sophia“ genannt worden sind, so bedeutete das nur, daß man die Benennung „ecclesia“ durch eine andere ersetzte, die letzten Endes auch nur „Kirche“ bedeutet. Wir haben damit dieselbe Synonymität vor uns, die wir bereits bei den Worten „Kirche“ und „Ecclesia“ feststellten. Hinsichtlich der Symbolik bedeutet das, daß wir auch im Osten danach fragen müssen, in welcher Weise die materielle „Hagia Sophia“ (d. h. das Gebäude, das den Namen ‚Hagia Sophia‘ trägt) die geistige „Hagia Sophia“ (= Gemeinde, Christenheit, corpus Christi mysticum) abbilden sollte und abgebildet hat.

Welche Vorstellungen waren nun mit der Bezeichnung „Schiff“ verknüpft? Auch dieses Wort findet sowohl in der Benennung von Teilen des Kirchengebäudes — und zwar des Hauptraumes (Mittelschiff, Querschiff, Seitenschiffe) — als auch in Bezug auf die geistige Ecclesia Anwendung. Die Bezeichnung ist nicht von der Gestalt eines Seefahrzeugs abgeleitet worden, etwa von den Formen der Takelage, des Rumpfes und der Aufbauten eines Segelschiffes oder einer Galeere, sondern beruht auf theologischen Erwägungen, die die Ecclesia, d. h. die Gemeinde der Gläubigen, betreffen. — Es verhält sich hier also genau so wie mit den Worten „templum“ und „Basilika“, die ebenfalls nicht von materiellen Vorbildern (dem heidnischen Tempel, den zeitgenössischen Markt- und den Palastbasiliken) abgeleitet worden sind, sondern aus den religiösen Vorstellungen der Zeit erwachsen sind. — Das geht deutlich aus den literarischen Quellen hervor. Joseph Sauer schreibt über diese Symbolik folgendermaßen:¹³² „Die Gemeinschaft der Gläubigen erschien den ersten Christen gern unter dem Bilde des Schiffes: ein Vergleich, der sich in den gefahrvollen Zeiten der ersten Jahrhunderte von selbst nahelegte, auch wenn er nicht Anlehnungs- oder überraschende Vergleichspunkte an der Geschichte der Sintflut oder an dem Vorgang auf dem See Genezareth mit dem Petruschiffe gefunden hätte.“ Sauer verweist hierzu auf folgende Quellen: Tertullian, *De bapt.*, cap. 12 (Migne I, 1323); Melit. Clavis, cap. 13 (Pietra, *Analecta sacra* II, 107; Hippolyt, *De Antichristo*, cap. 59 (ed. Achelis I, 2, 39 sqq.).¹³³ Bei Tertullian findet sich die Gleichung Arche = Kirche, desgleichen Hippolyt. In seiner Erklärung zu Jesaja 18, 1. 2 (*De Antichristo*, c. 59) führt Hippolyt folgendes aus:¹³⁴ „Das Meer ist die Welt, in der die Kirche wie ein Schiff von dem Sturme umhergeworfen wird, aber nicht untergeht; denn sie hat bei sich den erfahrenen Steuermann Christus. In der Mitte trägt sie ja ein

¹³¹ A. M. Schneider, *Die altchristliche Bischofs- und Gemeindekirche und ihre Benennung*, S. 157 Anm. 19. — Vergl. auch A. M. Schneider, *Die Hagia Sophia zu Konstantinopel* (Berlin 1939).

¹³² J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung* (1902), S. 100 f.

¹³³ Ebendort Seite 101 Anm. 1.

¹³⁴ Zitiert nach Franz Joseph Dölger, *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie.* (2. Aufl. Münster 1925), S. 277.

Siegeszeichen gegen den Tod, da sie das Kreuz des Herrn bei sich hat; denn ihr Vorderteil ist der Osten, das Hinterteil der Westen, der Schiffsrumpf ist der Süden. Ihre beiden Steuerruder sind die Testamente, die ausgespannten Seile sind die Liebe Christi, die die Kirche zusammenhält. Das Wasser, das sie bei sich führt, ist das Bad der Wiedergeburt . . .“

In gleicher Weise stützt sich der Vergleich der Kirche mit einem Schiff, der sich im pseudoklementinischen Brief des Klemens an Jacobus findet, ebenfalls einzig auf theologische Erwägungen:¹³⁵ „Petrus übergibt hiernach vor versammelter Gemeinde den Episkopat an Klemens und wiederholt dabei die Pflichten, die dem Bischof, den Priestern, Diakonen und Katecheten obliegen. Dann fährt er fort: „Wenn ihr eines Sinnes seid, so werdet ihr in den Hafen der (ewigen) Ruhe gelangen können, wo die Friedensstadt des großen Königs ist. Die gesamte Einrichtung (*πρᾶγμα*) der Kirche gleicht nämlich einem Schiffe, das durch starken Sturm hindurch Männer trägt, die aus vielen Gegenden stammen, aber alle die eine Stadt des guten Reiches zu bewohnen trachten. Es sei euch nun der Herr dieses (Schiffes) Gott, und verglichen sei der Steuermann mit Christus, die Schiffsleute mit den Priestern, die Aufseher der Seiten mit den Diakonen, die Naustologen mit den Katecheten, die Fahrgäste mit der Menge der Brüder, die Tiefe (des Meeres) mit der Welt, die widrigen Winde mit den Versuchungen . . . Die Fahrgäste sollen sich fest an die Ordnung halten und an ihren Plätzen sitzen, damit sie nicht durch Unordnung eine Erschütterung oder ein Neigen des Schiffes nach der Seite hervorrufen. Die Naustologen sollen an den Lohn erinnern. Die Diakone sollen nichts von dem verabsäumen, was ihnen anvertraut ist. Die Priester sollen wie die Schiffsleute sorgsam jedem bieten, was ihm frommt. Der Bischof als wachsamer Proreta soll einzig allein die Mahnungen (*τοὺς λόγους*) des Steuermannes bei sich erwägen. (Unser) Christus und Heiland werde als Steuermann geachtet, und ihm allein soll man glauben, was er sagt. Alle aber sollen Gott nun um eine gute Überfahrt bitten.“

Ganz ähnlich ist der Vergleich, der sich in den Apostolischen Konstitutionen findet: Hier wird der „Bischof inmitten seiner in der Kirche versammelten Gemeinde mit dem Steuermann eines großen Schiffes“ verglichen, die ihm untergebenen Diakonen mit den Matrosen.¹³⁶ Die Gleichsetzung Bischof = Steuermann ist eine Weiterbildung gegenüber den Klementinen.¹³⁷ Die Diakonissen treten in dem Vergleich der Apostolischen Konstitutionen als Naustologen in Erscheinung, d. h. als die Schiffsordner, denen die Unterweisung der Fahrgäste obliegt. In den Klementinen ist der Vergleich auf die Katecheten bezogen.¹³⁸

Wenn wir die vorstehenden Quellenzeugnisse betrachten, erkennen wir, daß es stets darum geht, das Geführtwerden durch Christus, das Geborgen-

¹³⁵ Zitiert nach F. J. Dölger, *Sol Salutis* (S. 281 f.).

¹³⁶ J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes* (1902), S. 101.

¹³⁷ F. J. Dölger, *Sol Salutis*, S. 282 Anm. 3.

¹³⁸ Siehe Anm. 137.

sein in Gottes Schutz und das Eingebundensein in eine feste Ordnung zu veranschaulichen. Hierfür bot sich die straffe Ordnung an Bord eines Schiffes als willkommener Vergleich an.

Auch bei den Darstellungen der bildenden Kunst, die die Symbolik Kirche — Schiff behandeln, ist stets das Geführtwerden das eigentliche Thema der Komposition. Auf dem Fragment eines Marmorsarkophags zu Spoleto rudern die vier mit ihren Namen bezeichneten Evangelisten eine Barke; am Steuerruder steht Christus und lenkt das Fahrzeug dem Hafen bzw. dem Leuchtturm zu.¹³⁹

Der Gedanke an das Eingebundensein in eine feste Ordnung, an das Geführtwerden und an die Überfahrt ins Jenseits waren Grund genug, das Leben und Wirken in der Kirche mit der Tätigkeit einer Schiffsbesatzung zu vergleichen. Es muß im Rahmen unserer Untersuchung aber ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß nie Kirche = Schiff gesetzt wird. Das Schiff bildet letzten Endes nur das Gefäß, in dem sich das Leben der Schiffsbesatzung und der Fahrgäste abspielt, ist nur der Raum, in dem die Seearbeitung gilt. Übertragen auf das Kirchengebäude bedeutet das: Das „Schiff“ ist nur der Aufenthaltsraum der Gemeinde, der Raum, der die Gemeinde umschließt. Infolgedessen wird als „Schiff“ auch nicht das ganze Gebäude bezeichnet — dieses stellt ja symbolisch das „corpus Christi, d. h. das Gottesreich, dar —, sondern als „Schiff“ wurde sinngemäß nur der Raum bezeichnet, in dem sich die Gemeinde aufhält und in dem sich das kultische Leben abspielt. Und so ist es im Sprachgebrauch bis heute geblieben. „Schiff“ ist der Gemeinderaum. Da das Kirchengebäude aber das Abbild des „corpus Christi“ selbst ist, wäre es verfehlt, hier nach einer Schiffssymbolik suchen und das Gebäude vom materiellen Vorbild eines Seefahrzeugs ableiten zu wollen.¹⁴⁰

Wir kommen damit in unserm Kapitel über die literarischen Zeugnisse zu folgenden Ergebnissen:

- a) Die „ecclesia materialis“, d. i. das Kirchengebäude, wurde in altchristlicher Zeit und im Mittelalter als Abbild der allgemeinen Kirche (= corpus Christi mysticum = Gottesreich) aufgefaßt. Unsere Quellen bezeichnen dieses Abbild als „treffend“. Es muß also zu seiner Zeit gemeinverständlich gewesen sein und bedurfte keiner besonderen Erläuterung,

¹³⁹ J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes (1902), S. 101 Anm. 2. — Abbildungen des Marmorreliefs von Spoleto bringen C. M. Kaufmann, Sepulchrale Jenseitsdenkmäler, S. 183; Franz Xaver Kraus, Geschichte der christlichen Kunst, Bd. I (Freiburg i. Fr. 1896), S. 98 (vgl. auch J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes — Sonderdruck der Nachträge zur zweiten Auflage, Freiburg i. Br. 1924, S. 393).

¹⁴⁰ Anspielungen auf die Formen des Seefahrzeugs finden sich erst recht spät, als nämlich die alte Symbolik nicht mehr verstanden wurde. Der Typus der ‚Schiffskanzel‘ z. B., die in ihrer Gestalt den Formen des Schiffes mit Takelwerk nachgebildet ist, wurde erst im 18. Jahrhundert entwickelt. Das früheste Beispiel ist wohl das in der Klosterkirche von Isree vom Jahre 1725 (Vergl. Johannes Jahn, Wörterbuch der Kunst, 4. Aufl. Stuttgart 1953, S. 594: ‚Schiffskanzel‘).

sonst hätte sich die zeitgenössische Literatur mehr um eine Deutung bemüht.

- b) Die übrigen Namen für das christliche Kultgebäude sind entweder Synonyme dessen, was das Wort *Ecclesia* (die ‚auserwählte‘ Gemeinde) bezeichnet: die Gemeinde Christi (= *corpus Christi* = Gottesreich) — so z. B. „*templum*“, „*aedes*“, „*Hagia Sophia*“, „*domus Dei*“ (= „*Gotteshaus*“), „*Wohnung Gottes*“ —, oder sie sind den Begriff „*ecclesia*“ näher bestimmende, durch den häufigen Sprachgebrauch zum Substantiv erhobene Adjektive, wie z. B. *βασιλική* (= ‚die dem König [Christus] gehörige‘), im Lateinischen „*basilica*“,¹⁴¹ oder *κυριακή* (= ‚die dem Herrn gehörige‘), woraus unser Wort „*Kirche*“ entstanden ist. Alle diese Namen finden ihre Erklärung einzig in den theologischen Anschauungen der damaligen Zeit — und zwar in der Lehre von der Kirche.

Für unsere Untersuchung bedeutet das folgende: Hinter den verschiedenen Namen verbergen sich nicht verschiedene Vorstellungen. Abzubilden war und abgebildet wurde stets die „*ecclesia*“, wie unsere Quellen bezeugen. „*Ecclesia*“ war aber nach der Terminologie der damaligen Zeit gleich „*corpus Christi mysticum*“ gleich „*Gottesreich*“.

Aus dieser Betrachtung müssen wir jedoch die Zisterzienserbauten herausnehmen. Die Zisterzienser wiesen die Namen „*ecclesia*“ und „*basilica*“ für ihre gottesdienstlichen Gebäude zurück, weil sie der Meinung waren, daß diese Namen zu hochtönend seien und in Widerspruch zu den Forderungen des Ordens nach Armut und Bescheidenheit (Demut) ständen. Das Kultgebäude der Zisterzienser solle „*Oratorium*“ heißen.¹⁴¹ Aus diesen Äußerungen ist zu schließen, daß die Zisterzienser mit ihrem Kultgebäude die „*ecclesia*“ (= *corpus Christi mysticum* = Gottesreich) nicht abbilden wollten und auch nicht abgebildet haben.

Der kreuzförmige Grundriß

In welcher Weise hat man nun im Kirchengebäude die allgemeine Kirche, das „*corpus Christi*“, nachzubilden oder auszudrücken gesucht? Schon früh hat dabei das Symbol des Kreuzes eine Rolle gespielt. Das ist schließlich nicht verwunderlich. Das Kreuz ist das Symbol der Christenheit, d. h. der Kirche Christi. Ferner darf man nicht übersehen, daß das lateinische Wort „*corpus*“ mehrere Begriffe umfaßt. So bezeichnet es unter anderm 1. den menschlichen (und auch den tierischen) Körper, den Leib, 2. die geordnete und sinnvoll zusammengefügte Gesamtheit (Cicero spricht von einem *totum corpus rei publicae*), 3. die Körperschaft, die Vereinigung, — „*Vereinigung*“ wieder in einem doppelten Sinne, nämlich im Sinne eines „*Vereins*“ (= geordneten Zusammenschlusses von Menschen) und einer unter bestimmten

¹⁴¹ Vergl. dazu A. M. Schneider, Die altchristliche Bischofs- und Gemeindekirche und ihre Benennung. S. 160 f.: Exkurs *basilica* — *βασιλική*.

¹⁴² Georg Dehio und G. von Bezold, Die kirchliche Kunst des Abendlandes, Bd. I (Stuttgart 1884), S. 518 f.

Ordnungsprinzipien angelegten „Sammlung“ (siehe den Ausdruck „corpus iuris“ als Bezeichnung für die Gesetzessammlung Justinians).¹⁴³ Das Wort „corpus Christi“ umfaßt also allein durch den Wortsinn zwei Vorstellungen: die des „menschlichen Leibes Christi“ und die der „Körperschaft“ (Gemeinde, Vereinigung), die Christus unter Gottes Wort gesammelt und die seine Nachfolger angetreten hat.

Mit der Vorstellung vom fleischlichen Leib des Herrn, in dem dieser bis zu seiner Kreuzigung auf Erden wandelte, verband sich sehr leicht der Gedanke an sein Ende am Kreuz, und an dieses Ende knüpft die gesamte Theologie des Kreuzes und die kirchliche Heilslehre an. So wurde das Kreuz zur *imago* (zum Bilde) der Erlösung. Von hier aus gewinnen wir ein Verständnis dessen, was Ambrosius meint, wenn er die kreuzförmige Nazariuskirche als *imago* der Erlösung,¹⁴⁴ des Sieges Christi, bezeichnet und über diese Kirche im Jahre 382 äußert:

*Forma Crucis templum est templum victoria Christi, sacra, triumphalis, signat imago locum.*¹⁴⁵

Es finden sich in der Literatur aber noch mehr Zeugnisse, aus denen eindeutig hervorgeht, daß der kreuzförmige Grundriß, den viele Kirchengebäude haben, als eine Bezugnahme auf das christliche Kreuzessymbol zu verstehen ist. In den *Gesta abbatum Trudensium* heißt es:¹⁴⁶

„Erat suo tempore (zur Zeit Adelhards 1055—1082) in tantum de novo augmentata huius veteris ecclesie fabricata, ut de ipsa sicut de bene consummatis ecclesiis congrue secundum doctores diceretur, quod ad staturam humani corporis esset formata. Nam habebat et adhuc habere cernitur cancellum, qui sanctuarium, pro capite et collo, chorum stallatam pro brachiis et manibus, navim vero monasterii pro utero, et crucem inferiorem eque duabus alis versus meridiem et septentrionem expansam, pro coxis et cruribus.“

Bei Durandus findet sich der Satz:¹⁴⁷

„Dispositio autem materialis ecclesiae modum humanum corporis tenet.“

Diese Zeugnisse über die gedankliche Verknüpfung des kreuzförmigen Grundrisses mit dem christlichen Kreuzessymbol entsprechen unserer Erkenntnis, daß das Kirchengebäude im allgemeinen und auch die Kirchengebäude, von denen in den oben wiedergegebenen Stellen die Rede ist, im besonderen damals als das Abbild der Kirche verstanden wurden und in

¹⁴³ Vergl. K. E. Georges Kleines Latein.-deutsches Wörterbuch (Leipzig 1875), S. 601 f.: „corpus“; Quellennachweise für den Gebrauch des Wortes „corpus“ siehe bei Aegidius Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon*, Tomus I (Patavii 1805), S. 624.

¹⁴⁴ A. M. Schneider, Rezension zu Lothar Kutschelt, *Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem*, in: *Gött. Gel. Anz.* 1939 Nr. 11/12 S. 502.

¹⁴⁵ E. Diehl, *Inscr. lat. christ. vet.*, Bd. I, Nr. 1800.

¹⁴⁶ J. Schlosser, *Quellen zur Kunstgeschichte des abendländischen Mittelalters* (Wien 1896), S. 242; G. Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, S. 65 Anm. 95.

¹⁴⁷ Durandus, *Rationale divinarum officiorum*, 1, 1 n. 14; vgl. J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters* (2. Aufl. Freiburg i. Br. 1924), S. 111 Anm. 1.

ihren Formen die geistige Kirche nach der Auffassung der damaligen Zeit auch treffend veranschaulichten. Aber nicht alle Kirchengebäude haben einen kreuzförmigen Grundriß aufzuweisen. Der kreuzförmige Grundriß kann also nicht das entscheidende Merkmal gewesen sein; denn auch Kirchen ohne einen solchen Grundriß werden als Abbild der geistigen Kirche bezeichnet.

Die Zweigewaltenlehre

Aufgrund der Quellenzeugnisse, die besagen, daß das Kirchengebäude der Alten Kirche und des Mittelalters die allgemeine Kirche, d. h. das „corpus Christi“ oder „Gottesreich“ abgebildet hat, und aufgrund der Tatsache, daß alle Bezeichnungen für das Kirchengebäude ihre Begründung in der damaligen Lehre von der Kirche finden, können wir vermuten, daß auch die Formen des Kirchengebäudes auf die Lehre von der Kirche, vom corpus Christi, vom Gottesreich Bezug nehmen — und zwar in einer Weise, die den Christen der damaligen Zeit durchaus verständlich war. Das läßt ein Satz in dem Bericht Eusebs über den Bau der Apostelkirche zu Konstantinopel ganz deutlich erkennen, wo es heißt: ¹⁴⁸ *ἠκοδόμηει δ' ἄρα καὶ ἄλλο τι τῆς διανοίας σοπῶν, ὃ δὴ λανθάνον τὰ πρῶτα κατάφωρον πρὸς τῷ τέλει τοῖς πᾶσιν ἐγγίνετο* (= Er baute aber, indem er noch etwas anderes plante, was zuerst verborgen blieb, zum Schluß aber allen offenbar wurde).

Wie stellte man sich nun dieses „Gottesreich“, diesen „Gottesstaat“, vor, dessen Abbild das Kirchengebäude war. Wie war er gegliedert?

Nach der Auffassung des frühen Mittelalters und z. T. schon der alten Kirche wurde er von zwei „Gewalten“ regiert: vom Kaisertum (der königlichen Gewalt) und vom Priestertum. Ihre klassische Formulierung fand diese Anschauung in einem Schreiben, das Papst Gelasius I. im Jahre 494 an Kaiser Anastasius richtete: ¹⁴⁹

*Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas.*¹⁵⁰ (= Zwei Dinge sind es, erhabener Kaiser, durch die diese Welt regiert wird: die geheiligte Autorität der Bischöfe und die königliche Gewalt.)

In der vielzitierten Vorrede zur 6. Novelle des Corpus juris, einem der großen Kirchengesetze Kaiser Justinians, das im Jahre 535 in gleichlauten-

¹⁴⁸ Eusebius, Vita Constantini IV, 60 [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväter-Kommission der königl. preuß. Akademie der Wissenschaften: Eusebius, Bd. I (Leipzig 1902) S. 141].

¹⁴⁹ Carl Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttum und des römischen Katholizismus (2. Aufl. Tübingen und Leipzig 1901), Nr. 135.

¹⁵⁰ „Man beachte den Unterschied zwischen auctoritas und potestas; es ist darum nicht ganz richtig, wenn man von zwei ‚Gewalten‘ spricht“ (Peter Classen, Rom und Byzanz von Diokletian bis zu Karl dem Großen — Quellen- und Arbeitshefte für den Gesch.-Unterr., Stuttgart, Ernst Klett Verlag, o. J. —; S. 30 Anm. 8).

den Schreiben den Patriarchen von Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem zugesandt wurde, heißt es:¹⁵¹

Maxima quidem in hominibus sunt dona dei a superna collata clementia sacerdotium et imperium, illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens; ex uno eodemque principio utraque procedentia humanam exornant vitam. (= Die größten aus himmlischer Gnade dargebrachten Geschenke Gottes für die Menschen sind das Priestertum und das Kaisertum: das eine dient den göttlichen Dingen, das andere beherrscht und besorgt die der Menschen. Aus einem und demselben Ursprung gehen beide hervor und ordnen das menschliche Leben.)

Die Gewalten, von denen die Christenheit regiert wird, stammen demnach „aus einem und demselben Ursprung“, sind „Gnadengaben Gottes“, stellen also eine göttliche Institution dar.

Die Lehre von dem Nebeneinander der zwei „Gewalten“ beherrschte die Anschauungen der Zeit weitgehend und hat in der konstantinischen Zeit auch in der Rechtsprechung ihren Niederschlag gefunden. So verordnete z.B. Kaiser Konstantin, daß ein Prozeß in Zivilsachen dem Bischof übertragen werden sollte, wenn eine der beiden streitenden Parteien das Urteil eines Bischofs begehre, und daß der vom Bischof in einem solchen Rechtsstreit ergangene Spruch endgültig rechtskräftig sei.¹⁵²

Seit wann und wie lange hat die Lehre von den zwei „Gestalten“ in der Kirche Geltung gehabt?

Das Ansehen des „Sacerdotiums“ (Priestertums) war in der Christenheit von jeher groß gewesen; die „geheiligte Autorität der Bischöfe“ war aus den Zeiten der Verfolgung äußerst gefestigt hervorgegangen. Das Priestertum hatte die christlichen Gemeinden durch alle Gefahren mit größtem Opfermut hindurchgeführt; viele Männer aus seinen Reihen hatten ihre Glaubensstreue mit dem Märtyrertode besiegelt. Durch sein Amt erlangte es höchste Achtung. Der Bischof galt bei der Feier der Eucharistie als Imitator des abendmahlspendenden Christus und wurde „wie der Herr selbst“ angesehen.¹⁵³ Aber nicht nur durch diese Amtshandlung stand der Bischof in hohem Ansehen; auf seinem Thron, der Kathedra, in der Apsis sitzend, galt er als Richter und Amtsperson und wurde als ein Abbild Gottes angesehen, der die Welt regiert.¹⁵⁴ „Er ist euer Haupt und Führer; an diesem Ort wird er, der an der Stelle Gottes regiert, so wie Gott verehrt, denn der Bischof sitzt euch ‚in typum Dei‘ vor“, heißt es in den Didaskalien vom Bischof.¹⁵⁵

¹⁵¹ Carl Mirbt, a.a.O., Nr. 141.

¹⁵² Heinz Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (Beiträge zur historischen Theologie, herausgegeben von Gerhard Ebeling, Bd. 20), Tübingen 1955, S. 70 f.

¹⁵³ H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, Bd. II S. 49.

¹⁵⁴ Günter Bandmann, Zur Bedeutung der romanischen Apsis, in: Wallraf-Richartz-Jahrbuch XV (Köln 1953), S. 32.

¹⁵⁵ II, 26. — Vergl. Franz Joseph Dölger, Ante apsidem, in: Antike und Christentum, Bd. 5 (Münster 1941) S. 196 ff.

Aber auch das Ansehen der „regalis potestas“, der kaiserlichen bzw. königlichen Gewalt, wurde seit urchristlicher Zeit als eine von Gott verordnete Institution betrachtet und entsprechend gewürdigt. Man zitierte in diesem Zusammenhang das Wort Jesu: „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Luc. 20, 25), und schon der Apostel Paulus schreibt im 13. Kapitel des Römerbriefes:

„Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet“ (Röm. 13, 1).

Mit dem Augenblick, wo sich unter Konstantin d. Gr. das Kaisertum, die „regalis potestas“, zu Christus bekannte und ihn auch als seinen Herrn betrachtete, gehörte nun auch diese Gewalt zur Kirche, zum „corpus Christi“. Und damit war die Lehre von den zwei Gewalten in der Kirche (= corpus Christi) eine geschichtsmächtige Größe, die nun auch auf das politische Gebiet, auf das „Reich“, übertragen werden konnte, wie es z. B. in der Festrede des Eusebius von Caesarea anlässlich der Feier der dritten Dekade der Regierung Konstantins geschah.¹⁵⁶ Hier heißt es, daß der Kaiser sein Reich als ein „Abbild des himmlischen Reiches“ leite und in der „Nachbildung jenes höheren Reiches“ das Steuer über alle irdischen Dinge führe (αὐτὸς δ' ἂν εἴη ὁ τοῦδε τοῦ σύμπαντος καθηγεμῶν κόσμου, ὃ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ὀρωμένοις τε καὶ ἀφανέσιν ἐπιπορευόμενος τοῦ θεοῦ λόγος, παρ' οὗ καὶ δι' οὗ τῆς ἀνωτάτου βασιλείας τὴν εἰκόνα φέρων ὁ τῷ θεῷ φίλος βασιλεὺς κατὰ μίμησιν τοῦ κρείττονος τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων τοῦς οἰκίας διακυβεύων ἰθύνει). In seiner Funktion als Herrscher erschien der Kaiser den Christen der damaligen Zeit als „Abbild Gottes“ (typus Dei) bzw. als „Abbild Christi als Weltenherrscher.“ So nannte Papst Johann VIII. (872—882) den König eine „imago Dei“ (Bild Gottes), und in dem Königsordo Innozenz' III. heißt es: „cum mundi Salvatore, cuius typum gerit in nomine . . .“

Aus der Tatsache, daß der Kaiser als „typus Dei“, ja sogar als „imago Dei“, also als „Abbild Gottes“, bezeichnet wurde, darf man nun aber nicht etwa Schlüsse der Art ziehen, wie es z. B. Herbert Paulus in der Besprechung von *Gerhard Kunze*, „Lehre, Gottesdienst, Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen“¹⁵⁷ tut,

¹⁵⁶ Eusebius von Caesarea, Tricennatsrede, 1 (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jhdte.. Eusebius I. S. 189 f.).

¹⁵⁷ Herbert Paulus, Besprechung „Gerhard Kunze, Lehre, Gottesdienst, Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen“, in: Nachrichten des Instituts für merowingisch-karolingische Kunstforschung, 1955 Heft 9 Seite 7.

¹⁵⁸ Gegen die Deutung des Begräbnisses Kaiser Konstantins als eines Versuchs einer Apotheose des Kaisers wendet sich mit schwerwiegenden Argumenten Hermann Dörries in seinem Buche „Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins“ (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 3. Folge Nr. 34, Göttingen 1954) auf den Seiten 413—424 („Konstantins Bestattung“). Auch Heinz Kraft (Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung — Beiträge zur historischen Theologie, herausgegeben von Gerhard Ebeling, Bd. 20 — Tübingen 1955), der sich in der Interpretation des Begräbnisses Kaiser Konstantins (a.a.O., S. 157 ff.) zwar wesentlich von den Ausführungen von Hermann Dörries unterscheidet, wendet sich gegen eine Deutung in dem Sinne, daß mit der Anlage des Kaisergrabes in der Apostelkirche und der Bestattung eine Apotheose, d. h. eine Vergötterung des Kaisers beabsichtigt gewesen sei.

wo er schreibt: „In dem Augenblick, wo Basilika und Rotunde für den kirchlichen Geschmack sozusagen ‚modern‘ wurden, hatten sie schon eine Bedeutung: sie waren ‚repräsentativ‘, d.h. sie dienten dem Staatskult; denn sie waren ja in erster Linie für die ‚Prozessionsliturgie des Kaisers‘, für die Epiphanie des ‚Dominus et Deus‘ gebaut worden.“ Eine solche Betrachtungsweise übersieht, daß zur damaligen Zeit die „Zwei gewaltenlehre“ die Herrschaftsvorstellungen beherrschte, und beruht zudem auf einer Mißdeutung von Bestattungsbräuchen und des Kaiserzeremoniells. Denn wir dürfen weder das Begräbnis Kaiser Konstantins in der Apostelkirche zu Konstantinopel als den Versuch einer Apotheose des Kaisers deuten,¹⁵⁸ noch das Zeremoniell der Festtagsprozessionen, das uns im Zeremonienbuch des oströmischen Kaisertums überliefert und von dem noch an späterer Stelle eingehender zu sprechen ist, in diesem Sinne interpretieren.

Die Zweigewaltenlehre beherrschte die Vorstellungen der Christenheit bis in die Zeit der Gotik hinein. In dem Ringen zwischen dem Papsttum und dem mittelalterlichen Kaisertum (im Investiturstreit und in den Auseinandersetzungen der Stauferzeit) ging es um die Frage, welche der beiden „Gewalten“ den Vorrang innerhalb der Christenheit hätte. Die Lehre von den zwei Gewalten selbst wurde damals zwar noch nicht verworfen. Doch gingen die Auffassungen der Parteien sehr weit auseinander:

Das religiöse und politische Glaubensbekenntnis Kaiser Friedrichs I. fand in der Festgestaltung der „Curia Christi“ des Jahres 1188 in Mainz einen sinnfälligen Ausdruck. Auf diesem Reichstag führte nicht der Kaiser den Vorsitz. Der Thronessel in der Mitte war für Christus, den wahren Kaiser des Reiches, freigelassen; zu seinen Seiten saßen die „Stellvertreter“ Christi auf Erden, der Kaiser und der päpstliche Legat. „Es war das letzte Mal, daß die große Einheit der einträchtig gedoppelten Gewalt von Regnum und Sacerdotium nach außen in Erscheinung trat.“¹⁵⁹

Demgegenüber war das Papsttum und insbesondere einige Jahre später Innozenz III. „bei der These angelangt, daß der Papst der eigentliche, wahre Kaiser im Abendlande und der Kaiser nur sein Stellvertreter, Vikar oder Prokurator sei. Daraus ergab sich, daß die imperiale Gewalt letztlich zwar immer noch von Gott, aber von ihm zunächst an seinen Stellvertreter auf Erden verliehen und erst von diesem ‚mediante potestate papali‘ an den Kaiser zur Ausübung weitergegeben sei“.¹⁶⁰

Unter Papst Bonifaz VIII. wurde die Zweigewaltenlehre grundsätzlich verworfen. In der Bulle *Unam sanctam* vom 18. 11 1302 erklärte dieser Papst:¹⁶¹

Igitur ecclesiae unius et unice unum corpus, unum caput, non duo capita, quasi monstrum, Christus scilicet et Christi vicarius Petrus Petrique successor.
(= Die eine und einzige Kirche hat also nur einen Körper, ein Haupt, nicht zwei

¹⁵⁹ Franz Unterkirchner, Der Sinn der deutschen Doppelhülle (Diss. phil. Wien — ungedruckt — 1942), S. 79 f.

¹⁶⁰ Eduard Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters — mit besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Rechts, der Liturgie und der Kirchenpolitik (2 Bde. Würzburg 1942), S. 266 f.

¹⁶¹ Carl Mirbt, a.a.O., Nr. 244.

wie ein Ungeheuer, nämlich Christus und als Stellvertreter Christi Petrus und den Nachfolger Petri.)

Wir stellen also fest, daß die „Zweigwaltenlehre“ die Vorstellung vom „Gottesreich“, d. i. vom „corpus Christi“ = der Kirche“, mindestens seit Kaiser Konstantin bis hin in die Zeit Kaiser Friedrichs II. bestimmt hat. Es ist zu vermuten, daß diese Lehre auch in der Gestalt des Kirchengebäudes einen baulichen Ausdruck gefunden hat, da ja, wie unsere Quellen behaupten, das Kirchengebäude die allgemeine Kirche, d. h. das „corpus Christi“, abgebildet hat.

Der bauliche Ausdruck

a) in altchristlicher Zeit

Für uns erhebt sich nun die Frage, in welcher Weise die Zweigwaltenlehre in der Gestalt des Kirchengebäudes zum Ausdruck gebracht worden ist. Zur Beantwortung dieser Frage gibt uns die Festrede des Eusebius anläßlich der Feier der dritten Dekade der Regierung Kaiser Konstantins d. Gr. (die sogenannte „Tricennatsrede“) den Schlüssel in die Hand. Darin erklärt Eusebius, daß das irdische Reich Konstantins das Abbild des des himmlischen Reiches sei.

Wie lagen nun die Verhältnisse im Reiche Konstantins hinsichtlich der Verteilung der beiden Gewalten des *corpus christianum*?

Im Jahre 330 hatte der Kaiser die Stadt Byzanz unter dem Namen Konstantinopel zur Reichshauptstadt erwählt. Der Sitz des „Imperium“ lag also in der östlichen Reichshälfte.

Als der „Erste der Priester“ galt der Papst in Rom. In der Novelle 131 bestimmte Kaiser Justinian „de ecclesiasticis titulis“ ausdrücklich:¹⁶²

c. 2. Ideo sancimus secundum earum definitiones sanctissimum Romae papam primum esse omnium sacerdotum, beatissimum autem archiepiscopum Constantinopoleos Novae Romae secundum habere locum post sanctam sedem senioris Romae, aliis autem omnibus sedibus praeponatur.

(= Wir bestätigen, daß der hochheilige Papst von Alt-Rom der erste aller Priester ist, daß aber der Erzbischof von Konstantinopel, Neu-Rom, den zweiten Platz nach dem heiligen apostolischen Stuhle zu Alt-Rom innehat, vor allen anderen Bischofssitzen aber den Vorrang besitze.)

Der Ausdruck „bestätigen“ (sancimus) läßt erkennen, daß es sich in dieser Verordnung des Kaisers nicht um eine neue Regelung handelt, sondern bestehende Anschauungen nur gesetzlich fixiert werden. Der Sitz des Oberhauptes des „Sacerdotiums“ befindet sich also im Westen des Reiches.

Unsere Untersuchung zeitigte folgende Ergebnisse:

1. Das Kirchengebäude wurde als Abbild des corpus Christi, d. h. des Gottesreiches oder der allgemeinen Kirche, verstanden.
2. Auch das Reich Konstantins des Großen und sinngemäß das Reich Justinians I. wird als Abbild des Gottesreiches verstanden.

¹⁶² Carl Mirbt, Quellen (1901), Nr. 143.

Wenn sowohl das Kirchgebäude als auch das Römische Reich Kaiser Konstantins in gleicher Weise als Abbild des Gottesreiches verstanden werden konnten, so ist daraus zu folgern, daß zwischen den Verhältnissen, die im Römischen Reiche gegeben waren, und der Gestalt der Kirche enge Beziehungen bestanden haben bzw. daß in beiden dieselben Vorstellungen ihren Niederschlag gefunden haben.

Welches sind nun die gemeinsamen Merkmale der konstantinischen Kirchenbauten?

1. Die großen Bauten der konstantinischen Zeit (Typus, Jerusalem, Bethlehem, Rom, Konstantinopel) waren durchweg mit einem Atrium versehen.¹⁶³

2. „Eine Ostung der konstantinischen Kirchen darf . . . als ausgeschlossen gelten. Die uns bekannten Basiliken Lateran, St. Peter, St. Paul, Martyrion, Apostoleion, Tyrus, sind sämtlich gewestet, aber wohl auch St. Laurentius und Heliopolis. Mamre dürfte in jeder Hinsicht ein Ausnahmefall sein“, meint Gerhard Kunze im ersten Teil seines Werkes „Lehre, Gottesdienst, Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen.“¹⁶⁴ Wenn wir auch die Frage der „Ostung“, d. h. der Aufstellung des Altars im Innern der Kirche, nicht im Sinne Gerhard Kunzes beantworten und deswegen zunächst offen lassen möchten, so dürfen wir dem obigen Zitat doch entnehmen, daß die genannten Bauten ihre Apsis am westlichen Ende des Kirchengebäudes — oder besser gesagt: im westlichen Teil des Gebäudekomplexes¹⁶⁵ hatten.

Bei der Behandlung der konstantinischen Bauten und ihrer Symbolik muß an dieser Stelle auf eine Erkenntnis hingewiesen werden, die Werner Groß in seinem Aufsatz „Zur Bedeutung des Räumlichen in der mittelalterlichen Architektur“¹⁶⁶ niedergelegt hat und die sinngemäß auch auf die konstantinischen Komplexanlagen anzuwenden ist: „Bei der Frage nach dem künstlerischen Raumcharakter wird es wesentlich darauf ankommen, das damalige Bauwerk in seiner künstlerischen Totalität zu erfassen. Ein offenkundiger Mangel des bisherigen Deutungsverfahrens besteht darin, daß dieses sich vorwiegend auf die Mittelschiffsstruktur beschränkte.“

Die altchristliche und die frühromanische Apsis war, worauf Günter Bandmann hinweist,¹⁶⁷ der Raum der Kathedra, des Bischofsstuhles. Die Apsis „ist kein Vorführungsraum für die Kulthandlung; der Altar

¹⁶³ Alfons Maria Schneider, Atrium, in: Reallexikon für Antike und Christentum, herausgeg. von Theodor Klauser, Bd. I (Stuttgart 1950), Sp. 887.

¹⁶⁴ Gerhard Kunze, Lehre, Gottesdienst, Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen. (Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung, Heft 4, Göttingen 1949), S. 77.

¹⁶⁵ Siehe Anm. 116.

¹⁶⁶ Werner Groß, Zur Bedeutung des Räumlichen in der mittelalterlichen Architektur, in: Beiträge zur Kunst des Mittelalters. Vorträge der Ersten Deutschen Kunsthistorikertagung auf Schloß Brühl 1948, herausgegeben von Wolfgang Braunfels, (Berlin 1950), Seite 85.

¹⁶⁷ G. Bandmann, Zur Bedeutung der romanischen Apsis, in: Wallraf-Richartz-Jahrbuch XV (1953), S. 31 ff.

gehört nicht in sie hinein“, schreibt Hans Gerhard Evers.¹⁶⁸ Bei Augustin († 430) und im Liber Pontificalis (um 515) wird die Apsis als „sedes episcopalis“ bezeichnet.¹⁶⁹ Sie ist ein eigener Hoheitsraum. Die Bedeutung des eigenwertigen Raumes läßt noch Durandus erkennen, wenn er sagt, die Apsis sei „ein vom Tempel oder Palatium etwas abgesondertes Gebäude.“¹⁷⁰ Über die Symbolik der Kathedra heißt es in der bereits erwähnten¹⁷¹ nestorianischen Expositio officiorum ecclesiae: „Der Bischofssitz ist der Sitz des Hohenpriesters, des Sohnes Aarons.“¹⁷²

Wenn wir im Kirchengebäude nun den Platz bzw. den Gebäudeteil bestimmen sollen, der das „Sacerdotium“ in diesem Abbild des Gottesreiches zu verkörpern hatte, dann müssen wir sagen: Dieser Raumteil war die Apsis. Das geht auch aus dem Gedicht hervor, das der Hofbeamte Paulos Silentarios bei der zweiten Einweihung der Hagia Sophia zu Konstantinopel am 24. Dezember 562 in Gegenwart des Kaisers und des Patriarchen vortrug und das uns eine Beschreibung des Baues bietet. An der Stelle, die uns das Vorhandensein einer Ikonostase mitteilt bzw. die Presbyteriumsschranken beschreibt,¹⁷³ wird die Apsis ausdrücklich als Bereich des Priesters bezeichnet:¹⁷⁴

686 οὐδὲ μὲν οὐ μόνους ἐπὶ τείχεσιν, ὁππόσα μύστην
ἄνδρα πολυγλώσσοιο διακρίνουσιν ὀμίλου,

688 γυμνάς ἀργυρέας ἔβαλλε πλάκας, ἀλλὰ καὶ αὐτοὺς
κίονας ἀργυρέοισιν ὄλους ἐκάλυψε μετάλλοις.

(= Aber nicht nur die Wände, welche den Priester trennen von der vielstimmigen Schaar, bedeckte er mit schlichtem Silberblech, sondern auch die Säulen selbst überzog er ganz mit Silber.)

Alfons Maria Schneider übersetzt:¹⁷⁵

„Ja, nicht allein die Wand, die den Chor vielstimmiger Sänger
Trennt vom gesonderten Raum für die Schar der heiligen Priester,
Überzog er mit Blech von schlichtem Silber, . . .“

¹⁶⁸ Hans Gerhard Evers, Tod, Macht und Raum als Bereiche der Architektur (München 1939), S. 92.

¹⁶⁹ J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1924, S. 132 Anm. 5.

¹⁷⁰ Durandus, Rationale divinatorum officiorum, 1, 1 n. 19; vgl. J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes (2. Aufl.), S. 132; G. Bandmann, Zur Bedeutung der romanischen Apsis, a.a.O. S. 32.

¹⁷¹ Siehe Seite 45 f. und Anm. 108—110.

¹⁷² A. M. Schneider, Liturgie und Kirchenbau in Syrien, S. 52.

¹⁷³ Nach Paul Friedländer [Johannes von Gaza und Paulus Silentarius. Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit, erklärt von Paul Friedländer — Sammlung wissenschaftl. Kommentare zu griech. u. röm. Schriftstellern, Bd. 8 —, S. 287] spricht man besser von Presbyteriumsschranken. Friedländer verweist hierzu auf Holl, Archiv f. Religionswiss. IX (1906) S. 369 ff.

¹⁷⁴ Paulus Silentarius, ΕΚΦΡΑΣΙΣ ΤΟΥ ΝΑΟΥ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΣΟΦΙΑΣ, Vers 686—689 (Johannes von Gaza und Paulus Silentarius [vollständiger Titel s. Anm. 173] S. 246).

¹⁷⁵ A. M. Schneider, Die Hagia Sophia zu Konstantinopel. Bilderhefte antiker Kunst, herausgeg. vom Archäologischen Institut des Deutschen Reiches, Heft 6 (Berlin 1939), S. 15 f.

Die Apsis, die das Sacerdotium im Bilde des Gottesreiches, das uns das Kirchengebäude bieten will, verkörpert, bildet bei den großen repräsentativen Bauten der konstantinischen Zeit den Westteil der Anlage, so daß der Bischofssitz im westlichen Teil des Gebäudes liegt — analog den Verhältnissen im Römischen Reiche, in dem sich der Sitz des Papstes, des Rangersten in der Zahl der Bischöfe, ebenfalls in der westlichen Hälfte befand. Man wird es nach all dem wohl kaum als Zufall werten dürfen, daß in *St. Peter* und in *St. Paul vor den Mauern* die Gräber der Apostel ihren Platz in der Apsis der konstantinischen Anlagen hatten.¹⁷⁶

Kaiser Konstantin hingegen wurde im Atrium der Apostelkirche zu Konstantinopel beigesetzt. Nach der Darlegung August Heisenbergs¹⁷⁷ war das Apostoleion eine Basilika mit der Apsis im Westen und einem Vorhofe (Atrium) im Osten, der von Hallen eingefast war und in dem die Grabrotunde lag. Das Atrium war — nicht nur in diesem Falle — seiner Form nach ein repräsentativer Hof. Es war bei den Griechen auch durchaus geläufig, diesen Gebäudeteil als *αὐλή*, „Hof“, zu bezeichnen,¹⁷⁸ ebenso wird in der lateinischen Sprache die Bezeichnung „aula“, „Hof“, auf das Atrium angewendet.¹⁷⁹ Und dieser Hof lag im östlichen Teil der konstantinischen Kirchenanlage, von Mauern und Hallen umgeben. Da das Kirchengebäude — genau so wie das Römische Reich Kaiser Konstantins — als ein Abbild des *corpus Christi*, des höheren Reiches, d. i. des „Gottesreiches“, verstanden wurde und der Bischofssitz sich in ihm — analog dem Sitz des Papstes — im Westen befand, ist zwangsläufig zu folgern, daß mit dem „Hof“ im östlichen Teil der Anlage eine Anspielung auf den Kaiserhof gemeint war, zumal die Worte „aula“ und *αὐλή* genau so wie das deutsche Wort „Hof“ sowohl den Gebäudehof als auch die Hofhaltung des Kaisers, Königs oder eines sonstigen Fürsten bezeichnen.

Von hier gewinnen wir auch ein zwangloses Verständnis einer Stelle in Eusebs „Vita Constantini“, die bereits zu mannigfachen Interpretationen Anlaß gegeben hat. Wir meinen den Bericht Eusebs über die Errichtung des Altars im Atrium der Apostelkirche, die der Kaiser zu seiner Grabesstätte ausersehen hatte:¹⁸⁰

Dies alles weihte der Kaiser, um für alle das Andenken der Apostel unseres Soter zu verewigen (*Ταῦτα πάντα ἀφιέρου βασιλεὺς διαινίζων εἰς ἅπαντας τῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀποστόλων τὴν μνήμην*). Er baute aber, indem er noch etwas anderes plante, was zuerst verborgen blieb, zum Schluß

¹⁷⁶ Vergleiche auch Gerhard Kunze, a.a.O., S. 71 Abb. 19.

¹⁷⁷ August Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins, I. II. Leipzig 1908.

¹⁷⁸ A. M. Schneider, Atrium, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. I Sp. 887.

¹⁷⁹ Siehe z. B. Stowassers Lateinisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, 7. Aufl. Leipzig 1932, S. 86: „aula“.

¹⁸⁰ Eusebius von Caesarea, Vita Constantini IV, 60; der Wortlaut der deutschen Übersetzung ist dem Buche von Hermann Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, S. 416, entnommen.

aber allen offenbar wurde.¹⁸¹ Er selbst hat den Platz dort für die Zeit seines Todes ausersehen, in dem überwältigenden Drang seines Glaubens vorsorgend, daß sein Leib nach dem Tode Teilhaber des Ehrentitels der Apostel würde, derart daß der Wert der Gebete auch ihm zugute komme (wörtlich: daß er auch nach seinem Tode gewürdigt würde der Gebete), die hier zu Ehren der Apostel dargebracht werden würden. Deshalb ordnete er an, hier Kirche zu halten, und stellte einen Altar mitten hinein. (*αὐτὸς γοῦν αὐτῷ εἰς δέοντα καιρὸν τῆς αὐτοῦ τελευτῆς τὸν ἐνταυθοῖ τόπον ἐταμιεύσατο, τῆς τῶν ἀποστόλων προσορήσεως κοινωὸν τὸ ἑαυτοῦ σῆμα μετὰ θάνατον προνοῶν ὑπερβαλλούση πίστεως προθυμία γενήσεσθαι, ὡς ἂν καὶ μετὰ τελευτῆν ἀξιῶτο τῶν ἐνταυθοῖ μελλουσῶν ἐπὶ τιμῇ τῶν ἀποστόλων συντελεῖσθαι ἐρχῶν*).

Wenn man die Symbolik des Gotteshauses berücksichtigt, ist der Sinn dieser Worte eindeutig und mußte zu konstantinischer Zeit auch wirklich allen offenbar sein. Konstantin wollte in einem anschaulichen Bilde darauf hinweisen, daß in dem Kaiserhof (Atrium = Hof), in dem er leiblich zugegen war, ein Altar des Soter (lat.: „Salvator“) errichtet und das Christentum gepflegt worden sei und weiterhin gepflegt werde, d. h. zugleich: das Andenken der Apostel ehrend wachgehalten werde. Über den Zweck dieser Maßnahme meint Hermann Dörries:¹⁸² Der Kaiser möchte in den Genuß der Fürbitte der Gemeinde kommen. „Sein Absehen geht auf den Gewinn, den er für seine Seele aus den zum Gedächtnis der Apostel dargebrachten Gebeten erhofft. Das ist der Sinn der Grabanlage: ‚heilsamer Nutzen für seine Seele‘, Schutz, nicht kultische Verehrung!“ Noch besser steht die Interpretation, die Heinz Kraft gibt, mit der Symbolik des Kirchengebäudes in Einklang: „Was sich in Sarkophag, Säulen und Mausoleum ausdrückt, ist das Selbstbewußtsein des römischen Kaisers. . . . Die Attribute machen im christlichen Reich den Kaiser nicht zum Gott, aber sie erkennen an, daß Gott ihn an diese Stelle gesetzt hat und die Welt in dieser Weise geordnet hat.“¹⁸³

Die oben zitierte Stelle aus Eusebs „Vita Constantini“ ist zugleich das früheste Zeugnis für die Errichtung eines Salvatorialtares in dem Bereich des Kirchengebäudes, der als das Sinnbild des Kaisertums (der „regalis potestas“) galt.

Aus der dargelegten Auffassung der Kirchenanlage als ein Abbild des Gottesreiches ist auch jene alte Symbolik verständlich, die den Altar Christus gleichsetzte und ihren sichtbaren Ausdruck im „Altarkuß“ fand.¹⁸⁴ Diese Symbolik ist schon für die Zeit des Eusebius (Euseb. h. e. 10, 4, 68),

¹⁸¹ Vgl. auch S. 55.

¹⁸² Hermann Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, S. 424. — Die Aufstellung der Apostelsärge“ steht dazu nicht in Widerspruch, wie Hermann Dörries (a.a.O. S.420 ff.) aufzeigt. Denn bei diesen handelt es sich lediglich um Memorien, nicht aber um wirkliche Apostelgräber; diese Särge bargen auch keine Reliquien.

¹⁸³ Heinz Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, S. 159.

¹⁸⁴ „Ganz unklar ist, wie es zu der christlichen Symbolik Altar = Christus gekommen ist“, schreibt Theodor Klauser im Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. I, Stichwort ‚Altar III (christlich)‘, Sp. 353.

des Ambrosius (Ambros. De sacramentis 5, 2 § 7) und bei Cyrill (Cyrill. Alex., Lib. X de oratione, p. 310) bezeugt und war bis in das Mittelalter lebendig. Im Pontificale Romanum heißt es in der Liturgie der Subdiakonsweihe: „Altare quidem sanctae Ecclesiae ipse est Christus“ (= Der Altar der heiligen Kirche ist Christus selbst).¹⁸⁵

Obwohl der Bischof in der Kirche thront und als ein Typus des abendmalspendenden Christus seines Amtes waltet und „wie der Herr selbst“ zu achten ist und obwohl das Kaisertum bzw. die königliche Gewalt im Kirchengebäude sinnbildlich dargestellt ist und der Kaiser als ein „Typus des Erlösers der Welt“¹⁸⁶ und als ein „Typus des Weltenherrschers“¹⁸⁷ angesehen und geehrt wurde, sind dennoch weder der Bischof noch der Kaiser die eigentlichen Herren dieses sinnbildlich dargestellten Reiches. Der wirkliche Herr ist Christus selber. Er wird am Altar gegenwärtig: im Evangelienbuch und in der Lesung mit seinem Wort, im Sakrament des Altars mit seinem Leibe und seinem Blut. Trotz aller Ehrungen, die dem Bischof und dem Kaiser in der Kirche zuteil wurden, fungierten sie innerhalb dieses Gebäudes, das als ein Abbild des „höheren Reiches“ verstanden wurde, nur als Diener und Beauftragte des wahren Herrn dieses Reiches, dem sie die schuldige Ehrerbietung durch den Kuß des Evangelienbuches und des Altars zu erweisen hatten. Beim Einzug des Kaisers in die Kirche wurde das „Ecce mitto angelum meum . . .“ gesungen.¹⁸⁸ Der Kaiser ist der Bote (angelus), der Beauftragte, des wahren Herrn. Die Laudes lassen klar erkennen, wer der eigentliche „rex“ ist: der „rex pacificus“, der „rex magnificus“, d. h. Jesus Christus.¹⁸⁹ Ganz deutlich ist das am Zeremoniell der großen Prozessionen des oströmischen Kaisertums ersichtlich, deren Ablauf in dem auf uns überkommenen Zeremonienbuch¹⁹⁰ aufgezeichnet ist. Für unsere Untersuchung sind die Angaben über die Prozessionen an den Hochfesten (Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Verklärung und Mariä Lichtmeß) bemerkenswert, von denen hier einige Auszüge in Übersetzung wiedergegeben seien, die das Zeremoniell der Kaiserprozession in der „Großen Kirche“, der Hagia Sophia, in Konstantinopel betreffen. Da heißt es:¹⁹¹

¹⁸⁵ Franz Joseph Dölger, Der Altarkuß, in: F. J. Dölger, Antike und Christentum, Bd. II (Münster 1930), S. 161—183.

¹⁸⁶ Siehe die Krönungsordines des Mittelalters.

¹⁸⁷ Siehe z. B. das Titelbild des Evangeliars Kaiser Ottos II. im Aachener Münsterschatz. Hier ist der Kaiser auf dem Throne des Weltenherrschers sitzend, von der Mandorla umgeben, dargestellt. Vergleiche dazu die von Percy Ernst Schramm (Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit, Leipzig 1928, S. 81 ff.) gegebene Erläuterung.

¹⁸⁸ Kantorowicz, The „King's Advent“ and the enigmatic panels in the door of Santa Sabina, in: Art Bulletin XXVI, 1944, S. 217; G. Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 185.

¹⁸⁹ Siehe z. B. die bei G. Bandmann (Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 185) abgedruckten Laudes.

¹⁹⁰ A. Vogt, Le livre des cérémonies, Paris 1935.

¹⁹¹ A. M. Schneider, Die Hagia Sophia zu Konstantinopel, S. 22 ff.; vgl. A. Vogt, a.a.O., S. 61.

„Der sechste Empfang findet bei der ‚Kunsthur‘ (Horologion) der Sophienkirche statt. Es empfängt dort der Führer der Blauen mit der Gefolgschaft der Weißen . . . Von dort treten die Kaiser durch das ‚Schöne Tor‘. Innerhalb des Vorhanges, der von der Wölbung der Narthexvorhalle hängt, *nimmt ihnen der Oberkammerherr die Kronen ab*. Der Patriarch erwartet sie bereits an der Narthextüre, umgeben von seinem gewöhnlichen Gefolge. Die Majestäten treten so zu dem Patriarchen ein, *bezeigen zuerst dem Evangelienbuch, das der Archidiakon trägt, ihre Verehrung*, küssen dann den Patriarchen und gehen dann zur ‚Kaisertüre‘, wo sie, die Kerzen in der Hand, durch dreimaliges Verneigen Gott danken. Wenn der Patriarch sein Gebet beendet hat, beginnt der Einzug. Die Stab- und Insignienträger kommen herein und stellen sich links und rechts verteilt auf ihre Plätze. *Die Banner der Rhomäer und die Standarten mit dem Bild der Fortuna aber stehen zu beiden Seiten der Altarraumtüre*, das Kreuz des hl. Konstantin rechts davon. *Die Magistri und Prokonsuln samt den übrigen Senatoren und den Palastgarden nehmen ihre Plätze auf der rechten Kirchenschiffseite ein. Hier kommen auch die Majestäten durch*. Wenn sie vor die Chorschranken bis zur Porphyrscheibe gekommen sind, tritt der Patriarch allein durch die Schranken und stellt sich vor die *linke* zum Altarraum führende *Türe*. Die Kaiser danken Gott durch dreimaliges Neigen der Kerzen, verbeugen sich vor der Türe, wo der Patriarch steht, und treten ein. Wenn sie zum Altar gelangt sind, *küssen sie das Bild auf dem Altartuch*, welches vom Patriarchen hochgehalten und ihnen zum Kuß dargereicht wird. Dann breiten sie über den hl. Tisch die beiden weißen Linnentücher. *Sie verehren auch die hl. Kelche, Patenen und Kelchtücher . . .*“

Was ist aus diesen Anweisungen für unsere Untersuchung zu entnehmen? Außerhalb des Kirchengebäudes werden vor dem Betreten noch politische Empfänge und Huldigungsakte getätigt. Der eigentliche Kultraum beginnt an der ‚Kaisertüre‘, — so genannt, weil durch sie hindurch der Kaiser den gottesdienstlichen Raum betritt —. Die Narthexvorhalle ist derjenige Raum, in dem sich die Kaiser auf ihre gottesdienstlichen Handlungen vorbereiten. Sie legen die Kronen ab, denn im Kirchengebäude, d. h. im kultischen Hauptraum, fungieren sie nicht als Herrscher; hier ist Christus der wahre Herr, und den verehren sie. Wenn sie das Evangelienbuch, den Altar und die Altargeräte küssen, wird vom Schreiber des Zeremonienbuches stets hinzugefügt, daß es sich um Akte der Verehrung handelt; der Kuß des Patriarchen hingegen ist der Bruderkuß. Bei der Aufstellung der Banner und Standarten fällt auf, daß die Reichsinsignien rechts und links im Kirchengebäude verteilt werden, so daß die anwesende Gemeinde sinnbildlich „das Reich“ darstellt. Die Banner der Rhomäer und die Standarten mit dem Bilde der Fortuna, d. h. die Symbole des Herrscherhauses und des Kaisers selbst, sind zu beiden Seiten der mittleren Altarraumtüre gruppiert, die übrigens in den byzantinischen Liturgien auch die „heilige“ oder die

„königliche Tür“ genannt wird. Die Kaiser betreten den Altarraum aber durch die linke Tür. Die kaiserlichen Banner und Standarten sind also nicht zur Verherrlichung des kaiserlichen Einzugs aufgestellt; sie sind hier als die Symbole des „wahren Königs des Reiches“ gedacht. Die „Königstür“ („königliche Tür“) ist Christus vorbehalten; durch sie werden die heiligen Gaben getragen, wie das Zeremonienbuch an anderer Stelle berichtet. Der (irdische) Kaiser hingegen betritt den Altarraum durch einen Nebeneingang, die linke Seitentür, und ohne den Schmuck seiner kaiserlichen Insignien (Krone).

Der Prozessionsweg des Kaisers führt an der rechten Schiffsseite entlang, dort sind die kaiserlichen Beamten aufgestellt. Wir werden hier an das Bild einer Galeere erinnert, auf der die Ruderer zu beiden Seiten ihre Plätze haben. Auch die kaiserlichen Beamten (Senatoren und Prokonsuln) fungieren als die Bediensteten im Gottesreich, sie stehen an der rechten Schiffsseite, während die Priester und Diakonen, die an der gottesdienstlichen Feier nicht amtierend beteiligt sind, an der linken Seite Aufstellung nahmen. Sollte diese Aufstellung nicht auch sinnbildlichen Charakter gehabt haben und von der Vorstellung des „Kirchenschiffs“ veranlaßt worden sein?

Der Platz des „wahren Königs“ des Reiches, dessen Abbild das Kirchengebäude war, wurde auch durch andere Herrschaftssymbole jedem Kirchenbesucher, dem diese Symbole ja bereits seit heidnischer Zeit bekannt waren, kenntlich gemacht. E. Baldwin Smith hat in seiner erst nach seinem Tode erschienenen Arbeit „Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages“ überzeugend dargelegt, daß das Altarciborium, der Baldachin über dem Altar, ein Herrschaftsabzeichen war und auch als ein solches aufgefaßt werden sollte,¹⁹² durch das der Thron des „wahren Königs“, nämlich Christi, in derselben Weise kenntlich gemacht werden sollte wie der des weltlichen Herrschers in seinem Thronsaal. Der Baldachin des thronenden Kaisers ist als Tabernakel des Altars von der Kirche übernommen worden.¹⁹³ Ernst Langlotz nimmt darüberhinaus an, daß auch Akklamationen wie das ‚Kyrie eleison‘ und das ‚dignum et justum‘ letzten Endes als Ableitungen bzw. Anlehnungen an die Akklamationen des Kaisers entwickelt oder ins Christliche gewendet worden sind.¹⁹⁴

¹⁹² E. Baldwin Smith, *Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages* (Princeton Monographs in Art and Archeology XXX, Princeton 1956), S. 107 ff.

¹⁹³ Ernst Langlotz, *Der architektonische Ursprung der christlichen Basilika*, in: *Festschrift für Hans Jantzen*, Berlin 1951, S. 36; Alfred Stange, a.a.O., S. 72; Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, S. 136.

¹⁹⁴ E. Langlotz, a.a.O., S. 36.

b) Die „Gottesreich“-Symbolik der früh- und hochmittelalterlichen Kirchenbauten

Aus den obigen Darlegungen geht eindeutig hervor, daß das altchristliche Kirchengebäude als Abbild des „Gottesreiches“ (= ecclesia = corpus Christi) vorgestellt wurde und dieses auch in seiner Gliederung zum Ausdruck gebracht hat. Wenn also Franz Unterkirchner in seiner Arbeit „Der Sinn der deutschen Doppelchöre“¹⁹⁶ feststellt, daß die Gegenchöre der ottonischen und staufischen Zeit ganz offensichtlich auf das Imperium und auf das Sacerdotium Bezug nehmen, so beruht das auf keinem Fehlschluß. Zurückzuweisen ist jedoch seine — inzwischen auch von andern übernommene¹⁹⁶ — Ansicht, daß diese Bedeutung erst in der ottonischen Zeit zugewachsen sei. Sie lag vielmehr bereits den altchristlichen Gegenchoranlagen (wie z. B. Baalbek, Erment in Oberägypten, Orléansville¹⁹⁷) zu Grunde und ist von dort in ununterbrochener Tradition ins Mittelalter hinein weitergeführt worden. Es verhält sich auch nicht so, daß dieser Bautypus nur auf Deutschland beschränkt gewesen ist.¹⁹⁸ Die „doppel-

¹⁹⁵ Franz Unterkirchner, Der Sinn der deutschen Doppelchöre. Diss. phil. Wien 1942 (ungedruckt).

¹⁹⁶ z. B. G. Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 228.

¹⁹⁷ Joseph Sauer, Doppelchöre, in: Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von M. Buchberger, Bd. III (Freiburg i. Br. 1931), Sp. 413.

¹⁹⁸ Eine der frühesten Gegenchoranlagen war die Abteikirche von Abingdon (bei Oxford), die um 680 erbaut wurde; von ihr heißt es in der Klosterchronik: „erat rotundum, tam in parte occidentali quam in parte orientali.“ (A. W. Clapham, English Romanesque Architecture, Oxford 1930, S. 37. — Clapham vermutet, daß diese merkwürdige Anlage darauf zurückzuführen sei, daß das Kloster ein Doppelkloster für Mönche und Nonnen war). — Spanien besitzt zwei Beispiele: Santiago in Peñalba, dessen jetziger Bau im Jahre 937 geweiht und 1105 geringfügig verändert worden ist. Die andere spanische Doppelchorkirche ist S. Pedro del Bural (Lerida), bald nach 1000. — In Italien ist S. Pietro in Grado bei Pisa eine Gegenchorkirche, deren Westteil von manchen Forschern bereits in die Zeit von 420 datiert wird. Venturi läßt die beiden Teile in kurzem Abstand von einander gegen 1148 entstanden sein. Eine weitere Doppelchorkirche befindet sich auf Sardinien: S. Gavino in Portotorres. Venturi datiert die Kirche in den Anfang des 11. Jahrhunderts (Storia dell'arte italiana III S. 852), P. Toesca (Storia dell'arte italiana, Turin 1927, S. 557) an das Ende des 12. Jahrhunderts. Gegenapsiden hat auch die Kirche S. Pietro di Civate bei Bergamo, deren Ostapsis 1040 durch ein Ostportal durchbrochen und geöffnet worden ist. Eine zweite oberitalienische Doppelchorkirche ist S. Giorgio di Valpolicella, die nach einigen Autoren dem Ende des 11. Jahrhunderts entstammt, nach Schaffran in die Zeit des Langobardenkönigs Luitbrand (712—744) zurückreicht. Die Westapsis ist jetzt durch ein Portal durchbrochen, das wahrscheinlich schon im Mittelalter angelegt ist. — Frankreich hat im Dom von Nevers einen doppelchörigen Bau. Eine zweite Doppelchoranlage befand sich in La Marche bei Nevers, die jedoch am Anfang des 19. Jahrhunderts abgerissen worden ist. — In der Kirche von Martianz in Ungarn befindet sich auf den aus dem Jahre 1392 stammenden Fresken das Bild einer doppelchörigen Kirche. In der Reihe der Heiligenfiguren, die unter den Chorfenstern der Kirche dargestellt sind, befindet sich eine Heilige mit einer Krone in der Rechten und einer Gegenchorkirche in der Linken. Unterkirchner meint, man könne daraus keinen Schluß ziehen, ob es auch in Ungarn solche Kirchen gegeben habe.

polige“ Gottesreichidee war nicht auf die Grenzen des Deutschen Reiches beschränkt; sie beherrschte auch die Vorstellungen der Bewohner der Königreiche, die nicht unter deutscher Herrschaft oder deutschem Einfluß standen, ist dort jedoch im Verlauf des Mittelalters teilweise etwas früher aufgegeben worden als in Deutschland. Die Gegenchoranlage wies durch ihre Bauformen auf die sakrale Gleichstellung der beiden Gewalten des Gottesreiches hin; denn beide Gewalten stammen ja nach der Auffassung der betreffenden Bauherrn — gemäß der Formulierung Kaiser Justinians I. — „aus einem und demselben Ursprung.“ Ein „Pol“ ist stets als Sinnbild der königlichen bzw. kaiserlichen Gewalt ausgebildet, der andere als Sinnbild des Priestertums. Dabei ist bei den Gegenchorkirchen darauf hinzuweisen, daß in einigen von ihnen der „Sacerdotium“-Chor im Osten und der Chor der „königlichen Gewalt“ im Westen des Gebäudes liegt, in andern jedoch umgekehrt, so daß sich in diesen der Chor des Sacerdotiums im Westen, der des Kaisertums im Osten befindet.¹⁹⁹ Der Altar als Sinnbild des wahren Königs dieses Reiches stand zwischen den beiden Chören und bildete das Zentrum des gottesdienstlichen Raumes — wenn auch nicht die mathematische Mitte. Bei den Westwerkbauten hingegen befindet sich die Apsis als Wahrzeichen des Sacerdotiums stets im Osten, das Westwerk hingegen bildet stets das Sinnbild der königlichen bzw. kaiserlichen Gewalt. Wir dürfen unsere Erkenntnis, daß in der Gestalt des frühmittelalterlichen Kirchengebäudes bis etwa in die Zeit von 1250 hin auf die beiden Gewalten des Gottesreiches angespielt wird, nicht bloß auf die Gegenchöre und Westwerkbauten beschränken, sondern müssen auch die Kreuzbasiliken, Zentralturm- und Zentralbauten sowie die sogenannten Wehrkirchen in unsere Betrachtung einbeziehen. Wenn der Verfasser alle diese Bautypen erst in dem Kapitel über die mittelalterlichen Bauten behandelt, so will er damit nicht behaupten, daß diese Typen erst im abendländischen Kirchenbau erstmalig entwickelt worden sind, sie sehen vielmehr teilweise auf eine alte Tradition zurück, die ihre Wurzeln in altchristlicher Zeit hat.

Die Ausdrucksformen und Anspielungen auf die Gewalten des Gottesreichs (= ecclesia) sind mannigfaltig. Der Verfasser muß sich darauf beschränken, einige wenige herauszugreifen.

Günter Bandmann hat in seiner Arbeit „Zur Bedeutung der romanischen Apsis“²⁰⁰ aufgezeigt, daß sich bis in die romanische Zeit in der Apsis der Bischofskirchen die Kathedra gestanden hat. Im „Sacerdotiumschor“ erhob

E. Henszlmann (Die viertürmigen Kirchen in Ungarn, in: Mitt. der k. k. Zentralkomm. zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale, Jg. XV, 1870, S. 20) bemerkt zu dieser Darstellung, daß es sich seiner Meinung nach nicht um die Darstellung einer konkreten Kirche handele, sondern um eine Kirche im allgemeinen; sie sei das Modell einer Kirche aus viel älterer Zeit mit doppeltem Turmchor, wie diese besonders in Rheingegenden vorkamen. — Die vorstehenden Angaben sind sämtlich der Dissertation F. Unterkirchners entnommen; daselbst finden sich weitere Literaturhinweise zu den genannten Bauwerken.

¹⁹⁹ z. B. die Dome zu Fulda, Bamberg und Mainz.

²⁰⁰ G. B a n d m a n n, Zur Bedeutung der romanischen Apsis, S. 28—46.

sich oftmals ein Petersaltar,²⁰¹ dort befand sich das Grab des geistlichen Kirchenstifters bzw. eines geistlichen Märtyrers, der Chor war gelegentlich dem Petrus geweiht.²⁰²

Hingegen wiesen der Gegenchor und bei den andern Kirchengebäude-typen die Ausgestaltung, Symbolik, Verwendung und Benennung deutliche Bezugnahmen auf das Kaisertum bzw. die weltliche Gewalt auf. E. Baldwin Smith hat darauf aufmerksam gemacht, daß die doppeltürmige Fassade und die Westturmfassade als Sinnbild imperialer Macht anzusehen sind.²⁰³ Es erscheint darum auch auf Grund der Gesamtsymbolik nicht verwunderlich, daß die Westapsis des Trierer Domes in den Quellen „turris“, „Turm“, genannt wird, wodurch dieser Bauteil ganz offensichtlich als Wehrbau charakterisiert werden soll²⁰⁴ und die Bezugnahme auf die weltliche Herrschergewalt anzeigt. Günter Bandmann gibt an, daß die Westwerke von Centula, Fontanella, Corvey, Fécamps, Lorsch, Reims, Hildesheimer Dom, Maastricht, Paderborn, Farfa, S. Pantaleon in Köln, Werden und Münstereifel in den Quellen „turris, opus, castellum“, gelegentlich auch „oratorium“ und „ecclesia“ genannt werden.²⁰⁵ Die drei erstgenannten Benennungen weisen offensichtlich auf Wehranlagen hin, also auf den weltlichen Machtbereich; die beiden letztgenannten besagen nur, daß der Bau eine Gebetsstätte (oratorium) enthält bzw. Teil der Kirche sind. Die Westwerke blieben häufig Akten vorbehalten, die sich mehr weltlichen Aufgaben und der Laienwelt widmeten: Taufe, Heirat, Pfarrgottesdienst, Osterkommunion und vor allem Sendgerichte.²⁰⁶ Das Westwerk des St. Patrokli-domes zu Soest, das schon äußerlich einem Kastell gleicht, barg in seinem Obergeschoß die Rüstkammer der Stadt. Im Turm der Dorfkirche St. Jacobi zu Lüdingworth, Krs. Land Hadeln, — einem Gebiet, das das ganze Mittelalter hindurch bis in die jüngste Vergangenheit seine bäuerliche Selbstverwaltung wahren konnte — befanden sich noch bis ins 19. Jahrhundert hinein drei Haftzellen des Kirchspielgerichts, d. h. der selbständigen Gemeindegerichtsbarkeit.²⁰⁷ In der Kirche St. Gereon zu Köln, die in fränkischer Zeit großes Ansehen genossen hat,²⁰⁸ befindet sich im westlichen, der

²⁰¹ z. B. Centula.

²⁰² z. B. Dom zu Bamberg.

²⁰³ E. Baldwin Smith, *Architectural Symbolism*, S. 52—70.

²⁰⁴ *Kunstdenkmäler der Rheinprovinz, Der Dom zu Trier* (Düsseldorf 1931), S. 83. — G. Bandmann (Zur Bedeutung der romanischen Basilika, S. 46) sucht die obige Deutung durch den Hinweis zu entkräften, die Bezeichnung „turris“ trügen in den mittelalterlichen Quellen allgemein Zentralbauten, so z. B. auch die Anastasis.

²⁰⁵ G. Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, S. 207.

²⁰⁶ G. Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, S. 208.

²⁰⁷ Gerhardt Gerdts, *Die Kirche St. Jacobi zu Lüdingworth* (Neuhaus/Oste 1932), S. 18.

²⁰⁸ „Hier ließ sich König Chlodwig zum König erheben, hier nahm auch König Theoderich II. 612 die Huldigung der Franken entgegen“ (Günter Bandmann, *St. Gereon in Köln — Führer zu großen Baudenkmälern* 60 — [Berlin 1945], S. 2).

Apsis gegenüberliegenden Teil des Gotteshauses von alters her ein Wahrzeichen der Gerichtsbarkeit — und damit der „regalis potestas“. Günter Bandmann berichtet darüber in seiner Beschreibung dieses Gotteshauses:²⁰⁹ „In der Kirche steht noch am linken Pfeiler links vom Eingang der Stumpf einer mächtigen Granitsäule, die als heiliges Mahnmal galt und selbsttätig Verbrechen sühnte. Vor ihr soll eine unsichtbare Hand den König Theoderich, der seinen Bruder ermordet hatte, getötet haben. Ihr Ruf erhielt sich durch die Jahrhunderte, so daß sie Napoleon nach Paris entführen wollte; aber sie zerbrach unterwegs.“ Vor dem Löwenportal von St. Gilles, dem Mittelportal der Westfassade dieser Kirche leistete 1209 Graf Raimund VI. von Toulouse feierlich Buße für seine Unterstützung der Ketzerei; am 12. April 1229 beschwor sein Sohn Raimund VII. vor dem Hauptportal von Notre Dame zu Paris den Frieden mit dem König von Frankreich, der vom Papst mit der Durchführung eines Kreuzzuges gegen die südfranzösische Ketzer beauftragt worden war.²¹⁰ Über die Ausgestaltung der Ostapsis des Mainzer Domes, einer Gegenchorkirche, schreibt Franz Unterkirchner:²¹¹ „Wahrscheinlich um 1200, noch zu seinem (d. h. Erzbischof Konrads) Lebzeiten wurde die Ostapsis des Domes mit Bildern geschmückt, die ein beredtes Zeugnis für die Reichsidee sind, die den ganzen Dom beherrschen sollte. In der Conche des Ostchors war Christus dargestellt, ‚maximae staturae‘, wie er als Weltenrichter auf dem Thron sitzt; er war von den vier Wesen umgeben und zu beiden Seiten standen Heilige . . . Unter dieser Gruppe waren fünf Brustbilder ohne Inschriften; jede der dargestellten Gestalten war gekrönt, hielt in der Rechten ein Lilienzepter und in der linken eine Kugel;²¹² an den Schultern trugen sie Flügel. Es waren also Darstellungen von fünf Engelchören: Fürstentümer, Mächte, Gewalten, Herrschaften und Throne. Diese ikonographisch einzigartige Darstellung läßt keinen Zweifel darüber, daß der darüber thronende Christus als der himmlische Kaiser aufzufassen ist.“ Daß diese Deutung Franz Unterkirchners zutrifft und mit der Darstellung im Mainzer Ostchor wirklich die Vorstellung Christi als des himmlischen Königs, des Urbildes des irdischen Kaisers, verknüpft war, bestätigt eine Quellennachricht, in welcher der Ostchor des Mainzer Domes als *regia majoris ecclesiae* (= „Königsschloß der größeren Kirche“) bezeichnet wird. Die Nachricht bezieht sich bereits auf den — ebenfalls doppelchörigen — Bau des Erzbischofs Willigis (geweiht 1009). Im Jahre 1071 fand dort eine Synode statt — und zwar *intra regiam majoris ecclesiae ante cancellos altaris protomartyris Stephani, quod in orientali apside confectum est*.²¹³

²⁰⁹ G. Bandmann, St. Gereon in Köln, S. 2.

²¹⁰ Friedrich Heer, Europäische Geistesgeschichte (Stuttgart 1953), S. 132.

²¹¹ F. Unterkirchner, Der Sinn der deutschen Doppelchöre, S. 94 f.

²¹² Franz Unterkirchner vermerkt hierzu (a.a.O. Anm. 185), daß auch der hl. Michael als Patron des Reiches gelegentlich mit Lilienzepter und Reichsapfel dargestellt wurde.

²¹³ A. Fuchs, Entstehung und Zweckbestimmung der Westwerke, in: Westfälische Zeitschrift Bd. 100 (Regensburg und Münster 1950), S. 258.

Daß die Reichssymbolik des Kirchengebäudes im Mittelalter durchaus verstanden wurde, beweist der Bericht des Biographen des hl. Godehard von Hildesheim über die Synode, die 1027 zu Frankfurt abgehalten wurde.²¹⁴ Er bezeichnete die Sitzordnung dieser Synode im Innern des Gotteshauses als „schön und sinnvoll geordnet“: „*Pulchra erat ibi et rationaliter ordinata tam regalis quam et episcopalis sessio. Nam in orientali parte ante altare episcopus Aribo (von Mainz) cum suffraganeis . . . consedit. In occidentali vero parte imperator consedit.*“ Im östlichen Teil saß der höchste geistliche Würdenträger Deutschlands als Vertreter Sacerdotiums, im westlichen der Kaiser, als Inhaber der *regalis potestas*.

Aufschlußreich sind auch die Patrozinien der Altäre. In den Apsiden befanden sich gewöhnlich Altäre, die einem Apostel oder Märtyrer geweiht waren, in den Gegenapsiden bzw. in den Westwerken war häufig ein Salvatoraltar errichtet. Der Salvator wurde seit konstantinischer Zeit als das erhabene Vorbild des irdischen Kaisers angesehen.²¹⁵ Durch die Errichtung eines solchen Altars wurde der Raum, der die „*regalis potestas*“ versinnbildlichte, zu einem *oratorium*, einer Gebetsstätte, oder gar zu einer *ecclesia*; man erinnere sich der Anweisung Kaiser Konstantins, im Atrium des Apostoleions einen Altar aufzustellen und dort „Kirche“ abzuhalten.

Der zentrale Mittelpunkt des Gotteshauses war jedoch der Kreuzaltar.²¹⁶ Über ihm erhob sich gleichsam als ein gewaltiger Baldachin in den Kuppel- und Kreuzkuppelkirchen die Gewölbekuppel,²¹⁷ das Gleiche war in den byzantinischen Bauten der Fall. Er wurde durch das Triumphkreuz vor allen andern Altären ausgezeichnet.²¹⁸ In andern Kirchen wieder brachte man über dem Herrn dieses Reiches (man denke an die Symbolik „Altar = Christus selbst“) eine riesige Lichtkrone an, an die die Symbolik des „himmlischen Jerusalem“ geknüpft war.²¹⁹ Die Krone Christi war das himmlische Jerusalem. In den frühmittelalterlichen Kirchen, insbesondere denen der karo-

²¹⁴ Wolfred von Hildesheim, *Vita sancti Godehardi* — J.-P. Migne PL Bd. 141 S. 1184 C.

²¹⁵ Wolfgang Lotz, *Zum Problem des karolingischen Westwerks*, S. 69 f.

²¹⁶ Vergl. auch F. Unterkirchner, *Der Sinn der deutschen Doppelchöre*, S. 14.

²¹⁷ Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale* (Zürich 1950), S. 31 f. und insbesondere S. 47 ff.: „Die Baldachinarchitektur“.

²¹⁸ Bereits in konstantinischer Zeit wurde der Hauptaltar vor den Nebentären hervorgehoben. Im *Liber Pontificalis* wird unter den Geschenken, die Kaiser Konstantin der Lateranbasilika machte, ein Ziborium aufgeführt, das, wie Theodor Klauser darlegt, offensichtlich für den Hauptaltar der Kirche bestimmt war, während die sieben aufgezählten Nebentäre kein Ziborium hatten. Vergl. Theodor Klauser, *Die konstantinischen Altäre der Lateranbasilika*, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, Bd. 43 (Freiburg i. Br. 1935), S. 179—186.

²¹⁹ Adelheid Kitt, *Der frühromanische Kronleuchter und seine Symbolik*. Diss. phil. Wien 1944 (ungedruckt). — Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, S. 120—130.

lingischen Zeit, gab es zeitweise drei Hauptaltäre,²²⁰ bei denen je eine Sängerguppe (Chor) Aufstellung nahm. In Centula wurden nach der Gottesdienstordnung des Abtes Angilbert einem jeden dieser Altäre (Salvator-, Kreuz- und Richariusaltar) ein Chor von 100 Mönchen und 33 bzw. 34 Knaben zugewiesen.²²¹ In andern Gotteshäusern der damaligen Zeit wurde die gleiche Dreiteilung (jedoch mit andern Chorstärken) angewendet. Die Folge war, daß die Nazariuskirche zu Lorsch (geweiht 774) geradezu als „ecclesia triplex“ bezeichnet werden konnte.²²²

Auskunft über die Rangordnung der drei Hauptaltäre in der Auffassung ihrer Zeit erhalten wir aus der Anbringung der großen Lichtkronen der ottonischen und staufischen Zeit im Innern des Gotteshauses. Aus den Inschriften dieser Kronen geht eindeutig hervor, wie Adelheid Kitt nachgewiesen hat, daß sie jeweils mit einem Altar eng zusammengehören.²²³ Wenn die Quellen also Nachricht über die Anbringung einer solchen Krone übermitteln, geben sie uns damit zugleich Auskunft über die Aufstellung des dazu gehörenden Altars. Da die Kirchen der damaligen Zeit aber in der Regel nur eine bis drei dieser kostbaren Kronen aufzuweisen hatten, können wir daraus mit ausreichender Sicherheit Schlüsse auf die Rangordnung der Altäre ziehen.

Leider ist die Überlieferung aus ottonischer und staufischer Zeit über den Platz der großen Lichtkronen nur sehr spärlich; aus dem Platz, den sie im späten Mittelalter hatten, sind keine Rückschlüsse auf die ursprüngliche Anbringungsstelle möglich, da nach dem Fallenlassen der Zweigewaltenlehre sich die Vorstellungen wandelten und wesentliche Veränderungen in der Gliederung des Kirchenraumes und in der Aufstellung der Ausstattung vorgenommen wurden. Dennoch geben uns die wenigen auf uns überkommenen frühen Nachrichten genügend Anhaltspunkte.

Die *Chronica abbatum monasterii sancti Michaelis* berichtet über die Krone, die Bernward im Jahre 1020 in St. Michael zu Hildesheim aufhängte: „*In medio ecclesiae monasterii St. Michaelis S. Bernwardus Fundator anno 1020 magnam Coronam, opere manuum factam preciosissimam appendi fecit, . . .*“²²⁴ Die Krone wurde demnach in der Mitte der Klosterkirche aufgehängt. Bei dem zugehörigen Altar kann es sich nur um den Kreuzaltar gehandelt haben.

²²⁰ Hans Sedlmayr (Die Entstehung der Kathedrale, S. 29 f.) und Günter Bandmann (Zur Bedeutung der romanischen Apsis, S 39 f.) sind der Ansicht, daß es in der mittelalterlichen Kirche zwei gleichwertige, zwei Hauptaltäre gegeben habe. Sie übersehen dabei den Salvatoraltar im Westwerk bzw. Gegendchor.

²²¹ Angilbert von Centula, De restauratione monasterii Centulensis — J.-P. Migne, PL Bd. 99 S. 841 ff.

²²² Chronicon Laureshamense — Mon. Germ. SS. XXI, 352,6. — Vergl. Alois Fuchs, Entstehung und Zweckbestimmung der Westwerke (Westfälische Zeitschrift Bd. 100), S. 244 f. und die dort in den Anmerkungen 32 und 33 angegebene Literatur.

²²³ Adelheid Kitt, Der frühromanische Kronleuchter und seine Symbolik. Diss. phil. Wien 1944 (ungedruckt), Teil II S. 57.

²²⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, Scriptorum rerum Brunsvicensium, Bd. II (Hannover 1707), S. 399.

Bischof Mengoz von Eichstätt (991—1014) ließ die von ihm für den Eichstätter Dom gestiftete Krone „*in medio templi cathedralis*“ aufhängen;²²⁵ von der Lichtkrone der Kathedrale St. Lambert zu Lüttich, die beim Brande der Kirche am 28. April 1187 zugrunde ging, heißt es: „*quae pendeat in medio*“ (welche inmitten hing).²²⁶ Die Krone der Abteikirche zu Malmedy befand sich „*in medio oratorii*“ (in der Mitte des Bethauses).²²⁷ In St. Pantaleon zu Köln hing der Kronleuchter nach der Beschreibung des Aegidius Gelenius vom Jahre 1645²²⁸ „*in media Basilica navi*“ (mitten im Schiff der Basilika). Die Kirche St. Severin zu Köln besaß zwei Kronen, die aus der Zeit zwischen 1124 und 1145 stammten; von diesen hing die größere, die an großen Festtagen angezündet wurde, *mitten im Schiff* bzw. *im Mittelschiff*.²²⁹ Von der Kirche St. Maria im Kapitol zu Köln heißt es in einem Kapitelsprotokoll des 16. Jahrhunderts,²³⁰ der *Kreuzaltar* habe „*unter der Cronen*“ gestanden. Von dem Kronleuchter, der den Goslarer Dom zierte, wird berichtet, daß er im Jahre 1658 beim Einsturz der Gewölbe des Mittelschiffs schwer beschädigt worden sei;²³¹ danach muß er im Mittelschiff des Domes aufgehängt gewesen sein.²³² Die Kirche St. Maximin zu Trier besaß zwei Kronen; von ihnen war die eine im Chor, die andere, die die bedeutendste der beiden Kronen und eine Stiftung Poppos von Stablo (1024—1048) war, „*in corpore ecclesiae*“ angebracht.²³³ Adelheid Kitt schreibt hierzu: „Zu der Krone, die ursprünglich im Mittelschiff der Kirche hing, ist noch zu sagen, daß sie höchstwahrscheinlich über dem Hl.-Kreuz-Altar ihren Platz hatte.“²³⁴

²²⁵ *Idem Episcopus Mengozus lucernam sive lycchum orbicularem seu circularem in medio templi cathedralis in honorem S. Willibaldi conficiendum curavit* (J. Gretser, *Catalogus historicus omnium Episcoporum, qui post Sanct Willibaldum cathedram Eystettensem tenuerunt*, in: J. Gretseri Opera omnia, Bd. X, Regensburg 1717/37, S. 837 ff.

²²⁶ Mon. Germ. SS. XX p. 620; Otto Lehmann-Brockhaus, *Schriftquellen zur Kunstgeschichte des 11. und 12. Jahrhunderts für Deutschland, Lothringen und Italien* (Berlin 1938), 1869.

²²⁷ A. Kitt, a.a.O., Teil I S. 75 und Anm. 116.

²²⁸ Aegidius Gelenius, *De admiranda, sacra et civili magnitudine Coloniae libri IV* (Köln 1645), S. 373: *In media Basilica navi ad usum solemnem candelarum suspensa est maxima deaurata corona.*

²²⁹ A. Kitt, a.a.O., Teil I S. 53 ff., daselbst auch Quellenangaben in den Anm. 89—92 (S. 125).

²³⁰ Hugo Rathgens, *Die Kirche S. Maria im Kapitol zu Köln* (Düsseldorf 1913), S. 189 f.; A. Kitt, a.a.O., Teil I S. 60.

²³¹ H. W. H. Mithoff, *Kunstdenkmale und Altertümer im Hannoverschen*, Bd. II (Hannover 1875) S. 43.

²³² A. Kitt (a.a.O., Teil I S. 24 f.) möchte eher annehmen, daß der Leuchter seinen Platz in der Vierung hatte, kann diese Vermutung aber durch kein literarisches Zeugnis belegen.

²³³ Franz Xaver Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, Bd. II (Freiburg i. Br. 1896), S. 183.

²³⁴ A. Kitt, a.a.O., Teil I, S. 92 f.

In der alten Kathedrale zu Bayeux (Frankreich hing die große Lichterkrone, ein Geschenk des Erbauers dieser Kirche, Odon von Conteville (1046 bis 1077), „im Schiff, vor dem Kruzifix“, also ganz offensichtlich über dem Kreuzaltar.²³⁵

In den Statuten des Abtes Petrus Venerabilis von Cluny (von 1122 bis 1156 Abt des Klosters) wird bestimmt, daß an den fünf höchsten Feiertagen des Jahres sowie am Tag der Weihe der Kirche und am Feste Allerheiligen die Kerzen der großen Krone, die „in der Mitte des Chores“ hing und aus Erz, Gold und Silber in kostbarster Weise gearbeitet war, angezündet werden durften.²³⁶ Viollet-le-duc berichtet, zwar ohne Quellenangabe, daß der Mittelurm der großen Abteikirche von Cluny „clocher des lampes“ genannt worden sei, weil unter seinem Gewölbe eine Lichterkrone gehangen habe.²³⁷ Adelheid Kitt folgert aus dieser Angabe Viollet-le-duc's, es müsse sich also noch ein zweiter Kronleuchter an dieser Stelle befunden haben;²³⁸ sie übersieht dabei, daß der Raumteil der Vierung in den Cluniazenserkirchen „Chor“ genannt wird. Also auch in Cluny befand sich die Lichterkrone über dem Kreuzaltar.

Die Lichterkrone der Kathedrale von Toul, ein Geschenk des Erzbischofs Pibo von Toul (1070—1107) hing „in medio sinu basilicae“,²³⁹ offensichtlich also unter der Vierungskuppel.

In dem Bericht der „Chronica Gervasii“ über die Wiederherstellungsarbeiten an der Kathedrale von Canterbury in den Jahren 1175—1178 wird eine vergoldete Krone erwähnt, die wahrscheinlich aus der Zeit der Bautätigkeit der Bischöfe Lanfranc (1070—1089) und Anselmus (1093—1109) stammte. Sie hing in der Mitte der Kirche: „In medio huius ecclesiae corona dependet deaurata“,²⁴⁰ also ebenfalls über dem Kreuzaltar.

Auch die Kirche des Klosters Monte Cassino hatte einen Kronleuchter. Von diesem ist überliefert, Abt Desiderius (1057—1087) habe ihn an einer genügend festen eisernen Kette außerhalb des Chores vor dem größeren Kreuz aufhängen lassen (*eamque extra chorum ante crucem maiorem satis firma ferrea catena . . . suspendit*),²⁴¹ d. h. am Kreuzaltar.

²³⁵ *Item en la nef, devant le crucifix, est une couronne ronde de grande ciruite, pendante à une grosse chaîne de fer* (Inventarmanuskript von Bayeux aus dem Jahre 1476, in: Revue de l'Art chrétien 1898, p. 238).

²³⁶ Statuten des Petrus Venerabilis (Bibl. Clun. col. 1368 B), Cap. 52; vgl. auch A. Kitt, a.a.O., Teil I 154 (S. 131).

²³⁷ M. Viollet-le-duc, Dictionnaire raisonné du mobilier français, Paris 1868, Bd. I S. 136.

²³⁸ A. Kitt, a.a.O., Teil I S. 108.

²³⁹ Gesta episcoporum Tullensium, c. 47 — Mon. Germ. SS. VIII p. 631—648 (Otto Lehmann-Brockhaus, Schriftquellen, 1976).

²⁴⁰ Chronica Gervasii pars prima, in: Historical works of Gervase of Canterbury, ed. W. Stubbs, Rerum britannicarum medii aevi scriptores n. 73 t. I p. 3 ff. [A. Kitt, a.a.O., Teil I Anm. 170 (S. 133)].

²⁴¹ Chronica monasterii Casinensis, lib. III c. 32; O. Lehmann-Brockhaus, a.a.O., 2578; A. Kitt, a.a.O., S. 116.

Der Hildesheimer Dom besaß drei Kronleuchter. Abelheid Kitt berichtet: „Der größte und älteste der erhaltenen Kronleuchter hängt im Mittelschiff des Domes zu Hildesheim und erfüllt mit seinem gewaltigen Durchmesser die ganze Breite des Schiffes.“ Adelheid Kitt wundert sich über „sein scheinbar unmotiviertes Hängen mitten im Schiff (das aber zweifellos der ursprüngliche Platz ist)“ und sucht es damit zu erklären, daß im Altarraum kein Platz mehr gewesen sei.²⁴² Auf Grund unserer obigen Darlegungen ist die Anbringung mitten im Schiff durchaus nicht unmotiviert. Diese Lichtkrone gehörte offensichtlich zum Kreuzaltar, der sich einst hier befunden hat.

Das „Chronicon Atinense“ berichtet, daß der Bischof Leo von Atina in Lucanien († 1072) seiner Kirche drei Kronen stiftete: zwei kleine (coronulae) — die eine über dem Altar, die andere inmitten des Chores — und eine große (corona) über dem Kreuzaltar.²⁴³

Drei Kronleuchter hatte einst auch der Dom zu Krakau, und zwar zwei silberne und einen goldenen;²⁴⁴ der goldene war offensichtlich für den damaligen Hauptaltar bestimmt, d. h. für den Kreuzaltar.

Adelheid Kitt erwähnt ferner die drei Kronen des Salzburger Domes. Ihr Bericht bestätigt unsere Darlegungen:²⁴⁵ „Als im Jahre 1127 der Salzburger Dom abbrannte, wurden durch das Feuer auch drei Kronen mit ‚picturis et celaturis‘ reich gearbeitet, zerstört. Wahrscheinlich waren das mit Darstellungen geschmückte größere Kronen, da sie unter den Ausstattungsstücken eigens genannt werden. Bischof Konrad beschloß, das alles (quae omnia), also auch die Kronen, wiederherzustellen. Das scheint auch geschehen zu sein, als der Dom nach einen nochmaligen Brande 1167 wieder aufgebaut wurde; denn 1238 stiftete Erzbischof Eberhard II. (1200 bis 1248) eine Anzahl Lichter für seinen Dom, darunter fünf für einen Radleuchter auf dem hohen Chor.“ Es muß sich bei diesem Leuchter um ein verhältnismäßig kleines Exemplar gehandelt haben, da er nur fünf Kerzen

²⁴² A. Kitt, a.a.O., Teil I S. 36 und Teil II S. 57.

²⁴³ Chronicon Atinense p. 908 f: Posuit et coronulam deauratam super ipsum altare, et tres iconas similiter deauratas ad hoc, sanctissimae Trinitatis. Fecit et coronulam in medio chori et aliam coronam aeream habens in gyro turres duodecim, in quibus duodecim sculpti erant apostoli, quam catenis ferreis suspendit coram crucibus in medio ecclesiae. (A. Kitt, a.a.O., Anm. 168, daselbst auch Quellennachweis).

²⁴⁴ A. Essenwein, Die mittelalterlichen Kunstdenkmäler der Stadt Krakau (Leipzig 1869), Beilage XIX; vgl. auch Dagobert Frey, Krakau (Berlin 1941), S. 6; A. Kitt, a.a.O., Teil I S. 70.

²⁴⁵ A. Kitt, a.a.O., Teil I S. 83. — A. Kitt stützt sich auf die *Annales sancti Rudberti Salisburgensis (ad annum 1127 — Mon. Germ. SS. IX p. 758—810; vgl. O. Lehmann-Brockhaus, a.a.O., 1271)* und auf die *Regesten der Salzburger Erzbischöfe* (Andreas von Meiller, Regesten der Salzburger Erzbischöfe, Wien 1866, S. 272, Nr. 468).

hatte, aber es war auch schließlich nicht der Radleuchter des damaligen Hauptaltars.²⁴⁶

Die Kirche des Klosters Abdinghof zu Paderborn stattete Bischof Meinwerk (1009—1036) mit Lichterkronen aus, und zwar hing eine mit zwölf Lichtern vor dem Hochaltar, die zweite mit zweiundsiebig (!) Lichtern in der Mitte der Klosterkirche (in medio Monasterii)²⁴⁷ am Heilig-Kreuz-Altar.

Zum Abschluß dieser Betrachtung sei noch der Lichtkronen in der Klosterkirche St. Nazarius zu Lorsch gedacht. Das „Chronicon Laureshemense“ berichtet, daß Reginbald, seit 1018 Abt von Lorsch, die Kirche mit Lichtkronen habe schmücken lassen; es heißt da folgendermaßen: „*Ad hoc etiam faciem templi coronis decoravit.*“²⁴⁸ Friedrich Behn²⁴⁹ hat diese Nachricht auf den Außenbau bezogen und meint, Reginbald habe die „Kirchenfront“ (Angesicht der Kirche = Fassade) mit „Kränzen“ geschmückt. Adelheid Kitt weist mit Recht darauf hin, daß es sehr unklar sei, was mit ‚coronae‘ an einer Fassade gemeint sei, und gibt zu bedenken, daß der Ausdruck „in facie templi“ uns wiederholt in unmißverständlichem Zusammenhang mit dem Innenraum begegne.²⁵⁰ Unsere Ausführungen über das Verständnis des Wortes „templum“ im mittelalterlichen Sprachgebrauch (Synonym für ‚Gemeinde der Gläubigen‘) und über die Gliederung des frühmittelalterlichen Kirchenraumes lassen erkennen, was mit den Worten „im Angesicht der Gemeinde“ gemeint war. Die Gemeinde schaut nach dem Altar hin. Es handelt sich bei den „coronae“ von Lorsch, mit denen Reginbald „das Angesicht“ der Kirche geschmückt hat, also offensichtlich um Lichtkronen. Diese Deutung findet ihre Bestätigung in einer Stelle der *Vita Meinwerci*, die über die Lichtkrone des Paderborner Domes berichtet.²⁵¹ Dort heißt es: *corona spectabilis magnitudinis et magnifici operis faciem templi ornavit* (= eine Krone von ansehnlicher Größe und prächtiger Ausführung schmückte das Angesicht des „Tempels“).

Die Nachrichten über die Anbringung der großen Lichtkronen in den Kirchen der romanischen Zeit lassen also deutlich erkennen, was damals als der kultische Mittelpunkt des gesamten Gotteshauses galt: es war der Kreuzaltar, inmitten der „ecclesia“, inmitten der Gemeinde.“²⁵²

²⁴⁶ A. Kitt meint, daß der Radleuchter mehr Kerzen gehabt habe, ohne dafür jedoch Quellen angeben zu können.

²⁴⁷ Otto Lehmann-Brockhaus, a.a.O., 2752; A. Kitt, a.a.O., Teil I Anm. 128 (S. 129)

²⁴⁸ Chronicon Laureshemense p. 406.

²⁴⁹ Friedrich Behn, Die karolingische Klosterkirche von Lorsch an der Bergstraße (Berlin und Leipzig 1934), S. 130.

²⁵⁰ A. Kitt, a.a.O., Teil I S. 71.

²⁵¹ Vita Meinwerci episcopi Patherbrunnensis, c. 161 — Otto Lehmann-Brockhaus, Schriftquellen zur Kunstgesch. d. 11. u. 12. Jhs. f. Deutschland, Lothringen und Italien (Berlin 1938), 2752; A. Kitt, a.a.O., Teil I Anm. 128 (S. 129).

²⁵² Die Aachener Palastkapelle scheint hiervon eine Ausnahme gemacht zu haben; sie war eine ausgesprochene Eigenkapelle des Herrschers, ohne einen einem Apostel geweihten Altar. Es erscheint nach unsern obigen Darlegungen fraglich, ob

Das Ende der „zweigepoligen Gottesreichsidee“ im Kirchenbau.

Das Aufgeben der Zweigewaltenlehre hatte tiefgreifende Folgen für den Kirchenbau. Rein äußerlich ist der Wandel in der Abwendung vom doppelhörigen Bauen feststellbar. Die zeitliche Grenze liegt um 1300. In den 30er Jahren des 13. Jahrhunderts werden die Dome von Worms (1234), Bamberg (1237) und Mainz (1239) geweiht. Der gotische Westchor von Naumburg wird 1249 begonnen. Hier lebt noch die alte Vorstellung von der Gliederung des Kirchengebäudes.²⁵³ Der Westchor ist noch der Chor der „regalis potestas“; hier werden die Figuren der adligen, nicht dem Priesterstand angehörenden Stifter aufgestellt. St. Sebald in Nürnberg wird um 1250 begonnen. Noch Anfang des 14. Jahrhunderts wird die Pfarrkirche zu Nabburg in der Oberpfalz als doppelhörige Kirche begonnen und planmäßig durchgeführt; sie wurde gegen die Mitte des Jahrhunderts beendet.²⁵⁴ Dann hört das Bauen von Gegenchorkirchen auf — von wenigen Ausnahmen abgesehen, die aber die alten Gedanken nicht mehr fortführen.²⁵⁵

Entscheidend sind aber die Veränderungen, die im Innern der Kirchen vorgenommen werden. Zwar wird auch weiterhin das Kirchengebäude als ein Abbild der allgemeinen Kirche bzw. des Gottesreiches aufgefaßt. Jan van Eyck († 1440) malt mehrfach die Madonna in der Kirche = dem Gottesreich,²⁵⁶ und Hieronymus Bosch (1462—1516) stellte auf einem von seiner Hand geschaffenen Triptychon das Gottesreich in der Gestalt eines auf Wolken schwebenden Himmelsbaues vor.²⁵⁷

Im Innern der Kirche zeigte sich die Abwendung von der Zweigewaltenlehre durch grundlegende Änderungen in der Gliederung an. Bezeichnend

sie überhaupt als „ecclesia“, als Abbild des Gottesreiches, gedacht war oder als ein privates „oratorium“, eine Gebetsstätte für den privaten Gebrauch des Kaisers, des Inhabers der „regalis potestas“.

²⁵³ Vergl. hingegen Franz Unterkirchner (a.a.O., S. 112), der die Meinung äußert, bei der gegenhörigen Anlage von Naumburg handele es sich um „eine bloße Nachahmung einer Stilform, ohne daß ihr eigentlicher Sinn gewollt war.“

²⁵⁴ Kunstdenk. des Königreichs Bayern, Oberpfalz und Regensburg, Bd. XVIII: Bezirksamt Nabburg, S. 38.

²⁵⁵ An die um 1262 und 1360 erbaute hochgotische Katharinenkirche zu Oppenheim wurde von 1400—1439 ein spätgotischer Westchor angebaut, dieser aber gegen die übrige Kirche durch eine Mauer und in den oberen Teilen durch Fenster abgeschlossen; ein Portal stellt die Verbindung zwischen den beiden Teilen der Kirche her. Der Westchor war „allein für die Stiftsgeistlichen bestimmt (G. Dehio, Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler, Bd. IV S. 366), war also nicht in den Kirchenraum einbezogen. — Die St. Jakobskirche in Rothenburg o. T. (1373—1436 erbaut) erhielt von 1453 bis 1471 einen Westchor als Erweiterungsbau, dieser ist aber von der übrigen Kirche durch eine Straße getrennt. Vergl. F. Unterkirchner, Der Sinn der deutschen Doppelchöre, S. 111 f.

²⁵⁶ z. B. die sogenannte „Kirchenmadonna“ in Berlin, die thronende Madonna mit dem Kinde in der Kirche auf dem sogenannten Reisealtären Karls V. in der Dresdener Gemäldegalerie und das Gemälde der Maria mit dem Kinde und dem Kanzler Rolin im Louvre zu Paris.

²⁵⁷ Das Triptychon ist verlorengegangen, uns aber durch einen Stich von H. Cock bekannt. Vergl. H. Seydler, Die Entstehung der Kathedrale, S. 134 und Abb. S. 133.

ist die Einführung des Lettners, der die Kirche in einen Mönchsteil und einen Teil für die Laien teilt. Der Kreuzaltar verliert seine Bedeutung als Hauptaltar und wird zum „Laienaltar“, zum Hauptaltar wird der Hochaltar, der Altar im Chor des Sacerdotiums, die Bischofskathedra wird aus der Apsis entfernt. An die Stelle der alten Gliederung im Kirchengebäude tritt eine neue, die der Bulle *Unam sanctam* entspricht: Der Herr der Kirche ist Christus, sichtbar in der Monstranz auf dem Altar oder in der Hand des Priesters. Es schließen sich die Zelebranten an, dann der Klerus und schließlich die Laien, vom Klerus durch den Lettner getrennt. Es würde zu weit führen und den Rahmen unserer Arbeit sprengen, wollte der Verfasser im einzelnen darlegen, in welcher Weise sich mit dem Aufgeben der Zweigewaltenlehre die Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung wandelte.

Zusammenfassung

Somit können wir das Ergebnis unserer Untersuchung wie folgt zusammenfassen:

- a) Das altchristliche Kirchengebäude (spätestens seit der Zeit Konstantins) und das mittelalterliche (bis etwa 1300) wurde als Abbild der allgemeinen Kirche, d. h. der göttlichen Weltordnung, aufgefaßt und legt — mit wenigen Ausnahmen (z. B. die Zisterzienserbauten) — Zeugnis ab von der damaligen Lehre von der Kirche, d. i. der „Zweigewaltenlehre“.
- b) Die verschiedenen Benennungen des christlichen Kultgebäudes in dieser Zeit (*ecclesia*, *templum*, *kyriaké* = Kirche, *aedes*, Gotteswohnung usw.) sind mehr oder weniger Synonyme des Begriffes „*ecclesia*“ = „Gemeinde“ = „*corpus Christi*.“
- c) Der Kreuzaltar war der Hauptaltar des frühmittelalterlichen Gotteshauses.
- d) Die Aufgabe der Zweigewaltenlehre war nicht nur für das Verhältnis von Staat und Kirche, sondern auch für die Gestaltung des Kirchengebäudes von entscheidender Bedeutung und hatte tiefgreifende Veränderungen zur Folge. Die Abwendung von dieser Lehre erfolgte um 1300.