

Die Stadt als heiliger Ort

Liturgische und sakraltopographische Bezüge zu Jerusalem und Rom

Liturgie und Kirchenbau sind im Mittelalter besonders durch zwei „räumliche Gedächtnisfiguren“¹ geprägt: Jerusalem und Rom. Jerusalem als Wirkungsort des historischen Jesus und Rom als herausragende Stadt für die apostolische Tradition der Kirche überlagern sich jedoch in ihrer heilsgeschichtlichen Relevanz und stehen symbolisch allgemein für die heilige Stadt, das himmlische Jerusalem, letztlich das Ziel des Menschen.²

Johannes Cassianus (360/365–432/435) nennt in seinen *Collationes* Jerusalem erstmals als Beispiel für den vierfachen Schriftsinn und differenziert die zentrale Wirkungsstätte Jesu Christi im Literal-sinn als historische Stadt, im typologischen Sinn als Kirche Christi, im tropologischen Sinn als menschliche Seele sowie im anagogischen Sinn als zukünftige, himmlische Stadt.³ Darin wurzelt auch die mittelalterliche Gebäudesymbolik: Die Geschichte des Ortes bildet das Fundament. Die Wände werden im allegorischen Sinn durch die Menschen als Bausteine erbaut, die durch den Mörtel der Liebe

- 1 J. Bärsch, Jerusalem im Spiegel der abendländischen Liturgie des Mittelalters. Anamnetisches Zitat – szenische Darstellung – visuell-haptische Inkorporation, in: N. Jaspert, S. Tebruck (Hg.), Die Kreuzzugsbewegung im römisch-deutschen Reich (11.–13. Jahrhundert), Ostfildern 2016, 347–359, hier: 350.
- 2 Zur Abbildung von Jerusalem und Rom in Liturgie und Kirchenbau vgl. A. Häußling, Liturgie in der Karolingerzeit und der St. Galler Klosterplan, in: P. Ochsenbein, K. Schmuki (Hg.), Studien zum St. Galler Klosterplan 2, St. Gallen 2002, 151–183, hier: 161–163; Bärsch, Jerusalem im Spiegel der abendländischen Liturgie des Mittelalters (s. Anm. 1), 347–359.
- 3 Vgl. Johannes Cassianus, Collationes 14,8, in: CSEL 13, 404. – Bis heute ist im Katechismus der Katholischen Kirche (KKK) ein Distichon des Mittelalters überliefert, das die Bedeutung der vier Sinngehalte zusammenfasst. Es lautet: *Lit-tera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.* („Der Buchstabe lehrt die Ereignisse; was du zu glauben hast, die Allegorie; die Moral, was du zu tun hast; wohin du streben sollst, die Anagogie.“) – KKK 118.

zusammengehalten werden. Die Wandmalereien haben eine moralische Vorbildfunktion. Im Gewölbe einer Kirche wird schließlich die Erfüllung des Heilsplans in Christus sichtbar, die künstlerisch mit einem Christussymbol im Schlussstein verdeutlicht werden kann. Biblisch wird diese Deutung etwa bei Hugo von St. Viktor (†1141)⁴ im zwölften Jahrhundert mit einer Stelle aus dem Epheserbrief verbunden, wo es heißt:

„Ihr seid auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut; der Eckstein ist Christus Jesus selbst. In ihm wird der ganze Bau zusammengehalten und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn. Durch ihn werdet ihr zu einer Wohnung Gottes im Geist miterbaut.“ (Eph 2,20–22)

Mit der bonifatianisch-karolingischen Reform von Kirche und Liturgie treten ab dem achten Jahrhundert im Fränkischen Reich die Stadt Rom und ihre besondere Autorität und Bedeutung für die apostolische Tradition der Kirche liturgisch und sakraltopographisch in den Vordergrund. Nach der Ordnung und dem Brauch der Römischen Kirche Liturgie zu feiern und die sakrale Landschaft zu gestalten, wird damit zu einem wichtigen Ziel.⁵ Zur Verwirklichung dieser Vorstellung weichen immer mehr einfache Holzkirchen, deren kostbare Ausschmückung Karl der Große verbieten lässt, monumen-

4 Vgl. A. Funkenstein, J. Miethke, Hugo von Sankt Victor, in: NDB 10 (1974) 19–22; F. Bautz, Hugo von St. Viktor, in: BBKL 2 (1990) 1148–1151. – Zu den Werken vgl. R. Stammberger, Die Edition der Werke Hugos von Sankt Viktor († 1141) durch Abt Gilduin von Sankt Viktor († 1155) – Eine Rekonstruktion, in: R. Berndt (Hg.), Schrift, Schreiber, Schenker. Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinern (*Corpus Victorinum. Instrumenta 1*), Berlin 2005, 119–231 (vollständiges kritisches Werkverzeichnis im Anhang). – Zur mittelalterlichen Gebäudesymbolik vgl. A. Kölbl, W. Resch, Wege zu Gott. Die Kirchen und die Synagoge von Graz, Graz – Wien ²2004, 25; S. Kopp, Der liturgische Raum in der westlichen Tradition. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts (*Ästhetik – Theologie – Liturgik 54*), Wien – Münster 2011, 63.

5 Vgl. A. Angenendt, Liturgiereform im frühen Mittelalter, in: M. Klöckener, B. Kranemann (Hg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes (LQF 88/1), Münster 2002, 225–238; A. Angenendt, Libelli bene correcti. Der „richtige“ Kult als ein Motiv der karolingischen Reform, in: T. Flammer, D. Meyer (Hg.), Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geb. von Arnold Angenendt (*Ästhetik – Theologie – Liturgik 35*), Münster ²2005, 227–244; Kopp, Der liturgische Raum in der westlichen Tradition (s. Anm. 4), 47–54; Bärsch, Jerusalem im Spiegel der abendländischen Liturgie des Mittelalters (s. Anm. 1), 350.

talent Kirchenbauten aus Stein. In der *Vita Altmanni*⁶, der Lebensgeschichte des Bischofs Altmann von Passau (um 1010/20–1091), und bei Abt Odilo von Cluny (961/962–1049) wird stolz hervorgehoben, eine Abtei aus Holz übernommen und eine solche aus Marmor und Stein hinterlassen zu haben.⁷ Auch König Stephan I. von Ungarn (um 969/975–1038) sieht Holzkirchen nur als Provisorien.⁸ Der burgundische Benediktiner und Geschichtsschreiber Radulf Glaber (um 990–1047) schreibt im elften Jahrhundert, Europa habe ein weißes Kleid steinerner Kirchen angelegt.⁹

In der Gedankenwelt des mittelalterlichen Menschen ist es jedoch weniger wichtig, Liturgie und Kirchenbau als „Kopie“ – im heutigen Sinne des Wortes – der Vorbilder aus Jerusalem und Rom zu gestalten, sondern als ihr „Abbild“. Dies ist schon gegeben, wenn einige textliche oder topographische Bezüge vorhanden sind bzw. zitiert werden, indem u. a. wichtige Motive, Patrozinien, Grundform oder Geometrie der Gebäude aufgegriffen werden. Damit wird im Mittelalter nicht nur die gefeierte Liturgie, sondern auch die gebaute Kir-

- 6 Vgl. *Vita Altmanni episcopi Pataviensis*, cap. 17, in: MGH.SS 12 (1856 [ND 1925]) 226–243, hier: 234; deutsche Übersetzung: J. Oswald, *St. Altmanns Leben und Wirken nach der Göttsweiger Überlieferung: „Vita Altmanni“*, in: *Der heilige Altmann, Bischof von Passau. Sein Leben und sein Werk. Festschrift zur 900-Jahr-Feier 1965*, Göttsweig 1965, 142–166, hier: 150. – Vgl. zu Bischof Altmann neuerdings auch U. Fischer (Hg.), *Altmann. Bischof von Passau und Gründer des Doppelstifts Göttsweig*, Paudorf 2017, hier besonders: 53–84.
- 7 Vgl. J. Hourlier, *Das Kloster des hl. Odilo*, in: H. Richter (Hg.), *Cluny. Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform*, Darmstadt 1975, 1–21, hier: 19–21. Ähnlich soll schon Kaiser Augustus den von ihm initiierten Ausbau Roms kommentiert haben. – Vgl. das Zitat beim Kaiserbiographen Sueton, in: *Sueton, De vita Caesarum* 28,5 sowie F. Kolb, *Augustus und das Rom aus Marmor – Glanz und Größe*, in: E. Stein-Hölkeskamp, K.-J. Hölkeskamp (Hg.), *Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt*, München 2006, 123–139.
- 8 V. Mayer, *Holzkirchen. Neu entdeckte Baukultur in Böhmen, Mähren, Schlesien und der Slowakei*, Wien – München 1986, 13–16; H. Balogh, *Les édifices de bois dans l'architecture religieuse hongroise*, in: *AECO* 6 (1940) 1–133 [= *Etudes sur l'Europe centre-orientale* 25, Budapest 1941], hier v. a. 12–13.
- 9 *Erat enim instar ac si mundus ipse, excutiendo semet, reiecta vetustate, passim candidam ecclesiarum vestem indueret.* (Radulf Glaber, *Historiarum libri quinque*, III cap. 13, in: Raoul Glaber, *Histoires. Texte traduit et présenté par M. Arnoux*, Turnhout 1996, 164). Glaber hält sich zur Zeit der Abfassung in Cluny auf und widmet seine Schrift Odilo von Cluny. Insofern ist davon auszugehen, dass seine Beschreibungen auf die dortigen Verhältnisse Bezug nehmen. – Vgl. auch A. Adam, *Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus*, Freiburg i. Br. 1984, 34.

chenarchitektur zu einem Bedeutungsträger, wobei es ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen gefeierter Liturgie und theologischer Aussage sowie architektonischer Gestalt und künstlerischer Ausstattung von Kirchen gibt.¹⁰

Liturgie und Kirchenbau zitieren Jerusalem und Rom als Symbole für die heilige, himmlische Stadt schlechthin aber nicht nur im Innenraum einer Kirche, sondern sind auch auf den Außenraum bezogen und lassen die Stadt, in der die jeweilige Kirche im Verbund mit anderen Sakralräumen steht, zu einem heiligen Ort werden. In diesem Zusammenhang kann mit Recht von einer „Sakralisierung des urbanen Raumes“¹¹ im Mittelalter gesprochen werden. Innerstädtisch geschieht dies vor allem gottesdienstlich durch Prozessionen und Stationsliturgien, die sich motivisch zum Teil mit (überregionalen) Wallfahrten überschneiden, architektonisch durch den theologischen und spirituellen Zusammenhang von Kirchen mit ihren Patrozinien, z. B. in Form eines Kirchenkreuzes oder eines Kirchenkranzes. Im Rahmen eines interdisziplinär und international angelegten Gesprächs von Liturgie- und Musikwissenschaft sowie Stadtgeschichtsforschung in Regensburg wurde jüngst überzeugend gezeigt, dass dabei – vor allem im Hinblick auf Prozessionen – auch die soziale Funktion von Religion eine wichtige Rolle spielte:

„In ihnen [den Prozessionen] spiegelten sich und verfestigten sich soziale Ordnungen, gesellschaftliche Rollen und städtischer Zusammenhalt, durch ihren rituellen Charakter boten sie eine Bühne für die Inszenierung städtischer Herrschaft.“¹²

Elemente davon werden teilweise bis heute tradiert und sind Teil städtischer Kulturen. Dies wird auch beim Paderborner Liborifest besonders deutlich. Als „fünfte Jahreszeit“ bezeichnet und in enger Verbindung von Kirche, Kirmes und Kultur, wird dieses Fest – in der Regel am ersten Samstag nach dem 23. Juli, dem Fest des hl. Liborius, beginnend – über neun Tage als Kirchen- und Volksfest gefeiert, wobei die enge Verzahnung von Liturgie, Kirche, Gesellschaft und städti-

10 Zur Frage von Kirchenarchitektur als Bedeutungsträger vgl. auch Kopp, *Der liturgische Raum in der westlichen Tradition* (s. Anm. 4), 47–58.

11 H. Buchinger, D. Hiley, S. Reichert, Vorwort, in: Dies. (Hg.), *Prozessionen und ihre Gesänge in der mittelalterlichen Stadt. Gestalt – Hermeneutik – Repräsentation* (Forum Mittelalter Studien 13), Regensburg, 2017, 7–11, hier: 7.

12 Ebd.

scher Kultur in dieser Form und in diesem Ausmaß eine Besonderheit ist.¹³

Vor diesem Hintergrund fragt dieser Beitrag nach grundlegenden sakraltopographischen Bezügen in Liturgie und Kirchenbau bzw. Kirchenkonzeption im städtischen Gefüge, die die (mittelalterliche) Stadt zu einem sakralen Bedeutungsgeflecht werden lässt. Dabei spielen theologisch, liturgisch und architektonisch besonders die Bezüge zu Jerusalem und Rom eine zentrale Rolle.

1 Wallfahrtsorte als sakraltopographische Kristallisationspunkte

Da es bis zum 20. Jahrhundert für viele Menschen unmöglich oder nur sehr schwierig möglich war, eine segensverheißende Pilgerreise zu den heiligen Stätten in Jerusalem oder Rom zu unternehmen, entwickelten sich seit dem Mittelalter auch im Nahbereich beliebte Pilgerziele, die Elemente aus den überlieferten historischen Wallfahrtsorten aufgriffen bzw. Bezüge dorthin herstellten. Zum Aufschwung des Wallfahrtswesens an der ersten Jahrtausendwende trugen verschiedene Faktoren maßgeblich bei. Neben Frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekten wie der erneuerten Buß- und Beichtpraxis mit Pilgerfahrten als Satisfaktion und der durch die Kreuzzüge beeinflussten Ablasspraxis, die eine neue Verbindung von Wallfahrt, Buße und Ablass begründete, spielten dabei auch die Bevölkerungsvermehrung und die verbesserten Rahmenbedingungen an klassischen Pilgerrouten eine Rolle. Die beiden wesentlichen Merkmale dieser sich im Spätmittelalter zu einer Hochblüte entwickelnden Frömmigkeitsform waren die Sorge um das ewige Seelenheil und die Schau des Heiligen, die zum Teil auch durch eine Berührung von Reliquien-schreinen und anderen Heiltümern noch an Intensität gewann.¹⁴

13 Vgl. dazu B. Stambolis, *Libori: Das Kirchen- und Volksfest in Paderborn. Eine Studie zu Entwicklung und Wandel historischer Festkultur (Beiträge zur Festkultur in Nordwestdeutschland 92)*, Münster – New York 1996.

14 Vgl. J. Bärsch, *Liturgien der Wallfahrt. Gottesdienstliche Aspekte des Wallfahrts-geschehens in Mittelalter und Neuzeit*, in: *LJ 61* (2011) 23–44.

Besondere Verehrung genossen dabei „Herrenreliquien“¹⁵, also Gegenstände, die mit Leben, Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi in Verbindung gebracht wurden. So wird im Trierer Domordnarius des 14. Jahrhunderts von einer Wallfahrt in der Karwoche berichtet, bei der der Erzbischof am Gründonnerstag auf dem Ambo des Lettners nach einer Ansprache Absolutionen und Pilgerablässe erteilte, was seinen Ursprung in der früheren Rekonziliation der Büßer an diesem Tag haben dürfte. Durch die Aufbewahrung von Heiligem Rock und Heiligem Nagel sowie die verehrende Schau dieser Passionsreliquien am Gründonnerstag wurde die Attraktivität von Trier als Wallfahrtsziel für die Gläubigen in der Heiligen Woche erheblich gesteigert.¹⁶

Gebet und Gottesdienst prägten sowohl den Weg als auch das Ziel von Pilgerfahrten. Wegkreuze, Kapellen und Kirchen fungierten zugleich als wichtige Stationen und als orientierende „Koordinaten“ auf dem Weg der Wallfahrer. Miteinander verbunden gedacht ergaben sie so etwas wie „Netzwerke“ von heiligen Orten, die das Pilgerziel als Kristallisationspunkt „umspannten“. Am Ziel der Wallfahrt angekommen gehörten „die Incubatio, die nächtliche Gebets-Wache am heiligen Ort (Vigil), die Teilnahme an Prozessionen und Messen“¹⁷ zu den wesentlichen liturgischen Elementen.

In Mittelalter und Neuzeit überschneiden sich Wallfahrten und Prozessionen häufig motivisch. In einem eigenen *Ordo publice et processionaliter peregrinantium* regelt etwa das Rituale der Erzdiözese München und Freising von 1840 die Wallfahrtsliturgie.¹⁸ Nach Messe oder zumindest Pilgersegen in der Pfarrkirche beginnt die Wallfahrt in Prozessionsform. Das Kreuz an der Spitze der Prozession dient der Orientierung für alle Frauen und Männer, die sich – getrennt voneinander – auf den Weg machen und von Fahnen, Kerzenträgern und Glocken begleitet werden. Gesang, Gebet und Stille sind im Wechsel vorgesehen, wobei die Betrachtung des Lebens Jesu, Mariens und der anderen Heiligen empfohlen wird. An Wegkreuzen, Bildstöcken oder Kapellen soll eine kurze Andacht gehalten werden. Unterhaltun-

15 Ebd., 34.

16 Vgl. ebd., 34–35.

17 Ebd., 34.

18 Vgl. Rituale Monaco-Frisingense juxta normam et Ritum Ecclesiae Romanae [...], München 1840 [Probst 414; BSB München], 761–763.

gen über weltliche Dinge sowie Gelächter, Streitigkeiten, übermäßiger Alkoholkonsum sowie alles andere für eine Wallfahrt nicht Angemessene werden streng verboten.¹⁹

2 Prozessionen als Anamnese und Präfiguration der (himmlischen) Stadt Jerusalem

Prozessionen spielten aber natürlich nicht nur im Kontext von Wallfahrten eine bedeutende Rolle, sondern auch innerstädtisch im Ablauf eines Kirchenjahres mit seinen motivischen Besonderheiten sowie im Innenraum von mittelalterlichen Kirchen mit ihrer Vielzahl an Altarpatrozinien.²⁰ Liturgietheologisch können mit Jürgen Bärsch Bewegung und *Processio* im Gottesdienst als Ausdruck des dynamischen, katabatisch-anabatischen Begegnungs- und Beziehungs-schehens zwischen Gott und Mensch begriffen werden. Im Heilshandeln Gottes selbst, das in der Liturgie als Feier des Paschamysteriums vergegenwärtigt wird, manifestiert sich eine dynamische Bewegung, denn die Kirche bekennt in ihrem Großen Glaubensbekenntnis:

„Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden. Er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus, hat gelitten und ist begraben worden, ist am dritten Tage auferstanden nach der Schrift und aufgeföhren in den Himmel. Er sitzt zur Rechten des Vaters und wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten; seiner Herrschaft wird kein Ende sein.“²¹

19 Vgl. dazu auch Bärsch, Liturgien der Wallfahrt (s. Anm. 14), 41–42.

20 Vgl. dazu etwa J. Bärsch, Raum und Bewegung im mittelalterlichen Gottesdienst. Anmerkungen zur Prozessionsliturgie in der Essener Stiftskirche nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius vom Ende des 14. Jahrhunderts, in: F. Kohlschein, P. Wünsche (Hg.), Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen (LQF 82), Münster 1998, 163–185; J. Bärsch, Prozession – Ausdruck bewegter Liturgie. Liturgietheologische und -pastorale Überlegungen zu einem integralen Bestandteil christlichen Gottesdienstes, in: G. Augustin, A. Knoll, M. Kunzler, K. Richter (Hg.), Priester und Liturgie [FS Manfred Probst], Paderborn 2005, 277–296.

21 Die Feier der heiligen Messe. Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Teil II: Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres außer der Karwoche, Freiburg i. Br. u. a. 1988, 338–339; DH 150.

Auf diese Heils- und Erlösungszusage Gottes antwortet der Mensch durch seine Entscheidung, dem Herrn – individuell und als Teil der Gemeinschaft aller Glaubenden – auf seinem Weg zu folgen. Besonders deutlich kommt dies u. a. in einer liturgischen Prozession zum Ausdruck, die somit „als Abbild und Verdichtung christlicher Existenz“²² gesehen werden kann. Dass einem Prozessionszug in der Regel ein Kreuz vorangetragen wird, unterstreicht zudem symbolisch den theologischen Deutungshorizont dieser liturgischen Form als existenziellen Weg der Christusnachfolge und lässt es naheliegend erscheinen, dass die Ursprünge der Prozession in der Begräbnisliturgie zu finden sind. Gerade wenn für den verstorbenen Menschen gebetet wird, stehen das Motiv der Vereinigung mit Christus in seinem Weg vom Tod zum Leben und das Ziel des Lebensweges, die ewige Vollendung bei Gott, im Vordergrund.²³

Die Liturgie der Heiligen Woche, besonders des Palmsonntags, ist in Geschichte und Gegenwart ein aussagekräftiges Beispiel, bei dem sowohl das liturgietheologische Paradigma der Prozession als Weg der Nachfolge im Paschamysterium Jesu Christi als auch das Motiv von Jerusalem als heiliger Stadt deutlich zum Ausdruck kommen. Die Palmsonntagsliturgie wurde und wird innerhalb und außerhalb des Kirchenraumes begangen und inszeniert gewissermaßen eine ganze Stadt oder Ortschaft als „heiligen Ort“.

Das Gedächtnis des Einzugs Jesu in Jerusalem führte früh zu einer Dramatisierung der Einzugs- und Prozessionsliturgie. Ausgehend von der alten Jerusalemer Liturgie²⁴ verbreitete sich diese Form rasch in den westlichen Liturgiefamilien und ist zur Zeit der bonifatianisch-karolingischen Reform von Kirche und Liturgie ab dem

22 Bärsh, *Prozession – Ausdruck bewegter Liturgie* (s. Anm. 20), 278.

23 Vgl. J. Bärsh, *Die nachkonziliare Begräbnisliturgie. Anmerkungen und Überlegungen zu ihrer Theologie und Feiergestalt*, in: A. Gerhards, B. Kranemann (Hg.), *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft* (EThSchr 30), Leipzig ²2003, 62–99, hier: 64–67. – Zum Vortragekreuz vgl. jetzt auch J. Bärsh, *Liturgische Sachkultur und ihre rituelle Präsenz in mittelalterlichen Prozessionen. Überlegungen zu Funktion und Bedeutung materieller Ausstattung gottesdienstlicher Züge*, in: *Prozessionen und ihre Gesänge in der mittelalterlichen Stadt* (s. Anm 11), 101–118.

24 Zu den Anfängen der Prozessionsliturgie in Jerusalem vgl. *Egeria, Itinerarium. Reisebericht. Lateinisch-Deutsch, eingeleitet und übersetzt von G. Röwekamp* (FC 20), Freiburg i. Br. ³2017, hier: 31,1–4 (S. 236–240).

achten Jahrhundert auch im gallisch-fränkischen Bereich greifbar. Dabei sind ortsabhängige rituelle Entfaltungen der Palmsonntagsliturgie charakteristisch. Im *Pontificale Romano-Germanicum* (PRG) des zehnten Jahrhunderts, das für die späteren liturgischen Bücher der römischen Tradition einflussreich wurde, ist nach Hansjörg Auf der Maur eine „Kombination der altrömischen Passionsfeier mit dem gallischen Einzugsgedächtnis“²⁵ deutlich zu erkennen. In der *Statio* außerhalb der Stadt wird ein Wortgottesdienst (Ex 15/16 – Mt 21 – Homilie) gefeiert, der durch die Segnung der Palmen und die Austeilung der Zweige abgeschlossen wird. Den zweiten Teil der Feier bildet die Prozession mit der Kreuzverehrung (Hymnus *Gloria laus* – Ps 147) sowie dem feierlichen Einzug in die Stadt und in die Kirche, der von Prozessionsgesängen (*Turba multa* – *Pueri Hebraeorum* – *Ingressiuntur* – *Kyrielitanei* – *Benedictus* – Hymnus *Magnum Salutis*) geprägt ist. In der Kirche wird schließlich die (römische) Passionsmesse gefeiert.²⁶

Wie diese Liturgie in einer Bischofsstadt konkret gefeiert werden konnte, zeigen in anschaulicher Weise exemplarisch die spätmittelalterlichen liturgischen Quellen aus Bamberg.²⁷ Dom- und Stiftsklerus finden sich hier in der Kathedrale ein und ziehen gemeinsam in einer Art „Vorprozession“ zum eigentlichen Treffpunkt für den Wortgottesdienst mit Segnung und Austeilung der Palmzweige in der Benediktinerkirche auf dem Michaelsberg. Die anschließende Prozession führt durch die engen Gassen der Stadt vom Michaelsberg hinab und wieder aufwärts zum Dom, der ebenfalls auf einer Anhöhe liegt. Kurz vor dem Erreichen des Ziels hält die Prozession eine *Statio* zur Kreuzverehrung und betritt dann den Dom durch die Gnadenpforte. Dort folgt schließlich die Messfeier.²⁸

In vielerlei Hinsicht sind dabei liturgische und sakraltopographische Bezüge zur Stadt Jerusalem erkennbar; sie sollen Bamberg für

25 H. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr* (GdK 5), Regensburg 1983, 100.

26 Vgl. ebd.; zur Entwicklung dieser Feier in der lateinischen Liturgie vgl. auch H. Gräf, *Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie* (VMStA 5), Kaldenkirchen 1959.

27 Vgl. P. Wünsche, *Die Kathedrale als heilige Stadt. Zur liturgischen Topographie des Bamberger Doms*, in: *Heiliger Raum* (s. Anm. 20), 25–58, hier: 35–39.

28 Vgl. dazu auch die instruktive Übersicht in: Bärsch, *Jerusalem im Spiegel der abendländischen Liturgie des Mittelalters* (s. Anm. 1), 351–352.

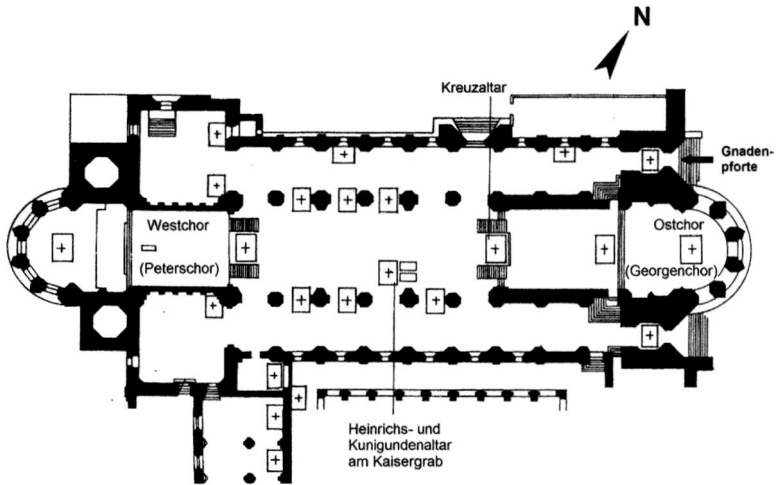


Abb. 1 | Grundriss des Bamberger Domes am Ende des 15. Jh.

diese Feier zum Abbild der historischen und himmlischen Stadt Jerusalem und damit zu einem heiligen Ort machen. Liturgisch wird die Bedeutung Jerusalems für die österlichen Heilsgeheimnisse, die in der Messfeier vergegenwärtigt werden, schon dadurch besonders unterstrichen, dass zum Einzug der Palmprozession in den Dom das Responsorium *Ingreddente Domino* („Als der Herr in die Heilige Stadt einzog“)²⁹ gesungen wird. Subtil wird damit angedeutet, dass der Dom in diesem Moment selbst die heilige Stadt Jerusalem symbolisiert. Vor allem aber wird die Topographie der Stadt Bamberg selbst dazu beigetragen haben, dass der Bezug zu Jerusalem mit dem Ölberg, den schmalen Gassen und dem Motiv des „Hinaufziehens“ zu den heiligen Stätten für die Gläubigen deutlich wurde.³⁰

Innerhalb der Bamberger Kathedrale fand die angedeutete Symbolik während der mittelalterlichen Liturgien der Heiligen Woche noch weitere Ausdrucksformen. Besonders in der Karfreitagslitur-

29 R.-J. Hesbert (Hg.), *Corpus Antiphonalium Officii IV* (RED.F 10), Rom 1970, Nr. 6961.

30 Vgl. dazu auch Bärsch, *Jerusalem im Spiegel der abendländischen Liturgie des Mittelalters* (s. Anm. 1), 352. – Zur Palmsonntagliturgie insgesamt vgl. H. Buchinger, „Hosanna dem Sohne Davids!“. Zur Liturgie des Palmsonntags, in: *IKaZ* 38 (2009) 35–43.

gie bildete Jerusalem die zentrale Gedächtnisfigur, die durch die gottesdienstliche Form im wörtlichen Sinn „dargestellt“ wurde. Vor der Kreuzverehrung am Kreuzaltar gab es im Dom eine Prozession, die von Gesängen begleitet wurde. Dabei trugen zwei Kleriker das schon am Palmsonntag verwendete Kreuz vom Westchor zum Kreuzaltar und hielten auf diesem Weg an drei Stellen, an denen Improperien-Rufe gesungen wurden. Motivisch besonders bemerkenswert ist die Antiphon *Vadis propitiatus* („Du gehst, Versöhner, für alle geopfert zu werden“)³¹, die von zwei Vikaren am Kunigundenaltar gesungen wurde, wenn das Kreuz vorüberzog. Dabei kommt in spätmittelalterlicher Passionsfrömmigkeit die Klage Marias, der Mutter Jesu, um den leidenden Herrn zum Ausdruck, die biblisch auf die im Evangelium überlieferte Begegnung Jesu mit den weinenden Frauen in Lk 23,27–31 auf dem Weg zur Kreuzigung zurückgeht. Darüber gelangte dieses Motiv u. a. auch in die Kreuzwegandacht, die an dieses Geschehen bis heute in der vierten Kreuzwegstation erinnert.³²

In der beschriebenen Dramaturgie der Liturgie im Bamberger Dom am Karfreitag wurden mit der Prozession durch das Langhaus der Kirche der Kreuzweg Jesu und am Kreuzaltar Golgota dargestellt. Nach der Kreuzverehrung und der Kommunionfeier, die ebenfalls am Kreuzaltar im Mittelschiff der Kirche stattfand, wurde die Karfreitagsliturgie mit der feierlichen „Grablegung“ abgeschlossen. Dazu setzte sich eine Prozession in den Ostchor in Gang, wo ein temporärer Aufbau der liturgischen Inszenierung von Grablegung (und Auferstehung) diente. Sicher ist es kein Zufall, dass dies gerade im Ostchor geschah, in dem eine eschatologische Symbolik der Architektur bestand. Die Zwölfeck-Geometrie dieses Raumteils kann als Anspielung auf das Heilige Grab in Jerusalem verstanden werden, das von zwölf Säulen umgeben wird, aber auch an das himmlische Jerusalem mit den zwölf Toren und den zwölf Grundsteinen (vgl. Offb 21,12–14). In manchen mittelalterlichen Kirchen wird diese Symbolik nicht nur in der Architektur, sondern auch in künstlerischen Ausstattungsgegenständen aufgegriffen. Die Radleuchter, die Bischof Bernward von Hildesheim (950/960–1022) für seinen Dom und die Klosterkir-

31 Vgl. *Corpus Antiphonalium Officii IV* (s. Anm. 29), Nr. 7816.

32 Vgl. dazu auch Bärsch, *Jerusalem im Spiegel der abendländischen Liturgie des Mittelalters* (s. Anm. 1), 352–353.

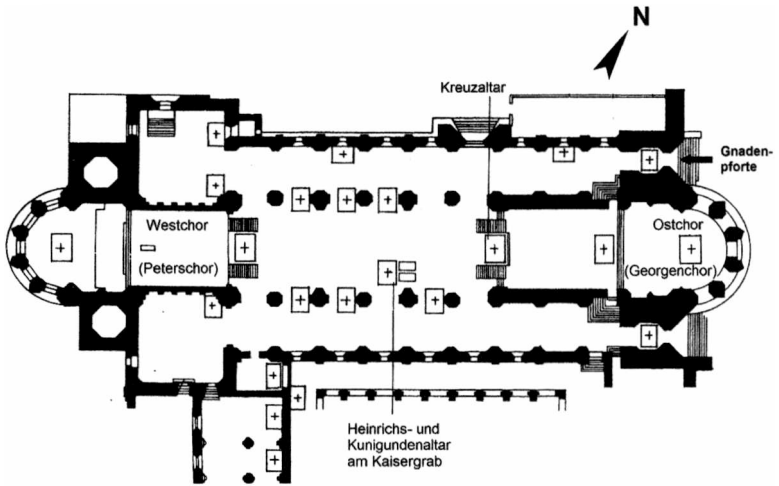


Abb. 1 | Grundriss des Bamberger Domes am Ende des 15. Jh.

diese Feier zum Abbild der historischen und himmlischen Stadt Jerusalem und damit zu einem heiligen Ort machen. Liturgisch wird die Bedeutung Jerusalems für die österlichen Heilsgeheimnisse, die in der Messfeier vergegenwärtigt werden, schon dadurch besonders unterstrichen, dass zum Einzug der Palmprozession in den Dom das Responsorium *Ingremente Domino* („Als der Herr in die Heilige Stadt einzog“)²⁹ gesungen wird. Subtil wird damit angedeutet, dass der Dom in diesem Moment selbst die heilige Stadt Jerusalem symbolisiert. Vor allem aber wird die Topographie der Stadt Bamberg selbst dazu beigetragen haben, dass der Bezug zu Jerusalem mit dem Ölberg, den schmalen Gassen und dem Motiv des „Hinaufziehens“ zu den heiligen Stätten für die Gläubigen deutlich wurde.³⁰

Innerhalb der Bamberger Kathedrale fand die angedeutete Symbolik während der mittelalterlichen Liturgien der Heiligen Woche noch weitere Ausdrucksformen. Besonders in der Karfreitagslitur-

29 R.-J. Hesbert (Hg.), *Corpus Antiphonarium Officii IV* (RED.F 10), Rom 1970, Nr. 6961.

30 Vgl. dazu auch Bärsch, *Jerusalem im Spiegel der abendländischen Liturgie des Mittelalters* (s. Anm. 1), 352. – Zur Palmsonntagliturgie insgesamt vgl. H. Buchinger, „Hosanna dem Sohne Davids!“. Zur Liturgie des Palmsonntags, in: *IKaZ* 38 (2009) 35–43.

gie bildete Jerusalem die zentrale Gedächtnisfigur, die durch die gottesdienstliche Form im wörtlichen Sinn „dargestellt“ wurde. Vor der Kreuzverehrung am Kreuzaltar gab es im Dom eine Prozession, die von Gesängen begleitet wurde. Dabei trugen zwei Kleriker das schon am Palmsonntag verwendete Kreuz vom Westchor zum Kreuzaltar und hielten auf diesem Weg an drei Stellen, an denen Improperien-Rufe gesungen wurden. Motivisch besonders bemerkenswert ist die Antiphon *Vadis propitiatus* („Du gehst, Versöhner, für alle geopfert zu werden“)³¹, die von zwei Vikaren am Kunigundenaltar gesungen wurde, wenn das Kreuz vorüberzog. Dabei kommt in spätmittelalterlicher Passionsfrömmigkeit die Klage Marias, der Mutter Jesu, um den leidenden Herrn zum Ausdruck, die biblisch auf die im Evangelium überlieferte Begegnung Jesu mit den weinenden Frauen in Lk 23,27–31 auf dem Weg zur Kreuzigung zurückgeht. Darüber gelangte dieses Motiv u. a. auch in die Kreuzwegandacht, die an dieses Geschehen bis heute in der vierten Kreuzwegstation erinnert.³²

In der beschriebenen Dramaturgie der Liturgie im Bamberger Dom am Karfreitag wurden mit der Prozession durch das Langhaus der Kirche der Kreuzweg Jesu und am Kreuzaltar Golgota dargestellt. Nach der Kreuzverehrung und der Kommunionfeier, die ebenfalls am Kreuzaltar im Mittelschiff der Kirche stattfand, wurde die Karfreitagsliturgie mit der feierlichen „Grablegung“ abgeschlossen. Dazu setzte sich eine Prozession in den Ostchor in Gang, wo ein temporärer Aufbau der liturgischen Inszenierung von Grablegung (und Auferstehung) diente. Sicher ist es kein Zufall, dass dies gerade im Ostchor geschah, in dem eine eschatologische Symbolik der Architektur bestand. Die Zwölfeck-Geometrie dieses Raumteils kann als Anspielung auf das Heilige Grab in Jerusalem verstanden werden, das von zwölf Säulen umgeben wird, aber auch an das himmlische Jerusalem mit den zwölf Toren und den zwölf Grundsteinen (vgl. Offb 21,12–14). In manchen mittelalterlichen Kirchen wird diese Symbolik nicht nur in der Architektur, sondern auch in künstlerischen Ausstattungsgegenständen aufgegriffen. Die Radleuchter, die Bischof Bernward von Hildesheim (950/960–1022) für seinen Dom und die Klosterkir-

31 Vgl. *Corpus Antiphonarium Officii IV* (s. Anm. 29), Nr. 7816.

32 Vgl. dazu auch Bärsch, *Jerusalem im Spiegel der abendländischen Liturgie des Mittelalters* (s. Anm. 1), 352–353.

che St. Michael in Hildesheim anfertigen ließ, gehören zu den ersten Zeugnissen dafür und haben ihr Vorbild im großen Radleuchter der Jerusalemer Grabeskirche.³³

Im Hinblick auf die Prozessionen innerhalb und außerhalb mittelalterlicher Kirchen mit ihren diversen Stationen und theologisch durchdachten mimetisch-inszenierten Dramatisierungen in rituellen, textlichen, gesanglichen und bildlichen Elementen kann mit Jürgen Bärsch von einem „anamnetischen Raum“³⁴ gesprochen werden, der geradezu eine Karte an heiligen Stätten über eine mittelalterliche Stadt legt und sowohl einzelne Kirchengebäude als auch die Stadt selbst durch eine „Heilstopographie“³⁵ gliedert.

Neben der mimetischen und der anamnetischen Dimension der Liturgie macht Andreas Odenthal zu Recht auf die liturgietheologisch zentrale Kategorie der *Poiesis* aufmerksam. Der Begriff *Poiesis* meint, dass durch die Konzeption einer Heilstopographie mit bestimmten Patrozinien und damit verbundenen Reliquien – abseits von den Originalschauplätzen – heilige Orte „geschaffen“ werden, deren neue Heilwirklichkeit sich im Ritual verifiziert.³⁶ Schließlich ist mit Reinhard Meßner auf die Bedeutung der Liturgie der Heiligen Woche, besonders des Palmsonntags, als „Präfiguration, Vor-

- 33 Vgl. B. Gallstl, Bedeutung und Gebrauch der großen Lichterkrone im Hildesheimer Dom, in: CMA 12 (2009) 43–88, hier: 44–45, 76–79. Eine ähnliche Symbolik konnte Jürgen Bärsch für die Essener Stiftskirche herausarbeiten, wo das Heilige Grab auf der Westwerksempore installiert wurde. Auf diese Weise zitierte man die Architektur der Pfalzkapelle in Aachen und bezog sich damit auch auf die Jerusalemer Grabeskirche. – Vgl. dazu Bärsch, Raum und Bewegung im mittelalterlichen Gottesdienst (s. Anm. 20), 175–176.
- 34 Bärsch, Jerusalem im Spiegel der abendländischen Liturgie des Mittelalters (s. Anm. 1), 353.
- 35 B. Kranemann, Beobachtungen zum Verhältnis von Liturgie und Raum in der mittelalterlichen Kathedralliturgie des Münsteraner Domes, in: Heiliger Raum (s. Anm. 20), 117–133, hier: 123.
- 36 Vgl. A. Odenthal, Was ist Sakraltopographie? Eine Problemanzeige aus liturgiewissenschaftlicher Sicht nach dem „spatial turn“, in: Prozessionen und ihre Gesänge in der mittelalterlichen Stadt (s. Anm. 11), 67–78, hier: 74. – Zu den liturgietheologischen Begriffen *Mimesis*, *Anamnesis* und *Poiesis* vgl. ausführlicher A. Gerhards, *Mimesis – Anamnesis – Poiesis*. Überlegungen zur Ästhetik christlicher Liturgie als Vergegenwärtigung, in: W. Fürst (Hg.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche (QD 199)*, Freiburg i. Br. 2002, 169–186.

Spiel des eschatologischen Einzugs der Glaubenden in die himmlische Welt³⁷ hinzuweisen.

3 Stationsliturgien und ihr Rom-Bezug

Wie am Beispiel der mittelalterlichen Feier der Liturgie am Palmsonntag in Bamberg bereits sichtbar wurde, zeichnen sich die „Topographien des Sakralen“³⁸ im Mittelalter besonders durch eine Liturgie mit mehreren gottesdienstlichen Stationen aus, die in bestimmten Kirchen oder an bestimmten Orten auf den vorgesehenen Prozessionswegen zwischen den einzelnen Kirchen bzw. auch innerhalb einer Kirche gehalten wurden. Neben Jerusalem als einer zentralen räumlichen Gedächtnisfigur spielte dabei der Bezug zu Rom eine wichtige Rolle. Nach dem Vorbild der römischen Stationsliturgie, die zu bestimmten Anlässen im Kirchenjahr in verschiedenen Kirchen Roms unter Leitung des Papstes gefeiert wurde,³⁹ entwickelten sich seit der bonifatianisch-karolingischen Reform der Liturgie an mehreren Orten im gallisch-fränkischen Bereich individuell differenzierte Stationsliturgien und sakraltopographische Systeme, die *more romano* angelegt waren.⁴⁰

Gut erforscht ist in diesem Zusammenhang die mittelalterliche Stationsliturgie in Köln,⁴¹ die sich – wie auch die bisher beschriebenen Beispiele – auf den Außenraum wie auf den Innenraum einer Kirche

37 R. Meßner, Die mittelalterliche Palmprozession als Weg des Gedenkens, in: A. Sohn, Wege der Erinnerung im und an das Mittelalter [FS Joachim Wollasch], Bochum 2011, 21–44, hier: 23.

38 Titel folgender Publikationen zur (mittelalterlichen) Sakraltopographie: S. Rau, G. Schwerhoff (Hg.), Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne, München – Hamburg 2008; A. Odenthal, Topographien des Sakralen. Eine praktisch-theologische Spurensuche im (ehemaligen) Reich der Kathedralen, in: Diak. 45 (2014) 81–87.

39 Vgl. dazu etwa A. Häußling, Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit (LQF 58), Münster 1973, 181–198; 202–207.

40 Vgl. dazu jüngst die instruktive, thesenartig formulierte Übersicht in: Odenthal, Was ist Sakraltopographie? (s. Anm. 33), 67–78.

41 Vgl. dazu A. Odenthal, G. Stracke, Die Stationsliturgie Kölns und ihre topographischen Bezüge zu Rom. Die Libri Ordinarii des Kölner Apostelstiftes – Grundlage eines Dialoges zwischen Kunstgeschichte und Liturgiewissenschaft, in: Heiliger Raum (s. Anm. 20), 134–162.

beziehen konnte und damit „eine Makro- und eine Mikroebene“⁴² aufwies. Auf der Makroebene liegt dem Konzept der Stationsliturgie das Modell der „Kirchenfamilie“⁴³ zugrunde. Unter der Leitung des Bischofs gibt es dabei innerhalb einer Stadt ein differenziertes System von Gottesdienstorten unterschiedlichen Typs (Dom, Stifts-, Ordens- und Pfarrkirchen), die an bestimmten Tagen zum Mittelpunkt der gemeinschaftlichen Feier und „mittels einer rituellen Struktur verklammert werden“⁴⁴. Dieses Konzept setzt sich auf der Mikroebene, also innerhalb des Kirchenraumes mit seinen vielen Altarstellen, fort, die an bestimmten Tagen durch Prozessionen rituell verbunden werden. Andreas Odenthal und Gottfried Stracke konnten für Köln im Wesentlichen drei Typen von Stationsliturgien herausarbeiten:

„die gemeinsame Feier der großen Herrenfeste des Kirchenjahres, meist in der Domkirche, sodann die Feier einzelner Heiligtage, bedingt durch Reliquienbesitz oder die Patrozinien der bedeutenderen Kölner Stiftskirchen, schließlich die großen Prozessionen: die Bittage, die Markusprozession, die Silvesterprozession und die Hl.-Nägel-und-Lanze-Prozession.“⁴⁵

Diesem liturgischen Konzept liegt in Köln ein sakraltopographisches System zugrunde: In Form eines *more romano* angelegten Kirchenkreuzes bzw. Kirchenkranzes erfolgte hier unter den Erzbischöfen Bruno, Heribert, Pilgrim und Anno im zehnten und elften Jahrhundert eine theologische Ordnung in der Platzierung von Stifts- und Klosterkirchen, „die mit dem Dom im Mittelpunkt das Bild des himmlischen Jerusalem verdeutlichten“⁴⁶. Dabei wird an vielen Stellen eine römische Orientierung deutlich, die sich mit der Idee von Jerusalem als himmlischer Stadt verbindet. Der alte Kölner Dom mit seinem Marienpatrozinium im Ostchor und seinem Petrus-Patrozinium im Westchor, der noch dazu als *Confessio*-Anlage errichtet wurde und Sekundärreliquien des hl. Petrus (Ketten und Stab) barg, zitiert die alte Petersbasilika in Rom. Mit St. Maria im Kapitol bildet er ursprünglich die Längsachse des Kirchenkreuzes, während St. Aposteln und St. Maria in Deutz (St. Heribert) die Querachse bilden.

42 Odenthal, Was ist Sakraltopographie? (s. Anm. 36), 71.

43 Häußling, Mönchskonvent und Eucharistiefeier (s. Anm. 39), 201.

44 Odenthal, Was ist Sakraltopographie? (s. Anm. 36), 69.

45 Odenthal, Stracke, Die Stationsliturgie Kölns und ihre topographischen Bezüge zu Rom (s. Anm. 41), 142.

46 Ebd.

Dazu kommen noch Kirchen an wichtigen Stadttoren, die mit ihren Apostelpatrozinien die mittelalterliche Stadt wie einen Kranz umgeben und beschützen sollen.⁴⁷

Doch erst bei Berücksichtigung älterer stadtgeschichtlicher Entwicklungen und im Detail erschließen sich manche subtilen Romzitate in der sakraltopographischen Konzeption Kölns. So wies Andreas Odenthal jüngst auf die Stiftskirche St. Aposteln mit ihrem Marienpatrozinium im Ostchor und ihrem Apostelpatrozinium im Westchor hin. Die Bedeutung dieser Kirche erschließt sich erst, „wenn ihre Lage im Westen vor der weit ins Mittelalter hinein noch existierenden römischen Stadtmauer in Rechnung gestellt wird“⁴⁸. Berücksichtigt man dazu die am Außenbau bis heute erhaltene Ikonographie der Stiftskirche, die im Osten eine Mariendarstellung mit Kind und im Westen ein Paulusrelief aufweist, dem beim Apostelpatrozinium des Westchores besondere Bedeutung zukam, dann „verwundert es nicht, dass das Kölnische ‚St. Paul vor den Mauern‘ im Stationssystem am Osterdienstag besucht wurde, also an jenem Tag, an dem die Römer St. Paul vor den Mauern aufsuchen“⁴⁹.

Ähnlich interessante Beobachtungen konnte Odenthal für die Stiftskirche St. Gereon machen. Dass im Kanonikerchor durch die Stiftsherren vor allem der hl. Stephanus verehrt wurde, machte St. Gereon zum Gottesdienstraum des gesamten Stadtklerus von Köln am Festtag des hl. Stephanus. Dazu ist hier die Kölner Verbindung des ersten Märtyrers der Kirche mit Gereon, dem ersten Märtyrer Kölns, bemerkenswert, der besonders über seinem Grab am Übergang von Dekagon zum Langchor verehrt wurde, wo ebenfalls ein Altar stand. Neben dem Fest des hl. Stephanus wurde in dieser Kirche noch am Palmsonntag die Stationsliturgie gefeiert, wobei ein überraschender Zusammenhang zwischen den liturgischen Texten der beiden Tage festgestellt werden konnte. Während die Perikope des Matthäusevangeliums, die am Stephanustag verkündet wurde, mit den Worten endete „Und ich sage euch: Von jetzt an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr ruft: Gepriesen sei er, der kommt im Namen des Herrn!“ (Mt 23,39), setzte das Motiv der Liturgie am Palmsonntag

47 Vgl. ebd., 142–143.

48 Odenthal, Was ist Sakraltopographie? (s. Anm. 36), 71.

49 Ebd., 72.

genau mit der Erfüllung dieser jesuanischen Ankündigung wieder ein; denn dort ist der Ruf „Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn“ theologisch zentral und wird liturgisch mehrfach rezitiert.⁵⁰

Über diese Makroebene der Stadt als eines durch die Liturgie und ihre Sakraltopographie geheiligten Ortes hinaus vermutete Angelus Häußling sogar eine überregionale sakraltopographische Konzeption mit deutlichen Bezügen zu Rom. Im Speyerer Mariendom, im Dom St. Peter zu Worms sowie in der Klosterkirche von Limburg an der Haardt, einst als Abtei „Zum Heiligen Kreuz“ ein bedeutendes Zeugnis frühsalischer Baukunst, heute nur noch als Ruine erhalten, sah er Zitate der römischen Kirchen Santa Maria Maggiore, (Alt-)St. Peter und Santa Croce in Jerusalem.⁵¹ Im Hinblick auf die Patrozinienwahl scheint diese Vermutung sehr plausibel. Ob und inwiefern es allerdings eine liturgische Verbindung zwischen den Orten gab und auf welche Weise die bedeutenden Bauwerke dadurch sakraltopographisch zusammenhingen, wie das für die Makroebene von Liturgie und Sakraltopographie einer Stadt gesagt werden kann, muss allerdings im Moment offen bleiben.⁵²

4 Paderborner Liturgie und Sakraltopographie als Forschungsdesiderate

Was in diesem Beitrag exemplarisch an liturgischen und sakraltopographischen Bezügen zu Jerusalem und Rom gezeigt wurde, muss für die Stadt Paderborn – wie für viele andere im Mittelalter gegründete Städte – noch genauer erforscht werden. Ergänzend zu archäologischen Untersuchungen und historischen Studien sind weitere Arbeiten an den liturgiehistorischen Quellen unumgänglich und in ein interdisziplinäres Gespräch mit den historischen Bezugswissenschaften einzubringen.⁵³

50 Vgl. ebd., 75.

51 Vgl. A. Häußling, *Rez. AHG 65*, in: *ALW 49* (2007) 425.

52 Vgl. dazu auch Odenthal, *Was ist Sakraltopographie?* (s. Anm. 36), 72–73.

53 Vgl. dazu jetzt S. Kopp, *Die Paderborner Liturgica. Ein Ausblick*, in: N. Börste, S. Kopp (Hg.), *1000 Jahre Bartholomäuskapelle in Paderborn. Geschichte – Liturgie – Denkmalpflege*, Petersberg 2018, 232–235. In diesem Beitrag werden detaillierter Quellen, Überlieferung, Forschungsstand und Desiderate benannt, die

Dies soll zu einem vertieften Verständnis der Sakraltopographie Paderborns – sowohl auf der Mikro- als auch auf der Makroebene – führen. Beiträge dazu gibt es bereits von Karl Hengst⁵⁴ und Norbert Börste⁵⁵ auf der Mikroebene sowie von Manfred Balzer⁵⁶ und Clemens Kosch⁵⁷ auf der Makroebene der sakraltopographischen Komposition Paderborns. Als karolingische Gründung erlebte die Stadt Paderborn schon im Mittelalter mehrere sakraltopographische Entwicklungsstu-

von 2017 bis 2020 in einem vom Paderborner Metropolitenkapitel geförderten Forschungsprojekt am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Paderborn im Blick stehen. Dabei soll die interdisziplinäre Auseinandersetzung mit liturgiehistorischen Fragestellungen gemeinsam mit den örtlichen Einrichtungen im Gespräch mit der Bibliothekskunde (Erzbischöfliche Akademische Bibliothek Paderborn mit Hans-Walter Stork), der Archivforschung (Erzbistumsarchiv Paderborn mit Arnold Otto), der Bistumsgeschichte (Karl Hengst und Hermann-Josef Schmalor) und nicht zuletzt der Kunstgeschichte (Diözesanmuseum Paderborn mit Christoph Stiegemann; Theologische Fakultät Paderborn mit Norbert Börste) erfolgen. Damit stehen auch für die – durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft und das Erzbistum Paderborn geförderte – Digitalisierung der an der Erzbischöflichen Akademischen Bibliothek Paderborn vorhandenen liturgischen Handschriften finanzielle Mittel bereit, um der Forschung liturgie- wie kunsthistorisch besonders bedeutsame Exemplare leichter zugänglich zu machen. Dies soll eine international und interdisziplinär angelegte Beschäftigung mit Paderborner Liturgica ermöglichen, deren (Zwischen-) Ergebnisse in einer wissenschaftlichen Tagung 2019 vorgestellt und vertieft werden sollen.

- 54 Vgl. K. Hengst, Die Altäre und Benefizien des Paderborner Domes und anliegender Kapellen von 777–1550, in: H. Brandt, K. Hengst (Hg.), *Felix Paderae Civitas. Der Heilige Liborius 836–1986. Festschrift zur 1150jährigen Feier der Reliquienübertragung des Patrons von Dom, Stadt und Erzbistum Paderborn*, Paderborn 1986, 214–265.
- 55 Vgl. N. Börste, *Bauforschung am Dombau des 13. Jahrhunderts*, in: *Metropolitan-kapitel Paderborn* (Hg.), *Dom-Restaurierung Paderborn 1978–1981. Dokumentation im Kreuzgang Libori 1980*, Paderborn 1980, 44–51; ders., *Neue Funde vom ehemaligen Lettner im Dom zu Paderborn*, in: *Das Diözesanmuseum stellt vor*, Paderborn 1982; ders., *Der mittelalterliche Lettner des Paderborner Domes*, in: Brandt, Hengst (Hg.), *Felix Paderae Civitas* (s. Anm. 54), 292–312; ders., *Der mittelalterliche Lettner des Paderborner Domes von 1280*, in diesem Band.
- 56 Vgl. M. Balzer, *Zeugnisse für das Selbstverständnis Bischof Meinwerks von Paderborn*, in: N. Kamp, J. Wollasch (Hg.), *Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des frühen Mittelalters*, Berlin – New York 1982, 267–296; ders., *Westfälische Bischöfe des 10. und 11. Jahrhunderts als Bauherren und Architekten*, in: J. Jarnut, A. Köb, M. Wemhoff (Hg.), *Bischöfliches Bauen im 11. Jahrhundert. Archäologisch-historisches Forum (MittelalterStudien 18)*, München 2009, 109–136.
- 57 Vgl. C. Kosch, *Paderborns mittelalterliche Kirchen. Architektur und Liturgie um 1300 (Große Kunstführer 227)*, Regensburg 2006.

fen. Unter den Bischöfen, die als Bauherrn fungierten, hat vor allem Bischof Meinwerk (um 975–1036) eine herausragende Bedeutung für den Kirchenbau und seine theologische Konzeption.⁵⁸ In cap. 216 seiner *Vita* wird sein (nie vollständig verwirklichter) Bauplan eines Kirchenkreuzes beschrieben, wenn es dort heißt:

„Dies sind die Werke des Gottesmannes um der Hoffnung auf das ewige Leben, dies die Zeichen der Liebe für die ihm anvertraute Stadt. Wenn er noch länger gelebt hätte, dann hätte er Paderborn in eine Stadt verwandelt, die dem Reiche zu Ehre und Zierde gereicht hätte. Denn wie er im westlichen und östlichen Teil der Stadt Klöster für die Diener Gottes [Abdinghofkloster und Busdorfstift] errichtet hatte, so hatte er auch im südlichen Teil am Kamp und im nördlichen Teil in Sulithe nach Art eines Kreuzes [lat.: *in modum crucis*] [Kirchen] zu erbauen erwogen. So wie [die Stadt] von ihm aus größter Armut sowohl durch die Schenkung von Erbbesitz als auch durch beständiges Drängen und Dienst von Königen und anderen Gläubigen an Besitz vermehrt und gefördert worden war, so wurde sie auch von denen, die dem Gekreuzigten dienten und [die Stadt] durch die Waffen ihrer Gebete gegen alle Nachstellungen der Feinde verteidigten, gesichert und ausgezeichnet.“⁵⁹

Dass Bischof Meinwerk dabei die historische Stadt Jerusalem im anagogischen Sinne als zukünftige, himmlische Stadt und somit als theologischen Bezugspunkt im Blick hatte und Paderborn mit seiner sakraltopographischen Konzeption zum Abbild dieser heiligen Stadt machen wollte, davon zeugen zwei Belege in der *Vita Meinwerci*. In cap. 214 ist überliefert, er habe dafür extra den Abt von Helmarshausen nach Jerusalem geschickt:

„Als der Bischof daher zur Erlangung des Himmlischen Jerusalem eine Kirche nach dem Vorbild der heiligen Kirche zu Jerusalem errichten wollte, rief er Abt Wino von Helmarshausen, den er aus dem Kloster seiner Stadt dort zum Vorsteher bestellt hatte, zu sich und sandte ihn nach Jerusalem mit dem Auftrag, ihm die Maße der dortigen Kirche und des heiligen Grabes zu bringen.“⁶⁰

Bei seiner Rückkehr brachte Abt Wino von Helmarshausen nicht nur die bautechnischen Informationen nach Paderborn, sondern auch Re-

58 Vgl. dazu etwa G. Mietke, Die Bautätigkeit Bischof Meinwerks von Paderborn und die frühchristliche und byzantinische Architektur (PaThSt 21), Paderborn u. a. 1991; C. Stiegemann, M. Kroker (Hg.), Für Königtum und Himmelreich. 1000 Jahre Bischof Meinwerk von Paderborn, Regensburg 2009.

59 G. Berndt (Hg.), *Vita Meinwerci episcopi Patherbrunnensis* – Das Leben Bischof Meinwerks von Paderborn. Text, Übersetzung, Kommentar (MittelalterStudien 21), München 2009, 253.

60 Ebd., 247.

liquien vom heiligen Grab, wie in cap. 215 berichtet wird.⁶¹ Zu denken wäre dabei an „Berührungsreliquien, wie etwa Öl von den Lampen am Grab oder Holzsplitter vom Ölberg, möglicherweise auch Partikel des Heiligen Kreuzes selbst“⁶². Der Wiederaufbau der 1009 zerstörten Jerusalemer Grabeskirche ab dem Jahre 1030 fiel zeitlich übrigens ziemlich genau mit der Reise Abt Winos in das Heilige Land um 1033 zusammen. 1036 erfolgte die Weihe der zu diesem Zeitpunkt noch nicht ganz fertiggestellten Busdorfkirche, für deren Konzeption der Helmarshausener Abt nach Jerusalem gereist war.⁶³

Schon die wenigen Hinweise deuten darauf hin, dass weitere Forschungen im Bereich der (mittelalterlichen) Liturgie und Sakraltopographie interessante Zusammenhänge zwischen gefeierter und gebauter Theologie offenlegen und noch tiefere Dimensionen der Stadt Paderborn als heiligen Ort offenlegen könnten, wie dies u. a. für Bamberg und Köln schon geschehen ist. Für die Erforschung der Liturgie in der Stadt an den Quellen der Pader dürfte neben den Herrenfesten im Kirchenjahr zudem interessant sein, welche Besonderheiten sich aus der seit dem Mittelalter bezeugten Verehrung des hl. Liborius ergeben.

61 Ebd.

62 Ebd., 50.

63 Vgl. ebd., 49–52.