

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 76 (2020)  
**Heft:** 3-4

**Artikel:** Die Predigt der Steine : Gedanken zur Theologie der Münsterarchitektur  
**Autor:** Zeilhofer, Susanne  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-914129>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 19.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Die Predigt der Steine

## Gedanken zur Theologie der Münsterarchitektur

«Da stand nun der ruhmreiche Karl an einem hellen Fenster, strahlend wie die Sonne beim Aufgang, geschmückt mit Gold und Edelsteinen, gestützt auf Haito, so hiess der Bischof, den er einst nach Konstantinopel geschickt hatte [...]»<sup>1</sup>

Bischof Haito entstammte einer südalamannischen Adelsfamilie und wurde im Jahr 802/806 auf den Basler Bischofssitz berufen. Er zeigte eine ausgeprägte Bindung an das karolingische Königshaus, welches die Stadt am Rheinknie als gewichtigen Stützpunkt für die Anbindung der südlichen Randregionen des Reichs entschieden protegierte. Haito gehörte zum engsten Vertrautenkreis Karls des Grossen und war 811 auch Mitunterzeichner von dessen Testament. Unter ihm erblühte das Basler Bistum und bekam mit seiner ersten Kathedrale, dem so genannten Haito-Münster, ein erstes Wahrzeichen<sup>2</sup>.

Bei ihm sollen die folgenden Überlegungen ihren Ausgangspunkt nehmen. In einem ersten Schritt steht dabei die Frage im Zentrum, in welchem geistesgeschichtlichen und kirchenpolitischen Milieu der Bau der ersten Basler Kathedrale zu verorten ist. Zwei Beispiele sollen verdeutlichen, wie durch das Zitieren einzelner architektonischer Elemente aus Vorgängerbauten komplexe Zusammenhänge erzeugt und tiefere Sinnebenen hergestellt werden können. In einem zweiten Teil sollen am Beispiel des 1019 geweihten Heinrichsmünsters Fragen

- 1 «Stabat autem gloriosissimus regum Karolus iuxta fenestram lucidissimam, radians sicut sol in ortu suo, gemmis et auro conspicuus, innixus super Heittonem; hoc quippe nomen erat episcopi ad Consantinopolim quondam destinati.», H.F. Haefele (Hg.): *Notkeri Balbuli Gesta Karoli Magni*, MGH SS. rer. Germ. N. S. 12, Berlin 1959, 56f.
- 2 Auf die vieldiskutierte Frage nach einer möglichen vorkarolingischen Bischofskirche kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden. Der Bischofssitz befand sich primär in Kaiseraugst. Es ist aber durchaus möglich, dass auf dem Münsterhügel ein früherer römischer Gebäudekomplex als christliches Kultgebäude genutzt wurde. Aus einem zeitgenössischen Lobgedicht auf Bischof Haito ist ein zerfallener Vorgängerbau fassbar, der in formidabler Weise ersetzt wurde; H.R. Sennhauser: *Das Münster des Bischofs Haito, Bodenfunde aus Basels Ur- und Frühgeschichte*, Basel 1983, 79-84.

zur Symbolik des Kirchengebäudes vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Liturgieallegorese gestellt werden. Im Zentrum stehen dabei die für das Basler Münster bedeutenden Themen von Zeitlichkeit und Zeitenwende.

Doch zurück zum Ausgangspunkt.

Das Bistum Basel wird Mitte des 8. Jahrhunderts im Rahmen der Reorganisation der fränkischen Reichskirche unter den Karolingern definitiv fassbar. Seine administrative Ausgestaltung vollzog sich in Anlehnung an die fränkische Königsdynastie und der genannte Bischof Haito<sup>3</sup>, geboren 763, betritt die Bühne.

Auf diesen Haito geht die erste archäologisch fassbare Kathedrale zurück – er ist Abt-Bischof der karolingernahen Reichenau und 805 bis 823 Bischof in Basel, Spitzendiplomat im Dienst Kaiser Karls des Grossen<sup>4</sup> und allgemein hoch geachteter, gelehrsam und ebenso edler wie bescheidener Mensch. Im Zuge des allgemeinen Reformprogramms der 789 erlassenen *Admonitio generalis*<sup>5</sup> Karls des Grossen, welche an alle Bistümer versandt wurde als Instrument zur Umsetzung der umfassenden Reformbestrebungen vor Ort, verlieh Haito dem Basler Bistum zwischen 806 bis 813 erstmals eine bischöfliche Gesetzgebung, die sog. *Capitula ecclesiastica*<sup>6</sup>: ein 25 Punkte zählendes geistliches Re-

- 3 E. Tresp: Art. Haito [Heito], HLS VI, Basel 2007, 47f. Zur Bedeutung Haitos: ders.: Le plan carolingien de Saint-Gall et la Règle de saint Benoît, in: Y. Coativy (Hg.): Landevennec 818-2018. Une abbaye bénédictine en Bretagne, Rennes 2020.
- 4 Haito leitete mit weltlichen Amtsträgern 811 eine Gesandtschaft nach Byzanz, die die Anerkennung des Kaisertitels Karls des Grossen durch den oströmischen Kaiser zum Ziel hatte.
- 5 H. Mordek, K. Zechiel-Eckes, M. Glatthaar (Hg.): Die Admonitio generalis Karls des Großen, MGH, Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi 16, Hannover 2012. - Die *Admonitio generalis* gilt als erstes programmatisches Kapitular und wohl berühmtester Erlass Karls des Großen; erarbeitet in kleinem Kreis *cum sacerdotibus et consiliariis nostris*, wurde sie am 23. März 789 ausgestellt und durch Königsboten (*missi dominici*) primär den Bischöfen des Reichs übermittelt. Der Text setzt sich zusammen aus Konzilskanones aus der *Collectio Dionysio-Hadriana* sowie Reformvorschriften für Klerus und Laien und bündelt «die Autorität einer Urkunde, die Verbindlichkeit eines Briefes und die Überzeugungskraft einer Predigt» (S. 29 der Einführung zur Edition). 36 Textzeugen untermauern die Bedeutung dieser zu den am dichtesten überlieferten Kapitularien zählenden Verlautbarung.
- 6 Haitonis episcopi Basileensis capitula ecclesiastica, in: K. Ubl et al. (Hg.): Capitularia. Edition der fränkischen Herrschererlasse, Köln 2014ff. URL: <https://capitularia.uni-koeln.de/capit/ldf/bk-nr-177/> (abgerufen am 29.06.2020); MGH Cap.Ep. I, 203-219. – Kapitularien, «königliche, das heißt von den fränkischen Herrschern ausgehende, meist in Kapitel gegliederte Satzungen und Verlautbarungen gesetzgeberischen, administrativen, auch religiös-belehrenden Charakters, bei deren Abfassung bzw. Erlaß oft die Großen des Reichs mitwirkten» (H. Mordek: Leges und Kapitularien, in: Die Franken – Wegbereiter Europas. Vor 1500

gelwerk mit Richtlinien für die Priester seines Bistums und zur Belehrung der Laien<sup>7</sup>.

Die Kapitularien Bischof Haitos gliedern sich in drei Themenbereiche, wobei das Hauptaugenmerk auf einer fundierten Ausbildung des Klerus ruht. Gefordert werden Kenntnis der wichtigsten Gebete, lateinisch wie volkssprachlich («tam latine quam barbarice»), ein theologisches Grundverständnis dogmatischer Themen<sup>8</sup> sowie der Sakramente, insbesondere von Taufe und Firmung, und eng damit einher geht die Forderung nach Kenntnis der wesentlichen li-

Jahren: König Chlodwig und seine Erben, Mainz 1996, 488-498 [488]), waren das wichtigste Instrument zur Herrschaftsausübung im Frankenreich, insbesondere Karls des Grossen. Aus der umfangreichen Literatur zum Thema die grundlegende Studie: F.L. Ganshof (unter Mitwirkung von B. Franz-Will; aus dem Niederländischen übertr. v. W.A. Eckhardt): Was waren die Kapitularien?, Darmstadt 1961; H. Mordek: <Karolingische Kapitularien>, in: ders. (Hg.): Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters. Vier Vorträge, gehalten auf dem 35. Dt. Historikertag 1984 in Berlin, Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 4, Sigmaringen 1986, 25–50; C. v.Rhijn: Shepherds oft he Lord. Priests and Episcopal Statues in the Carolingian Period, Cultural Encounters in late antiquity and the Middle Ages 6, Brepols 2007. – Die Erlasse wurden kopiert und über das ganze Reich verteilt, s. H. Mordek: Bibliotheca capitularium regum Francorum manuscripta. Überlieferung und Traditionszusammenhang der fränkischen Herrschererlasse, MGH Hilfsmittel 15, München 1995. – Mit den Jahren 806-813 gehören die Kapitularien Haitos zu den ersten erlassenen Statuten; früher datieren nur Theodulf von Orléans (798-817/18), die Capitula Parisiensia (800), Bavarica (800-813) und Corbeiensia (803/05) sowie Gerbald von Lüttich (801/02-809).

- 7 Vgl. die Einleitung Bischof Haitos zum Regelwerk: «Haec capitula quae sequuntur, Haito Basilensis ecclesiae antistes et abbas coenobii, quod Augia dicitur, presbyteris suae dioeceseos ordinavit, quibus monerentur, qualiter se ipsos ac plebem sibi commissam caste et iuste regere atque in religione divina confirmare deberent.» Um die Wende zum 9. Jahrhundert entstehen derartige Episkopalstatuten flächendeckend im Reich, konkretisieren bzw. adaptieren das allgemeine Reformprogramm. Die Vorschriften stellen die Brücke dar zwischen dem kaiserlichen Hof, dem hohen Klerus und den zahlreichen Ortsgeistlichen, binden jeden einzelnen Priester des Reichs und damit auch die diesem anvertrauten Laien über den Ortsbischof an das normgebende Zentrum. Dahinter stehen die Ideen von Disziplin und Vereinheitlichung: so wie das Mönchtum nunmehr ausschliesslich auf die Benediktregel festgelegt wird, soll auch für die Kleriker ein fest definierter Rahmen geschaffen werden; «they were to provide the secular clergy with a code of behaviour of authority similar (though not equal) to that of a *regula* for monks and a *lex* for laymen. This made them more than mere directions, but a *disciplina* carried by episcopal authority, with [...] consequences for those who decided to ignore it.» Rhijn : Shepherds (Anm. 6), 48.
- 8 Haito: Capitula (Anm. 6), c. 5 «Quinto, ut sciant, quid sit sacramentum baptismatis et confirmationis, et quale sit mysterium corporis et sanguinis domini, quomodo in eisdem mysteriis visibilis creatura videtur et tamen invisibilis salus ad aeternitatem animae subministratur, quod in sola fide continetur.»

turgischen Bücher. Neben vergleichbaren Regelsammlungen aus karolingischen Tagen widmet sich Haito besonders detailliert den liturgischen Pflichten des Klerus. Geistliche ohne das dementsprechend notwendige Wissen verglich er im Rückgriff auf Mt 15,14 / Lk 6,39 mit einem Blinden, der einen Blinden führt, wobei am Ende beide in die Grube fielen<sup>9</sup>. Die frühen karolingischen Kapitularien verbinden mit der Kenntnis der liturgischen Bücher Vorschriften zur Reinheit<sup>10</sup> sowohl der im Ritus verwendeten Geräte als auch der Kirche als Gebäude insgesamt. Auf eine lange Tradition zurückblicken kann dabei insbesondere die von Haito explizit ausgesprochene Vorschrift, dass Frauen sich dem Altar nicht nähern dürften; weder um Opfergaben zu bringen, noch wenn ein Altartuch gewaschen werden müsse. Ein Priester habe selbiges dann vom Altar nehmen und es an der Altarschranke zum Waschen zu übergeben, wo es anschliessend wieder entgegenzunehmen sei<sup>11</sup>.

Solche Vorschriften verdeutlichen das entschiedene Bestreben der karolingischen Kirchenreform, die kultische Reinheit (wieder)her- und sicherzustellen, welches 816 in den Beschlüssen der Reichssynode von Aachen gipfelt (*Institutiones Aquisgranenses / Institutio canonicorum*). Nach dem Vorbild Chrodegangs von Metz († 766), der seine Kleriker zum gemeinschaftlichen Leben an der Bischofskirche verpflichtet hatte, wird Kanonikern der gemeinsame Gottesdienst mit Chorgebet sowie das Gemeinschaftsleben in einem abgeschlossenen Areal

- 9 Haito: Capitula (Anm. 6), c. 6 «Sexto, quae ipsis sacerdotibus necessaria sunt ad discendum, id est sacramentarium, lectionarius, antiphonarius, baptisterium, compotus, kanon paenitentialis, psalterium, homelie per circulum anni dominicis diebus et singulis festivitibus aptae. Ex quibus omnibus, si unum defuerit, sacerdotis nomen vix in eo constabit, quia valde periculosae sunt evangelicae minae, quibus dicitur : *Si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt.*»
- 10 Zur Frage der kultischen Reinheit s. A. Angenendt: «Mit reinen Händen». Das Motiv der Reinheit in der abendländischen Askese, in: Herrschaft, Kirche und Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. FS F. Prinz, Stuttgart 1993, 297-316.
- 11 Haito: Capitula (Anm. 6), c. 16 «Sexto decimo, ut unusquisque hoc provideat, ut mulieres ad altare non accedant nec ipsae deo dicatae in nullo ministerio altaris intermisceantur. Quod si pallae altaris lavandae sunt, a clericis abstrahantur et ad cancellos feminis tradantur et ibidem repetantur. Similiter et presbyteri, cum oblata ab eisdem mulieribus offeruntur, ibidem accipiantur et ad altare deferantur.» Noch restriktiver Hinkmar von Reims, MGH Cap.Ep. II, 3-45, c.3, der vorschreibt, ein Priester habe die Altarwäsche selbst in speziell dafür vorgesehenen Becken zu waschen. Der Altarraum, die liturgischen Geräte wie auch die Kirche als Ganzes müssen sich durch vollständige Reinheit auszeichnen, s. D. Iogna-Prat: Lieu de culte et exégèse liturgique à l'époque carolingienne, in: The Study of the Bible in the Carolingian Era, Medieval Church Studies 3, Brepols 2003, 215-244.

vorgeschrieben – die Domkapitel entstehen: für Basel erstmals bezeugt um 830 in den Verbrüderungsbüchern der Abteien Reichenau und St. Gallen<sup>12</sup>.

Bischof Haitos Kapitularien entsprechen klar der Tendenz, die Vielfalt früherer Lebensformen zu Gunsten einheitlicher Standards im Interesse einer Stärkung der Reichskirche, der Reichseinheit, zu beenden; dem engsten kaiserlichen Beraterkreis angehörend, in personeller Nähe und loyaler Affinität zu Karl dem Grossen setzt er die *renovatio imperii* auf Diözesanebene entschieden um, was auch Auswirkungen auf seine Kathedrale haben muss.

Was nun Karl den Grossen und den Kirchenbau betrifft, so ist das entsprechende Schlagwort hier die Aachener Pfalzkapelle. Diese greift ganz klar über San Vitale in Ravenna den Typus byzantinischer Palastkirchen auf und nimmt Bezug auf die Hagia Sophia in Konstantinopel, den grössten christlichen Zentralbau seiner Zeit – ihrerseits auf dem Vorbild des Salomonischen Tempels fussend. Karl der Grosse demonstriert mit seinem <neuen Tempel>, einem monumentalen Herrschaftszeichen, seine Verantwortung. In der Nachfolge König Salomos, als neuer *rex Christianus*, übernimmt er Sorge und Verantwortung für die Christenheit und beansprucht damit eine Rolle, die zuvor der byzantinische Kaiser innehatte.

Haito macht mit seinem Neubau zweierlei: Karl der Grosse hatte die Aachener Pfalzkapelle als ein zweites Rom errichten lassen; in Fortsetzung der Tradition des antiken Römischen Reiches sollte seine Herrschaft als Gottes heiliger Wille im christlichen Sinne legitimiert werden. Und im Kleinen nimmt auch Haito eine Anknüpfung an römische Formsprache vor, was im Folgenden an zwei architektonischen Merkmalen gezeigt werden soll.

Damit stellt er sich zweitens als Chefberater Karls loyal zum Herrscher, unterstreicht dessen Reform inhaltlich mit klarer Deutlichkeit durch das Etablieren eines Domkapitels, sowie durch die erwähnte Abfassung seiner *Capitula* – welche natürlich auch bauliche Konsequenzen haben; der erwähnte Passus mit den liturgischen Tüchern und den Frauen lässt sich beispielsweise nur über physische Abschränkungen realisieren.

Was geschieht konkret? Haito lässt auf dem Münsterhügel<sup>13</sup> auf keltisch-rö-

12 Spätestens ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wohnten die Domherren jedoch in Häusern um das Basler Münster, die *vita communis* hatte sich zu diesem Zeitpunkt schon wieder aufgelöst.

13 Zu Entwicklung, Nutzung und Funktion des Münsterplatzes F. Pajor: Münsterhügel und Münsterplatz, in: H.R. Meier / D. Schwinn Schürmann / M. Bernasconi / S. Hess / C. Jäggi

mischen Vorgängerbauten Bischofspfalz und Domkirche erbauen. Der spätrömische Kastellbereich wird umgeformt zum bischöflichen Immunitätsbereich<sup>14</sup> und die *ecclesia Basiliensis*, vormals in Kaiseraugst, findet damit ihre institutionelle Erneuerung, als Wiedergründung am neuen Ort.

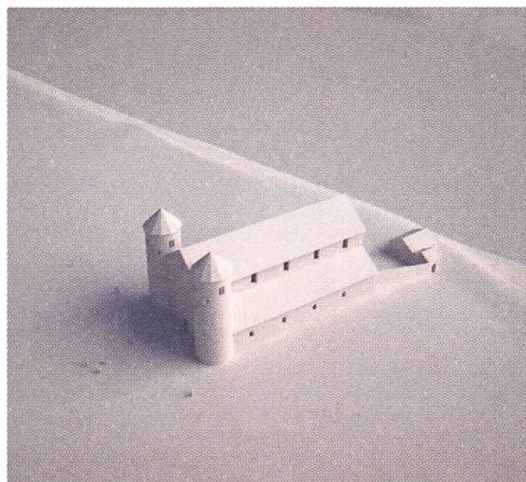


Abb. 1

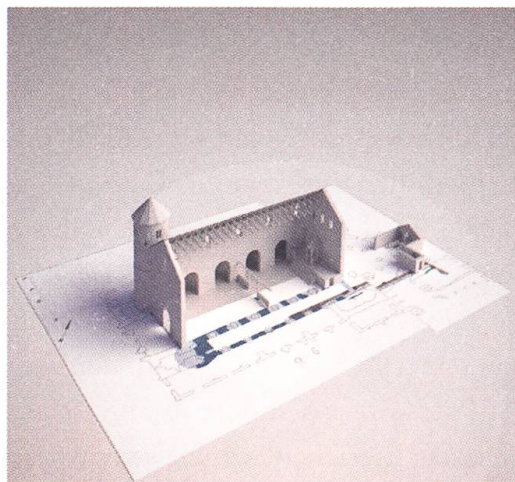


Abb. 2

Das Hatto-Münster<sup>15</sup> (Abb. 1 & 2) muss zwischen 802/805 und 823 erbaut worden sein, parallel zur Basilika auf der Reichenau (816); es war mit 52 Metern Länge<sup>16</sup> bereits von beachtlichem Ausmass, verglichen mit dem heutigen Grundriss. Die Westfassade flankierten zwei Rundtürme. Neben dem Hauptschiff ist an der Südseite ein Seitenschiff archäologisch nachgewiesen, an der Nordseite zumindest wahrscheinlich, so dass eine dreiteilige Anlage anzunehmen ist<sup>17</sup>. Von diesem Bau existieren noch Mauerreste im Boden, aber kein aufgehendes Mauerwerk mehr. Der erhöhte Chor endete gerade und lag über einer unterirdischen

/ A. Nagel / F. Pajor: Das Basler Münster, Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt 10, Bern 2019, 28-55; zu den Vorgängerbauten M. Bernasconi: Vorgängerbauten, in: ebd. 70-95 (70-76) mit weiterer Literatur.

15 H.R. Sennhauser: Das Münster des Bischofs Hatto, in: P. Heman (Hg.), Bodenfunde aus Basels Ur- und Frühgeschichte, Basel 1983, 79-84; R. Marti: Kirche und Raum: Basel und die Christianisierung des Hinterlandes, in: J.-C. Rebetez (Hg.): Pro Deo. Das Bistum Basel vom 4. bis ins 16. Jahrhundert, Delsberg 2006, 46-63, zum Hatto-Münster 53f.; M. Steinmann: Von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts - Von der frühen Besiedlung bis zur ersten Blüte der Stadt, in: G. Kreis, B. von Wartburg (Hg.): Basel – Geschichte einer städtischen Gesellschaft, Basel 2000, 11-36.

16 Der Westabschluss ist nachgewiesen, die Ostausdehnung kann nicht genau fixiert werden. Zur umfassenden Baubeschreibung: Bernasconi: Vorgängerbauten (Anm. 13), 78-81.

17 Bernasconi: Vorgängerbauten (Anm. 13), 78.

Krypta. Der Raum, im Grundriss ein einfaches Rechteck, wurde, so darf man annehmen, rasch mittig durch eine Schrankenanlage in Laien- und Chorbereich getrennt, halbiert.

Auffällig sind an diesem Bau zunächst die Rundtürme im Westen<sup>18</sup>; die karolingische Doppelturmfassade des Basler Münsters zählt zu den frühesten ihrer Art

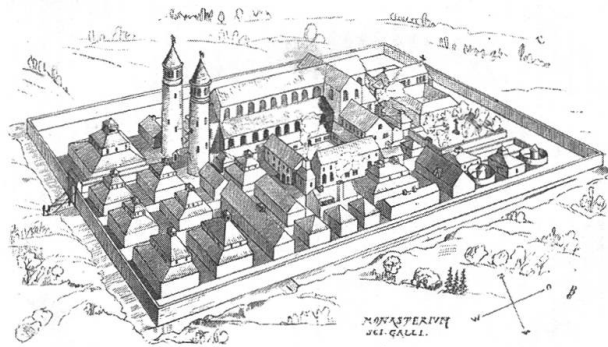


Abb. 3 \* Kloster Saect Gallen nach dem Grundriss vom Jahre 830. (Laiens).

und ist für das erste Drittel des 9. Jahrhunderts neben Basel auch auf dem in gleicher Weise mit dem Namen Haitos verbundenen St. Galler Klosterplan belegt (Abb. 3). Während die Türme in St. Gallen jedoch freistehen, sind sie in Basel im Verbund mit der Fassade und begrenzen diese.

Die Herkunft für das Motiv der Rundtürme wurde vielfach diskutiert<sup>19</sup>. Gut denkbar ist ein Einfluss durch römische Traditionen (Regensburg, Porta Praetoria / Trier, Porta Nigra), wie sie durch das valentinianische Munimentum, das spätantike Befestigungswerk auf der Kleinbasler Rheinseite, lange Zeit sichtbar vor Augen standen.

Eine zeitgenössische Wiedergabe des Motivs bietet der zwischen 820 bis 835 n.Chr. im benediktinischen Kloster Hautvillers bei Reims entstandene Utrecht Psalter<sup>20</sup>, Meisterwerk der karolingischen Buchkunst und mit 166 braunen Federzeichnungen ausgestattet. Die Miniatur fol. 13v zum Psalm XXIII (24) (Abb. 4), der den Einzug des Herrn in sein Heiligtum besingt (V7 «Attollite portas, principes, vestras, et elevamini portae aeternales: et introibit rex gloriae.»), zeigt Jerusalem und verweist mit den beiden massiven Rundsäulen der Pforte auf die

18 Die Turmfundamente schlossen nach Osten gerade, nach Westen in runder Form. Da sich kein aufgehendes Mauerwerk erhalten hat, ist eine aus dem Grundriss postulierte Form als Halb- bzw. Dreiviertelrundtürme zwar wahrscheinlich, kann aber nicht mit letzter Gewissheit festgestellt werden. Bernasconi: Vorgängerbauten (Anm. 13), 80.

19 Zusammenfassend Bernasconi: Vorgängerbauten (Anm. 13), 81.

20 Utrecht-Psalter. Faksimileausgabe im Originalformat der Handschrift Ms. 32 der Bibliothek der Rijksuniversiteit te Utrecht in 2 Bänden, Codices Selecti LXXV, Graz/Zürich 1982–1984; K. van der Horst (Hg.): The Utrecht Psalter in medieval art: picturing the psalms of David, Catalogue of the exhibition „Het Utrechts psalter: middeleeuwse meesterwerken rond een beroemd handschrift“, Utrecht, Museum Catharijneconvent, 31. August-17. November 1996, MS't Goy-Houten 1996. Digitale Ausgabe <http://psalter.library.uu.nl/>



legendären Säulen Jachin und Boaz des salomonischen Tempels<sup>21</sup>, welcher zusammen mit dem Bundeszelt als provisorischem Vorgänger seit Augustinus<sup>22</sup> als Typus von Kirche und Leib Christi gilt und für Theodoret<sup>23</sup> als Prototyp aller Kirchen auf Erden fungiert. Die Kirche steht damit im Spannungsverhältnis zwischen dem Salomonischen Tempel der Vergangenheit, dessen Erfüllung und zugleich Steigerung sie darstellt, und dem Himmlischen Jerusalem der Zukunft, in dem sie nach dem Jüngsten Gericht als *Ecclesia triumphans* ihre Vollendung finden wird



Abb. 4

und dessen Ideal der christliche Kirchenbau widerspiegeln bzw. präfigurieren soll. Den ersten durchgängigen allegorischen Kommentar der biblischen Tempelbeschreibung (1Kön 5,1-7,51) erstellte Beda Venerabilis (†735)<sup>24</sup> und skizziert zu Beginn seiner Ausführungen das Stiftszelt wie den Salomonischen Tempel als Vo-

- 21 Th.A. Busink: Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus, Bd 1, Leiden 1970; M.J. Mulder: Die Bedeutung von Jachin und Boaz in 1 Kön 7,21 (2 Chr 3,17), in: J. W. van Henten (Hg.): Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature, StPB 36, Leiden 1986; W. Zwickel: Der salomonische Tempel, Kulturgeschichte der antiken Welt 83, Mainz 1999 (ND Kamen 2011).
- 22 Augustinus: Enarratio In Ps. 126, Migne PL XXXVII, 1668: «Quia et iste Salomon aedificaverat templum Domino [...], in typo quidem et in figura Ecclesiae et corporis Domini»; vgl. ergänzend dazu ders.: Enarratio in Ps. 44, Migne PL XXXVII, 512f. zum Aufbau des geistigen Leibes der Kirche aus den lebendigen Steinen: «Templum regis ipsa Ecclesia, intrat in templum ipsa Ecclesia. Unde construitur templum? De hominibus qui intrant in templum. Lapidus vivi qui sunt, nisi fideles Dei? [...] Templum regis in unitate est: templum regis non est ruinosum, non discissum, non divisum. Iunctura lapidum viventium charitas est. [...] Templum suum Deus ubique collocavit, fundamenta Prophetarum et Apostolorum ubique firmavit.»
- 23 Theodoret: Quaestiones in libros Regnorum et Paralipomenon q.1, Migne PG LXXX, 236: «Non ipse David, sed eius filius templum aedificavit [...] quoniam Christus, secundum carnem Davidis filius, erat aedificaturus omnes ecclesias, quae sunt in toto orbe terrarum.»
- 24 J. O'Reilly: Introduction, in: Bede, On the temple, transl. with notes by S. Connolly, with an introd. by J. O'Reilly, Liverpool 1995, XVIIIf.

rausdeutung der sich im stetigen Aufbau befindenden und auf ihre Vollendung hinpilgernden Kirche<sup>25</sup>; eine Schrift, die in karolingischer Zeit breit rezipiert wurde und grosse Bedeutung erlangte. Verweise auf die alttestamentlichen Könige David<sup>26</sup> und Salomo gewannen stark an Bedeutung und insbesondere Alkuin vertrat die Konzeption des sakralen Königtums nach alttestamentlichem Vorbild – Karl der Grosse liess seinen Thron in der Aachener Pfalz gemäss den biblischen Angaben über Salomos Thron<sup>27</sup> gestalten und auch im höfischen Umfeld wurden Gestalten des Alten Testaments bzw. deren Namen zu festen Bezugspunkten<sup>28</sup>. Solcherlei Bezugnahmen auf den biblisch kultischen Bereich akzentuieren die göttliche Legitimation des Machthabers; architektonische Zitate des Jerusalemer Tempels können verstanden werden als sakral ausgedeutete Herrschaftszeichen, die neben Frömmigkeit und dem Streben nach einer heilgeschichtlich ausgerichteten staatlichen Ordnung durchaus auch Ausdruck von Repräsentation und klaren politischen Interessen waren<sup>29</sup>. Angenendt spricht von einem karolingischen

- 25 Beda Venerabilis: De Templo 1, 1, Migne PL XCI, 737: «Domus Dei quam aedificavit rex Salomon in Jerusalem, in figuram facta est sanctae universalis Ecclesiae, quae a primo electo usque ad ultimum, qui in fine mundi nasciturus est, quotidie per gratiam regis pacifici, sui videlicet Redemptoris, aedificatur. Quae partim peregrinatur adhuc ab illo in terris, partim evasis peregrinandi aerumnis cum illa jam regnat in coelis, ubi, peracto ultimo iudicio, tota est regnatura cum ipso.»
- 26 Zur David-Mimesis Karls des Grossen vgl. U. Zahnd: Novus David – Νεος Δαυιδ. Zur Frage nach byzantinischen Vorläufern eines abendländischen Topos, FMSt 42 (2008) 71-88 mit umfangreicher Literatur.
- 27 H. Fichtenau: Byzanz und die Pfalz zu Aachen, MÖIG 59 (1951) 1–54 (25).
- 28 Der Erzkanzler, Abt Abt Hilduin von Saint Germain-des-Prés († 860) führte den Namen Aaron; Einhard, Nachfolger Alkuins als Leiter der Hofschule Karls des Grossen, den Namen Beseleel nach dem Erbauer der jüdischen Stiftshütte (Ex 35,30); der Baumeister Odo von Metz führte den Namen des Hiram von Tyrus, der unter anderem die legendären Portalsäulen Jachin und Boas goss (1Kön 7,13). Vgl. M.S. Doquang: The Lithic Garden: Nature and the Transformation of the Medieval Church, Oxford 2018, 162; Fichtenau: Byzanz (Anm. 27), 27; M. Buchner: Einhard als Künstler. Forschungen zur karolingischen Kunstgeschichte und zum Lebensgange Einhards (Sonderabdruck aus ZAGV 40), Strassburg 1918).
- 29 Wenn Kaiser Justinian bei der Einweihung der Hagia Sophia am 27. Dezember 537 ausgerufen haben soll «Salomo, ich habe dich übertroffen!» (Th. Preger [Hg.]: *Scriptores originum Constantinopolitanarum I*, BSGRT Teubner, Berlin 1989, 105), so darf das sicher nicht nur als Ausweis seiner Frömmigkeit gelten, sondern auch als selbstbewusster Verweis auf seine göttliche Legitimation, als Stellvertreter Christi zu regieren. Auch abendländische Könige wie Kaiser stellten sich in die Tradition dieses Herrschaftsverständnisses und setzten mit monumentalen Sakralbauten in der Nachfolge des Salomonischen Tempels klare Herrschaftszeichen.

Priesterkönigtum respektive universalem Sakralkönigtum, für das «kurzschriftlich die Formel *rex et sacerdos*» stehe<sup>30</sup>, welche in erster Linie mit Karl dem Grossen assoziiert wird.

Wenn nun Bischof Haito mit den beiden Rundtürmen Bezug nimmt auf die Säulen Jachin und Boaz und auf den Tempel Salomos, dann zeigen sich darin mehrere Bedeutungsebenen. Zum einen spricht er ein klares Bekenntnis zu Karl dem Grossen in seiner Rolle als *rex Christianus* aus, welche dieser spätestens seit seiner Kaiserkrönung durch Papst Leo III. zu Weihnachten 800 beansprucht hatte.

Zum anderen erfolgt über Karl eine Anbindung an die Kirche in Rom, den Papst (zu dem seit Pippin eine Art geistliche Verwandtschaft bestand<sup>31</sup>) und die römische Liturgie, innerhalb derer die Karolinger durch Stiftung einer Altarmensa<sup>32</sup> für St. Peter im Stundengebet einen besonderen Platz genossen<sup>33</sup> und der tagtäglichen liturgischen Vergegenwärtigung gewiss sein konnten. Und Rom war für die Karolinger der einzig rechte Massstab für den Gottesdienst: es galt der Grundsatz *secundum ordinem et morem Romanae ecclesiae*<sup>34</sup> unter Verwendung <gut korrigierter Bücher>, weswegen Karl der Grosse sich zum Wohlergehen des Reiches von Papst Hadrian I. unter anderem ein unvermisches gregorianisches Sakramentar erbat. Auf das Problem der Rezeption der römischen Liturgiebücher sowie die Bemühungen, durch eine Überarbeitung des Hadrianum die Liturgie im Frankenreich zu vereinheitlichen, kann in diesem Rahmen nicht eingegangen werden, doch zeigt sich auch Haito in seiner Kathedrale willens, die liturgische Erneuerung seines Herrn und Kaisers mitzutragen. In Analogie zum römischen Stationsgottesdienst und den diversen Prozessionen weisen sowohl das Basler Münster mit seinen rund sechzig Altären wie auch der St. Galler Klosterplan unterschiedliche liturgische Orte auf, die es erlauben, Eucharistie und Tagzeitenli-

30 A. Angenendt: Karl der Grosse als «*rex et sacerdos*», in: R. Berndt (Hg.), Das Frankfurter Konzil von 794 Teil 1, Mainz 1997, 255-278; Vgl. A. Höfert: Kaisertum und Kalifat. Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter, Frankfurt/New York 2015.

31 A. Brackmann: Pippin und die römische Kirche, in: ders.: Gesammelte Aufsätze, Weimar 1941, 397-421 (401ff.)

32 A. Angenendt: Mensa Pippini Regis. Zur liturgischen Präsenz der Karolinger in Rom, in: E. Gatz (Hg.): Hundert Jahre Deutsches Priesterkolleg beim Campo Santo Teutonico, RQ.S 35, Rom 1977, 52-68.

33 J.A. Jungmann: Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie: VI. Das Kyrie eleison in den Preces, ZKTh 73 (1951) 85-92 (90f.)

34 Vgl. C. Vogel: La réforme liturgique sous Charlemagne, in: B. Bischoff, Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben, Bd. 2 : Das geistige Leben, Düsseldorf 1965, 217-232, mit zahlreichen Belegen.

turgen an mehreren Stationen verteilt zu feiern und Prozessionen<sup>35</sup> abzuhalten.

Darüberhinaus wird, wie oben ausgeführt, durch das Zitieren des Salomonischen Tempels ein zeitliches Koordinatensystem aufgetan, wie es sich auch an der Galluspforte an der Nordfassades des Querschiffs des Basler Münsters aufzeigen lassen wird. Schon Hrabanus Maurus stellte die beiden Säulen Jachin und Boaz den alttestamentlichen Propheten sowie den Aposteln des Neuen Testaments gleich<sup>36</sup> und entwarf ein heilsgeschichtliches Kontinuum, wie es im Basler Münster mehrfach greifbar ist. Das Oszillieren zwischen der Vergangenheit als Fundament auf der einen Seite und dem himmlischen Jerusalem als eschatologischem Pilgerziel aller Gläubigen auf der anderen Seite ist ein mehrfach aufscheinendes Thema, wie in der Folge noch zu zeigen sein wird.

Was bedeutet nun die Bezugnahme auf das himmlische Jerusalem<sup>37</sup> für die Münsterarchitektur? Das himmlische Jerusalem ist Ziel aller Glaubenden, Entwurf göttlicher Vollendung, kein historischer Endzustand, sondern letzter «Sinn des gegenwärtigen Zustandes»<sup>38</sup> und im Alltagsleben präsent. Aus dem defizitä-

35 Das 1513 verfasste *Ceremoniale Basiliensis Episcopatus* des Münsterkaplans Hieronymus Brilinger berichtet von 35 ordentlichen Prozessionen im Jahreskreis, die zum Teil das Kirchenninnere sowie den Kreuzgang abschritten, zum grösseren Teil aber auch den Münsterplatz bis zur Johanneskapelle in den Prozessionsweg integrierten. An sechs Tagen weitete sich die Prozession sogar auf die gesamte Stadt aus. H. Brilinger: *Ceremoniale Basiliensis Episcopatus*. Nach dem lat. Original hg. und ins Deutsche übertragen, in: K.W. Hieronimus: *Das Hochstift Basel im ausgehenden Mittelalter, Quellen und Forschungen*, Basel 1938, 24, 121-124, 194, 204-216, 218-226, 568f.; vgl. den Beitrag von Caroline Schröder Field im vorliegenden Heft, S. 393-408.

36 Hrabanus Maurus: *Comm. in Paralipomena III*, Migne PL CIX, 438: «Et statuit, inquit, columnas duas in porticu templi. Cum statuisset columnam dexteram, vocavit eam nomine Jachin, hoc est firmitas. Similiter erexit columnam secundam, et vocavit nomen ejus Booz, hoc est, in robore. Dexteram columnam, ut supra diximus, illorum exprimit figuram doctorum, qui primitivam in Hierosolymnis instituere Ecclesiam; secunda eorum, qui ad praedicandum gentibus destinati sunt. Vel certe dextra columna eos significavit qui venturum in carne Dominum prophetando praedixerant; secunda illos qui hunc jam venisse, et mundum suo sanguine redemisse testantur.», Hervorhebungen durch Verf.

37 Grundsätzlich zum Thema P. Kurmann: *Zur Vorstellung des Himmlischen Jerusalem und zu den eschatologischen Perspektiven in der Kunst des Mittelalters*, in: J.A. Aertsen (Hg.): *Ende und Vollendung*, Berlin 2002, 293-300; R. Konrad: *Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken*, in: C. Bauer, L. Boehm (Hg.): *Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung*, FS Johannes Spörl, Freiburg 1965, 523-540. Zu den mittelalterlichen Quellen W.W. Reader: *Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse*, Göttingen 1971.

38 I. Herwegen: *Antike, Germanentum und Christentum*, Salzburg 1932, 47.

ren Hier und Jetzt des Erdendaseins soll sich der Betende erheben zur verheissenen Welt der Erlösung: Jerusalem, die reich geschmückte Braut des Gotteslammes der Apokalypse, wird Ziel- und Kristallisationspunkt aller endzeitlichen Visionen und Sehnsüchte.

Die kostbaren Materialien, Perlen, Gold und Edelsteine, wie auch die vollkommene Ordnung der Himmelsstadt sind Vorbild für Theologen wie Künstler gleichermaßen und Ansatzpunkt für weiterführende Analogien, die das irdische Bauwerk zum Abbild göttlicher Ordnung machen. Byzantinische<sup>39</sup> Zentralbauten mit eindrucksvollen Kuppeln über quadratischen Sockeln spiegeln in den geometrischen Formen Kreis und Quadrat die endlose Vollkommenheit des Himmels über der Erde, verbunden durch ein Oktogon – im frühen Christentum Hinweis auf die Auferstehung Christi sowie die Teilhabe an Christus in der Taufe. Literarische Belege für eine Übertragung der Idee des kosmischen Tempels auf eine christliche Basilika datieren bereits auf das Ende des 4. Jahrhunderts<sup>40</sup>, eine kosmologische Interpretation eines Kuppelbaus, der Domkirche von Edessa<sup>41</sup>, ist in der Mitte des 6. Jahrhunderts fassbar.

Dem solcherart majestätischen, nahezu der Schwerelosigkeit entrückt scheinenden himmlischen Baldachin des Ostens stehen im Europa des frühen Mittelalters Gotteshäuser gegenüber, die als Idealgestalt die Burg des Herren entwerfen. Im äusseren Erscheinungsbild eher wuchtig, wehrhaft und mit soliden Türmen, wie es in Basel der Fall ist, im Innenraum reich gegliedert, die Erfahrungswelt des Alltags der darin versammelten Gläubigen (auch in ihrer Höhe) um ein Vielfaches überschreitend, feierlich mit Bildern und Figuren ausgestattet. Der sakrale Raum ist Ort des Übergangs zur jenseitigen Existenz und keine Kirchgründung oder -weihe findet statt, in der nicht das Bauwerk zur rettenden geistlichen Fes-

39 Grundsätzlich dazu S. Ćurčić, *Religious Settings of the Late Byzantine Sphere*, in: H. Evans (Hg.), *Byzantium: Faith and Power (1261–1557)*, The Metropolitan Museum of Art, New York 2004; R. Krautheimer: *Early Christian and Byzantine architecture*, Harmondsworth<sup>4</sup>1989; E.A. Baldwin Smith: *The Dome of Heaven*, Princeton 1950, 88f.; W.L. MacDonald: *Early Christian and Byzantine Architecture*, New York 1962.

40 Kirchweihpredigt des Eusebius von Caesarea anlässlich der Einweihung der Basilika in Tyrus, Eusebius von Caesarea: *Historia Ecclesiastica* X, 4, bes. 2-9, 63-72.

41 Syrischer Hymnus auf die Kathedrale von Edessa. «It is the earliest extant document which associates the central dome (and other architectural features) of a Christian church with cosmology and mystical theology. Hence the hymn provides the first literary evidence for the popularization of the notion of the <dome of heaven> among Christians of the mid-sixth century.» K.E. McVey: *The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of an Architectural Symbol*, DOP 37, Washington 1983, 91-121 (91).

tung erklärt wurde. Die Liturgie der Kirchweihe vollzieht sich unter den Klängen des Hymnus *Urbs Jerusalem beata* (Glückselige Stadt Jerusalem) und beschwört die Himmelpforte, die Öffnung auf die jenseitige Glaubensheimat. Selbst auf mikroarchitektonischer Ebene verstehen sich kleinere mobile Ausstattungsgegenstände, Reliquienschreine, Monstranzen oder Rauchfässchen, Perikopen- und Evangelien-Einbände oder die prächtigen romanischen Radleuchter<sup>42</sup> als Abbild des Himmlischen Jerusalem.

Das zweite angesprochene wichtige architektonische Element des Haitomünsters ist die (rekonstruierte<sup>43</sup>) Schranke, die auf halber Grundrisslänge Chor und Laienschiff voneinander abtrennte<sup>44</sup>. Sennhauser hat darauf hingewiesen, dass auf

42 Eindrucksvollstes Beispiel der Hezilo-Leuchter (1070 n.Chr.) im Hildesheimer Dom; auch im Basler Münster gab es über dem Hochaltar einen Radleuchter, heute ersetzt durch den grossen Art déco-Leuchter von 1922 (Fritz Stoecklin); vgl. G. Schiller: *Ikongraphie der christlichen Kunst* V, 1 (Apokalypse des Johannes), Gütersloh 1990, 192 ff. (Radleuchter, Jerusalem-Lichtkronen). Exemplarisch ist die Ausdeutung des Leuchters durch Honorius Augustodunensis: «Cap. CXLI De corona [...] tertia ut coelestis Hierusalem nobis ad memoriam revocetur, ad cuius figuram facta videtur. Constat enim ex auro, argento, aere et ferro. Aurum sunt sapientia fulgentes: argentum, eloquio nitentes: aes, in doctrina coelestis dulciter sonantes: ferrum, vitia domantes: turres coronae sunt, scriptis ecclesiam munientes. Lucernae ejus bonis actibus lucentes: aurum enim sunt martyres: argentum, virgines: aes, continentes: ferrum, conjugii servientes. Gemmae in corona coruscantes sunt, qui et in virtutibus rutilantes, metalla in igne excocta ad ornatum coronae sumuntur, et electi in camino tribulationis probati ad coelestis Hierusalem decorem eliguntur. Catena, qua corona in altum continetur, est spes, qua Ecclesia a terrenis ad coelestia suspenditur. Supremus circulus cui innectitur, est Deus a quo omnia continentur.» Honorii Augustodun. opp. Pars III Liturgica. Gemma animae Lib. 1, PL CLXXII, 588.

43 Die in der Mitte des karolingischen Langhauses nachgewiesenen Einzelfundamente 180 (südlich) und 186 (nördlich) dürfen als Überreste einer Schrankenanlage gewertet werden. Steingerechter Plan der karolingischen Mauerzüge bei H.R. Sennhauser, H.R. Courvoisier: *Das Basler Münster. Die frühen Kathedralen und der Heinrichsdom: Ausgrabungen 1966, 1973/74, Ostfildern 2018*, 48. Im Hintergrund ist auch hier zu sehen die Ableitung des Gottesgnadentums der Karolinger von alttestamentlichen Vorbildern und die dadurch bedingte Übernahme biblischer Vorschriften; diese wirkten sich insbesondere auf das Priesterbild aus durch die Forderung nach kultischer Reinheit, welche letztlich dazu führte, dass allein den Priestern das Recht zukam, den Chor- und Altarbereich betreten bzw. den Altar berühren zu dürfen. Zurückhaltender in der Frage der Ausstattung des karolingischen Münsters Bernasconi: *Vorgängerbauten* (Anm. 13), 81, der lediglich von zwei Punktfundamenten spricht, die auf den Standort einer Chorschranke hinweisen.

44 Die Trennung des Kirchenschiffs in Laienbereich und Chor durch Konzilsbeschluss erfolgte sehr frühzeitig (im Osten um 300 n.Chr., im Westen etwas später) und das Verbot für Laien, das Presbyterium zu betreten, ist bereits für die Basilika von Tyrus belegt (vgl. Anm. 40, *Hist. Eccl.* X, 4, 44).

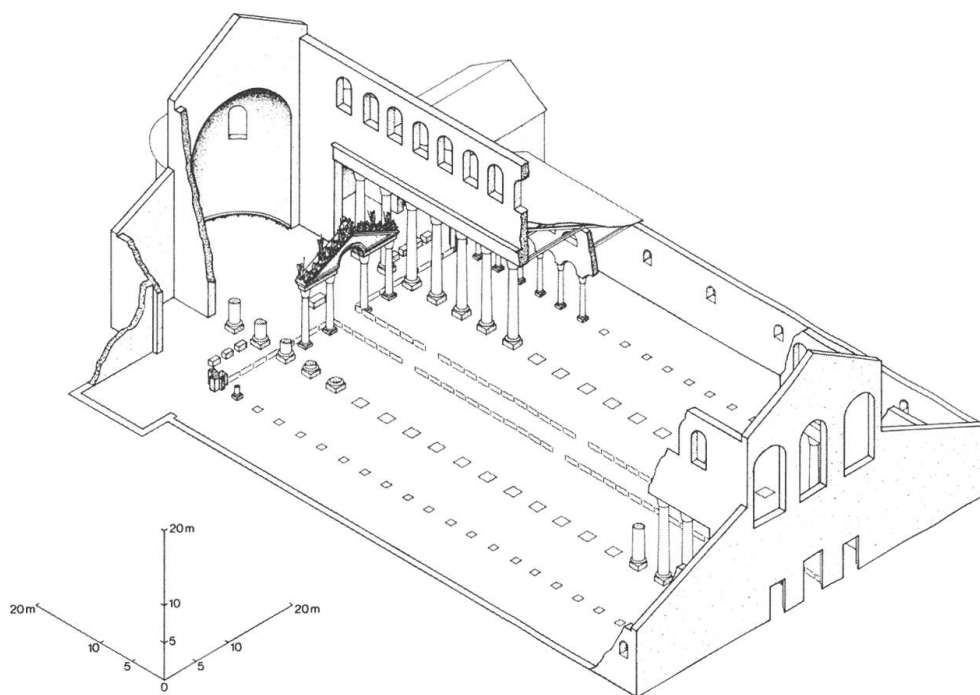


Abb. 5

Grund der massiven ergrabenen Fundamente eine für karolingische Zeit ortsübliche Schrankenanlage unwahrscheinlich anzunehmen ist<sup>45</sup>. Er denkt an eine Form, wie sie auch im St. Galler Klosterplan vorstellbar ist. Die dort sich abzeichnende Säulenordnung erinnert ihrerseits an die Rekonstruktion des konstantinischen Fastigiums in S. Giovanni in Laterano (Abb. 5) als besonderes Ausstattungstück der ersten Kirche Roms, der *mater ecclesiarum*<sup>46</sup>, Hoheitsmotiv für den Thronsaal Christi und in Rom selbst diversen Orts zitiert: Stiftungen von Säulenschranken kennt man im 9. Jahrhundert zahlreiche<sup>47</sup>, zwei davon von Päpsten exakt in der Zeit, in der Haito in Basel baute. Diese Formsprache im Rückgriff auf Kaiser

45 Sennhauser: Basler Münster (Anm. 43), 71.

46 Grundlegend und mit umfangreicher Literatur P.C. Claussen, D. Senekovic: Die Kirchen der Stadt Rom im Mittelalter 1050-1300, Bd. 2: San Giovanni in Laterano, Corpus Cosmatorum II,2 = FKGCA 21, Stuttgart 2008. Der monumentale Giebelaufbau (Fastigium) im Lateran gehörte nach Ausweis des Liber Pontificalis als Schenkung Konstantins zur ursprünglichen Ausstattung und erhob sich im Mittelschiff «vor dem Ort des Altares und der Apsisnische», einer Ehrenpforte vergleichbar, «in Analogie zu Architekturen des kaiserlichen Zeremoniells». Claussen: ebd. 26, 184. – Zur Rekonstruktion des Fastigiums: Sible de Blaauw: Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale: Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri, StT 355-356, Città del Vaticano 1994, 117-127.

47 F. Guidobaldi: Struttura e cronologia delle recinzioni liturgiche nelle chiese di Roma dal VI al IX secolo, in: MNHIR 59, 's Gravenhage 2000, 81-99.

Konstantin dürfte einen so vifen Geist wie Haito bei seinen *ad limina*-Besuchen in Rom mit hoher Wahrscheinlichkeit inspiriert und in der Folge auch konzeptionell beschäftigt haben im Rahmen des St. Galler Klosterplans sowie des Baus des Basler Münsters; in der Planung von wesentlichen architektonischen Elementen ist der direkte Rekurs auf Rom vorzusetzen, wie oben bereits im Zusammenhang mit der Münsterfassade dargelegt.

Neben der Anbindung an den Papst und die Liturgie in St. Peter eröffnet die Anbindung an Rom noch eine weitere Assoziation. Schon Leon Battista Alberti hatte im Quattrocento postuliert<sup>48</sup>, die christliche Basilika<sup>49</sup> sei entstanden aus der römischen Marktbasilika, deren Typus sie schöpferisch weiterentwickelte. Die römische Marktbasilika erfährt über ihre funktionale Bestimmung hinaus eine staatspolitische Ausrichtung auf das Kaiserstandbild in ihr. Die Apsis bildet das Himmelsgewölbe nach, weist den Kaiser als Kosmokrator aus. Hier knüpft der christliche Kult an – an Stelle des Kaiserbildes tritt der Altar<sup>50</sup>, auf dem die Eucharistiefeyer vollzogen wird, ausgezeichnet als himmlischer Ort. In der Apsis anstelle des irdischen Herrschers nun der König Christus. Wie der Altarbereich den Übergang in eine himmlische Sphäre markiert, so kommt auch vor allem dem Altarziborium eine solche Symbolbedeutung zu. In vorkarolingischer Zeit als Ausstattungselement kaum belegt, stiftete Haito den Anweisungen Karl des Grossen folgend<sup>51</sup> seiner Kathedrale als Vermächtnis ein Ziborium; als ursprünglich zweckgebundenes Element zum Schutz eines Herdes oder Thrones hatte sich der gebaute Baldachin rasch zum Ausweis von Rang und sakraler Sphäre

48 Leon Battista Alberti: *De Re aedificatoria* (1443/1452, erste gedruckte Ausgabe (lat.) (1485) 7,14.

49 Krautheimer: *Architecture* (Anm. 39); E. Langlotz: *Der architekturgeschichtliche Ursprung der christlichen Basilika* (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 172) Wiesbaden 1972; A. Weckwerth: *Die christliche Basilika – ein theologischer Begriff und eine theologische Gestalt*, *WestfZs* 112, Münster 1962.

50 Die auf den Altar übertragene Königssymbolik ist bereits bei Johannes Chrysostomos (344-407) belegt; in der Homilie zum Hebräerbrief bezeichnet er den Tisch des Herrn explizit als «königlichen Tisch» bzw. «Königstisch» (*παρισταμένους τῆ τραπέζῃ βασιλικῆ*), In *Epistulam ad Hebraeos*, cap. X Hom. XVII (B. de Montfaucon XII, 171).

51 Karoli M. *Capitulare generale* (789), c. 17 «ut super altaria teguria fiant vel laquearia», *Migne PCC* 97, B. *Caroli Magni opp. Pars I*, 188. Auch die Lateranbasilika erhielt in ihrer frühmittelalterlichen Erneuerung neben Altarschranken ein prachtvolles, von vier figürlich reliefierten Silbersäulen getragenes Ziborium: «[...] cyburium cum columnis suis IIII ex argenteo purissimo diversis depictum storiis cum cancellis et columnellis suis mire magnitudinis et pulchritudinis decoratum [...]», *Liber Pontificalis* (Duchesne) II, 27.



entwickelt<sup>52</sup> – schon Alexander der Grosse hatte sich unter goldenem Baldachin gezeigt – die kaiserliche Erscheinung gottgleich. Diese Bedeutung wird auf den Altar übertragen und weist ihn als Ort göttlicher Epiphanie aus. In der frühchristlichen Basilika zeichnet das Ziborium den freistehenden Altar über dem Märtyrer- oder Heiligengrab<sup>53</sup> aus, wofür im Basler Münster keinerlei Anhaltspunkte gegeben sind; gedeutet als Himmelsgewölbe (mit anthropomorphen Wesen als Stützen) dient es weiter als Element der Nobilitierung bedeutender Grabstätten – auch hier lässt sich für das Basler Münster die Nutzung der unter dem Altarpodium liegenden Kryptakammer nicht mehr rekonstruieren. Es ist aber anzunehmen, dass in Basel, wie andernorts üblich, am Ziborium über dem Altar das Gefäß mit dem geweihten Brot hing und zwischen den Säulen Vorhänge angebracht waren, die während des Kanons zugezogen wurden, auch dies ein Verweis auf den Kult des Salomonischen Tempels, der das Allerheiligste hinter Vorhängen geborgen hatte.

Zusammenfassend sind für den karolingischen Bau zwei Aspekte bedeutsam: der Altarraum wird klar definiert als himmlischer Bereich und damit zum Bedeutungsträger. Elemente des spätantiken kaiserlichen Hofzeremoniells werden abgerufen – der zum Endgericht bereitete Thron des Menschensohnes, das eschatologische Gericht, wird abgegrenzt und aufgezeigt. Das Haino-Münster stellt sich in Beziehung zur Liturgiefamilie mit Rom, ist Stützpfeiler für die sich reorganisierende Liturgie im Frankenreich und hatte auf diese Weise etwa 100 Jahre Bestand.

Dieser Bau wurde 917 nach Ausweis der Quellen, archäologisch jedoch nicht gesichert, beim Einfall der Ungarn möglicherweise beschädigt; er dürfte renoviert weiterbestanden haben, bis der frühromanische, 1019 geweihte Neubau Kaiser

- 52 Zum Ziborium als Königs- bzw. Kaisersymbol E.B. Smith: *Architectural Symbolism of Imperial Rome in the Middle Ages*, PMAAr 30, Princeton, New Jersey 1956, 107-129 (197f.): «[Alexander the Great] took over the Achaemenid «Tent of Heaven» as his military dwelling, throne covering, and banqueting pavilion, where he and his guests could feast like the gods. At that time he established one of the precedents not only for incorporating a sacred meal into the palace ceremonies of the classical ruler-cult, but also for associating a royal and oecumenical banquet with a domical tent of symbolic, cosmic dimensions.» ebd. S. 110f. Bereits in vorchristlichen Kulturen kann der Baldachin Ausweis des Himmelsgewölbes sein, die Stützen anthropomorph gedeutet, und findet in dieser Form Eingang in die christliche Kunst. G. Bandmann: *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, Berlin <sup>8</sup>1981, 191.
- 53 A. Angenendt: *Heilige und Reliquien – die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1997, 167-170.

Heinrichs II. spätestens mit Beginn des Episkopats von Bischof Adalbero II. (995-1025) in Angriff genommen wurde.

Das frühromanische Heinrichs-Münster (Abb. 6 & 7) wurde vom letzten ottonischen Kaiser, Heinrich II. und seiner Gemahlin, Kaiserin Kunigunde von Luxemburg, gestiftet. Heinrich hatte das verarmte Bistum Basel im Jahr 1006 (mit etwa 2000 Einwohnern) als Neffe des kinderlosen Burgunderkönigs Rudolf III. (etwa 970-1032) erbvertraglich erhalten und integrierte es ins römisch-deutsche Reich<sup>54</sup>. Wie andere Bistümer, die er als Stützen seiner Herrschaft wohl dotiert hatte, beschenkte Heinrich Basel – auch in dem Wissen, dass die Stadt ihm den Zugang zum Königreich Burgund eröffnete, – grosszügig mit königlichen Privilegien (Münzrecht), Land- und Güterbesitz sowie zahlreichen liturgischen Gaben (u.a. Heinrichskreuz, Goldene Altartafel), die ihm nicht zuletzt die dauerhafte memoriale Präsenz in Gebet und Messfeier sicherten.

Eingeweiht wurde der Bau am 11. Oktober 1019 vom Bauherrn, dem Basler Bischof Adalbero II. und dessen Mitbrüdern aus Lausanne, Genf, Strassburg, Konstanz, Trier und Havelberg; die Anwesenheit des Kaiserpaars ist, wenn auch sehr wahrscheinlich, erst deutlich später urkundlich belegt<sup>55</sup>. Von Bischof Adalbero II. († 1025), angesehen beim burgundischen König Rudolf III. wie bei Kaiser Heinrich II. gleichermassen, kennt man weder Herkunft, noch Wahl- und Weihedatum. Spätestens mit ihm beginnt die Reihe der Basler Bischofsmünzen<sup>56</sup> und sein Siegel ist das älteste (bruchstückhaft) erhaltene Basler Bischofssiegel<sup>57</sup>.

54 Ausführlich zu den Quellen bzw. zum Übergang Basels in die Herrschaft Heinrichs II.: J. Dendorfer: Basel zwischen Burgund und dem ostfränkischen Reich, in: M. Fehlmann, M. Matzke, S. Söll-Tauchert: Gold und Ruhm. Kunst und Macht unter Kaiser Heinrich II., AK, München 2019, 60-66.

55 Eine Weiheitenotiz, die die Anwesenheit des Kaisers ausdrücklich erwähnt (*ipso imperatore astante*) findet sich als Ergänzung zur Nennung Bischofs Adalbero in der Basler Bischofschronik des Stiftskaplans Nicolaus Gerung gen. Blauenstein (vor 1476). Vgl. dazu M. Matzke: Spätes Zeugnis für die Münsterweihe 1019, in: AK Gold und Ruhm (Anm. 54), 266. Nach Dendorfer muss dem Chronisten eine echte Aufzeichnung über die Kathedralweihe vorgelegen haben. Demnach wird Heinrich im Kreis der Weihebischofe als Zeichen seiner Herrschaft von Gottes Gnaden eine quasi koepiskopale Stellung zugewiesen. J. Dendorfer: Der König und die Bischöfe in seinem Reichen, in: ebd., 176-181 (177); vgl. auch T. Lohse: Welche Rolle spielte Heinrich II. bei der Basler Münsterweihe im Jahr 1019), in: ebd., 224-227.

56 Revue suisse de numismatique, Bd. 11, Genf 1901, 349 mit Nachzeichnung.

57 P. Rück: Die Urkunden der Bischöfe von Basel bis 1213, QFBG 1 (1966). Die Sulzburger Urkunde Bischof Adalberos ist das erste erhaltene originale Schriftdokument der Basler Bischöfe und datiert auf den 28. März 1010; das Original mit Siegel befindet sich heute in Porrentruy (bisch. Archiv Urk. Nr. 3).

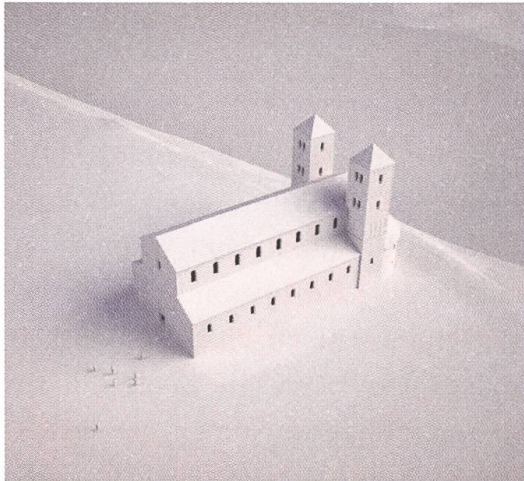


Abb. 6

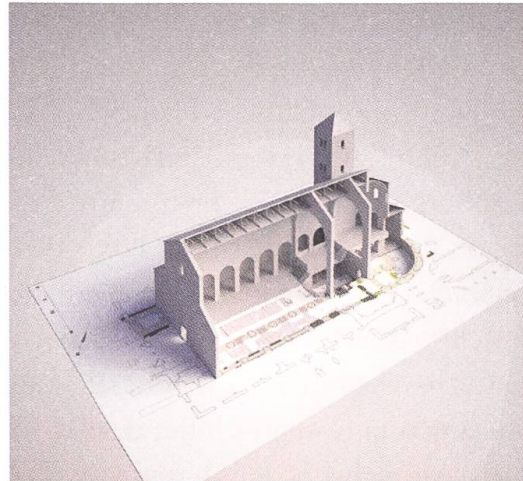


Abb. 7

Eine eigentliche Vita lässt sich nicht greifen; archivalisch belegbar ist allein, dass er als erster Basler Bischof im Münster beigesetzt wurde<sup>58</sup> – ein Brauch, der bei den linksrheinischen Bistümern seit dem späten 10. Jahrhundert aufkommt; um 1000 ist das Grab des Baubischofs in der Krypta an verschiedenen Orten nachgewiesen (Basel, Worms, Mainz, Metz, Trier). In der Ostkrypta, auf der Mittelachse des Münsters, kommt Adalbero II. als Bauherrn des frühromanischen Heinrichsbau eine Grablege im sakralen Zentrum des eucharistischen Geschehens zu, die ihm eine dauerhafte liturgische *memoria* und immerwährenden Anteil an den Heilswirkungen der Messfeier zusichert. Allein Lüthold I. von Aarburg (Bischof von Basel 1192-1213), Bauherr des spätromanischen Münsters, und Heinrich II. von Thun (Bischof von Basel 1216-1238), unter dem der spätromanische Bau abgeschlossen wurde, fanden ihre letzte Ruhe ebenfalls an diesem privilegierten Ort.

Typologisch war das 1019 geweihte Heinrichsmünster<sup>59</sup> eine dreischiffige Basilika, zunächst ohne Türme an der Westfassade und ohne ausgreifendes Querhaus, mit zwei Chorflankentürmen, einer grossen zweiteiligen Krypta (im Osten mit halbrundem Abschluss) und erhöhtem Chor sowie vermutlich einem Chorumgang. Hinsichtlich seiner Dimensionen reichte es nur leicht über die Masse

58 Nachzuvollziehen über das Anniversarbuch des Domstifts von 1334/38, P. Bloesch (Hg.): Das Anniversarbuch des Basler Domstifts (*Liber vitae Ecclesiae Basiliensis*) 1334/38–1610, Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte 7/2, Basel 1975, 227; vgl. E.A. Stückelberg: Die Bischofsgräber der hintern Krypta des Basler Münsters, BZGA 8 (1909), 287–297.

59 Ausführlich zu den mindestens drei Bauphasen M. Bernasconi: Vorgängerbauten (Anm. 13), 85–89. Zu Gestalt und Typologie ebd., 89–95.

des Vorgängerbaus hinaus. Wohl in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts wurde an der Westfassade zumindest der nördliche Georgsturm angesetzt. Man darf annehmen, dass eine Doppelturmfassade mit Zwischentrakt geplant war<sup>60</sup>.

Reinhardt<sup>61</sup> hat darauf hingewiesen, dass sich das querschifflose Basler Münster neben den großen Bauten, die zu Beginn des 11. Jahrhunderts am Rhein errichtet wurden, eher eigenwillig ausnahm. Unter Erzbischof Willigis von Mainz und Bischof Wernher von Straßburg entstanden repräsentative Domanlagen mit großen Querhäusern, denen gegenüber sich das Basler Münster sehr viel bescheidener und altertümlicher präsentierte. Vergleichbare Bauten lassen sich im Süd(west)en über Besançon, Lausanne bis nach Norditalien (Ivrea) ausmachen; darunter nahe des Thunersees die Kirche in Amsoldingen, ebenfalls eine querschifflose Anlage, ebenfalls auf einem galloromanischem Heiligtum mit keltischem Vorgänger, dem heiligen Mauritius, dem Hauptheiligen Hochburgunds, geweiht. Die Entstehung dieser Kirche reicht zurück in die Zugehörigkeit zum Königreich Burgund, zu dem auch Basel gehörte, bis es nach einer knapp dreißigjährigen Übergangsphase von 1006 bis 1032 ins Heilige Römische Reich übergang, und man darf annehmen, dass die Konzeption des Heinrichsmünsters noch in Basels burgundische Zeit fällt<sup>62</sup>.

Unter Konrad II. (1024-1039), dem Nachfolger Heinrichs II., wurden Bistum und Stadt Basel endgültig ins römisch-deutsche Reich integriert, was zu einem deutlichen politischen wie wirtschaftlichen Aufschwung führte. Darüberhinaus verschob sich im 11. Jahrhundert der Handelsschwerpunkt vom Mittelmeer in Richtung Mittel- und Nordeuropa und Basel war als Knotenpunkt wichtiger Verkehrswege rasch ein prosperierender Handelsplatz. Als zentraler Ort städtischer Repräsentation musste auch das Basler Münster neuen Anforderungen genügen, so dass in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts<sup>63</sup> das Heinrichsmünster mit Ausnahme des nördlichen Fassadenturms und der Kryptenanlage vollständig abgebrochen und durch einen Neubau ersetzt wurde.

Die neue spätromanische Bischofskirche (um 1180-1220/30) (Abb. 8 & 9) war eine dreischiffige Basilika mit Emporen, Querhaus und Chorumgang, Ost- und Westkrypta und mit fünf Türmen. Eine Besonderheit des Baus war der über

60 H.R. Meier: Baugeschichte, in: Basler Münster (Anm. 13), 98-148 (98f.)

61 H. Reinhardt: Der Anteil der Bischöfe am Basler Münsterbau, BZGA 70 (1970) 5-27 (12).

62 Zu diesem «burgundischen Bautypus» vgl. H. Reinhardt: Bischöfe (Anm. 61); sowie Bernasconi: Vorgängerbauten (Anm. 13), 92.

63 Zu Datierung und Bauverlauf vgl. H.R. Meier: Baugeschichte (Anm. 60), 100-105.



Abb. 8

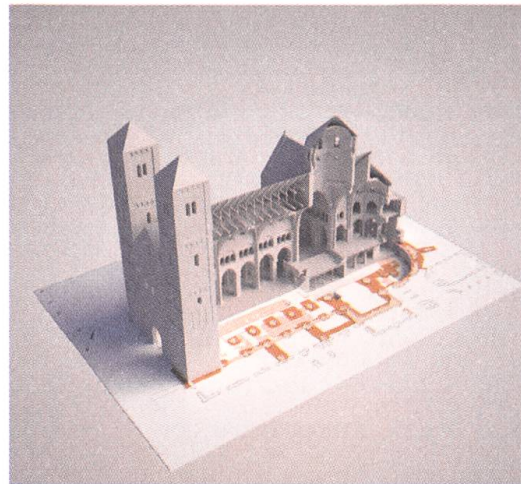


Abb. 9

den Hochchor bis zu den Emporengewölben offene Chorungang (Abb. 10), der seit dem Erdbeben von 1356 jedoch durch ein eingezogenes Deckengewölbe geschlossen ist. Im Langhaus mit seinen spitzbogigen Mittelschiffarkaden klingt <burgundische Romanik> an, vergleichbar der ebenfalls um 1140 durch einen repräsentativen Neubau ersetzten Kathedrale von Langres, nach dem architektonischen Vorbild der dritten Abteikirche von Cluny, wo der Spitzbogen für Arkaden und Gewölbe erstmals nachweisbar ist.



Abb. 10

Cluny – die 910 vom kinderlosen Herzog Wilhelm von Aquitanien gegründete Niederlassung war Ausgangspunkt und Zentrum eines umfassenden Reformprozesses, der zunächst als Klosterreform auf die Lebensführung der Geistlichkeit zielte, sich aber bald mit ungeheurer Strahlkraft in einem weitverzweigten, institutionell nur dem Papst unterstellten Klosterverband verbreitete und auf alle Bereiche des liturgischen, aber auch gesellschaftlichen Lebens auswirkte. Die Bewegung griff rasch auf das Gebiet der Schweiz über und in Basel ist ab 1093 ein Clunienserpriorat am St. Albankloster greifbar.

Zeitgleich manifestierte sich ab der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts die Trennung von geistlichem und weltlichem Stand, des *ordo clericorum* vom *ordo*

*laicorum*, in Folge dessen die herrschenden Könige wie Kaiser ihre Sakralität<sup>64</sup> und Sacerdotalität als *vicarii Christi* einbüßten; ein Wandel, der seinen sinnfälligsten Höhepunkt im Januar 1077 vor den Toren Canossas fand<sup>65</sup>. Es ist eine Zeit tiefgehender Umbrüche, die zwangsläufig ihren Niederschlag im religiösen Leben finden und neue Lebensformen aufblühen lassen, die das Ideal der christlichen Vollkommenheit ins Zentrum stellen. Die Reformansätze der hochmittelalterlichen Ordensgemeinschaften führten neben der manifesten Aufspaltung in Kleriker und Laien, der sich auftuenden Kluft zwischen Schultheologie und frommem Lebenswandel, zwischen Intellekt und Devotion, zu einer, wie es Adolf von Harnack präzise auf den Punkt gebracht hat, «Monachisierung der Laienwelt»; irdische Werte und Realitäten<sup>66</sup> treten hinter die Ausrichtung auf das jenseitige Leben, ein Tun im Hier und Jetzt steht in einem grösseren, heilsgeschichtlich orientierten Kontext. «AVLA CELESTI · LAP(I)DES VIVI · TITVLANTVR HI DVO TEMPLI · HVIVS · QVIA STRVCTVRE FAMVLANTVR» (Im Himmelssaal werden diese beiden lebendige Steine genannt, weil sie an diesem Bau mitdienen.), heisst es auf der über der Innentür zum Georgsturm eingemauerten Baumeistertafel (um 1200) des Basler Münsters (Abb. 11). Die Berufung, in einen <grösseren Bau> oder ein geistliches Gebäude eingefügt zu sein, welches

64 Am eindrucksvollsten die Krönung Heinrichs II. durch Christus im etwa 1002-1014 entstandenen sog. Regensburger Sakramentar (München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 4456, fol. 11r), wobei das Haupt des stehenden, überdimensional grossen Herrschers zu gut einem Drittel in die Mandorla Christi hineinragt und zwei vom Himmel schwebende Engel ihm mit verhüllten Händen Reichsschwert und Hl. Lanze überreichen, letztere mit Knospen besetzt als Hinweis auf den Stab Arons als Stab des Auserwählten; zwei heilige Bischöfe im Pontifikalornat und bedeutungsperspektivisch stark verkleinert stützen den Herrscher; sie sind von ihm durch zwei Säulen abgetrennt, die ihrerseits auf die Säulen des Salomonischen Tempels verweisen und eine quasi heilsgeschichtliche Kontinuität herstellen. Die Inszenierung des Herrschers als Stellvertreter Christi auf Erden (vgl. die die Mandorla rahmende Umschrift + CLEMENS XPE TUO LONGV[M] DA VIVERE XPICTO. VT TIBI DEUOTUS N[ON] PERDAT TEMPORIS VSUS sowie zu Füßen Heinrichs + ECCE CORONATUR DIUNITUS ATQ[UE] BEATUR | REX PIUS HEINRICVS P[RO]AU[R]ORUM STIRPE POLOSUS.) orientiert sich an byzantinischen Herrscherdarstellungen (Menologion Basileios' II.) In demselben Codex fol. 11v das Thronbild des unter einem Ziborium auf einem edelsteinbesetzten goldenen Thron sitzenden Herrschers, über ihm die segnende Hand Gottes.

65 Grundsätzlich dazu F.-R. Erkens: Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit, Stuttgart 2006; G. Tellenbach: Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert, Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 2, Lieferung F 1, Göttingen 1988, v.a. 258-264.

66 Y. Congar: Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart <sup>3</sup>1964, 661.

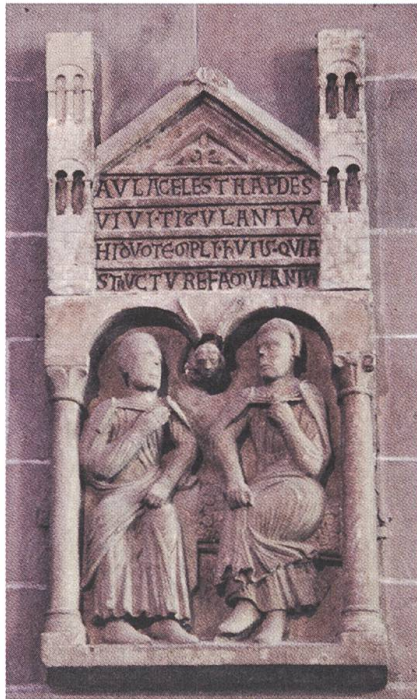


Abb. 11

nicht menschlichem Planen und Handeln entspringt, fusst auf 1Petr 2,1-10 und so wie ein jeder seinen Platz in diesem geistlichen Gebilde hat, so lässt sich umgekehrt ein jedes Element der realen Kirche dementsprechend allegorisch ausdeuten. Das geistige Gebäude der *Ecclesia* umfasst einem Organismus gleich neben Christus dem Schlussstein, Petrus dem Felsen und dem Fundament aus Aposteln und Propheten die lebendigen Steine aller Gläubigen.

Von daher soll nun nach einzelnen Teilen der Kirche als materiellen Sinnträgern gefragt werden, den *divina signa*,<sup>67</sup> wie es bei Wilhelm Durandus heisst, deren Entschlüsselung dem *diligens inspector* obliegt. Seit dem 6. Jahrhundert existiert eine reiche Tradition der Architekturdeutung und Gebäudeallegorese und von eben-

so weitreichendem wie langanhaltenden Einfluss war der erwähnte Wilhelm Durandus, der ungeachtet einer glänzenden politischen Karriere insbesondere durch die Abfassung diverser liturgischer Werke ins Gedächtnis der Geschichte einging, in erster Linie des *Rationale divinatorum officiorum* (etwa ab 1286), einer achtbändigen reich detaillierten, weit verbreiteten allegorischen Messerklärung<sup>68</sup>.

67 A. Davril, T.M. Thibodeau (Hg.): Guillelmi Duranti Rationale divinatorum officiorum, Buch I-IV, CCCM 140, Turnhout 1995, 1-565; Proömium 1 «Quaecumque in Ecclesiasticis officiis, rebus ac ornamentis consistunt, divinis plena sunt signis atque misteris, ac singula caelesti sunt dulcedine redundantia, si diligentem tamen habeant inspectorem qui norit mel de petra sugere oleumque de durissimo saxo. Quis tamen novit ordinem coeli, et rationes ipsius ponet in terra? Scrutator quippe maiestatis opprimetur a gloria.» Massgebliche deutsche Übersetzung: H. Douteil (Hg.) mit einer Einführung von R. Suntrup in drei Bänden (LQF 107 I-III), Münster 2016.

68 Liturgische Messerklärungen stammen im Westen in erster Linie aus karolingischer Zeit, da die im Rahmen des umfassenden Reformwerks erneuerten und vom römischen Ritus durchdrungenen Messformen (besonders der Eucharistie) vor allem für den einfachen Klerus einer Ausdeutung bedurften. Eine Art Standardwerk schuf Amalar von Metz († um 850) mit seinem vierbändigen *Liber officialis*. Nach diesem Hoch der liturgischen Literatur ist eine zweite Blüte erst seit dem 12. Jahrhundert greifbar, ausgelöst und beeinflusst durch die erwähnte spirituelle Neuorientierung sowie die Reformgedanken im Umfeld Papst Gregors VII. (1073-1085) – am bekanntesten Honorius von Autun (ca. 1075/80-1151; *Gemma animae*) und

Von grossem Gewicht ist darin die Bedeutung des Alten Testamentes, was in zahllosen Typologien seinen Niederschlag findet und sich auf Architektur und Kunst auswirkt. Alttestamentliche Opfer- und Kultvorstellungen werden als Vorbilder für liturgische Geräte und Paramente rezipiert, aber auch das Kirchengebäude als solches wird mehr und mehr in den Fokus gerückt; als symbolische Vorbilder dienen hier Darstellungen der Stiftshütte und der Arche. Die acht Bücher des Durandus stellen einen Endpunkt der liturgischen Messallegorese dar, innerhalb derer er einen unübertroffenen Überblick über die Summe der liturgischen Literatur von der Zeit der Kirchenväter bis ins 13. Jahrhundert bietet, «[un] ouvrage dans lequel il explique tout l'ensemble de la liturgie, à l'aide des auteurs qui l'ont précédé, en ajoutant ses propres observations. On peut considérer ce livre comme le dernier mot du moyen âge sur la Mystique du culte divin».<sup>69</sup>

Für die Erschliessung des Kirchenraums fragt das Rationale unter anderem, nach welchen Vorgaben und Vorbildern dieser gebaut ist, welche Bedeutung den Raummassen zukommt, den einzelnen architektonischen Bauteilen, dem Altar bis hin zu Einzelaspekten räumlicher Gestaltung; ein Verständnis der Liturgie ist «nicht möglich [...] ohne eine vollständige Aufklärung über den Ort, an dem sich die Liturgie vollzieht, an den sie gebunden ist wie die Seele an den Leib.»<sup>70</sup>

Durandus beginnt mit der bekannten grundsätzlichen Unterscheidung zwischen materiellem Kirchenbau und spiritueller Gemeinschaft (*ecclesia corporalis* / *ecclesia spiritualis*): Jedes sichtbare materielle Element nimmt bildhaft auf die geistige *Ecclesia* Bezug und vergegenwärtigt diese, beginnend bei der Bausubstanz: dem Eckstein (Christus), dem Fundament (Apostel und Propheten), den vier Grundmauern (Juden und Heiden aus allen vier Erdteilen) und den grösseren und kleineren «lebendigen Steinen» des gesamten Baus (alle Gläubigen), die zusammengehalten werden durch den aus Kalk (Liebe), Sand (gute Werke) und Wasser des heiligen Geistes gemischten Mörtel. Die Architektur vergegenwärtigt das Gesamt der Kirche in ihrer Geschichte und gibt dem Einzelnen zugleich das Bewusstsein der fest eingebundenen Teilhabe an dieser *communio*; die Mauersteine dienen den Gläubigen, den «lebendigen Steinen», als Anhaltspunkte der Selbstverortung innerhalb der in der Heilsgeschichte sich aufbauenden *Ecclesia*.

Rupert von Deutz (ca. 1070-1129; *Liber de officiis*).

69 Dom P Guéranger: *Institutions liturgiques* 1, Paris/Brüssel 1878, 341.

70 J. Sauer: *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters: mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis Sicardus und Durandus*, Freiburg i.Br. 1924, 106.



Für das Basler Münster dürfte das sehr eindrücklich gewesen sein, da neben den Wand- und Gewölbemalereien die Mittelschiffwände des romanischen Baus natursichtig und mit einem weissen Fugennetz akzentuiert waren. Bei den Spitzbögen wechseln rote und gelbliche Quader ab, Rippen- und Gurtbögen sind rot gefasst und durch ebenfalls weisse Fugenstriche akzentuiert, die Schlusssteine besonders akzentuiert, so dass ein Memorieren des Gesamtsystems deutlich erleichtert wird.

Der Alltagsrealität des mittelalterlichen Menschen durch Grösse und Wertigkeit der verwendeten Materialien weit enthoben, wird das Kirchengebäude in

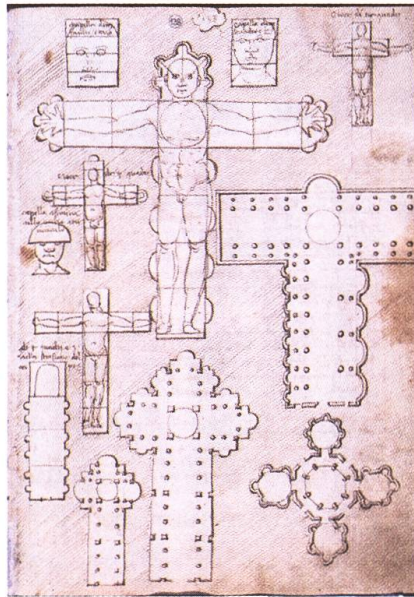


Abb. 12

einem zweiten Schritt zur Projektionsfläche des himmlischen Jerusalem und bietet ein Abbild der von Gott geschaffenen kosmischen Ordnung nach Mass, Zahl und Gewicht (Weish 11,21). Es entsprechen, so Durandus, Masse und Proportionen des materiellen Kirchengebäudes idealbildlich dem menschlichen Körper: Christus als Gekreuzigter ist dem Grundriss eingeschrieben, «der Hochchor oder die Stelle, wo der Altar ist, stellt das Haupt dar, die Kreuzschiffe auf beiden Seiten die Arme und die Hände, der übrige Teil vom Sonnenuntergang an scheint das zu sein, was vom Körper übrig ist.»<sup>71</sup> (Abb. 12) Damit ist jeder Gläubige, der seinen individuellen Platz

im Gefüge innehält und in das Gesamt integriert ist, dem Leib Christi gleichsam eingeschrieben, der Nachfolge Christi verpflichtet. Die mittelalterliche Allegorese greift mit dieser anthropomorphen Deutung des Kirchengebäudes zurück auf das neutestamentliche Bild vom menschlichen Leib als Tempel des heiligen Geistes (1Kor 6,19).

Gleichzeitig und ohne dies als Widerspruch zum Bild des Organismus zu empfinden, weist der Kirchenraum in historischer Kontinuität zu Stiftshütte (Ex 26) und Tempel eine klare Zweiteilung auf in einen Laien- und einen Klerusbe-

71 W. Durandus: *Rationale* (Anm. 67), I, 1, 14; R. Suntrup (Anm. 67), I, 58.

reich<sup>72</sup>. Schranken, ab 1381 der imposante Lettner<sup>73</sup>, trennen im Basler Münster den Chorbereich von der Laienkirche, scheiden den Bereich der *vita activa* des Volkes und der *vita contemplativa* des Klerus, worin sich das Bild der zweifachen Heilswirksamkeit des Menschen abzeichnet. Oft zu einseitig nur als hierarchisch ab- und ausgrenzende Schranke gefasst, stellt der Lettner in der mittelalterlichen Liturgie in Anlehnung an das alttestamentliche *velum tabernaculi* (Ex 36,35-38) auch eine positiv verstandene und sinnenfällig inszenierte Verhüllung des Allerheiligsten dar. Für das Basler Münster sind spätestens durch das *Ceremoniale* Brilingers (1517) grosse Vorhänge bezeugt<sup>74</sup>, die in der Fastenzeit aufgespannt wurden – auf beiden Seiten des Chores und vor dem Lettner, ein vierter zwischen Sanctuarium und Chor. Dieser letztere wurde am Mittwoch der Karwoche explizit als Vorhang des Tempels gedeutet und man liess ihn beim Verlesen der Passion genau in Moment des Todes Christi herunterfallen, wenn es im Evangelium heisst, der Vorhang des Tempels riss von oben bis unten entzwei (Mt 27,50f.; par.)

Der Lettner wird im *Ceremoniale* mehrfach als Ort besonderer liturgischer Handlungen erwähnt (Palmweihe, Weihe der Osterkerze<sup>75</sup>), vor allem innerhalb der heiligen Woche – als quasi liturgisches Zentrum der Laienkirche werden zentrale Glaubensinhalte hier in sinnenfälliger Weise aufgezeigt und auch im regionalen Kontext verortet. Drei Altäre finden sich unter den vier Jochen des Hallenlettner. Linker Hand (nordwestlich) der Marienaltar zu Ehren der Patronin des Münsters, rechter Hand (südöstlich) der Kreuz- sowie der Himeriusaltar. Diese Lösung ist ungewöhnlich, da üblicherweise bei einer ungeraden Anzahl von Jo-

72 W. Durandus: *Rationale* (Anm. 67), I, 1, 4f. «Praecipit namque Dominus Moysi in monte Synai, ut faceret tabernaculum de cortinis fabricatis; divisum enim erat interposito velo in duas partes, cujus pars prior *sancta*, ubi populus sacrificabat, interior vero *sancta sanctorum*, ubi Sacerdos et Levitae ministrabant dicebatur [...]. Quod postquam vetustate consumptum est, jussit Dominus fieri templum, quod Salomon aedificavit opere mirifico, duas habens partes, ut in tabernaculo. Ab utroque vero, scilicet a tabernaculo et a templo, nostra materialis Ecclesia formam sumpsit. In cujus parte anteriori populus audit, et orat; in sanctuario vero clerus orat, praedicat, jubilat, et ministrat.»

73 Zum Lettner: J.E. Jung: *The gothic screen: space, sculpture and community in the cathedrals of France and Germany, ca. 1200-1400*, Cambridge 2012; dies.: *Seeing through Screens: The Gothic Choir Enclosure as Frame*, in: S.E.J. Gerstl (Hg.): *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, Washington 2006; M. Schmelzer: *Der mittelalterliche Lettner im deutschsprachigen Raum. Typologie und Funktion*, Petersberg 2004.

74 Brilinger: *Ceremoniale* (Anm. 35), 141.

75 Ebd. 147f. (Palmweihe), 183 (Osterkerze).

chen das mittlere den somit exponierten Kreuzaltar überfängt in Analogie zum Ziborium des Hauptaltars. Im Basler Münster werden dagegen unter dem Lettner drei Altäre zusammengefasst und in einer kosmischen Gesamtschau vereint (*vier* Arkaden). Fussend auf der oben erwähnten Körpersymbolik (S. 245), die den Körper des Gekreuzigten dem Grundriss der Kirche eingeschrieben sieht, ist der Altar auf der Mittelachse meist dem Hl. Kreuz geweiht, um dem Volk das Kreuzesopfer vor Augen und in direkten Bezug zur hinter dem Lettner vollzogenen Eucharistie zu stellen. In Basel jedoch aus der Mittelachse gerückt, steht dieser Altar gleichsam auf einer Stufe mit dem Marien- und dem Himeriusaltar. Maria als barmherzige Gnadenvermittlerin (*mediatrix*) steht für das heilsgeschichtliche Kontinuum: sie begleitet Geburt und Leben Jesu, ist Zeugin von Tod und Auferstehung und repräsentiert durch ihre Fürbitte zugleich das endzeitliche Heil, schafft eine Beziehung zwischen dem Göttlichen und der Welt<sup>76</sup>. Diese Welt wird ganz regional konkret im daneben situierten Himeriusaltar gefasst. Vom Altarpatron Himerius (um 570-um 620), Apostel des schweizerischen Juragebietes, ist historisch belegt einer Pilgerfahrt nach Palästina um das Jahr 610, auf deren Heimreise er in zahlreichen Glaubensprüfungen auch mit einem Greif, Urbild heidnischer Grausamkeit, konfrontiert gewesen war und diesen überwinden konnte<sup>77</sup>. Mit diesem Patrozinium ist für die Gläubigen eine regionale Verortung

76 Das Marien-Patrozinium ist beim Lettner, an der Schwelle zum Chorbereich, auch ikonographisch bedeutsam. Maria, Typus der Kirche und Antitypus der *porta clausa* des Propheten Ezechiel (Ez 44,2), durch welche Christus eingezogen ist, wird als *porta vitae / ianua salutis* bezeichnet; eine Tradition, die sich bereits bei Hieronymus festmachen lässt: Comm. in Ez. Lib. XIII, cap. XLIV, Migne PL XXV, 430: «Pulchre quidam portam clausam, per quam solus dominus Deus Israel ingreditur, et dux, cui porta clausa est, Mariam virginem intelligunt: quae et ante partum et post partum virgo permansit.» Durch Maria als zweite Eva wird die Tür des Paradieses wieder aufgetan. Aufschlussreich für die Basler Situation mit dem Marienaltar am Übergang von Laienkirche zu Chorbereich und Hochaltar ist Petrus Damiani (um 1006-1072), der Maria in Beziehung setzt zur Lebensbrotrede des Johannes (Joh 6,26-58, insb. 51): «Per cibum namque a paradisi sumus amoenitate dejecti, per cibum quoque ad paradisi gaudia reparati. Cibum comedit Eva, per quem nos aeterni jejunii fame multavit; cibum Maria edidit, qui nobis coelestis convivii aditum patefecit.» S. Petri Damiani opp. Pars seu tomus II. Sermones, Migne PL CXLIV, 743. Maria hat der Welt die <Speise> geschenkt, die den seit Eva verschlossenen Zutritt zum Paradies, zum himmlischen Festsaal, öffnet, und deren Inkarnation im Zentrum des eucharistischen Geschehens am Hochaltar steht, zu dem die beim Lettner ansetzende Chortreppe gleichsam eine Türe öffnet. Maria öffnet durch ihre Fürbitte die *via reconciliationis*, ist *aditus recuperationis*, so Anselm von Canterbury: Oratio LII – Ad sanctam virginem Mariam, Migne PL CLVIII, 954.

77 Die Legende des Eremiten Himerius ist in ihren Grundzügen vielen Heiligenviten vergleichbar.

und Identifikationsmöglichkeit geschaffen; zugleich ist Himerius Vorbild für die Anfechtungen eines jeden Einzelnen, die es zu bestehen gilt auf dem Weg zum Partikulargericht des individuellen Sterbetages sowie dem allumfassenden Jüngsten Gericht, der Seelenwägung des Erzengels Michael – auch er Bezwingler Satans in Gestalt eines Drachen. Der Altar mit dem Michaelspatrozinium findet sich in Basel mittig auf dem Lettner und fügt so das Jüngste Gericht als Fokus an exponierter Stelle sinnfällig mit ein.

Auf diesen Punkt führt jeder christliche Lebensweg hin und diesen Weg symbolisiert auch die Ausrichtung des Gebäudes als Ganzes. Dominierend ist die Ost-West-Achse und von Osten fällt das Licht zuerst in den Kirchenraum, weist auf den Hauptaltar, den heilen Ort des Chordienstes und des Stundengebets. Der Westteil hingegen als dunkle Abendseite bedarf eines besonderen Schutzes. Die Mittelachse der Kirche symbolisiert in Analogie zum teleologischen Verlauf der Heilsgeschichte den Weg eines jeden Einzelnen von der Dunkelheit zum Licht, von der Glaubensferne zum Glauben, den gesamtkirchlich der Erzengel Michael unterstützt, regional der heilige Himerius. Im Basler Münster wird dieser Gedanke noch zusätzlich unterstützt durch den im südöstlichen Bereich des Mittelschiffs und damit in Beziehung zum Himeriusaltar stehenden Drachentondo (nach 1185)<sup>78</sup> des Schmuckfussbodens. Im rechten Glauben und im Vertrauen auf die Fürsprache Mariens gelingt es, über den Drachen, Sinnbild des Teufels, ganz real hinwegzuschreiten, wie es der Psalmist zusagt: «Über Löwen und Vipern wirst du schreiten, wirst zertreten Löwen und Drachen» (Ps 91,13).<sup>79</sup> Der Basler Lettner leistet eine Zusammenschau dieser Themenkomplexe und stellt als architektonisches Schwelenelement zugleich die Brücke zu dem dahinterliegenden Mysterium dar, den Blicken der Laien weitestgehend entzogen<sup>80</sup> und allenfalls akustisch fassbar.

Gegen Ende eines bewegten Lebens zieht er sich in die Einsiedelei zurück und errichtet in Saint-Imier (im Schweizer Jura) eine dem hl. Martin geweihte Kapelle, die rasch regen Zulauf erfährt und Wallfahrtsort wird. Die nach dem Tod des Himerius entstandene *cella sancti Hymerii* überträgt Kaiser Karl III. im Jahr 884 dem Kloster Moutier-Grandval; 999 kommt Saint-Imier zusammen mit Moutier an den Bischof von Basel. Gegen 1130 gründet der Basler Bischof Berthold von Neuenburg die Zelle neu als Chorherrenstift. Attribut des Himerius sind die Klauen des von ihm überwundenen Greifen. Vgl. F.W. Bautz: Art. Himerius, BBKL II, Nordhausen 1990, Sp. 875 mit weiterer Literatur; P.-O. Wälzer: La vie des saints du Jura, Réclère 1979, 99-132.

78 Zum Drachentondo C. Jäggi: Gipsestrich mit Drachenmedaillon, in: Basler Münster (Anm. 13), 100.

79 Vgl. den Beitrag von Caroline Schröder Field im vorliegenden Heft, S. 393-408.

80 J.E. Jung: Seeing through Screens (Anm. 73), 189 spricht von einem «focused glimpse of the most sacred space».

Im Hinblick auf die Symbolik des Kirchengebäudes als Ganzes sind für die erwähnte Schwellensituation auch die Portale miteinzubeziehen, die seit frühester Zeit als Symbol Christi gedeutet wurden. Ein Betreten der Kirche wurde gleichgesetzt mit dem Betreten des Paradieses und Rupert von Deutz (†1129) sah im Seitenportal des Salomonischen Tempels ein Symbol der Seitenwunde Christi<sup>81</sup>. Bezugnehmend auf die Prophezeiung Mt 16,19, die Pforten der Unterwelt würden die Kirche Christi nicht überwältigen, schrieb man den Kirchenportalen zu, die Ungläubigen abzuhalten und in Barmherzigkeit den Gläubigen Zutritt zu gewähren<sup>82</sup>, nach Auslegung des Augustinus insbesondere den Gerechten<sup>83</sup>.



Abb. 13

Für das Basler Münster verweist dies auf das wohl schönste architektonische Element, die Galluspforte am Nordquerhaus, das älteste romanische Figurenportal im deutschsprachigen Raum<sup>84</sup>. Im Hauptfeld des Tympanons (Abb. 13) Christus auf einem Faldistorium in der Bildtradition der *Maiestas Domini*, mit Siegesfahne und

dem aufgeschlagenen Buch des Lebens, flankiert von Petrus zu seiner Rechten und Paulus zur Linken. Hinter Petrus der Stifter in Proskynese, ein Modell seiner Stiftung in den Händen präsentierend – mit leicht geöffneter Tür; auf der gegenüberliegenden Seite seine Gemahlin, geführt von Petrus und zusätzlich begleitet durch einen Engel. Unmittelbar oberhalb des Tympanons der Moment der Auferstehung; nahezu liebevoll detailreich beobachtet wird geschildert, wie die gesamte Menschheit aufersteht am Jüngsten Tag, geweckt von den Posaunenfanfaren der Engel. Christus ist nun nicht, wie Regenass unter Einbeziehung eschatologischer Konzepte des 12. Jahrhunderts völlig überzeugend aufgezeigt hat<sup>85</sup>,

84 Dazu ausführlich H.R. Meier / Dorothea Schwinn Schürmann: Baubeschreibung, in: Basler Münster (Anm. 13), 179-186; dies.: Schwelle zum Paradies. Die Galluspforte des Basler Münsters, Basel 2002; B. Boerner: Überlegungen zum Programm der Galluspforte, in: Kunst + Architektur in der Schweiz 45/3 (1994) 238-246.

85 N. Regenass: Drei Pforten zur Seligkeit. Die Galluspforte als Mittlerin zwischen Gegenwart und Jüngstem Gericht, BZGA 118 (2018) 203-229 mit jüngster Literatur und zahlreichen Vergleichsbeispielen.

als Richter dargestellt; er hält das Buch des Lebens in der Hand, seine Haltung verweist auf seine zweite triumphale Rückkehr, den *secundus adventus*, an dem sich die Menschheit am Ende aller Tage befindet. Die zweite Wiederkehr Christi ist Auftakt zum Gericht, *nicht* der eigentliche Akt der Rechtsprechung.

Auch der Türsturz spart den Gerichtsakt aus und verweist sinnbildlich durch die Parabel der klugen und der törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13) auf den Jüngsten Tag, assoziiert die Trennung der Auferstandenen in Gut und Böse – eine explizite Darstellung des Endes bleibt jedoch aus.

Im Verlauf der Heilsgeschichte sind die zentralen Eckpunkte göttlicher Offenbarung die Schöpfung, die Gesetzgebung am Sinai, Golgotha und das Jüngste Gericht, die Erlösung. Alles innerweltliche Geschehen der Historie führt unausweichlich auf diesen letzten Zielpunkt hin; Vergangenheit wie auch die jeweilige Gegenwart sind durchsetzt von Prophezeiungen und Vorzeichen der messianischen Verheissung, sind Typen des Heilshandelns Gottes. Die mittelalterliche Typologie gliedert die Universalgeschichte in die Epoche vor der Theophanie und Gesetzgebung am Sinai (*ante legem*), die anschließende Zeit unter dem mosaischen Gesetz (*sub lege*) bis hin zur Geburt Christi und der mit der göttlichen Inkarnation ansetzenden Gnadenzeit (*sub gratia*), welche bis zum Ende der Zeiten und der Parusie Christi andauern wird. Diesen zeitlichen Rahmen zeigen die beiden das Tympanon flankierenden Johanni auf: Johannes der Täufer, der den Anbruch der Zeitspanne *sub gratia* verkündete, und Johannes der Evangelist, der für deren Schlusspunkt im Jüngsten Gericht steht, das unmittelbar bevorsteht – angedeutet durch das aufgeschlagene Buch des Lebens. In der knappen dem Einzelnen noch verbleibenden Zeitspanne ist allein die *Ecclesia* der wahre Zufluchtsort, der Kirchenraum als Bild der Arche rettet vor der Flut der Verdammnis, und das Kirchengebäude präfiguriert das Paradies. Will man dorthin gelangen – wie der Stifter der Galluspforte durch die einen zarten Spalt aufweisende Pforte des Modells seiner Stiftung –, so gilt es moralisch Rechenschaft abzulegen, die Werke der Barmherzigkeit zu befolgen und sich am Wort der Evangelien zu orientieren, wie es die seitlichen Pfeiler des Portals und die Gewändefiguren als klare Handlungsanweisung vor Augen stellen.

Der Pforte kommt damit eine eminent wichtige Rolle zu. Sie markiert den Übertritt, sie ist der Ort, der eine moralische Hinterfragung fordert, sie hat eschatologische Bedeutung<sup>86</sup>. Die Türallegorie ist neutestamentlich gut fundiert,

86 Vgl. dazu grundsätzlich T. Bawden: Die Schwelle im Mittelalter. Bildmotiv und Bildort, Sensus. Studien zur mittelalterlichen Kunst 4, Köln 2014.

Christus selbst bezeichnet sich als Tür, durch die allein der Durchgang zum Vater offen ist, doch gleichzeitig weist das Lukasevangelium darauf hin, dass der Weg ein enger ist; den Ungläubigen und Sündern bleibt er verschlossen<sup>87</sup>. Auch die Liturgie trägt diesem Programm Rechnung, am eindrucklichsten in der Matutin des Karsamstags, wenn die Domschüler anstelle des üblicherweise gesungenen Liedes bei der Galluspforte ein deutsches Lied zum Verräter Judas anstimmen: «O du armer Judas, was hastu gethon, / daz du gott den herren also verrotten hast? / Darumb müstu leyden in der helle pin, / Lucifers geselle müstu ewig sin, / Kyrieleyson.»<sup>88</sup>. Die volkssprachlich gesungenen Verse zeigen in unmittelbarem Zusammenhang mit der Liturgie der Osternacht, der Nacht der Nächte, die den endgültigen Sieg Christi über Sünde und Tod ins Zentrum stellt, eindringlich die Konsequenzen sündigen Verhaltens und weisen gleichzeitig durch die Verortung des Liedes im Raum zwischen der Galluspforte und den Altären des heiligen Galus, welcher sich neben seiner missionarischen Tätigkeit auch durch Heilungen hervorgetan hatte, sowie des heiligen Paulus, Sinnbild der Umkehr und des Wesenswandels durch Christus, darauf hin, wie rechter Lebenswandel aussehen kann und dass Umkehr jederzeit möglich ist.

Eine vergleichbare Rolle kam dem sog. Paradies oder Narthex zu, als Vorhalle Ort der Vorbereitung, der Reinigung und Besinnung. Im *Ceremoniale* Brilingers wird das Hauptportal<sup>89</sup> des Basler Münsters als Ort der Büsserreconciliation am

87 Vgl. Honorius Augustodunensis: *Gemma animae* I, CXXXVIII, Migne PL CVXXII, 587: «Ostium quod inimicis obstat, et amicis aditum introeundi ostendit, est Christus qui per justitiam obstans infideles a domo sua arceat, et fideles aditum ostendo per fidem introducit»; sowie I, CLII (ebd. 591): «Portae quippe mortis sunt vitia et peccata. Portae vitae sunt fides, baptisma, operatio. Per eum, qui intus respondet, diabolus intelligitur, qui de domo Ecclesiae expellitur. Ipse quippe quasi fortis armatus atrium suum custodivit, dum hunc mundum quasi jure possedit. Sed fortior superveniens eum expulit, spolia ejus distribuit (Matth. XII; Luc. XI); dum Christus eum passione vicit, et Ecclesiam ab ejus jure eripuit. Mox ostium aperitur, et episcopus ingreditur, quia Ecclesia ostium fidei Christo aperuit, et eum intra se devote recepit. Episcopus ingrediens *Pax huic domui* dicit, quia Christus mundum ingrediens, pacem hominibus contulit, quam resurgens a mortuis suis praebuit: *Pax*, inquit, *vobis* (Joann. XX). Ter *pax huic domui* clamat, quia reconciliationem Ecclesiae per Trinitatem factam insinuat, vel quia *unus est Deus, una fides, unum baptisma* (Ephes. IV). [...] pontifex populum [...] ad orationem invitat, quia infideles et impii non sunt salutandi, sed ad conversionem et poenitentiam provocandi», womit auch ganz klar auf die der gegenwärtigen Kirche zukommende Rolle bei der Heilsvermittlung rekurriert wird.

88 H. Brilinger: *Ceremoniale* (Anm. 35), 155.

89 Ausführlich dazu H.R. Meier / D. Schwinn Schürmann (Hg.): *Himmelstür. Das Hauptportal des Basler Münsters*, Basel 2011.

Gründonnerstag ausdrücklich als *ostium paradisi* (im Gegensatz zum andernorts verwendeten *porta/ianua maior*) bezeichnet. Büsserinnen und Büsser, barfuss und mit brennenden Kerzen, treten auf dem Platz vor der Kirche («in atrio ante ecclesiam ad circulum se statuunt»<sup>90</sup>) vor den Bischof, der auf einem Faldistorium Platz genommen hat. Nach Bussakt und Absolution – und spätestens hier wird die liturgische Bezugnahme auf das Tympanon der Galluspforte evident – greift der in der Tür stehende Bischof die Büsser einzeln an der Hand und zieht sie in die Kirche<sup>91</sup>, so wie auch Paulus die Frau des Portalstifters, am Handgelenk haltend, Christus nachdrücklich empfiehlt. Die Wiedereingliederung in die Gemeinschaft der Gläubigen erfolgt durch die Ein-Führung des Bischofs durch die Paradiestür, an deren Spitze, im Scheitelpunkt der Archivolten, Abraham mit vier Seligen im Schoss, begleitet von zwei Engeln mit Weihrauchfässern, den paradiesischen Zustand anzeigt. In diesem Sinne fungiert das Hauptportal des Basler Münsters auch bei Leichenprozessionen als Himmelspforte, durch die der Leichnam in Prozession in die Kirche, ins Paradies, geleitet wird.

Hat der Gläubige schliesslich die *porta iustitiae* passiert und den sakralen Raum betreten, spiegelt sich im Kircheninneren die Körperschaft der *Ecclesia* und jeder einzelne Stein hat seine eigenen Qualitäten, wobei die zubehauenen Quadersteine, bearbeitet im höchsten Rang der Vollkommenheit, für die Heiligen, die Reinen, stehen. Der wichtigste Stein des Gefüges ist der Grundstein, dem der Bischof in der Weihe das Kreuz aufdrückt: Christus, als Fels und Fundament der Apostel und Propheten. Bereits im Neuen Testament werden die Apostel als Säulen bezeichnet (Gal 2,9) und so stehen die den Langhausweg säumenden Säulen sinnbildlich für die Apostel. Auch in Basel wird in den Rechnungsbüchlein der Münsterfabrik 1479/80 und 1480/81 ein Apostelzyklus im Langhaus erwähnt, der diese Symbolik noch bildlich unterstrichen haben dürfte.

Säulen<sup>92</sup> verweisen auf all diejenigen, die die Kirche geistig tragen und stützen durch ihre Lehre, wobei der ausdifferenzierte Schmuck der Kapitelle die Worte der Heiligen Schrift anzeigt, die zum Gegenstand der Betrachtung und des Lebens gemacht werden sollen, wenn man an ihnen vorüberzieht auf dem Weg zum Altar; die damit abgeschrittene Raumlänge verweist ihrerseits noch einmal auf

90 H. Brilinger: Ceremoniale (Anm. 35), 156.

91 Ebd. 158: «et episcopus stans iuxta ostium ecclesiae singulos penitentes manu ad ecclesiam trahit.»

92 Grundsätzlich B. Reudenbach: Säule und Apostel. Überlegungen zum Verhältnis von Architektur und architekturexegetischer Literatur im Mittelalter, FMSt 14 (1980) 310-351.



den Verlauf der Heilsgeschichte und das in ihr wandernde Gottesvolk – seit der Patristik steht die Länge durchgehend als Raummetapher für die Zeit – eine Zeit, deren Verlauf im Chorbereich noch einmal präzise zusammengefasst wird.

Die zum Chorumgang weisenden szenischen Kapitelle der Bündelpfeiler zeigen vom biblischen Sündenfall (nördliches Kapitell) über den Greifenflug Alexanders des Grossen als Zeichen menschlicher Hybris, durch welche Tod und Verlust in die Welt gekommen sind, den weiteren Gang der Heilsgeschichte: die von Sünde und Leid bedrohte Existenz des Menschen und dessen Kampf gegen das Böse, Ritter im Gefecht gegen wilde Tiere (Bären, Stiere, Drachen und zwei Löwen). Durch die den Metamorphosen Ovids entnommene Erzählung der beiden unglücklich Liebenden Pyramus und Thisbe, die zu Typologien Christi und der menschlichen Seele werden, enthält das anschliessende Kapitell ein Sinnbild der Erlösung durch den Opfertod Christi am Kreuz, vor dessen bildlicher Darstellung die Kapitellkunst mit nur ganz wenigen Ausnahmen grundsätzlich zurückschreckte. Abgeschlossen wird der Zyklus dann am südlichen Kapitell mit dem eschatologischen Ausblick: der Opferung Isaaks und dem Zustand der Seligkeit in Abrahams Schoss, den bereits die Archivolten des Hautportals in Aussicht gestellt hatten.

Es wird damit bildlich komprimiert die den Kosmos umfassende Heilsgeschichte skizziert in einem horizontalen Kreis um das sakrale Zentrum herum, in dem in der Eucharistie Christus tagtäglich gegenwärtig ist. Zugleich entwickelt sich diese zeitliche Dimension auch in der Vertikalen: in der Vierungskrypta wie auch dem leicht östlich darüberliegenden Chorscheitel befand sich je ein den hll. Johannes dem Täufer und Johannes dem Evangelist geweihter Altar, die, wie mehrfach gezeigt, das für das Basler Münster prominente heilsgeschichtliche Kontinuum verkörpern und auf den verweisen, dessen Erlösungsoffer am Hochaltar im Zentrum steht, auf den alle Bedeutungslinien zulaufen.

Die reiche Vielfalt der Ausdeutungen der Heilsgeschichte in Architektur und Skulptur soll abschliessend noch an einem ebenso eigenwilligen wie liebenswerten Detail des Basler Münsters gezeigt werden. Blickt man von aussen auf den östlichsten Punkt des Chorhauptes, so sieht man sich zwei säulentragenden Elefanten gegenüber, das Fenster rahmend und nach Osten blickend. Über Elefanten weiss man im Mittelalter vor allem aus antiken Berichten Bescheid, etwa bei Plinius (Hist. nat. VIII) und vor allem durch den Physiologus, eine frühchristliche Naturlehre und -deutung. Plinius und andere hatten die nur gering ausgeprägten sexuellen Neigungen des Elefanten und sein Verbergen des Geschlechtsaktes betont, weswe-

gen der Elefant immer wieder als Sinnbild der Keuschheit angeführt wird und er hier als quasi externer Abschluss des Chorbereichs einen sinnenfälligen Platz einnimmt. Der Physiologus aber geht noch einen Schritt weiter und berichtet, dass der Elefant, wenn er doch einmal um Fortpflanzung besorgt sein sollte, sich auf den Weg nach Osten mache in die Nähe des Paradieses. Dort sei der Ursprung der Pflanze Mandragora<sup>93</sup>, die das Weibchen zu sich nähme, um es dann ihrem Gefährten anzubieten. Die Parallelen zur Erzählung des biblischen Sündenfalls sind offensichtlich und das Elefantenpaar wird immer wieder auf das erste Menschenpaar ausgedeutet. Ebenfalls in Analogie zum Bericht der Genesis ist der Erzfeind des Elefanten nach Ausweis des Plinius und anderer die Schlange (Drache), gegen die der männliche Elefant anzukämpfen hat, während das Weibchen im Wasser das Jungtier zur Welt bringt. Konrad von Würzburg, der in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Basel lebte und in der Magdalenenkapelle des Münsters seine letzte Ruhe fand, stellte diese Schilderung des Physiologus in Beziehung zur Erlösung, der wahren Geburt des Menschen durch die Taufe<sup>94</sup>. Und passenderweise befand sich der Taufstein im Basler Münster auch lange Zeit in allernächster Nähe im Chor. Der Physiologus berichtet vom Elefanten weiter, er habe keine Kniegelenke und sei infolgedessen unfähig, sich nach einem Sturz wieder zu erheben. Das vorgängig assoziierte Bild vom Sündenfall kann damit abgerundet ergänzt

93 Gemeint sind Alraunen, giftige Ritual- und Heilpflanzen, auch im Alten Testament als Aphrodisiakum oder empfängnissteigerndes Mittel bekannt (*dudaim* genannt, Gen 30, 14-16 / Hld 7, 14, in der revidierten Lutherübersetzung: Liebesäpfel). Hervorgehoben wurde stets die oftmals einer menschlichen Gestalt ähnelnde Wurzelform. Hildegard von Bingen sieht in der unbehandelten Alraune den Teufel wohnen: *Physica I cap. 56 / Hildegardis Abbatis-sae Subtilitatum Diversarum Naturarum Creaturarum Libri Novem*, Paris 1855, Migne, Sp. 1151 «Mandragora calida est et aliquantulum aquosa, et de terra illa, de qua Adam creatus est, dilatata est; homini aliquantulum assimilatur. Sed tamen herba haec, et propter similitudinem hominis, suggestio diaboli huic plus quam aliis herbis adest et insidiatur. Unde etiam secundum desideria sua homo, sive bona, sive mala sint, per eam suscitatur, sicut etiam olim cum idolis fecit.»

94 Konrad von Würzburg, <Got gewaltic, was du schikest> (C 1), V. 150-154:

150 alsam der helfant mit genuht  
in wasser luterlich gevar  
enpfahet siner kinde fruht,  
also enpfienc uns und, wider gebar  
din töf, der sünde schühet.

C KonrW 1, hg. von M. Braun und S. Seidl, in: *Lyrik des deutschen Mittelalters*, online hg. von M. Braun, S. Glauch und F. Kragl, <http://www.ldm-digital.de/>. Veröffentlicht seit 01.01.2019 / besucht am 08.08.2020.

werden: Den gestürzten Elefanten können, so die Erzählung, weder ein einzelner großer, noch zwölf weitere Elefanten aufrichten, wohl aber ein ganz kleines junges Tier. Analog erretteten den Menschen weder das alte Gesetz (der große Elefant), noch die Propheten (die 12 Elefanten) – erst Christus, der sich als Mensch erniedrigte, erlöste die Menschheit. Konzentriert zusammengefasst spiegelt so auch dieses kleine Skulpturenpaar die christlich gedeutete Menschheitsgeschichte.

Planen und Bauen im Mittelalter umfasste mehr als Ingenieurwissen und Bauhandwerk. Es wurde einer geistlichen Ausdeutung unterzogen und in diesem Sinn ist auch die gesamte Orientierung des Basler Münsters als physischer Baukörper auffällig, es ist nicht geostet. Es liegt nordöstlich, zur Sommersonnwende. Sommernenden sind Symbole für Zeitenwenden. Seit dem 5. Jahrhundert ist der Tag der Sommersonnwende, der 24. Juni, mit Johannes dem Täufer verbunden, der, wie gezeigt, an zahlreichen prominenten Stellen im Basler Münster erscheint. Er weist prophetisch auf Christus hin und es gehört zum Eindrücklichsten, wenn alljährlich am Johannistag frühmorgens um 5 Uhr in der Krypta die aufgehende Sonne exakt durch das Fenster an die rückseitige Kryptenwand fällt. Dem *Lumen Christi* der Osternacht gleich erhellt der erste Sonnenstrahl die Krypta, in der allegorischen Ausdeutung den Schoss Mariens, aus dem derjenige entspringt, auf den Johannes der Täufer in seiner Predigt hingewiesen hatte. Ursprünglich mit einem offenen Kryptaumgang noch weitaus eindrücklicher, wenn aus der Tiefe das Licht im noch dunklen Münster nach oben steigt zum Hochaltar – dort, wo mit dem Vollzug der Eucharistie die eigentliche Zeitwende angedeutet ist. Das dichte Zeitgefüge der Galluspforte, das geistliche Abschreiten der Heilsgeschichte im Münster – vertikal wie horizontal – all diese Bezüge, in die diese Ausführungen einen kleinen Einblick zu geben versucht haben, werden am Johannistag eindrücklich gebündelt, wenn dann, und nur dann, das Münster an diesem Tag der Zeitenwende auf der Linie der aufgehenden Sonne liegt und mit den beiden Elefäntchen die gesamte *Ecclesia praesens* nach dem Paradiesgarten blickt.

#### *Abbildungsverzeichnis*

- Abb. 1: Rekonstruktionsvorschlag des karolingischen Münsters, Rekonstruktion M. Bernasconi, archaeolab, 2019.
- Abb. 2: Karolingisches Münster, Schnitt mit Befundplan, Rekonstruktion M. Bernasconi, archaeolab, 2019.
- Abb. 3: St. Gallen, Rekonstruktionszeichnung des Klosters nach dem Klosterplan (K. Lasis). R. Rahn: Geschichte der Bildenden Künste in der Schweiz. Von den Ältesten Zeiten bis zum Schlusse des Mittelalters. Zürich 1876.

- Abb. 4: Miniatur zu Ps. 23, Utrecht Psalter, Utrecht University Library, Ms. 32, fol. 13v; mit freundlicher Genehmigung durch Frans Sellies, Special Collections, Utrecht University Library.
- Abb. 5: S. Giovanni in Laterano (Rom) mit konstantinischem Fastigium, Rekonstruktion S. de Blaauw; mit freundlicher Genehmigung derselben, Faculteit de Letteren, Radboud Universiteit Nijmegen.
- Abb. 6: Rekonstruktionsvorschlag des frühromanischen Münsters, Rekonstruktion M. Bernasconi, archaeolab, 2019.
- Abb. 7: Frühromanisches Münster, Schnitt mit Befundplan, Rekonstruktion M. Bernasconi, archaeolab, 2019.
- Abb. 8: Rekonstruktionsvorschlag des spätromanischen Münsters, Rekonstruktion M. Bernasconi, archaeolab, 2019.
- Abb. 9: Spätromanisches Münster, Schnitt mit Befundplan, Rekonstruktion M. Bernasconi, archaeolab, 2019.
- Abb. 10: Hochchor des Münsters mit Blick auf den offenen Chorumgang, Rekonstruktion M. Bernasconi, archaeolab, 2019.
- Abb. 11: Baumeistertafel (um 1200), inneres nördliches Seitenschiff, Westwand des Georgsturms, eigene Aufnahme.
- Abb. 12: Angelo dal Cortivo (nach Francesco di Giorgio), Körperproportionen des Menschen, eingeschrieben in Kirchengrundrisse, Budapest, Metropolitan Ervin Szabó Library, Zichy Codex, fol. 138; mit freundlicher Genehmigung durch S. Tibor, Abteilungsleiter Hauptstädtische Bibliothek Ervin Szabó, Budapest.
- Abb. 13: Nordquerhausfassade, Türsturz und Tympanon der Galluspforte (um 1170), eigene Aufnahme.
- Abb. 1,2,6-10 mit freundlicher Genehmigung durch M. Bernasconi, archaeolab.

*Abstract*

Das Basler Münster in seiner heutigen Gestalt blickt auf eine über 500jährige Baugeschichte zurück und die vorliegenden Ausführungen fragen nach geistesgeschichtlichen und politischen Rahmenbedingungen einzelner Bauphasen sowie den Auswirkungen von kirchlichen Reformen auf den Bau des Münsters. Darüber hinaus werden Elemente des spätantiken kaiserlichen Hofzeremoniells wie auch Bezugnahmen auf römische Formsprache und Liturgie aufgezeigt.

Kirche als Sakralbau ist nicht zu verstehen ohne ihre Wurzeln in der Spätantike, sowohl im Hinblick auf die bauliche Ausgestaltung als auch bezüglich ihrer symbolischen Deutung. Bereits die Kirchenväter sahen im Tempel Salomos die Präfiguration Christi und der Ecclesia, womit zunächst die Gemeinschaft der Gläubigen und seit Beginn des 4. Jahrhunderts allmähliche auch der Kirchenbau umrissen ist. In einem zweiten Schritt wird daher am Beispiel des Basler Münsters nach einzelnen Teilen der Kirche als materiellen Sinnträgern gefragt und ein Blick auf Architekturdeutung und Gebäudeallegorese geworfen, auf den Zusammenhang von materiellem Kirchenbau und spiritueller Gemeinschaft (*ecclesia corporalis / ecclesia spiritualis*).

The Basel cathedral as we see it today reveals over 500 years of construction history and this essay intends to examine the intellectual history and the political framework of essential phases of construction as well as what effects church reforms had on the building of the cathedral. Furthermore, elements of the late antique imperial court ceremony and references to Roman formal language and liturgy are presented.

Church as part of ecclesiastical architecture cannot be understood without considering its roots in late antiquity, both in terms of construction and in terms of its symbolic interpretation. The Church Fathers already considered the famous Temple of Solomon a prefiguration of Christ and Ecclesia – which initially outlined the community of believers and, starting from the beginning of the 4th century, gradually included the church building itself. This initiated the interpretation of a church building as being a carrier meaning. For this reason, selected parts especially of the Basel cathedral are discussed as such material carriers of meaning. Focal points are theological aspects of architectural elements and building allegories as well as the connection of material church construction and spiritual community (*ecclesia corporalis / ecclesia spiritualis*).

*Susanne Zeilhofer, Basel*