Miriam Czock

Gottes Haus

Millennium-Studien

zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.

Millennium Studies

in the culture and history of the first millennium C.E.

Herausgegeben von / Edited by
Wolfram Brandes, Alexander Demandt, Helmut Krasser,
Hartmut Leppin, Peter von Möllendorff

Band 38

De Gruyter

Gottes Haus

Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum von der Spätantike bis ins Frühmittelalter

von
Miriam Czock

De Gruyter

Von der Fakultät für Geschichtswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum
als Dissertation angenommen im Jahre 2009.

Diese Publikation wurde im Rahmen des an der Bayerischen Staatsbibliothek durchgeführten und durch das Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderten Vorhabens 16TOA021 – *Reihentransformation für die Altertumswissenschaften („Millennium Studien")* mit Mitteln des DFG-geförderten Projekts *Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften – Propylaeum* im Open Access bereitgestellt.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwenung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

ISBN 978-3-11-029443-9
e-ISBN 978-3-11-029475-0
ISSN 1862-1139

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2012 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Die vorliegende Studie ist die überarbeitete, in Teilen erweiterte sowie um bibliographische Angaben ergänzte Fassung einer Arbeit, die von der Fakultät für Geschichtswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum im Sommer 2009 als Dissertation angenommen wurde.

Das Buch wäre ohne die Hilfe anderer nicht zustande gekommen, ihnen möchte ich an dieser Stelle ganz herzlich danken. Mein Dank gilt meiner Erstbetreuerin Prof. Dr. Hanna Vollrath, die das Dissertationsprojekt in allen Phasen wohlwollend und mit großem Interesse begleitete. Herrn Prof. Dr. Stefan Esders möchte ich nicht nur für die freundliche Übernahme des Zweitgutachtens danken, sondern auch dafür, dass er in einem seiner Proseminare mein Interesse am Mittelalter geweckt hat und seitdem immer bereit war, sich mit meinen Ideen auseinanderzusetzen. Für die finanzielle Unterstützung der Entstehung der Studie sei dem Allgemeinen Promotionskolleg wie der Research School der Ruhr-Universität Bochum gedankt. Die Research School der Ruhr-Universität Bochum hat dankenswerterweise zudem einen Teil der Druckkosten übernommen. Zu danken habe ich auch den Kollegen und Freunden, die die ganze Arbeit oder Teile in unterschiedlichen Stadien gelesen und kommentiert haben: Andrea Berlin, Matthias Bley, Prof. Dr. Jörg W. Busch, Dr. Julia Eulenstein, Daniel Jungblut, Dr. Sören Kaschke, Prof. Dr. Ludolf Kuchenbuch, Dr. Hiram Kümper, Dr. Matthias Schrör, Ingo Senst, Dr. Melanie Panse, Dr. Marc von der Höh und Christian Urs Wohlthat. Auch bei den Vielen, die das Projekt mit mir diskutiert haben, hier aber nicht alle namentlich aufgeführt werden können, möchte ich mich von Herzen bedanken. Ganz besonders verpflichtet bin ich Alexander Berner, Dr. Dirk Jäckel und PD Dr. Michael Oberweis, die mir mit ihrer unermüdlichen Bereitschaft zu Korrektur, ihrer Kritik und ihrem humorvollen Umgang mit allen Lebenslagen geholfen haben, so manche Klippe zu umschiffen. Herrn Prof. Dr. Wolfram Brandes und Herrn Prof. Dr. Hartmut Leppin und allen weiteren Herausgebern sei für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe Millennium-Studien gedankt.

Mein Dank gilt auch meiner Familie, die mich während meines Studiums genauso wie während der Dissertationsphase immer materiell wie emotional unterstützt hat. Den größten Dank jedoch schulde ich meinem Mann Tobias, der mir den nötigen Freiraum zum Nachdenken und Arbeiten geschaffen hat, mir stets ein Rückhalt ist und unendlich viel Geduld und Interesse für ein Thema aufgebracht hat, das nicht seines war. Ihm sei das Buch gewidmet.

Inhalt

Vorwort V

I. Einleitung 1
1 Konzeptionen des heiligen Ortes in der Geschichtswissenschaft 4
2 Anlage der Untersuchung 16

II. Das Kirchengebäude in der Spätantike – ein heiliger Ort? 27
1 Das Kirchengebäude und die Bedeutung der betenden Gemeinde 29
2 Die Einwirkung der Religionspraxis auf die Verörtlichung von Heiligkeit 40
3 Staatliche Maßnahmen zum Schutz der Kirche und das Asyl als Spiegel der zunehmenden Vorstellung von Heiligkeit der Kirchengebäude 43

III. Das 6. Jahrhundert: Das Kirchengebäude als Ort der Beziehung zwischen Gott und Mensch 51
1 Die Etablierung punktuell-räumlicher Heiligkeit in der merowingischen Zeit: Die Altarweihe 52
1.1 Die Altarweihe in den normativen Quellen 52
1.2 Die liturgische Ausgestaltung des Altarweihritus 58
1.3 Die Reliquien als heiligende Objekte 61
2 Die merowingischen Konzilien: Verhaltensregulierung am Begegnungsort mit Gott 65
3 Die Predigten des Caesarius von Arles: Die Kirche als Ort des Gebetes und der Versuchung durch Satan 82
4 Die *Lex Salica:* Vergehen gegen das Kirchengebäude in der weltlichen Gesetzgebung 86

IV. Das ausgehende 7. Jahrhundert und das beginnende 8. Jahrhundert: Ausdifferenzierungsprozesse und die Materialisierung des Kultes . . 97
1 Die Bußbücher: Materielle und ethische Reinheit im Kult 98
2 Die *Collectio Canonum Hibernensis:* Rechtsentwicklung im heilsgeschichtlichen Horizont 118
3 Die *Collectio Vetus Gallica:* Ein Testfall der Überlagerungen . . . 129

4 Der Wandel in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts im Spiegel der *leges* 134
5 Zwischenbilanz 143

V. Das Kirchengebäude wird Teil der Ekklesiologie: Die karolingische Zeit 146
1 Die rituelle Heiligung des Raumes im Kirchweihritus 147
1.1 Die Begriffe der Weiheheiligkeit 152
1.2 Die performativen Akte zur Raumheiligung 154
1.3 Die Vorstellung von Heiligkeit in den Gebetstexten 161
1.4 Das Drogo-Sakramentar: Rituelle Versinnbildlichung der Ekklesiologie 165
1.5 Die Heiligkeitsvorstellungen in der Rekonziliation des Altares 167
1.6 Die Bedeutung des Kirchweihfestes 170
1.7 Folgerungen 172
2 Das Haus Gottes ist keine Räuberhöhle – Ekklesiologie in den normativen Quellen der Karolingerzeit 174
2.1 Die herrscherlichen Kapitularien: Das Kirchengebäude als Kultort und der Kultvollzug 174
2.2 Die karolingischen *leges:* Rechtsneuerung und Kodifikation vor verändertem Vorstellungshorizont 198
2.3 Die Bestimmungen der karolingischen Konzilskanones zum heiligen Ort 208
2.4 Die *Capitula episcoporum:* Das Kirchengebäude und die Seelsorge in der Pfarrei 218
2.5 Die Nachwirkungen der in der karolingischen Reform entwickelten Idee eines heiligen Ortes im 9. und beginnenden 10. Jahrhundert 231
3 Die Kirchweihe im Spiegel der exegetischen Schriften 244
3.1 Die Interpretation des Kirchweihritus durch Hrabanus Maurus 245
3.2 Die Interpretation der Kirchweihe des Walahfrid Strabo . . . 250
3.3 Das Kirchweihritual nach der Interpretation des Traktats *Quid significent duodecim candelae* 258
4 Exkurs: Normative Vorstellungen abseits der Rechtsquellen 265
4.1 Amalarius' von Metz *Liber officialis:* Die *ecclesia* in der Kirche 265
4.2 Die Überlegungen des Jonas von Orléans zu Kirchenbesuch und Seelenheil 271
4.3 Walahfrid Strabos *Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum:* Das Haus Gottes als Ort der Belehrung 280

VI. Eine diachrone Spurensuche: Heiligkeitsvorstellungen im Spannungsfeld von normativen, liturgischen und erzählenden Quellen 284

VII. Resümee 296

VIII. Literaturverzeichnis 306
1 Quellen 306
2 Literatur 311

IX. Register 335

I. Einleitung

Im Jahr 789 wendet sich Karl der Große in der *Admonitio generalis* mit folgender Ermahnung an den Pfarrklerus:

> Ein jeder von euch soll in seiner Pfarrei darauf achten, dass die Kirche Gottes in Ehren gehalten und zugleich die Altäre ihrer Würde entsprechend verehrt werden und dass das Haus Gottes und die geweihten Altäre Hunden nicht zugänglich sind (…) und dass keine weltlichen Geschäfte und keine eitlen Gespräche in den Kirchen geführt werden, denn das Haus Gottes muss ein Haus des Gebetes sein und keine Räuberhöhle (…).[1]

Die Aussagen der *Admonitio* zeigen, dass das Kirchengebäude ein dem weltlichen Treiben enthobener Ort sein sollte. In der Gegenüberstellung des Hauses Gottes mit einer Räuberhöhle verdeutlicht sich, dass der Schutz der Ehre des Gotteshauses und der Würde der Altäre ein bestimmtes Verhalten der Gläubigen in der Kirche notwendig machte. Die Regelung entsprang damit dem Versuch, die Kirche als heiligen Ort zu etablieren.

Die *Admonitio* ist nicht die einzige frühmittelalterliche Quelle, die sich des Kirchengebäudes als sakralen Raum annimmt. Das Interesse des Frühmittelalters am Kirchengebäude als sakralem Raum ist in einer Vielzahl weiterer Quellen zu belegen. So setzen sich spätestens seit dem beginnenden 6. Jahrhundert Synoden mit der Bedeutung des Kirchengebäudes ebenso auseinander wie seit dem beginnenden 8. Jahrhundert die Bußbücher oder ab der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts die herrscherlichen und bischöflichen Kapitularien. Seit dem 9. Jahrhundert wenden sich Kleriker in Laienspiegeln mahnend an die Gläubigen, den heiligen Ort gebührend zu ehren. Zudem belegen die seit dem letzten Drittel des 8. Jahrhunderts verschrifteten Kirchweihordines, dass im Kirchweihritus das Kirchengebäude selbst zum Gegenstand der Liturgie und damit nicht nur zum heiligen, sondern zum geheiligten Ort wird. Liturgieallegoresen, die zu Beginn des 9. Jahrhunderts einen Aufschwung erleben, reflektieren in heilsgeschichtlicher Perspektive die Entwicklung der heiligen Orte und erklären deren Stellung im zeitgenössischen Horizont. Kurz gesagt: Über Jahrhunderte hinweg ist es immer wieder das erklärte Ziel kirchlicher und

1 MGH Capit. I, 22. Admonitio generalis, 789. m. Martio 23, c. 71, S. 59: (…) *ut unusquisque vestrum videat per suam parrochiam, ut aecclesia Dei suum habeat honorem, simul et altaria secundum suam dignitatem venerentur, et non sit domus Dei et altaria sacrata pervia canibus,* (…) *et ut secularia negotia vel vaniloquia in ecclesiis non agantur, quia domus Dei domus orationis debet esse, non spelunca latronum* (…).

weltlicher Bemühungen, das Kirchengebäude als heiligen Raum zu konstituieren. Schon die Breite des Quellenspektrums verdeutlicht die Wichtigkeit des Themas in frühmittelalterlicher Zeit.

Obwohl in den letzten Jahren einige Studien nach der Bedeutung der Kirche als heiligem Ort im frühen Mittelalter gefragt haben, ist das Verhältnis von realem Kirchengebäude, imaginiertem heiligem Raum und Ekklesiologie bisher kaum in das Blickfeld einschlägiger Untersuchungen gerückt. Bisher hat sich die Forschung primär der architektonischen Ausgestaltung, der Abgrenzung des Kirchengebäudes als heiligem Raum durch liturgische und normative Praxen und der theologischen Ausdeutung des Kirchengebäudes gewidmet.[2] Die be-

2 Hier nur eine Auswahl aus der Fülle der Literatur zu diesen Themen: Brian Repsher: The Rite of Church Dedication in the Early Medieval Era. Lewiston 1998; Rainer Warland: Bildlichkeit und Bildorte: Schauplätze in Spätantike, Byzanz und Mittelalter. Wiesbaden 2002; Dominique Iogna-Prat: Lieu de culte et exégèse liturgique à l'époque carolingienne. In: The Study of the Bible in the Carolingian Era, hrsg. v. Celia M. Chazelle u. Burton van Name Edwards. Turnhout 2003, S. 215–244; Dawn Marie Hayes: Body and Sacred Place in Medieval Europe (1100–1389). New York/London 2003; Helen Gittos: Architecture and Liturgy in England c. 1000: Problems and Possibilities. In: The White Mantle of Churches. Architecture, Liturgy and Art around the Millennium, hrsg. v. Nigel Hiscock. Turnhout 2003, S. 91–106; Michel Lauwers: De l'Église primitive aux lieux de culte. Autorité, lectures et usages du passé de l'Église dans l'Occident médiéval (IXe-XIIIe siècle). In: L'autorité du passé dans les sociétés médiévales, hrsg. v. Jean-Marie Sansterre. Rom 2004, S. 297–323; Susanne Rau/Gerd Schwerhoff (Hg.): Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Köln 2004; Hanns Peter Neuheuser: *Mundum consecrare.* Die Kirchweihliturgie als Spiegel der mittelalterlichen Raumwahrnehmung und Weltaneignung. In: Virtuelle Räume: Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter. Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes. Krems, 24.–26. März 2003, hrsg. v. Elisabeth Vavra. Berlin 2005, S. 259–280; Sarah Hamilton/Andrew Spicer: Defining the Holy: the Delineation of Sacred Space. In: Defining the Holy. Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe, hrsg. v. dens. Aldershot 2005, S. 1–23; Dominique Iogna-Prat: La maison dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge. Paris 2006; Ralf M. W. Stammberger/Claudia Sticher/Annekatrin Warneke (Hg.): „Das Haus Gottes, das seid ihr selbst". Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe. Berlin 2006; Ruth Horie: Perceptions of Ecclesia. Church and Soul in Medieval Dedication Sermons. Turnhout 2006; Carola Jäggi: Die Kirche als heiliger Raum: Zur Geschichte eines Paradoxons. In: Sakralität zwischen Antike und Neuzeit, hrsg. v. Berndt Hamm, Klaus Herbers u. Heidrun Stein-Kecks. Stuttgart 2007, S. 75–89; Sibel L. De Blaauw: Die Kirchweihe im mittelalterlichen Rom: Ritual als Instrument der Sakralisierung eines Ortes. In: Sakralität zwischen Antike und Neuzeit, hrsg. v. Berndt Hamm, Klaus Herbers u. Heidrun Stein-Kecks. Stuttgart 2007, S. 91–99; Jan Brademann/Werner Freitag: Heilig und Profan. Der Kirchhof als Ort symbolischer Kommunikation – eine Forschungsskizze. In: Leben bei den Toten: Kirchhöfe in der ländlichen Gesellschaft der Vormoderne, hrsg. v. dens. Münster 2007, S. 391–412, dort auch weiterführende Literatur, bes. S. 391, Anm. 13; Carsten Juwig: Orte der Imagination. Visualität und Bildlichkeit der Aachener Pfalzkapelle. In: Places of Power – Orte der Herrschaft – Lieux

deutende Facette der Verbindung zwischen Gesellschaftsdeutung und Kultwirklichkeit blieb bislang unbeachtet. Vor diesem Hintergrund soll die vorliegende Studie nicht nur die Thematik des heiligen Ortes aufgreifen, sondern auch zum Verständnis der *ecclesia* als eines umfassenden Gesellschaftskonzepts des Frühmittelalters beitragen.[3] Dabei wird die *ecclesia* als frühmittelalterlicher Ordnungsbegriff betrachtet, der zur Abbildung der Idee der christlichen Gesellschaft sowie deren kultischen Ordnung genutzt wurde. Damit wird hier ein Thema aufgegriffen, das zu den neueren Strömungen in der Frühmittelalterforschung gehört, die Debatte um das Verhältnis von *regnum* und *ecclesia.*[4] Stand lange Zeit das *regnum* als politisches Ordnungsmodell im Mittelpunkt des Nachdenkens über die frühmittelalterliche Gesellschaft, tendiert man heute dazu, das Deutungsparadigma der *ecclesia* in den Vordergrund zu stellen. Damit

du pouvoir, hrsg. v. Caspar Ehlers. Göttingen 2007, S. 155–197; Didier Méhu (Hg.): Mises en scène et mémoires de la consécration d'église dans l'occident médiéval. Turnhout 2008.

3 Zur *ecclesia* als Gesellschaftskonzept im Frühmittelalter siehe Mayke de Jong: *Ecclesia* and the Early Medieval Polity. In: Staat im frühen Mittelalter, hrsg. v. Stuart Airlie, Walter Pohl u. Helmut Reimitz. Wien 2006, S. 113–132; Martin Heinzelmann: Die Rolle der Hagiographie in der frühmittelalterlichen Gesellschaft: Kirchenverständnis und literarische Produktion im spätantiken und merowingischen Gallien. In: Sakralität zwischen Antike und Neuzeit, hrsg. v. Berndt Hamm, Klaus Herbers u. Heidrun Stein-Kecks. Stuttgart 2007, S. 123–137.

4 Da die Frage hier aus der Perspektive des Kultes aufgenommen wird, tritt die Frage nach den genuin politischen Ordnungsvorstellungen zurück, siehe zur Diskussion des Verhältnisses von *regnum* und *ecclesia* Johannes Fried: Der karolingische Herrschaftsverband im 9. Jh. Zwischen „Kirche" und „Königshaus". In: Historische Zeitschrift 235 (1982), S. 1–43; Hans-Werner Goetz: Staatsvorstellungen und Verfassungswirklichkeit in der Karolingerzeit, untersucht anhand des regnum-Begriffs in den erzählenden Quellen. In: Zusammenhänge, Einflüsse, Wirkungen. Kongreßakten zum ersten Symposion des Mediävistenverbandes in Tübingen 1984, hrsg. v. Joerg O. Fichte, Karl Heinz Göller u. Bernhard Schimmelpfennig. Berlin/New York 1987, S. 229–240; Hans-Werner Goetz: „Regnum". Zum politischen Denken der Karolingerzeit. In: Zeitschrift der Savigny-Gesellschaft für Rechtsgeschichte, Germanistische Abt. 104 (1987), S. 110–187; Johannes Fried: *Gens* und *regnum.* Wahrnehmungs- und Deutungskategorien politischen Wandels im früheren Mittelalter. Bemerkungen zur doppelten Theoriebindung des Historikers. In: Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, hrsg. v. Jürgen Miethke u. Klaus Schreiner. Sigmaringen 1994, S. 73–104. Eine sehr knappe Zusammenfassung der Kontroverse findet sich bei Jörg Jarnut: Anmerkungen zum Staat des frühen Mittelalters: Die Kontroverse zwischen Johannes Fried und Hans-Werner Goetz. In: Akkulturation: Probleme einer germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter, hrsg. v. Dieter Hägermann, Wolfgang Haubrichs u. dems., bearb. v. Claudia Giefers. Berlin/New York 2004, S. 504–509; siehe außerdem de Jong: *Ecclesia* and the Early Medieval Polity; Steffen Patzold: Die Bischöfe im karolingischen Staat. Praktisches Wissen über die politische Ordnung im Frankenreich des 9. Jahrhunderts. In: Staat im frühen Mittelalter, hrsg. v. Stuart Airlie, Walter Pohl u. Helmut Reimitz. Wien 2006, S. 133–162.

wendet man sich von der im 19. Jahrhundert ausgebildeten Auffassung ab, Staat und Kirche seien zwei strikt voneinander zu trennende Sphären. Man erklärt die *ecclesia* zur Zentralkategorie und wichtigem Organisationsprinzip der gesellschaftlichen Ordnung, die anderen sozialen Ordnungsbegriffen wie *regnum* oder *imperium* zuzuordnen ist. Die stärkere Hervorhebung der Bedeutung der *ecclesia* entspringt nicht zuletzt dem Versuch, die im Frühmittelalter enge Verquickung von Religion und Politik zu erklären. Am heiligen Raum lässt sich die Thematik verdichten, da sich an ihm alle Bedeutungskerne des Begriffs *ecclesia*, d. h. die Kirche in ihrer spirituellen, institutionellen und materiellen Gestalt, verdeutlichen lassen.

1 Konzeptionen des heiligen Ortes in der Geschichtswissenschaft

Fast jede Religion kennt hervorgehobene Kultstätten, an denen sich das religiöse Leben verdichtet und die den Gläubigen als heilige Orte gelten. Das Christentum nimmt eine Sonderposition ein, gab es doch im Urchristentum keine heiligen Kultstätten. Der eigentliche Tempel Gottes war die Gemeinschaft der Gläubigen.[5] Zwar sind bereits seit der Spätantike im Christentum Spuren der Idee heiliger Kulträume auszumachen,[6] aber die Vorstellung vom Kirchengebäude als ‚geheiligtem Ort' fasste ausgehend von der Gallia erst ab dem 6. bis zum 9. Jahrhundert in der christlichen Lehre Fuß.[7] Das in der Spätantike angelegte Gedankengut über das Kirchengebäude als heiliger Ort wurde in merowingischer Zeit erweitert und kam in karolingischer Zeit zur Blüte.[8] Deut-

5 Friedrich Wilhelm Deichmann: Vom Tempel zur Kirche. In: Mullus. Festschrift für Theodor Klauser, hrsg. v. Alfred Stuiber. Münster 1964, S. 52–60, hier S. 55; Robert A. Markus: How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places. In: Journal of Early Christian Studies 12 (1994), S. 257–271, hier S. 258. Zu diesem Thema aus theologischer Perspektive siehe Josef Ratzinger: Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. München 1954.

6 Jäggi: Die Kirche als heiliger Raum; Ann Marie Yasin: Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean. Architecture, Cult, and Community. Cambridge 2009.

7 Suitbert Benz: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe nach den Texten des 6.–7. Jahrhunderts. In: Enkainia. Gesammelte Aufsätze zum 800. Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach am 24. Aug. 1956, hrsg. v. Hilarius Emonds. Düsseldorf 1956, S. 62–109; Repsher: The Rite of Church Dedication; Torsten-Christian Forneck: Die Feier der Dedicatio ecclesiae im Römischen Ritus. Die Feier der Dedikation einer Kirche nach dem deutschen Pontifikale und dem Meßbuch vor dem Hintergrund ihrer Geschichte und im Vergleich zum Ordo dedicationis ecclesiae und zu einigen ausgewählten landessprachlichen Dedikationsordines. Aachen 1999, S. 9–11.

8 Claire Sotinel: Les lieux de cult chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive. In: Revue de l'histoire des religions 22 (2005), S. 411–434, hier S. 431 f.

lichster Ausdruck davon ist wohl die, in jener Periode entwickelte, bewusste Sakralisierung des Gebäudes im Kirchweihritus.

Obwohl in den letzten Jahren einige Studien zu heiligen Räumen entstanden, hat sich bisher kaum eine auf breiterer Basis mit dieser Entwicklungsphase und der Spezifik der historischen Entstehung einer im Kirchengebäude lokalisierten Heiligkeit beschäftigt.[9] Es stellt sich also die Frage nach der Genese der Vorstellung, ihrer Verbreitung und ihren Ausdrucksformen seit der Spätantike. Die Entfaltung der Idee des Kirchengebäudes als heiliger Raum findet dabei vor allem zwischen merowingischer und karolingischer Zeit im Frankenreich statt. Sie lässt sich vornehmlich an der Ausdifferenzierung der rituellen Heiligung von der Altarweihe hin zur Kirchweihe in merowingischer und karolingischer Zeit festmachen. Zwar kann man wie Janet Nelson in der Weihe von Altären und Kirchen ein Zeichen von kultischer Kontinuität erblicken, dennoch muss man – wie sie selbst betont – auch den Wandel in den Blick nehmen.[10] Das trifft hier in besonderer Weise zu, da die karolingische Zeit in der Forschung in Hinblick auf die Entwicklung der kirchlichen Organisation, des kanonischen Rechts und der Liturgie als Achsenzeit gilt.[11] Der religionsgeschichtliche Wandel wird in der

9 Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, hrsg. v. Franz Kohlschein u. Peter Wünsche. Münster 1998; André Vauchez: Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques. Rom 2000; Ann-Marie Helvetius: Le saint et la sacralisation de l'espace en Gaule du Nord d'après les sources hagiographiques (VIIe-XIe siècle). In: Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Etudes comparées, hrsg. v. Michel Kaplan. Paris 2001, S. 137–161; Will Coster/Andrew Spicer: The Dimensions of Sacred Space in Reformation Europe. In: Sacred Space in Early Modern Europe, hrsg. v. dens. Cambridge 2005, S. 1–16; Michael Viktor Schwarz: Kathedralen verstehen (St. Veit in Prag als räumlich organisiertes Medienensemble). In: Virtuelle Räume: Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter. Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes, Krems, 24.–26. März 2003, hrsg. v. Elisabeth Vavra. Berlin 2005, S. 47–68; Gabriela Signori: Sakral oder profan? Der Kommunikationsraum Kirche. In: The Uses and Abuses of Sacred Places in Late Medieval Towns, hrsg. v. Paul Trio u. Marjan de Smet. Löwen 2006, S. 117–134; Neuheuser: *Mundum consecrare*; Patrizia Carmassi: Raumvorstellungen in liturgischen und hagiographischen Quellen Galliens im Frühmittelalter. In: Architektur und Liturgie. Akten des Kolloquiums vom 25. bis 27. Juli 2003 in Greifswald, hrsg. v. Michael Altripp u. Claudia Nauerth. Wiesbaden 2006, S. 105–124; Gittos: Architecture and Liturgy; Stammberger/Sticher/Warneke (Hg.): „Das Haus Gottes, das seid ihr selbst"; Horie: Perceptions of Ecclesia; Jäggi: Die Kirche als heiliger Raum; Lauwers: De l'Église primitive; Dieter R. Bauer/Klaus Berbers/Hedwig Röckelein/Felicitas Schmieder (Hg.): Heilige – Liturgie – Raum. Berlin/New York 2010.

10 Janet Nelson: The Merovingian Church in Carolingian Retrospective. In: The World of Gregory of Tours, hrsg. v. Kathleen Mitchell u. Ian N. Wood. Leiden/Boston/Köln 2002, S. 241–259, hier S. 244 f.

11 Roger E. Reynolds: The Organization, Law and Liturgy of the Western Church, 700–900. In: The New Cambridge Medieval History (c. 700-c. 900), Bd. 2, hrsg. v. Rosa-

Forschung häufig als Abwendung von der ethischen Religiosität des Urchristentums zu einem von äußerlicher Reinheit und Ritualität geprägten frühmittelalterlichen Christentum gekennzeichnet. Das Modell der Umorientierung wird dabei häufig unter dem Schlagwort der „Rearchaisierung" gefasst.[12] Obgleich das Modell schon von verschiedenen Seiten Kritik erfahren hat, ist es als dominantes Deutungsschema noch nicht abgelöst worden. Obwohl beispielsweise Nikolaus Staubach zu Recht eingewandt hat, dass die Annahme zu kurz greift, die frühmittelalterliche Religiosität hätte die ethische Reinheit zu Gunsten der kultischen Reinheit aufgegeben, da Überlegungen zur ethischen Reinheit nicht aufgegeben wurden und die frühmittelalterliche Theologie wie auch die Religionspraxis durchaus auf dem Gedanken der ethischen Reinheit basieren.[13] Auch Mayke de Jong hat das Modell der Rearchaisierung als zu

mond McKitterick. Cambridge 1995, S. 587–621, hier S. 587; Arnold Angenendt: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 1997, S. 38–44.

12 Am Deutlichsten hat Arnold Angenendt das Modell vertreten, zwar liegt die Überlegung mehr oder weniger allen seinen Werken zu Grunde, doch finden sich die besten Zusammenfassungen in Angenendt: Geschichte der Religiosität, S. 21–28; Arnold Angenendt: Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? Freiburg/Basel/Wien 2001, S. 110–124, S. 131–140. Siehe auch Arnold Angenendt: Die Liturgie und die Organisation des kirchlichen Lebens auf dem Lande. In: Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze (10.–16. aprile 1980). Spoleto 1982, S. 169–226; Arnold Angenendt: „Mit reinen Händen". Das Motiv der Reinheit in der abendländischen Askese. In: Herrschaft, Kirche und Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag, hrsg. v. Georg Jenal. Stuttgart 1993, S. 297–316; Arnold Angenendt/Thomas Braucks/Rolf Busch/Thomas Lentes/Hubertus Lutterbach: Gezählte Frömmigkeit. In: Frühmittelalterliche Studien 29 (1995), S. 1–71; Arnold Angenendt: Das Offertorium in liturgischer Praxis und symbolischer Kommunikation. In: Zeichen – Rituale – Werte. Intern. Kolloquium des SFB 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. v. Gerd Althoff unter Mitarb. v. Christiane Witthöft. Münster 2004, S. 71–150. Angenendts Schüler Lutterbach hat diese These zur Bearbeitung der Sexualitätstabus im Mittelalter aufgegriffen, siehe Hubertus Lutterbach: Sexualität im Mittelalter. Köln/Weimar/Wien 1999; Hubertus Lutterbach: The Mass and Holy Communion in the Medieval Penitentials (600–1200): Liturgical and Religio-Historical Perspectives. In: Bread of Heaven. Customs and Practices Surrounding Holy Communion. Essays in the History of Liturgy and Culture, hrsg. v. Charles Caspers, Gerard M. Lukken u. Gerard A. M. Rouwhorst. Kampen 1995, S. 61–82. Siehe auch Hubertus Lutterbach: Intentions- oder Tathaftung? Zum Bußverständnis in den frühmittelalterlichen Bußbüchern. In: Frühmittelalterliche Studien 29 (1995), S. 120–143. Zur Deutung weiblicher Frömmigkeit im Frühmittelalter ist die These von Gisela Muschiol aufgenommen worden, siehe Gisela Muschiol: Famula dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern. Münster 1994, S. 192–222; Gisela Muschiol: Men, Women and Liturgical Practice in the Early Medieval West. In: Gender in the Early Medieval World. East and West, hrsg. v. Leslie Burbaker u. Julia M. H. Smith. Cambridge 2004, S. 198–216.

13 Nikolaus Staubach: ‚Cultus divinus' und karolingische Reform. In: Frühmittelalterliche Studien 10 (1984), S. 546–581; Nikolaus Staubach: „Populum Dei ad pascua vitae

wenig differenziert kritisiert, da es der frühmittelalterlichen Religiosität einen theologischen Hintergrund abspreche und folglich das bedeutende theologische Gedankengut des Frühmittelalters in seinem Rahmen nicht beleuchtet werde.[14] Der Prozess, in dem die Vorstellung des Kirchengebäudes als heiliger Ort entfaltet wurde, muss also auch im Rahmen der Fragen nach den religiösen Transformationen umrissen werden.

Im Zentrum des heutigen Nachdenkens über die Konstruktion des Kirchengebäudes als heiligem Raum steht die Frage nach der Konzeption der Sakralität. Von einer Festlegung des Heiligkeitsbegriffes ist man aber noch weit entfernt, ist Heiligkeit doch eine Kategorie, die sich einfachen Definitionen entzieht.[15] Religionstheoretische Überlegungen erklären das Heilige zumeist als Übergeschichtliches, Objektives. Es wird in der Gegenüberstellung zum Profanen definiert[16] oder gilt als Numinoses.[17] Zum einen wird das Heilige also

---

aeternae ducere studeatis". Aspekte der karolingischen Pastoralreform. In: La pastorale della chiesa in occidente dall'età ottoniana al concilio lateranense IV. Atti della quindicesima Settimana internazionale di studio. Mendola, 27–31 agosto 2000. Mailand 2004, S. 27–54; Nikolaus Staubach: Signa utilia – signa inutilia. Zur Theorie gesellschaftlicher und religiöser Symbolik bei Augustinus und im Mittelalter. In: Frühmittelalterliche Studien 36 (2002), S. 19–49. In ähnlicher Weise argumentiert auch Rob Meens: „A Relict of Superstition". Bodily Impurity and the Church from Gregory the Great to the Twelfth Century Decretists. In: Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus, hrsg. v. Marcel H. M. Poorthuis u. Joshua Schwartz. Leiden 2000, S. 281–293.

14 Mayke de Jong: Rethinking Early Medieval Christianity: a View from the Netherlands. In: Early Medieval Europe 7 (1998), S. 261–276, bes. S. 267–271. Zweifel an einer Archaisierung formuliert auch Staubach: „Populum Dei […]", S. 48–51. Er verweist hier darauf, dass die Ritualisierung Ausfluss des Bemühens um spirituelle Deutungen und Erklärungen ist, deren Wurzel letzlich in der allegorisch-typologischen Sinnbeziehung zur alttestamentlichen Religiosität liegt.

15 Jean-Claude Schmitt: La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval. In: Le corps, les rites, les rêves, les temps. Essais d'Anthropologie médiévale. Paris 2001; Berndt Hamm: Heiligkeit im Mittelalter. Theoretische Annäherungen an ein interdisziplinäres Forschungsvorhaben. In: Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Nine Robijntje Miedema u. Rudolf Suntrup. Frankfurt a.M. u. a. 2003, S. 627–646.

16 Mircea Eliade: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg 1957; Emile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a.M. 1981, bes. S. 62: „Alle bekannten religiösen Überzeugungen, wie einfach oder komplex sie auch seien, haben den gleichen Zug: sie setzen eine Klassifizierung der realen oder der idealen Dinge, die sich die Menschen vorstellen, in zwei Klassen, in zwei unterschiedliche Gattungen voraus, die man im allgemeinen durch zwei unterschiedliche Ausdrücke bezeichnet hat, nämlich durch profan und heilig." Zur Diskussion und Entstehung des Konzeptes siehe Philippe Borgeaud: Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept „opératoire" en histoire des religions. In: Revue de l'histoire des religions 211 (1994), S. 387–418; Jan N. Bremmer: ‚Religion', ‚Ritual' and the Opposition ‚Sacred

durch ein polares Unterscheidungsmodell kenntlich gemacht, in dem das Heilige vom Nicht-Heiligen abgegrenzt gedacht wird. Zum anderen wird das Heilige als eine besondere Macht- und Kraftdimension verstanden, die sich primär im Umgang mit dem Heiligen spiegelt. Allenthalben wird im Rückgriff auf die Theorien der Religionssoziologen Emile Durkheim und/oder Mircea Eliade die Vorstellung des heiligen Ortes aus der Polarität von sakral und profan entwickelt.[18] Die moderne Religionssoziologie hat dieses Begriffspaar zwar nicht allein auf räumliche Gegebenheiten bezogen, dennoch haben die dem Lateinischen entnommenen Wörter eine räumliche Implikation.[19] *Sacer* bezeichnete alle heiligen Objekte, *profanus* hingegen bezog sich räumlich auf alles, was außerhalb des Sakralbereiches lag.[20] Damit liegt der Unterscheidung

vs. Profane'. Notes Towards a Terminological ‚Genealogy'. In: Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposion für W. Burkert, hrsg. v. Fritz Graf. Stuttgart/Leipzig 1998.

17 Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau 1917 (ND München 2004).

18 Hamm: Heiligkeit im Mittelalter; Signori: Sakral oder profan?; Hamilton/Spicer: Defining the Holy; Brademann/Freitag: Heilig und Profan.

19 Hamilton/Spicer: Defining the Holy, S. 2.

20 Hamm: Heiligkeit im Mittelalter, S. 628. In Bezug auf die Abgrenzung von heiligen und profanen Räumen ist in der Geschichtswissenschaft u. a. auch die Theorie der Soziologin Martina Löw zu Anwendung gekommen, vgl.: Susanne Rau/Gerd Schwerhoff: Öffentliche Räume in der Frühen Neuzeit. Überlegungen zu Leitbegriff und Themen eines Forschungsfeldes. In: Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. v. Susanne Rau u. Gerd Schwerhoff. Köln 2004, S. 11–51; Brademann/Freitag: Heilig und Profan, dort auch weiterführende Literatur, vor allem S. 391, Anm. 13; zu theoretischen Raumkonzepten siehe Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M. 2006; zu den Grenzen der Loslösung des soziologisch-relationalen Raumbegriffs von einem Behälter-Raumkonzept siehe Markus Schroer: Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raumes. Frankfurt a.M. 2005, S. 174–181; zum liturgisch genutzten Raum siehe Gerhard Lukken: Die architektonischen Dimensionen des Rituals. In: Liturgisches Jahrbuch 39 (1989), S. 19–36; Thomas Nisslmüller/Rainer Volp (Hg.): Raum als Zeichen: Wahrnehmen und Erkenntnis von Räumlichkeit. Münster 1999. Das Thema des Raumes hat unter dem Eindruck massiver Veränderungen unserer Lebensumstände an Aktualität auch in den Geschichtswissenschaften gewonnen. Die grundlegende Erkenntnis dieses *spatial turn*, Räume als eine menschliche Konstruktion und keineswegs als objektive Kategorie zu verstehen, bestimmt auch die neuere Forschung zum heiligen Raum. Der vorliegenden Arbeit die Raumtheorie der Soziologin Martina Löw zugrunde zu legen, hat sich als wenig fruchtbar erwiesen, ist doch das relationale Raumgefüge, wie sie es annimmt, für die Arbeit mit den frühmittelalterlichen Quellen, die wenig über die Produktion des Raumes aus der Interdependenz von Materialität und Handlungsprozessen aussagen, schwer zu operationalisieren. Bedeutender wäre die in Anlehnung an Gernot Böhme entwickelte Vorstellung, dass Räume eine „Atmosphäre" entwickeln können. Die „Atmosphäre" wird definiert als die „Gestimmtheit" des Raumes, d. h. der Potentialität des Raumes, Gefühle beeinflussen zu können (Martina Löw: Raumsoziologie. Frankfurt

von sakral und profan schon rein begrifflich eine räumliche Perspektive zugrunde, die in der heutigen Verwendung jedoch nicht immer eine Rolle spielt. Insgesamt relativiert die historische Betrachtungsweise häufiger die eindeutige Abgrenzung zwischen profan und sakral. Gabriela Signori und Dawn Marie Hayes weisen unabhängig voneinander darauf hin, dass die Klassifizierung vieler Akte in der Kirche anhand des Gegensatzpaares profan-heilig kaum möglich ist. Ihre Skepsis gegenüber einer solchen Typisierung entspringt der Tatsache, dass die Kirchen für vielerlei Handlungen – wie z. B. die Königskrönung und den Ritterschlag – genutzt wurden, die zwar ein sakrales Element enthalten, aber nicht unbedingt völlig der sakralen Sphäre zuzuordnen sind.[21] In dieser Grauzone liegt auch die Asylflucht in die Kirche. Hinzuzufügen wären ebenso die im Frühmittelalter häufig belegten Urkundenübergaben am Altar oder die Leistung des Eides in der Kirche.[22] Die Kritik an der allzu schematischen Trennung von profan und sakral hat ihre Berechtigung und fordert dazu auf, näher über das Verhältnis von weltlicher und sakraler Sphäre nachzudenken. Aus diesem Blickwinkel sind auch jene im Grenzbereich von Profanität und Sakralität liegenden Handlungen in Betracht zu ziehen, die sich anscheinend eindeutiger in das Schema profan-sakral einfügen lassen. Hierzu zieht die For-

a.M. 2001, S. 204 f.). Die „Atmosphäre" ist beim Kirchengebäude jedoch die Heiligkeit, deshalb soll jene im Mittelpunkt aller Überlegungen stehen. Zur Atmosphäre siehe auch Gernot Böhme: Atmosphäre. Frankfurt a.M. 1995. Die französische Mittelalter-Forschung beschreitet etwas andere Wege, hier wird der Raum häufig als Ausdruck von sozialen Phänomenen und so teils als besonderes Charakteristikum feudaler Strukturen verstanden, siehe beispielsweise Paul Zumthor: La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen âge. Paris 1993; Alain Guerreau: Quelques caractères de l'espace féodal européen. In: L'état ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIVe-XVIIe siècles), hrsg. v. Neithard Bulst, Robert Descimon u. dems. Paris 1996, S. 85–101; Michel Lauwers/Jean-Pierre Devroey: L'„espace" des historiens médiévistes: quelques remarques en guise de conclusion. In: Construction de l'espace au Moyen Âge: pratiques et représentations. XXXVIIe Congrès de la SHMES (Mulhouse, 2–4 juin 2006). Paris 2007. Dort auch weiterführende Literatur. In diese Strömung lässt sich auch Iogna-Prat: La maison dieu, einordnen. Aufgrund ihres Facettenreichtums werden die Begriffe Raum und Ort in der vorliegenden Studie nicht als kategorial fixierte Begriffe verwendet, sondern den jeweiligen Kontexten entsprechend gedacht.

21 Signori: Sakral oder profan?, S. 118 f.; Haye: Body and Sacred Place, S. XX-XXI. Zur Kirche als öffentlichem Ort in merowingischer Zeit siehe David Frye: From *locus publicus* to *locus sanctus:* Justice and Sacred Space in Merovingian Gaul. In: Nottingham Medieval Studies 47 (2003), S. 1–20; rein positivistisch zum Thema der profanen Nutzung der Kirchen John Gordon Davies: The Secular Use of Church Buildings. London 1968.

22 Markus Rafael Ackermann: Mittelalterliche Kirchen als Gerichtsorte. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abt. 110 (1993), S. 530–545; Arnold Angenendt: *Cartam offerre super altare.* Zur Liturgisierung von Rechtsvorgängen. In: Frühmittelalterliche Studien 36 (2002), S. 133–158; Viek, Sandy: Der mittelalterliche Altar als Rechtsstätte. In: Mediaevistik 17 (2004), S. 95–184.

schung ein weiteres Deutungsschema heran, das Sakralität mit Reinheit verbindet, wohingegen das Profane mit Unreinheit assoziiert wird.[23] Gerade in Bezug auf die frühmittelalterliche Religiosität ist vornehmlich durch Arnold Angenendt und Hubertus Lutterbach die grundlegende Bedeutung der kultischen Reinheit im Umgang mit dem Heiligen betont worden.[24] Mit der kultischen Reinheit werden in der Forschung häufig Strategien der sozialen Abgrenzung zwischen Klerikern und Laien verbunden, die auch zu einer Binnendifferenzierung des heiligen Raumes führten.[25] Es ist jedoch zu bezweifeln, dass „Reinheit" die Facetten von „Heiligkeit" vollständig erfassen kann. Gerade aus diesem Grund gilt es zu fragen, inwiefern die frühmittelalterlichen Denker diese Kategorien zur Beschreibung ihrer Kultwirklichkeit und des heiligen Raumes nutzten. Deshalb tritt auch die Frage nach der Ausgestaltung des Kirchenraumes selbst als Ausdruck der Hierarchisierung der Gemeinde zurück. Im Mittelpunkt soll weniger die Praxis als der gestaltende Zugriff durch Normen und theologischen Diskurs stehen.

Die Modellbildung läuft allerdings nicht nur über den Nachweis von Demarkationen, sondern fokussiert ebenso sehr auf den Kult, indem viele Analysen dem Modell Mircea Eliades folgen und dort einen heiligen Ort annehmen, wo ein ritueller Fokus liegt. So nimmt beispielsweise Ann Marie Yasin an, dass vor allem mit der Anerkennung des Christentums im römischen Reich seit dem 4. Jahrhundert auch die Etablierung von Heiligkeit im Kirchengebäude stattfand.[26] Spitzt man ihre Argumentation auf einige Kernpunkte zu, so definiert sie

23 Hamm: Heiligkeit im Mittelalter.

24 Angenendt: „Mit reinen Händen"; Lutterbach: Sexualität im Mittelalter.

25 Zur Abgrenzung der Kleriker von den Laien siehe Raffaele Savigni: Purità rituale e ridefinitione del sacro nella cultura Carolingia: l'interpretatione del *Levitico* e dell'*Epistola agli Ebrei.* In: Annali di Storia esegesi 19 (2002), S. 229–255; Carine van Rhijn: Shepherds of the Lord. Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period. Turnhout 2007; bezüglich der Zugangsberechtigung von Frauen zum Heiligen Muschiol: Famula dei, S. 192–222; Muschiol: Men, Women, S. 198–216; Jane Tibbetts Schulenburg: Gender, Celibacy, and Proscriptions of Sacred Space: Symbol and Practice. In: Medieval Purity and Piety: Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform, hrsg. v. Michael Frassetto. New York/London 1998, S. 353–376; Joan R. Branham: Blutende Frauen, blutige Räume. Menstruation und Eucharistie in der Spätantike und im Frühen Mittelalter. In: Vorträge aus dem Warburg-Haus, hrsg. v. Wolfgang Kemp, Gert Mattenklott u. Martin Warnke. Berlin 1999, S. 129–161.

26 Yasin: Saints and Church Spaces. Zur Etablierung von Räumen, die alleine dem Kult dienten, siehe Jäggi: Die Kirche als heiliger Raum, S. 78 f. Jäggi schlägt in diesem Aufsatz vor, über die Architektur zur Heiligkeit und verschiedenen Zonen von Heiligkeit vorzudringen. Ein solcher Ansatz bietet einen fruchtbaren Weg zu weiteren Erkenntnissen über die Raumaneignung. Eine Übersicht über die Entwicklung der Kirchenbauten gibt Noël Duval: La naissance de l'édifice chrétien. In: Connaissances des Pères de l'Eglise 79 (2000), S. 2–21; siehe außerdem Ute Verstegen: Gemeinschaftserlebnis in Ritual und Raum. Zur Raumdisposition in frühchristlichen Basiliken des vierten und

das Kirchengebäude deshalb als heiligen Ort, an dem sich Göttliches und Weltliches trafen, weil die Kirche sozialer und ritueller Mittelpunkt der christlichen Gemeinden wurde. Die Verwendung von Mircea Eliades Theorie zum heiligen Raum birgt jedoch eine Problem, definiert man nämlich in ihrer Folge alle Räume als heilig, auf denen ein ritueller Fokus liegt, läuft man Gefahr, einer Gesellschaft ein Modell des heiligen Raumes zu unterstellen, das sie selbst explizit gar nicht entwickelt hat. So gibt auch Ann Marie Yasin zu bedenken, dass die Forschung der spätantiken christlichen Religiosität bisher nachgesagt habe, sie kenne keinen heiligen Ort, da der theologische Diskurs ihn abgelehnt habe.[27] Der Deutungsunterschied liegt – wie Ann Marie Yasin bewusst ist – in der verschiedenartigen Auffassung darüber, wann die Forschung Aussagen darüber machen kann, was ein heiliger Ort sei. Beide Wege haben ihre Berechtigung, wenn die historische Deutung jedoch von der rituellen Dimension ausgeht, entgeht ihr, dass sich eine Vorstellung vom Kirchengebäude als heiligem Ort nur langsam ausdifferenziert und erst spät zu einer dem Christentum eigenen Sinnformation wurde. Gerade die Untersuchung des Prozesses vermag jedoch deutlich zu machen, wie sich der religionsgeschichtliche Wandel vollzog und ob das Konzept der Rearchaisierung valide ist.

Für das Frühmittelalter ist die Problematik der Perspektive noch wenig reflektiert worden, richtet sich das Augenmerk doch nicht zuletzt aufgrund der Quellenlage häufig auf die Religionspraxis und wenig auf die Theologie. Im Vordergrund des Nachdenkens über die Entfaltung der Idee des Kirchengebäudes als heiligem Ort steht daher häufig die Heiligenverehrung. Ist das Phänomen schon in der Spätantike nachweisbar, gilt es auch noch für das Frühmittelalter als konstitutiv für heilige Orte. Die enge Verbindung der Heiligen mit dem Kirchgebäude entwickelt sich schon früh, da Kirchengebäude häufig bei oder über den Gräbern der Heiligen entstanden. Seit der ersten feierlichen Reliquiendeposition im Mailänder Dom durch Ambrosius von Mailand im Jahre 385 löst sich die Heiligenverehrung dann vom eigentlichen Grabort und wird frei wählbar.[28] In einem allgemeinen Sinne hat in jüngerer

---

fünften Jahrhunderts. In: Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung, hrsg. v. Alfred Schäfer u. Ulrike Egelhaaf-Gaiser. Tübingen 2002, S. 261–297; zum karolingischen Kirchenbau Carol Heitz: Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne. Paris 1963; Juwig: Orte der Imagination.

27 Yasin: Saints and Church Spaces, S. 14–26. Zur Ablehung der Kirche als heiliger Raum siehe Jäggi: Die Kirche als heiliger Raum; Beatrice Caseau: Sacred Landscapes. In: Interpreting Late Antiquity. Essays on the Post Classical World, hrsg. v. Glen Warren Bowerstock, Peter R. L. Brown u. Oleg Grabar. Harvard 1999, S. 21–60, hier S. 41; Deichmann: Vom Tempel zur Kirche, S. 56.

28 Peter R. L. Brown: The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago 1981, S. 37; Markus: How on Earth Could Places Become Holy?, S. 250, nimmt 386 als Datum für die Translation an. Vgl. auch Repsher: The Rite of Church

Zeit Sofia Boesch Gajano auf die Bedeutung der Orte der Heiligen hingewiesen. Sie geht davon aus, dass sich um die Heiligen zu Lebzeiten und/oder nach ihrem Tod *loca sanctorum* herausbilden, die mit dem Lebenswerk der Heiligen verbunden sind und die sie durch ihre thaumaturgische Kraft (*virtus*) transformieren. Um den Ort des Heiligen entstehen dadurch einerseits ein bestimmtes sozio-kulturelles Milieu der Heiligenverehrung sowie andererseits eine spezielle Topographie des Heiligen.[29] Damit formuliert sie in pointierter Weise ein Konzept, das vielen Studien zum heiligen Ort zugrunde liegt.[30] Zu Recht sind die Heiligengräber als Kern ganzer Heilslandschaften erkannt worden.[31] Dennoch birgt die Heiligenverehrung eine gewisse räumliche Dynamik, die der Vorstellung einer stabilen, begrenzbaren Ortsheiligkeit des Kirchengebäudes widerspricht. So werden in Prozessionen mit Reliquien größere Räume geheiligt. Auch können die Reliquien u. a. durch Schenkungen und Diebstahl an andere Orte transferiert werden.[32] Genauso kann der lebende Heilige den einmal gewählten Ort verlassen und einen neuen heiligen Ort gründen.[33] Es ist also zu fragen, ob und inwiefern die eigentlich an die Reliquie als Objekt gebundene Heiligkeit in der Vorstellung der Zeitgenossen mit dem Kirchengebäude verknüpft wurde.

Neben der Heiligenverehrung ist in jüngerer Zeit auch der liturgische Bezug zum Kirchengebäude wie zum Altar als Ausdruck der Vorstellung vom Kirchengebäude bzw. des Altars als heiligem Ort dargestellt worden. Dabei ist die liturgische Hinwendung zum Ort mit dem Zweck zu dessen Heiligung als Indiz

---

Dedication, S. 21, Anm. 27; Forneck: Die Feier der Dedicatio ecclesiae, S. 9. Für den Osten des Reiches sind Reliquieneinbringungen schon vor diesem Zeitpunkt überliefert, siehe hierzu Cyril Mango: Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics. In: Byzantinische Zeitschrift 83 (1990), S. 54–61

29 Sofia Boesch Gajano: Des *Loca Sanctorum* aux espace de la Sainteté. Étapes de l'Historiographie Hagiographique. In: Revue d'histoire ecclésiastique 95 (2000), S. 48–70, hier S. 69.

30 Vgl. z. B. Brown: The Cult of the Saints; Markus: How on Earth; Arnold Angenendt: Gottes und seiner Heiligen Haus. In: Imagination des Unsichtbaren. 1200 Jahre bildende Kunst im Bistum Münster, hrsg. v. Géza Jászai. Münster 1993, S. 70–109; Yasin: Saints and Church Spaces.

31 Siehe hierzu Luce Pietri: Grégoire de Tours et la géographie du sacré. In: Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du congrès international Tours, 3–5 Novembre 1994, hrsg. v. Nancy Gauthier u. Henri Galinié. Tours 1997, S. 111–114; Hedwig Röckelein: Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter. Stuttgart 2002; Helvetius: Le saint et la sacralisation.

32 Patrick J. Geary: Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages. Princeton ^{2}1990.

33 Carmassi: Raumvorstellungen, S. 114–118.

für räumliche Heiligkeitsvorstellungen genommen worden.[34] Die ausführlichste Studie zu dem Phänomen ist bisher von Eric Palazzo zum Tragaltar vorgelegt worden. Wie Eric Palazzo festgestellt hat, wird es durch den Tragaltar möglich, über die Kirche hinaus heilige Orte zu schaffen. Der Kern der Heiligkeit des Altares entstammt dabei der Altarweihe.[35] In der Altarweihe sondert die Kirche bewusst einen Ort von dem Profanen ab. Liturgiegeschichtlich ist die Altarweihe der Kern der Kirchweihe.[36] Die Kirchweihe ist nicht zuletzt deshalb häufig als Akt der Raumdeutung verstanden worden, weil sie es ermöglicht, Aussagen über die Vorstellung des Kirchengebäudes als heiligen Raum zu machen.[37] Allerdings ist die Kirchweihe als heiligender Akt erst seit dem späten 8. Jahrhundert auf das gesamte Kirchengebäude bezogen.[38] Nicht nur dem konsekratorischen Akt entspringt Raumheiligkeit, dies hat Eric Palazzo in seiner Studie zum Tragaltar ganz deutlich zeigen können, vielmehr trägt der Vollzug der Liturgie durch die als Kirche verfasste Glaubensgemeinschaft in ihrer eigenen Vorstellung ebenso zur Heiligung bei.[39] Letztlich ist es der rituelle Fokus – d. h. die Liturgie wie vor allem die Eucharistiefeier –, der die überräumliche und überzeitliche Heiligkeit der Kirche auf einen Ort, d. h. in diesem Falle den Tragaltar, einschränkt.[40] Eric Palazzos Arbeit hat also nachgezeichnet, dass der bewusste Akt der Konsekration seine Wirkung erst in Zusammenhang mit der die Eucharistie feiernden Gemeinde entfalten konnte.

Die Idee, dass die Heiligkeit des Kirchengebäudes aus der darin versammelten Glaubensgemeinde entspringt, ist schon seit der Spätantike ein Faktor der Vorstellung des Kirchengebäudes als heiliger Raum. So hat Friedrich Wilhelm Deichmann festgestellt, dass eine Vorstellung des Kirchengebäudes als heiliger Ort in der Spätantike unter anderem aus der Idee entwickelt wurde, dass sich der sakrale Charakter der Gemeinde dem Kultraum mitteilte.[41] Damit

34 De Blaauw: Die Kirchweihe im mittelalterlichen Rom; Neuheuser: *Mundum consecrare*; Dominique Iogna-Prat: The Consecration of Church Space. In: Medieval Christianity in Practice, hrsg. v. Miri Rubin. Princeton 2009.

35 Eric Palazzo: L'espace rituel et le sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge. Turnhout 2008, S. 85–118.

36 Benz: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe.

37 Lee Bowen: The Tropology of Medieval Dedication Rites. In: Speculum 16 (1941), S. 469–479; Neuheuser: *Mundum consecrare*; Iogna-Prat: La maison dieu, S. 172–176; Iogna-Prat: The Consecration.

38 Benz: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe; Iogna-Prat: La maison dieu, S. 265–277; Neuheuser: *Mundum consecrare.*

39 Palazzo: L'espace rituel, S. 181–190. Die alltägliche Liturgie gilt nicht nur als heiligendes Moment, sondern häufig auch als Ausdruck der Raumwahrnehmung. Gittos: Architecture and Liturgy, hat jedoch darauf hingewiesen, dass eine Entwicklung der konkreten Kultarchitektur aus den verschiedenen Ordines kaum nachzuvollziehen ist.

40 Palazzo: L'espace rituel, S. 181–190.

41 Deichmann: Vom Tempel zur Kirche, S. 57.

verweist er auf die Rolle der Vorstellung der Gemeinde als „lebendiger Tempel" in der Ausbildung von Denkmodellen, die das materielle Kirchengebäude in ein eigentlich spirituelles Denkmodell der *ecclesia* miteinbeziehen. Die mit dem Kirchengebäude zusammenhängende, jedoch im eigentlichen Sinne auf die Gemeinschaft der Gläubigen bezogene, Ekklesiologie ist für die Spätantike bis zum 9. Jahrhundert durch Dominique Iogna-Prat umfassend untersucht worden. In seiner Arbeit entfaltet er den theologischen Diskurs über die *ecclesia*, um zu zeigen, dass in ihm das Kirchengebäude immer wieder als Bild der hierarchisch verfassten Glaubensgemeinschaft herangezogen wird.[42] So ist das Kirchengebäude im theologischen Diskurs vornehmlich eine Metapher für die Gemeinschaft der Gläubigen. Mit seiner Interpretation folgt Dominique Iogna-Prat der im Begriff *ecclesia* bereits angelegten Dualität, die wir noch heute in einigen modernen Sprachen wiederfinden, wie beispielsweise im deutschen Wort „Kirche", im englischen „church" und französischen „église", die alle gleichzeitig auf die Gemeinde wie auf das Kirchengebäude bezogen sind. In Dominique Iogna-Prats Perspektive spielt das Kirchengebäude kaum eine Rolle; für ihn definiert der Begriff *ecclesia* vielmehr die christliche Gemeinschaft und im Besonderen deren Organisation.[43] Damit erfasst er die Bedeutung des materiellen Ortes für die Kultgemeinschaft und eine wichtige Facette des religionsgeschichtlichen Wandels nicht, so dass gerade dieser Aspekt hier beleuchtet werden kann.

Für das Frühmittelalter ist die Reziprozität zwischen Gemeinschaftsmodell und heiligem Ort von Albrecht Diem in seinen Studien zum Mönchtum untersucht worden. Er verweist auf eine Besonderheit des columbanischen Mönchtums, in dem sich die räumliche Heiligkeit des Klosters nicht um die Reliquie Columbans ausbildet, sondern vielmehr über die Heiligkeit der Mönchsgemeinschaft vermittelt wird. Grundlegend für die Heiligung der Gemeinschaft – und damit auch des Klosters – ist dabei die Implementierung der Regel und die Einhaltung der Disziplin.[44] Im Anschluss an diese Erkenntnis ist zu ermitteln, ob es ähnliche Tendenzen auch bei der Formierung der Gesamtgesellschaft gab und sich diese anhand von Regelungen zum Verhalten der Gläubigen in Bezug auf den heiligen Raum feststellen lassen.

---

42 Iogna-Prat: Lieu de culte; Iogna-Prat: La maison dieu.

43 Iogna-Prat: Lieu de culte; Iogna-Prat: La maison dieu, siehe dort z. B. S. 309: „[…] le bâtiment ecclésiastique de l'époque carolingienne s'impose peu à peu comme lieu fondateur de la communauté, comme le pôle structurant d'un nouveau paysage social, l'église en tant que corps matériel devenant indispensable à la définition du corps spirituel de l'Église."

44 Albrecht Diem: Das monastische Experiment: Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens. Münster 2005; Albrecht Diem: Monks, Kings and the Transformation of Sanctity: Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man. In: Speculum 82 (2007), S. 521–559, bes. S. 558 f.

Von Interesse ist dabei besonders das Zusammenspiel von weltlicher und kirchlicher Herrschaft bei der Institutionalisierung des Kirchengebäudes als Sakralraum. Hier ergeben sich Ansatzpunkte zur Klärung des Verhältnisses von *regnum* und *ecclesia*.[45] So soll untersucht werden, in welchen Formen und auf welcher Basis die weltlichen Herrscher die von der Kirche entwickelten Konzepte des Sakralraums übernahmen und durchzusetzen versuchten. Diese Überlegungen bilden einen weiteren Mosaikstein auf dem Weg zu einem umfassenderen Bild der Methoden und Probleme bei der Errichtung einer christlichen Gesellschaft in frühmittelalterlicher Zeit. Gerade in Verbindung mit der weltlichen Herrschaft gilt es jedoch, unterschiedliche Zugriffe auf das Kirchengebäude zu berücksichtigen. Schon in der Spätantike entwickelt sich seit dem Jahr 419 mit der Asylgewährung an den Kirchen ein spezifisch herrscherlicher Zugriff auf das Kirchengebäude.[46] Der Kirchengebäudekomplex gilt seit der Zeit als staatlich verankerte Schutzzone.[47] Wenig beachtet hat die Forschung, dass auch die merowingischen Könige die Kirchen unter ihren Schutz nahmen und ihnen ihren Frieden verliehen.[48] Zwar hat in neuerer Zeit besonders Barbara Rosenwein darauf aufmerksam gemacht, dass mit dem heiligen Raum auch durch die weltliche Herrschaft festgelegte Räume zusammenfallen konnten, jedoch geht sie kaum auf die Spezifika des Kirchengebäudes als Objekt königlicher Gesetzgebung ein.[49] Ihr Konzept bezieht sich primär auf Klöster, Kirchen geraten vornehmlich als Ort des Asyls in den Blick, da sich anhand des Asylrechts die Überschneidung von heiligem Raum und königlicher Jurisdiktionssphäre besonders deutlich aufzeigen lässt, wie auch andere Studien zum Asyl aus den letzten Jahren zeigen konnten.[50] Kirchen waren demgemäß

45 Zur Diskussion um die Konzepte *regnum* und *ecclesia* siehe Stuart Airlie/Walter Pohl/Helmut Reimitz (Hg.): Staat im frühen Mittelalter. Wien 2006; Heinzelmann: Die Rolle der Hagiographie.

46 Die erste positive Anerkennung des Rechts auf Asyl im römischen Recht ist im gallischen Bereich nicht durch den *Codex Theodosianus* überliefert, sondern durch die *Constitutiones Sirmondianae*, siehe Constitutiones Sirmondianae 13, S. 917. Zur Konstitution von 419 und ihrem Inhalt siehe Anne Ducloux: Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises (IV^{e}- milieu du V^{e} s.). Paris 1994, S. 206–211; Christian Traulsen: Das sakrale Asyl in der Alten Welt. Zur Schutzfunktion des Heiligen von König Salomo bis zum Codex Theodosianus. Tübingen 2004, S. 287 f.

47 Gerhard Franke: Das Kirchenasyl im Kontext sakraler Zufluchtnahmen in der Antike. Historische Zufluchtnahmen und theologische Implikationen in patristischer Zeit. Frankfurt a.M. u. a. 2003, S. 525.

48 Heinrich Brunner: Deutsche Rechtsgeschichte, neu bearb. von Claudius Freiherr von Schwerin. Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft, hrsg. v. Karl Binding. Abt. 2. Teil 1. Bd. 2. Berlin ^{2}1928 (ND 1959), S. 46–73, bes. S. 50 f.

49 Barbara H. Rosenwein: Negotiating Space. Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe. Manchester 1999.

50 Ducloux: Ad ecclesiam confugere; Franke: Das Kirchenasyl; Traulsen: Das sakrale Asyl.

nicht nur heilige Räume, sondern gleichzeitig herrschaftlich-politisch definierte Friedensräume. Vor diesem Hintergrund gilt es vor allem herauszuarbeiten, inwiefern die weltlichen Konzeptionen des Kirchengebäudes komplementär zur Konstruktion des heiligen Raumes verliefen und inwieweit sie sich aus den Modellen von Heiligkeit lösen konnten.

Bei der Beantwortung der Frage nach den Vorstellungen vom Kirchengebäude als heiligem Ort müssen analytisch also zwei Ebenen beachtet werden: zum einen die Kirche als sakraler Ort und zum anderen die Kirche als öffentlicher Raum. Es ist nach den Interdependenzen zwischen der Idee der *ecclesia* als Gemeinwesen und ihrem Kultort sowie dessen Einbindung in gesellschaftliche Zusammenhänge zu fragen. Indem in der vorliegenden Arbeit der Frage nachgegangen wird, ab wann dem Kirchengebäude als heiliger Raum im Diskurs über die Kirche ein eigener Stellenwert zugeschrieben wurde, soll der religionsgeschichtliche und gesellschaftliche Wandel von der Spätantike zum Frühmittelalter sowie die frühmittelalterlichen Entwicklungen nachgezeichnet werden. Im Kern der Analyse soll die Dichotomie des *ecclesia*-Begriffs stehen, letztlich also die Herausbildung einer Ekklesiologie, die das Kirchengebäude als heiligen Ort in Verbindung mit der Entfaltung einer „wahrhaft christlichen Gesellschaft" denkt, nachgezeichnet werden.

2 Anlage der Untersuchung

Bisher ist die Entwicklung der Vorstellung des Kirchengebäudes als heiligem Ort noch nicht in einer längeren Perspektive betrachtet worden, vielmehr hat die Forschung die Idee aus unterschiedlichen Blickwinkeln schlaglichtartig beleuchtet. Entweder kommt die spätantike Religionspraxis in den Fokus oder die liturgische Entwicklung mit ihren theologischen Bezügen seit dem 6. Jahrhundert, meist für die spätere Zeit sogar nur das ausgestaltete Kirchweihritual der karolingischen Zeit. Damit bleiben die historischen Vorstellungen, trotz des durchgehenden ekklesiologischen Diskurses, unverbunden und der religionsgeschichtliche Wandel kommt nicht in den Blick. Die vorliegende Arbeit soll diese Lücke schließen und die Entfaltung der Vorstellungen des Kirchengebäudes als heiligem Ort von der Spätantike bis in das frühere Mittelalter nachzeichnen. Obwohl also die Ekklesiologie im Mittelpunkt stehen soll, kann der theologische Diskurs nicht zum alleinigen Ausgangspunkt gemacht werden, denn er brach im 5. Jahrhundert im Westen nahezu ab und erlebte erst zu Beginn des 9. Jahrhunderts einen Aufschwung.[51] Es ist also nicht möglich, die

51 Anne E. Matter: Exegesis and Christian Education: The Carolingian Model. In: Schools of Thought in the Christian Tradition, hrsg. v. Patrick Henry. Philadelphia 1984, S. 90–105.

Entwicklung theoretischer Deutungsmuster allein anhand des theologischen Diskurses auszuwerten. Ebenso wenig kann man die Liturgie als Grundlage der Skizze nehmen, denn auch die Liturgieentwicklung ist nur punktuell auszuleuchten. Für die Spätantike sind gar keine Zeugnisse erhalten und zwischen der Etablierung der Altarweihe zu Beginn des 6. Jahrhunderts und der Kirchweihe am Ende des 8. Jahrhunderts lässt sich keine kontinuierliche Genese nachzeichnen, da keine durchgehende Quellengrundlage überliefert ist. Allein das normative Material fließt über den ganzen Zeitraum relativ stetig. Deshalb stellt die Untersuchung unterschiedlichster Rechtsquellen einen Schwerpunkt der Arbeit dar, der in der Zusammenschau mit dem theologischen Diskurs wie auch der Ritualisierung der Kirchweihe ausgewertet werden soll.

Zwar wird allenthalben auf die rechtliche Verankerung des Konzeptes des heiligen Ortes in den normativen Quellen verwiesen,[52] dennoch liegt hierzu bis jetzt keine systematische Studie vor. Der Bogen der Rechtsquellen, die der Interpretation zugrunde liegen, spannt sich hierbei von der spätantiken Kaisergesetzgebung über die sogenannten Volksrechte bis zu den herrscherlichen Kapitularien und von den Konzilskanones und Kanonessammlungen über die Bußbücher zu den *Capitula Episcoporum.* Anhand der Interpretation der Normen soll zum einen gefragt werden, wie sehr sich kirchliche und weltliche Vorstellungen vom Kirchengebäude als heiligem Raum einander anglichen, zum anderen, welche Rolle die Materialität der Heiligkeit bei den jeweiligen Normierungsversuchen spielte. In einem letzten Schritt soll der Aspekt der Polarität von Reinheit und Unreinheit im Heiligen betrachtet werden, um zu einer genaueren Eingrenzung der Vorstellung von Raumheiligkeit zu kommen.

Seit der ausgehenden Spätantike thematisieren Kirchweihpredigten und ähnliche Texte immer wieder die Notwendigkeit, im Kirchengebäude bestimmte Verhaltensweisen zu vermeiden.[53] Die innere und äußere christliche Haltung ist in der Kirche außerordentlich wichtig, da der Mensch dort mit der himmlischen Sphäre in eine besonders enge Beziehung tritt. Somit war es unerlässlich, gerade in diesem Raum die Beziehung zwischen Mensch und Gott in einer Weise zu gestalten, die Gott gefällig war. Die Versuche, richtiges Verhalten in der Kirche durchzusetzen, beschränkten sich nicht auf die religiöse Ermahnung in Predigten und Schriften, sondern gingen in normative Quellen weltlicher und kirchlicher Provenienz ein. So lassen sich in den verschiedensten Rechtstexten Aussagen zur Definition und Funktion des heiligen Orts finden.[54] Die Auf-

52 Michel Lauwers: Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval. Paris 1997; Iogna-Prat: La maison dieu.

53 Z.B. Caesarius von Arles: Sermo CCXXIX, Bd. II, S. 907–908 sowie Sermo LV, Bd. I, bes. S. 243.

54 Die Fruchtbarkeit der Heranziehung normativer Quellen zum Verständnis von Konzepten vom heiligen Raum hat die Forschung zum konfessionellen Zeitalter bereits

nahme von Bestimmungen zu heiligen Orten in der frühmittelalterlichen Rechtsetzung ist nicht ungewöhnlich, denn neben Regelungen eher „institutioneller“ Art nimmt diese immer auch Normen auf, die von dem Bemühen gekennzeichnet sind, christliche Verhaltens- und Denkmuster in der Gesellschaft zu implementieren und zu verstärken.[55]

Ist die kirchliche Gesetzgebung schon aus dem Amtsverständnis des Bischofs heraus durch die Sorge um das Seelenheil der Gemeinde geprägt, gilt dieses Prinzip auch für die weltliche Rechtsetzung. Die Sorge um das christliche Leben gehört in der Auffassung der Merowinger und Karolinger zu ihrem Selbstverständnis als Herrscher.[56] In der zeitgenössischen Vorstellung war ihre Herrschaftsposition durch göttliche Zustimmung begründet und legitimiert. Aufgrund dessen waren die Herrschenden Gott in besonderer Weise verpflichtet. Um ihre Legitimation durch Gott zu perpetuieren, kam dem Herrscher die Aufgabe zu, Gottes Wohlgefallen an Reich und Kirche zu erhalten. Eine seiner Pflichten war es deshalb, das Christentum zu behüten und zu fördern und damit

erkannt, siehe Brademann/Freitag: Heilig und Profan, S. 387–407. Für die Frage nach dem heiligen Raum im Frühmittelalter liegen allein die Forschungen von van Rhijn: Shepherds, S. 124–138, zu einigen Aussagen der *Capitula Episcoporum* vor.

55 Hubert Mordek: Karolingische Kapitularien. In: Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung. Aufsätze über Kapitularien und Kapitulariensammlungen ausgew. zum 60. Geburtstag. Frankfurt a.M. u.a. 2000, S. 55–80, hier S. 57–59; Thomas Martin Buck: Admonitio und Praedicatio. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten (507–814). Frankfurt a.M. u.a. 1997; zum *correctio* Gedanken bei den Merowingern vgl. Stefan Esders: Römische Rechtstradition und merowingisches Königtum. Zum Rechtscharakter politischer Herrschaft in Burgund im 6. und 7. Jahrhundert. Göttingen 1997, S. 316–339; zur *correctio* als Pflicht der karolingischen Könige vgl. Giles Brown: Introduction: the Carolingian Renaissance. In: Carolingian Culture: Emulation and Innovation, hrsg. v. Rosamond McKitterick. Cambridge 1994, S. 1–52, bes. S. 17–28; Philippe Depreux: Ambitions et limites des réformes culturelles à l’époque carolingienne. In: Revue historique 307 (2002), S. 721–757, bes. S. 732–737, dort ferner Verweise auf die ältere Literatur.

56 Zur Übereinstimmung der religiösen Herrschaftsethik bei Karolingern und Merowingern siehe Mordek: Karolingische Kapitularien, S. 58, Anm. 18; Buck: Admonitio und Praedicatio, S. 278 f.; zum christlichen Königsgedanken Eugen Ewig: Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter. In: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen. Mainauvorträge 4 (1954). Sigmaringen 1973, S. 7–73, bes. S. 17–24; zur Komplementärfunktion der herrscherlichen Gesetzgebung in kirchlichen Fragen Ingrid Woll: Untersuchungen zu Überlieferung und Eigenart der merowingischen Kapitularien. Frankfurt a.M. u.a. 1995, bes. S. 247–258; Esders: Römische Rechtstradition, S. 325–339. Dort auch zur Anknüpfung der merowingischen Herrscher an die spätantike Tradition des Nebeneinander von kirchlichem und weltlichem Recht (ebd., S. 461–468). Zu den Konzilien als Nahtstelle zwischen Herrscher und Kirche neuerdings Aloys Suntrup: Studien zur politischen Theologie im frühmittelalterlichen Okzident. Die Aussagen konziliarer Texte des gallischen und iberischen Raums. Münster 2001; Heinzelmann: Die Rolle der Hagiographie; de Jong: *Ecclesia* and the early medieval polity; Patzold: Die Bischöfe im karolingischen Staat.

die Spannung, die zwischen der geoffenbarten Weltordnung und der Realität bestand, möglichst gering zu halten.[57] Jeder Verstoß gegen die christlichen Regeln gefährdete nicht nur das individuelle Seelenheil, sondern konnte den Zorn Gottes und dessen spürbare Auswirkungen – wie z. B. Seuchen und Katastrophen – auf die gesamte Gesellschaft herabrufen. Aus dieser Furcht heraus unterlagen auch Teile der weltlichen Gesetzgebung einer religiösen Programmatik, die auf die christliche Durchdringung der Gesellschaft zielte.[58]

Inwieweit sich die Programmatik der Rechtsquellen in die Praxis umsetzen ließ, wird von der Forschung unter dem Schlagwort des Effektivitätsproblems intensiv debattiert.[59] In der Diskussion sind zwei Stränge auszumachen, die sich grundsätzlich mit der gleichen Frage beschäftigen, jedoch von zwei unterschiedlichen Perspektiven ausgehen. Die Frage bleibt dabei immer dieselbe, nämlich inwieweit sich im verschrifteten Recht überhaupt Rechtswirklichkeit darstelle.

Gerade die rechtshistorische Forschung hat das frühmittelalterliche Recht häufig ausgehend von einem heutigen bzw. einem idealtypischen Rechtsbegriff, der auf der Soll-Geltung von Normen basiert, untersucht.[60] An diesem

57 Franz J. Felten: Konzilsakten als Quellen für die Gesellschaftsgeschichte des 9. Jahrhunderts. In: Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag, hrsg. v. Georg Jenal, unter Mitarb. v. Stephanie Haarländer. Stuttgart 1993, S. 177–202, hier S. 184; Esders: Römische Rechtstradition, S. 337–339. Stefan Esders verweist in diesem Zusammenhang auf mögliche patristische Vorbilder (ebd., S. 337, Anm. 310).

58 Buck: Admonitio und Praedicatio, S. 252–332.

59 Aus der reichen Literatur seien hier nur einige ausgewählte Titel genannt, dort auch jeweils weiterführende Literatur: Hermann Nehlsen: Aktualität und Effektivität der ältesten germanischen Rechtsaufzeichnungen. In: Recht und Schrift im Mittelalter, hrsg. v. Peter Classen. Sigmaringen 1977, S. 449–502; Harald Siems: Zu Problemen frühmittelalterlicher Rechtstexte. Zugleich eine Besprechung von R. Kottje: Zum Geltungsbereich der Lex Alamannorum. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abt. 106 (1989), S. 291–305, hier S. 302–305; Hanna Vollrath: Rechtstexte in der oralen Rechtskultur des früheren Mittelalters. In: Mittelalterforschung nach der Wende 1989, hrsg. v. Michael Borgolte. München 1995, S. 319–348, bes. S. 320–325; Joachim Rückert: Rechtsbegriff oder Rechtsbegriffe – germanisch, römisch, kirchlich, heutig? In: Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 569–602; Patzold, Steffen: Normen im Buch. Überlegungen zu Geltungsansprüchen so genannter „Kapitularien". In: Frühmittelalterliche Studien 41 (2007), S. 331–350.

60 So konstatiert Jürgen Weitzel: „Relatives Recht" und „unvollkommene Rechtsgeltung" im westlichen Mittelalter. Versuch einer vergleichenden Synthese zum „mittelalterlichen Rechtsbegriff". In: Rechtsbegriff im Mittelalter, hrsg. v. Albrecht Cordes u. Bernd Kannowski. Frankfurt a.M. 2002, S. 43–62, hier S. 46: „Die deutschsprachigen Rechtshistoriker sind auf das staatlich gesetzte und durchgesetzte Recht fixiert. Die viel

Rechtsbegriff hat jüngst Jürgen Weitzel Kritik geübt. Er vertritt die Ansicht, dass frühmittelalterliches Recht nicht am heutigen Rechtsbegriff gemessen werden darf, da es aufgrund konkurrierender Unrechtsbewältigungsformen – man denke nicht nur an die verschiedenen Rechtsordnungen, sondern z. B. an die Fehde oder das mündlich gewiesene Recht[61] – von vorneherein nur eine unvollkommene Geltung beanspruchen konnte.[62] Er hat den Nutzen eines autoritativen Rechtsmodells als Folie zur Interpretation des mittelalterlichen Rechts nicht nur hinterfragt, sondern gleichzeitig vorgeschlagen, jenes durch ein

variantenreicheren historischen Formen von Rechtsbildung und Rechtsgeltung werden grundsätzlich nicht thematisiert." Vgl. außerdem Rückert: Rechtsbegriff oder Rechtsbegriffe; zum Nebeneinander verschiedener Rechtsordnungen und der Möglichkeit, diese unter einem Rechtsbegriff zu fassen, siehe Stefan Esders: Rechtsdenken und Traditionsbewusstsein in der gallischen Kirche zwischen Spätantike und Frühmittelalter. Zur Anwendbarkeit soziologischer Rechtsbegriffe am Beispiel des kirchlichen Asylrechts im 6. Jahrhundert. In: Francia 20 (1993), S. 97–125.

61 Das Nebeneinander der Rechtsformen erschöpft sich im merowingischen Frühmittelalter nicht im kirchlichen und weltlichen Recht, sondern es stehen auch unterschiedliche weltliche Rechtsordnungen nebeneinander, so können Romanen und die verschiedenen fränkischen Stämme auf ihr jeweils eigenes Recht zurückgreifen, siehe Walter Pohl: Probleme einer Sinngeschichte ethnischer Gemeinschaften. Identität und Tradition. In: Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 51–68. Stellvertretend für die Diskussion um Recht und Rechtsgewohnheiten siehe Gerhard Dilcher/Heiner Lück/Reiner Schulze (Hg.): Gewohnheitsrecht und Rechtsgewohnheiten im Mittelalter. Berlin 1992.

62 Zum Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit siehe Hanna Vollrath: Oral Modes of Perception in Eleventh-Century Chronicles. In: Vox intexta. Orality and Textuality in the Middle Ages, hrsg. v. Alger Nicolaus Doane u. Carol Braun Pasternack. Madison 1991, S. 102–111, hier S. 111; außerdem Steffen Patzold: Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs. Husum 2000, S. 344–357, dort ferner weiterführende Literatur. Diese Auseinandersetzung mit dem Rechtsbegriff ist nicht mit einer begriffsgeschichtlichen Herangehensweise zu verwechseln, da nicht nach den Inhalten mittelalterlicher Begriffe für Recht gefragt wird. Zu den verschiedenen nebeneinanderstehenden Unrechtsbewältigungsformen siehe Dietmar Willoweit: Innergesellschaftliche und hierarchisch begründete Rechtsbildung im Mittelalter – Ein Kommentar. In: Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 561–568, hier S. 565; Rückert: Rechtsbegriff oder Rechtsbegriffe, S. 580. An die Frage der Rechtsgeltung schließt sich häufig unmittelbar die Frage an, ob sich frühmittelalterliches Recht überhaupt als Recht bezeichnen lässt, siehe hierzu Karl Kroeschell: Art. „Recht". In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7, Sp. 510–513, hier Sp. 511: „Insbesondere fragt es sich, ob ihnen [den Rechtstexten] normative Geltung zukam, ob man sie also wirklich als Rechtsquellen bezeichnen sollte."

offeneres Modell zu ersetzen, das von der Relativität des mittelalterlichen Rechts ausgeht und damit dessen Alterität anerkennt.[63]

Zwar beschäftigen sich Frühmittelalterhistoriker ebenfalls mit der Rechtsgeltung, doch spielt der Rechtsbegriff hierbei bestenfalls eine untergeordnete Rolle. Im Mittelpunkt der Diskussion stehen vielmehr die Deutungskategorien Programmatik und normative Geltung. Aufgrund der schwer nachweisbaren Umsetzung der Gesetze in die Realität ist vor allem seit Patrick Wormalds einflussreichem Artikel „*Lex Scripta* and *Verbum Regis:* Legislation and Germanic Kingship, from Euric to Cnut" in den frühmittelalterlichen Rechtskodifikationen primär der Ausdruck eines königlichen Programms vermutet worden. In dieser Deutung erscheint der programmatische Impetus der Verschriftung als vorrangig; die Verschriftung, so die Kernthese, habe weniger auf Wirksamkeit gezielt, sondern erfolgte um der königlichen Selbstdarstellung willen.[64]

---

63 Weitzel: „Relatives Recht" und „unvollkommene Rechtsgeltung", Willoweit: Innergesellschaftliche Rechtsbildung; zur Forschungsdiskussion siehe auch Rückert: Rechtsbegriff oder Rechtsbegriffe. Einen ähnlichen Ansatz schlägt Patzold: Konflikte im Kloster, S. 342, vor: „Will man die Besonderheit des mittelalterlichen Rechtswesens erfassen und erklären, führt demnach die Frage, ob Normen schriftlich fixiert oder mündlich tradiert vorlagen, allein nur bedingt weiter. Statt dessen gilt es zu erforschen, in welcher Weise die Zeitgenossen sich im Konfliktfall die *Funktion* ihrer – wie auch immer überlieferten – Normen und Regeln vorstellten und zu welchem Zweck und in welcher Form sie diese Normen konkret heranzogen und verwendeten. Wichtiger ist also die Frage nach der spezifischen Rechts*mentalität* der Menschen des frühen Mittelalters."

64 Patrick Wormald: *Lex Scripta* and *Verbum Regis:* Legislation and Germanic Kingship, from Euric to Cnut. In: Early Medieval Kingship, hrsg. v. Peter H. Sawyer u. Ian Wood. Leeds 1977, S. 105–138, bes. S. 119, S. 135–138: „It may be that our error is to think too much in terms of the practical application of our texts. […] *Lex Scripta*, as the various contexts of its issue seem to hint, was not so much practical as ideological in its aspiration". Hingegen formuliert Siems: Zu Problemen frühmittelalterlicher Rechtstexte, S. 303: „Für den, der die Effektivität der *lex scripta* verneint, bleibt die Frage, warum die Leges so oft abgeschrieben wurden und dabei wiederholt Bearbeitungen und Neuredaktionen erfuhren." Das Thema der Verschriftung hat er erneut aufgegriffen in Harald Siems: Zum Weiterwirken römischen Rechts in der kulturellen Vielfalt des Frühmittelalters. In: Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 231–255; zur Anwendung der *leges* in der Praxis siehe Wilfried Hartmann: Einige Fragen zur Lex Alamannorum. In: Der Südwesten im 8. Jahrhundert aus historischer und archäologischer Sicht, hrsg. v. Hans Ulrich Nuber, Heiko Steuer u. Thomas L. Zotz. Ostfildern 2004, S. 313–333, hier S. 319–324, dort auch weiterführende Literatur. Für die karolingischen Quellen ließe sich in dieser Hinsicht anfügen, dass aus ihnen einige Male der Willen des Herrschers, die vorliegenden Regeln allen bekannt zu machen, deutlich wird, siehe Mordek: Karolingische Kapitularien, S. 74–79. Ähnlich problematisch ist die Lage bei den Bußbüchern. Die Bußbücher werfen, wie die bisher betrachteten normativen Quellen auch, die Frage auf, ob sie nicht nur als Ausweis einer literarischen

Es ist davon auszugehen, dass eine eindeutige Gewichtung von Programmatik und normativer Geltungsabsicht aufgrund der Quellenlage und der nicht zu verleugnenden Rechtsvielfalt nicht ohne Weiteres zu erlangen sein wird. Neben dieser eher von den historischen Gegebenheiten abgeleiteten Überlegung ist zu bedenken, dass, obwohl die Argumente aus unterschiedlichen Betrachtungsstandpunkten entstehen, beiden die gleiche unerfüllbare Anforderung zugrunde liegt, nämlich die Kennzeichnung gesetzten Rechts durch eine Deckung zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit. In diesem Zusammenhang hat in jüngerer Zeit Thomas M. Buck darauf hingewiesen, dass selbst das heutige Recht diese Ansprüche nicht einlöst; begründet Recht doch ein Sollen, das eben nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt.[65] Möchte man dieser Argumentation folgend die Kodifizierung nicht auf ein programmatisches Moment beschränken, muss davon ausgegangen werden, dass ein Sollensanspruch an das Recht bestand, der sich jedoch nicht eins zu eins in Realität umsetzte.[66] In dieser Hinsicht hat schon Rosamond McKitterick pointiert formuliert: „It is obviously the case that the laws present a society as it should be rather than it was."[67] Daneben gilt es zu bedenken, dass sich die Wirklichkeit in den

Produktion, Tradition und Rezeption zu interpretieren sind; vgl. Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII-IX, Einleitung, S. VIII. Diese Auffassung speist sich vor allem aus der Anlage der Bußbücher, die durch häufige Wiederholung älterer Bußbestimmungen charakterisiert ist. So greifen die Kompilationen des 8. und 9. Jahrhunderts im Wesentlichen auf einen Quellenfundus zurück, der im 6. und 7. Jahrhundert entstanden ist. Dementsprechend ist davon auszugehen, dass die Bußnormen zu ihrer jeweiligen Rezeptionszeit praktische Relevanz besaßen. Siehe hierzu Rob Meens: Het tripartite boeteboek. Overlevering en betekenis von vroegmiddeleeuwse biechtvoorschriften. Hilversum 1994, S. 220–266; Ludger Körntgen: Bußbuch und Bußpraxis in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts. In: Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900, hrsg. v. Wilfried Hartmann unter Mitarb. v. Annette Grabowsky. München 2007, S. 197–215, hier S. 198.

65 Buck: Admonitio und Praedicatio, S. 9. Buck verweist auf die Auslegung der Aristotelischen Ethik durch Hans-Georg Gadamer: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1990, S. 323–324: „Aristoteles zeigt, dass alles Gesetz in einer notwendigen Spannung zur Konkretion des Handelns steht, sofern es allgemein ist und deshalb praktische Wirklichkeit in ihrer vollen Konkretion nicht in sich enthalten kann. […] Das Gesetz ist immer mangelhaft, nicht, weil es selbst mangelhaft ist, sondern weil gegenüber der Ordnung, die die Gesetze meinen, die menschliche Wirklichkeit notwendig mangelhaft bleibt und daher keine einfache Anwendung derselben erlaubt."

66 Buck: Admonitio und Praedicatio, S. 9 f.

67 Rosamond McKitterick: The Frankish Kingdoms under the Carolingians 751–987. London/New York 1983, S. 100; Janet Nelson: Legislation and Consensus in the Reign of Charles the Bald. In: Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies presented to John Michael Wallace-Hadrill, hrsg. v. Patrick Wormald, Donald A. Bullough u. Roger Collins. Oxford 1983, S. 202–227, hier S. 210; Buck: Admonitio und Praedicatio, S. 10. Zur Frage der Widerspiegelung der Realität in Rechtsquellen siehe außerdem Felten: Konzilsakten.

Rechtsquellen nur durch die Intention des jeweiligen Gesetzgebers gebrochen widerspiegelt.

Normative Quellen, so lässt sich vor diesem Hintergrund folgern, bilden heiligen Raum wohl nur als Idealtyp ab. Zugleich dokumentieren die Vorschriften, dass auch heilige Räume verschiedenen Zugriffen ausgesetzt sind, da sie aus der Verletzung der Normen, die den Idealtyp betreffen, entstehen. In den Rechtsquellen verdeutlicht sich die Konstruktion des heiligen Raumes, weil sich in ihnen der Aushandlungsprozess, in dem der Raum bzw. die Räume entstehen, widerspiegelt. Rechtstexte geben allein aufgrund ihrer naturgemäßen Knappheit meist nicht die gesamte Breite der theologischen Anschauungen wieder.[68] Dennoch bieten die Rechtsquellen vielfältige Einblicke in die Frage, wie das Kirchengebäude als heiliger Ort gedacht, abgegrenzt und erhalten werden sollte.

Einen besseren Einblick in die ekklesiologische Denkfigur, die auch den materiellen Raum einbezieht, bieten die liturgischen Entwicklungen, denn erst mit dem Kirchweihritus als genuinem Akt der Sakralisierung des Kultraumes materialisieren sich die Heiligkeitsvorstellungen.[69] Deshalb ist die Entfaltung des liturgischen Bezuges zum Kirchengebäude ein weiterer Kern der Analyse. Der Kirchweihritus, der sich auf das Kirchengebäude selbst bezieht, ist der Abschluss eines längeren religionshistorischen Prozesses zunehmender Ritualisierung, an dessen Ende ein auf das Kirchengebäude gerichteter Sakralisierungsakt steht. Darum sollen, bevor die Kirchweihordines untersucht werden, die der Liturgisierung vorausgehenden, seit der Spätantike verbreiteten Heiligungsmöglichkeiten aufgezeigt werden. Zwar haben einige Studien zur *ecclesia* den Kirchweihritus bereits in den Blick genommen, doch ist dessen geschichtliche Genese bisher außer Acht gelassen worden. Bislang hat man sich allein auf die Kirchweihordines des erst gegen Ende des 10. Jahrhunderts entstandenen römisch-germanischen Pontifikale bezogen.[70] Damit hat man sich der Möglichkeit beraubt, die prozesshafte Entwicklung der Vorstellung eines heiligen Raumes von der sich seit dem beginnenden 6. Jahrhundert etablierenden Altarweihe zum in karolingischer Zeit entstehenden Kirchweihritus sowie dessen unterschiedliche Ausprägungen nachzuvollziehen. Zudem ist bis jetzt vornehmlich die Handlungsebene des Ritus untersucht worden, vernachlässigt wurden dagegen die in den begleitenden Sprechakten deutlich werdenden Ideen. Deshalb sollen hier alle Ebenen des Rituals in einer genetischen Perspektive untersucht werden.

In direktem Bezug zur Kirchweihe stehen Schriften, die sich in exegetischer Absicht mit ihr beschäftigen. Daher müssen sie im engen Zusammenhang mit

68 Zur religiösen und theologischen Dimension des Kapitularienrechts: Buck: Admonitio und Praedicatio, dort bes. S. 46–54, S. 239–394.

69 Neuheuser: *Mundum consecrare.*

70 Repsher: The Rite of Church Dedication; Iogna-Prat: La maison dieu, S. 265–277.

der Ritualisierung der Kirchweihe gesehen werden, auch wenn sich das exegetische Schrifttum erst etwa ein halbes Jahrhundert nach der Einführung des Ritus herausgebildet hat. In ihm verdeutlicht sich, was im Ritus angelegt ist, nämlich, dass der Rekurs auf den heiligen Ort stark von der Bibel – besonders dem Alten Testament – geprägt ist. Die Tendenz, die Bibel als Ideengeber für die Ausgestaltung der Modelle vom Kirchengebäude als heiligem Ort zu nehmen, ist für das Frühmittelalter insgesamt nicht ungewöhnlich, hat die Forschung die grundlegende Bedeutung der Bibel als Richtschnur für theologische, soziale und politische Denkmodelle doch immer wieder betont.[71] Zwar gilt dies schon für die merowingische Zeit, jedoch ist mehrfach festgestellt worden, dass seit der Übernahme der Herrschaft durch die Karolinger verstärkt auf biblische Vorbilder zurückgegriffen wurde.[72] Ausdruck des gesteigerten Interesses an der Bibel ist unter anderem der Aufschwung exegetischer Schriften am Beginn des 9. Jahrhunderts. Deshalb sollen unter der vorliegenden Fragestellung die exegetischen Werke des Hrabanus Maurus, des Walahfrid Strabo und der anonym verfasste Traktat *Quid significent duodecim candelae* in den Blick genommen werden. Die frühmittelalterliche Exegese diente nicht nur dem Zweck, die Bibel in rechter Weise auszulegen, sondern auch der Allegorese der eigenen Kultwirklichkeit. Der Interpretation lag dabei ein typologisches Verständnis der liturgischen Vollzüge zu Grunde. Die Deutung erfolgt demgemäß häufig in mehreren Schritten, da sie auf einem Schema beruht, das eine Beziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament herstellt: Das Alte Testament enthält Präfigurationen der Geschehnisse, Personen und Gegenstände des Neuen Testaments, in welchem sich jene erfüllen. Im Kontext der Heilsgeschichte haben sie sich nicht nur im Neuen Testament erfüllt, sondern auch in

71 Raymund Kottje: Studien zum Einfluß des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des Frühen Mittelalters (6.–8. Jahrhundert). Bonn 1964; Wilfried Hartmann: Die karolingische Reform und die Bibel. In: Annuarium Historiae Conciliorum 18 (1986), S. 58–74; John J. Contreni: Carolingian Biblical Culture. In: Johannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for Promotion of Eriugenian Studies Held at Leuven and Louvain-La-Neuve, June 7–10. 1995, hrsg. v. Gerd van Riel, Carlos Steel u. James McEvoy. Löwen 1996, S. 1–23; Mary Garrison: The Franks as the New Israel? Education for an Identity from Pippin to Charlemagne. In: The Uses of the Past in the Early Middle Ages, hrsg. v. Yitzhak Hen u. Matthew Innes. Cambridge 2000, S. 114–161; Celia Chazelle/Burton Van Name Edwards: Introduction: The Study of the Bible and Carolingian Culture. In: The Study of the Bible in the Carolingian Era, hrsg. v. dens. Turnhout 2003.

72 Contreni: Carolingian Biblical Culture, bes. S. 1; Chazelle/Van Name Edwards: Introduction, S. 1 f., S. 5–16.

der Kirche. Liturgie ist somit die Aktualisierung der Heilsgeschichte.[73] Die Exegese der Liturgie entfaltet zwei Ebenen, sie liefert Erklärungen liturgischer Zeremonien im heilsgeschichtlichen Horizont und bietet gleichzeitig eine Interpretation der Handlungsabläufe. Will man die Bedeutung der Kirchweihe verstehen, ist ein Blick auf deren liturgische Exegese daher unerlässlich. Zwar hat die Forschung die Texte bereits zur Interpretation herangezogen, jedoch hat sie jene primär in Hinblick auf die darin entwickelten Vorstellungen der christlichen Gemeinde befragt.[74] Hier soll im Gegensatz zu der bereits etablierten Vorgehensweise der Schwerpunkt in der Untersuchung der Aussagen über das Kirchengebäude liegen, um somit einerseits das Verständnis des Zusammenhangs zwischen Glaubensgemeinschaft und materiellem Kirchenraum zu erweitern und andererseits die damit verbundenen allegorisch-theologischen Vorstellungen genauer aufzuschlüsseln.

Im Vorausgegangenen ist schon deutlich geworden, dass man nicht generalisierend vom heiligen Raum sprechen kann, zu unterschiedlich sind die Konstruktionszusammenhänge. Um zu einem ausgewogenen Bild zu kommen und den synchronen wie diachronen Erscheinungsformen der Idee vom Kirchengebäude als heiligem Ort gerecht zu werden, stellt die Arbeit im Folgenden systematisch einzelne Quellengattungen vor. So kann dem Problem Rechnung getragen werden, dass sehr unterschiedliche Quellengattungen für die Beantwortung der Frage herangezogen werden müssen. Die Vorgehensweise bietet die Möglichkeit, unterschiedlichen Funktionszusammenhängen und Darstellungsabsichten der Quellen gerecht zu werden, ohne eine Ordnungsstruktur zu konstruieren, die den zu untersuchenden Entwicklungen zuwiderliefe. Parallele Entwicklungen, Interdependenzen, Gegenläufigkeiten, Metamorphosen und Abbrüche sind nur in dieser genetischen Perspektive auch tatsächlich als solche zu erfassen. Der breite Überblick erlaubt es, nicht nur die historische Entwicklung, sondern auch mögliche unterschiedliche Gewichtungen der Bedeutung der Kirchengebäude für die Gesellschaft in den einzelnen Quellengattungen sowie unterschiedliche Beschreibungsprinzipien, denen die Vorstellungen vom Kirchgebäude unterworfen werden, aufzudecken. Erst aus der Zusammenschau der weit verstreuten und vielgestaltigen Einzelaussagen lässt sich ein kohärentes Bild des Entwicklungsprozesses zeichnen.

Damit gleichzeitig die Prozesshaftigkeit der Entfaltung der Idee des Kirchengebäudes als heiligem Ort deutlich werden kann, verfolgt die Analyse zugleich einen groben chronologischen Ansatz, indem die einzelnen Phasen der Entwicklung als jeweils geschlossene Einheit betrachtet werden. Dass die

73 Marie Ann Mayeski: Reading the Word in a Eucharistic Context: The Shape and Methods of Early Medieval Exegesis. In: Medieval Liturgy. A Book of Essays, hrsg. v. Lizette Larson-Miller. New York/London 1997, S. 61–84, bes. S. 64.

74 Iogna-Prat: La maison dieu; Iogna-Prat: Lieu de culte.