

CLAUS BERNET

## Stadt-Gottes-Projekte im Katholizismus der Frühen Neuzeit

### Das Himmlische Jerusalem zwischen Festung und Wallfahrtsort in Italien und Deutschland

#### Einleitung

Die Vorstellungen über das Himmlische Jerusalem gehen auf den biblischen Visionsbericht in den letzten zwei Kapiteln der Offenbarung zurück. Im Folgenden soll das Bild des Himmlischen oder Neuen Jerusalem in seinem Einfluss auf bauliche Unternehmungen untersucht werden. Es erscheint vielversprechend, nach der nunmehr erfolgten Analyse des protestantischen Spektrums<sup>1</sup>, den katholischen Lebensbereich der Frühen Neuzeit für eine Untersuchung dieses Motivs heranzuziehen: 1. wegen der damals hohen Zahl von katholischen Geistlichen als intellektuelle Träger dieses Motivs, 2. wegen der Vielzahl überwiegend katholischer Länder wie Spanien, Italien oder Frankreich, welche ein reichhaltiges städtebauliches Umfeld mit einer bis in die Antike zurückreichenden urbanen Tradition aufweisen, 3. wegen der Offenheit des Katholizismus, einprägsame Bilder, wie es das Himmlische Jerusalem zweifelsohne war, in der konfessionellen Auseinandersetzung künstlerisch zu thematisieren und 4. wegen der Verknüpfung des Himmlischen Jerusalem mit dem Utopiebegriff zu Beginn der Frühen Neuzeit. Zunächst ist nach der Rolle zu fragen, die das Himmlische Jerusalem in Italien innerhalb der Idealstadtdiskussion der Renaissance einnahm. In Deutschland, einem Land mit konfessionellen Gegensätzen, war auch der Diskurs um das Himmlische Jerusalem von dieser Auseinandersetzung berührt. Das wird bei einer Kontroverse zwischen dem Jesuiten Kedd und dem Lutheraner Reinboth zur Mitte des 17. Jahrhunderts deutlich. Daran anschließend wird das Himmlische Jerusalem in seiner Funktion als Festung innerhalb der Pilgerliteratur thematisiert. Der Festungscharakter zeigt sich auch bei baulichen Realisierungsversuchen des Himmlischen Jerusalem, etwa bei der Comburg im 16. Jahrhundert. Scherpenheuvel im 17. Jahrhundert und Clemenswerth im 18. Jahrhundert sind dagegen Projekte, die im Kontext der Marienfrömmigkeit, deren eschatologische Komponente hier besonders wichtig ist, berücksichtigt werden sollen.

1 Siehe dazu Claus BERNET, »Gebaute Apokalypse«. Die Utopie des Himmlischen Jerusalem von der Täuferherrschaft zu Münster über pietistische Projekte bis zur Siedlung Friedensthal (VIEG 215), Mainz 2007. – DERS., Jerusalemvorstellungen in radikalpietistischen und radikalpuritanischen Siedlungen Nordamerikas, in: *American Studies* 51, 2006, 141–166, und DERS., The Heavenly Jerusalem as a Central Belief in Radical Pietism in the Eighteenth Century: Ronsdorf and Herrnhag, in: *The Covenant Quarterly* 63, 2005, 3–19.

## Der Blick nach Italien: Die Idealstadt ist nicht die Gottesstadt

Eingangs wollen wir nach der baulichen Manifestation religiöser Vorstellungen, vornehmlich der des Himmlischen Jerusalem, in italienischen Idealstädten fragen. Ruft man sich die Idealstadtraktate in Erinnerung und betrachtet man Idealstädte wie Brescia, Pienza, Palmanuova, Granmichele auf Sizilien oder La Valetta auf Malta, fällt schnell auf: Kirchenbauten, die wichtigsten baulichen Signifikante religiöser Vorstellungen, sind zwar in der überwiegenden Zahl der überlieferten Planskizzen vorgesehen und eingezeichnet, aber eine dominierende Rolle, wie sie später in den utopischen Konzeptionen von Morus' *Utopia* oder von Campanellas *Civitas Solis* einnehmen, ist nicht vorzufinden.

In ihrer Gesamtheit ist die ideale Stadt der Renaissance weder als Abbild des Himmlischen Jerusalem geplant noch als solches gesehen worden, lediglich einzelne Bauteile konnten mit biblischen Zitaten in Zusammenhang gebracht werden, auch mit Zitaten aus der Apokalypse. Auch das Quadrat als die Grundrissform des Himmlischen Jerusalem spielte keine Rolle. Hier muss nach den Gründen gefragt werden. Bei der Beschäftigung mit Idealstädten steht bei urbanistischen Theoretikern der Renaissance die Nützlichkeit und die Ästhetik im Vordergrund. Dabei vermag die *architectura sacra*, also die Lehre von der biblischen Architektur, nur eine marginale Rolle zu spielen: Die Ableitung idealer Proportionen aus dem Körper Adams, der Stiftshütte, dem Tempel Salomons oder die Ostung von Sakralbauten sind biblische Bezugspunkte, zu denen die humanistischen Theoretiker in ganz unterschiedlicher Art und Weise Stellung bezogen.

Antonio Averlino, genannt »Filarete« (um 1400 – um 1469), konzipierte von 1461 bis 1464 innerhalb seines *Trattato di architettura* die erste theoretische Idealstadtanlage des Humanismus<sup>2</sup>, die er zu Ehren seines Gönners Francesco Sforza *Sforzinda* nannte. Der sakrale Hauptbau von Sforzinda ist eine geostete Kathedrale mit zentralem Kuppelbau und vier kleineren Ecktürmen<sup>3</sup>. Die kreuzförmige Anlage begründete Filarete wie folgt: *Il perchè le chiesa si fanno in croce si è, perchè, poichè venne Christo, s'è usato per riverenza sua, perchè fu posto in croce*<sup>4</sup>. Dieser Verweis auf den Körper Christi wird von den nachfolgenden Architekturtheoretikern häufig gegeben. In ihrer inneren Gestaltung und in ihrem ikonographischen Programm ist das Bauwerk ein Abbild des Kosmos; Tierkreiszeichen, Himmelsrichtungen und hagiographische Bezüge spielen eine dominante Rolle<sup>5</sup>. Bei den anfallenden Baukosten wird beiläufig der Tempel Salo-

2 Zwar sind alle vorgesehenen Gebäude der Stadt mit Zahlenangaben versehen, doch statt eines offenkundigen oder eines hermetischen Systems finden sich lediglich Unklarheiten und Widersprüche. Offensichtlich hatten die Zahlen allein den Zweck, eine grundsätzliche Machbarkeit vorzutäuschen. Antonio Averlino FILARETE, Tractat über die Baukunst und andere Schriften, hg. von Wolfgang von OETTINGEN, Wien 1890, ND Hildesheim 1974, 320.

3 Weder ist die Lage im Stadtbild klar definiert, noch erfährt der Leser etwas über die sakrale Funktion der Anlage: In der Mitte von Sforzinda ist ein Marktplatz mit einem Stadtturm vorgesehen: *Sarà in mezzo della detta piazza una torre, fatta a mio modo; alta tanto, che per essa si discernerà el pahese*. FILARETE, Tractat (wie Anm. 2), 91. Dieser Turm wird dann nicht weiter erwähnt, da sich Filaretos Interesse auf einen weiteren Turm in Zentrum einer Citadelle richtet: ein gewaltiger Stadtturm sollte unterschiedliche Einrichtungen und Produktionsstätten beherbergen, auf seinem letzten Geschoss ist eine Kapelle vorgesehen, in welcher ein Wachsmedaillon vor Blitzeinschlägen schützen sollte: *Et in questo hultimo quadro delle uenti braccia sarà una cappella; chè uoglio, almeno che ogni domenica ci si dica messa*. Ebd., 195.

4 Zitiert nach Peter TIGLER, Die Architekturtheorie des Filarete, Berlin 1963, 71.

5 TIGLER, Architekturtheorie (wie Anm. 4), 78f. Dieses pädagogisch besetzte Programm wird später in Buch 17 erneut thematisiert, nachdem bei Fundierungsarbeiten ein geheimnisvolles gol-

mons erwähnt, dessen Baumaterialien als zwar teuer, jedoch als angemessen betrachtet werden<sup>6</sup>. Für die Gestaltung von Sforzinda spielt der Tempel Salomons jedoch keine wesentliche Bedeutung. Er wird noch an zwei weiteren Stellen kurz erwähnt, einmal als Repräsentant des ehernen Zeitalters und ein andermal als Beispiel für die Vorzüge des Erzes als Baumaterial: *Questo gli ò fatti, perchè sono più durabili [...]; e poi ancora nel tempio di Salomone, il quale era tanto ricco e con tanto hornamento, et eraci in quello ancora quelli vasi di bronzo con quegli tori e molto altre cose e varij ornamenti d'oro secondo si leggìe*<sup>7</sup>. Der Tempel wird nicht etwa zitiert, um sich mit einem historischen architektonischen Vorbild aus der Bibel zu legitimieren oder um ihn etwa als göttliche Offenbarung idealer Architektur enthistorisierend zu rühmen. In der Zuordnung des Tempels zu einer abgeschlossenen Epoche – der des ehernen Zeitalters – liegt eine zeitliche und formale Relativierung des Tempels, dem andere Tempel in ihrer Wertigkeit prinzipiell gleichgestellt sind.

Neben der Kathedrale sollten in Sforzinda noch weitere Parochialkirchen im Besitz verschiedener Orden angelegt werden<sup>8</sup>. Acht von ihnen sollten in der Mitte jeder zweiten Hauptstraße stehen, an einem Platz im Verhältnis 1:2. Die ganze Vielfalt der Orden war vorgesehen, es werden Franziskaner, Dominikaner, Augustinereremiten, Carmeliter, Clarissen und Benediktiner genannt, weitere Anlagen sollte es für die Brüder von S. Pietro Celestino und die Weißen Benediktiner geben<sup>9</sup>. Alle Kirchen dieser Klosteranlagen sollten dreischiffig in Form eines lateinischen Kreuzes gestaltet sein<sup>10</sup>.

Anlässlich der Gestaltungsprinzipien der sakralen Gebäude von Sforzinda entwirft Filarete eine aus dem menschlichen Körper abgeleitete Proportionslehre: »Wie der Bischof ein Mann von würdigem Körperbau und geordneten Sitten sein muß, so hat das heilige Gebäude proportioniert und wohleingerichtet zu sein. Denn ihr wißt, seine Aehnlichkeit mit dem Menschenleib ist groß«<sup>11</sup>. Da für Filarete der ideale Menschenleib der des ersten Menschen Adam gewesen war, wird bereits im diesem ersten theoretischen Idealstadttraktat die Grundrissform theologisch aus der *architectura sacra* deduziert: »Hier könntest du einwenden, die Feststellung der Körperverhältnisse müsse auf Adam zurückgehen, der unzweifelhaft den schönsten Leib besessen habe, und könne auch wohl er selbst ihr Erfinder sein. Letzteres ist nicht zu beweisen; doch ist immerhin anzunehmen, daß man seinen Kopf als Maßeinheit anerkannte«<sup>12</sup>. Filarete bezieht diese Ableitung nicht lediglich auf einzelne Bauten, sondern auch auf ihre Bezüge zueinander, ja die gesamte Stadt besteht aus einer menschlichen Körperform, die der Erzähler des Traktates eindringlich zu studieren empfiehlt: *ancora imparte pure a fare la figura*

denes Buch gefunden wird, in dem eine Erziehungsanstalt in der Stadt Plusiapolis minutiös beschrieben wird, die in Sforzinda nachgebaut wird. Vermittelt wird ein bildkünstlerisches Programm mit einem aristokratischen Gehalt, welcher über Campanella Eingang in fast alle idealen Stadtvorstellungen finden sollte.

6 FILARETE, Tractat (wie Anm. 2), 278.

7 Ebd., 298f. dt.: »Dieses habe ich der Dauerhaftigkeit wegen gemacht, und darüber hinaus gab es im Tempel des Salomon, welcher so reich und mit so viel Schmuck versehen war, jene Bronzevasen mit den Stieren, vielen weiteren Gerätschaften und unterschiedlichem Goldschmuck, wie es geschrieben steht« (Übersetzung C. B.).

8 Ebd., 210.

9 Ebd., 324–327.

10 Ebd., 325.

11 Ebd., 222.

12 Ebd., 54.

(humano), perchè in essa contiene ogni misura e proportione di colonne et anche d'altre cose<sup>13</sup>.

Die Anthropomorphisierung idealer Architektur aus dem menschlichen Körper ist keineswegs neu, sie findet sich bereits in der Antike bei Plutarch und Vitruv, im Mittelalter bei Johannes von Salisbury und in der Renaissance zunächst bei Alberti, anschließend bei fast allen Architekturtheoretikern dieser Epoche. Am entschiedensten wurde sie von Francesco di Giorgio Martini (1439–1502) vertreten<sup>14</sup>. Vorherrschend ist die Ableitung des idealen christlichen Tempels, bzw. der christlichen Idealstadt, speziell aus dem adamitischen Körper. Martini entwarf dazu ein einheitliches Proportionsschema<sup>15</sup>, nach dem verschiedenartige Kirchenbauten aus dem menschlichen Körper abgeleitet werden konnten<sup>16</sup>. Bekannt ist vor allem sein Idealstadtentwurf, welcher aus dem gezeichneten Körper eines Mannes projiziert wurde: Der Grundriss ergibt aus Armen und Beinen ein orthogonales Rechteck, an dessen vier Ecken jeweils die Stadtmauer zu drei Vierteln herausbricht (Tafel 1). An der oberen Querseite, wo sich der menschliche Kopf befindet, sollte ein oktogonaler Doppelturm stehen, darunter, in Brusthöhe, die Kirche als dreischiffige Basilika mit vorspringender Apsis, die gegen den Kopf bzw. den Doppelturm, gerichtet ist. Sowohl für den Einzelbau als auch die gesamte Stadt ist die menschliche Proportion das Maß aller Dinge: *Ultimamente e da hordinare che tutte le dette parti sieno alla citta tutta chorrespondenti et proportionate come li membri al corpo humano et Queste Regule sieno sufficienti quanto alla generale noticia*<sup>17</sup>.

Die erste verwirklichte Idealstadt der Renaissance war Pienza. Es konnte nachgewiesen werden, dass die Maße des Domes von Pienza aus eben einem solchen anthropomorphen Proportionsschema abgeleitet wurden<sup>18</sup>. Dieses erste verwirklichte Projekt ging von dem Humanisten Enea Silvio Piccolomini aus, dem späteren Papst Pius II. Ab 1459 beschäftigte er sich mit einem großzügigen Umbau seines Heimatortes Corsignano. Er selbst thematisierte die anthropomorphen Assoziationen seines Baus bei seiner Beschreibung des Domchores von Pienza: *naves extreme usque ad tertiam columnam equaliter procedunt. deinde paulatim coartantur universo templo in formam semicirculi desinente; pars enim superior tanquam coronatum caput in ediculas quinque divisa, que a reliquo corpore exterius procumberent*<sup>19</sup>. Unter seinen Beratern war das Bauprogramm

13 Ebd., 251.

14 Das Bezugssystem auf ein menschliches Idealmaß nimmt bei Martini breiten Raum ein, vgl. auch: Architekturmodelle der Renaissance, hg. v. Bernd EVERS, München 1995, 33 u. 35.

15 Nach einer Idee des Vitruv, der die Säule aus den menschlichen Proportionen heraus entwickelte. Marcus P. VITRUVIUS, *De architectura libri decem*, hg. v. Curt FENSTERBUSCH, Darmstadt 1976, Lib. III, 1, 6.

16 Abbildungen bei Gerhard EIMER, *Die Stadtplanung im schwedischen Ostseereich 1600–1715*, Stockholm 1961, 44, 62–63. Weitere Beispiele für die Interpretation des Kirchengrundrisses als der menschliche Körper Christi bei Gerhard KUNZE, *Lehre, Gottesdienst, Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen*, Berlin (Ost) 1960, Bd. 2, 261.

17 Florenz, Biblioteca Nazionale, Codex Magliabechiano, Lib. II, Cap. I, 141, 27v; zitiert nach EIMER, *Stadtplanung* (wie Anm. 16), 63.

18 Jan PIERPER, *Die Idealstadt Pienza*, in: »Klar und lichtvoll wie eine Regel«. Planstädte der Neuzeit vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, hg. vom Badischen Landesmuseum Karlsruhe, Karlsruhe 1990, 95–110, hier: 106–108.

19 Dt.: »Das längste Schiff führen sie bis zur dritten Säule. Dann allmählich verengt sich das Gotteshaus und endigt in der Halbkreisform, wobei nämlich dieser so erhabene Teil wie ein gekröntes Haupt in fünf Teile gegliedert ist, welcher sich von dem übrigen äußeren Baukörper abzeichnet«. Enea Silvio PICCOLOMINI (Papa Pio II), *I Commentarii*, Milano 1984, Lib. IX, 290r, 552. Zu der Zuschreibung des Domes an Martini: PIERPER, *Idealstadt* (wie Anm. 18), 110. Pierper

dann von den Architekten Bernardo Rossellino (1409–1464) und Leon Battista Alberti (1404–1472)<sup>20</sup> ausgearbeitet worden. Es entstand eine Ansammlung von Palästen um eine gotische Hallenkirche, die der Verherrlichung der Piccolominidynastie dienen sollte. Pienza ist nun »nicht der Versuch, ein bestimmtes politisches oder staatliches Ideal modellhaft in die Wirklichkeit umzusetzen«<sup>21</sup>, und auch nicht der Versuch, religiöse Ideale umzusetzen. Der ideale Gehalt der Anlage war auf ästhetisches Streben nach Wirkung und Perspektive, klerikale Hierarchie und städtische Repräsentanz begrenzt. Hierin sah Pius II. eine adäquate Möglichkeit, sich in die Tradition der imperialen Stadtgründer einzureihen<sup>22</sup>.

Leon Battista Alberti, der Protegé von Pius II., setzte sich auch theoretisch mit der Anlage von Idealstädten auseinander. Folgt man der von Sokrates stammenden Definition einer Idealstadt als einer Stadt, die durch eine wie immer geartete Veränderung nur noch verschlechtert werden könne, wurde in Albertis 1485 posthum veröffentlichter Schrift *De re aedificatoria* erstmals eine Stadt mit diesem Anspruch versehen<sup>23</sup>. Anders noch als bei Filarete wird betont, dass eine Umsetzung möglich und wünschenswert sei, wobei auch Alberti sich vornehmlich an Nützlichkeitsabwägungen orientiert und nicht einer übergeordneten religiösen oder politischen Leitlinie folgt. Im Grunde geht es Alberti um eine Ästhetisierung der mittelalterlichen Stadt; zu der Problematik der Neugründung oder dem Problem der unterschiedlichen Staatsverfassungen äußert er sich eher beiläufig<sup>24</sup>. Kritik an der bestehenden Gesellschaftsordnung wird nicht vorgenommen; der Entwurf sieht pragmatische städtebauliche Lösungen für die Bedürfnisse der Bevölkerung vor, von daher geht aus dieser Schrift kein wesentlicher utopischer Impuls aus.

Die religiösen Vorstellungen Albertis waren immer umstritten. Er selbst spricht in seinen Schriften vornehmlich von den antiken Göttern und Tempeln, nur an wenigen Stellen geht er auch auf christliche Kirchen und Klosteranlagen ein<sup>25</sup>. Auch bei Albertis Idealstadt nimmt der Kirchenbau keine prominente Rolle ein: »Dreihundert bis vierhundert Jahre vor unserer Zeit herrschte ein solcher Frömmigkeitswahn, daß die Menschen zu nichts anderem mehr geboren schienen als Gotteshäuser zu bauen!«<sup>26</sup>. Somit ist es nur konsequent, dass er sich auch kritisch mit dem Tempel des Salomon und dem historischen Jerusalem auseinander setzte. Bemerkenswert ist seine Kritik des jüdischen Tempels, die, derart offen vorgetragen, selten zu finden ist. Er zitiert zunächst einen Vers aus dem Pentateuch: »Dort sollt ihr einen einzigen Tempel errichten, und nur einen Altar aus Steinen, unbehauen von Menschenhand, sondern zusammengetragen, weiß

geht davon aus, dass Martini beim Abmessen des Baus als zwanzigjähriger Hilfsarbeiter zugegen war (Übersetzung C. B.).

20 Hanno Walter KRUFFT, *Städte in Utopia. Idealstadt vom 15. bis zum 18. Jahrhundert zwischen Staatsutopie und Wirklichkeit*, München 1989, 22.

21 Ebd., 31.

22 PIERPER, *Idealstadt* (wie Anm. 18), 95.

23 Hermann BAUER, *Kunst und Utopie. Studien über das Kunst- und Staatsdenken in der Renaissance*, Berlin 1965, 33.

24 Leon Battista ALBERTI, *Zehn Bücher über die Baukunst*, hg. v. Max THEUER, Leipzig 1912, Lib. I, Cap. IV und V.

25 Sein Vorschlag für ein christliches Gotteshaus ist im Grunde nichts weiter als eine Addition von antiken Tempeln, die aus einem quadratischen Bau im Erdgeschoss und darüber gesetzten runden sich verjüngenden Tempeln bestehen. ALBERTI, *Bücher über die Baukunst* (wie Anm. 24), Lib. VIII, Cap. V. – BAUER, *Kunst* (wie Anm. 23), 37.

26 ALBERTI, *Bücher über die Baukunst* (wie Anm. 24), Lib. VIII, Cap. V.

und glänzend. Der Zugang des Tempels sei nicht auf Stufen«<sup>27</sup>. Der Architekt meint anschließend zu dieser Paraphrase von Exodus 20, 24-26: »Beides hiervon gefällt mir nicht. Jenes nämlich verträgt sich nicht mit Brauch und Bequemlichkeit besonders derer, welche den Tempel häufig besuchen, wie Greisinnen und Schwache. Das Zweite widerspricht der Würde des Tempels erst recht«<sup>28</sup>.

Das historische Jerusalem wird – entgegen dem Himmlischen Jerusalem, das keine Rolle spielt – zwar erwähnt, dann aber in einem desakralisierten Kontext eingebunden, der nicht Gott, sondern den Menschen in den Mittelpunkt stellt. Zunächst verweist Alberti darauf, dass das Runde nicht nur die zu bevorzugende Form des Einzelbaus sei, sondern die der gesamten Stadt: »Übrigens wird [...] die geräumigste Stadt von allen jene sein, die rund ist, die sicherste, welche mit bauchigen Mauerkrümmungen umwallt ist, wie Tacitus schreibt, daß Jerusalem gewesen sein soll«<sup>29</sup>. Der klassische runde Zentralbau, wie etwa Albertis Tempel S. Sebastiano in Mantua, soll den humanistischen weltzugewandten Geist verkörpern, da der Zentralbau keine transzendente, sondern eine diesseitsbetonende Ausdrucksform verkörpern würde. Denn: Im Zentrum der Kirche kann der Besucher sich selbst als das Maß aller Dinge erfahren<sup>30</sup>. Hundert Jahre später wurden von Andrea Palladio (1508–1580) ganz ähnliche Ansichten vertreten. Wieder wurde der Rundbau als die vollkommene Form für die Kirche propagiert. Die Begründung lautete, dass in diesem Bau der Besucher von allen Bereichen gleich weit entfernt ist und die Raumerfahrung daher geeignet ist *a dimonstrare la Unità, la infinita Essenza, la Uniformità, e la Giustizia di Dio*<sup>31</sup>.

Auch Antonio Doni entwarf in dem Traktat *Mondo savio e pazzo* 1552/53 eine runde Stadt, deren Zentrum mit einem Tempel der Weisheit besetzt ist. 23 Straßen führten von ebenso vielen Stadttoren zu diesem gewaltigen Rundbau, der die Kuppel des Doms von Florenz sechs Mal übertreffen sollte<sup>32</sup>. Die wenig bekannte Schrift stellte den Leser auch vor radikale neue Gesellschaftskonzepte, die an Campanella oder Morus denken lassen, für dessen italienische Übersetzung sich Doni vergeblich einsetzte.

Durchsetzen konnte sich der Rundbau – die Rotunda – in der Praxis allerdings nicht, sie blieb gegenüber der Basilika oder der Saalkirche eine seltene Ausnahme, meist auf Italien beschränkt. Selbst Palladio konnte nicht immer seinen Grundsätzen getreu bauen: Sein erster Sakralbau in Venedig, San Giorgio Maggiore (ab 1566), hatte eine Längsausrichtung, und sein zweites Projekt für den Dogen, Il Redentore (ab 1577), wurde ebenfalls in Längsausrichtung des Hauptschiffes errichtet<sup>33</sup>. Zwar wurde mit Billigung

27 Ebd., Lib. VII, Cap. V. Vgl. auch Dtn, 27, 6.

28 Ebd., Lib. VII, Cap. V. Alberti verwechselt hier die Bauanweisung, es müsste im letzten Satz zu Beginn »Das Erste...« lauten.

29 Ebd., Lib. IV, Cap. III. Das Quadrat ist für Alberti dagegen die ungeeignetste Bauform, ebd., Lib. VII, Cap. IV.

30 Nikolaus PEVSNER, *An Outline of European Architecture*, Harmondsworth 1957. Nach: Gerrit COMFURIUS, *Sabbioneta oder die schöne Kunst der Städtegründung*, München 1994, 188.

31 Dt.: »[...] die Einheit, das unendliche Wesen, die Gleichförmigkeit und die Gerechtigkeit Gottes zu bezeugen«. Andrea PALLADIO, *Quattro Libri*, Venetia 1570, Bd. IV, 2. Auch von orthodoxer Seite wird die runde Kuppel in der Architektur als Niedersenkung Gottes betrachtet, wogegen der spitze Turm den »vergeblichen Versuch, Gott zu erreichen« symbolisieren soll. – Georg TSAKALIDIS, *Orthodoxie*, in: *Heilige Stätten*, hg. v. Udo TWORUSCHKA, Darmstadt 1994, hier: 29f. Die erste Kuppelkonstruktion im christlichen Kirchenbau ist die der Sophienkirche in Konstantinopel, unter Kaiser Justinian errichtet. Sie wurde jedoch kein verbindlicher Bautyp.

32 Virgilio VERCELLONI, *Europäische Stadtutopien*, München 1994, o.S., Tafel 59, dort mit zeitgenössischer Abbildung.

33 Jeanette KOHL, *Architektur der Spätrenaissance in Venedig und im Veneto*, in: *Die Kunst der*

des Großen Rates von Venedig auch ein zentraler Rundbauentwurf vorgestellt, doch es gelang den Architekten Palladio und Marcantonio Barbaro nicht, diesen auch durchzusetzen, da die Bauteile von Klosterkirche, Votivkirche und Prozessionskirche räumlich getrennt angelegt werden mussten. Der Mönchschor der Kapuziner wurde hinter das Presbyterium gelegt, in der Breite liegt er auf der Achse des dreischiffigen Langhauses. Diese sukzessive Raumerschließung geht einerseits aus den *Instructiones fabricae et suppellectilis ecclesiasticae* des Carlo Borromeo (1538–1584) hervor, ist aber ebenso Ausdruck der Vorstellung, zumindest in dem Altarbereich die Rotunda als Verweis auf die Unendlichkeit Gottes von den Längsbauten abzugrenzen.

Die *Instructiones*, die 1573 auf einem Provinzialkonzil in Mailand beschlossen wurden, zählen neben den tridentinischen Konzilsbeschlüssen zu den wichtigsten Dokumenten der Gegenreformation. Obwohl sich gerade bei der theologischen Auseinandersetzung während der Gegenreformation mit Vorliebe der Zeichen, Gleichnisse und Embleme bedient wurde, spielte das Himmlische Jerusalem auch hier keine nennenswerte Rolle. Zwar beschäftigte sich das Konzil von Trient (1545 – 1563) am Rande auch mit Fragen der baulichen Gestaltung, doch in den Berichten der Konzilstagungen und in den Protokollen der Sitzungen wird die Gottesstadt nicht angesprochen. Anders war dies bei der Frage nach dem idealen Kirchengrundriss. Die Kreuzform wird nun offiziell »als Zeichen des Leiden Christi« empfohlen<sup>34</sup>. Dagegen sei die Rundkirche eigentlich ein Rundtempel, ein heidnischer Bau, und der runde Grundriss für christliche Kirchen kaum geeignet<sup>35</sup>. Im Wesentlichen soll der christliche Kultbau aus drei Kompartimenten bestehen: *Unum ad similitudinem templi Salomonis, et sancta Sanctorum, Ecclesias fere omnes habuisse tres partes: Poricus/Pronaos, Templum/Navis/Naos, Sacriarium/Bema*<sup>36</sup>, und diese Dreiteilung konnte im Rundbau nur schwerlich umgesetzt werden. Seit dieser Festlegung auf die Kreuzform wurde sie von unzähligen Architekturtheoretikern gelobt und empfohlen. So verlangte Pietro Cataneo 1554 in seinem Werk *I quattro primi libri di architettura* die Kreuzform, da diese den Körper des idealen Menschen, i. e. Christus, abbilden könne<sup>37</sup>. Selbst von Palladio gibt es gegenüber der Kreuzform nun eine positive Stellungnahme, er deutete den Bau »post factum« ebenfalls symbolisch: »Da dieses Gebäude in der Form eines Kreuzes errichtet ist, stellt es den Betrachtenden jenes Holz vor Augen, in dem das Geheimnis unseres Heils begründet liegt. In dieser Gestalt habe ich die Kirche von S. Giorgio Maggiore in Venedig errichtet«<sup>38</sup>. Eine der seltenen Erklärungen, dass der Baumeister zu seinem Entwurf von der menschlichen Körperform noch während der Konzeption zur Kreuzform angeregt worden ist, stammt von Francesco

italienischen Renaissance, hg. v. Rolf TOMAN, Köln 1994, 156–175, hier: 161–163, mit Abbildung und Grundriss von Il Redentore.

34 Charles BORROMEIO, *Instructiones fabricae et suppellectilis ecclesiasticae*, hg. v. Evelyn Carole VOELKER, Syracuse 1977, 161.

35 Der Vorwurf des Paganen hat eine weit zurückreichende Tradition. Der Rundbau galt als heidnische Bauform, da in ihm die nichtchristlichen Kaiser bestattet worden waren – so argumentierte ein anonymer Kritiker um 1470 anlässlich des Baues der Chorrotunde der Kirche S. Annuziata in Florenz. Adolf REINLE, *Zeichensprache der Architektur*, München 1976, 114.

36 Dt.: »Einmal haben beinahe alle Kirchen nach dem Vorbild des Salomonischen Tempels drei Teile, nämlich Vorhof, Hauptschiff und Chor«. Roberto BELLARMIN, *Disputationes*, Ingolstadt 1586, Lib. I, Cap. III, 2184 (Übersetzung C. B.).

37 Pietro CATANEO, *I quattro primi libri dell' architettura*, Venezia 1554, Lib. III, Cap. XIII, 35–46.

38 Andrea PALLADIO, *I quattro libri dell' architettura*, Venetia 1570, Bd. IV, 2.

Borromini (1508–1580) anlässlich des Baus des Oratorio dei Filippini: *mi figurai il Corpo Umano con le braccia aperte*<sup>39</sup>.

In Deutschland wurden derartige Ansichten erst in Folge der Konsolidierung nach 1648, als sie über die Synoden in die einzelnen Bistümer gebracht wurden, bekannt und diskutiert. Die Ansicht, dass der runden Form im Kirchenbau etwas Unchristliches anhaften würde, war dann vom 17. bis 18. Jahrhundert im deutschen Sprachraum weit verbreitet<sup>40</sup>. Aus Italien konnte also kein wesentlicher Impuls zur Thematisierung des Motivs des Himmlischen Jerusalem nach Deutschland gelangen. Architekturtheoretiker wie Filarete, Alberti oder Palladio, aber auch hier nicht besprochene Theoretiker wie Scamozzi, Serlio oder Vignola, thematisierten zwar die verschiedenartigen Grundrisslösungen sowohl beim Kirchenbau als auch bei der Anlage von Idealstädten, greifen dabei jedoch nicht auf die quadratische Form der Gottesstadt zurück.

### Die Entwürfe der Gegenreformation: Die Gottesstadt als Festung

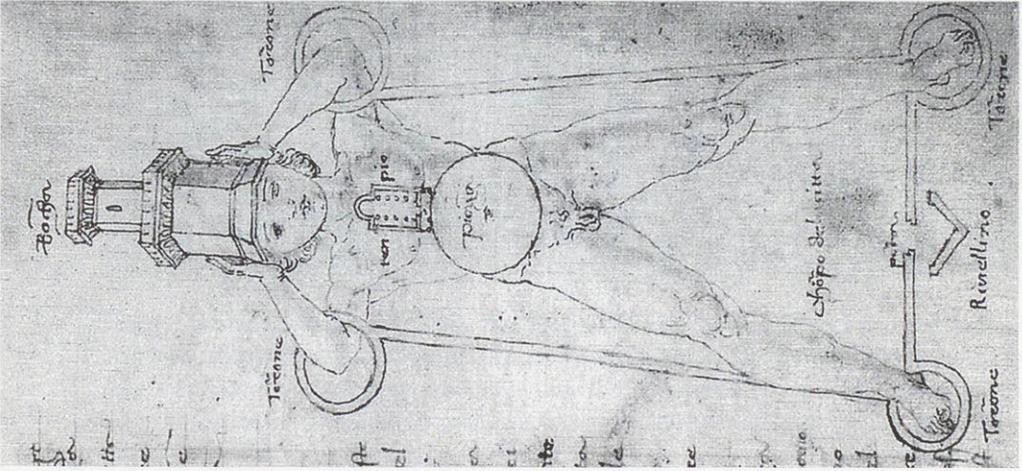
Katholische Städte mit dem Anspruch, das Himmlische Jerusalem zu repräsentieren, hat es in der Frühen Neuzeit nicht gegeben, weder als Idealstadt noch als Utopiestadt. Dennoch hat das Himmlische Jerusalem während der konfessionellen Auseinandersetzung auf katholischer Seite durchaus eine Rolle gespielt. Zunächst lassen sich die Positionen, mit der Utopie und Gottesstadt in der Mitte des 17. Jahrhunderts belegt waren, in einer interessanten Kontroverse festmachen. Zwischen den konfessionellen Gegnern Jodokus Kedd (1597–1657), einem Katholiken, und Johann Reinboth (1609–1673), einem Lutheraner, wurde ein Streit ausgetragen, in welchem die Utopie und das Himmlische Jerusalem ganz in die traditionelle Polemik der Gegenreformation eingebunden wurden und es dennoch den Protagonisten gelang, das Thema auf ganz eigenständige neue Weise abzuhandeln. Im Folgenden kann nun nicht der gesamte Diskurs zwischen Kedd und Reinboth wiedergegeben werden, sondern es sollen nur die argumentativen Positionen skizziert werden. Anschließend werden drei bauliche Unternehmungen vorgestellt, die in sich das Thema des Himmlischen Jerusalem thematisiert haben: das adelige Stift Comburg im 16. Jahrhundert, Scherpenheuvel im 17. Jahrhundert und Clemenswerth im 18. Jahrhundert.

Pilgerschriften sind ein weiteres Medium, das nach Informationen nicht allein zum irdischen Jerusalem in Palästina, sondern auch zum Himmlischen Jerusalem zu befragen ist<sup>41</sup>. In den Texten von Autoren wie Johann Geiler von Kaysersberg (Tafel 2), Johann Kühn oder Friedrich Mibes ist außerordentlich viel über das irdische Jammertal zu er-

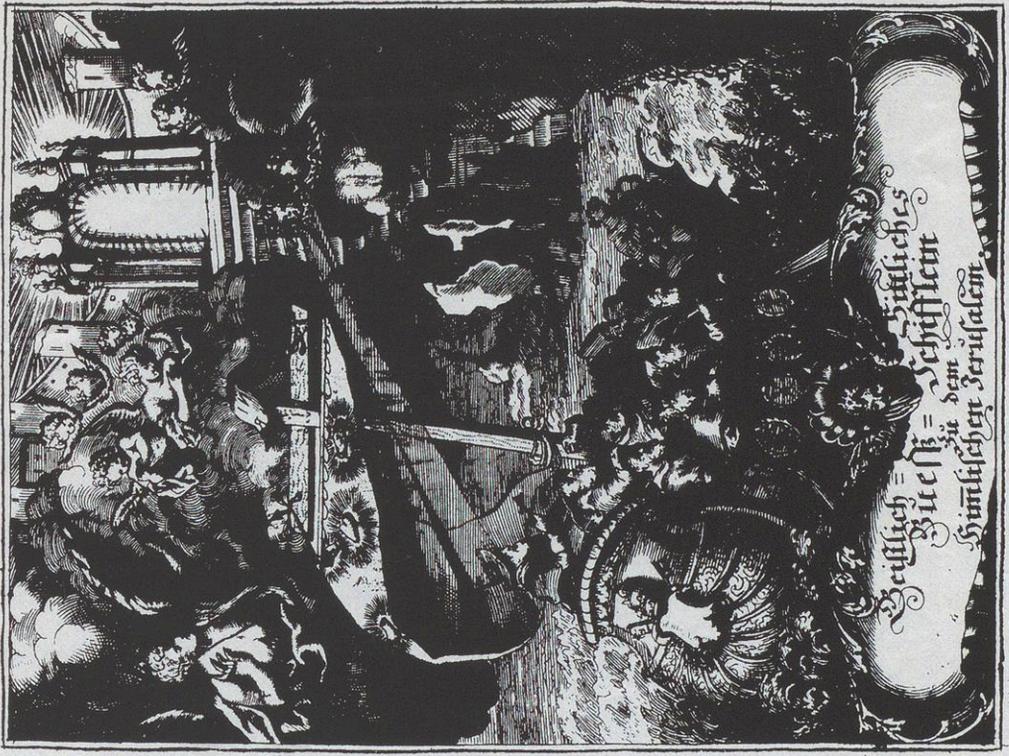
39 Francesco BORROMINI, *Opus Architectonicum*, Rom 1725. Mit dem Körper ist auch hier der Körper Christi gemeint, dessen Sentenz *Ego sum ostium ovium* am Eingang der Kirche angebracht ist. Zitat nach Ulrich SCHULZE, Jagdschloß Clemenswerth, in: Johann Conrad Schlaun, hg. v. Klaus BUSMANN u.a., Stuttgart 1995, 298–341, hier: 314.

40 Hermann HIPPEL, Studien zur ›Nachgotik‹ des 16. und 17. Jahrhunderts in Deutschland, Böhmen, Österreich und der Schweiz, Tübingen 1979, Bd. 1, 586; vgl. Christian Ludwig STIEGLITZ, *Encyklopädie der bürgerlichen Baukunst in welcher alle Fächer dieser Kunst nach alphabetischer Ordnung abgehandelt sind*, Leipzig 1796, Bd. 3, 160.

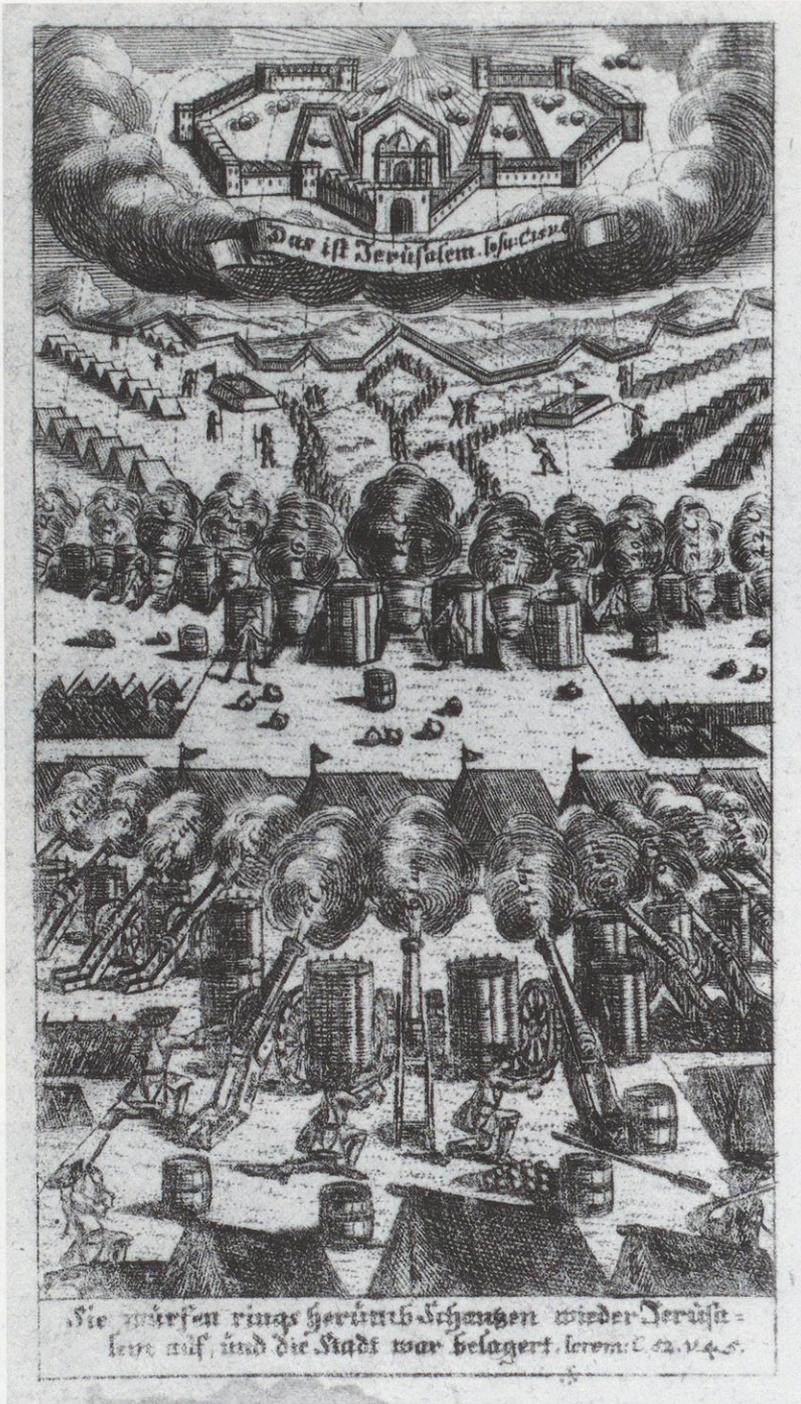
41 Die Pilgerliteratur als ausgesprochen katholische Literaturgattung ist hier besonders ergiebig. Gleiches gilt nicht für die Leichenpredigten, in denen auch Vorstellungen des Himmlischen Jerusalem zur Sprache gebracht wurden; sie sind eine vornehmlich protestantische Literaturgattung. Katholische gedruckte Leichenpredigten des 17. oder 18. Jahrhunderts blieben die Ausnahme, deswegen konnte innerhalb dieser keine katholische Tradition einer Jerusalemmotivik entstehen.



Taf. 1 Francesco di Giorgio Martini:  
Der Mensch ist das Maß aller Dinge.



Taf. 2 Geistlichen Schiffahrt des Johann Geiler von Kaysersberg in  
einer Ausgabe von 1708.



Taf. 3 Franz Xaver Dornns *Geistliches Zeughaus* von 1747. Der Gläubige ist aufgefordert, durch entsprechende Taten die »Engelsburg«, d. h. das Himmlische Jerusalem, zu erobern.



Taf. 4 1796 veröffentlichte der Zisterzienser Friedrich Mibes eine Beschreibung des Himmlischen Jerusalem. Die Geschütze sind mit Ziffern durchnummeriert und mit dem Buchstaben »C« bzw. »Cap.« versehen. Da der Band jedoch nur 20 Kapitel umfasst, hier aber 22 Geschütze zu sehen sind, ist davon auszugehen, dass dem Stecher der Text nicht im Original vorlag.

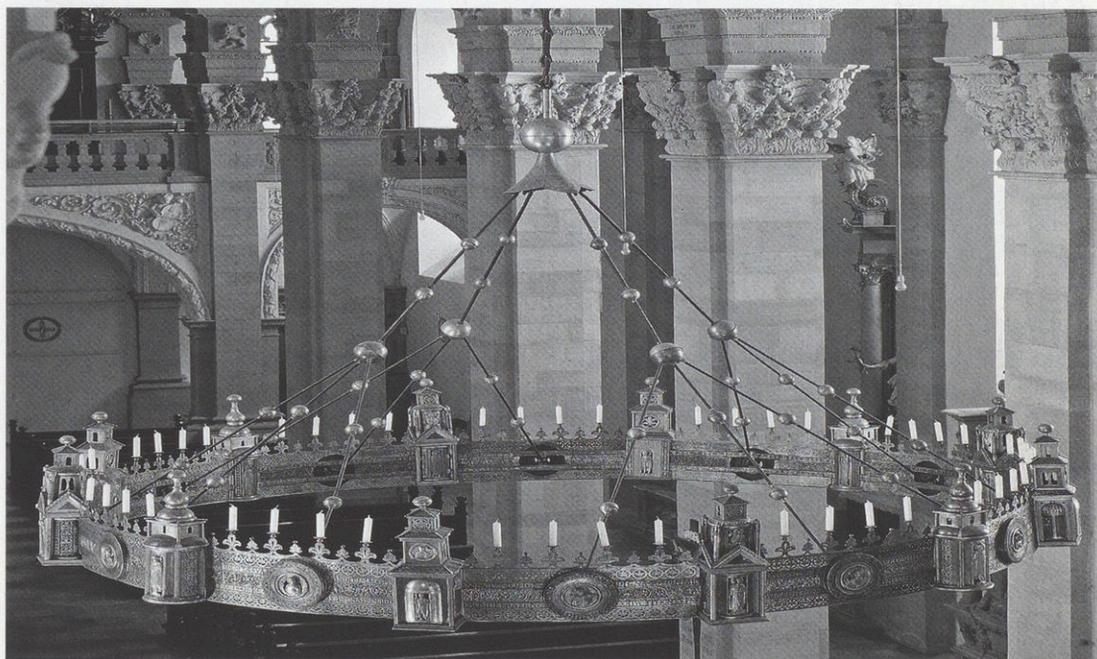


Taf. 5 Als das apokalyptische Weib schwebt Maria über dem Himmlischen Jerusalem. Künstlerisch anspruchslos gehaltener Kupferstich Maria de Jesus' »Geistliche Stadt Gottes« zwischen 1650 und 1660, angelehnt an zeitgenössische spanische Visionsberichte.



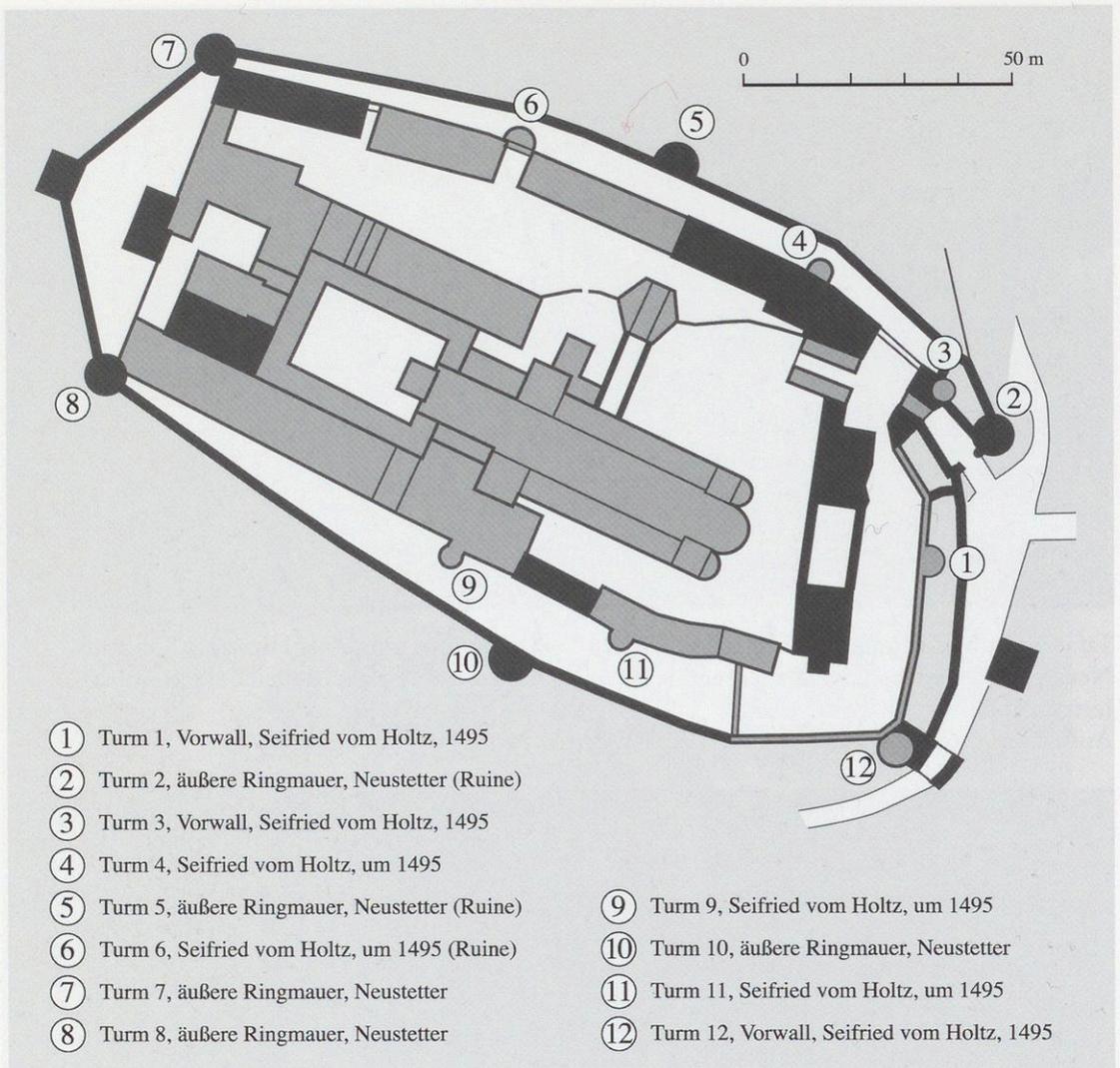
Taf. 6 Luftaufnahme der Stiftsanlage auf der Comburg. Hier baute der Humanist Erasmus Neustetter das vorhandene Bauensemble zu einem mikrohistorischen Modell des Himmlischen Jerusalem um.

Aufnahme: Landesmedienzentrum Baden-Württemberg.



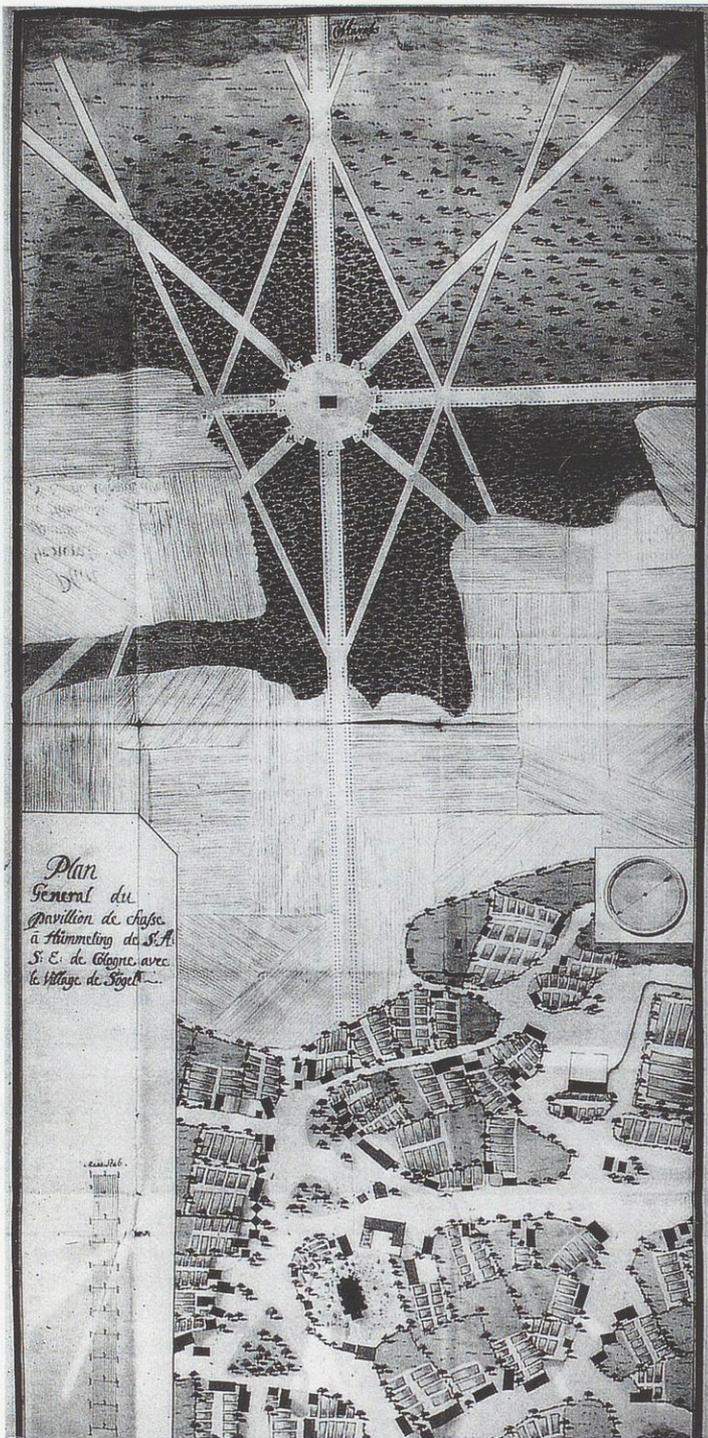
Taf. 7 Radleuchter in der Stiftskirche St. Nikolaus, Comburg, eine Stiftung von Abt Hartwig (um 1103/04–1139). Diesen Radleuchter sahen die Besucher während des Gottesdiensts. In seiner äußeren Gestalt verweist er auf das Himmlische Jerusalem, Ziel eines frommen Lebens.

Aufnahme: Landesmedienzentrum Baden-Württemberg.



Taf. 8 Grundriss der Comburg zu Zeiten Neustetters: Zwölf Türme ziehen sich um die Anlage.  
 Grafik: Peh & Schefcik, Eppelheim





Taf. 10 *Plan General* von Clemenswerth mit der mittigen Sichtachse, die den zentralen bischöflichen Pavillon in Beziehung zum Chor der mittelalterlichen Dorfkirche setzt. Ursprünglich war vorgesehen, die Hauptachse bis zur Kirche anzulegen, die Kanäle sogar bis zur holländischen See zu führen.

fahren, wenig jedoch über die himmlische Gottesstadt. Meist wird zu Beginn oder gegen Ende dieser Erbauungsschriften auf die zukünftige urbane Verheißung verwiesen, ohne jedoch konkrete bauliche Einzelheiten oder gar eine ausgeschmückte Gesamtschau des Himmlischen Jerusalem zu liefern. Obwohl es in den Schriften nach dem Wortlaut der Titel wie *Himmlisches Jerusalem, Im mittleren Druck: Welches Durch die Wirkung des heil. Gebets stark belagert, Trostreiche Wanderschaft, Auß dem Jammerthal in das Himmlische Jerusalem* oder *Geistlich-Sittliches Buß-Schifflein, Zu dem Himmlischen Jerusalem, unseren wahren Vatterland* um die Gottesstadt gehen sollte, so findet sich in ihnen keine Anleitung zur Herstellung einer solchen. Eine Realisierungsstrategie, die ansonsten die Utopie des Himmlischen Jerusalem kennzeichnet, fehlt hier. Die Gottesstadt ist ein fertiges Produkt, sie muss nicht gebaut, sondern lediglich verteidigt oder erstürmt werden. Besondere Betonung findet hierbei der Festungscharakter Jerusalems (Tafel 3 und 4). Dieser steht im Widerspruch zum biblischen Text (vgl. Apokalypse 21, 25), wo das Himmlische Jerusalem als offene Stadt eines Friedensreichs beschrieben ist. Der Festungscharakter des Himmlischen Jerusalem konnte allerdings aus dem Alten Testament abgeleitet werden, wo im 2. Chronikbuch eben diese Eigenschaft besonders betont wurde<sup>42</sup>.

Das Motiv der befestigten wehrhaften Gottesstadt war unter den Konfessionen regelrecht umkämpft. Der gegen Lebensende vom Luthertum zum Katholizismus übergretene Theologe Johannes Steinmann meinte um 1670 sogar, dass das bekannte Lied Luthers, *Eine feste Burg ist unser Gott*, eigentlich ein katholisches Lied sei, denn *Wir haben eine Stadt, und zwar Benè munitam, die wohl verwahret und Vest; Denn da ist Fortezza, das Schloß in der Stadt; das stättliche Schloß, die köstliche Burg, das trefliche Citadel ist der liebe getrewe Gott, und sein geliebter Sohn unser Heyland [...]. Drum können wir viel besser Singen in der Christlichen Kirchen, als andre: Ein Veste Burg ist unser GOTT, ec.*<sup>43</sup>. Die wichtigste Auseinandersetzung um die Festung des wahren Glaubens wurde jedoch zwischen Johann Reinboth und Jodokus Kedd einige Jahre vor Steinmann ausgetragen.

### Kedd gegen Reinboth: Streit um die Utopie des Himmlischen Jerusalem

Im Jahre 1650 erschien das dreibändige Opus *Heliopolis Oder Sonnen-Statt* des Jodokus Kedd (auch Theodor Berg). Diesem Werk lag die Absicht zu Grunde, die Protestanten in die katholische »wahre Sonnenstadt«, wie Kedd das Himmlische Jerusalem nennt, zurückzuführen. Der Titel des Buches schien klug gewählt – lag doch die Stadt Heliopolis, zwölf Kilometer nordöstlich des heutigen El-Qahira (Kairo), in Ägypten, wohin nach biblischer Überlieferung Maria, Joseph und Jesus von Bethlehem aus geflohen waren. Nach außerbiblischer Legendentradiation soll Jesus in Heliopolis eine profunde magisch-

42 Friedrich MIBES, *Himmlisches Jerusalem, welches durch die Wirkung des Heiligen Gebets stark belagert, und durch Macht und Gewalt desselben glücklich erobert wird*, Sultzbach 1796, Vorrede, o.S. – Vgl. auch: Dieter BREUER, *Endzeitliche Ausblicke ins himmlische Jerusalem bei Johann Matthäus Meyfart, Angelus Silesius und Martin von Cochem*, in: RJKG 20, 2001, 175–193.

43 Johannes STEINMANN, *Die Unüberwindliche Vestung Oder Die Liebe Christliche Kirche, Als Die Heilige Stadt, die herrliche Stadt, die Stadt Gottes, In ihrem Geistlichen Grundriß*, o.O., um 1670, B2.

gelehrte Ausbildung erhalten haben<sup>44</sup>. Es handelt sich bei Heliopolis also um einen Ort der Wissenschaft und Bildung, auf den sich antike, jüdische wie christliche Gelehrsamkeit berufen konnte. Ähnlich wie Christus in das schützende Heliopolis geflohen war, würden die Protestanten, so erhoffte es sich Kedd, nach Rom zurückkehren. In der Hauptsache geht es Kedd in seinem Werk um die Bejahung einer *sichtbaren* ewigen katholischen Kirche in der Geschichte. Dabei wird das Bild der auf einem Berg gelegenen Gottesstadt mehrfach zitiert. Bei der Verneinung einer unsichtbaren nichtkatholischen Kirche und der Ablehnung utopischer Projekte scheut sich der Katholik Kedd nicht, selbst einen engen Freund Luthers, Philipp Melanchthon, für die eigene Sache zu bemühen: *Er [...] sagt die H. Kirche sey keine imaginierte oder eingebildete Platonische Statt, die nirgend, als in dem Gehirn eines Fantasten zu finden*<sup>45</sup>. Ansonsten bietet Kedd in den drei Bänden nicht, wie der Titel vermuten ließe, etwa einen deutschen Campanella, sondern einen langatmigen Abriss der gesamten katholischen Lehre. Diese Lehre ist in zwölf Kapitel unterteilt, wobei ein Kapitel für eine Bastion, das gesamte Werk für eine Festung mit zwölf Bastionen stehen soll<sup>46</sup>. Die zeitgenössische Baustruktur von Festungen gibt also die Vorlage für die Buchstruktur. Bereits hier findet sich die im Katholischen häufige Vorstellung vom Himmlischen Jerusalem als einer Festung, die es zu verteidigen gilt.

Mit gleich zwei Streitschriften (1652 und 1655), denen 1658 noch eine dritte folgen sollte, reagierte darauf der Lutheraner Johann Reinboth<sup>47</sup>. Er warf nun seinerseits dem Katholiken vor, eine nebulöse und utopische Sonnenstadt begründen zu wollen. Mit der ersten Schrift von 1652 will Reinboth nach eigener Aussage die Sonnenstadt des Jesuiten im Sturm »erobern«: Der erste Teilband dringt in die *Außenwerke* ein, der zweite Teilband stößt bis zur *Haupt-Schanze* oder der *Real Vestung* vor. Das Wortspiel, die Baustruktur in die Buchstruktur umzusetzen, wird also von dem Lutheraner aufgenommen und weitergeführt. Viel Mühe wendete er darauf, Kedd das Recht abzu-

44 Ausführlich bei: Maria DE JESUS, *Geistliche Stadt Gottes*, 2 Bde., Augsburg 2<sup>1768</sup>, hier: Bd. 1, 905 und 916f.

45 Jodokus KEDD, *Heliopolis. Oder Sonnen-Statt* (...), Köln 1650, 21.

46 Schon für sein Vorbild, den militärbegeisterten Campanella, war die ideale Stadt nur als gewaltige Festung denkbar: Fortifikatorische Überlegungen, Wehrhaftigkeit und der technisch-wissenschaftliche Fortschritt in seiner militärischen Anwendung, etwa durch eine verbesserte Version der Schleudermaschine, spielen in der Sonnenstadt, deren Gesellschaftskonstruktion sich nur durch andauernde kriegerische Konflikte mit der Umwelt aufrecht erhalten ließ, eine grundlegende Rolle. Selbst die biblischen Geschichten von Moses, Josua und David werden herangezogen, um in der *Civitas Solis* als Unterrichtsmaterial der Kriegskunde zu dienen. In Kriegsfällen ist »Sabaoth«, der alttestamentliche Zebaoth, der oberste Heerführer der Solarier. Thommaso CAMPANELLA, *La cité du soleil*. Text latin de l'édition de Paris, 1637, hg. v. Roland CRAHYA, Bruxelles 1993, 134–138. Im Jahre 1664 nennt eine katholische Leichenpredigt das Himmlische Jerusalem *die allerschönste und die allerprächtigeste Vestung*. – Johann HILPERT, *Das neue Jerusalem Bei ansehnlicher Christlicher Leichenbestattung Des weiland WolEdlen, Vesten und Hochgelahrten H. Johann Meyern* (...) zu betrachten fürgestellt, Hildesheim 1664, Diiv.

47 Es handelt sich um: Johann REINBOTH, *Außführlicher Beweiß, Daß des Jesuiten Theod. Bercken oder Jod. Keddens Sonnen Statt, die er der Kirchen, Augspurgische Confession, entgegen gesetzt hat, Utopisch* (...) sey, Schleswig 1652. – DERS., *Aufrichtiger Beweiß, Daß Johannes Reinboth* (...) mit Wahrheit und guter Ordnung, P. Jodoci Keddens Sonnen Statt Und Zwölff Propositiones des Glaubens Spiegels widerlegt habe (...), Schleswig 1655, und: DERS., *Dritter und letzter Theil Des außführlichen Beweises, Das P. Keddens Sonnen Statts* (...) Utopisch, Hingegen der Augspurgischen Confessions Lehren in der Schrift und der H. Väter übereinstimmung gegründet seyn, Schleswig 1658.

sprechen, sein Werk »Sonnenstadt« zu titulieren, nicht, weil er allgemein eine derartige Bezeichnung für eine Glaubenslehre prinzipiell ablehnen würde, sondern weil er die spezielle Glaubenslehre des Kedd ablehnt<sup>48</sup>. In längeren Passagen wiederholt er unermüdlich seine Kritik an dem Buchtitel »Sonnen-Statt«: *Denn wer hat doch in der sichtbaren und wahren Welt jemahl erfahren, daß ein Buch oder Schrift eine Statt oder eine Sonnen-Statt, derer Esaias 19. gedencket, und ihr Privilegium c. 60. setzet, und das ein Buch die Röm. Catholische Kirche sey. Und hoffe ich ja nimmermehr, daß seine Einbildung bey dem Titul so hoch gestiegen, daß er gemeinet, als hätte Esaias auff seine Arbeit und dieses Buch gezeiet, denn auf solchen Fall ich fürchte, daß er auch von seinen eigenen Jesuiten wird außgelachet werden*<sup>49</sup>. Dann wieder ist Reinboth hämisch der Meinung, dass ein utopischer Titel geradezu vorzüglich zu diesem utopischen Werk passen würde: *Denn wenn wir aus diesem Anfang nur werden die Rechnung machen, und aus dem Titul das ganze Werck aestimiren und schätzen, so hätte kein besser [Titel] können außgesonnen werden. Nemlich, einer in Utopia nach der Schrift und Heil. Väter liegenden Statt, müste auch ein Utopischer Titul gegeben werden*<sup>50</sup>. Letztlich soll der Leser in der Hauptsache erfahren, daß der Jesuit eine Utopische Sonnen Statt, und nicht die einige wahre Kirche oder Gottes Statt abgebildet, und auf gut teutsch, daß er ein rechter Aufschneider gewesen<sup>51</sup>. Die Gottesstadt ist für Reinboth synonym mit der wahren Kirche, die für ihn nur in einer lutherischen Gottesstadt repräsentiert sein kann, auch wenn dieser Begriff in seinen Werken keine Anwendung findet. Eine katholische Gottesstadt erscheint ihm als Provokation, die in das Reich des Utopischen verwiesen werden muss. Reinboth warnte auch vor den gesellschaftspolitischen Veränderungen, da er befürchtete, dass die katholische Kirche eine »fleischliche« Monarchie mit dem Papst an der Spitze errichten würde, wobei Bergs »Sonnenstadt« als die neue Hauptstadt eines theokratischen Staatswesens anzusehen sei, das Europa dann weltlich und geistlich beherrschen würde.

Gleich zu Beginn von Reinboths zweitem Buch *Außführlicher Beweis* gibt er seiner Leserschaft eine Definition des Utopiebegriffs. Der Lutheraner führt aus: *Nachdem dem Jesuiten Theodoro Berg beliebt, entweder eine sonderliche Statt zu erbawen, oder die R. [ömische] Kirche als eine Sonnen Statt zu beschreiben, ich aber solche [...] Statt weder in H. Schrift noch den heiligen Vätern, die in den ersten vier hundert Jahren gliedmassen der einigen und wahren Christlichen Kirchen gewesen, antreffe; als habe ich solche billig Utopisch, das ist, die in der Christlichen Warheit keinen Grund, und darinnen nicht zu finden, müssen achten, gedенcke auch durch Gottes Gnade solches zu behaupten*<sup>52</sup>. Dem Begriff »Utopie« haftet hier nichts Positives an: Er steht zunächst für eine falsche Religionslehre, die mit keiner Substanz behaftet oder beinhaltet ist und daher »nichtig« ist. Explizit wird auf die Gleichsetzung von »utopisch« und »unchristlich« verwiesen: *Das Gott nemlich die Sünde vergebe, un[d] d[a]z im Namen des Vaters, Sohns und H. Geistes es geschehe, das ist außgemustert, vielleicht damit sie mügen bezeugen, d[a]z der Pabstl. Priester ausser Gott und der H. Dreyfaltigkeit eine besondere un[d] also Utopische un[d] unChristliche absolution habe*<sup>53</sup>. Der Bezugsrahmen des Uto-

48 REINBOTH, *Beweis* 1655 (wie Anm. 47), 12.

49 Ebd., 3.

50 Ebd., 3.

51 Ebd., 2.

52 Ebd., 1.

53 REINBOTH, *Dritter Theil* (wie Anm. 47), 393. Die hervorgehobene Position des Priesters war, wie der Primat des Papstes, immer wieder die Zielscheibe protestantischer Kritik. Dabei konnte die Utopie des Himmlischen Jerusalem zur Stützung der eigenen Argumente herangezogen werden.

piebegriffs ist die Heilige Schrift. Alles, was dagegen nicht schriftgemäß ist, wird als »utopisch« deklariert<sup>54</sup>. Utopische Lehre gehöre deswegen auch in die »utopische Bibliothek« der Katholiken, aber nicht in den Kanon der biblischen Bücher<sup>55</sup>. Dadurch freilich wird das Himmlische Jerusalem dem Utopiebegriff entzogen und gewinnt an Realitätsgehalt. Nach drei weiteren Jahren parierte 1655 der Jesuit Kedd mit einer neuen Schrift, die die Angriffe Reinboths parodierte – wiederum in baulicher Metaphorik. Seine »Heliopolis« habe als unbezwingbare katholische Festung dem Ansturm tapfer standgehalten. Lutheraner, und auch Calvinisten, seien bereits am *Revelinen Horn und Vorwerck* (also Reinboths erster Teilband von 1652!) gescheitert<sup>56</sup>. Auch die Wahl des Titels *Heliopolis* wird verteidigt, indem Kedd sich auf Campanella beruft und insistiert, mit dem Titel innerhalb einer katholischen Tradition zu stehen.

Die Schrift *Auffrichtiger Beweis* von Reinboth aus dem gleichen Jahr liefert eingangs eine Zusammenfassung der Streitpunkte der letzten fünf Jahre und polemisiert erneut gegen Kedd. Mit scharfen Worten wird wiederum die katholische Gottesstadt Heliopolis als ein utopisches Projekt verworfen. Ansatzweise entwirft Reinboth hier eine Kritik der religiösen Utopie. Reinboth ist einer der ersten Gelehrten, der eine Parallele zwischen Gottesstadt und Utopie anspricht, auch wenn er einer Verbindung beider Denkmodelle ablehnend gegenübersteht, wenn er schreibt: *P. Kedde hat einem artigen Fabel Joste wollen folgen, ob vielleicht sein Gewissen ihme dictiret, daß seine Utopische (denn was Campanella Civitatem Solis tituliret, das nennt, der vielgelehrtere und ehrlichere Thom. Morus, Utopiam) heilige Kirche in Gottes Wort und den Vätern mit der erdichteten SonnenStatt Campanellae und den Utopischen Titel zu conferiren*<sup>57</sup>. In der Verbindung zwischen dem Motiv der Gottesstadt und dem Modell der Utopie des Morus liegt für Reinboth die Gefahr und Sprengkraft von Kedds Denken, welches über christliche Grundlagen – das sind für Reinboth die Bibel und die Kirchenväter – hinausgeht.

Der Lutheraner Sebastian Hornung erwiderte den Führungsanspruch des Papstes mit dem Argument, im Himmlischen Jerusalem seien alle Apostel gleichgestellt. Sebastian HORNING, *Zwei christliche Predigten Auß Math. c. 16. v. 18. Von dem rechten Felß und Grundstein der Kirchen*, Gießen 1617, 38/39.

54 REINBOTH, *Beweis*, Bd. I, 1652 (wie Anm. 47), 46.

55 REINBOTH, *Beweis*, Bd. II, 1652 (wie Anm. 47), 89. Daher seien auch alle nicht biblischen Volksbräuche, das Weihwasser, Weihnachtslieder, Kirchenglocken und dergleichen, utopisch. Ebd., 565. Die Gegenüberstellung einer christlichen und einer utopischen Bibliothek wird vor allem in der letzten Schrift Reinboths von 1658 strapaziert: *Wir [die Lutheraner] haben die Apostel Geschichte, Episteln und andere Authores der 1200. Jahren, darinnen auffgezeichnet, was die Apostel gethan, wie sie getauffet, Abendmahl gehalten, geprediget, die offenbahren Sünder von der Kirche außgeschlossen, etc. Das aber sie solten eine geheime Beichte gehöret, und die Absolution gesprochen haben, das wird P. Kedde in Utopischen Büchern vielleicht gelesen haben.* – REINBOTH, *Dritter Theil* (wie Anm. 47), 288. Vgl. auch die »utopischen Archive«, die ähnlich wie die »utopische Bibliothek« das fiktive Wissen der Katholischen Kirche aufbewahren würden. Ebd., 288, 692.

56 Jodokus KEDD, *Verlohrner Sturm Joannis Reinboths Holsteinischen General Superintendenten, welchen er vergeblich und mit Verlust seines Nahmens auff die aussenwerke der Sonnen Statt Gottes R. P. Jodoci Kedd Soc. Iesu. gethan hat*, Straubing 1655, 6.

57 REINBOTH, *Beweis* 1655 (wie Anm. 47), 10.

## Katholische Jerusalemprojekte: Die Wallfahrtsstätten Comburg, Scherpenheuvel und Clemenswerth

Im Bereich der Wallfahrtsanlagen spielte das Jerusalem-Bild von je her eine ganz besondere Rolle. So wurden Kalvarienstationen auf östlich gelegenen Bergen außerhalb der Städte angelegt. Sie entstanden im Zuge der Gegenreformation ab dem Ende des 16. Jahrhunderts. Meist wurden diese Jerusalem-Pilgerstätten von Franziskanern betreut, sie sind ein bedeutendes Element frühneuzeitlicher religiöser Erinnerungskultur. Mit dem gemeinschaftlichen Auszug der Gläubigen an Karfreitag konnte die eigene Stadt als Jerusalem *en miniature* erlebt werden<sup>58</sup>. Kalvarienanlagen waren jedoch lediglich Ersatzorte für das nicht erreichbare Jerusalem in Palästina. Die wenigen umgesetzten größeren katholischen Bauprojekte mit Bezug zu Jerusalem sind alle aus Wallfahrtsstätten hervorgegangen. Die Marienwallfahrtsorte Comburg und Scherpenheuvel, sowie die Konzeption des Schlosses Clemenswerth sind bauliche Anlagen, die Vorstellungen vom Himmlischen Jerusalem auf katholischer Seite zum Ausdruck brachten.

Etwa zu der Zeit, als der oben geschilderte Streit zwischen Kedd und Reinboth ausgetragen wurde, verfasste die spanische Nonne Maria de Jesus de Agreda (1602–1665) einen Visionsbericht. Dieser ist eine bedeutende katholische Schrift innerhalb der konfessionellen Auseinandersetzung, welche dem Leser ein geistiges Bild des Himmlischen Jerusalem ausbreitet. Auf über 2000 Seiten wird das Alte und Neue Testament in den Visionen der Nonne neu erzählt. Von besonderem Interesse sind hier die Kapitel über die Offenbarung des Johannes. *Mistica ciudad de Dios* ist eine Erzählung, die auch viele nichtbiblische Elemente enthält, die in der Frömmigkeit des einfachen Volkes, in der Andachtsliteratur und in der bildenden Kunst häufig herangezogen wurden, kirchlicherseits jedoch immer umstritten blieben. In Deutschland war sie äußerst beliebt, es wurden mehrere Übersetzungen in vielen Auflagen vertrieben.

Gleichgesetzt mit der Braut des Lammes – in der mittelalterlichen Tradition der *mulier amicta sole* nach dem zwölften Kapitel der Apokalypse – wird der Heiligen Maria eschatologische Bedeutung zugesprochen<sup>59</sup>. Die apokalyptischen Symbole Mond, Sonne und Sterne wurden zu verbindlichen Marienattributen<sup>60</sup>. Um die Leiblichkeit Mariens mit dem Himmlischen Jerusalem zu verbinden, musste diese Leiblichkeit allerdings zunächst in eine weibliche Körperlichkeit gedeutet werden: *Allda wird erkläret, daß die heilige Stadt Jerusalem, so ihm gewiesen worden, die Gespons des Lämmleins sey, unter welcher Gleichnißfied Maria die allerseligste Jungfrau, gleichwie oben geredt, verstanden wird [...]*<sup>61</sup>. Maria wird hier als »Zufluchtsstadt« für geplagte Seelen und verloren geglaubte Sünder vorgestellt, was von der Aufgabe her nicht neu ist, sondern neu nur hinsichtlich der Verwendung der Stadtmetapher<sup>62</sup>. Nacheinander werden die einzelnen

58 Milos KRUML, Die mittelalterliche Stadt als Gesamtkunstwerk und Denkmal, Wien 1992, 113.

59 Offiziell distanzierte sich Rom von jeder Form von Naherwartung, deren Bestandteil auch das Himmlische Jerusalem war. Apokalypse. Zwischen Himmel und Hölle, hg. v. Hubert WURSTER, Regensburg 2000, 105; u.v.a. George H. WILLIAMS, The Radical Reformation, Kirksville 32000, 60–63. Die Wirklichkeit sah freilich anders aus, auch von Seiten katholischer Denker wurde immer wieder über die Endzeit spekuliert.

60 Apokalypse (wie Anm. 59), 2000, 111.

61 DE JESUS, Stadt (wie Anm. 44), Bd. I, 345.

62 Das Bild einer Stadt als »Mutter« ist schon zu alttestamentlichen Zeiten gebräuchlich, es konnte auf Jerusalem, aber auch auf andere Städte bezogen werden. Anna Maria SCHWEMER, Himmlische Stadt und himmlisches Bürgerrecht bei Paulus (Gal 4, 26 und Phil 3, 20), in: La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes. 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala. 19.–23. September 1998

Motive der Apokalypse auf Maria bezogen, sie ist gleichsam eine Verkörperung der zwölf Tore, und die Größe sowie die idealen Maße der Himmlischen Stadt stehen für die Eigenschaften Mariens. Selbst die zwölf Edelsteine und letztlich alle materiellen Bezugspunkte des Himmlischen Jerusalem werden in den weiblichen Körper verlagert. Zum Höhepunkt gelangt die Schilderung bei der Beschreibung eines zentralen Platzes innerhalb der Gottesstadt, wenn sich die Körperlichkeit Mariens, die Zentralität der Anlage und die materielle Wertigkeit der Stadt zu einem geschlossenen Bild vereinigen: *Der Platz dieser heiligen Stadt Gottes, Maria nämlich, ist das Innerliche, allwohin eben, als wie auf einem wohl geordneten Platz, alle Kräfte der Seele zusammen fließen [...]*<sup>63</sup>.

Dieses Bild kennzeichnet die erste Interpretationsstufe, die durch eine Transformation gesteigert wird, bei welcher nun die irdische Leiblichkeit Mariens abgelöst wird von einer göttlichen Leiblichkeit, welche allein in der Lage ist, in sich das Bild der göttlichen Stadt zu tragen: *Dann, wann sie schon dieser ihrer Natur, so viel den Leib angelanget, hergenommen, so war es nur allein, damit sie die Erden bis in den Himmel erhebe, aus welcher diese wunderbarliche Geheimniß volle Stadt auf eine göttliche, der Gottheit selbstem gleichende Weis, so viel es möglich gewesen, erbauet wurde*<sup>64</sup>. Nicht mehr in ihrer materiellen Substanz (Gold, Perlen, Edelsteine) offenbart sich die Himmlische Stadt, sondern in der göttlichen Leiblichkeit der Maria Immaculata (vgl. Tafel 5). Um das Bild der göttlichen Stadt zu tragen, muss die irdische Existenzform Mariens in eine Göttlichkeit aufgehen, die durch eine Apotheose der Wesenheit Gottes nahe kommt: *Angesehen die Seel der wunderbarlichen Mutter, eine Theilhaftigmachung der Gottheit seiner göttlichen Eigenschaften, und Vollkommenheiten behalten, also zwar, daß wann es möglich gewesen wäre, sie in ihrer eigentlichen Wesenheit zu sehen, wurde sie mit der ewigen Klarheit Gottes selbstem gesehen worden seyn*<sup>65</sup>.

### 1. Comburg

Im Katholischen konnten also Maria und das Himmlische Jerusalem zusammen gesehen werden. Dies sollte auch bei den nun zu besprechenden Wallfahrtsanlagen zum Ausdruck kommen. Die Comburg (Tafel 6) mit ihrer »Schönen Madonna« unter der Westempore der Stiftskirche war ein Wallfahrtsort<sup>66</sup>, der unter dem Patronat der Heiligen Jungfrau und der 14 Nothelfer stand. Hierher hatte sich Erasmus Neustetter (1523–1594)<sup>67</sup>, ein bedeutender katholischer Reformtheologe, zurückgezogen.

Das Himmlische Jerusalem hatte Neustetter täglich vor Augen, wenn er in der Stiftskirche der Comburg während der Messe den romanischen Radleuchter betrachtete. Dieser gab in symbolischer Form die Gottesstadt bildlich wieder. Mit insgesamt 48 Kerzen war der Leuchter mit einem Durchmesser von fünf Metern in der romanischen Kirche vermutlich die einzige Lichtquelle. Er besteht aus vergoldetem und versilbertem

in Tübingen, hg. v. Martin HENGEL u.a. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 129), Tübingen 2000, 195–243, hier: 203–207

63 DE JESUS, Stadt, (wie Anm. 44), Bd. I, 359.

64 Ebd., 346.

65 Ebd., 346.

66 Die Comburg, 1079 als Benediktinerkloster gegründet und 1488 in ein Ritterstift verwandelt, gehörte in der Frühen Neuzeit nicht zur Reichsstadt Schwäbisch Hall, sondern unterstand dem Hochstift Würzburg.

67 Zu seiner Biographie siehe: Stefan RÖMMELT, Erasmus Neustetter (1523–1594), in: Fränkische Lebensbilder 17, 2000, 33–54. – Claus BERNET, Erasmus Neustetter (1523–1594), in: BBKL 21, 2003, 1047–1054.

Kupferblech. Auf den Bändern zwischen den Kerzen sind 144 Pflanzenmotive angebracht, die aber wegen der Distanz kein Betrachter erkennen konnte. Gut sichtbar sind dagegen die zwölf Tore des Himmlischen Jerusalem, die mit Wächtern – Bischöfen, Engeln, Kriegern – ausgestattet sind. Insgesamt kann man 412 Figuren, darunter Jäger, Philosophen und Ritter, finden. Dazwischen sind auf zwölf Medaillons die alttestamentlichen Propheten dargestellt (Tafel 7).

Neustetter muss sich intensiv mit diesem Kunstgegenstand beschäftigt haben. Während seine Kollegen romanische Kunstgegenstände aus den Burgen und Kirchen entfernten, ließ Neustätter 1570 eine umfangreiche und kostenintensive Instandsetzung des Radleuchters durchführen. Der Leuchter wurde mit einem goldfarbenen Ölanstrich versehen und wieder an seinen prominenten Platz im vorderen Mittelschiff über dem heutigen Kreuzaltar angebracht.

Mit 48 Jahren brachte Neustetter in der besagten Kirche folgende Inschrift an: *X Tot posui turres nec non nova moenia feci*, zu deutsch: »Ich habe zehn Türme errichtet und neue Mauern gezogen«<sup>68</sup>. Diese Türme reihen sich in unregelmäßigem Abstand um die Anlage, sind durch eine Mauer verbunden und machen aus dem Stift optisch eine befestigte Gottesburg (Tafel 8). Auf dieser Burg wurde ab 1560 durch Ummauerung und Turmbauten, die sich wehrtechnisch alleine nicht erklären lassen, das Bild des Himmlischen Jerusalem visuell umgesetzt.

Neustetter fand die Anlage nicht turmlos vor. 1494 hatte Propst Seifried vom Holtz die Comburg um eine östliche zweite Ringmauer mit drei Rundtürmen erweitert und die bestehende Ringmauer mit vier Türmen verstärkt<sup>69</sup>. Hinzu kamen die älteren drei romanischen Türme der Kirche und zwei weitere kleinere Türme am Torbau<sup>70</sup>. Visuell kommt man also schon um 1500 auf zwölf Türme. Von 1562 bis 1575 wurde unter Neustetter um die vorhandenen Ringmauern mit den sieben Türmen eine weitere Mauer mit fünf Türmen gelegt. Dabei wurden auch fünf der älteren Türme aus der Zeit von Propst Seifried vom Holtz erhöht und erneuert, denn Neustetter spricht davon, zehn Türme erbaut zu haben.

Auch die neue Anlage war nun von zwölf Türmen, die sich nun alle an den äußeren Ringmauern befanden, umgeben<sup>71</sup>. Das so entstandene optische Bild eines Himmlischen Jerusalem »en miniature« musste besonders Pilgern eindrucksvoll erschienen sein. Wie der gläubige Mensch sein Leben als Pilgerschaft zum Himmlischen Jerusalem verstehen konnte, so war die Pilgerfahrt zur Comburg eine optisch eindrucksvolle Vorwegnahme des Einzugs in das Himmlische Jerusalem.

Darüber hinaus gab es auf der Comburg weitere Bezüge zur Apokalyptik. Viele Klostergebäude wurden unter Neustetter mit Wandmalereien versehen. Nachgewiesen sind diese im zweiten Obergeschoss des Westturmes, in der Sechseckkapelle, im Adelmansbau, in der Michaelskapelle, in der Alten Dekanei, in der Propstei und im Guttenbergbau. Im Norden des Kreuzganges der Stiftskirche waren Motive aus der Apokalypse dargestellt, so der siebenhäuptige Drache, die 24 Ältesten und die Anbetung des Lammes im Himmlischen Jerusalem<sup>72</sup>. Es war geplant, den Kreuzgarten der Comburg

68 Franz X. MAYER, Beschreibung der Stiftskirche in Comburg, in: Archiv für christliche Kunst 19, 11, 1901, 86–88, hier: 88. – Zur Geschichte des Stifts: Rainer Jooss, Die Comburg, in: der Landkreis Schwäbisch Hall. Ostfildern 2005, Bd. 2, 118–121.

69 Eduard KRÜGER, Schwäbisch Hall, Schwäbisch Hall<sup>3</sup>1982, 144–146.

70 Ebd., 137, 143.

71 Nicht alle Türme sind erhalten. – Ebd., 146, und Zeichnung auf Seite 148.

72 Franz X. MAYER, Reste von Malereien in Comburg, in: Archiv für christliche Kunst 16, 1898, 27–30, hier: 29.

als »Paradiesgarten« nach Offenbarung 22, 1–2 umzugestalten. Aus Kostengründen konnte dieses Vorhaben nicht durchgeführt werden. Auf solche Paradiesgärten wurden gewöhnlich Züge des Himmlischen Jerusalem übertragen<sup>73</sup>.

## 2. Scherpenheuvel

Eine Generation nach Neustetter wurde wiederum eine Idealanlage zu einem ikonographischen Demonstrationsobjekt mit Bezug zu Maria. 1602 gelobte Erzherzog Albrecht VII., Habsburger Statthalter der katholischen Niederlande, eine Wallfahrt zu begründen. Ab dem folgenden Jahr ließ der Erzherzog Scherpenheuvel ausbauen, einen bereits von vielen Wallfahrern aufgesuchten Ort in der Nähe von Leuven (Tafel 9). Scherpenheuvel fiel in die Diözese des Erzbischofs Matthias Hovius, der den Ausbau der Anlage förderte. Es entstand in Folge eine bedeutende katholische Idealstadtanlage mit signifikantem theologischem Gehalt.

Nach der berühmten *Chronographia Sacra* (1659) des Historikers Antonius Sanderus (1586–1664) verließ Albrecht bereits am 6. September 1605 der kleinen Anlage, die zu dieser Zeit eine nur geringe Zahl fertiggestellter Wohnbauten aufzuweisen hatte, bereits die *municipii iura*. Dies waren Privilegien, Immunitäten und Zollfreiheiten, die von der Nachbarstadt Ostende auf Scherpenheuvel übertragen wurden – Scherpenheuvel wurde seit diesem Zeitpunkt als *Civitas* geführt<sup>74</sup>.

Zunächst wurden Festungsanlagen um die Stadt herum angelegt, anschließend wurde mit dem Kirchenbau begonnen. Auf einer Anhöhe von exakt 77 Metern<sup>75</sup> wurde, von allen Seiten sichtbar und ohne angrenzende Bebauung frei stehend, die Wallfahrtskirche »Scherpenheuvel« (»hervorstechender Hügel«) mittig errichtet. Schon von weitem war die aus sieben Segmenten bestehende Kuppelaußenschale der Kirche über der Stadt sichtbar, an der zahlreiche goldene Sterne angebracht wurden, die alle siebenstrahlig waren. Die Höhenlage wurde bereits vor der Fertigstellung der Stadt und der Kirche in einem heilsgeschichtlichen Kontext gedeutet: Wie die Berge Moria, Sinai, Horeb oder Tabor, so sei der Berg Scherpenheuvel den göttlichen Dingen näher als niedrig gelegene Stätten<sup>76</sup>.

1609 erfolgte die Grundsteinlegung zum Kirchengebäude, das von den Oratorianern, einem Orden der Gegenreformation, betreut wurde. Seit 1605 hatte sich der Architekt Wenzel Coebergher (identisch mit Saint Antoine et de Groenlandt, 1561–1634) im rastlosen Einsatz als Hofarchitekt für das Statthalterehepaar Albert und Isabella verausgabt. Er lieferte wie zu weiteren einhundert Kirchen und Kapellen auch zu dieser Marienkirche den Entwurf, der äußerlich von St. Peter in Rom abhängig ist. Weitere Architekten während der sich über Jahrzehnte hinziehenden Bautätigkeit waren Frederik Kierurt, Henri Meerte und gegen Ende Jacques Francquart.

Im Kircheninneren befinden sich Statuen alttestamentlicher Personen, von denen es heißt, dass sie *een nieuwe Jeruzalem voorspellen* (prophezeien)<sup>77</sup>. Ursprünglich waren

73 Dazu Hanna JURSCH, Paradies, in: Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 3, Göttingen<sup>2</sup>1962, 56.

74 Georg MÖRSCH, Der Zentralbaugedanke im belgischen Kirchenbau des 17. Jahrhunderts, Bonn 1965, 27 u. 183.

75 Claudia BANZ, Höfisches Mäzenatentum in Brüssel. Kardinal Antoine Perrenot de Granvelle (1517–1586) und die Erzherzöge Albrecht (1559–1621) und Isabella (1566–1633), Berlin 2000, 103.

76 Philips NUMAN, Historie van de Mirakelen die onlanx in grooten ghetale ghebeurt zyn, door die intercessie ende voor bidden van die H. Maget Maria, Bruessel 1606, 21f.

77 Tine MEGANCK, De kerkelijk architectuur van Wensel Coebergher (1557/61–1634) in het licht van zijn verblijf te Rome, Brussel 1998, 94.

für die Gestaltung des Innenraumes sieben Statuen bestellt worden<sup>78</sup>. Da jedoch der Hochaltar gegenüber dem Eingang platziert wurde, so dass zu beiden Seiten je drei Konchen für Statuen frei blieben, war für eine siebte kein Platz mehr vorhanden. Den sechs Statuen sind sechs Seitenaltäre beigeordnet, so dass die Kirche insgesamt sieben Altäre besitzt. Im Einzelnen handelt es sich bei den Statuen um Moses und den König David sowie die Propheten Daniel, Jeremias, Jesaja und Ezechiel. Die obige Aussage ist in erster Linie auf Ezechiel zu applizieren, der in seinem Prophetenbuch Ausführungen zu der von ihm ersehnten Tempelanlage machte, die als Vorwegnahme des neutestamentlichen Himmlischen Jerusalem galten. In diesem Sinne verweist die Inschrift unter der Statue *Porta Haec Clauserit Non Aperietur, Et Vit Non Transibit Per Eam*<sup>79</sup>, die das Künstlerpaar de Nole auf den Sockel anbrachte, auf die Tür in der Apokalypse 3, 8. Dort wird in einem letzten Sendschreiben, das an die Gemeinde von Philadelphia gerichtet ist, die Zeit der geschlossenen durch die Zeit der offenen Tür abgelöst: *Siehe, ich habe vor dir gegeben eine offene Thür, und niemand kann sie zuschließen* – dementsprechend wurde die Statue in der Kirche auch neben der Eingangstür aufgestellt. Es handelt sich in diesem Falle nicht allein um eine Verschränkung von Altem und Neuem Testament, sondern es sollte auch angedeutet werden, dass in Scherpenheuvel die Kirche als Kultstätte dient, bis das Himmlische Jerusalem diese irdische Ersatzstätte überflüssig gemacht haben würde.

Im Zuge der Gegenreformation wurde die heilige Maria<sup>80</sup> zu einem ausdrucksstarken ikonographischen Symbol. Die Frau konnte zum Abbild des Himmlischen Jerusalem werden. Sowohl die heilige Maria als auch das Himmlische Jerusalem wurden als Braut Christi gesehen; zudem gab es in den spanischen Niederlanden eine eigene Tradition, die *Civitas Dei* mit Maria gleichzusetzen<sup>81</sup>. Die Scherpenheuvel strukturierende Zahl Sieben ist wesentlicher Bestandteil des Bauprogramms. In der Numerologie ist die Sieben der heiligen Jungfrau Maria vorbehalten<sup>82</sup>. Als Symbol der sieben Freuden und sieben Schmerzen Mariens, der Hymnenliteratur und der Apokalyptik liegt die Zahl dem gesamten Bauprogramm zugrunde. Die Anregung dazu soll von Herzog Albrecht persönlich herrühren<sup>83</sup>. Möglicherweise ließ er sich von dem Architekten Juan Baptista Villalpando anregen. Dieser hatte im Jahre 1604 gemeinsam mit Jerónimo de Prado den letzten Band des Monumentalwerkes *In Ezechielem Explanaciones* herausgegeben. Die Gelehrten applizierten darin die spanische Residenz Escorial auf den Tempel Salomons und auf das Himmlische Jerusalem. In der *architectura sacra* besitzt die Siebenzahl eine wichtige Bedeutung, da sie eine Verbindung zwischen dem Tempel der Weisheit und Maria als der *sedes sapientiae* herstellt<sup>84</sup>. Die Sieben findet sich jedoch nicht lediglich im

78 Ebd., 90.

79 Das Zitat ist aus Ezechiel 64, 2 entnommen: »Dies Thor soll zugeschlossen bleiben und nicht aufgethan werden, und soll niemand dadurch gehen, ohne allein der Herr«.

80 DE JESUS, Stadt (wie Anm. 44), Bd. I, 604. Dort findet man die Gleichsetzung von Jerusalem mit der heiligen Maria. Vgl. auch den Titelkupfer von Tafel 5 (der dreizehnte Stern im Nimbus Mariens ist offensichtlich ein Versehen des Kupferstechers; vgl. Apok.12, 1).

81 MÖRSCH, Zentralbaugedanke (wie Anm. 74), 28. Diese Deutung wurde von Tine Meganck in ihrer Lizentiatsarbeit von 1998 zu Wenzel Cobergher übernommen. MEGANCK, Architectuur (wie Anm. 77), 71 und 94. Vgl. auch Krista DE JONGE, Building Policy and Urbanisation during the Reign of the Archdukes, in: Albert and Isabella. Essays, hg. v. Werner THOMAS, Luc DUERLOO, Turnhout 1998, 191–215, hier: 206.

82 Marienlexikon 6, 1994, 153f.

83 MÖRSCH, Zentralbaugedanke (wie Anm. 74), 28.

84 BANZ, Mäzenatentum (wie Anm. 75), 102.

und am Kirchenbau, sondern sie strukturiert auch die sie umgebende Stadt, deren Ausbau nach Fertigstellung der Kirche in Angriff genommen wurde. Um die Kirche wurde ein *hortus conclusus* gelegt, ein abgeschlossener Paradiesgarten, der aus sieben Ulmenhainen bestand. Zur Kirche gelangt man nur durch einen begehbaren Tunnel unterhalb des Gartens. Von der Kirche aus führten sieben Straßen an den Stadtrand, der ebenfalls siebenseitig angelegt war. Die Pilger näherten sich Scherpenheuvel auf drei verschiedenen Prozessionsstraßen, die auf die Dreieinigkeit verwiesen. 1620 versah man die Anlage mit einem festungstechnisch unüblichen siebenseitigen Flankenwerk, das militärisch völlig nutzlos ausfiel und bereits beim ersten Angriff der Geusen überwunden werden sollte.

### 3. Clemenswerth

Die Idee, eine runde Zentralanlage mit einem Marienheiligtum zu verbinden, ist älter als Scherpenheuvel. Schon der italienische Idealstadttheoretiker Sebastiano Serlio (1475–1554) berichtet über das Pantheon zu Rom: *Dise volkommenheit des Gebewes kompt fürnemlich da här, daß der weise Architect, so ein erfinder dises wercks gewesen ist, ihm die aller perfecteste Form außserläsen hat, nemlich die Runde, daher es auch gemeinlich, Unser liebe Frauwe die Runde genennet wird*<sup>85</sup>. Das Pantheon war als ehemaliges Heiligtum aller antiken Götter bestens geeignet, von Maria als Schutzpatronin aller Heiligen übernommen zu werden. Maria wird in dem Zitat mit den Eigenschaften des Baus direkt in Beziehung gesetzt: Die perfekte Form des Runden macht die *perfectio* Mariens deutlich, die nach katholischer Lehre frei vom *peccatum originale* gewesen war. Selbst Einzelheiten des Innenbaus deuten auf Maria, so etwa die korinthischen Säulen des Pantheon. Diese wurden, wegen ihres Vorkommens im antiken römischen Tempel der Vesta, frühzeitig als die spezifische Säulenform der Jungfrau Maria angesehen<sup>86</sup>.

Ein anderes Marienwallfahrtszentrum war Clemenswerth bei Sögel im Emsland. Hier entstand mit der Kapelle »Maria Himmelfahrt« ein überregionales Wallfahrtszentrum, das aus den Bestrebungen der späten Gegenreformation zu verstehen ist<sup>87</sup>. Für den Wittelsbacher Clemens August, den Kurfürsten und Erzbischof von Köln, vierfachen Bischof sowie Hoch- und Deutschordensmeister, errichtete der katholische Architekt Johann Conrad Schlaun (1695–1773) in den Jahren 1736 bis 1745 eine Jagdschlossanlage. Der offizielle Baubeginn war die Grundsteinlegung der Kapelle am 30. Oktober 1737, an welchem die Anlage ihren *Tauff Namen* Clemenswerth verliehen bekam<sup>88</sup>. Zunächst kann die Anlage, die nicht allein der »Praktikabilität der Jagdsterne fürstlicher Waidmannsfreuden« zuzuschreiben ist<sup>89</sup>, als ein ideales kosmisches Abbild der gesamten kurfürstlichen Herrschaft gedeutet werden. Um den zentralen oktogonalen Schlossbau

85 Sebastiano SERLIO, *Von der Architectur Fünff Bücher*, Basel 1609, Bd. II, 2r.

86 SERLIO, *Architectur* (wie Anm. 85), Bd. V, 1609, 1r. Serlio folgt nicht der sonst vorherrschenden Ableitung der korinthischen Säule aus dem Tempel Salomons, sondern aus einer heidnischen Bautradition. Scherpenheuvel wurde dagegen im Inneren nicht mit korinthischen Säulen ausgestattet, sondern mit ionische Pilastern.

87 Die von vielen Pilgern jährlich am 15. August besuchte Schlossanlage Clemenswerth ist kein offizieller Wallfahrtsort. Der feierlich gestaltete Prozessions- und Gebetstag erwuchs aus der am 15. August 1741 geweihten und den Kapuzinern übergebenen Kirche von Clemenswerth. An der Belegung auch dieser Wallfahrt hatte Bischof Wilhelm Berning erheblichen Anteil.

88 SCHULZE, *Jagdschloß* (wie Anm. 39), 301.

89 Karl NOEHLES, *Die Hospitalkirche St. Clemens in Münster*, in: Johann Conrad Schlaun, hg. v. Klaus BUSSMANN u.a., Stuttgart 1995, 441–472, hier: 450.

gruppieren sich in regelmäßigen Abständen weitere acht Pavillons. Für die Kreisform der Gesamtanlage und die des Schlossmittelbaus war die Anlehnung an das Vorbild des Sonnenkönigs Louis XIV. maßgeblich, in dessen Staat die Anordnungen der Einzelteile zum Gesamten in einem nachfolgenden untergeordneten Verhältnis zum Mittelpunkt als ein Grundprinzip erfolgte. Bis auf die Schlosskapelle und einen Pavillon, der den Namen des Kurfürsten Clemens trägt, sind die Bauten nach den führenden Städten des Herrschaftsbereiches benannt. Es handelt sich dabei um die Hochstifte Münster, Hildesheim, Paderborn, Osnabrück, Köln und die Deutschordens-Residenz Mergentheim<sup>90</sup>. Die fünf Bischofsstädte waren mit ihren aus dem Mittelalter stammenden Kathedralen die Zentren seines Herrschaftsbereichs, den der Kurfürst bereits vor dem Bau von Clemenswerth gelegentlich als »Fünfkirchen« bezeichnete, während er sich selbst als *Monseigneur de cinq-églises* titulierte.

In der baulichen Konzeption von Clemenswerth fanden politischer und geistlicher Herrschaftsanspruch ihren symbolischen Ausdruck. Grundform der Anlage ist das griechische Kreuz. Nach Levin Schücking geht diese Kreuzform auf eine lokale Legende zurück: Der Kurfürst sei beim Jagen um 1730 auf ein Holzkreuz gestoßen, das die Stelle eines Erschlagenen markierte. Dieses Erlebnis soll den Kurfürsten angeregt haben, auszurufen: *Wir wollen ihm ein anderes Kreuz setzen*<sup>91</sup>. Bereits bei Baubeginn wurde in das Fundament der Kirche ein Eckstein mit folgender Inschrift eingesetzt: *In CrVcE DoMInI paX VIta reoVies et tVta habItatIo est*<sup>92</sup>. Hier wird der Gedanke aufgenommen, die Anlage als einen geschützten Bereich zu sehen, die unter dem Kreuz steht und von einem ungeschützten Bereich umgeben ist. Zusätzlich erscheint das Kreuz im Grundriss des zentralen Hauptpavillons, der dadurch die vier Hauptrichtungen der Achsen festlegt (Tafel 10), darüber hinaus aber auch in vier weiteren Bezugspunkten, nämlich in den drei Bassins und in dem südlich gelegenen Marstall. Diese Bezugspunkte strukturieren den ganzen Park in Form eines riesigen Kreuzes<sup>93</sup>, welches in toto jedoch nur an Plänen oder aus der Luft gelesen werden kann. In diesem Kreuz liegt nun der Hauptpavillon an der Stelle, die in mittelalterlichen Landkarten Jerusalem vorbehalten war<sup>94</sup>. Der Ausgangspunkt der Anlage, der Chor der Gemeindekirche zu Sögel<sup>95</sup>, verweist wiederum auf religiöse Bezugspunkte: Die beiden parallelen Seitenlinien der Hauptachse der Allee nehmen exakt von den zwei Eckpunkten des Chores dieser Kirche ihren Anfang und bestimmen die Breite der Achse bzw. der Allee, bis hin zum Schlossbau. Ursprünglich war vorgesehen, die Allee auch tatsächlich bis zur Pfarrkirche hin anzulegen und sie auf genau 1000 Meter zu bringen<sup>96</sup>.

Die Aufladung der Anlage mit einem religiösen Bezugssystem resultierte nicht zuletzt aus dem Vorhaben, sie zu einem Zentrum des Deutschen Ordens zu machen, um

90 SCHULZE, Jagdschloß (wie Anm. 39), 332.

91 In unserem Zusammenhang ist es unnötig, die Legende, der Clarenz Gerlach distanziert gegenübertritt (Clarenz GERLACH, Clemenswerth. Seine Entstehung und seine Geschichte auf Grund von Quellen dargelegt, Aschendorf 1950, 9), erneut zu dekonstruieren, sondern entscheidend ist, dass die Anlage in ihrer Kreuzform wahrgenommen wurde.

92 Dt.: »Im Kreuze des Herrn ist Friede, Leben, Ruhe und eine sichere Wohnung«. SCHULZE, Jagdschloß (wie Anm. 39), 310–313.

93 Ebd., 299.

94 Ebd., 313.

95 Die Pfarrkirche Sögel war dem Apostel Jacobus d. Ä. geweiht. Die Kirche wurde 1482 erbaut und 1867 abgerissen.

96 Der Hümmling, hg. vom Katholischen Kreislehrerverein des Kreises Hümmling, [Osnabrück] 1929, 63.

von hier aus Pläne zur Rechristianisierung des Heiligen Landes zu entwerfen<sup>97</sup>. Doch auch auf die unmittelbare Umgebung sollte gewirkt werden: Die in einem Nebenpavillon untergebrachte Kapelle wurde von einer Gruppe Kapuzinermonche betreut, die eigens dazu von Rom aus rekrutiert worden waren. Sie sollten als Missionare wirken, wozu der Kurfürst eine päpstliche Genehmigung erwirkt hatte. Dies unterstreicht die politisch-religiöse Ausstrahlungskraft, die der Kurfürst sich von der Anlage versprach: *Vier Kapuziner, welche als Missionare am gemeldetem Ort fundieret, verhoffend, mit der gnade Gottes, daß sie allda viel Gutes auswirken werden, indem Friesland und Holland da anstößt, sind schon auf dem Hinweg*<sup>98</sup>. Um der Missionierung zu dienen und um der doppelten Funktion von Klosterkirche und Schlosskirche gerecht zu werden, fiel die Kapelle prächtiger aus als die übrigen zeitgenössischen Kapuzinerkirchen. Noch wenige Jahre zuvor hatte die ornamentale »Aufrüstung« anlässlich des Baus der Kirche in Brakel (nahe Paderborn) für den gleichen Orden zu einem Rechtfertigungsschreiben Schlauns geführt, in dem die Motive für eine prächtige Ausstattung offengelegt wurden. Der Baumeister meinte 1715 gegenüber dem Provinzial des Ordens in Köln, dem die Bauaufsicht oblag, die Pracht des Baus damit legitimieren zu können, *daß er [der Fürstbischof] ein Gottes hauß und nicht ein Capuciner hauß bauen wolte*<sup>99</sup>.

Falls der Zentralbau von Clemenswerth als baulicher Verweis auf Jerusalem gedeutet werden kann, dann wäre sein Erbauer dem König Salomon gleichzusetzen. Anlässlich der Eröffnung der Clemenskirche zu Münster 1753 ließ sich der Kurfürst vom Domprediger Jakob Zurmühlen als »neuer Salomonis« feiern, der *dem wahren Gott ein[en] Tempel zur Wohnung aufgebaut [habe], in dem er auf seinem Thron herrschen werde*<sup>100</sup>. Der Grundriss der Clemenskirche – zwei ineinandergeschobene Dreiecke auf einer Kreisrotunde, die nach dem Architekten Leonhard C. Sturm<sup>101</sup> als *Sigillum Salomonis* bezeichnet wurden und an Salomon als den idealen Herrscher anspielten – lässt auf eine unmittelbare Absprache des Architekten mit theologisch gebildeten Ordensmitgliedern der »Barmherzigen Brüder«, der Bauherren der Kirche, schließen<sup>102</sup>. Die Barmherzigen Brüder richteten ihren Orden eng nach den Lebensanweisungen des Augustinus aus. Dieser hatte im 6. Jahrhundert in Auseinandersetzung mit Arian die Trinitätslehre theologisch fundiert in ein System gefasst, welches hier, baulich umgesetzt, gegen die unitarischen Richtungen der sich in den Niederlanden aufhaltenden täuferischen Gruppierungen gerichtet war. Münster, im Besitz des Kurfürsten, galt schließlich nach Beseitigung der Täuferherrschaft und seit der Rekatholisierung als wichtiger ideologischer und geographischer Punkt im Koordinatensystem katholischer Städte. Schon Fürstbi-

97 SCHULZE, Jagdschloß (wie Anm. 39), 313. – Hümmeling (wie Anm. 96), 63. Clemens August war Hochmeister des Deutschen Ordens.

98 Brief des Kurfürsten an seinen Bruder Karl Albrecht vom 4. August 1739, in: SCHULZE, Jagdschloß (wie Anm. 39), 313.

99 Schreiben vom 6. November 1715. Barbara BUSSKAMP, Johann C. Schlaun. 1695–1773. Die Sakralbauten, Münster 1992, 228.

100 Zitiert nach NOEHLES, Hospitalkirche (wie Anm. 89), 464.

101 Ein Einfluss von Leonhard Christoph Sturm auf Schlaun konnte bislang nicht nachgewiesen werden. Ein solcher wäre jedoch möglich, da Sturm häufiger in Halle anwesend war und seine Schriften in der dortigen Bibliothek zugänglich waren. Mit diesen könnte Schlaun gearbeitet haben, da er außer in Rom und Paris auch in Halle Lehrjahre verbracht hatte. Karl NOEHLES, Voraussetzungen und Entfaltung, in: Johann Conrad Schlaun, hg. v. Klaus BUSSMANN u.a., Stuttgart 1995, 17–42, hier: 26. Die ebenfalls dort von Noehles getroffene Feststellung, Sturm habe in Halle von 1702 bis 1710 gelehrt, ist allerdings falsch (Sturm lehrte an der Viadrina). Der Irrtum geht auf die Dissertation Hermann Hipps zurück: HIPPE, Studien (wie Anm. 40), 507f.

102 NOEHLES, Hospitalkirche (wie Anm. 89), 471.

schof Christoph Bernhard Galen bezeichnete 1653 die Stadt Münster als das *Bollwerk der Heiligen Kirche in Deutschland*<sup>103</sup>. Dieser Anspruch wurde in Clemenswerth bis in Einzelheiten zum Ausdruck gebracht, wie etwa bei den Trophäen der Jagd an der nördlichen Schlossaußenfassade: Die Ikonographie zeigt unter der Aufschrift *InnoCentes TverI InsIDIasqVe gressVs LUpi eVertere gLorIosVM est* den Kurfürsten als den guten Hirten inmitten einer Herde, die von angreifenden Wölfen bedroht ist. Hier ist der Kurfürst der beschützende Landesvater und zugleich der *Vicarius Christi*, die anstürmenden Wölfe stehen dagegen emblematisch für die Feinde des Glaubens.

## Schluss

Der Befund, dass die katholische Konfession, die auf Grund ihrer ausgeprägten Offenheit gegenüber künstlerischen Medien besonders geeignet war, komplexe theologische Inhalte in eindrucksvolle Repräsentationen umzusetzen, bezüglich des Himmlischen Jerusalem Zurückhaltung übte, überrascht. So gibt es in Deutschland keine von einem katholischen Landesherrn errichtete Idealstadt, an welcher das Motiv des Himmlischen Jerusalem städtebaulich abgefragt werden könnte. Das gilt selbst für die zahlreichen geistlichen Herrschaften<sup>104</sup>. Bis auf wenige Ausnahmen, wie die Comburg oder Clemenswerth, sind also in den Fürstbistümern keine katholischen Idealanlagen mit theokratischen Bezügen entstanden.

Eine neue Stadt, die sich mit ihren Bürgern als Neues Jerusalem ausgegeben hätte, hat es in katholischen Territorien nicht gegeben, aus guten Gründen. Anstelle der Heiligkeit einer gesamten Stadt gab es im Katholischen den spezifischen heiligen Ort. Hier bietet die katholische Theologie mit der Herausbildung und der Pflege unterschiedlicher heiliger Stätten zunächst auch günstige Voraussetzungen für eine Thematisierung des Himmlischen Jerusalem – denn kein biblischer Ort ist so deutlich als *locus sacer* gesehen worden wie die Gottesstadt. Eine Durchsicht der sich mit Theologie beschäftigenden Theoretiker in der Renaissance bestätigt eine hervorgehobene Betonung der Heiligkeit des Kirchenbaus im Katholischen<sup>105</sup>, und über die Jahrhunderte hinweg hatte sich ein Ritus herausgebildet, der zwischen profanem und sakralem Raum trennte<sup>106</sup>. Der Jesuit Robert Bellarmin beispielsweise definierte das Kirchengebäude als klar umgrenzten heiligen Ort, der durch die priesterliche Weihe vom profanen Bereich in das Sakrale transformiert werde<sup>107</sup>. Durch Weihung (*dedicatio*) oder Segnung (*benedictio*) wurde der Ort als heilig ausgewiesen, vornehmlich war dies die Stätte des Gottesdienstes, der Wallfahrt oder des Begräbnisses<sup>108</sup>. Ein einmal geweihter Ort musste bei nicht sakraler Nutzung

103 Wilhelm RIBHEGGE, *Gesellschaft, Kultur und Politik im Fürstbistum Münster im 18. Jahrhundert*, in: Johann Conrad Schlaun (wie Anm. 101), 42–83, hier: 56.

104 Bernhard LANG, *Theokratie. Geschichte und Bedeutung eines Begriffs in Soziologie und Ethnologie*, in: *Theokratie*, hg. v. Jacob TAUBES, München 1987, 11–28, hier: 23.

105 HIPP, *Studien* (wie Anm. 40), 416f.

106 Nur ein Beispiel von vielen: Bellarmin war der Ansicht, dass in einem Kirchenbau ein Gebet schneller und wirksamer vor Gott gelangen würde, da der heilige Ort die Kraft des Gebetes verstärken würde, *primum enim attrahit homines facilius ad res pias, quae in templi geruntur*. BELLARMIN, *Disputationes* (wie Anm. 36), Lib. I, Cap. VI, 2215.

107 Robert BELLARMIN, *Ausführliche Erklärung der christlichen Lehre, im Auftrag Seiner Heiligkeit des Papstes Clemens VIII.*, München 1844, 32.

108 *Codex des kanonischen Rechtes*, lat.-dt. Ausgabe, hg. im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, Kevelaer 1983, 1205.

durch den Bischof wieder entweiht werden<sup>109</sup>. Der heiligste aller heiligen Orte war der Hochaltar, selbst bei Umsetzungen von Altären innerhalb der Kirche musste der Bischof eine erneute Konsekration vornehmen<sup>110</sup>. Auf dem Konzil in Trient wurde die Bedeutung des Kultbaus nicht grundsätzlich in Frage gestellt, sondern vielmehr erst einmal allgemeinverbindlich festgeschrieben. Zwar wurde die Vorstellung von einer dem Gebäude innewohnenden göttlichen Kraft abgelehnt, doch wenn die Verehrung des Baues der dahinter liegenden (göttlichen) Kraft gelten würde, konnte sie als wünschenswert angesehen werden<sup>111</sup>.

Comburg im 16. Jahrhundert, Scherpenheuvel im 17. Jahrhundert und Clemenswerth im 18. Jahrhundert sind nun Anlagen, die diesem Heiligkeitsbegriff entsprechen, ihn aber mit dem Himmlischen Jerusalem in Beziehung setzten. Solche Modelle sind gerade nicht in Italien, Frankreich oder Spanien entstanden, sondern in Ländern, in denen die konfessionelle Auseinandersetzung offensichtlich die Realisierung aussagekräftiger Bauprojekte befördert hat. Das zeigt sich auch daran, dass das Himmlische Jerusalem nicht als Stadt eines Friedensreiches, sondern als umkämpfte Festung thematisiert wurde.

Die Notwendigkeit einer *konfessionellen Abgrenzung* war nur in einer einheitlich katholischen sozialen Umwelt hinfällig. In den humanistischen Stadtkonzeptionen Italiens spielte, wie wir sehen konnten, die katholische Religion lediglich eine geringe, geradezu akzidentielle Rolle, da die einheitlich katholische Kultur und Gesellschaft es nicht erforderte, Unbestrittenes in Architektur darzustellen, zu manifestieren oder zu repräsentieren. Die überwiegend skeptische bis ablehnende Haltung gegenüber dem Motiv des Himmlischen Jerusalem im Schrifttum und die daraus folgende fehlende Thematisierung in der baulichen Umsetzung hat hier jedoch noch weitere Gründe: Die Hervorhebung wissenschaftlicher Möglichkeiten und die ethische Erhebung (Apotheose) des neuen Menschen innerhalb der Renaissance implizierte die Ablehnung der augustinischen Erbsündenlehre<sup>112</sup> und war daher wenig geeignet, von katholischen Denkern positiv aufgenommen zu werden. Die Schriften des Morus<sup>113</sup> und Campanella<sup>114</sup> wurden nicht

109 KRUML, *Mittelalterliche Stadt* (wie Anm. 58), 79.

110 Ebd., 79. Im Sakralraum entsteht, indem das eigentlich Unfassbare in eine Legende, ein Gleichnis oder eine Erzählung gefasst wird, durch die heilige Handlung (der eucharistischen Wandlung auf dem Altar) aus der umgebenden »Wirklichkeit« nicht lediglich Geschichte, sondern für den Besucher einer Kirche oder Kapelle wird die ihn umgebende Raumbindung wirkliche Transzendenz.

111 Josef NEUNER/Heinrich ROOS, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg 1971, Nr. 476. In der katholischen Theologie wird bis heute eine Raumbierarchisierung vertreten: »Daß Gott uns erhört, daß Er kommt, das hängt davon ab, daß wir Ihn da aufsuchen, wo Er uns erscheint«. Heinrich SPAEMANN, *Die Stadt des lebendigen Gottes*. Erwägungen zu einer Theologie der Stadt, Münster 1947, 20. Spaemann wartet noch mit ganz anderen Konstruktionen auf: Auf S. 24 erklärt er, dass Gebirgsbewohner näher an Gott stünden als Flachlandbewohner, nicht jedoch wegen des Höhenunterschiedes, sondern wegen der gewichtigeren Buße, die durch geringeren landwirtschaftlichen Ertrag herrühren würde. Der Einwand einer Allgegenwart Gottes wird dahingehend zu entkräften versucht, dass auf eine hohe räumliche Dichte von heiligen Orten verwiesen wird. – Franz COURTH, *Wallfahrten zu Maria*, in: *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, 506–527, hier: 516. Auch nach dem Zweiten Vatikanum wurde das Theologumenon vom gebauten Raum als Ort der Realpräsenz Gottes nicht aufgegeben, vgl. Konrad OTT, *Das Wechselspiel von Architektur und Theologie*, Stuttgart 1992, 16f.

112 Judith SHKLAR, *The Political Theory of Utopia*, in: *Daedalus* 94, 1965, 367–381, hier: 370.

113 Im Jahre 1516 wurde Morus' *De Optimo Rei Publicae Statu deque nova Insula Utopia*, die anonym bei Dirk Martens in Löwen erscheinen konnte, sofort auf den Index gesetzt, was jedoch nicht verhindern konnte, dass bereits ein Jahr später in Paris und ein weiteres Jahr darauf in Basel

als Handlungsanleitungen zur Weltverbesserung angenommen, sondern sofort nach dem Erscheinen auf den Index gesetzt<sup>115</sup>. Hier ist der Diskurs des utopischen Denkens innerhalb des Katholizismus offenbar noch geringer, als bisher ohnehin angenommen<sup>116</sup>. In der Kontroverse zwischen Kedd und Reinboth wurde, erstmalig in Deutschland, um den Gehalt des Begriffes unter den Konfessionen gestritten. Der Utopiebegriff ist hier, wie gezeigt wurde, synonym mit falscher Lehre, falschen Schlüssen und mit falschen, d.h. nichtchristlichen Gesellschaftsvorstellungen, die den christlichen Wahrheiten gegenüberstünden. Der Streit ist der erste Diskurs um den neuen Utopiebegriff in deutscher Sprache. Deutlich wird, wie sehr sich die Diskussion zwischen den beiden konfessionellen Vertretern bereits von der Begrifflichkeit des Thomas Morus gelöst hat und neue Schwerpunkte gesetzt werden. Zwei dieser Schwerpunkte sind augenscheinlich: »Utopie« ist hier im religiösen Kontext verortet. Dabei ist die christliche Religion unter den jeweiligen konfessionellen Vorzeichen die »wahre« Religion, während die Religion des Gegners, vornehmlich aber pagane Praktiken und antike nichtchristliche Kulte, als »utopisch« verfemt werden. Des Weiteren ist das Himmlische Jerusalem ein Gegenstand, der im Kontext von Utopie diskutiert wird. Die Vorstellung von »Nirgendwo« bekommt also im christlichen Diskurs eine räumliche Fassung, und zwar nicht die des Paradieses, sondern die der apokalyptischen Gottesstadt. Dieser Prozess wird in seinem vollen Umfange erst im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert vollzogen, wenn die Phase der Begrifflichkeitssuche von Versuchen der Realisierbarkeit der sich hier herausbildenden Utopievorstellungen abgelöst wird. Im Kontext katholischer Lebenswelten waren die Comburg, Scherpenheuvel und Clemenswerth die baulichen Zeugnisse dieser religionsgeschichtlichen Entwicklung.

die ersten Übersetzungen vertrieben wurden. Die »Utopia« wurde zum Namensgeber einer ganzen Literaturgattung und ist bis heute deren bekanntester Vertreter. Umgekehrt war der Ablauf bei der Aufnahme der *Christianopolis* von Johann Valentin Andreae: In den Indices des 17. Jahrhunderts wird die Schrift nicht angeführt, jedoch ist es zu Übersetzungen zunächst genauso wenig gekommen wie zu weiteren Auflagen.

114 Aus verschiedenen Gründen gelangte auch die *Sonnenstadt*, wie alle übrigen Schriften Campanellas, auf den Index: Besonderheiten und Alternativen, die im Verständnis des Dominikanermönchs aus frühchristlichen Idealzuständen abgeleitet waren, hatten genügt, um den Argwohn der Inquisitoren zu wecken, sie genügen jedoch nicht, um bei Campanella noch heute »heidnische«, bibelkritische oder christenfeindliche Züge auszumachen. Es ist weniger der Glaube an bestimmte Dogmen oder das Einhalten von Ritualen, das bei den Solariern die Form eines natürlichen Christentums von einem offenbaren Christentum unterscheidet, als vielmehr die »christliche Ordnung« des apostolischen Lebens. CAMPANELLA, cité (wie Anm. 46), 158. Zu den Besonderheiten des Christusbildes bei Campanella, welches den Renaissancetypus des »uomo da bene« thematisiert, vgl. Gisela BOCK, Thomas Campanella. Politisches Interesse und philosophische Spekulation, Tübingen 1974, 128f.

115 Dennoch konnte deren Thematisierung im Baulichen im Katholischen nicht vollständig verhindert werden. So gelang es etwa Borromini, Vorstellungen von Campanellas Sonnenstadt in der Universitätskirche St. Ivo einfließen zu lassen. Karl NOEHLES, Rhetorik, Architektur Allegorie und Baukunst an der Wende vom Manierismus zum Barock in Rom, in: Die Sprache der Zeichen und Bilder, hg. v. Volker KAPP, Marburg 1990, 190–227, hier: 207.

116 Der Kultursoziologe Alfred Müller-Armack betrachtete die Staatsutopien als hauptsächlich katholischen Räumen verhaftet, vornehmlich denen des Klosters, der Gelehrtenstuben oder der Humanistenkreise. Diese These konnte sich allerdings nicht durchsetzen; die vornehmliche Orientierung an Campanella (und Morus), die Außerachtlassung der Vielzahl protestantischer Utopien und die Zuweisung James Harringtons als Kryptokatholiken kritisierte ausführlich: Thomas NIPPERDEY, Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit, in: AKG 44, 1962, 357–378, hier: 373.