

STEFFEN PATZOLD

Bild und Wirklichkeit

Die Michaelis-Kirche Bernwards von Hildesheim im Spiegel religiösen Wissens

Das Konzept der Tagung, die hier dokumentiert wird, führt vier große Substantive zusammen: Um Kunst soll es gehen und um Bilder, um Wissen und um Religion. Wer diese Schlüsselbegriffe der jüngeren Kulturwissenschaften zusammenstellt, muss Rechenschaft darüber ablegen, was er unter ihnen versteht und was er durch ihre Zusammenführung zu gewinnen hofft. In einem ersten Teil werde ich daher knapp und im Rückgriff auf das Forschungskonzept des Tübinger Graduiertenkollegs 1662 »Religiöses Wissen in der europäischen Vormoderne« erläutern, welchen Zusammenhang ich zwischen den vier Schlüsselbegriffen annehme. Anschließend soll das methodisch-theoretische Instrumentarium, das sich daraus ergibt, für ein Fallbeispiel aus dem früheren Mittelalter fruchtbar gemacht werden: Mein Weg zu Bernward von Hildesheim (993–1022) und der Michaelis-Kirche führt allerdings über das Kloster Corbie und den Eucharistiestreit des 9. Jahrhunderts.

1. Die Schlüsselbegriffe: Kunst, Bild, Wissen, Religion

Kunst (und Künstler) in dem Sinne, der uns heute geläufig ist, hat es bekanntlich im früheren Mittelalter nicht gegeben: »Im Unterschied zur Neuzeit ging im Mittelalter Kunst nie auf die Initiative von Künstlern zurück; sie diente nicht der Selbstverwirklichung der Künstler und der Artikulation ihrer individuellen Anliegen und Befindlichkeiten, sie wurde auf Veranlassung von Auftraggebern für bestimmte Zwecke geschaffen«¹. Was Besucher von Museen heute als Exponate in Glasvitrinen vorgeführt bekommen und als früh- und hochmittelalterliche Kunst bestaunen dürfen, waren zunächst Gebrauchsobjekte – geschaffen im Auftrag anderer, oft mächtiger Leute (und zumindest bisweilen auch von ihnen oder noch einer dritten Person konzipiert). Auf das rein Handwerkliche wird man die Objekte dennoch nicht reduzieren dürfen: Sie waren oft prächtig, kostbar und kunstvoll gestaltet; und zumindest manche derjenigen, die sie schufen, genossen dafür auch bei ihren Zeitgenossen oder Nachlebenden Ruhm². Allerdings blieben die Werke

1 So formuliert treffend Bruno REUDENBACH, *Die Kunst des Mittelalters*, Bd. I: 800–1200, München 2008, 47.

2 Vgl. exemplarisch nur Ekkehard IV., *Casus s. Galli*, ed. v. Hans F. HAEFELE (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 10), Darmstadt 1980, c. 34, 78, zu dem St. Galler Mönch Tuotilo. – Außerdem die Beispiele bei REUDENBACH, *Kunst* (wie Anm. 1), 45–47. – Zu Tuotilo vgl. auch Johannes DUFT, *Sankt-Galler Künstler-Mönche im frühen Mittelalter*, in: DERS., *Die Abtei St. Gallen*, hg. v. Peter OCHSENBEIN, Bd. 2: Beiträge zur Kenntnis ihrer Persönlichkeiten, Sigmaringen 1991, 221–237, hier: 233–235.

in aller Regel doch bestimmt für klar umrissene Zwecke: Das gilt für Kerzenleuchter wie für Reliquiare, für Buchdeckel wie für liturgisches Gerät, für Miniaturen in Handschriften ebenso wie für Luxusmöbel, wie jene drei Silbertische und jenen Goldtisch, die Karl der Große (768–814) besaß³. Für diese frühe Epoche führt demnach, streng genommen, schon das schöne Wortspiel von »Gebrauchskunst« und »Kunstgebrauch« im Titel der hier dokumentierten Tagung in die Irre. Denn »Gebrauchskunst« ist für diese Zeit ein Pleonasmus, »Kunstgebrauch« dagegen etwas, das es nicht gab. Wenn im Folgenden dennoch von »Kunst« die Rede ist, so soll das Wort nicht mehr sein als eine Kurzformel für das, was sonst ziemlich umständlich zu bezeichnen wäre als »von handwerklich ausgebildeten Menschen gefertigte und unter Umständen prächtig, kostbar und bewundernswert ausgestaltete Gebrauchs- und Repräsentationsgegenstände für die Eliten«.

Das hat unmittelbar Folgen auch für den zweiten Begriff, das *Bild*: Wenn im früheren Mittelalter Kunst nicht als eigener Bereich um ihrer selbst willen existierte, dann wird zwangsläufig auch der Bild-Begriff problematisch. Zwar hat die ältere Kunstgeschichte einen regelrechten Kanon frühmittelalterlicher Buchmalerei und Fresken, Plastiken und Skulpturen zusammengestellt, der sich in jedem gängigen Handbuch zur frühmittelalterlichen Kunst abgebildet findet. Dieser Kanon ist jedoch nur dadurch entstanden, dass man die Kategorie des »künstlerischen Bildes« aus der Neuzeit zurückprojiziert hat auf eine Zeit, in der die Menschen diesen Typ von Bildern selbst noch nicht kannten. Wenn der Begriff des Bildes für das Frühmittelalter einen Sinn haben soll, dann wird man daher zumindest auch illustrierende und mentale Bilder mit einbeziehen müssen – also auch jene Bilder, die sich in den klassischen Handbüchern zur Kunstgeschichte gerade nicht finden lassen.

Zum dritten Begriff: Als *Wissen* soll hier nicht nur das in Schule und Studium Gelernte verstanden werden, das heißt nicht nur gelehrtes Wissen, das von Experten definiert und kontrolliert wird. Im Sinne der jüngeren kulturwissenschaftlich inspirierten Geschichtswissenschaft sollen darunter vielmehr alle Formen allgemein akzeptierten Wissens über die Welt einbegriffen werden, also jenes »Jedermannswissen«, das jedes Mitglied einer gegebenen sozialen Gruppe mit »anderen in der normalen, selbstverständlich gewissen Routine des Alltags gemein« hat; das »Allerweltswissen«, das erst diejenige »Bedeutungs- und Sinnstruktur [bildet], ohne die es keine menschliche Gesellschaft gäbe«⁴. Solches Wissen ist nicht nur in Form von Schrift gespeichert, tradiert, weitervermittelt worden, sondern in viel höherem Maße mündlich, durch gelebte Praxis – aber eben auch durch Bilder jeder Art. Bilder lassen sich so als Überreste aus der Produktion und dem Prozess der Weitervermittlung von Wissen begreifen und analysieren.

Schließlich die Gretchenfrage: Eine Definition des Begriffs der *Religion* zu geben ist in diesem Rahmen schlechterdings nicht möglich. Wichtig ist aber doch: In den Gesellschaften des früheren Mittelalters in Europa ist Religion nicht als eigenes Feld ausdifferenziert. Religiöses Wissen wird man deshalb nicht einfach sektoral als dasjenige Wissen begreifen dürfen, das ein solches Feld gegen andere abgegrenzt und im Innern strukturiert hätte.

3 Die Tische sind erwähnt in Karls sogenanntem Testament, das überliefert wird bei Einhard, *Vita Karoli magni*, ed. v. Oswald HOLDER-EGGER (MGH SSrG [25]), Hannover/Leipzig 1911, c. 33, 40. – Zur weiteren Geschichte der Tische: Steffen PATZOLD, *Kunst und Politik. Visualisierung von Status und Rang des Herrschers*, in: *Karolingische und Ottonische Kunst*, hg. v. Bruno REUDENBACH (Geschichte der bildenden Kunst in Deutschland 1), München/Berlin/London/New York 2009, 239–281, hier: 245.

4 So die vielzitierte Formulierung von Peter L. BERGER, Thomas LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt/M. 1969, 26.

Im Folgenden soll unter ›religiösem Wissen‹ daher stattdessen für das lateinische Europa all dasjenige Wissen subsumiert werden, mit dessen Hilfe die Texte der Heiligen Schrift jeweils wieder neu so aktualisiert wurden, dass sie für die Lebenswelt der Menschen zu einem gegebenen Zeitpunkt sinnvoll und für die Akteure handlungsleitend werden konnten. Religiöses Wissen ist demnach das Wissen, das Menschen brauchen, um die Texte der Bibel einzuordnen, zu deuten, mit Sinn aufzuladen und dadurch als Grundlage ihres Handelns aktuell zu halten – in einer Welt, die sich in einem fort historisch wandelt. Dies ist im Kern zugleich der Begriff ›religiösen Wissens‹, der auch dem Forschungskonzept des in Tübingen angesiedelten DFG-Graduiertenkollegs 1662 zugrundeliegt⁵.

Im Folgenden soll nun an einem Fallbeispiel ausgelotet werden, welche Perspektiven der Begriff des religiösen Wissens eröffnet, wenn er auf das angewendet wird, was in der Literatur gemeinhin als »frühmittelalterliche«, »vorromanische« oder – regional und dynastisch eingeführt – als »karolingische und ottonische Kunst« bezeichnet wird.

2. Religiöses Wissen und Bild: Der Eucharistiestreit im 9. Jahrhundert⁶

In der nordfranzösischen Abtei Corbie verfasste der Mönch Paschasius Radbertus (ca. 785–865) in der ersten Hälfte der 840er Jahre einen Traktat über die Eucharistie⁷. Gedacht hatte Radbert sein Werk zunächst für Klosterschüler in Sachsen⁸; aber seine Abhandlung »Über den Leib und das Blut des Herrn« wurde bald Teil der großen Debatte über den Charakter der Eucharistie, an der sich in den 830er bis 860er Jahren die besten Köpfe des Frankenreichs beteiligten: Radberts Mitbruder Ratramnus von Corbie († um 868), der Erzbischof Hinkmar von Reims († 882), dessen größter Feind – Gottschalk von Orbais († um 869) – und andere mehr⁹.

5 Vgl. <http://www.uni-tuebingen.de/forschung/forschungsschwerpunkte/graduiertenkollegs/gk-religioeses-wissen/forschung.html> (Stand: 30. März 2012) sowie demnächst den Beitrag von Andreas HOLZEM, in: Die Aktualität der Vormoderne, hg. v. Klaus RIDDER u. Steffen PATZOLD (Europa im Mittelalter), Berlin 2012.

6 Der folgende Abschnitt wiederholt einige Beobachtungen, die ich bereits andernorts formuliert habe: Vgl. Steffen PATZOLD, *Visibilis creatura – invisibilis salus*. Zur Deutung der Wahrnehmung in der Karolingerzeit, in: Zwischen Wort und Bild. Wahrnehmungen und Deutungen im Mittelalter, hg. v. Hartmut BLEUMER, Hans-Werner GOETZ, Steffen PATZOLD u. Bruno REUDENBACH, Köln/Weimar/Wien 2010, 79–101, hier: 86–98.

7 Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domine*, ed. v. Beda PAULUS, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 16, Turnhout 1969, 1–131. – Zu Radberts Person grundlegend: Henri PELTIER, *Pascase Radbert. Abbé de Corbie. Contribution à l'étude de la vie monastique et de la pensée chrétienne aux temps carolingiens*, Amiens 1938, 28–92. – Vgl. knapp auch E. Ann MATTER, *The Lamentations Commentaries of Hrabanus Maurus and Paschasius Radbertus*, in: *Traditio* 38, 1982, 137–163, hier: 149f. mit Anm. 51f. – Zu Corbie D. GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance* (Beihefte der Francia 20), Sigmaringen 1990 (mit 31–33 zu Radbert).

8 Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini* (wie Anm. 7), Prolog, 4f., Z. 36–45.

9 Vgl. außer dem grundlegenden, aber stark systematisierenden Werk von Henri DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'église au Moyen Âge*, Paris 1949, vor allem die jüngeren Spezialdarstellungen zur Karolingerzeit bei Celia CHAZELLE, *Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy*, in: *Traditio* 47, 1992, 1–36. – DIES., *The Crucified God in the Carolingian Era. Theology and Art of Christ's Passion*, Cambridge 2001, 209–238. – Patricia MCCORMICK ZIRKEL, *The Ninth Century Eucharistic Controversy. A Context for the Beginnings*

Radberts Werk war bei seinen Zeitgenossen zwar alles andere als unumstritten, langfristig aber hatte es einen geradezu stupenden Erfolg: Mehr als 120 Handschriften sind aus dem Mittelalter überliefert¹⁰. Noch im 16. Jahrhundert sollte Radbert gleichsam als katholische Autorität in die theologischen Debatten über die Transsubstantiationslehre hineinwirken. Radberts Schrift war also mehr als eine Randnotiz in der Geschichte des religiösen Wissens im vormodernen Europa. Sie war ein zwar umstrittenes, aber durch Jahrhunderte hindurch vielgelesenes Referenzwerk.

Im Kern behandelte Radbert die Frage: Verwandeln sich während der Messfeier das Brot und der Wein in eben den Körper und genau das Blut Christi, mit denen Christus von der Jungfrau Maria geboren worden war und am Kreuz gelitten hatte? Radbert bejahte das mit aller Vehemenz: *Genau das Fleisch, das aus Maria geboren worden ist, gelitten hat am Kreuz, auferstanden ist aus dem Grab: genau das ist es, und deshalb ist es Christi Fleisch, das für das Heil der Welt noch heute geopfert wird*¹¹.

Radberts Eucharistie-Verständnis führt uns damit mitten hinein in das religiöse Wissen über das Bild. Denn seine Ausgangsthese zwang ihn dazu, das Verhältnis zwischen dem Geschehen bei der Eucharistie-Feier, das für die Menschen sinnlich wahrnehmbar war, einerseits und dem Heilsgeschehen andererseits genauer zu erörtern. Erstens nämlich veränderten sich während der Messfeier ja Brot und Wein für Augen, Mund und Nase nicht in der geringsten Weise: Für die Sinne blieben es Brot und Wein. Wenn Radbert nun erklären wollte, warum es dennoch Christi Leib und Blut war, dann musste er dazu über das Verhältnis von Sichtbarkeit, Wirklichkeit und Abbild nachdenken. Etwas zugespitzt könnte man sagen: Radberts Traktat über die Eucharistie ist deshalb auch eine Quelle zum Bildwissen im früheren Mittelalter.

Außerdem musste Radbert zwei einschlägige Aussagen in der Bibel in ihrem wechselseitigen Verhältnis zueinander begreiflich machen. Da war einerseits die Behauptung: »dies ist mein Leib ...«, »dies ist mein Blut ...« (Mt 26,26–28; Mk 14,22–24; Lk 22,19f.; 1 Kor 11,23–26). Andererseits hatte Christus selbst die Eucharistiefeier aber auch als eine Handlung bezeichnet, die »zu seinem Gedächtnis« vollzogen werden sollte. Radbert und seine Zeitgenossen mussten mit diesen beiden gleichermaßen intangiblen Aussagen, die ja beide von Christus, also der Wahrheit selbst stammten, zurechtkommen. Dazu mussten sie klären, in welchem Verhältnis zueinander einerseits der memoriale Charakter von Brot und Wein und andererseits deren wesenhafte Verwandlung bei der Eucharistiefeier standen. Dabei ging es in den Augen der Betroffenen um sehr viel: Denn nur wer die Wahrheit über das *mysterium* der Verwandlung von Brot und Wein wusste, nur wer die Eucharistie richtig verstand, konnte des Heils teilhaftig werden, das durch den Empfang des Leibes und Blutes Christi vermittelt wurde. Radbert hielt ein Wissen *aller* Christen über das *corpus Christi* für unbedingt heilsnotwendig; eben deshalb hat er sein Lehrbuch

of Eucharistic Doctrine in the West, in: *Worship* 68, 1994, 2–23. – Marta CRISTIANI, La controversia eucaristica nella cultura del secolo IX, in: *Studi Medievali* 9, 1968, 167–233. – DIES., Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo (Collectanea 8), Spoleto 1997, 77–164.

10 Vgl. PAULUS in der Einleitung zu seiner Edition (wie Anm. 7), IX; sowie das Handschriftenverzeichnis, in: ebd., 247f.

11 Vgl. Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini* (wie Anm. 7), c. 1, 15, Z. 51ff.: *Et ut mirabilis loquar, non alia plane, quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulchro. Haec, inquam, ipsa est et ideo Christi est caro quae pro mundi uita adhuc hodie offertur, et cum digne percipitur, uita utique aeterna in nobis reparatur.*

»Über Leib und Blut des Herrn« verfasst. Gleich im zweiten Kapitel seines Traktats forderte er: »Dass jeder Gläubige dieses *mysterium* Christi ganz genau kennen muss«¹²!

Indem Radbert das Verhältnis zweier wichtiger, aber gegenläufiger biblischer Aussagen zu bestimmen suchte, hatte er Anteil an der Produktion und Vermittlung religiösen Wissens. Dabei war zugleich die Frage zentral, in welchem Verhältnis die (unsichtbare) Heilswirklichkeit zu jenem Abbild von dieser Wirklichkeit stand, das der sinnlichen Wahrnehmung des Menschen zugänglich war. So kann man sagen: Radbert produzierte religiöses Wissen über Bilder.

Seine Argumentation beginnt im zweiten Kapitel. Dort kam der gelehrte Mönch auf die fünf Sinne zu sprechen. Sie allein, so betonte er hier, konnten dem *mysterium* der Eucharistiefeyer nicht gerecht werden. Vielmehr hatte der Gläubige die fünf Sinne seines Körpers in geistiger Weise (*spiritaliter*) und auf das innerlich Wahrnehmbare, Verstehbare hin auszurichten (*intus ad intelligibilia ... convertere*). Denn nur dann, so Radbert weiter, wenn die Menschen dieses innerlich Wahrnehmbare auf die rechte Weise schmecken bzw. verstehen (*recte sapere*) und richtig empfangen bzw. geistig aufnehmen (*recte percipere*), nur dann kann der Heilige Geist die menschlichen Sinne überhaupt dazu in die Lage versetzen, das innerlich Wahrnehmbare auch aufzunehmen. Nur in diesem Falle nämlich führt der Heilige Geist den Geschmackssinn, den Sehsinn, den Geruchssinn und den Tastsinn zu den verborgenen Bedeutungen der Eucharistie (*ad mystica*) – so dass sie [sc. die Sinne] *nichts anderes darin wahrnehmen (>sentire<) als Göttliches, nichts als Himmlisches*¹³.

Radbert nutzte also die Doppelbedeutung der Wörter *sapere* und *percipere*, um zwei verschiedene Prozesse zueinander in Parallele zu setzen: den körperlichen Vorgang der sinnlichen Wahrnehmung und Aufnahme von Brot und Wein einerseits; und die geistige, innerliche Wahrnehmung der verborgenen Bedeutung, jenes *mysterium* also, das allein zum Heil führt. Voraussetzung dafür, dass sich dieser zweite, entscheidende Wahrnehmungsprozess vollzog, war allerdings ein korrektes Wissen des Gläubigen über das *mysterium* der Eucharistie: Sie mussten die verborgene, der unmittelbaren körperlichen Sinneswahrnehmung entzogene Wandlung von Brot und Wein in das wahre Fleisch und das wahre Blut Christi kennen.

Darauf aufbauend konnte Radbert im dritten Kapitel definieren, was Sakramente seien. Demnach lag ein Sakrament dann vor, *wenn eine sichtbare Handlung (>res gesta uisibilis<) etwas ganz anderes auf unsichtbare Weise bewirkt – etwas, das man gottgefällig empfangen muss*¹⁴. Die Etymologie des Wortes *sacramentum* erklärte Radbert entsprechend: *Sacramentum* leite sich von *secretum* her; denn Gott bewirke ja in der sichtbaren Sache durch die körperliche Gestalt etwas darüber Hinausgehendes innerlich und heimlich, im Verborgenen. Zu den derart definierten Sakramenten gehörten nach Radberts Meinung allerdings nicht nur Taufe, Firmung und Eucharistie, sondern auch der Eid in der Rechtswelt, die Menschwerdung Christi, ja letztlich sogar alle verborgenen Bedeutungen der Heiligen Schrift¹⁵. Nimmt man diese Ausführungen ernst, dann wird man in Radberts Versuch, das Wesen des Sakraments zu deuten, weit mehr sehen müssen als eine

12 Vgl. ebd., c. 2, 20, Z. 1f. – Nach PAULUS, ebd., p. XL, hat schon Radbert selbst die Überschriften zu den 22 »capitula« gefunden.

13 Vgl. Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini* (wie Anm. 7), c. 2, 22, Z. 48–58.

14 Vgl. ebd., c. 3, 23: *Sacramentum igitur est quicquid in aliqua celebratione diuina nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta uisibilis nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta uisibilis longe aliud inuisibile intus operatur quod sancte accipiendum sit.*

15 Ebd., c. 3, 24, Z. 14–38.

proto-theologische Spezialuntersuchung, Radbert bemühte sich offensichtlich, ein großes Problem exakter zu erfassen: In welchem Verhältnis stand die sinnliche, körperliche Wahrnehmung einerseits zum wahren Sinn, zur Wirklichkeit andererseits?

Dieser Frage widmete sich Radbert im vierten Kapitel seiner Abhandlung näher. Dazu ging er wieder von der Annahme aus, dass die Gläubigen bei der Eucharistie-Feier das wahre Blut und das wahre Fleisch Christi empfangen. Nun sei es aber nicht rechtens, Christus mit den Zähnen zu verschlingen, konstatierte Radbert. Und daher geschehe die Wandlung, die durch den Heiligen Geist bewirkt werde, in Gestalt von Brot und Wein, also in verborgener Weise (*mystice*)¹⁶.

Diese Annahme wiederum zwang Radbert dazu, genauer darüber zu handeln, inwieweit Brot und Wein – also die vom Menschen mit seinen körperlichen Sinnen wahrgenommenen Dinge – lediglich ein Abbild, eine *figura*, des Fleisches und des Blutes Christi seien oder doch die Wirklichkeit (*ueritas*) selbst, also das wirkliche *corpus Christi*¹⁷. An sich, das betonte Radbert, bezog sich zwar ein Abbild auf ein Ding der Wirklichkeit, aber es *war* eben nicht dieses Ding selbst¹⁸. Im Falle eines Sakraments jedoch, so urteilte Radbert kühn, fielen *figura* und *ueritas* zusammen: Brot und Wein waren Bild und Wirklichkeit zugleich! In der Wirklichkeit nämlich werde durch den Heiligen Geist aus der Substanz von Brot und Wein das *corpus Christi* hervorgebracht; ein Abbild aber sei das Sakrament insofern, als der Priester dabei – obgleich er äußerlich etwas anderes tue – auf dem Altar das Lamm in Erinnerung an die Passion Christi opfere, die nur ein einziges Mal geschehen sei¹⁹.

Auf diese Weise hatte Radbert auch den memorialen Abbildcharakter der Messfeier und das wirkliche Heilsgeschehen miteinander versöhnt – also den sichtbaren, erinnernden Aufruf der Passion Christi einerseits und die den Sinnen verborgene Wandlung von Brot und Wein in Christi wirkliches Fleisch und Blut. Zu Recht, so folgerte Radbert, könne also in diesem Falle von Wirklichkeit und Abbild zugleich gesprochen werden – nämlich so, *dass es ein Abbild (>figura<) oder ein Stempelabdruck (>character<) der Wirklichkeit ist, der äußerlich wahrgenommen wird, die Wirklichkeit (>ueritas<) aber das ist, was man von diesem >mysterium< innerlich auf richtige Weise begreift oder glaubt*²⁰.

Das Sakrament war sowohl Wirklichkeit als auch Abbild dieser Wirklichkeit zugleich. Um zu verdeutlichen, wie das überhaupt sein konnte, führte Radbert anschließend einen Vergleich an. Er verwies auf die geschriebenen Buchstaben: Die Buchstaben führten die Menschen in ihrer Kindheit zunächst zum Lesen – später dann aber auch zum Begreifen des geistigen Sinnes des Geschriebenen, also zum eigentlichen Verständnis eines Textes. Für Radbert waren dabei die Buchstabenbilder, also die in Tinte auf Pergament gemalten Formen, »Stempelabdrücke« (*caracteres*) der Buchstaben selbst; eben deshalb wurden durch diese Abbilder die Kraft, die Macht und der Geist des Geschriebenen für die Au-

16 Vgl. ebd., c. 4, 27f., Z. 14–24.

17 Zum folgenden vgl. CHAZELLE, Figure (wie Anm. 9). – Costantino MARMO, Il »simbolismo« altomedievale. Tra controversie eucaristiche e conflitti di potere, in: Comunicare e significare nell'alto medioevo (Settimane di studio della fondazione CISAM), Spoleto 2005, Bd. 2, 765–814, hier: 767–780. – David APPLEBY, »Beautiful on the cross, beautiful in his torments«. The place of the body in the thought of Paschasius Radbertus, in: Traditio 60, 2005, 1–46, hier: 18–20.

18 Vgl. Paschasius Radbertus, De corpore et sanguine Domini (wie Anm. 7), c. 4, 28, Z. 27f.: *Omnis enim figura alicuius rei figura est et semper ad eum refertur, ut sit res uera cuius figura est.*

19 Vgl. ebd., c. 4, 28, Z. 37–42.

20 Vgl. ebd., c. 4, 29, Z. 43–46: *Sed si ueraciter inspicimus, iure simul ueritas et figura dicitur, ut sit figura uel character ueritatis quod exterius sentitur, ueritas uero quicquid de hoc mysterio interius recte intellegitur aut creditur.*

gen des Lesers sichtbar²¹. Die Bilder der Buchstaben waren dennoch nicht unwirklich; und sie waren auch nicht etwas anderes als Buchstaben an sich. Und eben das galt aus Radberts Sicht auch für die Eucharistie: Beim Lesen wie bei der Eucharistie wird die schwache menschliche Erkenntnis in die Lage versetzt, die Wirklichkeit innerlich, geistig wahrzunehmen und zu begreifen; und damit den Menschen diese innere Wahrnehmung gelingen kann, wird ihnen hier wie dort ein Abdruck oder Abbild davon in einer für ihre körperlichen Sinne wahrnehmbaren Weise dargeboten²².

Radberts Abhandlung »Über den Leib und das Blut Christi« ist ein Überrest aus der Produktion religiösen Wissens. Unter der Hand aber formulierte Radbert zugleich als einen Bestandteil dieses religiösen Wissens auch eine einigermaßen komplexe Wahrnehmungs- und Bildtheorie: Brot und Wein waren Wirklichkeit und Abbild dieser Wirklichkeit zugleich; mit den körperlichen Sinnen wahrnehmbar war nur das Abbild, doch ermöglichte dieses Abbild die innere Wahrnehmung, das Begreifen der Wirklichkeit selbst. So könnte man »Gebrauchskunst« im Sinne des Paschasius Radbertus verstehen: Das religiöse Bild von Brot und Wein ist im Gebrauch, um dem Menschen die innere Aufnahme des wahren Leibes und des wahren Blutes des Herrn zu erlauben und den Menschen so zum Heil zu führen.

3. Religiöses Wissen und Kunst: zum Beispiel St. Michael in Hildesheim

Wir werden Wissensbestände, wie sie in Radberts Traktat greifbar sind, ernst nehmen müssen, wenn wir über religiöses Wissen und Bilder sprechen wollen, ohne dabei Bilder von vornherein unzeitgemäß auf künstlerische Bilder zu reduzieren. Welche Konsequenzen aber hat ein religiöses Bildwissen, das Abbild und Wirklichkeit ineinanderblenden kann, wenn wir uns Objekten annähern wollen, die zum klassischen Kanon vorromantischer Kunst gerechnet werden? Die Frage ist ein Experiment mit offenem Ausgang. Immerhin ist aber darauf zu verweisen, dass das Ineinander von Wirklichkeit und Abbild aus Radberts Sicht keineswegs nur für die Eucharistie galt, sondern für alle jene Situationen, die sich mit dem weiten Begriff des *sacramentum* bezeichnen ließen – letztlich also für alles das, was den Menschen in »verborgener«, »verschleierter« Weise zur Erkenntnis gebracht wird²³.

Als Fallbeispiel sei hier die Michaelis-Kirche in Hildesheim gewählt, die der Bischof Bernward²⁴ dort seit seinem Amtsantritt im Jahr 993 projektierte. Spätestens 1010 war der Bau soweit fortgeschritten, dass der Grundstein für den südwestlichen Treppenturm gelegt werden konnte. Im Frühherbst 1015, am Michaelistag (29. September), wurde die Krypta geweiht; und als Bernward am 20. November 1022 starb, war der Bau zwar noch

21 Vgl. ebd., c. 4, 29, Z. 58–66.

22 Vgl. ebd., c. 4, 29f., Z. 67–81.

23 Vgl. oben, bei Anm. 15.

24 Zu seiner Person vgl. zuletzt Wolfgang C. SCHNEIDER, Bernward von Hildesheim. Bischof, Politiker, Künstler, Theologe (Veröffentlichungen des Landschaftsverbandes Hildesheim 18), Hildesheim 2010. – Vgl. zuvor knapper auch Jakob SCHUFFELS, Bernward von Hildesheim. Eine biographische Skizze, in: Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen. Katalog der Ausstellung Hildesheim 1993, Bd. 1, hg. v. Michael BRANDT u. Arne EGGBRECHT, Hildesheim/Mainz 1993, 29–43.

nicht fertiggestellt, aber doch so weit vorangetrieben, dass der Leichnam in der Krypta bestattet werden konnte. Von der Endweihe des Gesamtbaus hören wir zum Jahr 1033²⁵.

Johannes Cramer, Werner Jacobsen und Dethard von Winterfeld haben die Kirche 1993 »als die wichtigste künstlerische Hinterlassenschaft Bernwards« bezeichnet²⁶. Gemeint war damit zweifellos eine »gebrauchskünstlerische Hinterlassenschaft«. Denn der Bau diente der monastischen Gemeinschaft von St. Michael als liturgisches Zentrum; und er war überdies von Anfang an als Grablege für den Stifter vorgesehen, der dort sein ewiges Heil zu finden suchte. In seiner Dotationsurkunde vom 1. November 1019 hat Bernward selbst diese Funktion des Gebäudes ausdrücklich formuliert: Das *remedium animae* wollte er mit der Gründung des Klosters und dem Bau der Michaelis-Kirche erreichen²⁷.

In dieser Dotationsurkunde, mit der Bernward fast sein ganzes Erbe und zugekauftes Eigentum dem Michaeliskloster übereignete, äußerte sich der Bischof auch ausführlich über seine Motive. Die Interpretation des lateinischen Wortlauts ist freilich alles andere als einfach; immerhin sehen wir aber klarer, seitdem Fidel Rädle den Nachweis geführt hat, dass die Urkunde in ihrem ersten Teil durch die Timaos-Übersetzung des Calcidius (um 400) beeinflusst ist²⁸. Für die Frage nach dem Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Abbild ist diese Platon-Rezeption geradezu zentral.

Die Argumentation der Urkunde verläuft im Großen in folgenden drei Schritten²⁹:

(1) Der Mensch ist von Gott geschaffen, damit er eher Gott als der Schöpfung dient. Bei all den vielen Dingen, die der Mensch tut, blickt die vernunftbegabte Seele immer wieder zurück auf ihre eigene Erschaffung durch Gott; und je weiter der göttliche Atem jemanden auf den rechten Weg führt und bessert, desto mehr bindet dieser Mensch wiederum Gott an sich und verpflichtet sich Gott. Das ist allerdings nur unter der Voraussetzung

25 Zu dem Bau und seiner Geschichte insgesamt vgl. jetzt Christoph SCHULZ-MONS, Das Michaeliskloster in Hildesheim. Untersuchungen zur Gründung durch Bischof Bernward (993–1022), 2 Bde. (Quellen und Dokumentationen zur Stadtgeschichte Hildesheims 20, 1–2), Hildesheim 2010 (mit der früheren Literatur). – Eine knappe Übersicht über die Eckdaten auch bei E[nn]o] B[ünz], Nova Dei ecclesia. Die Gründung von St. Michael, in: Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen. Katalog der Ausstellung Hildesheim 1993, Bd. 2, hg. v. Michael BRANDT u. Arne EGGEBRECHT, Hildesheim/Mainz 1993, 520; sowie bei Hermann JAKOBS, Anmerkungen zur Urkunde Benedikts VIII. für Bernward von Hildesheim (JL. 4036) und zu den Anfängen von St. Michael, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 66, 1994, 199–214, hier: 204f.

26 Vgl. Johannes CRAMER, Werner JACOBSEN, Dethard VON WINTERFELD, Die Michaeliskirche, in: Bernward von Hildesheim 1 (wie Anm. 24), 369–382, hier: 369.

27 Vgl. Urkundenbuch des Hochstifts Hildesheim und seiner Bischöfe, Bd. 1 (bis 1221), hg. v. Karl JANICKE (Publikationen aus den k. preußischen Staatsarchiven 65), Leipzig 1896, Nr. 62; mit teilweise abweichender Interpunktion ed. v. Wolfram VON DEN STEINEN, in: DERS., Bernward von Hildesheim über sich selbst, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 12 (1956), 331–362, hier: 340–344 (hiernach im Folgenden zitiert). – Das Original ist verloren, eine Kopie des 11. Jahrhunderts ist 1943 verbrannt; der Text ist außerdem überliefert als Inserat in der Vita Bernwardi episcopi Hildesheimensis auctore Thangmaro, ed. v. Georg H. PERTZ (MGH SS 4), Hannover 1841, 754–782, hier: c. 51, 779f.

28 Vgl. Fidel RÄDLE, Calcidius und Paulus begründen ein Vermächtnis: Zu Bernwards Dotationsurkunde für St. Michael in Hildesheim, in: Latin Culture in the Eleventh Century. Proceedings of the Third International Conference on Medieval Latin Studies Cambridge, September 9–12 1998, Bd. 2, hg. v. Michael W. HERREN, Christopher J. McDONOUGH u. Ross G. ARTHUR (Publications of the Journal of medieval Latin 5), Turnhout 2002, 328–349, hier: 334–343.

29 Alles weitere nach der Edition der Dotationsurkunde, ed. v. VON DEN STEINEN (wie Anm. 27), 340–343.

möglich, dass Gott jemanden zu sich hin zieht; deshalb formt sich im Streben nach der Gnade der Schutz der göttlichen Barmherzigkeit dem Menschen an und verbildlicht sich für ihn. Bernward versucht demnach die Reziprozität im Verhältnis zwischen dem Schöpfergott einerseits und dem von ihm geschaffenen Menschen andererseits zu beschreiben: Die vernunftbegabte Seele des Menschen richtet sich zwar gewissermaßen von Natur aus auf Gott als ihren Schöpfer hin; aber der Mensch kann die Gnade nur dann erlangen, wenn seinerseits auch Gott sich ihm schützend und barmherzig zuneigt und ihn bessert.

(2) Einen Beweis für diesen Sachverhalt bieten folgende Beispiele: Während Adam ein langes Exil ertragen musste, hat Abraham auf Gott vertraut und daher Gerechtigkeit erfahren. Auch Moses sei sowohl aufgrund seiner Verdienste wie durch göttliche Gnade zum Führer des Volkes Israel geworden; und auf derselben Grundlage habe Elias seine Wunder gewirkt, habe David sich in Schlachten erhoben, habe Salomon sich nach der Errichtung des Tabernakels in zahlreichen Opfern und unvergleichlicher Buße Gott angenähert. Ihnen allen – Abraham, Moses, David und Salomon – habe Gott die »Geheimnisse der Verdienste« enthüllt. Auf diese Weise standen sie zum einen hier und jetzt (*temporaliter*) durch Verdienst und Werk über allen anderen Menschen, zum anderen in der Ewigkeit (*aeternaliter*) mit den Engeln von gleich zu gleich.

(3) Im folgenden Abschnitt beschreibt Bernward dann, wie sich jener Seelen-Prozess, den er zu Beginn dargestellt hatte, bei ihm selbst vollzogen habe: Noch als er als Schreiber bei Hof für Otto III. (983–1002) tätig gewesen sei, habe die göttliche Gnade seine Seele berührt, habe seine Seele selbst nach göttlicher Gnade gestrebt und danach getrachtet, der göttlichen Barmherzigkeit Genuß zu leisten. In langer *meditatio* habe er hin- und herüberlegt, »durch welche Baukunst von Verdiensten« (*qua meritorum architectura*) er sich das Himmlische (*caelestia*) einhandeln könne. Zum Bischof gewählt, habe er dann endlich die Möglichkeiten gehabt, sein Ziel auch zu verwirklichen – nämlich der menschlichen Erinnerung als Ehrentitel seines Namens zu übereignen, dass er Kirchen gebaut habe, dort Gottesdiener eingesetzt und sein gesamtes Vermögen zu diesem Zweck verwendet habe.

Auf diesen Gedankengang hin folgen im Wesentlichen die Bestimmungen zur materiellen Absicherung des Michaelisklosters, auf deren Details hier nicht mehr näher einzugehen ist. So dunkel nach wie vor manches in dem Text bleibt: Bernward wollte offenkundig die Michaelis-Kirche als *architectura meritorum* verstanden wissen, als das Verdienst und den Preis, mit denen er den Himmel (die *caelestia*) zu »erkaufen« vermochte (*mercari*). Zugleich sollte der Bau der Memoria, dem Gedächtnis dienen. Vor diesem Hintergrund sei nun an sieben Punkte erinnert, die für die Interpretation des Baus der Michaelis-Kirche bedeutsam sein dürften:

1) Auf jenem Grundstein, den man 1908 in der südöstlichen Fundamentecke des Treppenturms gefunden hat, stehen die Namen *sanctus Beniamin / sanctus Matheus apostolus / Bernwardus* † *Episcopus* sowie die Jahreszahl 1010. Die Inschrift knüpft offenbar an jene exegetische Tradition an, die sich seit der Spätantike mit den zwölf *fundamenta* des Himmlischen Jerusalem verband, die laut der Offenbarung des Johannes die Namen der zwölf Apostel trugen (Apc 21,14): Diese *fundamenta* wurden in Beziehung gesetzt zu den zwölf Steinen, die Josua für die zwölf Stämme Israels setzen ließ, als er durch den Jordan zog (Jos 4,9). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass es elf weitere solcher Grundsteine

gab, die neben Bernwards Namen die Namen der übrigen Stämme und Apostel trugen³⁰. Diese Grundsteine der Michaeliskirche bildeten unmittelbar die Grundsteine des Himmlischen Jerusalem ab; zugleich vergemeinschaftete Bernward seinen eigenen Namen mit denen der Heiligen, die das Fundament des Himmlischen Jerusalem bildeten³¹.

2) Hierzu fügt sich die 1939 entdeckte Weiheinschrift für die Krypta. Sie ist bei der schweren Zerstörung der Kirche im Zweiten Weltkrieg verlorengegangen – und war im übrigen schon zuvor nur in Resten entzifferbar, wie Pausen und Fotografien belegen. Wenn die Rekonstruktion von Wilhelm Berges stimmt, wies die Inschrift darauf hin, dass die Krypta Christus, Maria, dem Erzengel Michael und zudem den himmlischen Heerscharen geweiht war³². Allerdings steht die Rekonstruktion gerade im letzteren Teil auf tönernen Füßen. Immerhin laufen aber die Weiheinschriften in der »Vita Bernwardi« und in den Hildesheimer Annalen in der Sache auf dasselbe hinaus³³: Die Krypta war demnach ausdrücklich auch dem Erzengel Michael und den himmlischen Heerscharen gewidmet. Ob es genauso vor Ort, in der Krypta, als Weiheinschrift nachzulesen war, muss letztlich offen bleiben.

3) Die Grabanlage in der Krypta machte denselben Gedanken anschaulich. Der Deckel des Sarkophages nämlich zeigt neun Engel (auf der einen Seite vier, auf der anderen fünf) zwischen sieben Flammen, mithin die neun Engelschöre³⁴. Der Körper Bernwards lag

30 Vgl. Wilhelm BERGES, Die älteren Hildesheimer Inschriften bis zum Tode Bischof Hezilos († 1079). Aus dem Nachlaß, hg. und mit Nachträgen versehen v. Hans J. RIECKENBERG (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 3, 131), Göttingen 1983, 50–54. – C[hristine] W[ULF], Grundsteine von St. Michael, in: Bernward von Hildesheim 2 (wie Anm. 25), 533f. (mit Abb.). – Ein zweiter Stein ist nur als Fragment erhalten, das die Buchstaben »IAS«, davor wahrscheinlich ein M zeigt. Falls es zum Wort »[IEREM]IAS« zu vervollständigen ist, wie Wulf vorgeschlagen hat, gehörte es jedenfalls in einen anderen theologischen Zusammenhang.

31 Dazu würde sich fügen, dass Bernhard GALLISTL, Byzanz-Rezeption und Renovatio-Symbolik in der Kunst Bernwards von Hildesheim, in: Byzanz und das Abendland im 10. und 11. Jahrhundert, hg. v. Evangelos KONSTANTINOU, Köln/Weimar/Wien 1997, 129–160, hier: 139–148, in St. Michael »Jerusalemzitate« hat auffinden wollen. Doch bleiben die diskutierten Bezüge zur Grabeskirche aus meiner Sicht recht vage und Gallistl selbst hat in ihnen zudem »den Verweis auf die Königssymbolik jenes Ortes sehen« wollen (so 143).

32 BERGES, Die älteren Hildesheimer Inschriften (wie Anm. 30), 54–62. – C[hristine] W[ULF], Weiheinschrift der Krypta von St. Michael, in: Bernward von Hildesheim 2 (wie Anm. 25), 534f. (mit Abb.). – Danach hier zitiert: † anno dominice incarnationis MXv ordinationis beRNVVARDI VENERabilis presulis hild(heshemensis) anno xxIII INDICT(IONE) XIII iiii k(alendas) oct(obris) in honore d(omi)ni beate genitRICIS et archangeli michaelis et totius militie cELEstis bec cripta a bernnuardo ep(iscop)o dedicata est ... (In Großbuchstaben sind die Teile angegeben, die 1939 noch lesbar waren). – Vgl. dazu auch Christine WULF, Bernward von Hildesheim, ein Bischof auf dem Weg zur Heiligkeit, in: Concilium medii aevi 11, 2008, 1–19, hier: 6, Anm. 27.

33 Vgl. Vita Bernwardi (wie Anm. 27), c. 49, 779. – Zu den nicht weniger als elf Textstufen und dem dringenden Desiderat einer Neuedition der Vita: Martina GIESE, Die Textfassungen der Lebensbeschreibung Bischof Bernwards von Hildesheim (MGH Studien und Texte 40), Hannover 2006, 97–100. – Annales Hildesheimenses, ed. v. Georg WAITZ (MGH SsRG [8]), Hannover 1878, a. 1022, 33. – JAKOBS, Anmerkungen (wie Anm. 25), 209–213, hat argumentiert, dass der in der Edition gedruckte Text der Vita hier von den Angaben der Hildesheimer Annalen abhängig sein dürfte.

34 Zum Deckel des Sarkophags vgl. R[ainer] KA[SHNITZ], Sarkophag Bischof Bernwards, in: Bernward von Hildesheim 2 (wie Anm. 25), 590. – Ausführlich DERS., Bischof Bernwards Grab, in: Bernward von Hildesheim 1 (wie Anm. 24), 383–396, hier: 385–387, mit einer guten Abbildung

mitten unter den Engeln. Und fast zwangsläufig denkt man an die Dotationsurkunde, derzufolge auch Abraham, Elias, David und Salomon von Gott den *angelici spiritus* gleichgestellt worden waren³⁵. Der Sarkophag wiederum war in der Krypta wohl vor jenem Altar in die Erde eingelassen, der dem Erlöser, Maria, dem Erzengel Michael und nicht weniger als 66 Heiligen geweiht war³⁶; auch in dieser Hinsicht also lag Bernward in unmittelbarer Gegenwart der himmlischen Heerscharen.

4) Wenn die berühmten Bronzetüren, die sich heute am Dom befinden, ursprünglich für St. Michael und nicht für den Dom gedacht waren (wie zuletzt Christine Wulf wieder mit guten Gründen angenommen hat³⁷), und wenn die Inschrift auf dem Mittelsteg der Türen noch auf Bernward selbst zurückgeht, würde auch diese monumentale Hinterlassenschaft des Bischofs sich nahtlos in das Programm einfügen. Dort heißt es nämlich: »Im Jahr der Menschwerdung des Herrn 1015 ließ Bischof Bernward heiligen Angedenkens diese gegossenen Türflügel an der Vorderseite der Engelskirche zu seinem Gedächtnis aufhängen«³⁸. Ein *Angelicum Templum*, eine »Engelskirche« – das war die Michaelis-Kirche in der Tat!

5) Bernward ließ außerdem auch noch in die Steine zwischen den Kapitellen und der Kämpferplatte im Langhaus der Kirche jeweils Reliquien einbringen und dies durch Inschriften für den Betrachter auch augenfällig werden³⁹. Damit machte er die Michaelis-Kirche ganz real zu einem Bau »aus den lebendigen Steinen der Gläubigen« – und rief die gesamte reiche Architekturexegese auf, die Bruno Reudenbach in seinem grundlegenden Beitrag von 1980 über »Säule und Apostel« nachgezeichnet hat⁴⁰. Da man überzeugt war von der Präsenz des ganzen Heiligen und seiner ganzen *virtus* in jedem einzelnen Partikel

und stilgeschichtlichen Argumenten für eine Datierung in die Zeit Bernwards. – Zur Inschrift auf dem Deckel zuletzt eingehend Dieter VON DER NAHMER, Sehend Erkennen. Vom Augensinn im frühen Mittelalter, in: *Studi medievali*, ser. III, 50, 2009, 687–707, hier: 700–702. – Vgl. zuvor auch VON DEN STEINEN, Bernward (wie Anm. 27), 333.

35 So zu Recht WULF, Bernward von Hildesheim (wie Anm. 32), 13f.

36 Zur Weihe der Krypta und zur Niederlegung von Reliquien von 66 Heiligen: Hans J. SCHUFFELS, Inschriften zu den Reliquien der Mittelschiffsäulen von Sankt Michael in Abschrift, in: Bernward von Hildesheim 2 (wie Anm. 25), 538–540, hier: 540.

37 Vgl. WULF, Bernward von Hildesheim (wie Anm. 32), 11f. – Für St. Michael plädierte zuvor auch Bernhard SCHÜTZ, Zum ursprünglichen Anbringungsort der Bronzetür Bischof Bernwards von Hildesheim, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 57, 1994, 569–599, hier: 594. – Für eine ursprüngliche Anbringung an der Südfassade von St. Michael argumentiert Bernhard GALLISTL, »in faciem angelici templi«. Kultgeschichtliche Bemerkungen zu Inschrift und ursprünglicher Platzierung der Bernwardstür, in: *Jahrbuch für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim* 75/76, 2007/2008, 59–92, hier: 75.

38 Zur Inschrift auf den Türen: WULF, Bernward von Hildesheim (wie Anm. 32), 10 (dort auch der Text mit der oben wiedergegebenen Übersetzung): *AN(NO) DOM(INICE) INC(ARNATIONIS) M XV B(ERNVVARDVS) EP(ISCOPVS) DIVE MEM(ORIE) HAS VALVAS FVSILES // IN FACIE(M) ANGELICI TE(M)PLI OB MONIM(EN)T(VM) SVI FEC(IT) SVSPENDI*. – Vgl. dazu auch Dieter VON DER NAHMER, Die Inschrift auf der Bernwardstür in Hildesheim im Rahmen bernwardinischer Texte, in: *Bernwardinische Kunst*, hg. v. Martin GOSEBRUCH u. Frank N. STEIGERWALD (Schriftenreihe der Kommission für niedersächsische Bau- und Kunstgeschichte bei der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft 3), Göttingen 1988, 51–70.

39 Vgl. Dethard VON WINTERFELD, Würfelkapitell, in: Bernward von Hildesheim 2 (wie Anm. 25), 536f. – SCHUFFELS, Inschriften (wie Anm. 36), 538f.

40 Vgl. Bruno REUDENBACH, Säule und Apostel. Überlegungen zum Verhältnis von Architektur und architekturexegesischer Literatur im Mittelalter, in: *Frühmittelalterliche Studien* 14, 1980, 310–351.

seines Leibes⁴¹, wurde die Michaeliskirche damit real zu einem Haus all der Heiligen, in deren Mitte sich Bernward selbst bestatten ließ.

6) Vor diesem Hintergrund verdienen die insgesamt 17 kleinen Nischen in der Krypta unsere Aufmerksamkeit⁴²: Zu welchem Zweck sie ehemals gedient haben, ist nicht mehr sicher zu ermitteln. Aber wenn sie zum ursprünglichen Baubestand gehörten, ist zumindest nicht auszuschließen, dass sie für die Aufstellung von Reliquaren gedacht waren. Falls das zutrifft, wäre Bernwards Programm sogar noch sehr viel deutlicher wahrnehmbar gewesen: Der Bischof war inmitten der Schar der Heiligen bestattet.

7) Schließlich wäre wohl auch noch auf die reiche Tradition zu verweisen, die coenobitisches Mönchtum als engelsgleiches Leben begriff: Karl Suso Frank und zuletzt noch einmal Jörg Sonntag haben diese Ideenwelt im Detail nachgezeichnet⁴³. Bernward hat, der Praxis des *monachus ad succurendum* entsprechend, noch kurz vor seinem Tode in St. Michael selbst die Mönchsprofess abgelegt, war also selbst engelsgleich geworden⁴⁴. Und er hat sich dann in der Krypta des Westchores bestatten lassen, das heißt unmittelbar unterhalb des liturgischen Zentrums der Klosterkirche. Droben, über dem Stifter, der schließlich noch einer der Ihren geworden war, versammelten sich Tag für Tag die engelsgleichen Mönche zu ihrem Stundengebet.

Nimmt man alle diese Beobachtungen zusammen, so kann man sagen: Bernward bildete mit der Michaelis-Kirche offensichtlich das Himmlische Jerusalem auf Erden ab. Sein Körper lag im *templum angelicum*, inmitten der Engelschöre, umgeben von Scharen von Heiligen, im liturgischen Zentrum jener Gemeinschaft engelsgleicher Mönche, die er selbst gestiftet hatte. Hierzu passt die Wahl der Tage, an denen Bernward wichtige Handlungen vornahm: Die Weihe der Krypta 1015 und die Teilweihe 1022 erfolgten jeweils am Michaelstag; die Dotationsurkunde datierte Bernward auf Allerheiligen. Zugleich war er bemüht – und zwar *sichtlich* bemüht – die Erinnerung an seinen Namen im Gebäude selbst wachzuhalten: Zahlreiche Inschriften erinnerten an *Bernwardus episcopus*: im Sarkophag, auf dessen Deckel, an der Wand der Krypta, ja sogar auf den Grundsteinen, auf Ziegeln ...⁴⁵.

Christine Wulf hat nun jüngst den Bau der Kirche und die zahlreichen Inschriften als Ausdruck eines recht stolzen Strebens nach Heiligkeit betrachtet. Bernward, so vermutet sie, habe sich schon unmittelbar nach seiner Bischofswahl 993 selbst das Ziel gesetzt, ein Heiliger zu werden. Und er habe die Michaeliskirche errichten und reich ausstatten lassen,

41 Vgl. Arnold ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, 2. überarb. Aufl., Hamburg 2007, 154f.

42 Vgl. CRAMER, JACOBSEN, VON WINTERFELD, Die Michaeliskirche (wie Anm. 26), 374 (sowie den Grundriss, in: Ebd., 375).

43 Karl S. FRANK, Angelikos bios. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum ›Engelgleichen Leben‹ im frühen Mönchtum (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26), Münster 1964. – Jörg SONNTAG, Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit (Vita regularis 35), Berlin/Münster 2008, bes. 87–93.

44 Vita Bernwardi (wie Anm. 27), c. 53, 780. – SCHUFFELS, Bernward von Hildesheim (wie Anm. 24), 41.

45 Dazu Karl B. KRUSE, Bernwardziegel, in: Bernward von Hildesheim 2 (wie Anm. 25), 462–464. – Günther BINDING, Bischof Bernward von Hildesheim und die Dachziegel. Zur Bedeutung von tegula, later, laterculus und imbrex, in: Mittellateinisches Jahrbuch 41, 2006, 193–208, hier: 194f. u. 208.

um sich damit »den Himmel zu erkaufen«, also seine Heiligkeit zu erwerben. Allerdings sei der Plan nicht aufgegangen, denn Bernwards Nachfolger Godehard (1022–1038) sei aus anderem Holz geschnitzt gewesen: Aus asketisch-monastischen Kreisen stammend, habe er ein anderes Heiligenideal verfolgt als der stolze Adelspross Bernward⁴⁶.

Ich bin nicht ganz sicher, ob diese Deutung dem religiösen Wissen der Zeit gerecht wird. Aber etwas Wichtiges hat Christine Wulf durchaus erfasst, wenn sie auf den hohen Anspruch hinweist, den Bernward mit seinem Bau verbunden hat. Vielleicht muss man Bernwards Dotationsurkunde wörtlicher nehmen, als es die Forschung bisher meist gewagt hat. Schon am Hof Ottos III., so schrieb Bernward, habe er hin- und herüberlegt, *qua meritorum architectura, quove rerum pretio possem mercari caelestia*. Der Satz ist viel zitiert worden, aber er hat immer auch ein wenig befremdet. Wolfram von den Steinen hat in den 50er Jahren sogar kurzerhand befunden, die Passage klinge für heutige Ohren »unmöglich«. Sie entspreche jedoch, so von den Steinen weiter, nur zu gut der fremden Welt des früheren Mittelalters: Bernward habe eben die zeitübliche »Do-ut-des-Moral« vertreten⁴⁷.

Vor dem Hintergrund dessen, was über Radberts religiöses Wissen über Wirklichkeit und Abbild und die weitere Verbreitung dieses Wissens zu sagen war, und zumal angesichts der Timaios-Rezeption in der Urkunde selbst darf man immerhin fragen, ob Bernward mit dieser Passage in der Dotationsurkunde nicht bei seinem Worte zu nehmen ist: Ohne jeden Zweifel ist mit dem *pretium* jenes Eigengut, jenes Erbe gemeint, das Bernward für seine Kloster-Gründung und deren Ausstattung hingibt; und zweifellos meint die *architectura meritorum* jene Baukunst, die in der Michaelis-Kirche ihren Niederschlag gefunden hat. Aber diese Kirche ist mehr als nur eine materielle Offerte an Gott in einem Kuhhandel ums Seelenheil. Die Michaeliskirche selbst *ist* ganz unmittelbar der Himmel, den sich Bernward – ganz wörtlich verstanden – mit Hilfe seines Erbes, seines sonstigen Eigentums, seiner Baukunst, seinen Verdiensten eingehandelt, erkauft hat. Mit der von ihm finanzierten Michaeliskirche schuf Bernward ein äußerlich, für die körperlichen Sinne wahrnehmbares *Abbild* des Himmels; aber dieses Abbild machte zugleich die *Wirklichkeit* des Himmels für die innerliche Wahrnehmung erfahrbar und begreiflich – gerade so, wie bei der Eucharistie Brot und Wein das äußerlich, sinnlich wahrnehmbare Abbild des Leibes und Blutes Christi und zugleich die innerlich wahrnehmbare Wirklichkeit dieses Leibes und Blutes waren. Außerdem schuf Bernward mit St. Michael einen Ehrentitel des Gedächtnisses an ihn selbst – geradeso wie die Eucharistie auch memorial auf die Passion Christi zurückverwies.

Mit seinen Grundsteinen, mit den Engels-Patrosinien, mit der Anlage der Krypta, mit dem Grabmal Bernwards, mit den verbauten und aufgestellten Reliquien, mit der *vita angelica* der Mönche – mit alledem stellte sich Bernwards *templum angelicum* als ein *Abbild* des Himmels dar; aber zugleich »war« er – für die innere, geistige Wahrnehmung – die *Wirklichkeit* des Himmels. Bernward hatte, indem er den Bau finanzierte, also in der Tat die *caelestia* für sich gekauft: Im Himmel selbst, umgeben von Engeln und Heiligen, ließ sich Bernward bestatten. Das wäre kühn gedacht, aber doch noch leichter vorstellbar als der Versuch, einen Heiligenkult seiner selbst zu begründen. Für einen hochgebilde-

46 WULF, Bernward von Hildesheim (wie Anm. 32), 4 und 16–19. – Bernhard GALLISTL, Bernward of Hildesheim. A case of self-planned sainthood, in: *The Invention of Saintliness*, hg. v. Anneke B. MULDER-BAKKER, London/New York 2002, 145–162, hatte zuvor ebenfalls eine Selbstheiligung Bernwards vermutet, allerdings aus einer anderen Argumentation heraus und noch in Unkenntnis der Neuinterpretation der Dotationsurkunde Bernwards durch Fidel Rädle (vgl. bei Anm. 28).

47 VON DEN STEINEN, Bernward von Hildesheim (wie Anm. 27), 352f.

ten Geistlichen, der in seiner Dotationsurkunde auf Platons Timaios anzuspielen wusste, dürfte die hier vorgeschlagene Deutung nicht abwegig sein: Die Kirche St. Michael, die Bernwards Grab barg, war Abbild und Wirklichkeit des Himmels zugleich.