

ANDREAS ODENTHAL

## »Memoria« und »Repraesentatio«

### Zu Bildlichkeit und Bildgebrauch mittelalterlicher Liturgie

Die Frage nach der Bedeutung des alttestamentlichen Bilderverbotes und seiner Relevanz für die christliche Frömmigkeitspraxis ist in der Geschichte des Christentums viele Male virulent geworden<sup>1</sup>. Besonders das die abendländische Frömmigkeitsauffassung wie die Liturgie so prägende Frühmittelalter nahm sich dieses schwierigen Themas an<sup>2</sup>. In den damaligen Diskursen fällt auf, dass aufgrund der Skepsis dem Bild gegenüber zunächst die heiligen Gefäße des Gottesdienstes besondere Verehrung auf sich ziehen, weil sie als *vasa sacra* sehr eng mit der Liturgie und dem dort präsenten Heil in Verbindung stehen<sup>3</sup>. Von hier aus ist es dann ein langer Weg zu den reichlich mit Bildwerken versehenen Kirchenausstattungen der Spätgotik gewesen<sup>4</sup>. Zudem tritt im Spätmittelalter eine neue Gattung des Bildes auf, nämlich das »handelnde Bildwerk«, etwa eine Figur des Gekreuzigten mit drehbaren Armen. Dies ermöglichte, das Bildwerk als Kreuzesbild wie – von Kreuzesbalken abgenommen – als Christus im Grabe im Kontext liturgischer Feiern des Karfreitags zu verwenden: Das Bild selbst wird dramaturgisch fruchtbar gemacht, es »handelt«<sup>5</sup>. Die folgenden Überlegungen möchten keine Geschichte des sakralen Bildwerkes des Mittelalters schreiben, vielmehr den seit dem Frühmittelalter entscheidenden Kontext sakraler Bildwerke beleuchten, nämlich die christliche Liturgie mit ihrem Bildgebrauch sowie ihrem eigenen abbildenden Charakter. Zu diesem Zweck soll in sechs Thesen eine der großen Bildgestalten liturgischer Feiern des Mittelalters zur Sprache kommen, die Stationsliturgie mit ihren Auswirkungen auf die »Sakraltopographie« einer Stadt oder eines

1 Um nur einige Publikationen zu nennen: Albert GERHARDS, Überlegungen zur Stellung des Bildes in der abendländischen Liturgie, in: *Omnia Disce. Kunst und Geschichte als Erinnerung und Herausforderung*, hg. v. Walter SENNER (FS Willehad Paul ECKERT), Köln 1996, 278–290. – DERS., Liturgie und Bild – Zumutung und Chancen einer wechselhaften Beziehung, in: *JBTh* 13, 1998, 281–291.

2 Vgl. Hans G. THÜMMEL, Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787 (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn/München/Wien/Zürich 2005. – DERS., Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert (Bilderlehre und Bilderstreit NF 40). Würzburg 1991.

3 Vgl. hier etwa Reinhard HOEPS, Aus dem Schatten des goldenen Kalbes. Skulptur in theologischer Perspektive. Paderborn/München/Wien/Zürich 1999, 35–42 (zur Bildtheologie der Plastik der *Libri Carolini*).

4 Vgl. hierzu etwa den Sammelband *The Altar and its Environment 1150–1400*, hg. v. Justin E.A. KROESSEN u. Victor M. SCHMIDT (*Studies in the Visual Cultures of the Middle Ages* 4), Turnhout 2009.

5 Johannes TRIPPS, Das handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsschichten und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik, Berlin 2000.

Kirchenraumes. Damit ändert sich der Fokus auf das sakrale Bild: Die Stadt, der Kirchenraum selbst werden im Zusammenklang mit der dort gefeierten Liturgie zum Bild und realisieren wie manifestieren das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus im Hier und Jetzt.

1. *These*: Mit den Begriffen *Memoria* (Gedächtnis) und *Repraesentatio* (Vergegenwärtigung) sind die beiden Grundfragen der Feier des Gottesdienstes gestellt. Es ist die Frage nach dem *Hier* und *Jetzt* des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus. Die besondere Auffassung der Zeit (das liturgische *Heute*) korrespondiert mit räumlich-sachhafter Präsenz des Heiligen (das *Hier*). Mittelalterliche Liturgie in ihrer Bildlichkeit und Bildverwendung ist von hierher zu verstehen.

Die Frage aller Fragen der systematischen Liturgiewissenschaft ist die Frage nach der Zeit, so kommentiert Reinhard Messner das Spezifische einer Theologie des Gottesdienstes<sup>6</sup>. Denn es ist von einiger theologischer Relevanz, wenn die Kirche für ihre Liturgie das »Heute« behauptet: »Heute ist Christus geboren«<sup>7</sup>, oder im Exsultet der Osternacht: »Dies ist die selige Nacht, in der Christus die Ketten des Todes zerbrach«<sup>8</sup>. Das Heil von Gott her ereignet sich also im Jetzt der feiernden Gemeinde. Diese erfahrene zeitliche Gegenwart ergibt sich dabei über den Begriff der Anamnesis, lateinisch: der *Memoria*<sup>9</sup>. Gedenken ist nie bloßes Denken an etwas Vergangenes, sondern realisierendes, wiederholendes Gedächtnis im wörtlichen Sinn. Der altkirchliche, neuplatonisch gefärbte Mysterienbegriff lebte vom Gedanken eines solchen repräsentierenden Gedächtnisses, das es etwa ermöglichte, die Eucharistiefeier und ihre Opferkategorie mit dem einmaligen Kreuzesopfer Jesu zusammenzudenken: Jenes einmalige Heilshandeln gibt sozusagen das »Urbild«, das mittels seiner vielen »Abbilder« durch die Zeiten gegenwärtig gehalten wird. Es ist hier nicht der Ort, die seit dem Frühmittelalter im Kontext der Abendmahlsstreitigkeiten einsetzende Krise dieser Vorstellung näher auszufalten<sup>10</sup>. Doch mag die »Krise der sakramentalen Idee«<sup>11</sup>, die mit dem Problem der Zeit und damit dem Gedächtnis zusammenhängt, mit zur Fokussierung einer zweiten Spur beigetragen haben, nämlich der Frage nach der Verortung des Heils im Kontext der *repraesentatio*<sup>12</sup>. Hier stellt sich die Frage nach dem Ort des Heils im Sinne einer sachhaften Präsenz des Heiligen, allen voran der Gegenwart Jesu Christi, weniger im eucharistischen Geschehen als in der eucharisti-

6 Vgl. Reinhard MESSNER, Was ist systematische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen, in: ALW 40, 1998, 257–274, hier: 272.

7 So etwa die Antiphon an Weihnachten *Hodie Christus natus est*, in: René-Jean HESBERT, *Corpus Antiphonalium Officii* (im Folgenden: CAO) 1–6 (RED.F 7–12), Roma 1963–1979, hier: 3, 255 (nr. 3093).

8 Vgl. Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Freiburg i.Br. u.a. 1988, [82].

9 Vgl. zum Problem in den Kirchen der Reformation jetzt Dorothea WENDEBOURG, Essen zum Gedächtnis (BHTh 148), Tübingen 2009.

10 Vgl. hierzu Hans JORISSEN, Abendmahlsstreit, in: LThK<sup>3</sup> 1, 1993, 36–39.

11 Vgl. Ferdinand PRATZNER, Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik (WBTh 29), Wien 1970.

12 Vgl. Wolfgang SIMON, Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption (SuR.NR 22), Tübingen 2003, 27–39 zu den Kategorien »Zeit« und »Bild«. – Vgl. auch den älteren Sammelband: Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild, hg. v. Albert ZIMMERMANN (MM 8), Berlin/New York 1971.

schen Materie<sup>13</sup>. Ob im Streit um das Bild oder im Streit um die Eucharistie, beide Male geht es um die räumliche wie zeitliche Präsenz des Heiligen. Mittelalterliche Bildverwendung sowie ihre eigene Bildlichkeit sind also von diesen Fragen her anzugehen.

2. *These*: Die Bildlichkeit der Liturgie selbst zeigt sich an einem zentralen Phänomen mittelalterlicher Liturgie, nämlich der *Stationsliturgie* als typisch *römischer* Liturgie. Gemeint ist die *eine* Liturgie unter der Leitung des Papstes zu verschiedenen Zeiten und an den verschiedenen heiligen Orten. So werden die einzelnen Märtyrerstätten in ein Gesamtsystem des Gottesdienstes integriert. Es handelt sich hier um das Modell einer »Kirchenfamilie«, die sich als die eine Ortskirche in der Vielheit von Kommunitäten und ihrer Kirchenbauten versteht.

Angelus Albert Häußling hat in seiner Studie über die Klosterliturgie folgende für das Frühmittelalter und seine Liturgie typische Tendenz beschrieben: Man bemühte sich, die römische Liturgie in den nun entstehenden Klosterstädten, Basilikaklöstern oder Bischofsstädten zu kopieren, und als das typisch Römische empfand man die *Stationsliturgie*, also eine sich räumlich organisierende Liturgieform<sup>14</sup>. Die päpstliche Liturgie Roms zeichnete sich durch die Besonderheit aus, viele der heiligen Orte Roms, etwa die Apostelgräber, im Laufe eines Kirchenjahres als liturgische Orte in ein Feiersystem einzubeziehen. Der Papst feierte Liturgie nicht nur in seiner Bischofskirche, der Lateranbasilika, sondern auch in Alt-St. Peter und bei den anderen Märtyrerstätten, die dabei zu Stationskirchen wurden. Gelegentlich gab es prozessionale Elemente: Man sammelte sich in einer Kirche, hielt einen kurzen Wortgottesdienst, um von hier aus die Prozession zur eigentlichen Stationskirche zu halten, wo die Eucharistie stattfand. Bis heute leitet der Papst einen solchen Gottesdienst, wenn er den Aschermittwoch in S. Anselmo beginnt und nach einer Prozession die Eucharistie in S. Sabina feiert. Es handelt sich also um eine Liturgieform, die typisch für die sakrale Dimension einer Stadt ist, weil sie sich im Laufe des Kirchenjahres an verschiedenen Orten der Stadt realisiert. Das Entscheidende ist, dass man die einzelnen Feiern wie die verschiedenen Orte in ein das Gesamt durchdringendes Liturgiesystem zu integrieren vermochte und damit eine »Kirchenfamilie« organisierte<sup>15</sup>: Die vielen heiligen Orte bleiben Ausdruck der einen christlichen Kirche. Bei den Rombesuchen durch Kleriker aus den Gebieten nördlich der Alpen fiel dieses System als das Kennzeichen römischer Liturgie besonders ins Auge. Und wenn die Karolinger sich um

13 Vgl. Jan-Heiner Tüeck, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg i.Br. 2009, 112: »Die Gefahr, die heiligen Gaben als kultische Objekte zu behandeln und zu verdinglichen, besteht in dem Maße, als unbeachtet bleibt oder vergessen wird, wer sich in ihnen gibt – und was diese Selbstgabe bedeutet.«

14 Vgl. Angelus A. HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeyer. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit* (LQF 85), Münster 1973. – Vgl. auch DERS., *Liturgie in der Karolingerzeit und der St. Galler Klosterplan*, in: *Studien zum St. Galler Klosterplan II*, hg. v. Peter OCHSENBEIN u. Karl SCHMUCKI, St. Gallen 2002, 151–183. – Vgl. für die Frühzeit Roms im Vergleich mit Konstantinopel und Jerusalem John F. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* (OrChrA 228), Roma 1987. – Vgl. ebenso die gute Übersicht bei Sible DE BLAAUW, *Contrasts in Processional Liturgy. A Typology of Outdoor Processions in Twelfth-Century Rome*, in: *Art, Cérémonial et Liturgie au Moyen Âge. Actes du colloque de 3<sup>e</sup> Cycle Romand de Lettres Lausanne-Fribourg, 24–25 mars, 14–15 avril, 12–13 mai 2000*, sous la direction de Nicolas BOCK, Peter KURMANN, Serena ROMANO u. Jean-Michel SPIESER, Roma 2002, 357–394.

15 Für Köln vgl. die zusammenfassende Darstellung von Arnold WOLFF, *Kirchenfamilie Köln. Von der Wahrung der geistlichen Einheit einer mittelalterlichen Bischofsstadt durch das Stationskirchenwesen*, in: *Colonia Romanica* 1, 1986, 33–44.

die Liturgie der römischen Peterskirche verdient machten, dann muss man in Rechnung stellen, dass es sich bei St. Peter um eine der Stationskirchen handelt, die der Papst etwa zur dritten Weihnachtsmesse besuchte, in deren Kontext dann auch die Kaiserkrönung Karls des Großen im Jahre 800 stattfand – also bei ebenjener Stationsliturgie<sup>16</sup>. Von hierher wundert die Bemühungen nicht, diese als typisch römisch empfundene Form der Liturgie als Ausdruck romorientierter authentischer Liturgie in den Bischofsstädten nördlich der Alpen zu etablieren<sup>17</sup>.

3. *These*: Im Kontext der bonifatianisch-karolingischen Liturgiereform wird das System der Stationsliturgie als authentisch römisch in die Bischofsstädte des nordalpinen Bereichs übernommen und mit den Gegebenheiten und Möglichkeiten vor Ort kreativ umgesetzt. Dabei geht es um die Makroebene der mittelalterlichen Bischofs- oder Klosterstadt mit ihren vielen Kirchen, aber ebenso um die Mikroebene der einzelnen Basilika mit ihren vielen Altären und den über deren Patrozinien präsenten Heiligen.

Die von Bonifatius (um 672–754/755) eingeleitete und in der karolingischen Epoche fortgeführte Romorientierung hatte eine dezidiert liturgische Komponente<sup>18</sup>. So wurde bereits Bonifatius 719 durch Papst Gregor II. (715–731) auf die römische Taufformel verpflichtet<sup>19</sup>. Denn authentische Liturgie zu feiern hieß, sich an römischer Liturgie zu orientieren, und als das besondere Kennzeichen der Liturgie Roms empfanden die Kleriker aus dem Norden bei ihren Besuchen die päpstliche Stationsliturgie, die nun unter den Bedingungen nördlich der Alpen adaptiert wurde, wie bereits die Metzger Stationsliste des Bischofs Chrodegang (742–766) zeigt<sup>20</sup>. Auf der Makroebene einer Stadt wurden die vielen Kirchenbauten durch die an bestimmten Tagen vom gesamten Stadtklerus in ihnen vollzogene Liturgie in eine ideelle Einheit gebracht, wie man es an der päpstlichen Liturgie Roms hatte studieren können. Die Verwirklichung eines solchen Modells ging Hand in Hand mit städtebaulichen Planungen: Neugründungen von Klöstern und Stiften an prominenten Stellen im topographischen Gefüge einer Stadt etwa im 11. Jahrhundert dienten dem Zweck, ein Konzept der Stationsliturgie verwirklichen zu können<sup>21</sup>. Auch auf der

16 Vgl. Arnold ANGENENDT, Mensa Pippini Regis. Zur liturgischen Präsenz der Karolinger in St. Peter, in: DERS., Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag, hg. v. Thomas FLAMMER u. Daniel MEYER (Ästhetik – Theologie – Liturgik 35), Münster 2005, 89–109, hier etwa: 95.

17 Vgl. zur Tendenz: DERS., Libelli bene correcti. Der »richtige Kult« als ein Motiv der karolingischen Reform, in: DERS., Liturgie im Mittelalter (wie Anm. 16), 227–243.

18 Derzeit ist erneut eine Kontroverse um die Romanisierung der Liturgie unter den Karolingern entstanden. Vgl. Martin MORARD, *Sacramentarium immixtum* et uniformisation romaine. De l'*Hadrianum* au *Supplément d'Aniane*, in: ALw 46, 2004, 1–30. – Arnold ANGENENDT, Keine Romanisierung der Liturgie unter Karl dem Grossen? Einspruch gegen Martin Morards »*Sacramentarium immixtum*« et uniformisation romaine, in: ALw 51, 2009, 96–108. Der Argumentationsstruktur Angenendts, der ich mich entschieden anschließe, wäre ein Argument für die Romanisierung hinzuzufügen: nämlich die hier dargestellte Stationsliturgie als typisch römische Gottesdienstform.

19 Vgl. Arnold ANGENENDT, Bonifatius und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung, in: DERS., Liturgie im Mittelalter (wie Anm. 16), 35–87.

20 Vgl. Theodor KLAUSER, Eine Stationsliste der Metzger Kirche aus dem 8. Jahrhundert, wahrscheinlich ein Werk Chrodegangs, in: EL 44, 1930, 162–193, auch in: DERS., Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie, hg. v. Ernst DASSMANN (JAC.E 3), Münster 1974, 22–45.

21 Vgl. Frank G. HIRSCHMANN, Stadtplanung, Bauprojekte und Großbaustellen im 10. und 11. Jahrhundert. Vergleichende Studien zu den Kathedralstädten westlich des Rheins (MGMA 43), Stuttgart 1998. – In Paderborn etwa dürfte Bischof Meinwerk (1009–1036) die Stationsli-

Mikroebene eines einzelnen Kirchenraumes und seiner Annexe setzte man das Grundprinzip der Stationsliturgie um. Man wertete die vielen Einzelfeiern in den unterschiedlichen Raumteilen einer Großbasilika dennoch theologisch als *eine* Liturgie. Das setzt natürlich voraus, dass der eine Kirchenraum viele einzelne Altarstellen bereithält, unter einem Dach also die verschiedenen Heiligtümer in Gestalt der Vielzahl von Altären beherbergt. Der einzelne Altar ist dabei deshalb »Heiliger Ort«, weil er im Altargrab eine Heiligenreliquie birgt<sup>22</sup>. Von hierher eignet ihm eine besondere Qualität, die sich in einer liturgischen Nutzung dieses »Heiligen Ortes« niederzuschlagen hat. Spätestens in den Messedekreten Papst Gregors III. (731–741) vom 12. April 732 liegt eine Kodifizierung dieser Wertung des »Heiligen Ortes« vor: Der Papst ordnete damals Zusatzoffizien an, darunter auch die Feier der Messe in einer Kapelle bei Alt-St. Peter. Die Begründung war, dass der dort mittlerweile angesammelte Reliquienbesitz einen solchen Gottesdienst erforderte<sup>23</sup>. Anlass der Eucharistie wird also seit dem frühen Mittelalter immer mehr der Altar selbst qua Märtyrergab und Patrozinium, nicht mehr unbedingt die Notwendigkeiten einer gemeindlichen Gottesdienstversammlung. Die Vielzahl der Altäre in einem Kirchenraum nun macht durch die Altartituli die einzelnen Heiligen präsent<sup>24</sup>. Zugleich rufen die Altäre als »heilige Orte« nach Messe und Gebet. Wie die Stationsliturgie auf der Makroebene der Stadt einzelne Kirchen einband, so auf der Mikroebene des Kirchenraumes die verschiedenen Altäre, deren Heilige durch die Prozession von einem Altar zum anderen geehrt wurden<sup>25</sup>.

4. *These*: Für die Stadt Köln kann man eine schrittweise erfolgende »theologische Relecture« der städtebaulichen Situation im Kontext der Entwicklung eines Stationskirchensystems beobachten. Zur Bedeutung der einzelnen Bischofs- und Märtyrergäber (St. Severin, St. Gereon) tritt die bewusste Wahl der Apostelpatrozinien an den Hauptausfalltoren der römischen Stadtmauer (St. Aposteln, St. Andreas, St. Jakob) auf der Makroebene. Auf der Mikroebene werden die Patrozinischemen des Alten Domes und in der Folge auch von St. Aposteln »more romano« durchgestaltet.

urgie forciert und durch Kloster- und Stiftsgründungen erst ermöglicht haben. Vgl. dazu Andreas ODENTHAL, »... hoc sacrificum Deo acceptabile«. Der Gottesdienst des Bischofs Meinwerk von Paderborn (1009–1036) nach dem Zeugnis seiner Vita, in: ZKG 59, 2010, 11–33, hier: 28–32, jetzt auch in: DERS., Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung. Studien zur Geschichte des Gottesdienstes (SMHR 61), Tübingen 2011, 50–73, hier: 68–72.

22 Vgl. hierzu Arnold ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1997, 167–182.

23 Die Messedekrete wertet HÄUSSLING, Mönchskonvent (wie Anm. 14), 280–297, als Schlüsseltexte eines sich verändernden Liturgieverständnisses. Denn sie dokumentieren als Anlass zur Liturgie die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien. Vgl. dazu auch Hubert MORDEK, Rom, Byzanz und die Franken im 8. Jahrhundert. Zur Überlieferung und kirchenpolitischen Bedeutung der Synodus Romana Papst Gregors III. vom Jahre 732 (mit Edition), in: Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum fünfundsiebzehnten Geburtstag, hg. v. Gerd ALTHOFF, Dieter GEUENICH, Otto G. OEXLE u. Joachim WOLLASCH, Sigmaringen 1988, 123–156.

24 Vgl. hier immer noch Günter BANDMANN, Früh- und hochmittelalterliche Altaranordnung als Darstellung, in: Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr, hg. v. Kurt BÖHNER u.a., Textband 1, Düsseldorf 1962, 371–411. – In diesem Kontext vgl. auch Arnold ANGENENDT, In Honore Salvatoris. Vom Sinn und Unsinn der Patrozinienkunde, in: Revue d'Histoire Ecclésiastique 97, 2002, 431–456 und 791–823.

25 Vgl. zu den Seitenaltären Justin E.A. KROESEN, Seitenaltäre in mittelalterlichen Kirchen. Standort – Raum – Liturgie, Regensburg 2010, der (10) die Stationsliturgie zwar kurz nennt, aber ihre eigentliche Bedeutung für die Verbreitung der Nebenaltäre kaum einholt.

Mit der Stadt Köln wird nun eine Adaptation des römischen Liturgiesystems in einem Bereich nördlich der Alpen in den Blick genommen. Dabei ist das Kölner Stations-system als eine langsam gewachsene Größe zu verstehen, die ihren Ursprung bei den spätantiken Bischofsgräbern nahm, die zu besuchen wohl bereits fromme Übung des ausgehenden 6. Jahrhunderts war<sup>26</sup>. Es wird für die Epochen danach von vielen Händen ausgehen sein, die an dieser umfassenden Liturgie bauten. Mit einiger Sicherheit kann man sagen, dass die Stationsliturgie unter den Erzbischöfen Bruno (953–965) und Heribert (999–1021), also im 10. und 11. Jahrhundert, in Blüte stand<sup>27</sup>. Vor allen anderen hat Erzbischof Pilgrim (1021–1036), Kanzler für die italienischen Angelegenheiten des Reiches, in das Liturgiesystem eingegriffen, als er die Rolle von St. Aposteln im Westen der römischen Stadt im Rahmen der Kölner Kirchenfamilie festschrieb. Alle großen Ausfall-tore der römischen Stadt waren nämlich mit Apostelpatrozinien belegt, und zwar gemäß der Weisung Jesu an seine Apostel im Evangelium: »Geht hinaus in die ganze Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen« (Mk 16,15). So findet sich die Stiftskirche St. Andreas am römischen Ausfalltor im Norden der Stadt, die Pfarrkirche St. Jakobus im Süden und St. Aposteln/St. Paulus im Westen. Innerhalb des Stationskirchensystems erhielt St. Aposteln unter Erzbischof Pilgrim nun die Funktion, die in Rom St. Paul vor den Mauern innehat<sup>28</sup>. Besuchte man am Osterdienstag in Rom St. Paul vor den Mauern, so in Köln am selben Tag St. Aposteln. Die Gründungsreliquien, die Erzbischof Pilgrim in Rom für das Kölner Apostelnstift besorgte, waren die der Märtyrer Felix und Adac-tus, deren Katakombe sich in Rom in unmittelbarer Nachbarschaft von St. Paul vor den Mauern befindet<sup>29</sup>. Mit St. Aposteln hat sich ein Zeugnis dafür erhalten, wie man unter den topographischen Bedingungen Kölns eine als authentisch römisch angesehene Sakraltopographie adaptierte und so zur Sakralisierung der Kölner Stadtopographie auf der Makroebene beitrug. Doch die Adaptation betraf auch die Mikroebene des Kirchen-ninnenraums. Hier ist auf den Alten Kölner Dom mit seinem Patrozinien-schema und dessen Analogie in der Kölner Apostelnkirche des 11. Jahrhunderts hinzuweisen<sup>30</sup>. Der

26 Vgl. WOLFF, Kirchenfamilie (wie Anm. 15), 36, verweist auf eine Notiz des Gregor von Tours (538/539–594) 590, Bischof Severin († wohl 397) habe am Sonntag nach der Matutin die Heiligen Stätten Kölns besucht.

27 Vgl. ebd., 36 und 40. Die genannte Epoche als Blütezeit anzunehmen, liegt durch einige Hin-weise aus dem Ordinarius von St. Aposteln nahe, der im 14. Jahrhundert einige Stationen schon für abgeschafft erklärt hatte. Damit war die Blütezeit allerspätestens vorbei. Vgl. dazu Andreas ODENTHAL, Der älteste Liber Ordinarius der Stiftskirche St. Aposteln in Köln. Untersuchungen zur Liturgie eines mittelalterlichen kölnischen Stifts (SKKG 28), Siegburg 1994, etwa 66 (über eine Domstatio an Ostersonntag). – Aus der Zeit Erzbischof Brunos I. ist die Weihnachtsstatio am 25.12.962 in St. Caecilien anlässlich einer Schenkung »cum ibi agitur statio« überliefert. Vgl. Friedrich W. OEDI-GER, Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter 1 (313–1099). Nachdruck der Ausgabe Bonn 1954–1961 (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XXI), Düssel-dorf 1978, 138 (Nr. 449). – Zur Rolle Brunos und Annos (711/715–ca. 715) bei der Ausprägung der Kirchenstadt Köln vgl. jetzt auch Anton LEGNER, Kölner Heilige und Heiligtümer. Ein Jahrtausend europäischer Reliquienkultur, Köln 2003, bes. 24–34.

28 Vgl. Gottfried STRACKE, Köln: St. Aposteln (Stadtspuren 19), Köln 1992, 119–139. – Andreas ODENTHAL, Gottfried STRACKE, Die Stationsliturgie Kölns und ihre topographischen Bezüge zu Rom. Die Libri Ordinarii des Kölner Apostelnstiftes – Grundlage eines Dialoges zwischen Kunst-geschichte und Liturgiewissenschaft, in: Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittel-alterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, hg. v. Franz KOHLSCHNEIN u. Peter WÜNSCHE (LQF 82), Münster 1998, 134–162.

29 Vgl. STRACKE, St. Aposteln (wie Anm. 28), 128f.

30 Vgl. ebd., 196–201.

Alte Kölner Dom zitierte, wie seit dem Frühmittelalter vermehrt üblich, Alt-St. Peter in Rom, indem eine doppelchörige Anlage erstellt wurde, die dem Westchor in Analogie zur gewesteten römischen Peterskirche selbstverständlich das Petruspatrozinium zuordnete. Zudem errichtete man im Westchor eine eigene Confessioanlage, wiederum nach römischem Vorbild von Alt-St. Peter zur Zeit Gregors des Großen (590–604)<sup>31</sup>. Wenn im Alten Kölner Dom auch kein Märtyrergrab existierte, so dürften doch die entscheidenden Reliquien des Domes hier geborgen worden sein, und das ist der Stab des hl. Petrus, der auch im Prozessionswesen eine große Bedeutung hatte, wie noch zu zeigen ist. Doch der Alte Kölner Dom kopiert nicht sklavisch römische Architektur, sondern er ist im Duktus anderer Bischofskirchen Ausdruck einer neu entstandenen Form, nämlich der doppelchörigen Anlage<sup>32</sup>. War der Westchor St. Petrus geweiht, so der Ostchor St. Maria. Es ist genau dieses Schema, das für St. Aposteln als zweites St. Paul vor den Mauern übernommen und wiederum adaptiert wurde. Auch in St. Aposteln war der Ostchor Maria geweiht, der Westchor hingegen St. Paulus. Damit ist das römische Zitat adäquat in Kölner Verhältnisse umgesetzt: Im Dom und in St. Aposteln beide Male St. Maria im Osten, St. Petrus (Dom) und St. Paulus (St. Aposteln) im Westen. Diese Bauwerke mit einer Liturgie nach römischer Sitte (»more romano«) zu versehen, betrifft dann nicht nur die Stationsliturgie, sondern auch die Situation des Westchores mit der Zelebration nach Osten hin, wie sie in St. Peter in Rom bis heute üblich ist<sup>33</sup>.

5. *These*: Die Liturgie des Palmsonntags im mittelalterlichen Köln stellt vielfältige Bezüge zu Rom dar, die mittels des Reliquienbesitzes oder der gesungenen liturgischen Texte inszeniert werden. Es geht um eine »Sakrallandschaft« der einzelnen Kirche wie der gesamten Stadt, die in der konkreten liturgischen Feier je neu aktualisiert wird.

Wie kreativ man in Köln das Grundkonzept der Kirchenfamilie und der zugehörigen Stationsliturgie unter den vorfindlichen Bedingungen umsetzte, zeigt sich am Beispiel von St. Gereon in Köln, das nun mittels der Liturgie des Palmsonntags näher vorgestellt wird. Das Gereonsstift war das nach dem Dom ranghöchste Stift Kölns, nicht zuletzt, weil die Kirche die Grabstätte des ersten Märtyrers der Kölner Kirche birgt, Gereon (um 270–304) und seiner Gefährten aus der Thebäischen Legion<sup>34</sup>. Pilgrims zweiter Nachfol-

31 Vgl. Werner JACOBSEN, Organisationsformen des Sanctuariums im spätantiken und mittelalterlichen Kirchenbau. Wechselwirkungen von Altarraum und Liturgie aus kunsthistorischer Perspektive, in: Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln, hg. v. Albert GERHARDS u. Andreas ODENTHAL (LQF 87), Münster 2000, 67–97.

32 Vgl. zu den vielen Wurzeln HÄUSSLING, Mönchskonvent (wie Anm. 14), 106f.

33 Noch im gotischen Neubau des Kölner Domes übernahm man diese Zelebration »more romano«, da die Kathedra des Bischofs im Scheitelpunkt der gotischen Ostapsis zu stehen kam und einzig dem Bischof das Recht zukam, die noch vorhandene Hochaltarmensa des Domes »more romano« – nun aber nach Westen hin – zu bedienen. Zur Problematik vgl. Renate KROOS, Liturgische Quellen zum Kölner Domchor, in: KDB 44/45, 1979/80, 35–202, hier: 71f.

34 Vgl. zur Geschichte der Verehrung der Thebäer Reinhard SEELIGER, Die Ausbreitung der Thebäer-Verehrung nördlich und südlich der Alpen, in: Mauritius und die Thebäische Legion. Akten des internationalen Kolloquiums Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17.–20. September 2003/Saint Maurice et la Légion Thébaine. Actes du colloque international Fribourg, Saint-Maurice, Martigny, 17–20 septembre 2003, hg. v. Otto WERMELINGER, Philippe BRUGGISSER, Beat NAEF u. Jean-Michel ROESSLI (Paradosis 49), Fribourg 2005, 211–225. – Zur Liturgie des Mauritius: Martin KLÖCKENER, »... legio sancta pro tui nominis confessione meruit uictoriae palmam ...«. Die Märtyrer der Thebäischen Legion in den Gebetstexten der eucharistischen Liturgie der Westkirchen bis um das Jahr 1000, in: ebd. 265–310. – Vgl. zum Folgenden ausführlich Andreas ODENTHAL, Vom Stephanusfest

ger, Erzbischof Anno II. (1056–1075)<sup>35</sup> hat sich um die Gereonskirche insofern verdient gemacht, als er das auf einen spätantiken profanen Memorialbau zurückgehende Dekagon um den Anbau eines Langchores für die Kanoniker samt Krypta erweiterte<sup>36</sup>. Eine besondere Rolle hatte St. Gereon in der Liturgie des Weihnachts- wie des Osterfestes, denn sie war zum einen Stationskirche aller Kölner Stifte am Stephanustag, zum anderen am Palmsonntag zur Palmensegnung vor der Palmenprozession zum Dom. Ehrte die römische Kirche den ersten Märtyrer der Christenheit, Stephanus, an seinem Fest, dem 26. Dezember, in der Stationskirche Santo Stephano Rotondo, so feierte die Kölner Ortskirche im Mittelalter das Stephanusfest am Grab des ersten Märtyrers in ihrer eigenen Tradition, nämlich in St. Gereon<sup>37</sup>. Es ist dann kein Zufall mehr, dass der Hochaltar der Gereonskirche, also der Altar in der Apsis des Stiftschores, dem hl. Stephanus geweiht ist. Der Stephanusaltar der Apsis korrespondiert dem Gereonsaltar an der Nahtstelle zum Dekagon. Anlässlich der Weihe des Neubaus durch Erzbischof Anno 1069 sind die Titel der Kirche überliefert: Jesus Christus und sein lebendiges Kreuz, Maria, Johannes Baptist, Petrus und Paulus, Johannes Apostel, Stephanus – dann erst die Märtyrer Gereon und Gefährten. »In novo altari«, also wohl in dem im neuen Annonischen Hochchor errichteten Altar, befanden sich die Reliquien des hl. Kreuzes, des Grabestuches und Grabes Jesu, Weihrauch aus dem Grab Jesu, von Kleid und Grab Mariens, Kleid und Haar Johannes des Täufers, vom Haar des Stephanus, vom Stein, mit dem Stephanus getötet wurde, schließlich fand sich dort auch der Stein, über dem Gereon enthauptet wurde<sup>38</sup>. Diese Reliquienauswahl hat mehrere Verweisebenen: Anhand der Reliquien des Kreuzes oder des Heiligen Grabes wird auf die Passion und die Auferstehung Jesu Christi verwiesen und zugleich ein Bezug zu Jerusalem als dem Ort des Geschehens hergestellt<sup>39</sup>. Die Stephanusreliquien repräsentieren den ersten Märtyrer der Jerusalemer Urgemeinde und damit der ganzen Kirche; ihm ist der Altar in der Ostapsis geweiht. Die Gereonsreliquie nun schafft eine ideelle Verbindung zum Gereonsaltar an der Nahtstelle zum Chor über

zum Palmsonntag. Die theologische Bedeutung der Gereonskirche für die mittelalterliche Kölner Stationsliturgie, in: DERS., *Liturgie* (wie Anm. 21), 103–124.

35 Zu Anno vgl. Friedrich W. OEDIGER, *Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts* (Geschichte des Erzbistums Köln 1), Köln <sup>3</sup>1991, 114–128. – *Monumenta Annonis. Köln und Siegburg. Weltbild und Kunst im hohen Mittelalter. Eine Ausstellung des Schnütgen-Museums der Stadt Köln in der Cäcilienkirche vom 30. April bis zum 27. Juli 1975*, hg. v. Anton LEGNER, Köln 1975.

36 Vgl. *Die Vita Annonis Archiepiscopi Coloniensis*, hg. v. D. Rudolfus KOEPKE (MGH.SS 11, Hannoverae 1854, unveränderter Nachdruck Stuttgart 1994, 462–518), berichtet hierüber im Liber II, 17, 491.

37 Vgl. hierzu Johann P. KIRSCH, *Die Stationskirchen des Missale Romanum. Mit einer Untersuchung über Ursprung und Entwicklung der liturgischen Stationsfeier* (Ecclesia Orans 19), Freiburg i.Br. 1926, 239f. – Vgl. auch die Tabelle bei DE BLAAUW, *Contrasts* (wie Anm. 14), 391.

38 Vgl. die »Notae S. Gereonis« in einem Evangelienbuch des 11. Jahrhunderts, abgedruckt in: *Urkunden-Buch des Stiftes St. Gereon zu Köln*, hg. v. Peter JOERRES, Bonn 1893, 690f. – Ebenfalls bei Marianne GECHTER, *Frühe Quellen zur Baugeschichte von St. Gereon in Köln*, in: *Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte* 23, 1990, 531–562, hier: 541f. – Vgl. zur Weihe auch OEDIGER, *Regesten* (wie Anm. 27), 285 (Nr. 983).

39 Ein solcher Jerusalembezug ist durch das Fest selbst gegeben, dessen Ereignisse schließlich in Jerusalem stattfanden. Bezeichnenderweise ist das Fest seinerseits aus Jerusalem übernommen worden, wie die durch ein armenisches Lektionar des frühen 5. Jahrhunderts überlieferte Jerusalemer (Stations-)Ordnung zeigt. Vgl. hierzu Hansjörg AUF DER MAUR, *Feste und Gedenktage der Heiligen*, in: *Feiern im Rhythmus der Zeit II/1* (GdK 6,1), Regensburg 1994, 65–357, hier: 118 und 132–134.



der Confessioanlage und stellt den ersten Märtyrer der Kölner Kirche vor Augen. Die Auswahl der Patrozinien macht also Sinn, weil damit dem ersten Kölner Märtyrer Gereon (Titel des Confessioaltares) der erste Märtyrer der Kirche Stephanus (Titel des Hochaltares) zugeordnet wird. Doch die Verweise reichen noch weiter. Wenn sich nämlich die Kölner Kirchenfamilie am Stephanustag in St. Gereon versammelte, hörte sie als Evangelium einen Abschnitt aus dem 23. Kapitel des Matthäusevangeliums. Dieser Abschnitt ist insofern von besonderer Bedeutung, als er in einem deutlichen Zusammenhang mit der wiederum in St. Gereon gehaltenen Palmsonntagsstatio steht, wie nun zu zeigen ist. Der Text des Evangeliums Mt 23, 34–39 beschreibt die Sendung von Weisen und Propheten, die aber abgelehnt und getötet werden. In Vers 37 klagt Jesus über Jerusalem, das seine Propheten tötet, und weissagt selbst: »Darum wird euer Haus verlassen. Und ich sage euch: Von jetzt an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr ruft: Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn« (Mt 23, 38f.).

Neben dem Jerusalemverweis interessiert vor allem der letzte Vers dieser Evangeliumsperikope, nämlich das Zitat aus Psalm 118,26: »Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn«. Das Entscheidende ist, dass dieser Satz nicht nur im Evangelium des Stephanustages begegnet, sondern vor allem in der Liturgie des Palmsonntags von Bedeutung ist, also dem Tag, an dem wiederum St. Gereon Stationskirche ist. Wie aber ist die Liturgie des Palmsonntags in Rom und in Köln beschaffen? Liturgiegeschichtlich vereint die Liturgie des Palmsonntags im Wesentlichen zwei Traditionen. Römischen Ursprungs ist die Passionsmesse, die den Beginn der Heiligen Woche markiert. Damit verschmilzt eine zweite Traditionsschicht, nämlich die Palmenweihe und die Prozession zum Einzug Jesu in die heilige Stadt Jerusalem, die – nach Jerusalemer Vorbild – im gallisch-fränkischen Gebiet ausgebildet wurde<sup>40</sup>. Ist für Rom St. Johannes im Lateran als alleinige Stationskirche, nämlich für die Passionsmesse, festgeschrieben, so ist die Kölner Topographie differenzierter. Als Sammelkirche (»Collecta«-Kirche) diente St. Gereon, die damit der Ort der Palmenweihe war. Von hier zog die große stadtkölnische Palmenprozession zum Dom St. Petrus für die Feier der Messe<sup>41</sup>. St. Gereon ist zwar nicht im eigentlichen Sinne Stationskirche, diese ist wie in Rom (St. Johannes im Lateran) die Kathedralkirche, der Dom selbst. Aber als Sammelkirche dient sie zum Auftakt der Liturgie. Und hierbei fällt auf, dass im Rahmen dieser Liturgie in St. Gereon wieder der Text aus Psalm 118,26 begegnet: »Benedictus, qui venit in nomine Domini«, und zwar gleich mehrfach. Das in St. Gereon verlesene Evangelium zur Palmenweihe Mt 21,1–9 bringt ihn ebenso zu Gehör wie die das Evangelium vertonende Antiphon *Cum appropinquasset*, die beim Auszug aus St. Gereon gesungen wurde und hier eigens abgedruckt sei: *Cum appropinquasset Dominus Jerosolymam, misit duos ex discipulis suis, dicens: Ite in castellum quod est contra vos, et invenietis pullum asinae alligatum, super quem nullus hominum sedit; solvite, et adducite mihi. Si quis vos interrogaverit, dicite: Opus Domino est. Solventes adduxerunt ad Jesum, et imposuerunt illi vestimenta, et sedit super eum. Alii expandebant vestimenta sua in via, alii ramos de arboribus prosternebant, et qui sequebantur clamabant: Hosanna,*

40 Vgl. ebd., 100. AUF DER MAUR verweist hier auf den Ordo Romanus 50 und das Pontificale Romano-Germanicum.

41 Vgl. zum Brauch der Collecta: HÄUSSLING, Mönchskonvent (wie Anm. 14), 195–198. – In Rom ist S. Giovanni in Laterano Stationskirche, also wie in Köln die Bischofskirche. Vgl. dazu KIRSCH, Stationskirchen (wie Anm. 37), 205. – Vgl. auch die Tabelle bei DE BLAAUW, Contrasts (wie Anm. 14), 392.

*benedictus qui venit in nomine Domini, benedictum regnum Patris nostri David, hosanna in excelsis; miserere nobis, Fili David* (cf. Mc 11,1–10)<sup>42</sup>.

Fassen wir die komplexen Bezüge zusammen: Schloss das Evangelium am Stephanustag in St. Gereon mit den Worten »Von jetzt an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr ruft: Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn«, so wird diese Weissagung in der liturgischen Feier des Palmsonntags erfüllt, wenn die Schola jene Antiphon singt, und zwar wiederum in St. Gereon. Für den theologischen Bogen des Kirchenjahres heißt dies, dass die Verkündigung am Stephanustag, die von Jesus geweissagte Wiederaufnahme des Rufes *Benedictus*, am Palmsonntag wieder aufgegriffen wird. Die Palmsonntagsliturgie wird zur Erfüllung der Zeitansage des Evangeliums vom Stephanusfest: »bis ihr ruft«. Beide Feste werden liturgisch aufeinander bezogen und im Schema von Weissagung und Erfüllung einander zugeordnet. Dabei ist nun das Entscheidende, dass dies über ein und denselben Ort im Duktus der Stationsliturgie geschieht, nämlich St. Gereon. Die Verbindung von Stephanusfest und Palmsonntagsfeier wird in Köln anhand des einen Kirchenbaues für beide Feiern dargestellt und erhält somit eine räumliche Illustration. Andere Beobachtungen sind zu ergänzen: Die liturgischen Quellen halten eine weitere Besonderheit bereit, nämlich die Ausgestaltung der Palmenweihe und -prozession durch Antiphonen, die auf den in der Liturgie mitgeführten Petrusstab des Domschatzes Bezug nehmen. Der Ordinarius berichtet, dass die Kleriker des Domstiftes, die den Petrusstab mit sich führen, bei ihrem Eintreffen zur Palmenweihe durch eine besondere Antiphon begrüßt werden. Der Text der Antiphon lautet: *Ait Petrus principibus sacerdotum: Jesum, quem vos interemistis suspendentes in ligno, hunc Deus suscitavit, ad principem ac salvatorem exaltavit, ad dandam poenitentiam in remissionem peccatorum* (Act 5, 30f.)<sup>43</sup>.

Diese Antiphon ist in der römischen Liturgie eigentlich an Petrusfesten üblich<sup>44</sup>. Neu ist also die Komposition im Rahmen der Palmenliturgie, passend zur liturgischen Utensilie des Petrusstabes, einer der bedeutendsten Reliquien des Kölner Domes. Auf einer theologischen Bezugsebene macht diese Antiphon dann auch über die Verbindung zur Petrusreliquie hinaus Sinn. Erstens erscheint Petrus in der Antiphon als Verkünder des Pascha Jesu, seines Kreuzes und seiner Auferstehung, also der Ereignisse, die in der kommenden Woche des Triduum sacrum gefeiert werden. Zweitens geschieht die Vergebung der Sünden, die die Antiphon erwähnt, bei der anschließenden Kölner Palmprozession: Der Bischof rekonzilierte nämlich die öffentlichen Sünder bei der Kirche St. Maria Ablass, die am Prozessionsweg zum Dom liegt. Drittens ergibt sich wiederum ein wichtiger

42 »Als sich Jesus Jerusalem näherte, schickte er zwei seiner Schüler, indem er sprach: Geht in das Dorf, das vor euch liegt, und ihr werdet das Fohlen einer Eselin angebunden finden, auf dem noch kein Mensch saß. Bindet es los und führt es zu mir. Falls euch einer fragt, sagt: Es ist ein Werk für den Herrn. Sie banden es los und führten es zu Jesus, und sie legten ihm die Kleider auf, und er setzte sich darauf. Andere breiteten die Kleider auf dem Weg aus, andere legten Zweige von Bäumen nieder, und die folgten, riefen: Hosanna, gepriesen sei, der kommt im Namen des Herrn, gepriesen sei das Reich unseres Vaters David, Hosanna in der Höhe, erbarme dich unser, Sohn Davids.« – Vgl. Gottfried AMBERG, *Ceremoniale Coloniense*. Die Feier des Gottesdienstes durch das Stiftskapitel an der Hohen Domkirche zu Köln bis zum Ende der Reichsstädtischen Zeit (SKKG 17), Siegburg 1982, 102 und 108. – Andreas ODENTHAL, *Die Palmsonntagsfeier in Köln im Mittelalter*. Nachrichten aus liturgischen Quellen des Domstiftes und des Gereonstiftes, in: KDB 62, 1997, 275–292. – Der Text findet sich bei HESBERT, CAO 3 (wie Anm. 7), 118 (Nr. 1976).

43 »Petrus sprach zu den Führenden der Priester: Jesus, den ihr getötet habt, indem ihr ihn ans Holz hängen ließet, den hat Gott auferweckt, zum Fürst und Heiland erhöht, um Buße zu geben zur Vergebung der Sünden.«

44 Der Text mit Belegen bei HESBERT, CAO 3 (wie Anm. 7), 36 (Nr. 1317).

Bezug zu Stephanus und dem ihm geweihten Hochaltar in St. Gereon: Nach der Antiphon begeben sich die Kleriker in den Hochchor zur Feier der Terz (»ascendent chorum«) vor den Stephanusaltar<sup>45</sup>. Nun ist die erwähnte Antiphon dem fünften Kapitel der Apostelgeschichte entnommen. Im dann folgenden sechsten und siebten Kapitel wird, im Anschluss an die Predigt des Petrus, die Stephanusgeschichte erzählt. Die in der Apostelgeschichte hergestellte Nähe von Petrus und Stephanus wird also mit Hilfe des Reliquienschatzes des Domes vor dem Stephanusaltar in St. Gereon augenfällig demonstriert. Der erste Papst und der erste Diakon der Kirche sind Exponenten einer typisch römischen Liturgie. In diese Liturgie wird dann der typisch kölnische Heilige eingeführt, St. Gereon, der erste Märtyrer der Kölner Lokalkirche. Rituell wird dessen Grabeskirche St. Gereon mit dem Altar des ersten Märtyrers Kölns über den Hochaltartitulus St. Stephanus mit dem ersten Märtyrer der römischen Kirche verbunden, der als Diakon dem ersten Bischof von Rom, Petrus, begegnet. Die Reliquie des Petrusstabes und die Antiphon stellen eine solche Beziehung her. Dies alles wird über die Antiphon in die Feier des kommenden Osterfestes eingebunden: Petrus als der erste Verkünder von Tod und Auferstehung Jesu gehört an den Anfang der Heiligen Woche und ist über die Reliquie des Petrusstabes präsent. Damit wird die sich bildende Kirche der Frühzeit dargestellt: Petrus und Stephanus für die Urkirche – Gereon für Köln. Die Kölner Gereonskirche bietet also, schaut man sich ihre Funktionen im Kölner Stationssystem an (Tafel 9), ein wunderbares Beispiel für die Vielschichtigkeit von Memoria und Repraesentatio mittelalterlicher Liturgie: Nicht nur die Makroebene der Stadt wird mittels der großen Palmenprozession bespielt, das liturgische Geschehen des Stationsgottesdienstes greift auch die Mikroebene der Binnentopographie von St. Gereon auf und macht sich deren Altartituli zunutze. Die Fülle der theologischen Anspielungen und liturgischen Bezüge, wie sie die Kölner Stationsliturgie einmal prägten, dürfte deutlich geworden sein.

6. *These*: Es ist das Gesamtgefüge aus Ort, Gerät (vor allem den Reliquien), Wort und Ton sowie geprägter Zeit (das Jahrespascha), das die gefeierte Liturgie zur *Memoria* des Heilshandels Gottes (hier des Einzuges Jesu in Jerusalem) im Hier der konkreten heiligen Orte Kölns und Jetzt der zugesagten sakramentlichen *Repraesentatio* des Gekreuzigt-Auferstandenen macht. Dieses rituelle Ganze *ist* Gottes Gnadengabe an seine Kirche.

Die vorstehenden Überlegungen haben versucht, sich dem rituellen Gesamtgefüge mittelalterlicher Liturgie zu nähern, die vielfältigen Bezüge zwischen Ritus, Bildwerk, Ort und geprägter liturgischer Zeit aufzudecken und hierin die Memoria und Repraesentatio des Heilshandels Gottes auszumachen. Dabei rückte vor allem das komplexe Gesamtgefüge aus Texten, Reliquien, Altartiteln und Kirchenbauten in den Blick, das auf die Sakraltopographie der einzelnen Kirchen wie der gesamten Stadt hin ausgelegt wurde und darin theologische Bezüge erkennen ließ. Sie zu entdecken setzt ein Eindringen in ein mittelalterliches Verständnis des Gottesdienstes voraus, das hier exemplarisch geleistet werden sollte. Doch damals wie heute melden sich in Bezug auf den Gottesdienst der Kirche dieselben Fragen, nämlich die nach einer »liturgischen Ästhetik« (Josef Wohlmuth)<sup>46</sup>, wie

45 Vgl. AMBERG, Ceremoniale (wie Anm. 42), 102.

46 Es wäre eine Ästhetik zu entwerfen, die »sich vom Liturgischen her bestimmt, die also ihre Erfahrung, ihre Sprache und ihren Wahrheitsdiskurs aus den liturgischen Phänomenen selbst herleitet«, so Josef WOHLMUTH, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*, Würzburg 1992, 15. Das ist etwas anderes als eine geschmäckerliche »ästhetische Liturgie«, da eine liturgische Ästhetik im Blick auf den Gekreuzigt-Auferstandenen immer auch den Bruch mitdenkt.

sich denn der Glaube der Kirche immer wieder neu in der Feier der Liturgie artikuliere<sup>47</sup>. Die Lösungen des Mittelalters brachten ein artifizielles Gefüge hervor, das in den vorstehenden Überlegungen illustriert wurde. Jede neue Epoche ist aufgerufen, dafür eigene Lösungen zu suchen. Denn immer geht es um die sakramentliche Gegenwart des Gekreuzigt-Auferstandenen. Sie immer wieder feiern zu dürfen, »ist« Gottes Gnadengabe an seine Kirche<sup>48</sup>.

47 Dazu auch Albert GERHARDS, *Mimesis – Anamnesis – Poiesis. Überlegungen zur Ästhetik christlicher Liturgie als Vergegenwärtigung*, in: *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*, hg. v. Walter FÜRST (QD 199), Freiburg i.Br./Basel/Wien 2002, 169–186.

48 Vgl. Edward SCHILLEBEECKX, *Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente. Ritualisierung religiöser Momente im alltäglichen Leben*, in: *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche*, hg. v. Adrian HOLDEREGGER u. Jean-Pierre WILS, (SThE 89, FS Dietmar Mieth), Freiburg/Schweiz 2001, 309–339, hier: 337–339.