Zeitschrift: Georges-Bloch-Jahrbuch des Kunsthistorischen Instituts der Universität Zürich

Herausgeber: Kunsthistorisches Institut der Universität Zürich

Band: 11-12 (2004-2005)

Artikel: Anastasis-Rotunde und Heiliges Grab in Jerusalem : Überlegungen zur architektonischen Rezeption im Mittelalter

Autor: Dieterich, Barbara

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-720017

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

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

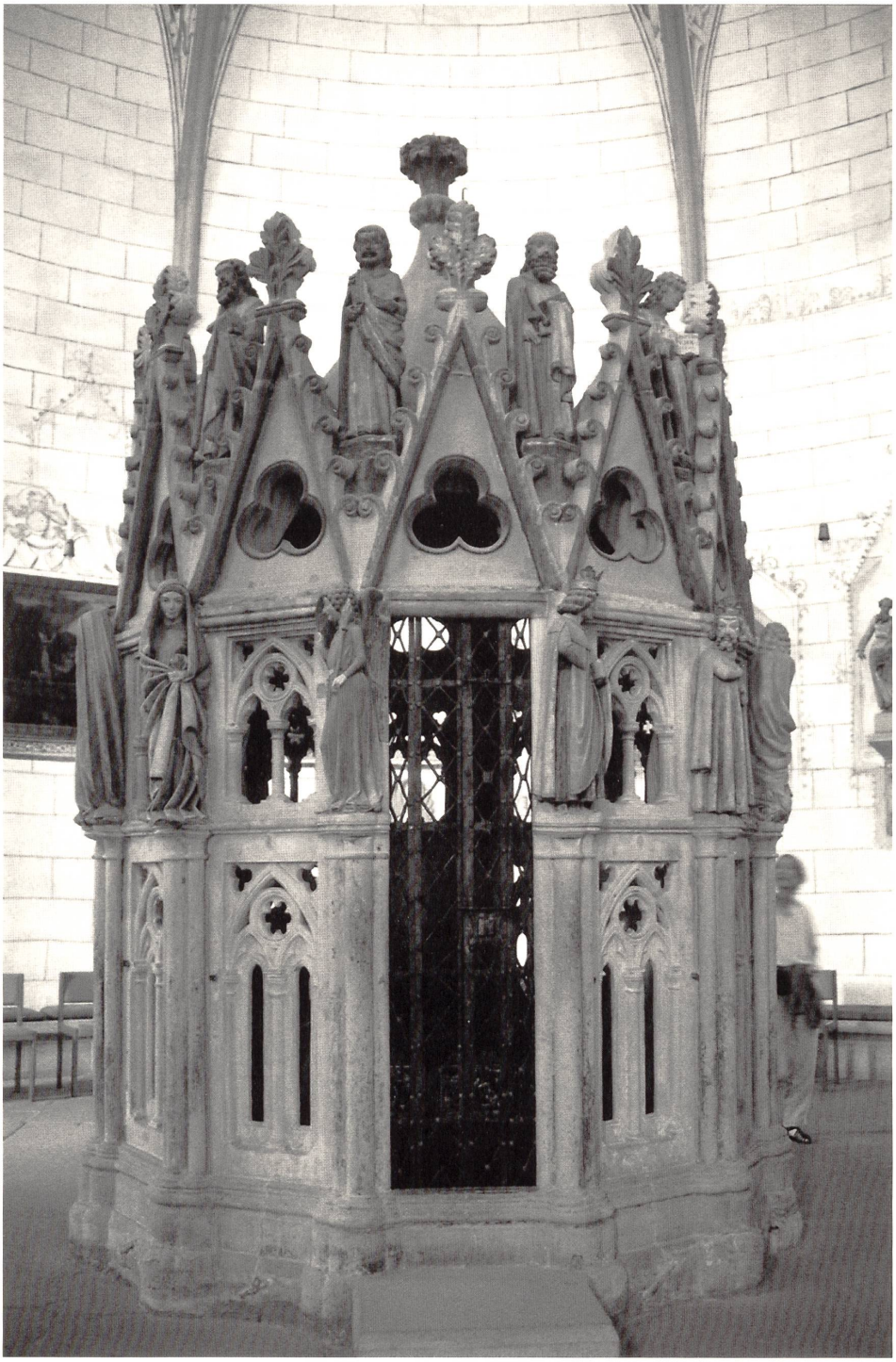

Abb. 1: Konstanz, Mauritius-Rotunde,
Heiliges Grab, um 1260.

Barbara Dieterich

Anastasis-Rotunde und Heiliges Grab in Jerusalem

Überlegungen zur architektonischen Rezeption im Mittelalter

Überblickt man die architektonischen Nachbildungen des Jerusalemer Heiligen Grabes, die in Europa während des Mittelalters entstanden (vgl. Abb. 1), so überrascht nicht nur ihre Vielzahl sondern auch ihre Vielgestaltigkeit. Diese Vielgestaltigkeit der Heilig-Grab-Kopien und die augenscheinliche Differenz zwischen Vorbild und Nachbildung geben in der Forschung bis heute Anlass, sich mit diesem Phänomen immer wieder kritisch auseinanderzusetzen. Frühe Untersuchungen, wie jene von Gustaf Dalman und Romualdo Bauerreis, bieten innerhalb ihrer regionalen Beschränkung eine Zusammenschau von Heilig-Grab-Nachbildungen, lassen jedoch kaum eine theoretische Auseinandersetzung mit dem Begriff der Kopie erkennen.[1]

Grundlegend für das Verständnis des mittelalterlichen Kopie-Begriffs ist der Beitrag Richard Krautheimers »Introduction to an Iconography of Medieval Architecture«, der 1942 zum ersten Mal im »Journal of the Warburg and Courtauld Institute« erschienen ist.[2] Der Autor geht von formalen Unterschieden bei Bauwerken aus, die durch schriftliche Quellen verbürgt in einem abbildenden Verhältnis zueinander stehen. Bei seinen Überlegungen zur Bedeutungsgeschichte von Kopien der Grabeskirche, Baptisterien und Mausoleen gelangt er zu der Schlussfolgerung, mittelalterliche architektonische Nachbildungen seien nicht von einem modernen Verständnis der Kopie geprägt.

Für Paolo Piva ist Krautheimers »Vorstellung der mittelalterlichen Kopie als einer [sic!] Beziehung der Annäherung« die Grundlage für in der Forschung entstandene Irrtümer.[3] Er versucht den seiner Meinung nach offenen Kopie-Begriff Krautheimers einzuengen, indem er die Bestimmung mittelalterlicher Heilig-Grab-Kopien nicht so sehr von der Zahlensymbolik oder von der Funktion, sondern von einer Summe von Indizien, wie bedeutsame formale Elemente, Namensgebung oder Weihetitel, abhängig macht. Für ihn stellt sich bei der Bewertung einer mittelalterlichen Kopie die Frage nach der unmittelbaren bzw. mittelbaren Beziehung zwischen dem Vorbild und seiner Ableitung – das heisst, greift die Kopie unmittelbar auf das Vorbild in Jerusalem zurück oder liegt ihr »nur« eine bereits bestehende Kopie als Vorlage zugrunde. In letzterem Fall wäre die »Kopie« in der Folge unzähliger Varianten zu sehen. Piva erwägt auch die Möglichkeit von Verwechslungen mit anderen Sakralbauten in Jerusalem.[4]

Eine andere Herangehensweise an das Problem der architektonischen Kopie zeigt der Beitrag von Jan Pieper. Sein anthropologisch geprägter Ansatz orientiert sich an der auf Ernst Robert Curtius zurückgehenden Toposforschung. In Anlehnung an die literaturwissenschaftliche Begriffsbildung geht es Pieper um »Urverhältnisse des Daseins« übertragen auf das Phänomen der »Jerusalemskirchen«. Er unterscheidet zwischen dem Bautypus, der von der Funktion bestimmt wird, und dem architektonischen Topos, der das »unmittelbare räumlich-architektonische Verständnis« der Architektur ermögliche. Der dem historischen Wandel unterliegende Bautypus bestehe solange, wie er gesellschaftliche Bedürfnisse erfülle; die Topoi hingegen existierten, solange es Architektur gebe. Pieper untersucht den architektonischen Topos der Kleinarchitektur im Innenraum, der sich in verschiedenen Bautypen niederschlagen kann. Konkret handelt es sich um den Topos des »Hauses im Hause«, der am Beispiel des Bautyps der »Jerusalemskirchen« dargelegt wird.[5]

Diese beiden exemplarisch einander gegenübergestellten Forschungsmeinungen verdeutlichen ein grundsätzliches Problem bei der Beschäftigung mit mittelalterlichen Kopien des Heiligen Grabes. Die verschiedenen Autoren und Autorinnen gehen von unterschiedlichen Vorstellungen mittelalterlicher Heilig-Grab-Kopien aus, wobei das Verständnis bzw. der Begriffsumfang der Kopie häufig

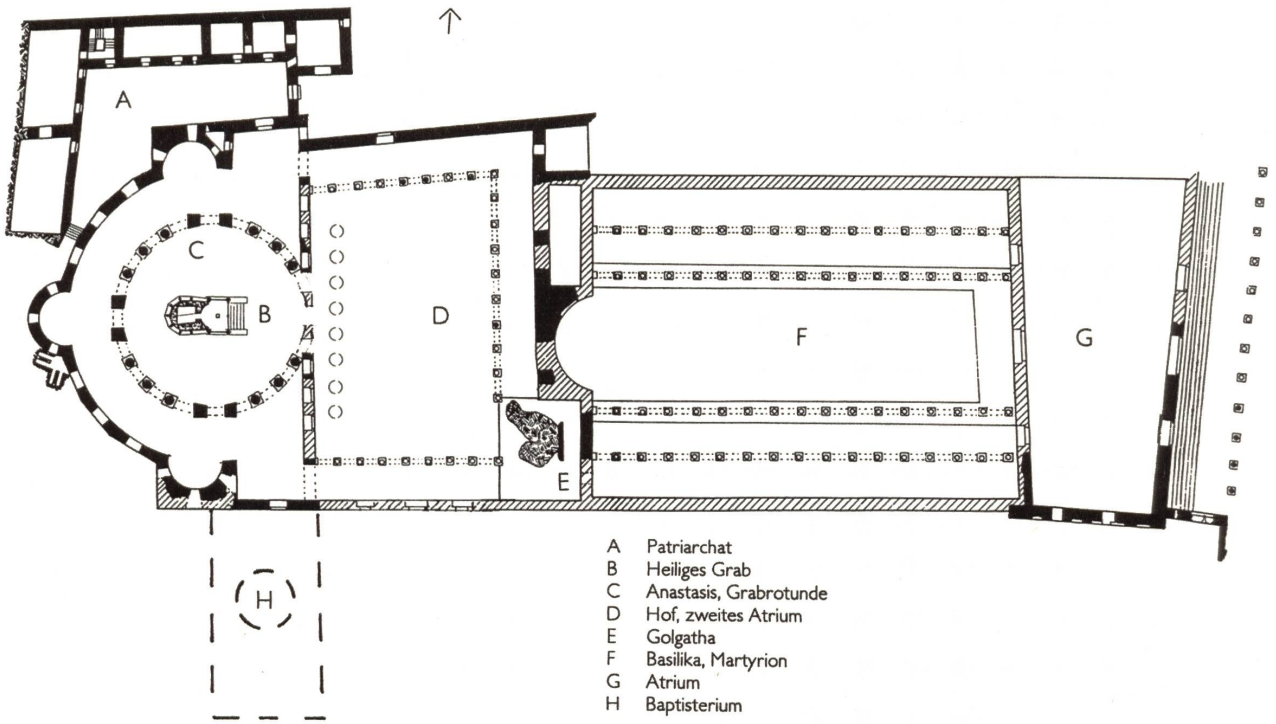

Abb. 2: Jerusalem, Grundriss der konstantinischen Gesamtanlage (Rekonstruktion von V. Corbo, umgezeichnet von J. Krüger).

nur implizit deutlich wird. Die Auseinandersetzung mit der architektonischen Rezeption des Heiligen Grabes kann sich je nach Perspektive auf die umfassende Monumentalarchitektur der Anastasis-Rotunde, die Kleinarchitektur des Grabgehäuses oder auf das Verhältnis der beiden zueinander beziehen.

Der vorliegende Beitrag nimmt besonders das Phänomen der vielgestaltigen Kopien ins Blickfeld und möchte an ausgewählten Beispielen die unterschiedlichen Ebenen, auf denen das »Original« rezipiert werden konnte, untersuchen. Der Begriff »Original« soll mit Vorsicht angewendet werden, da die Grabeskirche und das Heilige Grab sich im Wandel der Zeit veränderten. Zu fragen gilt es, ob bestimmte für die Wiedererkennung bedeutsame formale Elemente den zeitbedingten Veränderungen nicht unterlagen und ob sich so die Vorstellung von einem »Archetypus« des Heiligen Grabes konstituieren konnte. In die Betrachtungsweise werden sowohl die übergeordnete Anastasis-Rotunde, der kleinformatige Grabbau als auch die architektonische Disposition der beiden einbezogen. Die unterschiedlichen Vorstellungen über mittelalterliche Kopien des Heiligen Grabes, die in der Forschung zum Ausdruck kommen, gründen in den unterschiedlichen Vorstellungen und Intentionen des jeweiligen Auftraggebers bzw. »Concepteurs«. Am Beginn der Überlegungen zu den Heilig-Grab-Nachbildungen muss das dem Zeitenwandel unterliegende Vorbild, die komplexe Anlage des Heiligen Grabes in Jerusalem, stehen.

Anastasis und Heiliges Grab in Jerusalem

Im Anschluss an das Konzil von Nicäa 325 plante Kaiser Konstantin der Grosse (um 280–337) über dem Ort der Auferstehung ein Denkmal zu errichten.[6] Eusebius, Bischof von Cesarea, berichtet in seiner 337 verfassten »Vita Constantini«, das verschüttete Grab Christi, über dem Hadrian 135 einen Tempel hatte errichten lassen, sei vom Jerusalemer Bischof Makarios (314–333) aufgefunden und als solches identifiziert worden.[7] Das Felsengrab, das den gängigen Grabanlagen der Zeit entsprach, sollte das Zentrum der neuen Anlage bilden. Für den Bau der Anastasis, der Auferstehungskirche, wurde die Grabkammer aus dem Felsen herausgelöst.[8] Umfangreiche Terrassierungsarbeiten wurden sowohl für den Rundbau als auch für die übrigen von Konstantin in Auftrag gegebenen Bauten vorgenommen. 335 fand die Weihe der Auferstehungskirche statt. Aus dem Bericht des Eusebius geht nicht hervor, ob zu diesem Zeitpunkt die Anastasis-Rotunde bereits vollendet war.[9]

Die auf Konstantin zurückgehende Gründung umfasste ein Ensemble mehrerer selbstständiger Bauten unterschiedlicher Funktionen. Die Gebäudegruppe bestand aus der fünfschiffigen gewesteten Konstantinsbasilika – »Martyrion« genannt –, die man im Osten über eine Vorhalle und einen ersten Innenhof mit Säulen betrat.[10] In westlicher Richtung verband ein weiteres Atrium die

Basilika mit der Anastasis-Rotunde. Das Atrium, in dessen Südostecke der Golgathafelsen[11] lag, war an drei Seiten von Kolonnaden umstellt. Die vierte Seite bildete der Portikus der Anastasis-Rotunde. Das Ensemble wurde durch den bischöflichen Palast im Nordwesten, von dem noch Teile erhalten sind, und dem Baptisterium im Süden der Rotunde abgeschlossen (Abb. 2).

Die Rekonstruktion der ursprünglichen Gestalt der mehrfach veränderten Grabeskirche stützt sich vereinzelt auf Ausgrabungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts, vor allem aber auf archäologische Befunde, die zwischen 1960 und 1978 bei Restaurierungsarbeiten an der Rotunde gewonnen werden konnten. Dabei ergab sich, dass die Pfeiler der Rotunde des 19. Jahrhunderts in ihrem Kern noch die Säulen des Gründungsbaus aus dem 4. Jahrhundert aufweisen. Systematische, bauhistorische Untersuchungen konnten bei diesen Restaurierungsarbeiten nur zum Teil durchgeführt werden. Virgilio C. Corbo publizierte die Befunde, Charles Coüasnon rekonstruierte die verschiedenen Bauphasen.[12] Für die Kleinarchitektur des Grabbaus führte Martin Biddle in Vorbereitung für Restaurierungsarbeiten eine analytische Beschreibung, eine genaue Vermessung und eine fotogrammetrische Aufnahme durch.[13] Neben den archäologischen Befunden ist die Forschung bei der Rekonstruktion der konstantinischen Anastasis-Rotunde und der Kleinarchitektur des Grabbaus auf schriftliche und bildliche Quellen angewiesen.

Die Anastasis-Rotunde mit dem leeren Grab Christi bildete bereits im 4. Jahrhundert den wichtigsten und architektonisch anspruchsvollsten Teil der Anlage.[14] Im Innern der Rotunde separierten zwölf Säulen und vier Pfeilerpaare, die einen Architrav trugen, den Zentralraum vom Umgang. Die Pfeilerpaare zeichneten die Achsen der vier Himmelsrichtungen aus. Im Zentralraum war das Grab leicht nach Westen aus dem Mittelpunkt gerückt. Der Umgang der Westhälfte von ungefähr fünf Metern Breite führte im Süden, Westen und Norden in drei geräumige Apsiden, die konzentrisch auf das Heilige Grab und nicht auf die Pfeilerpaare bezogen waren. Im Anschluss an die Nord- und Südapsis bildete ein längsrechteckiger Querriegel, in den die Säulenstellung des Zentralraums ausgriff, zusammen mit der Portalanlage den Abschluss des Raumes. Die zahlreichen Türöffnungen der Portalanlage gewährten eine grosse Durchlässigkeit zum Atrium. Aus den bekannten Massen der überlieferten Architekturteile und unter Rückgriff auf antiken Architekturtheorien wird eine Höhe des Erdgeschosses von 11 Metern rekonstruiert. Daraus ergäbe sich ein hohes Erdgeschoss mit breitem, lichtdurchflutetem Umgang. Der über den Umgang hinausragende Zentralraum war mit einem Lichtgaden und einer hölzernen Kuppel ausgestattet.[15] Das architektonisch gefasste Felsengrab im Zentrum der Anastasis-Rotunde war von Säulen umstellt. Es vermittelte den Eindruck eines kleinen Rundtempels. Dieser kleine, runde oder vieleckige Zentralbau wies an der östlichen Eingangsfront einen Vorraum auf. Die Grabkammer barg im Innern auf der rechten Seite eine Grabbank.[16]

Eusebius erwähnt in der »Vita Constantini« die vom Kaiser gestifteten, auserlesenen Säulen. Detailliertere Hinweise auf das Aussehen des Grabbaus liefert der Pilgerbericht der Egeria am Ende

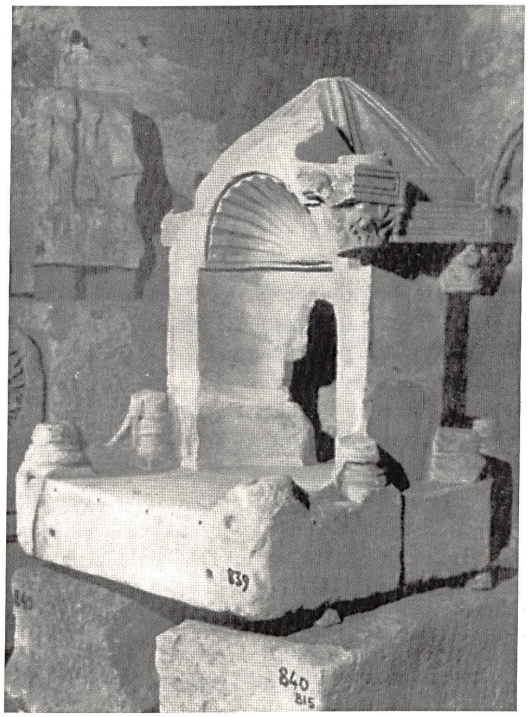

Abb. 3: Modell des Heiligen Grabes, vermutlich 5. Jahrhundert, Marmor aus den Pyrenäen, 124 × 96 × 117 cm, Narbonne, Musée d'Art et d'Histoire.

Abb. 4: Pilgerampulle Nr. 5, r., 6. Jahrhundert, ca. 6 × 4 cm, Monza, Domschatz.

des 4. Jahrhunderts. Die Pilgerin unterscheidet in ihrem Bericht über die Liturgie der Grabeskirche zwischen einem äusseren und einem inneren, durch eine Lampe erhellten Raum, der *spelunca*, und erwähnt Schranken, *cancelli*. Der zwischen 518 und 530 zu datierende »Breviarius de Hierosolyma« charakterisiert das Heilige Grab als einen »Baldachin aus Silber und Gold«. Auch der Pilger aus Piacenza (um 570) hebt die kostbare Ausstattung mit Gold und Edelsteinen hervor.[17]

Um eine Vorstellung vom Aussehen des Grabbaus zu erhalten, wird in der Forschung neben den schriftlichen Quellen immer wieder auf das vermutlich im 5. Jahrhundert entstandene Narbonner Modell und auf Pilgerampullen hingewiesen. Das monolithische Architekturmodell von Narbonne wurde zunächst als ein Reliquiar angesehen (Abb. 3). Seit den Dreissigerjahren des vergangenen Jahrhunderts gilt es als »Kopie« des Heiligen Grabes von Jerusalem. Die Struktur des miniaturhaften Modells ist vergleichbar mit jener, die für das Heilige Grab des 4. Jahrhunderts angenommen wird. Das Modell weist einen sich über vier Säulen erhebenden, rechteckigen Vorraum mit Satteldach auf und einen von fünf Säulen umgebenen oktogonalen Zentralraum mit Zeltdach.[18] Der Eingang wird durch eine in das Oktogon eingreifende Konche gebildet, die mit einer Muschel verziert ist. Die Gestalt, die das Narbonner Modell vermittelt, stimmt in je unterschiedlichen Details mit Darstellungen auf Pilgerampullen überein. Die 4–6 cm grossen Ampullen enthielten Öl von den Lampen der Grabeskirche und wurden von den Pilgern als Sekundärreliquien erworben (Abb. 4).[19] Die Darstellungen auf den Ampullen, die neben Szenen aus dem Leben Christi auch das Heilige Grab zeigen, sind weit davon entfernt, ein getreues Abbild des Heiligtums zu geben. Zu den abbreviaturhaft wiedergegebenen Merkmalen gehören jedoch Gitter, gedrehte Säulen, ein durch ein Kreuz bekröntes Zeltdach und ein Giebeldreieck mit palmettenartiger Verzierung. Die in Egerias Pilgerbericht erwähnten und auf den Pilgerampullen dargestellten *cancelli* in Jerusalem fanden gemäss Kötzsche am Narbonner Heiligen Grab im Bereich des Vorraums seitlich zwischen den Säulen eine Entsprechung.[20] Im Vergleich mit dem Jerusalemer Vorbild, das höchsten qualitativen Ansprüchen genügt haben muss, beurteilt Biddle das Narbonner Modell als »relativ rohe und architektonisch unorthodoxe Version«.[21]

Ein weiterer Pilgerbericht ist für die Rezeptionsgeschichte der Anastasis-Rotunde und des Heiligen Grabes von besonderem Interesse. Der gallische Bischof Arculf besuchte um 685 Jerusalem. Sein Bericht »Sancti Adamnani abbatis Hiiensis de locis sanctis ex relatione Arculfi episcopi Galli libri tres« wurde von Abt Adamnanus (679–704) im schottischen Kloster Iona aufgezeichnet.[22] Zusammen mit dem Text sind schematische Grundrisszeichnungen, insbesondere der Anastasis-Rotunde mit dem Heiligen Grab, überliefert. Sowohl Plan als auch Text lassen eine deutliche, von Arculf vorgenommene Gewichtung erkennen. Er betont die Rundform der Kirche, die drei in den Apsiden aufgestellten Altäre und die zwölf Säulen. Das Heilige Grab, das so genannte *tegurium*, verfügte gemäss Text über eine kostbare Marmorverkleidung, bot neun Personen Platz und wurde von zwölf Lampen, die der Zahl der Apostel entsprach, beleuchtet. Der Arculf-Plan wurde im Verlauf der Jahrhunderte immer wieder rezipiert. Verschiedene Fassungen sind in Handschriften des 9. bis 13. Jahrhunderts erhalten (Abb. 4). Sie zeigen vergleichbare Grundstrukturen, jedoch mit bemerkenswerten Abweichungen hinsichtlich Detailreichtum und Einbindung der Grabesstätte in die Gesamtanlage. Eines ist ihnen gemeinsam: Sie weisen einen hohen Abstraktionsgrad auf, indem sie sich auf wesentliche Elemente beschränken.

Aufgrund des hohen Abstraktionsgrades ist der Arculf-Plan, dessen älteste erhaltene Abschrift aus dem 9. Jahrhundert stammt, nicht geeignet, über die nach dem Einfall der Perser erfolgten Wiederherstellungsarbeiten Aufschluss zu geben. Das Ausmass der Beschädigungen, die der Persereinfall unter König Chosroe 614 mit sich brachte, kann nur schwer eingeschätzt werden. Nach der Rückeroberung durch Byzanz (628) liess der Mönch und spätere Patriarch Modestus den gesamten Komplex wiederherstellen. Die Kleinarchitektur des Grabbaus dürfte der Grundform der von Konstantin erbauten Aedicula entsprochen haben.[23]

Weiter reichende Konsequenzen hatten die Zerstörungen durch den fatimidischen Kalifen von Ägypten, al-Hakim bi-Amr Allah, im Jahr 1009. Nach der quellenkundlichen Untersuchung Biddles lässt sich der Wiederaufbau in zwei Phasen unterteilen. Die ersten Bauunternehmungen von 1012–1023 gingen auf lokale Anregungen zurück. Die Christin Maria – keine Geringere als die Mutter al-Hakims – trieb den Wiederaufbau voran, der mit dem Tod der Schwester al-Hakims, Sitt al-Mulk (†1023), zum Erliegen kam. Die zweite, von Byzanz ausgehende Bauphase datiert Biddle aufgrund der schriftlichen Überlieferung früher als die bisherige Forschung. Demnach wären die Arbeiten bereits um 1040 in der Regierungszeit des byzantinischen Kaisers Michaels IV. und nicht um 1048 unter Konstantin IX. Monomachos beendet worden.[24]

Die zerstörte Konstantinsbasilika wurde nicht wieder aufgebaut. Die Aussenmauer der Anastasis-Rotunde war bis zur Unterseite der inneren und äusseren Gesimse erhalten, hingegen waren das Dach, die Säulen und Pfeiler des Innern zerstört. Auch der grösste Teil der von Konstantin erbauten Aedicula muss starke Beschädigungen aufgewiesen haben. Ein Vergleich von Pilgerbeschreibungen vor und nach 1009 zeigt, dass die Südmauer, die Grabbank und möglicherweise ein Teil der Nordmauer verschont geblieben waren.[25] Der Wiederaufbau brachte Veränderungen an Anastasis und Grabbau mit sich (Abb. 6). Der Säulenkranz der Anastasis wurde bis zur halben Höhe wieder errichtet. Dies ermöglichte den Einbau eines Emporengeschosses.[26] Im Osten wurde an Stelle des Portikus eine grössere Apsis eingefügt, die direkt an den Säulenkranz des Zentralraums anschloss und dem Raum eine neue Ausrichtung verlieh.[27] Das Heilige Grab war wie sein Vorgänger des 4. Jahrhunderts in einen abgerundeten Baukörper mit Grabkammer und in einen mit Schranken versehenen offenen Vorraum mit vier Säulen und Giebeldach unterteilt. Dem abgerundeten westlichen Baukörper waren zehn Säulen vorgeblendet, die eine spitzbogige Blendarkatur trugen. Zwischen den Säulen des Vorraums waren auf drei Seiten gitterähnliche Türen angebracht, die den Pilgerstrom lenkten. Der Kleinbau erhielt einen Rauchabzug in Gestalt eines sechseckigen Ziboriums, der zu einem wesentlichen Merkmal des Heiligen Grabes wurde.[28]

1099 eroberten die Ritter des ersten Kreuzzuges Jerusalem zurück. Aufgrund neuer Anforderungen erfuhr die Anastasis-Rotunde im 12. Jahrhundert abermals einschneidende Veränderungen

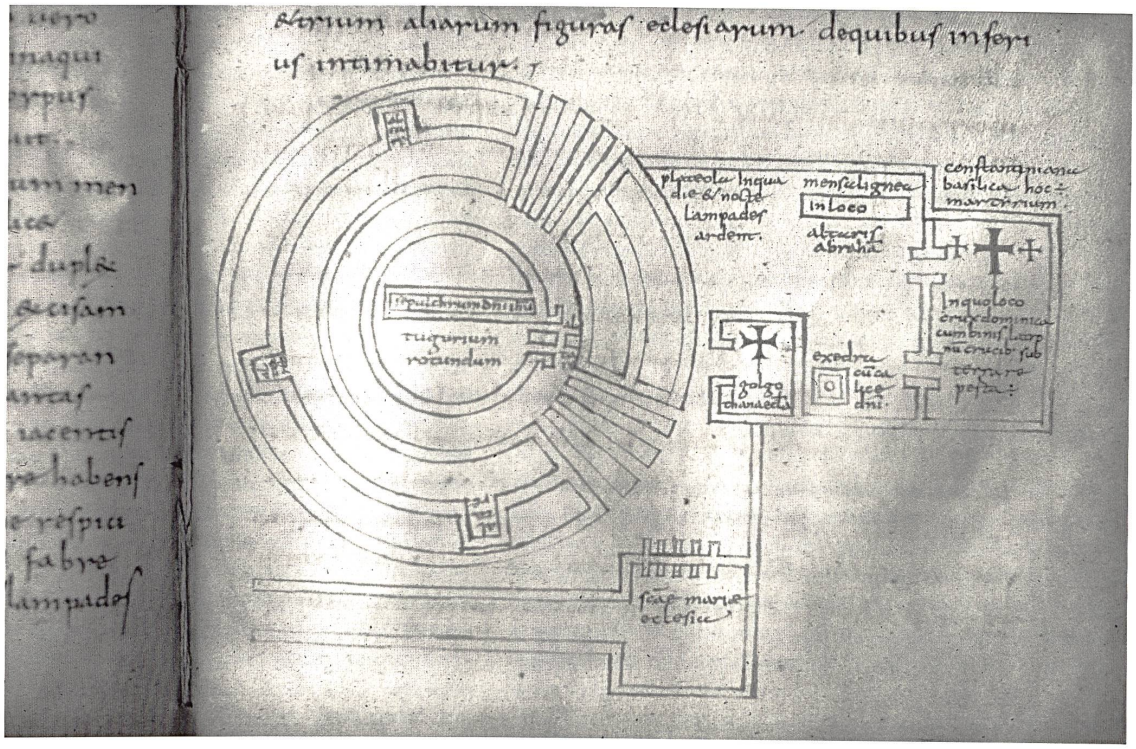

Abb. 5: Grundrisszeichnung der Anastasis und des Heiligen Grabes von Jerusalem in: Arculf, *De locis sanctis* (um 680), Abschrift von Walahfrid Strabo, Reichenau, vor 842, Zürich, Zentralbibliothek, Hs. Rh. 73, fol. 5r.

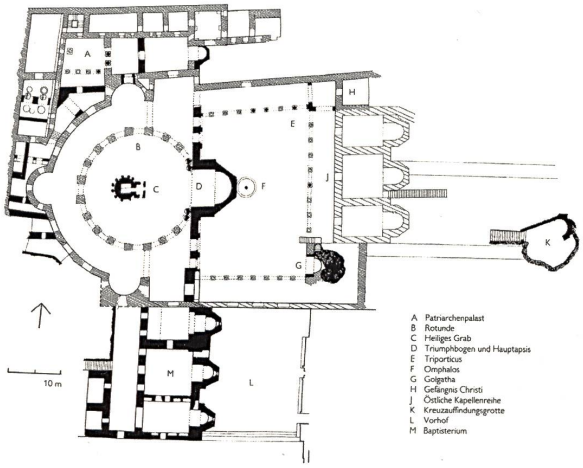

Abb. 6: Jerusalem, Anastasis, Grundriss des Zustandes nach dem Wiederaufbau vor 1048, (Rekonstruktion von V. Corbo, umgezeichnet J. Krüger).

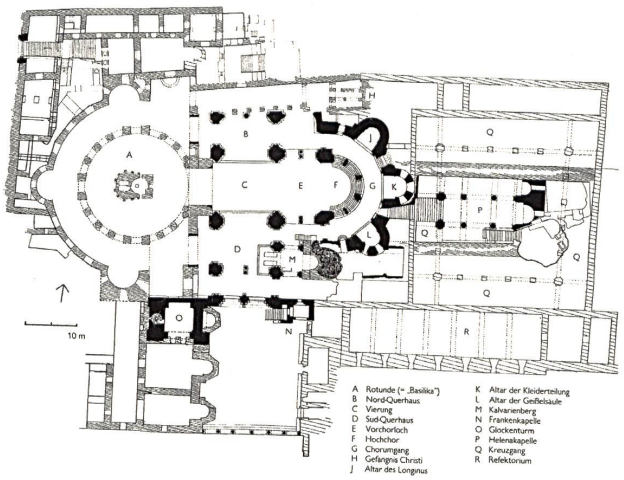

Abb. 7: Jerusalem, Anastasis, Grundriss des Zustandes nach den Umbauten der Kreuzritter um 1170 (Rekonstruktion von V. Corbo, umgezeichnet J. Krüger).

(Abb. 7). An die Stelle der Ostapsis des 11. Jahrhunderts trat ein Querhaus mit Vierung, an das sich im Osten der Hochchor mit Umgang und drei Kapellen anschloss.[29] Bis zur Eroberung Jerusalems durch Saladin (1187) wies die mittelalterliche Aedicula eine überaus prächtige Ausstattung auf. Der Zustand verschlechterte sich in den folgenden Jahrhunderten bis zur Rekonstruktion im Jahre 1555 unter Bonifatius von Ragusa.[30] Der heutige Bau der Grabeskirche geht in wesentlichen Teilen auf das 19. Jahrhundert zurück. Nach dem Brand von 1808, bei dem nur das Innere der Grabkammer relativ unversehrt blieb, schuf der Architekt Nikolaos Komnenos von 1808–1810 in Anlehnung an die zerstörte Anlage einen modernen Neubau der Auferstehungskirche und des Heiligen Grabes.[31]

Nachbildungen der Anastasis-Rotunde

Die Michaelskirche in Fulda galt in der Forschung lange als die älteste sicher benennbare Anastasis-Nachbildung.[32] Abt Eigil liess zwischen 820 und 822 südwestlich der Abteikirche im Friedhofsbereich die zweigeschossige Michaelskirche erbauen. Vom karolingischen Bau ist die Krypta erhalten, die sich über einem runden Grundriss erhebt, eine Mittelstütze aufweist und deren Umgang weitgehend vom Zentralraum geschieden ist. Das Obergeschoss wurde vor der Erneuerung im 11. Jahrhundert durch acht Säulen ebenfalls in einen Zentralraum und einen Umgang unterteilt. In der um 840 von Brun Candidus verfassten »Vita Eigilis« wird der Bau als *figura Christi* interpretiert. Gemäss dieser Quelle war Hrabanus Maurus wesentlich beteiligt am Entwurf der Michaelskirche.[33]

Krautheimer geht davon aus, das Heilige Grab, das sich bis 1715 in der Rotundenmitte befand, habe zu dem von Eigil gegründeten Bau gehört. Einen Beleg für die Existenz eines karolingischen Heiligen Grabes sieht er im karolingischen Altartitulus: »In primo Altare: Hoc altare deo dedicatum est maxime Christo cuius hic tumulus nostra sepulcra juvat [...]«.[34] Gemäss Matthias Untermann und Otfried Ellger ist eine kleinformatige Nachbildung des Heiligen Grabes für den Bau Eigils weder durch archäologische Befunde noch durch schriftliche Quellen eindeutig nachzuweisen. Die kleinformatige Nachbildung dürfte erst nachträglich im 11. Jahrhundert in der Rotunde zur Aufstellung gekommen sein. Durch das Fehlen eines kleinformatigen Heiligen Grabes in karolingischer Zeit gerät für Ellger auch die Interpretation der Monumentalarchitektur als Nachbildung der Anastasis-Rotunde ins Wanken. Er bezieht die Wendung »tumulus« im Weihevers in einem sehr engen Sinn nur auf Partikel des Jerusalemer Grabes, die sich als die »vornehmsten« neben anderen Reliquien im Hauptaltar befunden haben. Untermann, der den Weihetitulus ebenfalls quellenkritisch beurteilt, setzt *tumulus* – den Grabbau Christi – in Bezug zur Architektur als Nachbildung der Anastasis.[35]

Die Untersuchung Ellgers hebt die Konzeption der Anlage im Kontext des Friedhofs und damit der Totenfürsorge hervor. Er stellt die Architektur in die antike Tradition des Sepulkralbautyps mit unterirdischem Grabraum und darüberliegendem Kultraum. In diesen Kontext gehören ebenso die Etablierung der Abtsgrabstätte, wie das Patrozinium des Erzengels Michael, der als Seelengeleiter und Rufer zum Jüngsten Gericht – ausgestattet mit einer starken Fürbittkraft – einen eschatologischen Sinnzusammenhang herstellt.[36] Untermann, der ebenfalls den in der »Vita Eigilis« angesprochenen Aspekt des »Totendormitoriums« der Konventsgemeinschaft und Eigils Wahl des eigenen Bestattungsortes herausstreicht, schliesst neben der Funktion als Begräbniskirche ein »Zitat der Heiligen Stätte« nicht aus.[37] Es muss offen bleiben, ob mit der Heilig-Grab-Nachbildung des 11. Jahrhunderts intendiert wurde, Vorstellungen Nachdruck zu verleihen, die bereits mit dem karolingischen Bau verbunden waren.

Ähnlich wie Abt Eigil bereitete rund 150 Jahre später Bischof Konrad von Konstanz im Bereich des Friedhofs seine eigene Grablege vor. Im Gegensatz zur Michaelskirche in Fulda ist für die im dritten Viertel des 10. Jahrhunderts entstandene Mauritius-Rotunde von Konstanz eine kleinformatige Nachbildung des Heiligen Grabes nachweisbar. Der früheste Beleg findet sich im so genannten »Martyrologium Herimanni« aus der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts.[38] Wie aus der »Vita Sancti Conradi«[39] (1127) des Udalscalc von Maisach hervorgeht, liess Bischof Konrad die Nachbildung mit schmückenden Goldschmiedearbeiten versehen. Die Konrads-Vita hebt die Ähnlichkeit der Nachbildung – »in similitudine« – mit dem Jerusalemer Heiligen Grab hervor. Konrad stattete seine Stiftung mit zwölf Kanonikaten aus. Sein dreimaliger Besuch des Vorbildes im Heiligen Land erhöhte die »Authentizität« und den Zitatcharakter der Nachbildung in Konstanz.[40]

Über das Aussehen des ottonischen Heiligen Grabes in Konstanz, das um 1260 durch eine gotische Neugestaltung ersetzt wurde, ist wenig bekannt. Die unter dem Fundament des heutigen gotischen Grabgehäuses 1973/74 ergrabenen Mauerreste dürften dem ottonischen Vorgänger zuzurechnen sein.[41] Die Forschung nimmt mehrheitlich an, dass die Kleinarchitektur in Form eines steinernen Säulenbaldachins mit rundem oder polygonalem Grundriss frei in der Mitte der Mauritius-Rotunde gestanden habe und ein Grabgehäuse bzw. einen Sarkophag barg.[42] Ulrich Kuder geht aufgrund des *similitudo*-Charakters von einer Gestaltung aus, die sich eng am Jerusalemer Vorbild orientierte. Er zieht eine dem Narbonner Modell ähnliche »Heilig-Grab-Ädikula« in Betracht.[43] Schriftliche Quellen zu mehreren mittelalterlichen Heilig-Grab-Bauten charakterisieren – Konstanz vergleichbar – das Verhältnis zum Jerusalemer Vorbild mit den Worten *in similitudine*, *ad formam*, *ad modum*, *instar* oder *simile*.[44] Diese Formulierungen lassen jedoch keine exakten Rückschlüsse auf die Gestalt der Bauten im Sinne einer Kopie nach modernen Vorstellungen zu.

In seiner Auseinandersetzung mit dem Kopie-Begriff richtet Krautheimer sein Augenmerk weniger auf das Konstanzer *tegurium* als vielmehr auf den umgebenden Zentralraum – die Mauritius-Rotunde. Gemäss Krautheimer werde »das Modell niemals in toto nachgeahmt«, sondern »seine konstituierenden Elemente selektiv verwendet«.[45] In Konstanz rekurrieren das runde Grundrissschema und die drei rechtwinklig geschlossenen Exedren auf das Vorbild (Abb. 8). Der vierte westliche Kreuzarm bildete den Portikus. Der Umgang wurde nicht umgesetzt.[46] Der gegenüber dem Vorbild halbierte Durchmesser der Rotunde gehört gemäss Wolfgang Erdmann und Alfons Zettler ebenso zu den kopierten Merkmalen. Auch das räumliche Verhältnis der Mauritius-Rotunde zum Münster wird auf die Disposition in Jerusalem bezogen.[47]

Ein ähnlich offener Kopie-Begriff lässt sich auch für die von Konrad intendierte Etablierung einer *Roma nova* aufzeigen.[48] An die Seite der bestehenden Bischofskirche St. Maria und der Stephanskirche liess er St. Johann und St. Paul erbauen. In sein Episkopat dürfte auch eine Translation von Reliquien des heiligen Laurentius fallen, die als »Akt der Erneuerung einer bereits bestehenden Kirche«[49] zu interpretieren ist. Mit der Gründung von St. Gregor respektive Petershausen (*Petri domus*) vollendete Bischof Gebhard kurz vor 983 das Vorhaben Konrads.[50] Der Zitatcharakter der stadtrömischen *basilicae maiores* bezog sich nicht auf die detailgetreue Nachahmung, sondern auf die topographische Situation und die jeweiligen Patrozinien. Da das Romzitat in ottonischer Zeit – vor allem unter Otto III. – zu einer politischen Idee wurde, bedeuteten diese Gründungen nicht nur eine Anlehnung an Rom, sondern auch an die ottonische Reichspolitik.[51] Ebenso knüpfte Konrads Wahl des Patroziniums für die Rotunde an die Mauritiusverehrung im deutschen Reich unter Otto I. an und manifestierte auch in dieser Hinsicht die Verbundenheit mit dem Herrscherhaus.[52] Das Patrozinium stand zu dem Anspruch, das Jerusalemer Heilige Grab mit der dazugehörigen umfangenden Anastasis-Rotunde abzubilden, in keinem Gegensatz. In der Konstanzer Rundkirche mit ihren kreuzförmig angelegten Exedren verbindet sich die Nachahmung der Anastasis, die selbst Memorialkirche ist, mit der Vorstellung der Märtyrermemorie. »Als Hauptmärtyrer der Thebäischen Legion stand der hl. Mauritius in der Nachfolge Christi und hatte damit gleichsam ein verbrieftes Anrecht auf ein als Rundbau gekennzeichnetes Martyrion.«[53]

Die Verbindung des Martyriums Christi mit dem Martyrium eines in seiner Nachfolge stehenden Heiligen war kein Einzelfall. Als Beispiel zu nennen wäre die wohl im 9. Jahrhundert entstandene Meinradsmemorie in Einsiedeln, die dem Salvator und dem Heiligen Kreuz geweiht war. Der kleine Saalbau wurde 934 bei der Gründung der Reformabtei in die Abteikirche integriert. Der östlich vor dem Kleinbau platzierte Kreuzaltar war auf die Meinradsmemorie als »Kalvarienberg« bezogen. Die Weihe nahm 948 Bischof Konrad von Konstanz selbst vor.[54]

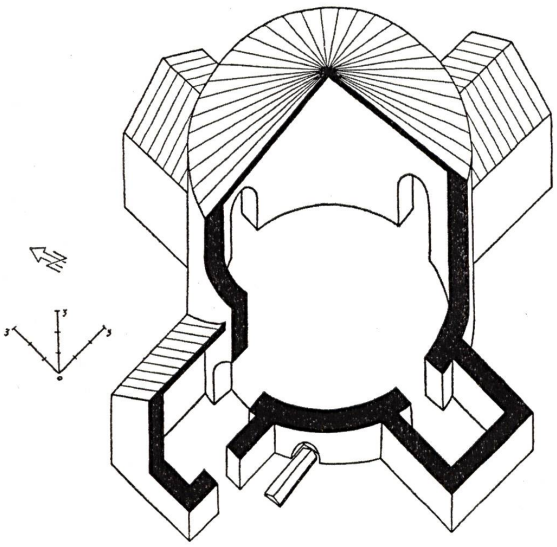

Abb. 8: Konstanz, Mauritius-Rotunde, nach 940 (isometrische Rekonstruktion mit offenem Dachstuhl nach W. Erdmann und A. Zettler).

Bereits vor der Mauritius-Rotunde entstand im Bistum Konstanz, in Reichenau-Mittelzell, eine Nachbildung der Anastasis-Rotunde. Der östlich der beiden Chorapsidiolen im Bereich des Mönchsfriedhofs gelegene Bau trug ebenfalls das Patrozinium des Heiligen Kreuzes. Anlass für die Errichtung dieser Kapelle war die Herrenreliquie des Heiligen Blutes, die die Abtei Reichenau 923 erhalten hatte. Die vor 842 von Walahfrid Strabo angefertigte Abschrift von Arculfs »De locis sanctis«, die sich auf der Reichenau befand, belegt das Interesse an den Heiligen Stätten Jerusalems.[55] Auch in St. Gallen ist in dem östlich der Basilika gelegenen Friedhofsbereich eine Nachbildung der Anastasis-Rotunde bezeugt. Der unter Abt Ulrich (984–990) errichtete Zentralbau war dem Heiligen Kreuz geweiht und barg in seinem Innern ein Heiliges Grab geschmückt mit Goldschmiedearbeit und Malerei.[56] Der Standort einer Heilig-Grab- bzw. Anastasis-Kopie im Bereich des Friedhofes ist nicht selten, zumal die Nachbildung der Auferstehungskirche beim Gläubigen »die Hoffnung auf seine eigene zukünftige Auferstehung« hervorzurufen vermochte.[57]

Vor diesem Hintergrund ist die Situierung von Konrads Grabstätte zu beurteilen. Er wählte einen älteren, im Friedhofsbereich vorgefundenen Sarkophag. Seine Grabstätte lag an der Aussenmauer der Mauritius-Rotunde bei der westlichen Exedra im Eingangsbereich. Teile des Sarkophags waren für den Besucher sichtbar. Die Lage des Stiftergrabes an der Aussenmauer der Rotunde gewährte direkten Kontakt mit dem geheiligten Ort. Zudem dürften die zwölf Stiftsherren den Stifter in ihre Fürbitten miteingeschlossen haben.[58]

Einige der bisher angeführten Aspekte, die zur Konstituierung einer mittelalterlichen »Kopie« der heiligen Stätte beitragen können, lassen sich ebenso am Beispiel der Busdorfkirche in Paderborn aufzeigen. In den Jahren 1033–1036 reiste Abt Wino von Helmarshausen in Stellvertretung Bischof Meinwerks nach Jerusalem, um für die bevorstehende Bauunternehmung die Masse der Grabanlage zu nehmen. Von seiner Reise brachte er neben Planzeichnungen Reliquien des Heiligen Grabes mit. Der Bau der Anlage *ad similitudinem* als Einlösung des bischöflichen Gelübdes entsprach der religiösen Praxis der Kommutation.[59] Zum Zeitpunkt der Pilgerreise Winos war der Wiederaufbau der Jerusalemer Grabeskirche relativ weit fortgeschritten. Es dürfte bereits der Bau der neuen Choranlage im Osten aufgenommen worden sein.[60]

Unmittelbar nach Winos Rückkehr begann man in Paderborn mit der Errichtung der Kirche. Die Reise wird – wie aus der »Vita Meinwerci« hervorgeht – zu einem konstituierenden Moment für die Stiftung.[61] Die Vita Meinwerks und die Gründungsurkunde heben den *similitudo*-Charakter des zu Ehren Petrus' und Andreas' geweihten Baus hervor. Bereits am 25. Mai 1036, »wohl in Erwartung seines Todes«, nahm Bischof Meinwerk die Weihe der Heilig-Grab-Nachbildung und des davor aufgestellten Altars vor.[62] Ähnlich wie Konrad von Konstanz stattete auch Meinwerk seine Stiftung mit Kanonikaten

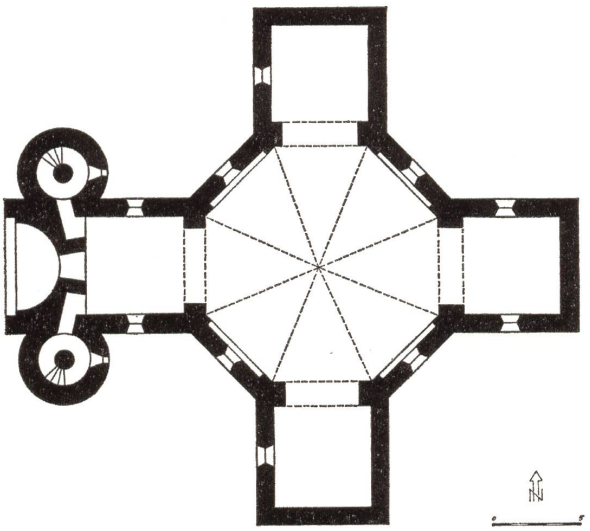

Abb. 9: Paderborn, St. Petrus und Andreas, 1036 unter Bischof Meinwerk begonnen (Grundrissrekonstruktion nach A. Fuchs und W. Rave).

für den ständigen Dienst aus; er liess sich jedoch nicht in der Busdorfkirche beisetzen, sondern in der ebenfalls von ihm gestifteten Grabkirche des Benediktinerklosters Peter und Paul, genannt Abdinghof.[63] Unter Bischof Imad fand 1068 die Schlussweihe der Anastasis-Nachbildung (»Paterbrunnensi Hierosolimitane ecclesie«) statt.[64]

Zur Ausführung gelangte ein einfaches Grundrissschema (Abb. 9): An einen oktogonalen Zentralbau, der über einem runden Fundament errichtet wurde, schlossen vier kreuzförmig angelegte Kapellen an. Untermann geht davon aus, dass Meinwerk eine Rotunde geplant hatte, die von Imad in ein Oktogon umgewandelt wurde. Für das in der Gründungsurkunde erwähnte Heilige Grab wurden bei den Grabungen keine Spuren eines Fundaments gefunden.[65] Auf formaler Ebene besteht auch in diesem Fall nur eine geringe Ähnlichkeit mit dem Vorbild in Jerusalem.

In Paderborn wurde das Jerusalem-Zitat auf eine ähnliche Art wie in Konstanz symbolisch überhöht in die örtliche Topographie eingebunden. Die Bischofsstadt sollte in *modum crucis* errichtet werden, wobei der Dom die Kreuzmitte und vier weitere Stifte die Kreuzenden einnehmen sollten. Das Kloster Abdinghof, das mit den Patrozinien Petrus und Paulus Alt-St. Peter zitierte, und die Jerusalemer Nachbildung der Busdorfkirche verwiesen in westlicher Richtung des Kreuzbalkens auf Rom und in östlicher auf Jerusalem.[66] Durch die Nachbildung des irdischen Jerusalems mittels seiner Stiftungen erhoffte Meinwerk, Eingang ins himmlische Jerusalem zu finden.[67]

Im Verlauf des 11. oder spätestens im 12. Jahrhundert erlosch der Jerusalemtitel der Busdorfkirche. Als Nachfolgebau der Busdorfkirche entstand nach der überlieferten Planskizze Winos die mit vier Kreuzarmen ausgestattete Rotunde der Johanneskapelle auf der Krukenburg bei Helmarshausen. Diese Heilig-Grab-Nachbildung, die zwischen 1084 und 1120 erbaut worden sein dürfte, liess der Paderborner Bischof Heinrich II. von Werl (1084–1127) als Einlösung einer nicht erfüllten Jerusalemfahrt errichten.[68] Im Zentralraum vor der östlichen Exedra befand sich eine unterirdische Grabanlage mit einem Arcolsolgrab. 1115 weihte Bischof Heinrich II. bei den Externsteinen auf dem Besitz von Abdinghof erneut eine Heilig-Grab-Nachbildung in der Form eines Arcosolgrabes.[69] Der aufkeimende Kreuzzugsgedanke dürfte den mentatlitätsgeschichtlichen Hintergrund der beiden letztgenannten Heilig-Grab-Nachbildungen darstellen. So unternahm 1064/65 Bischof Gunther von Bamberg (1057–1067) mit 7000 Teilnehmern, unter denen sich der Paderborner Domscholaster Altmann – der neu ernannte Bischof von Passau (1065–1091) – befand, eine Pilgerreise ins Heilige Land.[70]

Unter den romanischen Nachbildungen der Grabeskirche nimmt der Komplex von Santo Stefano in Bologna eine besondere Stellung ein (Abb. 10). Santo Stefano wurde erstmals in einer Quelle von 887 als »Sanctum Stephanum qui dicitur Hierusalem« erwähnt und war vermutlich mit einem seit dem 10. Jahrhundert sicher fassbaren Kloster verbunden.[71] Die heutige Gestalt der Gebäudegruppe darf als Ergebnis zahlreicher Neu- und Umbauten betrachtet werden. Wie bauarchäologische Untersuchungen belegen, wurden Reste antiker Bauten als Spolien in den heutigen Komplex einbezogen. Archäologische Befunde ergaben weiterhin, dass im 7. und 8. Jahrhundert das Areal als Friedhof genutzt wurde. Zwar können einzelne Bauteile ins 11. Jahrhundert datiert werden; der aktuelle Baubestand geht jedoch im Wesentlichen auf das 12. Jahrhundert zurück.[72] Zwischen San Giovanni Battista an der Südflanke – die Lage der Kirche korrespondierte mit jener des Baptisteriums in Jerusalem – und Santi Vitale ed Agricola im Norden befindet sich über einem unregelmässigen Oktogon der Zentralbau Santo Sepolcro. Das in östlicher Richtung anschliessende *atrium in medio*[73], die Cappella della Santa Croce mit dem Kreuzigungsaltar sowie die übrigen Altarstellen nehmen die Disposition der Jerusalemer Grabeskirche des 11. Jahrhunderts auf. In Jerusalem wurde im Zuge des Wiederaufbaus während des ersten Drittels des 11. Jahrhunderts unter anderem der Golgathafelsen an der Ostseite des Hofes in einen Kirchenraum integriert. Drei weitere Kapellen wurden eingerichtet, die der Kommemoration der Passionsereignisse dienten. Die Kapellen fielen dem durch die Kreuzritter in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts erweiterten Kirchengebäude zum Opfer (Abb. 6 und 7).[74] In Bologna wurde die Distanz zwischen dem Golgathafelsen in der Cappella della Santa Croce und dem Heiligem Grab vom Jerusalemer Vorbild übernommen.[75] Das Wissen über die Stätten Jerusalems könnte unter anderem über die Vita des Lokalheiligen Bononius, der im späten 10. Jahrhundert das Heilige Land bereist hatte, sowie über die aus Bologna stammenden Teilnehmer am ersten Kreuzzug vermittelt worden sein. In Reggio Emilia wurde eine dem Arculf-Plan ähnliche Skizze entdeckt, die ins 13. Jahrhundert datiert wird; möglicherweise handelt es sich um die Abschrift eines Plans aus dem 12. Jahrhundert.[76]

In die Nachbildung des Bologneser Zentralbaus wurden die Kuppel, der Umgang und die Empore übernommen. In modifizierter Form griffen die Erbauer auf symbolische Zahlen des Jerusalemer Vorbildes zurück. Das unregelmässige Oktogon der äusseren Umfassungsmauer weist im Innern zwölf Stützen auf, die den Umgang

vom Zentralraum trennen.[77] Im Zentralraum befand sich bereits im 12. Jahrhundert – wie die Vita des heiligen Petronius belegt – eine Heilig-Grab-Nachbildung, die zu Beginn des 14. Jahrhunderts durch die heutige Kleinarchitektur ersetzt wurde. Für das Aussehen des kleinen Vorgängerbaus zieht Gina Fasoli das Heilige Grab von Aquileia zum Vergleich heran. Im Innern soll sich wie in Jerusalem auf der rechten Seite der aus Marmor gefertigte Sarkophag Christi mit zahlreichen Reliquien befunden haben. Links soll der Sarkophag mit den Gebeinen des heiligen Petronius gestanden haben. Diese Disposition entspricht der heutigen Anordnung der Gräber.[78]

Die Kleinarchitektur des Heiligen Grabes wurde über einem unregelmässigen polygonalen Grundriss errichtet (Abb. 11).[79] Die konkav eingezogene Schauseite, die durch dünne Wandvorlagen in drei Achsen gegliedert wird, zeigt drei Reliefs. Von links nach rechts sind der Besuch der drei Marien am leeren Grab[80] (*Visitatio sepulchri*), der die Auferstehung verkündende Engel und die schlafenden Wächter dargestellt. Das Relief der drei Marien ist über dem Grab des Petronius angebracht. Die erste der drei nimbierten Frauen, deren Blick sich an den Betrachter richtet, verweist mit ihrer Geste auf den Auferstehungsengel. Der an Grösse die übrigen Figuren überragende Auferstehungsengel wendet seinen Blick den Marien zu und zeigt mit seinem Gestus auf die schlafenden Wächter, die den Moment der Auferstehung markieren. Alle drei Darstellungen sind über die trennende Bildrahmung hinweg durch Blickrichtung und Gestik simultan aufeinander zu beziehen. Sie verweisen kompositionell und inhaltlich auf das in die Kleinarchitektur integrierte leere Grab Christi darunter.

Nach den Evangelien erhalten die Marien vom Engel den Kündungsauftrag an die Apostel. Sie gehören zu den ersten, die sich zum christlichen Glaubensinhalt der Auferstehung bekennen und ihn verbreiten. Dies korreliert mit dem Grab des heiligen Petronius, der – wie der Vitentitel »Vita Sancti Petronii episcopi et confessoris«[81] nahelegt – als »Confessor« gesehen wurde und in der Nachfolge Christi die Heilsbotschaft verkündete. Der abstrakte Grundgedanke von Tod und Auferstehung, der durch die Architektur des Heiligen Grabes vermittelt wird, konkretisiert sich in dem Inhalt des Dargestellten. Durch die Kanzel mit den vier Evangelistensymbolen und durch den Altar auf dem Dach ist eine Einbindung des Heiligen Grabes in die ständige Liturgie des Kirchenensembles gegeben.[82] Robert G. Ousterhout sieht in den Reliefs einen Reflex auf liturgische Osterfeiern.[83]

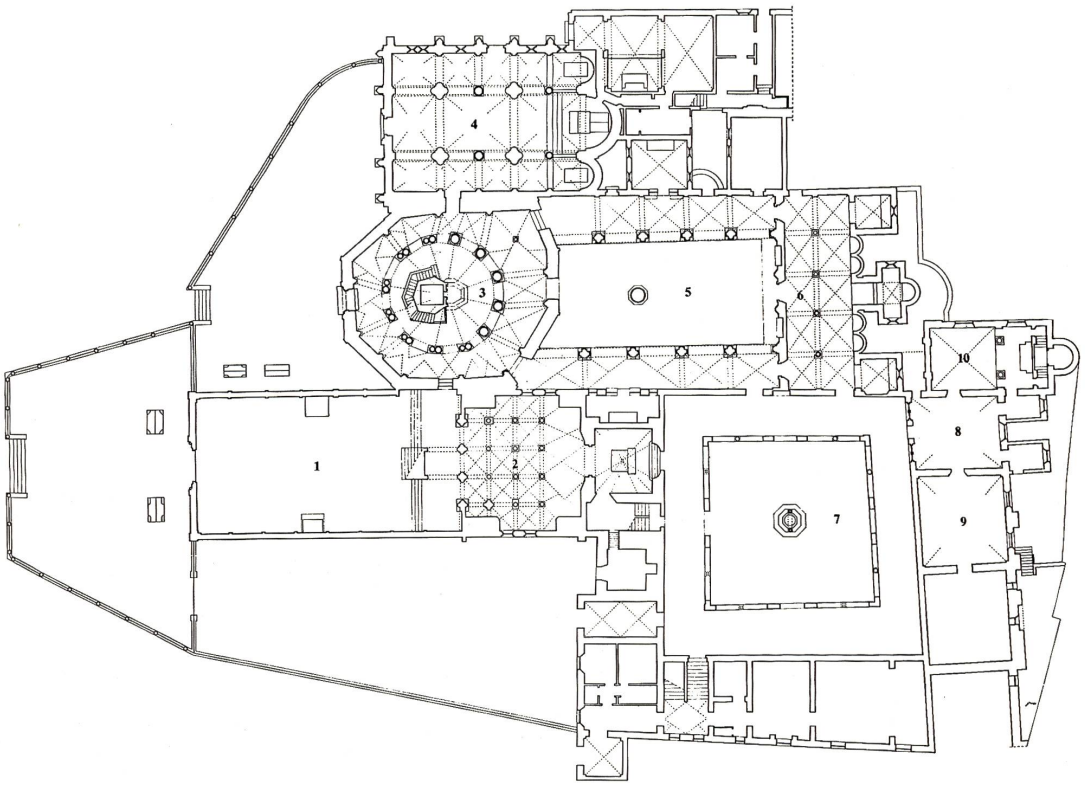

Abb. 10: Bologna, Santo Stefano, Grundriss des Kirchenkomplexes: 1) San Giovanni, 2) Krypta, 3) Santo Sepolcro, 4) Santi Vitale e Agricola, 5) Atrio in medio, 6) vestibulum, 7) Chiesa del Gologota, 8) Museo, 9) Museo, 10) Cappella della Sacra Bend o Sancta Sanctorum.

Aus der »Vita Sancti Petronii episcopi et confessoris« geht hervor, dass das Bestreben Jerusalem nachzubilden nicht auf den Klosterbezirk von Santo Stefano beschränkt blieb, sondern sich im Sinne einer *Nuova Gerusalemme* auf die Topographie Bolognas erstreckte. San Giovanni in Monte Oliveti verwies auf den Ort der Auferstehung; die Umgebung der Kirche Santa Tecla wurde als Tal Josephat interpretiert, und die Senke zwischen Monte Oliveti und Golgatha entsprach dem See Siloe.[84] Die Vita vermittelt bekannte Topoi: So soll Bischof Petronius von Bologna (432–450) selbst vor Ort die Masse für die Nachbildung das Heiligen Grabes genommen haben.[85] In einer Ekphrasis erfährt das Bauensemble in der Vita eine Auslegung. Petronius soll gemäss Vita nicht nur Bauherr des Kirchenkomplexes, sondern auch Erbauer der ganzen Stadt gewesen sein. Der im 12. Jahrhundert entstandene Text nimmt also ein in die Zeit des Petronius zurückreichendes Alter für Stadt und Kirchenkomplex in Anspruch. Die an eine antike Formensprache angelehnte Bauornamentik und die verwendeten Spolien könnten ebenfalls dazu gedient haben, ein höheres Alter des Zentralbaus von Santo Sepolcro zu evozieren und die »Bautätigkeit des Klostergründers [zu] veranschaulichen«.[86] Gleiches gilt für die Integrierung des Stiftergrabes in die Nachbildung des Heiligen Grabes. Sowohl im hagiographischen Text als auch in der Architektur kommt die gleiche Intention zum Ausdruck: das Bestreben, einen Stadtheiligen und einen Wallfahrtsort zu etablieren. Text und Bau sind insofern kultstiftend.[87] Im Verhältnis zu den bisher angeführten Beispielen orientiert sich die Nachbildung der Anastasis-Rotunde von Bologna hinsichtlich der Vielzahl der zur Ausführung gekommenen »Merkmale« stärker an der Jerusalemer Anlage. Dennoch ist auf formaler Ebene weder für die übergeordnete Rotunde noch für die Kleinarchitektur eine enge Anlehnung an das Vorbild zu konstatieren.

Im Fall des Baptisteriums von Pisa existieren keine Quellen, die Aufschluss über die Vorbildfunktion der Jerusalemer Grabeskirche geben (Abb. 12). Trotzdem gilt San Giovanni als »eine der bedeutendsten baukünstlerischen Auseinandersetzungen« mit der Jerusalemer Anastasis-Rotunde.[88] Im Verlauf des 11. und 12. Jahrhunderts hatte Pisa im Mittelmeerraum nicht zuletzt aufgrund verschiedener militärischer Interventionen eine bedeutende politische Vormachtstellung erlangt. Gemeinsam mit den Normannen gelang es den Pisanern 1063 die Sarazenen bei Palermo zu besiegen und Sizilien für sich zu gewinnen. Die Inschriftentafeln am Pisaner Dom, dessen Bau kurz danach begonnen wurde, legen über die Pisaner Siege Zeugnis ab. 1092 unterstützte Pisa Alfons VI. von Kastilien im Kampf gegen die Muslime. Ende des 11. Jahrhunderts beteiligte sich die Stadt am ersten Kreuzzug, wobei Daimbert, Erzbischof von Pisa, zum ersten lateinischen Patriarch von Jerusalem gewählt wurde.[89]

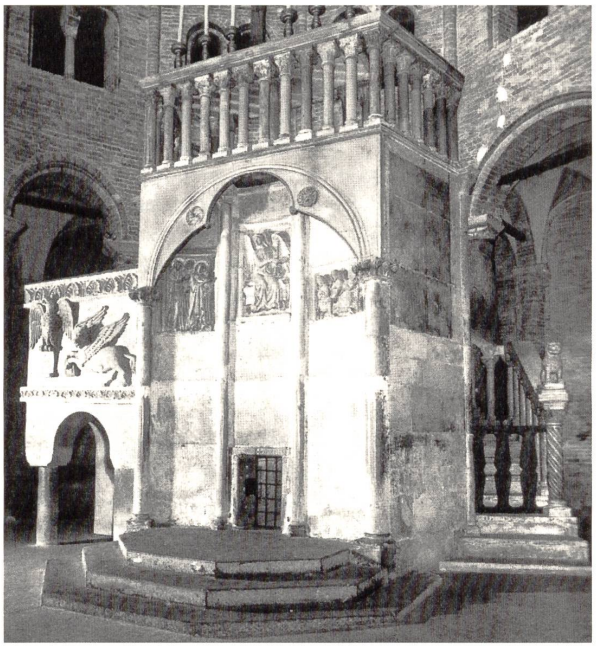

Abb. 11: Bologna, Heiliges Grab, Anfang 14. Jahrhundert.

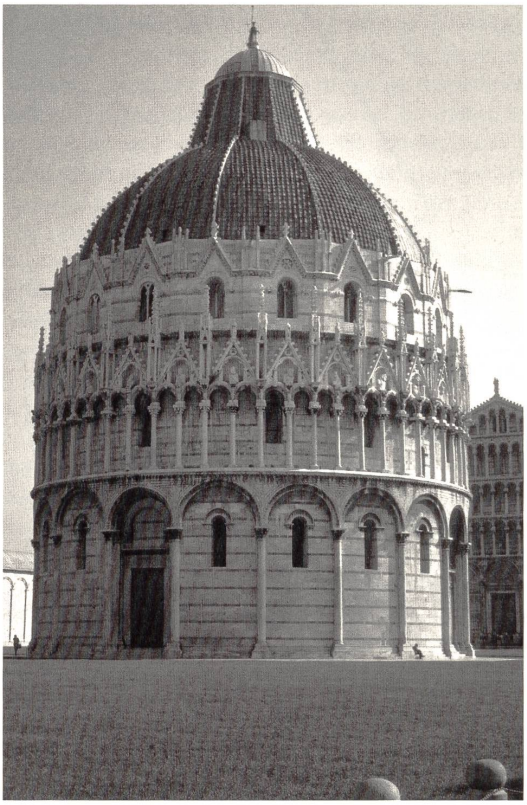

Abb. 12: Pisa, Baptisterium, Baubeginn 1153.

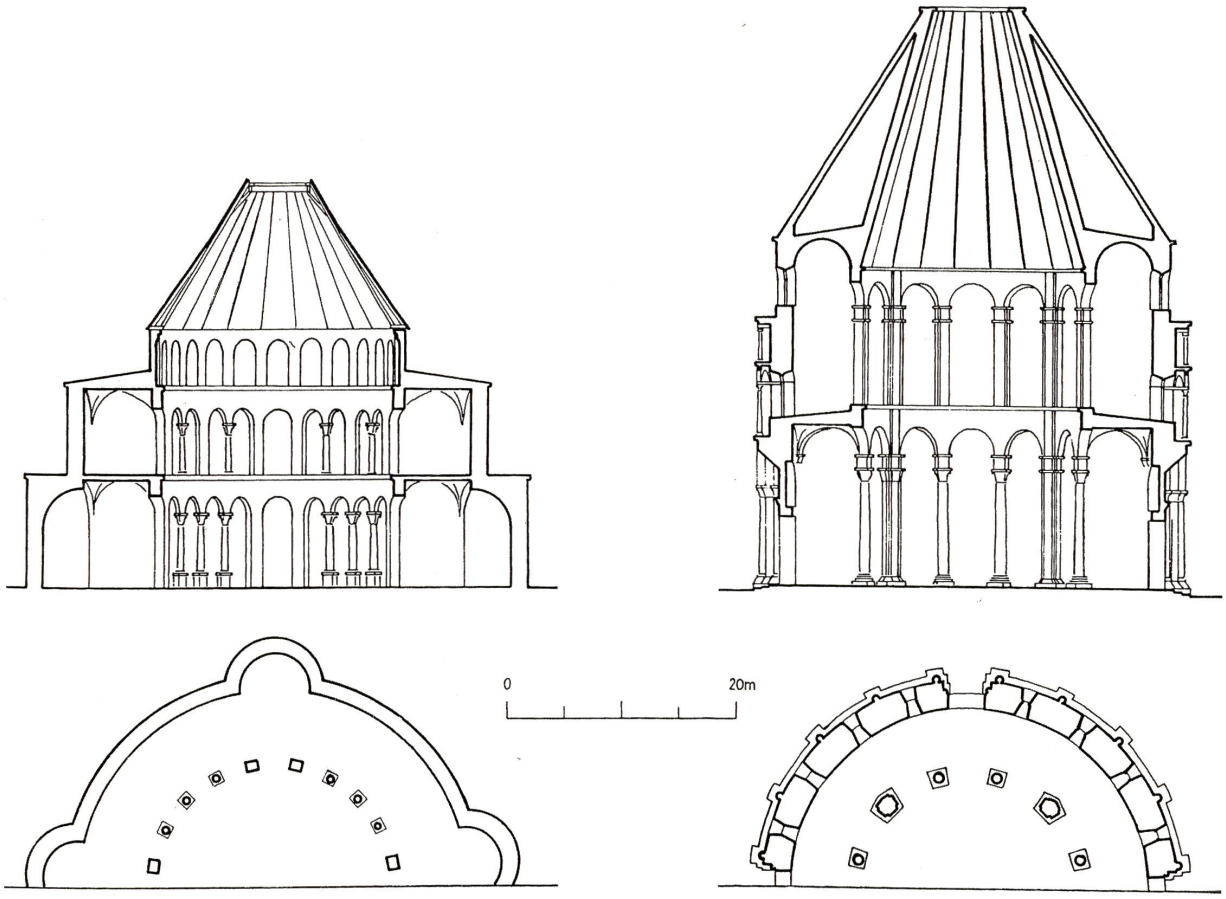

Abb. 13: Jerusalem, Anastasis (links) und Pisa, Baptisterium (rechts), Schematische Grundrisse und Schnitte der Rekonstruktionen.

Der zeitgenössische Chronist Bernardo Maragone überliefert für 1152/53 die Grundsteinlegung des Baptisteriums. Ebenfalls gesichert ist der Name des Baumeisters, der sich in einer Inschrift als »DEOTISALVI MAGISTER HUIUS OPERIS« bezeichnet.[90] Gemäss Baubefund wurde das Untergeschoss bis um 1170 vollendet. Danach ist – so Boeck – mit einer Bauunterbrechung zu rechnen. Das 1245 datierte Taufbecken des Guido Bigarelli und die Kanzel des Nicola Pisano lassen auf eine Wiederaufnahme der Arbeiten schliessen. Unter der Leitung Nicola Pisanos, später unter Giovanni Pisano, wurde ab 1277 das Obergeschoss hochgeführt. Nach der nochmaligen Modifizierung der gotisierenden Planüberarbeitung wurde 1387 die Rotunde eingewölbt. Urs Boeck geht davon aus, dass der Innenraum, der horizontale Aufbau des Aussenbaus und die Zweischaligkeit von Wand und Kuppel der Bauplanung Deotisalvis entsprechen.[91]

Die alte Taufkapelle im Norden musste dem Neubau des Baptisteriums in der westlichen Verlängerung des fünfschiffigen Doms weichen.[92] Zur Zeit des Baubeginns dürfte sich die Anastasis-Rotunde in Jerusalem noch im Umbau befunden haben. Als Vorbild für das Pisaner Baptisterium wird man das Aussehen der Anastasis vor dem Umbau durch die Kreuzfahrer annehmen dürfen.[93] Hinsichtlich der Durchmesser von Rotunde und Zentralraum orientierte sich Deotisalvi bis auf wenige Zentimeter am Vorbild. Andere von Jerusalem übernommene Merkmale erfuhren in der baukünstlerischen Auseinandersetzung eine Modifizierung (Abb. 13). So verzichtete Deotisalvi auf die vier Annexbauten. Er übernahm für Pisa nicht das Jerusalemer Stützensystem von einem Pfeilerpaar und drei Säulen, sondern rhythmisierte den Innenraum durch je ein Säulenpaar auf den Hauptachsen und einem dazwischen liegenden Pfeiler. Erdgeschoss und Empore wurden höher ausgeführt und der Obergaden im Innern zugunsten der Wölbung unterdrückt. Aus diesem ausgeglichenen zweizonigen Aufriss resultierte eine Vereinheitlichung des Zentralraums. Das aufwändigere Stützensystem und der dreizonige Aufriss, auf die Deotisalvi im Innern zugunsten dieser Vereinheitlichung verzichtete, transponierte er auf den Aussenbau. Vier Pilasterpaare rahmen die Portale auf den Hauptachsen, je drei vorgeblendete Halbsäulen gliedern die dazwischen liegenden

Wandflächen der unteren Zone. Für die Dachlösung dürfte der Baumeister das für Jerusalem postulierte hölzerne Zeltdach mit Opaion zum Vorbild genommen haben.[94]

Das Baptisterium von Pisa zeigt von den bisher angeführten Beispielen der Monumentalarchitektur die engste Anlehnung an die Gestaltungselemente des Vorbildes, die in die Formensprache der lokalen Architektur übersetzt wurden. Verglichen mit dem bereits zuvor von Deotisalvi in Pisa errichteten Santo Sepolcro, das einen freieren Umgang mit dem Vorbild erkennen lässt, mag die enge Anlehnung im Falle von San Giovanni überraschen, zumal weder das Patrozinium noch die Funktion für den Bau übernommen wurden. Die Wahl der Anastasis-Rotunde als Vorbild entsprach zum einen dem ambitionierten Dombau und demonstrierte zum anderen den hohen repräsentativen Anspruch, mit dem die Stadt in Konkurrenz zu dem Florentiner Baptisterium trat. Das Vorbild der Jerusalemer Anastasis-Rotunde konnte jedoch auch für ein Baptisterium bedeutungsstiftend sein: Gemäss Paulusbrief (Röm 6,4) wurde der Täufling im Mittelalter in den Tod Christi getauft. Der mystische Tod in der Taufe barg die Hoffnung auf die zukünftige Auferstehung. Das Sakrament der Taufe war Voraussetzung für die Auferstehung.[95] Die für ein Baptisterium so wichtigen Aspekte von Tod und Auferstehung werden in der engen formalen Anlehnung an das architektonische Vorbild der Anastasis versinnbildlicht.

Die Auswahl der vorgestellten Beispiele betraf bisher vor allem den Bereich der Monumentalarchitektur. Zusammenfassende Beobachtungen, die seit dem Beitrag Krautheimers keineswegs neu sind – ihre Gültigkeit jedoch nicht eingebüsst haben – betreffen den kompilatorischen Umgang mit architektonischen »Versatzstücken«, die vom Vorbild übernommen und in der Nachbildung je neu zueinander gefügt wurden.[96] Die Übernahme weniger konstituierender Elemente bedingte eine je eigene Abstraktion vom Vorbild. Schwierigkeiten ein Bauwerk als Anastasis-Kopie zu »klassifizieren«, entstehen dann, wenn zeitgenössische Quellen, ein Weihetitulus oder die bedeutungsstiftende, auf das Vorbild verweisende Kleinarchitektur fehlen. Der Fokus soll im Folgenden auf Vertreter kleinformatiger Heilig-Grab-Nachbildungen gerichtet werden.

Kleinformatige Heilig-Grab-Nachbildungen

Die Nachbildung des Heiligen Grabes von Aquileia befindet sich im Westen des nördlichen Seitenschiffs, in dem 1031 unter Patriarch Poppo (1019–1042) geweihten Erweiterungsbau des Doms (Abb. 14). Erstmals erwähnt wird das Heilige Grab 1077 im Zusammenhang mit der Bestattung des Patriarchen Sigeardo »ante sepulcrum«.[97] Die zylindrische, aus Marmorquadern errichtete Kleinarchitektur grenzt unmittelbar an die nördliche Wand des Seitenschiffs an. Die Kostbarkeit des Materials hebt die Schlichtheit der kleinen Rotunde hervor und knüpft an das Jerusalemer Vorbild an, dessen Ausstattung mit Marmor in zahlreichen Pilgerberichten hervorgehoben wird. Ein Kranz von dreizehn kleinen, frei stehenden Säulchen bekrönt den Kleinbau und trägt das rekonstruierte hölzerne Kegeldach. Zwischen den Säulen waren ursprünglich am Gebälk zwölf Ampeln befestigt, die wohl wie jene des Vorbildes auf die Zahl der zwölf Apostel verwiesen haben.[98] Im Innern des Heiligen Grabes befindet sich an der Nordseite der Sarkophag, der von einer Arkosolnische überfangen wird (Abb 14).[99] Die Deckplatte des Sarkophags weist drei Vertiefungen unterschiedlicher Grösse auf, wobei die mittlere Kavität ein Kreuzeszeichen zeigt.

Diese Kavitäten wurden spätestens seit dem 15. Jahrhundert in den Osterritus einbezogen. Nach der Messe der *Praesanctificatio* an Karfreitag wurde die Hostie und eine »Ymago Crucifixi« in einer Prozession zum Grab getragen und symbolisch beigesetzt. Am Ostermorgen erfolgte nach der üblichen Darbietung des Grabbesuchs der drei Marien, die von Klerikern repräsentiert wurden, der Lauf der Jünger Petrus und Johannes zum leeren Grab. Diese als Typus II bezeichnete Version der liturgischen Osterfeier gilt in der Textgeschichte als Schöpfung des deutschen Sprachraums kurz

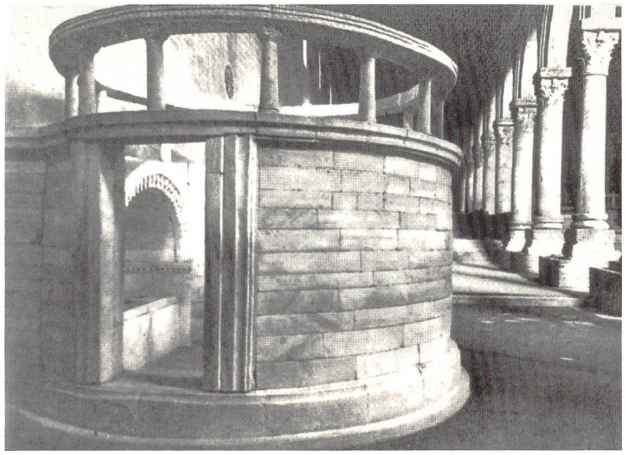

Abb. 14: Aquileia, Dom, Heiliges Grab, 11. Jahrhundert, Marmor.

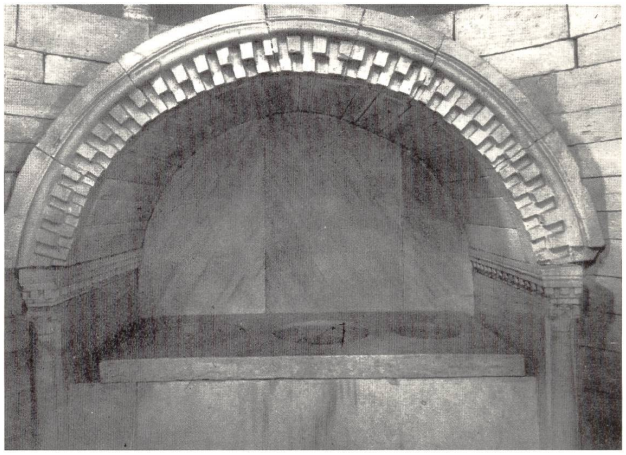

Abb. 15: Aquileia, Dom, Heiliges Grab, innen: Arcosolnische mit den drei Kavitäten, 11. Jahrhundert.

vor 1100; die Forschung lokalisiert den Archetypus in Aquileia um 1030/40.[100] Die Osterfeier in Aquileia stellt einen frühen Beleg für die Existenz eines Grabraumes dar, der in die liturgischen Handlungen während des *Triduum sacrum* integriert war.[101]

Formal lassen sich die Kavitäten in Aquileia mit Darstellungen vergleichen, wie sie beispielsweise auf Kreuzfahrersiegeln oder -münzen des 12. Jahrhunderts in Erscheinung treten. Sie zeigen drei Rundungen an der Vorderseite des Sarkophages Christi. Darstellungen dieser Art beschränken sich nicht auf Siegel und Münzen. Ab dem 12. Jahrhundert zeugen auch Beispiele der Bauplastik, der Buchmalerei und der Goldschmiedekunst sowie Elfenbeine und Pilgerampullen von einer formelhaften Verwendung des Motivs der drei Öffnungen.[102] Diese Abbildungen spiegeln gemäss Biddle die Veränderung der Grabbank wider, die sie erst nach der Zerstörung von 1009 erfuhr. Über der Grabbank wurde eine schützende Marmorverkleidung mit drei runden Öffnungen an der Frontseite angebracht, die den Pilgern die Möglichkeit gaben, den Fels zu berühren oder zu küssen. Biddle geht davon aus, dass die Jerusalemer Aedicula vor 1047 vollendet war. Als frühestes schriftliches Zeugnis dieser *fenestellae confessionis* gilt der Bericht des Abtes Daniel (1106–1108).[103] Andere Autoren, wie Ejnar Dyggve, Paolo Lino Zovatto und Sandro Piussi, ziehen die Existenz derartiger *fenestellae confessionis* bereits vor der Zerstörung 1009 in Erwägung. Ihre Argumentation stützt sich zum einen auf Elfenbeine des 9. bis 14. Jahrhunderts, die Sarkophage mit den drei Öffnungen an der Vorderseite wiedergeben; zum anderen verweisen sie auf eine analoge Gestaltung der Gräber von Petrus und Paulus aus konstantinischer Zeit.[104]

Bei der Kleinarchitektur des Heiligen Grabes im Dom von Aquileia ist im Gegensatz zu Konstanz oder Bologna der abbildende Charakter nicht auf das Ensemble von Anastasis-Rotunde und Heilig-Grab-Kapelle bezogen. Für den Kopiecharakter von Aquileia lässt sich Ähnliches wie für die Nachbildungen der Monumentalarchitektur feststellen. Die umgesetzten Merkmale unterlagen einer bestimmten Auswahl und Gewichtung und wurden unterschiedlich genau rezipiert. Der Altar der Jerusalemer Grabkammer wurde umgesetzt; bei der Grabbank wurden die genauen Masse des Vorbildes rezipiert.[105] Die drei Kavitäten könnten ein formelhaftes Zitat der drei *fenestellae confessionis* sein. In Bezug auf die Räumlichkeit erschien dem »Concepteur« offensichtlich die Unterteilung in einen Vor- und Grabraum des Vorbildes nicht wesentlich.

Der Bau von Aquileia wurde mehrfach mit Fassungen von Arculfs »De locis sanctis« verglichen, die – was die Darstellungen der »Grundrisse« und die Begrifflichkeit betrifft – eine vergleichbare Abstraktion erkennen lassen. Beispielsweise bezeichnet der Begriff *rotundum* sowohl polygonale als auch kreuzförmige Zentralbauten. Eine Fassung von »De locis sanctis« wird seit Mitte des 9. Jahrhunderts in Salzburg aufbewahrt. Eine weitere Abschrift, heute in Valencienne, soll sich in der Diözese von Salzburg befunden haben. Der aus Bayern stammende Poppo könnte Kenntnisse dieser Schrift vermittelt haben.[106]

Durch den hohen Abstraktionsgrad der schlichten zylindrischen Form des Heiligen Grabes von Aquileia ergibt sich eine Offenheit der Architektur, die sich einer klaren Zuweisung an die Anastasis bzw. an die Heilig-Grab-Kapelle als Vorbild entzieht. Einige Autoren postulieren deshalb eine Überlagerung der beiden

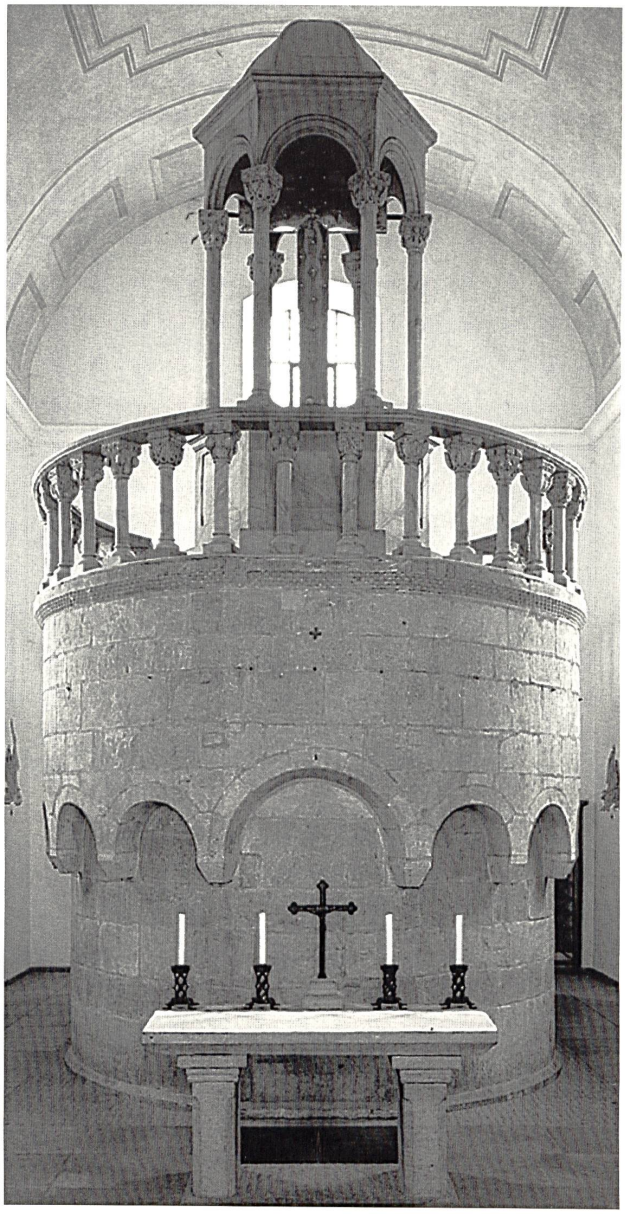

Abb. 16: Eichstätt, Kapuzinerkirche, Heiliges Grab, 12. Jahrhundert.

architektonischen Vorbilder.[107] Je nach Fragestellung und Vergleichspunkt wird die Nachbildung des Heiligen Grabes von Aquileia von der Forschung unterschiedlich beurteilt. Für Lieselotte Kötzsche ist die Kleinarchitektur »nicht ein Abbild des in Jerusalem befindlichen ›historischen‹ Baus«. Michael Rüdiger gelangt zu einer vergleichbaren Einschätzung.[108] Untermann hebt im Fall von Aquileia »die massgenaue Nachbildung der Grabstelle Christi« hervor.[109] Kategorien einer Kopie im modernen Sinn lassen sich auf den Bau von Aquileia nicht anwenden.

Abb. 17: Gernrode, St. Cyriacus,
Heiliges Grab, 11. Jahrhundert.

Im Unterschied dazu vermittelt das Heilige Grab von Eichstätt – wie Pilgerberichte belegen[110] – eine verhältnismässig genaue Vorstellung vom Aussehen der Jerusalemer Aedicula im 12. Jahrhundert (Abb. 16).[111] Auch das Eichstätter Grab war mit einer Stiftung verbunden. Der Dompropst Walbrun soll zwischen 1147 und 1149 am zweiten Kreuzzug teilgenommen haben.[112] Walbruns Stiftung eines Hospiz und einer Kirche, die das Heilige Grab barg, erfolgte vor 1166, seinem Todesjahr. 1194 bestätigt ein Brief Bischof Ottos die Stiftung und die Übergabe an die dort seit dem 12. Jahrhundert ansässigen iroschottischen Mönche. Ebenfalls erwähnt werden der Weihetitel »in honorem S. Crucis et S. Sepulchri« und eine Heiligkreuzreliquie.[113] Zu Beginn des 17. Jahrhunderts wurde die Heiligkreuzkirche wegen Baufälligkeit aufgegeben. Das Heilige Grab fand in einer Seitenkapelle der neu gebauten, 1625 geweihten Kapuzinerkirche wieder Aufstellung.[114] Hinsichtlich des Aussehens der verlorenen Heiligkreuzkirche verweist Krüger auf eine Stadtansicht von Eichstätt aus dem 16. Jahrhundert, die den Bau als Rotunde wiedergibt.[115]

Der Kleinbau zeigt die für das Vorbild des 12. Jahrhunderts typische Unterteilung in einen ovalen Teil, der die Grabkammer umschliesst, und einen rechteckigen Vorbau mit drei Zugängen. Elf Blendbögen gliedern das Äussere des Eichstätter Grabgehäuses; die zwölf dazugehörenden kleinen Säulen sind heute verloren. Das sechseitige Ziborium und das Geländer der Dachzone – Ergänzungen des 19. Jahrhunderts – dürften einen früheren Zustand widerspiegeln.[116] Im Vorraum befindet sich dem Vorbild entsprechend der quaderförmige Engelstein. Der Durchgang zum Grabraum ist niedrig gestaltet. Wie in Jerusalem befindet sich die Grabbank auf der rechten Seite; auch die *fenestellae confessionis* wurden nachempfunden. Dass bei dieser Nachbildung ein möglichst genaues »Abbild« im Vordergrund stand, belegen zudem die Masse der Räume, der Grabbank und des Engelsteins.[117]

Anders als die Kleinarchitekturen von Aquileia und Eichstätt weist die im 3. Viertel des 11. Jahrhunderts entstandene Nachbildung von Gernrode Reliefdarstellungen auf (Abb. 17). Bei dem übergeordneten Kirchenbau, der Damenstiftskirche St. Cyriacus, handelt es sich um eine basilikale Doppelchoranlage, die in keinem Bezug zur Anastasis-Rotunde steht. Das mit Stuckreliefs geschmückte Heilige Grab beansprucht die ersten beiden Joche des südlichen Seitenschiffs. Bereits zur Gründungszeit 959 durch Markgraf Gero war in der Stiftskirche an der südlichen Seitenschiffswand eine von zwei Stuckengeln flankierte Arkosolnische mit dem Grab Christi vorhanden.[118] Dieses Arcosolium wurde zu einer architektonischen Nachbildung des Heiligen Grabes erweitert. Abgesehen von der Unterteilung in eine Vor- und Grabkammer weist der längsrechteckige Kleinbau wenige formale Gemeinsamkeiten mit dem Jerusalemer Vorbild auf. Der ursprüngliche Zugang, der von Osten her über den südlichen Querhausarm in die schmucklose Vorkammer erfolgte,

und der niedrige Zugang vom Vorraum zum Grabraum könnten an das Jerusalemer Vorbild anknüpfen.[119] Der heutige Eingang liegt an der Nordwand der Vorkammer. Die Grabkammer erhebt sich über einem nahezu quadratischen Grundriss. Der Eindruck eines einfachen quadratischen Zentralraumes wird im Aufgehenden durch die Gliederung der Wände mit flachen Rundbogennischen und durch die Trompen des achtseitigen, heute zerstörten Gewölbes aufgebrochen.

Die eigentliche Kennzeichnung als Nachbildung erfolgt durch das Grab Christi und den spezifischen Figurenzyklus. Im Innern ist die bereits von Bologna bekannte Szene des Grabbesuchs der drei Marien mit zwei Auferstehungsengeln umgesetzt. Salbgefässe und ein dem liturgischen Kontext zugehörendes Weihrauchgefäss zeichnen die drei Marien aus. Einer der beiden Engel hält ein Spruchband mit der österlichen Botschaft »SUR / REX / IT / NON / EST / [hic]«. Eine überlebensgrosse Figur im Bischofsornat mit Bischofsstab und Märtyrerzweig könnte Christus als den Guten Hirten (Joh. 10) bzw. als den eben Auferstandenen darstellen.[120]

Die Gestaltung des Äusseren – insbesondere der Westwand – wurde häufig mit den Schmuckseiten von Elfenbeinkästchen verglichen.[121] Zwei umlaufende Friese mit vegetabilen und figürlichen Darstellungen bilden die Rahmung für die prominent im Zentrum der westlichen Bildwand dargestellte Frauenfigur, die von Lisenen ähnlichen Wandvorlagen und Säulen flankiert wird. Die Figur wird als die still vor dem Grab klagende Maria Magdalena (Joh. 20,11) interpretiert. An der Nordwand der Grabkammer wurde die Noli-me-tangere-Szene umgesetzt. In zwei getrennten Relieffeldern beziehen sich Maria Magdalena und Christus über eine vermauerte Öffnung hinweg aufeinander. Oberhalb der Öffnung ist die Büste des Salvators zu erkennen. Die Nordwand der Vorkammer wird ebenfalls von Rankenwerk gerahmt. Die zentrale Darstellung des Laufs der Jünger zum Grab wurde beim Durchbruch der Türe stark in Mitleidenschaft gezogen. Die schemenhaften Umrisse und die Laufrichtung der Figuren sind noch zu erkennen.[122]

Die dargestellten Szenen entsprechen dem in den Evangelien festgehaltenen österlichen Geschehen; sie sind jedoch auch in der mittelalterlichen Osterliturgie überliefert. Für Gernrode ist in einem Prozessionale von 1502 eine liturgische Osterfeier bezeugt. Die Feier vertritt eine ältere Aufführungstradition, die sich bis in die Zeit um 1130 zurückverfolgen lässt. Sie wird dem Typus III zugerechnet, der die *Visitatio sepulchri*, den Jüngerlauf und die Noli-me-tangere-Szene umfasst.[123] In der Aufführungstradition konnte der Jüngerlauf entfallen, wie beispielsweise die Gernroder Pergamenthandschrift von 1502 belegt. Eine Beeinflussung der zur Darstellung gebrachten Szenen und Figuren durch die Liturgie könnte unabhängig von der liturgischen Feierform, die ab 1130 in Gernrode möglicherweise durchgeführt wurde, in Erwägung gezogen werden. Die Interpretation der überlebensgrossen Figur in liturgischer Gewandung als Christus korreliert mit der mittelalterlichen Auffassung, nach der der Priester in der Messe Stellvertreter Christi war.[124]

Die Nachbildung des Konstanzer Heiligen Grabes zeigt wie Gernrode formal und strukturell kaum Berührungspunkte mit der historischen Architektur in Jerusalem (Abb. 1). Das gotische Grabgehäuse ersetzte um 1260 den oben erwähnten ottonischen Vorgänger in der Mauritius-Rotunde. Als Aktualisierung in der zeitgemässen gotischen Formensprache knüpfte es an die Tradition des heiligen Konrad an.[125] Die Kleinarchitektur über einem zwölfeckigen Grundriss ist mit einem Figurenzyklus ausgestattet. Das umfangreiche Skulpturenprogramm stellt einen signifikanten Unterschied zu den von Uldalscalc von Maisach erwähnten Goldschmiedearbeiten – den »mirabili aurificis opere« – des ottonischen Heiligen Grabes dar.[126] Die Zwölfzahl des Grundrisses und der Aposteldarstellungen in der Dachzone könnten ein Reflex auf die zwölf von Konrad gestifteten Kanonikate sein, die ihrerseits symbolisch der Zahl der zwölf Apostel entsprachen. Die Bedeutung der Zwölfzahl wäre ein Argument, auch für den ottonischen Vorgängerbau einen zwölfeckigen Grundriss anzunehmen.[127] Diese Annahme läßt sich allerdings aufgrund mangelnder archäologischer Befunde nicht belegen. Die für das ottonische Heilige Grab postulierte Baldachinstruktur entspricht nicht dem geschlossenen Erscheinungsbild des heutigen Grabgehäuses, dem eine an der Monumentalarchitektur orientierte Konzeption zugrunde liegt.[128]

Analog zum ottonischen Vorgänger könnte sich die gotische Nachbildung auf die Jerusalemer Aedicula beziehen. Eine Anbindung an das Vorbild kann nur vage in der polygonalen Struktur des Grundrisses und in der Situierung des Eingangs an der Ostseite gesehen werden. Eine Vorkammer oder eine Grabnische wurde nicht umgesetzt. Diese von Aquileia bekannte Offenheit veranlasste Wolfgang Götz zu der Hypothese, im Kleinbau sei die Anastasis reproduziert. Kriterien für diese Interpretation seien die Zentralform, die vorgeblendeten Säulenstellungen und die Zweigeschossigkeit.[129]

Die Bedeutung der Skulpturen für die Kleinarchitektur als Nachbildung des Heiligen Grabes erschliesst sich erst in der Zusammenschau des Programms und im Kontext der Funktion innerhalb der Osterliturgie. Auf Dienstbündeln sind die Figuren über die trennenden Polygonseiten hinweg paarweise zu narrativen Erzähleinheiten vereint. Aussen wird die Kindheitsgeschichte Christi mit der Verkündigung an Maria, der Heimsuchung, der Geburt, der Verkündigung an den Hirten und der Anbetung der Heiligen Drei Könige veranschaulicht. In der Dachzone sind zwischen Wimpergen die zwölf Apostel angebracht. Im Innern des Sandsteinbaus werden der in der christlichen Ikonographie selten dargestellte Salbenkauf der drei Marien, die schlafenden Wächter und der Grabbesuch der drei Marien dargestellt. Obwohl sich die inneren drei Szenen in der Abfolge der heilsgeschichtlichen Ereignisse zeitlichen eng um die Auferstehung gruppieren, wurde auf eine mit der Architektur verbundene Darstellung des toten oder auferstehenden Christus verzichtet.[130] Die drei im Innern umgesetzten Aspekte der Heilsgeschichte – der Salbenkauf für einen Toten, die schlafenden Wächter, die wie in Bologna den Moment der Auferstehung kennzeichnen, und die Verkündigung der Auferstehung durch den Engel – verweisen sowohl auf den Opfertod als auch die Auferstehung Christi und damit auf die beiden zentralen Inhalte der Eucharistiefeier.[131]

Diese eucharistische Deutung der im Innern umgesetzten Szenen kann auf die Funktion, die dem Heiligen Grab innerhalb der Osterliturgie zukam, bezogen werden. Der Ablauf des eigenständigen Konstanzer Ritus ist aus liturgischen Texten des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts bekannt. Die Entstehung des Konstanzer Osterritus lässt sich gemäss Peter Jezler ins 11. oder gar 10. Jahrhundert – der Entstehungszeit der Mauritius-Rotunde – zurück-

führen.[132] Das gotische Grabgehäuse dürfte von Anfang an dazu bestimmt gewesen sein, die konsekrierte Hostie während des *Triduums* aufzunehmen. In der *Adoratio crucis* am Karfreitag verehrte man das Kreuz und kommemorierte damit den Kreuzestod. In der symbolischen Grablegung, der *Depositio crucis* bzw. *hostiae*, wurden das Kreuz und die konsekrierte Hostie beigesetzt. Für die *Depositio hostiae* wäre im 13. Jahrhundert eine eucharistische Taube innerhalb des Grabgehäuses denkbar.[134] In der Osternacht fand die *Elevatio*, die symbolische Auferstehung, statt, gefolgt von der im Wechsel gesungenen *Visitatio sepulchri*. Mit der symbolischen Beisetzung der konsekrierten Hostie im Grabgehäuse ist die Realpräsenz Christi während des *Triduums* gegeben. Nach der Lehre der Transsubstantiation, die 1215 auf dem IV. Laterankonzil zum Dogma erhoben wurde, war Christus in der konsekrierten Hostie real präsent.[134] Die Anwesenheit Christi in der Hostie könnte eine Erklärung für eine fehlende Darstellung Christi im Innern des Konstanzer Heiligen Grabes sein.

Durch die *Depositio hostiae* wird die schreinartige Kleinarchitektur zu einem Gefäss Christi, das sich mit liturgischen Behältnissen vergleichen lässt. Die äusseren Darstellungen Mariens, die die Inkarnation und Epiphanie zum Inhalt haben, umschliessen das Grabgehäuse und fügen sich in die Interpretation als eucharistisches Gefäss. Das »Rationale divinorum officiorum« (1286) des Guilelmus Durandus (1230–1296), eines der wichtigsten Handbücher zur Liturgie, fasst die Pyxis (*capsa*), in die die konsekrierte Hostie gelegt wird, als Schoss Mariens auf.[135] Auch für die Apostelfiguren in der Dachzone drängt sich eine eucharistische Auslegung auf. Sie stehen für die Einsetzung des Abendmahls und für den von Christus an sie erteilten Kündungsauftrag. Die Bücher, die sie in Händen halten, verweisen auf die Artikel des Credos.[136] Mit dem Credo, dem *Symbolum apostolicum*, ist eine weitere Verbindung zur Osterliturgie gegeben.[137] Auch andere Artefakte im funktionalen Zusammenhang mit der Eucharistie zeigen Darstellungen der Apostel, wie beispielsweise der Kölner Abendmahlskelch (1220–1230) oder spätgotische Monstranzen des 14. und 15. Jahrhunderts.[138] Bereits im Frühmittelalter dienten eucharistische Türme zur Aufbewahrung der Hostie und galten als kleine Nachbildungen des Heiligen Grabes. Stellvertretend sei auf den Sakramentsturm von Sénanque (13. Jahrhundert) verwiesen.[139] Hrabanus Maurus († 856) legte in seiner Schrift »De institutione clericorum« (liber I) die liturgischen Gefässe, Kelch und Patene, als Grab und Grabstein aus. Diese Auslegung war noch im 13. Jahrhundert verbreitet.[140] Das bereits erwähnte Dogma der Transsubstantiation (1215), das Blutwunder von Bolsena (1263) und die damit zusammenhängende Einführung des Fronleichnamsfestes durch Urban IV. (1264) sind wichtige historische Eckdaten innerhalb der aufkommenden Eucharistieverehrung des 13. Jahrhunderts und bilden den Verständishorizont für eine eucharistische Interpretation des Konstanzer Skulpturenprogramms. Zwar kann der Heilig-Grab-Nachbildung keine auf formaler Ebene eng am Jerusalemer Vorbild orientierte Rezeption bescheinigt werden. Die Nachfolge des ottonischen Vorgängers, die sie im baulichen Zusammenhang mit der übergeordneten Rotunde antrat, und die Funktion als eucharistisches Gefäss innerhalb der Osterliturgie lassen jedoch keinen Zweifel an dem Anspruch, das Heilige Grab nachzubilden.

Auch spätere Beispiele zeigen das anhand der mittelalterlichen Nachbildungen dargelegte Spektrum der Rezeption. Die 1504 vollendete Görlitzer Kopie des Heiligen Grabes gibt wie Eichstätt den historischen Zustand des Jerusalemer Grabbaus relativ genau wieder (Abb. 18). Dies belegen zeitgenössische Darstellungen, wie die detaillierte Zeichnung aus dem Reisebericht des Konstanzer Konrad Grünenberg oder der Holzschnitt Erhard Reuwichs aus dem Reisebericht des Mainzer Domkanonikers Bernhard von Breydenbach.[141] Auch mit dieser Stiftung des Heiligen Grabes war eine Pilgerfahrt – jene des Görlitzer Bürgers Georg Emmerich – verbunden.[142] Bei der Umsetzung wurde auf eine den Kleinbau umfassende Monumentalarchitektur verzichtet. Ähnlich wie in Konstanz, Paderborn und Bologna wurde auch in Görlitz eine stadttopographische Einbindung realisiert. Zur Aktualisierung des Jerusalemer Vorbildes auf heimischem Boden gehörte neben der Nachbildung des Heiligen Grabes die in spätgotischer Formensprache erbaute Heilig-Kreuz-Kapelle mit den beiden übereinander liegenden Kapellenräumen und dem Spalt des Golgathafelsens sowie eine Salbungskapelle mit der plastischen Darstellung der Beweinung Christi.[143] Die bis zur Reformation durchgeführte Osterprozession bezog das Bauensemble in die umliegende Stadttopographie ein, indem vergleichbar mit Bologna einzelne Gebäude oder Geländeabschnitte auf Jerusalem verweisende Bezeichnungen erhielten.[144]

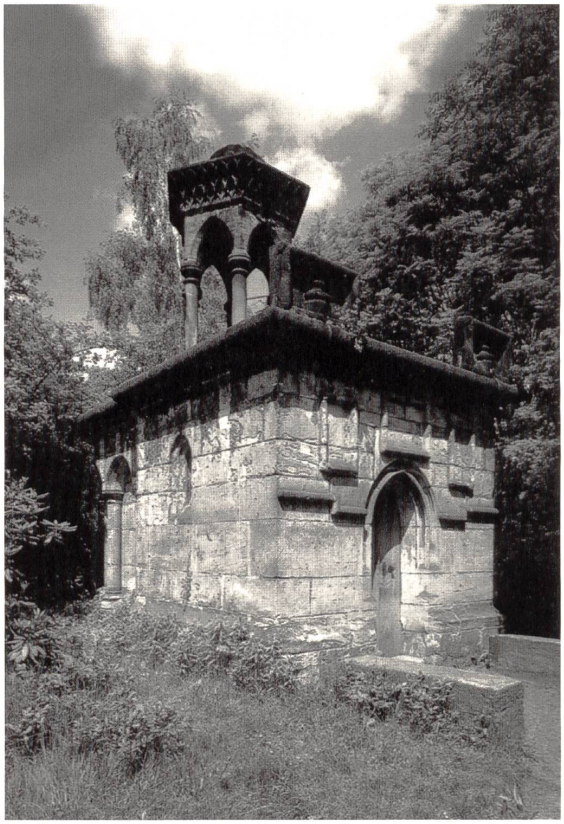

Abb. 18: Görlitz, Heiliges Grab, 1504 vollendet.

Abb. 19: Florenz, San Pancrazio, Cappella Rucellai, Heiliges Grab, 1467.

Bei dem Santo Sepolcro der Cappella Rucellai besteht ein ähnlicher Erklärungsbedarf wie bei der Mehrzahl der hier vorgestellten Beispiele (Abb. 19). Die 1467 datierte Inschrift über dem Eingang zeichnet die Kleinarchitektur als Nachbildung des Heiligen Grabes (»ad instar«) aus.[145] Für die Authentizität der Nachbildung war es offensichtlich wie in anderen Fällen auch von grosser Bedeutung, diesen Anspruch mit einer Reise ins Heilige Land zu sichern. Giovanni Rucellai, der wohl an diesen Auftrag seine persönliche Heilserwartung knüpfte,[146] entsandte eine Delegation nach Jerusalem, um die »genauen« Masse und Formen vor Ort aufnehmen zu lassen. Vasari führt Leon Battista Alberti (1404–1472) als den Schöpfer der Kapelle und des Heiligen Grabes an.[147] Vor dem Hintergrund der nahezu zeitgleich entstandenen »Kopie« von Görlitz erstaunt das Ergebnis um so mehr. Bei der Umsetzung des Florentiner Beispiels vermied man bewusst, sich an der mittelalterlichen Ausformung des Jerusalemer Grabes zu orientieren. Wenige wichtige Elemente, die für das Vorbild kennzeichnend waren – wie der Engelstein, die Altarbank in der rechten Raumhälfte und das Ziborium –, wurden aufgegriffen und variiert.[148] Der rechteckige Grundriss mit eingezogener halbrunder Apsis erhielt gegenüber dem Vorbild eine abstrahierte Form, die auf eine Unterteilung von Vorraum und Grabkammer verzichtete. Die auf die Antike zurückgreifenden Architekturteile – wie beispielsweise die kannelierten Pilaster mit Kompositkapitellen und das Gebälk – trugen nicht nur zu einer Aktualisierung der Neuschöpfung in die Formensprache der Renaissance bei, sondern sie evozierten eine Nachbildung des antiken, das heisst konstantinischen Vorbildes. Ludwig E. Heydenreich charakterisiert das Heilige Grab als eine »Idealrekonstruktion«. Er verwendet den Begriff in der Bedeutung des 15. Jahrhunderts, bei der eine autonome Form des Gestaltens *all'antico* im Vordergrund stand und weniger eine Rekonstruktion unter archäologischen Gesichtspunkten.[149] In Albertis Neuschöpfung des Heiligen Grabes kommt eine Auffassung zum Tragen, die durchaus mit jener seines Lehrers – Gasparino Barzizza – vergleichbar ist: Die Nachahmung beschränkt sich nicht auf blosses Kopieren, sondern sie zeichnet sich durch Hinzufügen, Weglassen, Transfer und Verwandlung aus.[150]

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass vor allem im Hinblick auf die Kleinarchitektur des Heiligen Grabes bestimmte, für die Wiedererkennung bedeutsame formale Elemente umgesetzt wurden. Dies betrifft sowohl die Raumdisposition von Vorraum und Grabbau als auch andere Merkmale wie die Grabbank bzw. das Arcosolium oder den Engelstein. Diese archetypischen Elemente, die als formelhafte Zitate eingesetzt wurden, gewährleisteten die Wiedererkennung des Vorbildes. Der Topos des »Hauses im Hause« knüpft an diese archetypischen Vorstellungen an. In der Beurteilung der Nachbildungen könnte der über den Bautypus gestellte Begriff des Topos nach dem Verständnis von Pieper jedoch zu einer Verengung der Perspektive führen.[151] Beispiele der Kleinarchitektur ohne überfangende Monumentalarchitektur oder umgekehrt könnten aus dem Blickfeld treten.[152] Die Kritik Pivas, nur aufgrund eines »kreisförmigen, vieleckigen, drei- oder vierblättrigen« Grundrisses auf eine Kopie der Grabeskirche zu schliessen, ist sicherlich gerechtfertigt.[153] Kategorien wie »falsche oder misslungene Kopien«, die ausschliesslich auf formalen, an das architektonische Vorbild anknüpfenden Kriterien beruhen, bergen ebenso wie die Toposforschung die Gefahr in sich, dass Nachbildungen sowohl der Anastasis als auch des Heiligen Grabes mit einem hohen Abstraktionsgrad in den Hintergrund gedrängt werden könnten.[154] Entscheidend ist die Intention des Auftraggebers bzw. des »Concepteurs«. Bei den beiden Kleinarchitekturen von Gernrode und Konstanz wurde der Umsetzung architektonischer Merkmale kaum Gewicht beigemessen, so dass sie abgesehen von der jeweiligen liturgischen Funktion erst durch ihr spezifisches Bildprogramm als Heiliges Grab gekennzeichnet werden. Die mittelalterliche Architekturkopie beabsichtigte, den »Erinnerungswert« des Vorbildes zu vermitteln. Die Nachbildung konnte an die Stelle des Vorbildes treten. Der Besuch oder auch die Errichtung von Nachbildungen des Heiligen Grabes konnten als Ersatz für die Pilgerfahrt nach Jerusalem gelten.[155] Die zitierten Elemente – symbolischer oder konkreter Art – sollten als »Echo des Vorbildes« beim Gläubigen Devotion hervorrufen und ihm so indirekt an dem heiligen Ort Anteil gewähren.[156] Der Standort einer Heilig-Grab- bzw. Anastasis-Kopie im Bereich des Friedhofes ist – wie gezeigt wurde – nicht singulär. Eine Kopie der Auferstehungskirche vermochte beim Gläubigen »die Hoffnung auf seine eigene zukünftige Auferstehung« hervorzurufen[157]. Bei der Stiftung eines Heiligen Grabes spielten die Memoria und die Hoffnung auf die Auferstehung eine wesentliche Rolle. Welches Grab war besser geeignet, mit der eigenen Memoria verbunden zu werden, als das Grab Christi?

Mehrfach zitierte Literatur

Biddle 1998
Biddle, Martin, *Das Grab Christi. Neutestamentliche Quellen – historische und archäologische Forschungen – überraschende Erkenntnisse*, (Biblische Archäologie und Zeitgeschichte 5), Giessen/Basel 1998.

Boeck 1964
Boeck, Urs, *Das Baptisterium zu Pisa und die Jerusalemer Anastasis*, in: Bonner Jahrbücher 164, 1964, S. 146–156.

Brandt 1986
Brandt, Hans Jürgen, *Die Jerusalemkirche des Bischofs Meinwerk von 1036*, in: Die Busdorfkirche St. Petrus und Andreas in Paderborn 1036–1986. Zur Geschichte von Kirche, Stift und Pfarrgemeinde bei der Feier des 950jährigen Jubiläums, hrsg. von Hans Jürgen Brandt und Karl Hengst, Paderborn 1986, S. 173–195.

Dalman 1922
Dalman, Gustaf, *Das Grab Christi in Deutschland*, in: Studien über christliche Denkmäler, (Neue Folge der archäologischen Studien zum christlichen Altertum und Mittelalter 14), 1922, S. 6–140.

Ellger 1989
Ellger, Ottfried, *Die Michaelskirche zu Fulda als Zeugnis der Totensorge. Zur Konzeption einer Friedhofs- und Grabkirche im karolingischen Kloster Fulda*, Diss. Univ. Freiburg i. Br., (Veröffentlichung des Fuldaer Geschichtsvereins 55), Fulda 1989.

Erdmann/Zettler 1977
Erdmann, Wolfgang/Zettler, Alfons, *Zur Archäologie des Konstanzer Münsterhügels*, in: Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung 95, 1977, S. 19–134.

Fasoli 1987
Fasoli, Gina, *Le »Sette Chiese«: una vicenda ultramillenaria*, in: 7 Colonne e 7 Chiese. La vicenda ultramillenaria del complesso di Santo Stefano in Bologna, Ausst.-Kat. Museo Civico Archeologico und Complesso Stefaniano, Bologna 1987, S. 10–17.

Günther 1998
Günther, Christian, *Das Heilige Grab in der Stiftskirche Gernrode*, 2. Aufl., Halle a. d. Saale 1998.

Heydenreich 1961
Heydenreich, Ludwig H., *Die Cappella Rucellai von San Pancrazio in Florenz*, in: De Artibus Opuscula. XL Essays in honor of Erwin Panofsky, hrsg. von Millard Meiss, 2 Bde., New York 1961, Bd. 1, S. 219–229.

Jezler 1985
Jezler, Peter, *Gab es in Konstanz ein ottonisches Osterspiel? Die Mauritius-Rotunde und ihre kultische Funktion als Sepulchrum Domini*, in: Variorum munera florum. Latinität als prägende Kraft mittelalterlicher Kultur, Festschrift für Hans F. Haefele, Sigmaringen 1985, S. 91–128.

Kerscher 1993
Kerscher, Gottfried, *Santo Stefano in Bologna und die Legende des Heiligen Petronius – Die Wirklichkeit der Topoi*, in: Hagiographie und Kunst: Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur, hrsg. von Gottfried Kerscher, Berlin 1993, S. 240–254.

Kötzsche 1995
Kötzsche, Lieselotte, *Das Heilige Grab in Jerusalem und seine Nachfolge*, in: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 22.–28. September 1991, Teil I, (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 20,1), Münster 1995, S. 272–290.

Krautheimer 1988
Krautheimer, Richard, *Einführung zu einer Ikonographie der Mittelalterlichen Architektur* (deutsche Übers. mit Postskripten), in: Ders., Ausgewählte Aufsätze zur europäischen Kunstgeschichte, Köln 1988, S. 142–197.

Krüger 2000
Krüger, Jürgen, *Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte – Gestalt – Bedeutung*, Regensburg 2000.

Kuder 1997
Kuder, Ulrich, *Die Konstanzer Christusscheibe*, in: Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung 115, 1997, S. 1–88.

Kurmann 1969
Kurmann, Peter, *Zur Architektur des Konstanzer Hl. Grabes*, in: Beiträge zur Kunstgeschichte des Bodenseeraumes und des Oberrheins, Festschrift Albert Knoepfli, Bern 1969, S. 65–75.

Kurmann 1972
Kurmann, Peter, *Das Heilige Grab zu Konstanz. Gedanken zu seinem Sinngehalt*, in: Neue Zürcher Zeitung, 24. Dezember 1972, S. 41–42.

Lehmann 1993
Lehmann, Edgar, *Die Cyriacuskirche zu Gernrode*, in: Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen, hrsg. von Michael Brandt und Arne Eggebrecht, 2 Bde., Ausst.-Kat. Dom- und Diözesanmuseum Hildesheim 1993, Hildesheim/Mainz 1993, Bd. 2, S. 437–441.

Lemper 2001
Lemper, Ernst-Heinz, *Görlitz. Eine historische Topographie*, hrsg. vom Aktionskreis für Görlitz e. V., Görlitz/Zittau 2001.

Maurer 1973
Maurer, Helmut, *Konstanz als ottonischer Bischofssitz. Zum Selbstverständnis geistlichen Fürstentums im 10. Jahrhundert*, (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 39 / Studien zur Germania Sacra 12), Göttingen 1973.

Mietke 1991
Mietke, Gabriele, *Die Bautätigkeit Bischof Meinwerks von Paderborn und die frühchristliche und byzantinische Architektur*, Diss. Freiburg i. Br. 1986, hrsg. von Remigius Bäumer, Josef Ernst und Herbert Mühlen, (Paderborner Theologische Studien 21), Paderborn/München/Wien/Zürich 1991.

Niehoff 1990
Niehoff, Franz, *Das Kölner Ostergrab. Studien zum Heiligen Grab im Hohen Mittelalter*, in: Wallraf-Richartz-Jahrbuch 51, 1990, S. 7–68.

Ousterhout 1981
Ousterhout, Robert G., *The Church of Santo Stefano. A »Jerusalem« in Bologna*, in: Gesta. International Center of Medieval Art 20.2, 1981, S. 311–321.

Piussi 1997
Piussi, Sandro, *Il Santo Sepolcro di Aquileia*, in: Poppone. L'Età d'Oro del Patriarcato di Aquileia, Ausst.-Kat. Museo Civico del Patriarcato Aquileia 1996–1997, Rom 1997, S. 126–134.

Piva 2000
Piva, Paolo, *Die »Kopien« der Grabeskirche im romanischen Abendland. Überlegungen zu einer problematischen Beziehung*, in: Die Zeit der Kreuzzüge. Geschichte und Kunst, hrsg. von Roberto Cassanelli, Stuttgart 2000, S. 97–117.

Pochat 1990
Pochat, Götz, *Theater und bildende Kunst im Mittelalter und in der Renaissance in Italien*, (Forschungen und Berichte des Institutes für Kunstgeschichte der Karl-Franzens-Universität Graz 9), Graz 1990.

Rüdiger 2003
Rüdiger, Michael, *Nachbauten des Heiligen Grabes in Jerusalem in der Zeit von Gegenreformation und Barock. Ein Beitrag zur Kultgeschichte architektonischer Devotionalkopien*, Diss. Univ. Würzburg, Regensburg 2003.

Untermann 1989
Untermann, Matthias, *Der Zentralbau im Mittelalter. Form, Funktion, Verbreitung*, Darmstadt 1989.

Voigtländer 1980
Voigtländer, Klaus, *Die Stiftskirche zu Gernrode und ihre Restaurierung 1858–1872*, Berlin 1980.

Zovatto 1956
Zovatto, Paolo Lino, *Il Santo Sepolcro di Aquileia e la struttura del Santo Sepolcro di Gerusalemme*, in: Palladio 6, 1956, Nr. 1–2, S. 31–40.

Der vorliegende Beitrag entstand in Auseinandersetzung mit dem Heiligen Grab von Konstanz. An der Universität Freiburg i. Ü. reichte ich die Lizentiatsarbeit unter dem Titel »Der Apotheker im Konstanzer Heiligen Grab. Ein ikonographisches Problem« ein. Das Dissertationsvorhaben versucht u. a., das Konstanzer Grab im Kontext weiterer mittelalterlicher Nachbildungen zu beurteilen. Die Auswahl der hier vorgestellten Beispiele und Problemkreise entspringen dem auf Konstanz ausgerichteten Forschungsinteresse. Prof. Dr. Dr. h. c. Peter Kurmann und Prof. Dr. Georges Descœudres sei an dieser Stelle für wertvolle Anregungen und Diskussionen herzlich gedankt.

1 Dalman 1922; Bauerreis, Romuald, *Sepulcrum Domini. Studien zur Entstehung der christlichen Wallfahrt auf Deutschem Boden*, (Abhandlungen der Bayerischen Benediktinerakademie I), München 1936. Auch die in neuerer Zeit wieder aufgelegte Monographie von Justin E. A. Kroesen lässt in der Breite des dargestellten Materials eine kritische Auseinandersetzung mit dem mittelalterlichen Kopie-Begriff vermissen. Kroesen, Justin E. A., *The Sepulchrum Domini through the Ages. Its Form and Function*, (Liturgia condenda 10), Leuven/Paris/Sterling 2000. – Stellvertretend sei ferner auf folgende Publikationen verwiesen: Schwarzweber, Annemarie, *Das Heilige Grab in der deutschen Bildnerei des Mittelalters*, Freiburg i. Br. 1940; Lehmann, Edgar, *Zu den Heiliggrab-Nachbildungen mit figürlichen Programmen im Mittelalter*, in: Symbolae historiae artium. Studia z historii sztuki Lechowi Kalinowskiemu dedykowane, (Etudes d'histoire de l'art dédiées à Lech Kalinowski), Warschau 1986, S. 143–163; Untermann 1989; Kötzsche 1995; Bresc-Bautier, Geneviève, *Les imitations du Saint-Sépulcre de Jérusalem (IXe–XVe siècles). Archéologie d'une dévotion*, in: Revue d'histoire de la spiritualité. Iconographie et spiritualité 50, 1974, S. 319–342.

2 Krautheimer 1988 (entspricht: Ders., *Introduction to an iconography of Medieval architecture*, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 5, 1942, S. 1–33).

3 Piva 2000, S. 97.

4 Piva führt folgende Bauten an: die Rotunde der Himmelfahrtskirche (376), »Inbomon« genannt, die wie die Grabeskirche eine Grabkapelle mit den Fussabdrücken des Heilands aufwies; das Martyrion Johannes' des Täufers (vor 451); der Grabbau der Jungfrau Maria im Josafat-Tal (5. Jh.); sowie der unter Kalif Abd al-Malik (678–691) in Konkurrenz zur Grabeskirche errichtete Felsendom. Der Felsendom wurde von den Kreuzrittern zu einer Kirche umgeweiht. Vgl. ebd., S. 103.

5 Pieper, Jan, *Architektonische Toposforschung*, in: Bauwelt 80, 1989, Nr. 3, S. 78–81 (im Folgenden Pieper 1989a); ders., *Jerusalemskirchen. Mittelalterliche Kleinarchitekturen nach dem Modell des Heiligen Grabes*, in: Bauwelt 80, 1989, Nr. 3, S. 82–101.

6 Neben zentralen Beschlüssen zur Bilderfrage befasste sich das Konzil mit den Irrlehren der Arianer, der zeitlichen Festlegung des Osterfestes für die Diözesen und der Formulierung eines allgemein verbindlichen Glaubensbekenntnisses. Die auf dem Konzil von Nicäa getroffenen Entscheidungen waren wichtiger Bestandteil der konstantinischen Reichspolitik und sollten die Einheit der Kirche stärken. Vgl. Krüger 2000, S. 48.

7 Nach der von Eusebius verfassten »Vita Constantini« (337–338) handelte es sich um einen Venustempel. Hieronymus berichtet im späten 4. Jh. von einer Jupiterstatue über dem Ort der Auferstehung und einer Venusstatue über dem Kreuzesfelsen. In der neueren Forschung geht Biddle aufgrund von Darstellungen auf zeitgenössischen Münzen der Aelia Capitolina jedoch davon aus, dass es sich um den Tempel der Tyche gehandelt haben muss. Vgl. Biddle, Martin, *Jerusalem. The Tombe of Christ*, in: Current Archaeology 11, 1991, Nr. 123, S. 107–112; Biddle 1998; Krüger 2000, S. 44.

8 Als Vergleichsbeispiel führt Krüger das so genannte Zacharias-Grab im Kidrontal an. Vgl. ebd., S. 34–36 u. 45, Abb. 40.

9 Vgl. Untermann 1989, S. 53; Krüger 2000, S. 45.

10 Im Gegensatz zu den konstantinischen Gründungen in Rom waren die Ausmasse der fünfschiffigen Basilika eher bescheiden. Die Besonderheit des Baus lag in seiner Ausstattung. 1009 wurde die Basilika zerstört und nicht wieder aufgebaut. Zu der Beschreibung der Basilika durch Eusebius vgl. ebd., S. 51.

11 Die mit Helena, der Mutter Konstantins, verbundene Legende von der Auffindung des Christuskreuzes dürfte um die Mitte des 4. Jhs., als die Kreuzesverehrung in Jerusalem verstärkt einsetzte, entstanden sein. Der zunächst mit einem einfachen Kreuz ausgestattete Golgathafelsen blieb lange unter freiem Himmel. 422 wurde der Fels von Kaiser Theodosius II. mit einem monumentalen Gemmenkreuz ausgestattet. Zu der vermutlich frühesten Darstellung dieses Kreuzes im Apsismosaik von Sta. Pudenziana in Rom vgl. ebd., S. 51, 61 u. 134–136.

12 Bereits 1956 legte Kenneth Conant vage Rekonstruktion des Entstehungsprozesses in konstantinischer Zeit vor. Vgl. ebd., S. 22, Anm. 50; Corbo,Virgilio C., *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato*, 3 Bde., (Studium biblicum Franciscanum. Collectio Maior 29), Jerusalem 1981–1982; Coüasnon, Charles, *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem*, (The Schweich Lectures of the British Academy 1972), London 1974.

13 Biddle 1998.

14 Seit den Restaurierungsarbeiten der sechziger Jahre besteht über den Grundriss der konstantinischen Anlage weit gehend Klarheit. Bei den Arbeiten wurde vor allem der mittelalterliche Zustand des inneren Kuppelraumes wiederhergestellt; vgl. Krüger 2000, S. 55.

15 Zu Krügers Argumentation vgl. Krüger 2000, S. 57, Anm. 111. – Nach der Zerstörung der Anlage 1009 war der Säulenkranz stark beschädigt und wurde nur bis zur halben Höhe wiederhergestellt. Der Befund wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Aus den Architekturteilen errechnet sich die Höhe von 11 m für das Erdgeschoss. Die äussere Mauer ist bis in diese Höhe erhalten. Vgl. Krüger 2000, S. 55–57.

16 Krüger zieht zum Vergleich den Venustempel von Baalbek heran. Zu dem von Krüger problematisierten Begriff »Aedicula« als Bezeichnung für die architektonische Form des Heiligen Grabes vgl. Krüger 2000, S. 52, Anm. 104; ferner Biddle 1998, S. 84; Kötzsche 1995, S. 280f.

17 Vgl. Biddle 1998, S. 84, Anm. 78 u. S. 129; Kötzsche 1995, S. 273f.

18 Das Modell aus weissem Marmor ist 124 cm hoch, 96 cm breit und 117 cm tief. Beim Abbruch eines Wehrturms entdeckte man 1636 die beiden durchschlagenen und als Mauerquader verwendeten Hälften des Modells. Die frei stehenden Teile sind verloren. Vgl. Krüger 2000, S. 52; Kötzsche 1995, S. 276. – Zur antiken Tradition, Architektur in einer verkleinerten Kopie nachzubilden, vgl. ebd., S. 279. – Zum Verhältnis von »Original« und Modell vgl. Biddle 1998, S. 84.

19 Die Pilger erwarben Ersatz- bzw. Sekundärreliquien in dem Glauben, die heilswirkende Kraft der Original- bzw. Primärrelique übertrage sich auf sie. Die so genannten *Eulogien* des Heiligen Landes konnten Erde, Wasser, Öl oder Tücher sein. Viele der heute erhaltenen Ampullen stammen vom Königshof in Monza. Sie gelangten als Schenkung von Papst Gregor dem Grossen und einem Untertanen um 600 in den Besitz der bayerischen Fürstentochter und Langobardenkönigin Theolinde. Weitere Ampullen sind auch aus der Zeit der Kreuzfahrer überliefert. Vgl. Krüger 2000, S. 68; Kötzsche 1995, S. 273f.

20 Vgl. ebd., S. 274–278; ferner Bresc-Bautier 1974 (wie Anm. 1), S. 339.

21 Biddle 1998, S. 84.

22 Bischof Arculf ritzte nach römischer Sitte die Skizzen auf Wachstafeln. Die Skizzen zählen zu den ältesten europäischen Architekturzeichnungen. Aus dem 9./10. Jh. sind mindestens sieben Handschriften mit diesen Skizzen erhalten. Die Grundrisse wurden auch *forma, formula* oder *similitudo* genannnt. Vgl. Wilkinson, John, *Jerusalem Pilgrims. Before the Crusades*, Warminster 1977, S. 95f., 191–197; Untermann 1989, S. 35–39; Krüger 2000, S. 188.

23 Zur quellenkritischen Beurteilung der nach dem Persereinfall entstandenen Pilgerberichte und weiteren Beschädigungen vgl. Biddle 1998, S. 86–88; ferner Krüger 2000, S. 72.

24 Vgl. Biddle 1998, S. 89–106; ferner Krüger 2000, S. 77–79.

25 Vgl. Biddle 1998, S. 88–92; Krüger 2000, S. 77–80.

26 Corbo nimmt das Bestehen der Empore bereits seit Ende des 4. Jhs. an. Nach Coüasnon wurde die Empore erst nach dem Wiederaufbau nach 1009 in den Bau integriert. Vgl. Coüasnon 1972 (wie Anm. 12), S. 21–37; Corbo 1981–1982 (wie Anm. 12), S. 79; Piva 2000, S. 99; Krüger 2000, S. 79.

27 Die Säulengalerie des Atriums wurde zweigeschossig. Für den Golgathafelsen errichtete man in seiner gesamten Höhe einen Kirchenraum. An der Ostseite des Hofes entstanden drei weitere Kapellen, in denen Ereignisse der Passion kommemoriert wurden. Vgl. ebd., S. 79f.

28 Vgl. Biddle 1998, S. 106–109.

29 Die neuen Bedürfnisse bestanden unter anderem darin, alle Heiligtümer unter einem Dach zu vereinigen, einen Hochchor und einen Zugang von der Klausur für die Augustinerchorherren zu schaffen. Eine fragmentarisch erhaltene Weiheinschrift vom 15. Juli 1149 bezieht sich vermutlich auf die Golgathakapelle. Weitere Altarstellen werden in den 1160er-Jahren erwähnt. Krüger nimmt an, dass zu dieser Zeit die alte Apsis niedergelegt und der neue Chor bezogen wurde. Vgl. Krüger 2000, S. 86–92 u. 99–109.

30 Vgl. Biddle 1998, S. 118.

31 Vgl. ebd., S. 65 u. 123–126; Krüger 2000, S. 11f.

32 Zu St. Michael in Fulda vgl. Ellger 1989; ferner Untermann 1989, S. 54–58 u. 66f.; Krautheimer 1988, S. 145; Dalman 1922, S. 26–30.

33 Die Tituli der Altäre gehen ebenfalls auf Hrabanus Maurus zurück. Vgl. Ellger 1989, S. 3f.; Untermann 1989, S. 55–57.

34 Hrabanus Maurus, *Carmina* 42, in: Monumenta Germaniae Historica. Poetae latini medii aevi, Bd. II, S. 209; zitiert nach Krautheimer 1988, Anm. 13.

35 Vgl. Ellger 1989, S. 20–30; Untermann 1989, S. 54–58.

36 Vgl. Ellger 1989, S. 117–161.

37 Untermann 1989, S. 55 und 58.

38 Das »Martyrologium« Hermanns von Reichenau (1013–1054) ist als Ergänzung zum »Martyrologium« des Notker Balbulus (um 840–912) zu verstehen. Es ist ausschliesslich in Handschriften des 12. Jhs. überliefert; ein Exemplar befindet sich in Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek (Cod. theol. et phil. 2o 209, fol. 1–109). Vgl. Kuder 1997, S. 69; Maurer 1973, S. 50.

39 *Vita prior auctore Oudalscalcho*, in: Monumenta Germaniae Historica. Scriptores in folio, Bd. IV, S. 430–436.

40 Jezler 1985, S. 94; ferner Kuder 1997, S. 70f.; Maurer 1973, S. 17.

41 Zu den archäologischen Untersuchungen im Winter 1973/74 vgl. Erdmann/Zettler 1977, S. 39 u. 76.

42 Vgl. Kurmann, Peter, *Das Heilige Grab in Konstanz. Gestalt und Funktion*, in: Dokumentation der Dombaumeistertagung Konstanz 1985, hrsg. vom Staatlichen Hoch- und Universitätsbauamt, Konstanz 1986, S. 71–79, hier S. 75; Erdmann/Zettler 1977, S. 83; Kurmann 1969, S 65; Knoepfli, Albert, *Kunstgeschichte des Bodenseeraumes, Bd. I: Von der Karolingerzeit bis zur Mitte des 14. Jhs.*, hrsg. in Verbindung mit dem Verein für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung und den wissenschaftlichen Forschungsinstituten im Bodenseegebiet, (Bodensee-Bibliothek 6), Konstanz/Lindau/Stuttgart 1961, S. 267; Reiners, Heribert, *Das Münster Unserer Lieben Frau zu Konstanz*, (Die Kunstdenkmäler Südbadens 1), Lindau/Konstanz 1955, S. 501; Dalman 1922, S. 34. – Zur Möglichkeit einer Holzkonstruktion, wie sie für das Zürcher Grossmünster in Konrad von Mures 1260 verfasstem »Breviarium chori Turicensis« belegt ist, vgl. Jezler 1985, S. 100f.

43 Vgl. Kuder 1997, S. 71–78.

44 Vgl. Untermann 1989, S. 35; Krüger 2000, S. 188f.

45 Krautheimer 1988, S. 156f.

46 Zu den Rekonstruktionsmöglichkeiten der Annexbauten und des Eingangs vgl. Erdmann/Zettler 1977, S. 62–65; ferner Jezler 1985, S. 98; Krautheimer 1988, S. 148f. u. 156–159.

47 Der Durchmesser der Mauritius-Rotunde beträgt 11,3 m, derjenige der Anastasis-Rotunde ohne den Umgang 21,8 m. Zu der Verwendung von Massen, die ebenfalls dem »Prinzip einer blossen Auswahl« unterliegt, vgl. Krautheimer 1988, S. 156f. – Zum Verhältnis zur Jerusalemer Anastasis siehe ferner Kuder 1997, S. 71–73; Untermann 1989, S. 59; Jezler 1985, S. 98; Erdmann/Zettler 1977, S. 75 u. 93f.; Maurer 1973, S. 52, Anm. 139; Bauerreis 1936 (wie Anm. 1), S. 49.

48 Vgl. Maurer 1973, S. 72; Kurmann 1986, S. 74.

49 Maurer 1973, S. 60.

50 Die Benennung Petershausen ist ein Indiz dafür, dass das Kloster »als Siedlung des hl. Petrus angesprochen worden ist«. Unter dem Pontifikat von Papst Johannes XV. gelangte das Gregor-Haupt nach Petershausen, wo es in dem Altar aufbewahrt wurde, der dem heiligen Petrus geweiht war. Eine weitere Reliquientranslation unterstreicht die Bedeutung der Gründung: Kaiser Otto III. schenkte seinem Vertrauten, Bischof Gebhard, vermutlich im Jahr 994 die Armreliquie des Apostels Philippus; vgl. ebd., S. 64–67; Krautheimer 1988, S. 144.

51 Mit dem Anspruch, eine *Roma nova* oder *Roma secunda* zu sein, stand Konstanz im Mittelalter nicht allein; zu nennen sind Aachen, Trier, Bamberg, Florenz oder Canterbury. Zu den fünf Patriarchalkirchen Roms Santa Maria Maggiore, San Giovanni in Laterano, San Paolo fuori le mura, San Lorenzo fuori le mura, San Pietro in Vaticano und dem in Konstanz nachgebildeten Prozessionsweg, vgl. Maurer 1973, S. 72–74.

52 Vgl. ebd., S. 54.

53 Kurmann 1986, S. 74. Die Durchdringung von kreis- und kreuzförmigen Grundrisstyp verweist auf frühchristliche Memorialbauten. Zur Anastasis als Memorialkirche vgl. Krautheimer 1988, S. 149 u. 172.

54 Zur Meinradszelle vgl. Oechslin, Werner/Buschow Oechslin, Anja, *Die Kunstdenkmäler des Kantons Schwyz*, Bd. 3.1: *Der Bezirk Einsiedeln. Das Benediktinerkloster Einsiedeln*, neue Ausg., (Die Kunstdenkmäler der Schweiz 100), Basel 2003, S. 199–203; Jezler 1985, S. 93; Erdmann/Zettler 1977, S. 83f.; Bugmann, Kuno, *Die Einsiedler Engelweihbulle und die Reichenau-Renaissance im 12. Jh.*, in: Der heilige Konrad – Bischof von Konstanz. Studien aus Anlaß der tausendsten Wiederkehr seines Todesjahres, hrsg. von Helmut Maurer, Wolfgang Müller und Hugo Ott, (Freiburger Diözesan-Archiv 95), Freiburg 1975, S. 135–148, hier S. 137; Reinle, Adolf, *Von den helvetisch-römischen Anfängen bis zum Ende des romanischen Stils*, (Kunstgeschichte der Schweiz 1), 2. Aufl. unter Benützung der 1. Aufl. (1936) von Joseph Gantner, Frauenfeld 1968, S. 349f.

55 Die Abschrift befindet sich heute in Zürich, Zentralbibliothek, Rh. 73, fol. 1r–29v; vgl. Kuder 1997, S. 73, Anm. 222. Zu Reichenau-Mittelzell vgl. Erdmann, Wolfgang, *Die Reichenau im Bodensee. Geschichte und Kunst*, 10., neu bearb. und erw. Auflage, Königsstein/Taunus 1993, S. 14–18; Untermann 1989, S. 59f.; Erdmann/Zettler 1977, S. 73 und 97, Anm. 35.

56 Vgl. Untermann 1989, S. 59f.; Poeschel, Erwin, *Die Kunstdenkmäler des Kantons St. Gallen, Bd. 3.2: Die Stadt St. Gallen. Das Stift* (Die Kunstdenkmäler der Schweiz 45), Basel 1961, S. 68f.

57 Krautheimer 1988 (wie Anm. 2), S. 161.

58 Die um 1300 gefertigte Bildnisplatte des heiligen Konrad auf der Grabtumba in der Konradikapelle soll sich über dem originalen Konradsgrab von 975 befinden; vgl. Erdmann/Zettler 1977, S. 53–60; Kurmann, Peter, *Zur Grabfigur des heiligen Konrad und zu den hochgotischen Nebenbauten des Konstanzer Münsters*, in: Der heilige Konrad – Bischof von Konstanz. Studien aus Anlaß der tausendsten Wiederkehr seines Todesjahres, hrsg. von Helmut Maurer, Wolfgang Müller und Hugo Ott, (Freiburger Diözesan-Archiv 95), Freiburg 1975, S. 321–352; Jezler, S. 98; Maurer 1973, S. 51 und 54.

59 Zur Busdorfkirche vgl. Mietke 1991; ferner Untermann 1989, S. 65; Brandt 1986.

60 Zur Frühdatierung der zweiten Bauphase der Anastasis-Rotunde vgl. Biddle 1998, S. 93–104.

61 Vgl. Mietke 1991, S. 115f.

62 Untermann 1989, S. 65.

63 Vgl. ebd., S. 65; Balzer, Manfred, *Zeugnisse für das Selbstverständnis Bischof Meinwerks von Paderborn*, in: Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des frühen Mittelalters, hrsg. von Norbert Kamp und Joachim Wollasch, Berlin/New York 1982, S. 267–296, hier S. 269f.

64 Aus den überlieferten Quellen geht nicht hervor, ob sich die Bautätigkeit vom Tode Meinwerks bis 1068 hinzog, oder ob der Stadtbrand von 1058 einen Neubau erforderte. Vgl. Mietke 1991, S. 116f.; Untermann 1989, S. 66.

65 Vgl. Mietke 1991, S. 126–130, 153 u. 186–216; Untermann 1989, S. 66; Brandt 1986, S. 174; Krautheimer 1988, bes. S. 146–149; Krüger 2000, S. 189f., Anm. 420.

66 Zwei der Stifte kamen nicht zur Ausführung. Den Städten Hildesheim, Utrecht, Glanfeuil, Fulda und Minden lag eine analoge Anordnung der Kirchen zugrunde. Vgl. Balzer 1982 (wie Anm. 63), S. 270–278.

67 Vgl. Mietke 1991, S. 115; Brandt 1986, S. 180f.; Balzer 1982 (wie Anm. 63), S. 275f.; Dalman 1922, S. 35–37. Eine vergleichbare symbolische Auslegung wird für die Mauritius-Rotunde in Konstanz postuliert; vgl. Kuder 1997, S. 77; Jezler 1985, S. 94; Erdmann/Zettler 1977, S. 100f.; Maurer 1973, S. 53.

68 Brandt sieht einen zeitlichen Zusammenhang zwischen der Errichtung der Johanneskapelle bei Helmarshausen und dem Erlöschen des Jerusalemnamens in den Quellen für die Busdorfkirche. – Zu den unterschiedlichen Interpretationen des Weihedatums der Johanneskapelle vgl. Mietke 1991, S. 180–187; Untermann 1989, S. 67; Brandt 1986, S. 192–195.

69 Die Externsteine bilden eine Gruppe von vier isolierten Felsen, von denen zwei je eine Kapelle aufweisen. Unterhalb der tiefer gelegenen Kapelle befindet sich das in den Fels gehauene Heilige Grab. Vgl. Mietke 1991, S. 182f.; Brandt 1986, S. 194; Dalman 1922, S. 37–41.

70 Vgl. Krüger 2000, S. 85; Brandt 1986, S. 192.

71 Gemäss Krüger hat das Ensemble erst später den Namen »Santo Stefano« erhalten. Vgl. Krüger 2000, S. 191, Anm. 423; Piva 2000, S. 112–114; Kerscher 1993; Untermann 1989, S. 60; Fasoli 1987; Ousterhout 1981, S. 311.

72 Vgl. Kerscher 1993, S. 240–243; Fasoli 1987.

73 In späterer Zeit wurde das Atrium in *Cortile di Pilato* umbenannt. Dies und weitere, spätere Hinzufügungen – wie beispielsweise die Geisselsäule, das Gefängnis Christi oder die *Casa di Pilato* – belegen die über das Mittelalter hinausreichende Rezeptionsgeschichte der Jerusalem-Metaphorik in Bologna. Vgl. Kerscher 1993, S. 242; Ousterhout 1981, S. 314f.

74 Vgl. Krüger 2000, S. 86f.; Ousterhout 1981, S. 312–313.

75 In der kreuzförmigen Cappella Santa Croce befand sich neben der Nachahmung des Golgathafelsens ein Kreuz, das von Petronius nach den Abmessungen des Wahren Kreuzes angefertigt worden sein soll. Vgl. ebd., S. 312; Krüger 2000, S. 191.

76 Zu der Skizze in Ms. Turri D.2 der Biblioteca Municipale, Reggio Emilia, vgl. Ousterhout 1981, S. 313–315.

77 Zum Problem der sieben monolithischen Säulen, die mit gemauerten Rundstützen gekoppelt wurden, vgl. Kerscher 1993, S. 243 u. 249; Fasoli 1987, S. 12.

78 Vgl. ebd., S. 14.

79 Die Kleinarchitektur ist wie das Heilige Grab in Jerusalem leicht nach Westen aus dem Zentrum des Zentralraums gerückt. Auch der niedrige Eingang reflektiert gemäss Ousterhout den Prototyp. Vgl. Ousterhout 1981, S. 314.

80 Bildinhalte wie dieser sind unter anderem auch auf Elfenbeinen dargestellt. Stellvertretend sei auf die Elfenbeintafeln im Castello Sforzesco, Mailand (um 400), und im Museo Nazionale del Bargello, Florenz (9.–10. Jh.), hingewiesen. Vgl. Pochat 1990, S. 11, Abb. 6; Cardini, Franco, *La devozione al Santo Sepolcro, le sue riproduzioni occidentali e il complesso stefaniano. Alcuni casi italici*, in: 7 Colonne e 7 Chiese. La vicenda ultramillenaria del complesso di Santo Stefano in Bologna, Ausst.-Kat. Museo Civico Archeologico und Complesso Stefaniano 1987, Bologna 1987, S. 18–49, hier S. 31.

81 Der Codex 1473 der Biblioteca Universitaria di Bologna überliefert unter anderem die »Vita Sancti Petronii«. Ein Eintrag am Schluss des Lektionars bezeugt die Fertigstellung im Jahr 1180. Einen *terminus post quem* für die Entstehung der Petroniuslegende bietet die »Wieder«-Auffindung der Reliquien des Heiligen von 1141. Vgl. Kerscher 1993, S. 243–246; Fasoli 1987, S. 14; Ousterhout 1981, S. 316.

82 Nach Kötzsche ist das Heilige Grab vorrangig Altar; die Altarfunktion sei von Anfang an beabsichtigt gewesen. Sie vergleicht die Schauwand mit einem hochgezogenen Antependium und die vergitterte Öffnung in die Grabkammer mit einer *fenestella confessionis*. Gemäss Ousterhout wurde der Ambo später hinzugefügt. Eine Quelle von 1253 erwähnt einen Altar und einen Engelstein, die sich vor dem Heiligen Grab befunden haben. Diese Angabe dürfte sich auf den Vorgängerbau beziehen. Vgl. Kötzsche 1995, S. 285f.; Ousterhout 1981, S. 314.

83 In Santo Stefano sind für das 14. Jahrhundert keine Zeugnisse einer Osterliturgie überliefert. Der Argumentation, die sich vor allem auf die im 16. Jahrhundert überlieferte Palmsonntagsprozession von San Giovanni in Monte Oliveti nach Santo Stefano beruft, kann schwerlich gefolgt werden. Vgl. ebd., S. 316f.

84 Vgl. Kerscher 1993, S. 246; Ousterhout 1981, S. 315f.

85 »Instar Dominici sepulchri secundum ordinem quem viderat, et provida cura cum calamo diligenter mensus fuerat, cum esset Ierosolime [...]« (zitiert nach Kerscher 1993, S. 245).

86 Ebd., S. 252.

87 Gottfried Kerscher weist darauf hin, dass die »causa scribendi«, die Haltung und Veranlassung des in diesem Falle anonymen Autors bei der Interpretation hagiographischer Texte zu berücksichtigen sei. Vgl. ebd., S. 246–253.

88 Vgl. Boeck 1964, S. 156; Krüger 2000, S. 192; Piva 2000, S. 115; Krautheimer 1988, S. 178f.

89 Vgl. Krüger 2000, S. 192; Luzzati, M., *Pisa* (Art.), in: Lexikon des Mittelalters, hrsg. von Norbert Angermann u. a., 9 Bde., München 1999, Bd. 6, Sp. 2177–2182.

90 Vgl. Krüger 2000, S. 192f.; Untermann 1989, S. 218; Boeck 1964; S. 146–149.

91 Vgl. ebd., S. 147–149; Krüger 2000, S. 192.

92 Vgl. ebd., S. 192.

93 Vgl. Boeck 1964, S. 151.

94 Zum Vergleich der Proportionen der Anlage von Pisa mit jenen von Jerusalem vgl. ebd., S. 151–153; Krüger 2000, S. 192.

95 Vgl. Krautheimer 1988, S. 172–174.

96 Vgl. ebd., S. 157.

97 Zum *terminus ante quem* vgl. Piussi 1997, S. 128; Dyggve, Ejnar, *Sepulcrum domini. Form und Einrichtung*, in: Variae Formae Veritas Una. Kunsthistorische Studien, (Festschrift Friedrich Gerke), hrsg. von J. A. Schmoll gen. Eisenwerth u. a., Frankfurt a. M. 1962, S. 11–20, hier S. 14; Zovatto 1956, S. 32f.

98 Vgl. Reinle, Adolf, *Zeichensprache der Architektur. Symbol, Darstellung und Brauch in der Baukunst des Mittelalters und der Neuzeit*, Zürich/München 1976, S. 128. Arculf erwähnt sowohl die Lampen als auch die Marmorausstattung; vgl. Biddle 1998, S. 84 u. 129.

99 Kötzsche hebt hervor, dass sich das leere Grab Christi nicht wie in Jerusalem rechts sondern links vom Eingang befindet. Vgl. Kötzsche 1995, S. 284. – Die Nachbildung von Aquileia ist im Gegensatz zu Jerusalem von Westen her zugänglich. Die Situierung der Grabstätte an der Nordseite folgt dem Vorbild.

100 Typ II fand in Bayern, dem Herkunftsland des Patriarchen Poppo, besondere Verbreitung. Vgl. Niehoff 1990, S. 28; Pochat 1990, S. 34.

101 Die Osterzeremonie kann duch einen Ordo der *Settimana santa* aus der zweiten Hälfte des 11. Jhs. und ein Prozessionale (Cod. 7) der Erzbischöflichen Bibliothek Udine des 14. Jhs. rekonstruiert werden. Das Prozessionale geht auf eine Vorlage des 11. Jhs. zurück. Vgl. Niehoff 1990, S. 38; Pochat 1990, S. 34.

102 Vgl. Biddle 1998, S. 42–45, 48–51 u. 111; Kötzsche 1995, S. 283.

103 Für die Datierung der Aedicula verweist Biddle auf den Bericht des Nasir-i-Khusrau von 1047. Vgl. Biddle 1998, S. 110.

104 Dyggve bringt die drei Kavitäten mit Totenkulteinrichtungen – wie sie aus heidnischer und frühchristlicher Zeit bekannt sind – in Zusammenhang. Er schliesst für das Jerusalemer »Sepulchrum Domini« vor 1040 eine ebensolche Kultvorrichtung nicht aus. Gemäss Dyggve nehmen spätere Reliefdarstellungen des Grabes Christi, die kreisförmige Vertiefungen an der Frontseite des Sarkophages zeigen, darauf Bezug. Vgl. Biddle 1998, S. 109–111; Piussi 1997, S. 132f.; Dyggve 1962 (wie Anm. 97); Zovatto 1956, S. 33.

105 Vgl. Piussi 1997, S. 132.

106 Als weiteres Beispiel einer abstrakten kreisförmigen Darstellung von Anastasis und Heiligem Grab führt Piussi den Plan (vermutlich 11. Jh.) eines Anonymus in der Bibliothek von Reggio Emilia an. Vgl. Rüdiger 2003, S. 13; Piussi 1997, S. 130f.; Pochat 1990, S. 34; Zovatto 1956, S. 34.

107 Ebd., S. 34f. Zur Bedeutungsüberlagerung vgl. ferner Piussi 1997, S. 133; Reinle 1976 (wie Anm. 98), S. 128.

108 Kötzsche 1995, S. 284; Rüdiger 2003, S. 13.

109 Er verweist auf weitere »genaue« Nachbildungen in übergeordneten Kirchenbauten, die durch Quellen überliefert sind: Piacenza (1055 gestiftet), Cambrai (»rotundo scemate«, 1064 geweiht), Palera (1085 geweiht) und Pavia (1090 gegründet). Untermann 1989, S. 70.

110 Als wichtige Zeugen für den Jerusalemer Bau im 12. Jh. werden Abt Daniel (1106–1108), Theoderich (1164–1174) und Konrad von Würzburg herangezogen. Zum Aussehen des Heiligen Grabes in Jerusalem in mittelalterlicher Zeit bis 1555 vgl. Biddle 1998, S. 104–119.

111 Zur »getreuste[n] Wiedergabe der mittelalterlichen Anlage überhaupt« vgl. Krüger 2000, S. 194; ferner Rüdiger 2003, S. 14; Biddle 1998, S. 42f. und 107; Kötzsche 1995, S. 286f.; Dalman 1922, S. 36.

112 Gemäss Dalman fehlen die Belege für eine Jerusalemfahrt. Vgl. ebd., S. 57f. – Krüger geht von einer Teilnahme am zweiten Kreuzzug aus. Vgl. Krüger 2000, S. 194.

113 Vgl. Dalman 1922, S. 57f.

114 Zur Versetzung des Grabbaus vgl. Rüdiger 2003, S. 86; Krüger 2000, S. 194; Dalman 1922, S. 63.

115 Vgl. Rüdiger 2003, S. 86; Krüger 2000, S. 194; Dalman 1922, S. 57f.

116 Nach Dalman befand sich bereits vor 1877 ein Türmchen und eine einfache Balustrade aus Holz auf dem Heiligen Grab. Vgl. ebd., S. 63.

117 Vgl. Krüger 2000, S. 194; Biddle 1998, S. 42; Dalman 1922, S. 64f.

118 Markgraf Gero liess auf seiner Burg Gernrode das Damenstift einrichten und bestimmte seine verwitwete Schwiegertochter Hathui zur ersten Äbtissin. Die Heilig-Grab-Nachbildung wird zwischen 1060 und 1080, spätestens um 1130 datiert. Vgl. Günther 1998, S. 3f.; Kötzsche 1995, S. 284; Lehmann 1993, S. 438; Voigtländer 1980, S. 19; Schwarzweber 1940 (wie Anm. 1), S. 7–8; Dalman 1922, S. 65–69.

119 Christian Günther vermutet, dass mit dem Einbau der Querhausemporen (1130) die Ostwand der Vorkammer versetzt wurde. In späterer Zeit wurde der Vorraum als Ägidien-Kapelle genutzt. Vgl. Günther 1998, S. 8; Lehmann 1993, S. 438.

120 Die Köpfe der Stuckfiguren wurden 1616 bei der Einführung des reformatorischen Bekenntnisses abgeschlagen und 1923 im Schutt des zerstörten Gewölbes wieder aufgefunden. Die Figur des Auferstandenen wurde auch als Bischof (Bernhard von Halberstadt) oder als Metronomus interpretiert. Vgl. Günther 1998, S. 8, 14 u. 18; Lehmann 1993, S. 438; Voigtländer 1980, S. 92f.; Dalman 1922, S. 67.

121 Zu den Vergleichen mit der Kleinkunst und der möglichen Identifizierung der einzelnen Motive vgl. Günther 1998, S. 19–22; Voigtländer 1980, S. 87; Lehmann 1993, S. 438.

122 Vgl. Günther 1998, S. 26; Dalman 1922, S. 68.

123 Die Handschrift wurde 1972 von Walther Lipphardt in der Berliner Staatsbibliothek (Preussischer Kulturbesitz), Berlin-Dahlem, entdeckt und veröffentlicht. Vgl. Lipphardt, Walther, *Die Visitatio sepulchri von Gernrode*, in: Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literartur 1, 1972, S. 1–14; Günther 1998, S. 27f.; Voigtländer 1980, S. 87f.

124 Vgl. Linke, Hansjürgen, *Osterfeier und Osterspiel. Vorschläge zur sachlich-terminologischen Klärung einiger Abgrenzungsprobleme*, in: Osterspiele. Texte und Musik, Akte des 2. Symposiums der Sterzinger Osterspiele 1992, hrsg. von Max Siller, (Schlern-Schriften 293), Innsbruck 1994, S. 121–133, S. 122; Niehoff 1990, S. 17–19; Jungmann, Josef Andreas, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erkärung der römischen Messe*, 2 Bde., 3. verb. Aufl., Freiburg i. Br. 1952, Bd. 1, S. 239–240.

125 Die Fortsetzung dieser Tradition widerspiegelt sich u. a. in der späteren Erneuerung des Bischofsgrabes um 1300. Zur Datierung des gotischen Grabgehäuses vgl. Kurmann 1975 (wie Anm. 58), S. 347; Erdmann/Zettler 1977, S. 75; Jezler 1985, S. 99, Anm. 31; Lehmann 1986, S. 148, Anm. 12; Untermann 1989, S. 59; Kötzsche 1995, S. 285; Kuder 1997, S. 81f., Anm. 251; Tripps datiert das Konstanzer Heilige Grab um 1280, vgl. Tripps, Johannes, *Das handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsschichten und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik*, Berlin 1998, S. 125, Anm. 55; ebenso Pochat 1990, S. 35.

126 Kuder 1997, S. 70.

127 Zur Annahme, »daß die zwölfeckige Gestalt des heutigen Grabgehäuses auf dem Vorbild des 10. Jhs. fußt«, vgl. Kurmann 1969, S. 66, ferner S. 75, Anm. 10; Jezler 1985, S. 101; Maurer 1973, S. 52f.

128 In der Forschung wurde das Konstanzer Heilige Grab häufig mit der Kleinrotunde im Magdeburger Dom (1240–1260) verglichen. Die Magdeburger Kleinarchitektur unterscheidet sich jedoch formal und strukturell von der Monumentalarchitektur. Der sechzehneckige Zentralbau galt lange als Heiliges Grab. Der »Liber de consuetudinibus« (Ms 14), um 1400 oder wenig später entstanden, weist den Kleinbau als »capella s. Marie Rotunda« aus. Das Ceremoniale der ehemaligen Magdeburger Domgymnasialbibliothek belegt auch die Prozession am Gründonnerstag zum Marienheiligtum. Vgl. Kroos, Renate, *Quellen zur liturgischen Benutzung des Domes und seiner Ausstattung*, in: Der Magdeburger Dom. Ottonische Gründung und staufischer Neubau, hrsg. von E. Ullmann, Bericht des Symposions in Magdeburg 1986, (Braunschweigische wissenschaftliche Gesellschaft 5), Leipzig 1989, S. 88–97, hier S. 88f.; Kurmann 1986 (wie Anm. 42), S. 78; Kurmann 1969, S. 68f.; Götz, Wolfgang, *Zentralbau und Zentralbautendenz in der gotischen Architektur*, Berlin 1968, S. 228–231, Anm. 20.

129 Vgl. Götz 1968 (wie Anm. 128), S. 230–233. Zu einer ähnlichen bauikonologischen Auslegung vgl. Bresc-Bautier 1974 (wie Anm. 1), S. 330f. Zu einer miniaturhaften Nachahmung eines Grossbaus in einem übergeordneten Kirchenbau als »Tempel im Tempel« vgl. Kurmann 1969, S. 68f.

130 Die geschlossene Wandfläche gegenüber des Eingangs, über der sich die Darstellung der schlafenden Wächter befindet, deutet Jezler als Ersatz für eine fehlende Grabdarstellung. An der Aussenseite der Steinplatte fällt ein weisser Stein als Einschluss auf, der nach Auffassung Jezlers als ein Stück des Heiligen Grabes von Jerusalem verehrt worden sein könnte. Vgl. Jezler 1985, S. 105f.

131 Zur eucharistischen Auslegung des Heiligen Grabes von Konstanz vgl. Kurmann 1972.

132 Vgl. Jezler 1985, S. 127f.

133 Bereits für das 11. Jh. sind eucharistische Tauben, die über dem Altar hingen, quellenmässig belegt. Frühe Exemplare sind aus dem 12. und 13. Jh. erhalten. Vgl. Braun, Joseph, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2 Bde., München 1924, Bd. 11, S. 608–616; Reinle, Adolf, *Die Ausstattung deutscher Kirchen im Mittelalter. Eine Einführung*, Darmstadt 1988, S. 77. – Zur Bedeutung der Taube, die bei der Konsekration der Opfergaben erscheint vgl. Browe, Peter, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933, S. 15. – Neben einer eucharistischen Taube kommen auch andere Aufbewahrungsmöglichkeiten in Frage: So zum Beispiel die Brustkustode einer liegenden Christusfigur oder ein dem heutigen Holzsarkophag von 1552 vergleichbares mobiles Behältnis. Vgl. Jezler 1985, S. 110; Kurmann 1972.

134 Um die Mitte des 12. Jhs. belegen die Sentenzen des Roland Bandinelli, des späteren Papstes Alexander III., den Begriff »Transsubstantiatio«, der sich als Ausdruck des kirchlichen Glaubens schnell verbreitete. Das IV. Laterankonzil wandte sich mit dem Dogma gegen die Irrlehre der Albigenser und Waldenser, die die Realpräsenz Christi in der Eucharistie ablehnten; vgl. Jorissen, Hans, *Abendmahlsstreit* (Art.), in: Lexikon für Theologie und Kirche, begr. von Michael Buchberger, hrsg. von Walter Kasper u. a., bisher 9 Bde., 3. Aufl., Freiburg/Basel/Rom/Wien 1993–2000, Bd. 1, 1993, Sp. 36–39.

135 Vgl. Niehoff 1990, S. 30. Zur zentralen Bedeutung des »Rationale divinorum officiorum« vgl. Linke 1994, Bd. 1, S. 152; Kurmann 1972, S. 42; Walker Bynum, Caroline, *Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century*, in: Fragmentation and Redemption, Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion, New York 1991, S. 119–150, hier S. 148, Anm. 120.

136 Zwei der Artikel sind noch erhalten: »Passus sub Pontio Pilato HEB. 13« und »descendit ad Inferos Oseae 6«. Vgl. Reiners 1955 (wie Anm. 42), S. 507.

137 Die Verbindung der Apostel mit dem *Apostolicum* basiert auf zwei pseudoaugustinischen Predigten. Die Zuweisung einzelner Artikel des Glaubensbekenntnisses an die Apostel variiert in der Ikonographie. Zum Credo vgl. Oos, H. W. van, *Credo* (Art.), in: LCI 1, 1990, Sp. 461–464; Schiller, Gertrud, *Das Glaubensbekenntnis – Credo (Symbolum)*, in: Ikonographie der christlichen Kunst, Bd. 4.1: Die Kirche, Gütersloh 1976, S. 134–147.

138 Zum Kelch der Kölner Pfarrkirche St. Aposteln vgl. Kötzsche, Dietrich, *Zum Stand der Forschung der Goldschmiedekunst des 12. Jahrhunderts im Rhein-Mass-Gebiet*, in: Rhein und Maas. Kunst und Kultur 800–1400, hrsg. von Anton Legner, Ausst.-Kat. Schnütgen Museum, 2 Bde. Köln 1973, Bd. 2, S. 191–236, hier S. 323. – Der Rückschluss von spätgotischen Monstranzen auf die Komposition der Kleinarchitektur in Konstanz ist methodisch doppelt gerechtfertigt: zum einen durch den funktionalen Zusammenhang als Behältnis für die konsekrierte Hostie, zum anderen durch die auf architektonischen Vorstellungen basierende Gestaltung der Monstranz. – Zu Querverbindungen zwischen Kleinkunst und Architektur vgl. Kurmann 1972, S. 42.

139 Untermann verweist auf die topische Beschreibung des Grabes Christi in Turmgestalt: »Der Leib des Herrn wird deshalb in ›Türmen‹ [d. h. Hostienbehältern] bewahrt, weil das Grabmal des Herrn in der Gestalt eines Turmes aus dem Fels gehauen wurde und darin das Bett, worauf der Leib des Herrn ruhte« ([Pseudo-]Germanus, »Expositio missae«, 7. Jh.), zitiert nach Untermann 1989, S. 64. – Zu weiteren Gräbern in Turmgestalt vgl. ders., S. 62–64; Reinle 1988 (wie Anm. 133), S. 81; Kurmann 1972, S. 41; Kurmann 1969, S. 70; Schwarzweber 1940 (wie Anm. 1), S. 5f. u. 8.

140 Eine vergleichbare Sichtweise vertritt Honorius Augustodunensis in der »Gemma animae« (liber I, cap. 47), vgl. Niehoff 1990, S. 23. Zur Interpretation des Konstanzer Heiligen Grabes als Hostienbehältnis vgl. Kurmann 1972, S. 42; Walker Bynum 1991 (wie Anm. 135), S. 144.

141 Konrad Grünenberg, mehrfach Bürgermeister von Konstanz, reiste 1486 ins Heilige Land. Sein handschriftlicher Reisebericht ist in zwei Exemplaren überliefert. Der erste gedruckte Reisebericht, der von Erhard Reuwich illustriert wurde, geht auf die Pilgerreise Bernhard von Breydenbachs im Jahr 1483 zurück. Der Bericht wurde 1486 in Mainz veröffentlicht. Da die Görlitzer Nachbildung erst 1504 vollendet wurde, geht Lemper davon aus, dass der Holzschnitt als Vorlage gedient habe. Vgl. Lemper 2001, S. 59; Krüger 2000, S. 194, Anm. 432; Biddle 1998, S. 46–48 u. 107–109; ferner Rüdiger 2003, S. 16.

142 Georg Emmerich erhielt am 11. Juli 1465 in Jerusalem die hohe Auszeichnung eines Ritters zum Heiligen Grabe. – Zu seiner politischen Bedeutung in Verbindung mit seiner Stiftung des Heiligen Grabes als Dokumentation des Sieges der »rechtgläubigen« Partei siehe Lemper 2001, S. 59. – Zur Zunahme von Pilgerfahrten nach Jerusalem im 15. Jh. und den zahlreichen gleichzeitig entstandenen Heilig-Grab-Nachbildungen vgl. Krüger 2000, S. 194.

143 Bereits 1465 beschloss der Rat die Errichtung der Heilig-Kreuz-Kapelle. Bauurkunden datieren aber erst in die Jahre 1481–1504. Vgl. Lemper 2001, S. 59; Krüger 2000, S. 195f. – Zur Bedeutung der Jerusalemer Kalvarienbergkapelle mit den beiden übereinander liegenden Kultorten von Golgathafels und Adamsgrab, vgl. ders., S. 123. – In der Salbungskapelle wurde um 1500 im Auftrag Georg Emmerichs die Sandsteinplastik der Beweinung Christi durch Maria wohl von Hans Olmützer geschaffen. Vgl. Lemper 2001, S. 61 u. 84.

144 Vgl. ebd., S. 62.

145 Einen *terminus post quem* liefert ein Motiv der Inkrustationsornamentik. Neben dem Rucellai-Segel erscheint in dreimaliger Variation die Medici-Impresa (Federn und Diamantring). Dies deutet auf die 1461 erfolgte Verlobung zwischen Giovanni Rucellais Sohn Bernardo und Cosimo Medicis Enkelin Giovanna hin. Gemäss Heydenreich dürfte die ganze Bauanlage in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Familienereignis stehen. Kapelle und Grabmonument wurden demnach wohl zwischen 1461 und 1467 errichtet. Vgl. Heydenreich 1961, S. 219, Anm. 2 u. S. 220.

146 Die Inschrift des Frieses über dem Dreifaszien-Architrav gibt die Auferstehungsbotschaft des Engels an die drei Marien (Mk 16,6) wieder. Sie verweist auf Kreuzestod und Auferstehung Christi. Die Inschrift dürfte sich nicht nur an die Besucher der Kapelle gerichtet haben, sondern auch die Erwartung des Auftraggebers widerspiegeln. »YHESVM QVERITIS NAZARENVM CRVCIFIXVM SVRREXIT NON EST HIC ECCE LOCVS VBI POSVERVNT EVM«; zitiert nach Heydenreich 1961, S. 222.

147 Silvano Razzi nennt ebenfalls Alberti als Architekt. Alberti hielt sich während der Bauzeit lediglich zwei Mal in Florenz auf. Die Ausführung dürfte einem anderen Meister anvertraut worden sein. Vgl. ebd., S. 220, Anm. 5 u. S. 225–229.

148 Für das Aussehen des Jerusalemer Heiligen Grabes in der Zeit um 1450–1460 zieht Heydenreich die 1591–1596 entstandenen Architekturzeichnungen von Bernardino Amico heran. Sie wurden von J. Callot gestochen und erschienen in der ersten Ausgabe von Amicos »Trattato delle piante e immagini di Sacri Edifici di Terra Santa« 1609 in Rom. Vgl. ebd., S. 223, Anm. 19.

149 In diesem Zusammenhang verweist Heydenreich unter anderem auf die Wiederherstellung von S. Stefano Rotondo und S. Teodoro. Vgl. ebd., S. 225, Anm. 26.

150 Vgl. Grafton, Anthony, *Leon Battista Alberti. Baumeister der Renaissance*, Berlin 2002, S. 64, 66f. u. 462.

151 Pieper 1989a (wie Anm. 5).

152 Als Beispiel eines Heiligen Grabes ohne überfangende Monumentalarchitektur sei stellvertretend nochmals auf Görlitz verwiesen. Zu Pisa und weiteren Beispielen der Monumentalarchitektur ohne kleinformatige Nachbildung vgl. Piva 2000; Untermann 1989.

153 Piva 2000, S. 104–106; Péquignot, Claire, *Vraies ou fausses imitations de l'Anastasis de Jérusalem aux XIe et XIIe siècles*, in: Les pèlerinages à travers l'art et la société à l'époque préromane et romane, Akten der 32. Journées Romanes de Cuxa, 1999, (Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa 31), Cuxa 2000, S. 119–133, hier S. 126–133.

154 Die von Piva und Péquignot vorgenommene Kategorisierung in »falsche oder misslungene Kopien« bzw. »vraies ou fausses imitations« erscheint aus dieser Warte nicht unproblematisch. Aus den genannten Gründen bestehen auch Vorbehalte gegenüber dem von Rüdiger verwendeten Begriff der »Replik«, den er in seine Studie über Nachbauten der Gegenreformation und des Barock auf das Mittelalter überträgt. Piva 2000, S. 104–106; Péquignot 2000; Rüdiger 2003, S. 9–18.

155 Vgl. Piva 2000, S. 103 u. 114; Niehoff 1990, S. 47, Anm. 236; Untermann 1989, S. 52.

156 Vgl. Krautheimer 1988, S. 160–163.

157 Vgl. ebd., S. 161.

Fotonachweis

Autorin: 11; Boeck 1964, Abb. 3: 13; Erdmann/Zettler 1977, Abb. 24 u. Abb. 33: 8, 9; Fasoli 1987, S. 10: 10; Heydenreich 1961, Fig. 5: 19; Kötzsche 1995, Taf. 28b, 29d, 32b u. 31c: 4, 3, 11, 17; Krüger 2000, Abb. 43, 83, 84, 216 u. 218: 2, 6, 7, 16, 18; Kunsthistorisches Institut, Univ. Zürich, Diathek: 5, 12, 14, 15.