

Die Interpretationsmöglichkeiten der Sakraltopographie in Mikulčice

BIBIANA POMFYOVÁ

Ways of Interpreting the Sacral Topography in Mikulčice. *The sacral topography of the hillfort in Mikulčice is distinguished by its concentration of at least ten churches. One possible explanation for this phenomenon is the hypothesis that they were a family of churches – a group of churches or shrines which on the one hand served a specific cultic purpose, while on the other were associated with other forms of liturgy. These were particularly stationary liturgy, i.e. liturgical practices in use in late antiquity and the Early Middle Ages in major ecclesiastical centres in the East and in the West. The presumption that this family of churches and stationary liturgy also existed in Great Moravia is based on the archaeological and written sources as well as on the overall political situation.*

Key words: Great Moravia – Carolingian Period – sacral architecture – family of churches – twin-choir churches

Die Sakraltopographie des Burgwalls von Mikulčice zeichnet sich durch eine Konzentration von mindestens zehn Kirchen aus (Abb. 1, 2). Die genaue Anzahl der Sakralbauten variiert infolge der nicht eindeutigen Interpretation mehrerer Objekte (POLÁČEK 2008a, 19–28). Sie ist aber für meine weitere Argumentation nicht ausschlaggebend. Wesentlich ist die Tatsache, dass eine überraschend entwickelte Sakraltopographie entstand, die von Kirchen mit unterschiedlichen Baugliederungen auf der Akropolis und in der unmittelbaren Nähe des Burgwalls geformt wurde. Die bisherigen Forschungen konzentrierten sich mehr auf die einzelnen Bauten – vor allem auf die Frage der Chronologie und Provenienz der Bauformen, weniger auf das Problem der Kirchendichte im Rahmen einer Siedlungseinheit. Meistens wird diese Frage mit dem Hinweis auf die Existenz der sogenannten Eigenkirchen (vgl. z. B. POULÍK 1975, 129–130; LUTOVSKÝ 2001, 185) oder auf den erhöhten Bedarf an Sakralbauten infolge der wachsenden Bevölkerung beantwortet. Eine Kritik des angenommenen Eigenkirchen-Charakters der großmährischen Kirchen lieferte bereits L. KONEČNÝ (1978) und neuerdings L. POLÁČEK (2008a, 28). Auf die Schwierigkeiten bei der Verwendung des Terminus Eigenkirche für das archäologische Material wies

M. BORGOLTE (1985) hin, wobei er betonte, dass es sich im Grunde genommen um einen juristischen Terminus handelt, durch den die Eigentumsbeziehung des Stifters zur Kirche (zum Altargrund) zum Ausdruck kommt, die auf Grund des archäologischen Materials, das sich keinen schriftlichen Quellen gegenüberstellen lässt, nur sehr schwer nachzuweisen ist (Hauptliteratur zum Thema: STUTZ/FEINE 1989). Man muss hinzufügen, dass die genannten Schwierigkeiten ebenso das kunstwissenschaftliche Material betreffen, bei dessen Interpretation der Begriff Eigenkirche im Allgemeinen unkritisch verwendet wird. Im Hinblick auf die Bedeutung, die dem Eigenkirchenrecht im fränkischen Bereich und besonders in Bayern zukam (PRINZ 1981, 454; HAIDER 1994), ist dessen Einfluss auch für das großmährische Gebiet anzunehmen (VAVŘÍNEK 1963, 50). Jedoch wird damit die Kumulation der Sakralobjekte im Rahmen einer einzigen, wenn auch umfangreichen, Siedlungseinheit gewiss nicht genügend erklärt. Auch rein pragmatische Gründe, sozusagen Kapazitätsgründe, liefern keine genügende Erklärung, vor allem, wenn wir die Vielfalt der Baugliederungen der Kirchen von Mikulčice in Erwägung ziehen (obwohl diese nur aus den Grundrissen bekannt sind). Die Ursachen für das Entstehen



Abb. 1. Schematische Darstellung der Burganlage von Mikulčice mit Kennzeichnung der Kirchen (II bis X, XII, nach POLÁČEK 2008a).

der Kirchen und für die Wahl der Bauformen sind in einem ganzen Motivationsspektrum, von kultmäßigen über ideologische und repräsentative bis zu den „pragmatischen“ Aspekten zu suchen, wobei diese Motivationen in der Regel nicht einzeln auftraten, sondern in gegenseitiger Interaktion standen. Beispielsweise hatte der Heiligen- und Reliquienkult (einer der Schlüsselfaktoren bei der Entstehung der frühmittelalterlichen Architektur, POMFYOVÁ 2006) oft eine ausgesprochen repräsentative (Besitz einer wertvollen Reliquie als Prestige) oder sogar politische Dimension (Ausdruck der politischen Orientierung, Legitimierung, Propaganda – SWINARSKI 1991; HERBERS 1998) und könnte auch eine didaktische Funktion, vor allem in Gebieten mit einer noch starken heidnischen Tradition, erfüllt haben (GRAUS 1965, 171–196; ELIADE 1997, 58–61). Dieses Motivationsspektrum fand seinen vollständigsten Ausdruck wohl auf der Ritualebene, d. h. in der Liturgie.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf ein bestimmtes Phänomen als Interpretationsmöglichkeit für Mikulčice (aber auch für andere Lokalitäten, bei denen anzunehmen ist, dass sie als Macht- und Kirchenzentren fungierten) hinweisen. Es handelt sich um die sogenannte „Kirchenfamilie“. Auf das Bestehen dieses Phänomens in Großmähren – sowohl in Mikulčice als auch in Sady bei Uherské Hradiště (Abb. 3) – wiesen bereits mehrere Forscher hin,¹ fanden damit jedoch kein markantes Echo in den Fachkreisen.² Trotzdem

vermute ich, dass es hier um eine sehr anregende These geht. Im folgenden Text möchte ich gerne daran anknüpfen und sie durch weitere Argumente stützen.³

Der Begriff „Kirchenfamilie“ wurde in der Fachliteratur von Edgar Lehmann eingeführt (LEHMANN 1952-1953; 1962a; 1962b). In der letzten Zeit erlebt dieser Terminus eine Wiederbelebung im Rahmen einer interdisziplinär ausgerichteten Forschung, die sich mit der Untersuchung der liturgischen Funktionen der Sakralbauten befasst. Da hier ein historisch sich wandelndes Phänomen benannt wird, können seine Nuancen, was den Inhalt anbelangt, in Bezug auf Zeit oder Raum variieren. Die Grundcharakteristik bleibt jedoch die gleiche. Unter „Kirchenfamilie“ versteht man, kurz gesagt, eine Gruppe von Kirchen bzw. Heiligtümern, die einerseits ihre eigenen spezifischen Kulturaufgaben erfüllten, sich andererseits funktional ergänzten und durch weitere liturgische Zusammenhänge verbunden wurden.

Welche liturgischen Verbindungen das waren, kann man am Beispiel der Sakraltopographie der Stadt Rom (Abb. 4) zeigen, was in Bezug auf Großmähren auf den ersten Blick extrem vorkommen kann. Wir werden allerdings noch sehen, dass die Bedeutung Roms im frühen Mittelalter auch nördlich der Alpen außerordentlich war.

Im 8. und 9. Jahrhundert standen in Rom mehr als 150 Kirchen (BAUER 1999, 516–517), davon viele noch frühchristlicher Herkunft. Sie erfüllten verschiedene Funktionen und dienten für mannigfaltige liturgische Rituale, was im Endresultat Sorgen um die Einheit der Stadtkirche weckte. Um die Einheit der Gemeinde und des religiösen Lebens zu sichern, wurde in Rom der sogenannte Stationsgottesdienst praktiziert. Der Stationsgottesdienst, auch Wandergottesdienst oder Wanderliturgie genannt, war ein integriertes System besonders feierlicher Gottesdienste, die an bestimmten Festtagen unter der Leitung des Bischofs oder seines Vertreters und unter Teilnahme des Klerus und des ganzen Volkes in jeweils einer anderen Kirche der Stadt stattfanden. Diese Kirchen waren Stationskirchen, bildeten die *statio* (den Standort) des Festtages. Ein Bestandteil dieser Feiern war oftmals auch eine Prozession, die, bevor sie zur Stationskirche gelangte, an den weiteren auf dem Wege befindlichen Kirchen halt machte. Außer der Hauptfeier in der Stationskirche konnten gleichzeitig auch Nebengottesdienste in anderen Kirchen abgehalten werden. Das ganze Geschehen lief nach einem festgelegten Plan ab. So entstand das System der Haupt- und Nebenfeiern, in

1 Siehe KOTRBA 1964; MERHAUTOVÁ-LIVOROVÁ 1971; KONEČNÝ 1978; RICHTER 1985.

2 Erst in der neueren Literatur sprach, wenn auch indirekt, P. Charvát diese Problematik im Zusammenhang mit dem Kir-

chenkomplex in Sady und mit der Frage der sogenannten Doppelkirchen an.

3 Ich gehe dabei von der Studie POMFYOVÁ 2005 aus. Dieser Beitrag ist eine gekürzte überarbeitete Version.

das alle oder die meisten Kirchen der Stadt integriert wurden. Dieses Gottesdienstsystem umfasste alle wichtigen Herren-, Fast- und Heiligentage; es handelte sich immerhin um ein Viertel der Tage des Jahres. Der Stationsgottesdienst galt als höchste und einzige vollwertige Form der Liturgie, mittels deren sich die Stadtkirche als eine ungeteilte Gemeinde bezeugte.⁴

Diese liturgische Praxis, derer Anfänge in die Spätantike reichen, war keine römische Eigenheit. Den Stationsgottesdienst pflegte man im Osten so wie im Westen wahrscheinlich in allen wichtigeren Städten und bestimmt in den Bischofsstädten (DORN 1917; HÄUSSLING 1973, 198–204). Für die weitere uns interessierende Entwicklung war aber die römische Form maßgebend. Sie wurde nämlich von den Franken im Rahmen der sogenannten karolingischen Liturgie- und Klosterreform rezipiert (bes. Arbeiten von A. A. Häußling).

In der Karolingerzeit wurde die Orientierung auf Rom bekanntlich zum politischen Programm und die Nachahmung der römischen Liturgie zu einem wesentlichen Bestandteil dieses Programms. Den römischen Stationsgottesdienst rezipierte man dabei als maßgebende, die Einheit der Kirche symbolisierende Norm. Als Ganzes war die römische Liturgie aus verschiedenen Gründen natürlich nicht übertragbar. Man übernahm deshalb nur bestimmte Elemente – wir sprechen heute von Zitate – die von den Franken als typisch römisch wahrgenommen wurden. Diese Zitate brachten die Orientierung an Rom als Norm der Rechtgläubigkeit zum Ausdruck, sie wurden aber zugleich in die heimischen Verhältnisse integriert und mit älteren fränkischen liturgischen Traditionen verbunden, wodurch die neue fränkisch-römische Liturgieform entstand (KLAUSER 1974b). Die selektive, zitatehafte Rezeption der römischen Vorbilder betraf alle Bereiche der Liturgie einschließlich der Architektur. Das beste Beispiel sind in unserem Zusammenhang die doppelchörigen Anlagen (Abb. 5), die durch die Rezeption der Westapsis nach dem Vorbild der römischen Peterskirche und der Lateranbasilika entstanden (SCHMIDT 1956; KRAUTHEIMER 1988; JACOBSEN 1992, 243–258). Es ist zu betonen, dass eine doppelchörige Anlage auch in Sady bei Uherské Hradiště in Frage kommt (CHARVÁT 2001; VANČO 2001; POMFYOVÁ 2005, 120–121).

Im Frankenreich gab es Städte, die bereits vor der Rezeption der römischen Liturgie eine eigene Version des Stationsgottesdienstes pflegten und über die entsprechende Sakraltopographie verfügten, wie zum Beispiel Metz, wo der Bischof Chrodegang in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts sich für die römische

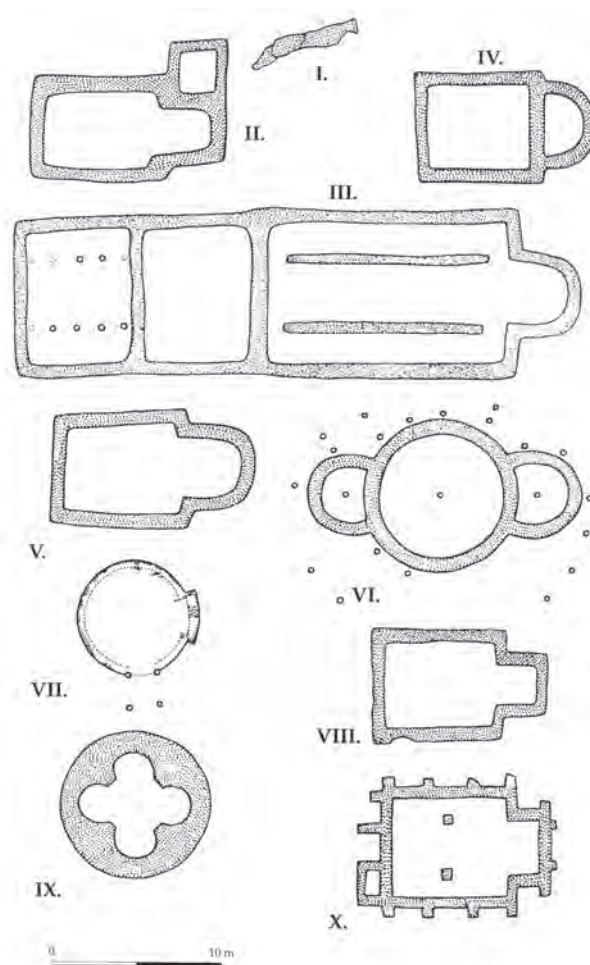


Abb. 2. Grundrisse der Kirchen von Mikulčice (nach POLÁČEK 2008b).

Liturgie begeisterte (KLAUSER 1974a). Die Anpassung an die römischen Vorbilder bedeutete in diesen Fällen eigentlich nur eine Neuordnung der älteren heimischen Gebräuche durch die Einführung der ausgewählten Zitate, besonders der liturgischen Akte: Messen, Bußprozessionen an den entsprechenden Tagen in den Kirchen, deren Patrozinien idealerweise an Rom erinnerten. Die Patrozinien samt den Reliquien der römischen Heiligen stellten überhaupt wichtige Zitate dar, welche die stadtrömische Sakraltopographie vergegenwärtigten. Dieser Prozess der Reduktion auf die Zitate ging aber weiter und führte im Bereich der Sakraltopographie dazu, dass ein Heiligtum nicht nur mit einem selbständigen Sakralbau, sondern auch mit einem Altar gleichgesetzt wurde. Der Altar selbst mit seinem Patrozinium und den in ihm aufbewahrten Reliquien wurde zum Zitat eines Heiligtums. Das hatte bahnbrechende Konsequenzen. Als Kirchenfamilie konnten nun nicht nur die zahlreichen Kirchen einer Stadt funktionieren, sondern auch mehrere Altäre einer einzigen Kirche. Das heißt weiter, dass man eine Stationsliturgie nicht nur in einer an Sakralbauten reichen Stadt feiern konnte,

4 Siehe KIRSCH 1926; HIERZEGGER 1936; HÄUSSLING 1973, 174–198; ZERFASS 1958; CHAVASSE 1993.

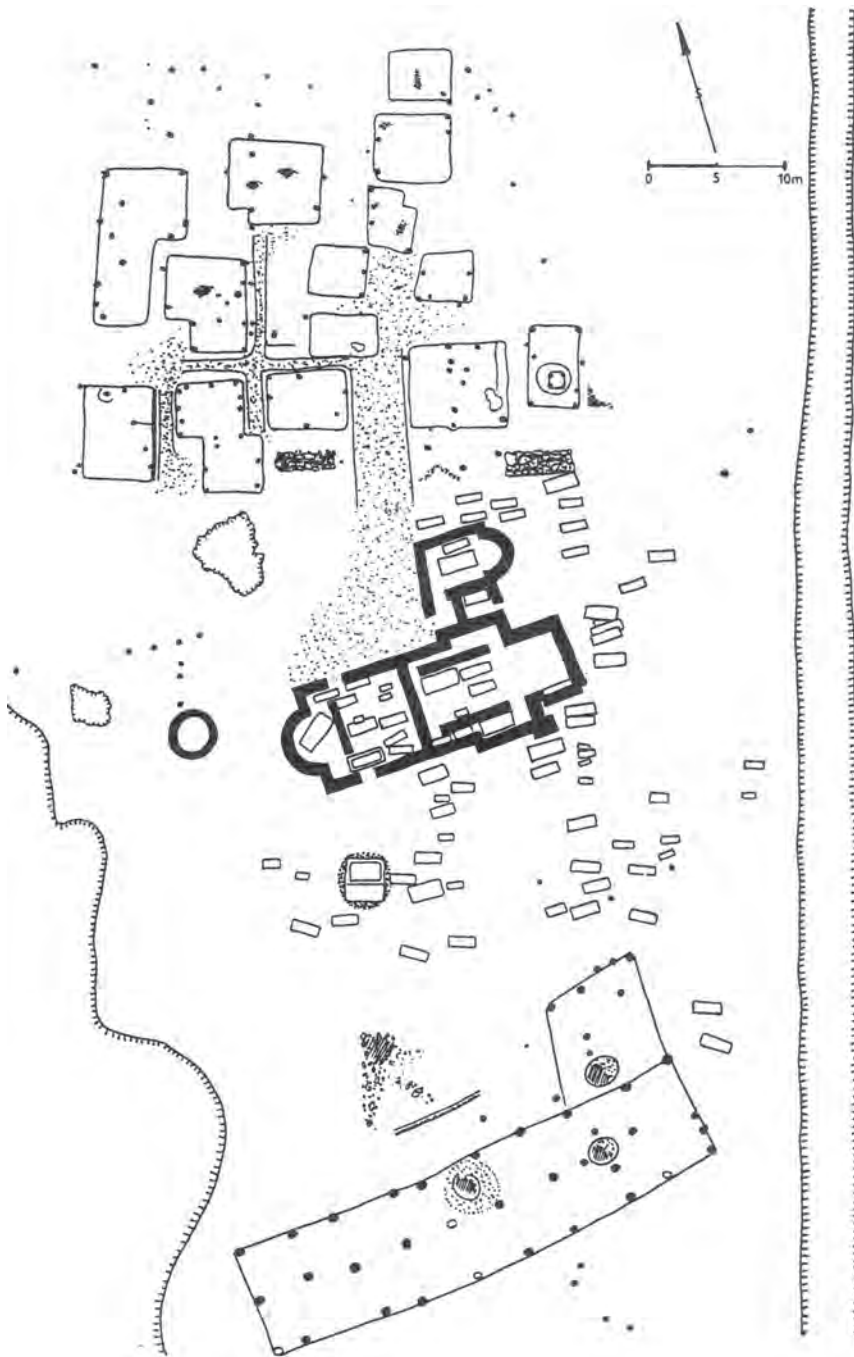


Abb. 3. Das Sakralareal in Sady bei Uherské Hradiště (nach GALUŠKA 1996).

sondern auch im begrenzten Rahmen eines kleineren Zentrums, z. B. eines Burgwalles oder, was besonders wichtig war, eines Klosters. Das Bestreben, die richtige, vollwertige, auf Rom ausgerichtete Liturgie zu feiern, betraf nämlich in einem entscheidenden Maße gerade die Klosterreform. So ein Kloster wie z. B. St. Riquier in Centula (Abb. 6, 7), in dessen Bezirk sich mehrere Kirchen mit insgesamt dreißig Altären befanden, bot für eine solche liturgische Praxis einen großzügigen sakraltopographischen Rahmen (HEITZ 1963, 75–128; HÄUSSLING 1973, bes. 338–339).

Zusammenfassend gesagt: Im 9. Jahrhundert, als die karolingische Liturgiereform beendet war (zumin-

dest formal), stellte die mehr oder weniger zitatenhafte und mehr oder weniger reduzierte Gestalt der Stationsliturgie die normative Form des liturgischen Lebens sowohl im städtischen Milieu als auch in den Klöstern dar (natürlich ist zu unterscheiden zwischen den großen Reichsklöstern und kleinen Landeskloöstern, über deren religiöses Leben wir so gut wie nichts wissen, HÄUSSLING 1973, 356–357; KOLLER 1986, 97–108). Die Zitate der römischen Vorbilder hatten dabei einen stark deklaratorischen Charakter. Sie sollten nicht nur die „richtige“ Form der Liturgie sichern, sondern auch – oder vor allem – das Bündnis mit Rom und damit die politische Legitimität der

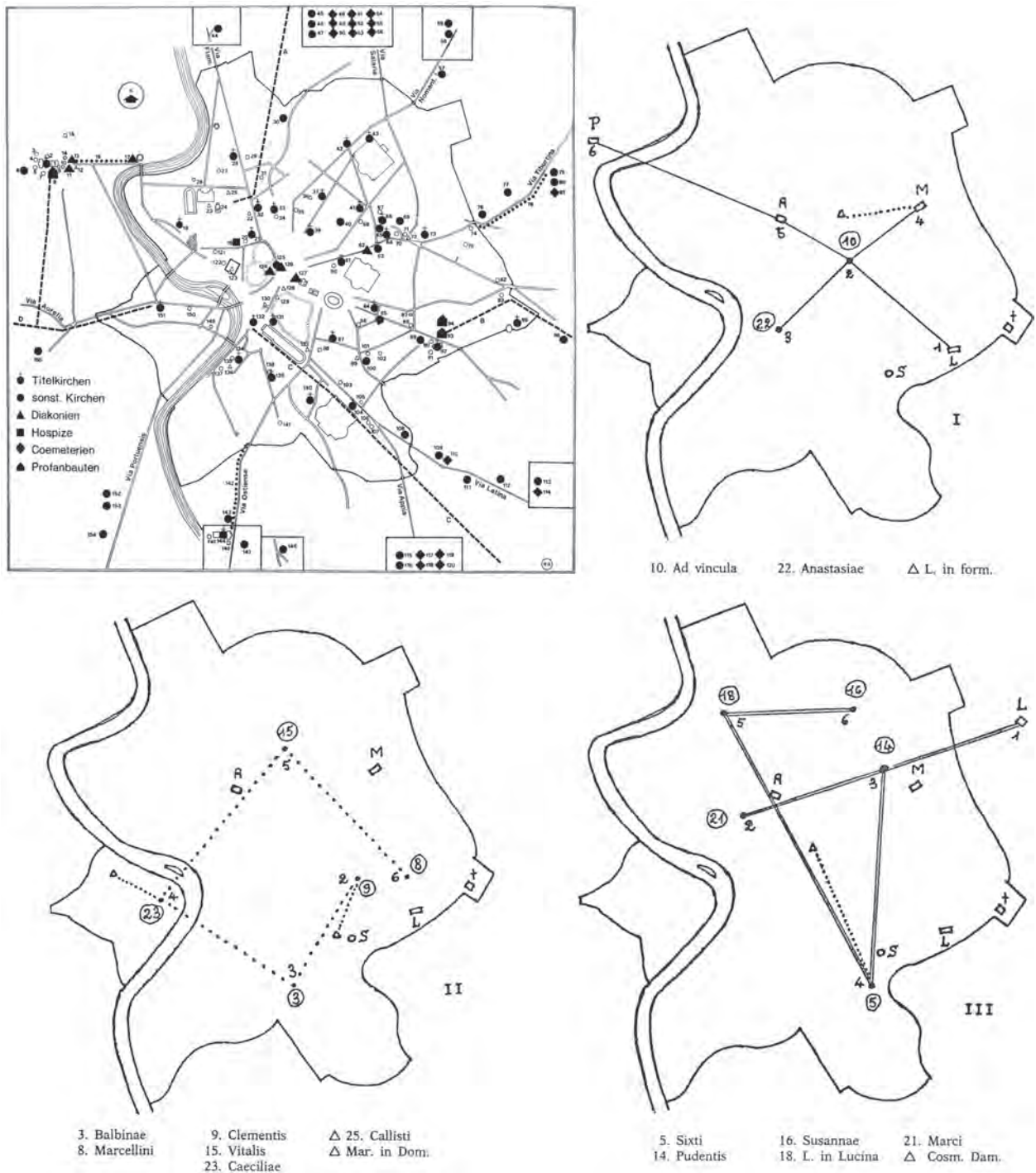


Abb. 4. Die Sakraltopographie der Stadt Rom (nach BAUER 1999) und 3 Beispiele für Prozessionswege bei der Stationsliturgie (nach CHAVASSE 1993).

fränkischen Macht proklamieren. Man spricht von der „politischen Liturgie“ (HÄUSSLING 1973, 357–359; HÄUSSLING 1997a, 29).

Ich bin der Meinung, dass wir mit einer ähnlichen liturgischen Praxis auch in Großmähren rechnen können. Zum ersten deshalb, weil das religiöse Leben

der Zeit ohne diese Stations- und Prozessionsrituale einfach undenkbar war. Zum zweiten gehe ich bei dieser Behauptung auch von den archäologischen und schriftlichen Belegen sowie von der gesamten politischen Situation aus.

Mit den archäologischen Quellen meine ich die beiden bereits genannten Sakraltopographien von Mikulčice und Sady. Die mutmaßliche Doppelchorkirche mit einer Nebenkapsel und einem Zentralbau,

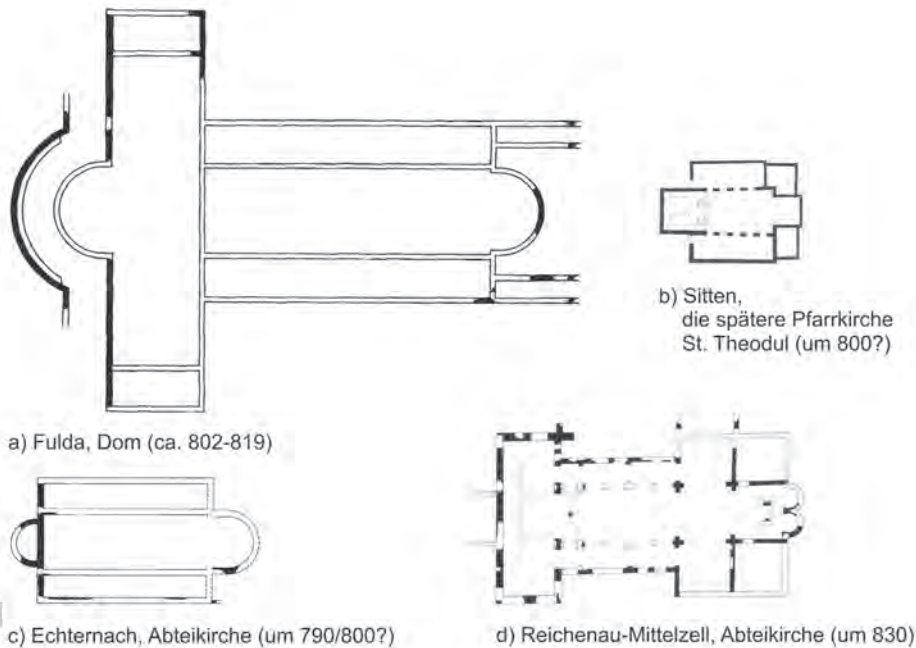


Abb. 5. Beispiele karolingischer Doppelchoranlagen (nach JACOBSEN 1992).

die sich auf der Anhöhe in Sady befand, lässt uns vielleicht eher an eine reduzierte Klosterkirchenfamilie denken. Bereits in der älteren Literatur (RICHTER 1965, 217–225; MERHAUTOVÁ-LIVOROVÁ 1971, 499) wurde eine bestimmte Ähnlichkeit mit den sogenannten Doppelkirchen (Zwillingskirchen) der Spätantike angedeutet, die in Lehmanns Klassifizierung ein älteres Entwicklungsstadium der Kirchenfamilie darstellen (LEHMANN 1952–1953; 1962a; 1962b). Die Frage nach dieser Affinität wurde von Petr Charvát wieder aufgeworfen, der jedoch auf zeitlich aktuellere Ausgangspunkte in karolingischen Kirchen aufmerksam machte. Viele von ihnen besaßen außer einem Hauptaltar in der Ostapsis ein zweites liturgisches Zentrum auf der Westseite, sei es in Form einer Apsis oder eines Westwerks. In Lehmanns Konzeption stellen diese karolingischen Bauten, ausgestattet mit ganzen Altargruppen, den Abschluss in der Wandlung der ursprünglich frühchristlichen Kirchenfamilien dar.⁵ In der Argumentation Petr Charváts ist die Idee der Doppelkirche maßgebend.⁶ Weniger akzentuierte

er die Idee der Doppelchorkirche (dieser Terminus kommt letztendlich bei ihm nicht vor). Dabei dürfte gerade das Motiv der zwei auf einer Achse situierten Chöre der Schlüssel zum Begreifen der Gesamtdisposition in Sady sein.⁷ Ein westlich orientierter Chor ist als ein „römisches“ Zitat zu begreifen, das in einem ähnlichen ideologischen Kontext rezipiert wurde wie es im fränkischen Milieu der Fall war. In den Hintergrund rücken können dann die mehr oder weniger spekulativen Erwägungen über die sterblichen Überreste des Hl. Klemens als Schlüsselmotivation für den

zweiten, relativ eigenständigen (kleineren Kirche) neben der ursprünglichen Kirche. Ich vermute jedoch, dass dieser Zubau als ein Neben-Sakralraum (Kapelle) zu verstehen ist, der durch die Beisetzung einer bedeutenden Persönlichkeit einen markanten Memorialcharakter gewann. Verschiedene Annexe und Nebenräume spielten nicht nur in den sakralen Arealen Norditaliens eine wichtige Rolle, worauf P. Charvát hinweist, sondern auch auf fränkischem Boden. Man kann z. B. die Problematik der Seitenkapellen (und Seitenräume überhaupt) in karolingischen Frauenklöstern erwähnen (BODARWÉ 2002; ELLGER 2003), wobei jedoch zu betonen ist, dass es sich hier auf keinen Fall nur um das Problem der Frauenklöster handelte. Offen bleibt die Interpretation des Rundbaus in Sady, der sich ein paar Meter von der westlichen Kirchenapsis befindet, und dem traditionell eine Tauffunktion zugeschrieben wird (GALUŠKA 1996, 72).

5 „Die „Kirchenfamilie“ der frühchristlichen Zeit ist eine Mehrheit von sakralen Gebäuden, die liturgisch als Einheit aufgefaßt werden und verschiedenen, aber einander ergänzenden Zwecken dienen. Die des Frühmittelalters ist vor allem ein Verband von zueinander gehörigen Stationen des Wandergottesdienstes. In der karolingischen Zeit beginnt der Prozeß, daß die bewegte Liturgie mehr und mehr auf ein großes kirchliches Gebäude mit vielen Altären eingeschränkt wird“ (LEHMANN 1962b, 34).

6 Die Vollendung des Baukonzepts der Doppelkirche sollte laut Charvát erst durch den Bau einer Seitenkapelle erfolgen (3. Bauphase des Komplexes in Sady), in Form einer

7 Richtig wies darauf M. VANČO (2001, 115–121) hin, der in seiner Studie im Prinzip zu einem ähnlichen Fazit wie P. Charvát kam, obwohl seine Argumentation in mehreren Punkten diskutabel ist (z. B. „die Rekonstruktion der Bauteilung und der ursprünglichen Absicht des Bauherrn“ auf Grund des Rektifizierens der Grundrisse u. a.). Vgl. auch B. POMFYOVÁ, im Druck.

Bau des jüngeren westlichen Kirchenteils (Charvát), obwohl der Heiligenkult in Großmähren genauso wie in der ganzen christlichen Welt der damaligen Zeit zweifellos eine wichtige Rolle spielte. Petr Charvát schrieb der Doppelchorkirche in Sady eine bischöfliche Funktion zu (er argumentierte dabei mit der wiederum rein hypothetischen Erwägung über die Beisetzung der sterblichen Überreste des Bischofs Method im östlichen Teil der Kirche). Das architektonische Schema alleine ist als Argument ungenügend. Wenn wir nämlich tatsächlich als Ausgangspunkt die karolingischen Doppelchorkirchen nehmen (mit denen die Kirche in Sady gemeinsam hatte, dass sie durch den Umbau einer älteren, östlich orientierten Kirche entstanden war), so sind diese sowohl als Bischofs- als auch Klosterkirchen bekannt. Das heißt, dass auch die Annahme eines klösterlichen Charakters des Areals in Sady, die in diesem Beitrag vertreten wird, eher intuitiv ist und von einer bestimmten Kompaktheit und formalen Geschlossenheit des Sakralkomplexes ausgeht. Man muss dabei selbstverständlich bedenken, dass Sady Bestandteil einer großen Siedlungsagglomeration auf dem Gebiet des heutigen Uherské Hradiště war, von deren Topographie wir nur eine sehr begrenzte Vorstellung haben. Wenn wir jedenfalls beim heutigen Kenntnisstand die Situation in Sady und in Mikulčice vergleichen, können wir der Sakraltopographie in Mikulčice einen sozusagen städtischen Charakter zuschreiben. Unter allen großmährischen Lokalitäten macht gerade die Sakraltopographie von Mikulčice die städtische, vielleicht bischöfliche Liturgie in Form des Stationsgottesdienstens am besten vorstellbar.

Mit einer der Formen der Stationsliturgie mussten sowohl die in Großmähren wirkenden fränkischen Geistlichen⁸ als auch die byzantinische Mission gut vertraut sein. Wir haben dafür letzten Endes auch einen

8 Man kann z. B. einen Beschluss der bayerischen Provinzialsynode zu Salzburg im Jahre 800 nennen, die neben römischen Quadragesimalriten (Aschermittwuchsprozession usw.) Litaneiprozessionen für Montag, Mittwoch und Freitag in der Quadragesima anordnete, an denen das ganze Volk teilnehmen und Kyrie eleison singen sollte (HIERZEGGER 1936, 547–548). Belege für Stationsgottesdienste in der Karolingerzeit liegen auch für Augsburg vor (HÄUSSLING 1973, 199). Ein anderes Beispiel für die entfaltete und eine Kirchenfamilie nutzende Kloster- und Bischofsliturgie bietet Freising. Hier gab es eine Klerikergemeinschaft, die im monasterium s. Mariae (das zugleich domus episcopalis war) lebte, regelmäßig aber auch andere Sakralinstitutionen der Stadt (monasterium des hl. Stephanus, Hukiberti monasterium mit der Andreaskirche) nutzte (SEMMLER 1994, 302). Eine Rezeption der Kirchenfamilie wie auch des Stationsgottesdienstes können wir schließlich auch für den Sitz von Pribina und Kocel in Zalavár (Mosaburg) in Erwägung ziehen, der unter die Jurisdiktion des Salzburger Erzbischofs fiel (POMFYOVÁ 2005, 119–120, 132).



Abb. 6. Das Kloster in Centula nach einem Stich von 1612 (Vorlage aus dem 11. Jahrhundert, nach MÖBIUS 1985).

wichtigen schriftlichen Beleg – die Korsuner Legende, deren Urheberschaft Konstantin zugeschrieben wird (VAŠICA 1965; HANNICK 1988; VAŠICA 1996, 63–71, 180–189). Dieses Schriftzeugnis beschreibt die Auffindung der Reliquien des hl. Klemens (also des vierten römischen Papstes) in Cherson auf der Krim. Es enthält außerdem eine Lobrede an den Heiligen und einen Hymnus. Diese Texte wurden für die feierliche Prozessionsliturgie geschaffen, die jährlich beim Fest der Entdeckung der Reliquien in Cherson stattfand. Wie in der Schrift geschildert wird, hatte die Prozession ihre Stationen in der Kathedrale des hl. Klemens, in der Kirche des hl. Sozon, in der Kirche des hl. Leontius und schließlich wieder in der Kathedralkirche.

Die Korsuner Legende wurde ebenso wie die Reliquien des hl. Klemens von Konstantin und Method nach Mähren gebracht. Man kann also für sicher halten, dass der Kult des heiligen Klemens hier einschließlich der Erinnerungszeremonien gepflegt wurde, zu denen sich, ähnlich wie in Cherson, das „ganze Volk“ versammelt hatte.

Die Korsuner Legende spiegelt die liturgischen Gebräuche in der byzantinischen Kirchenprovinz

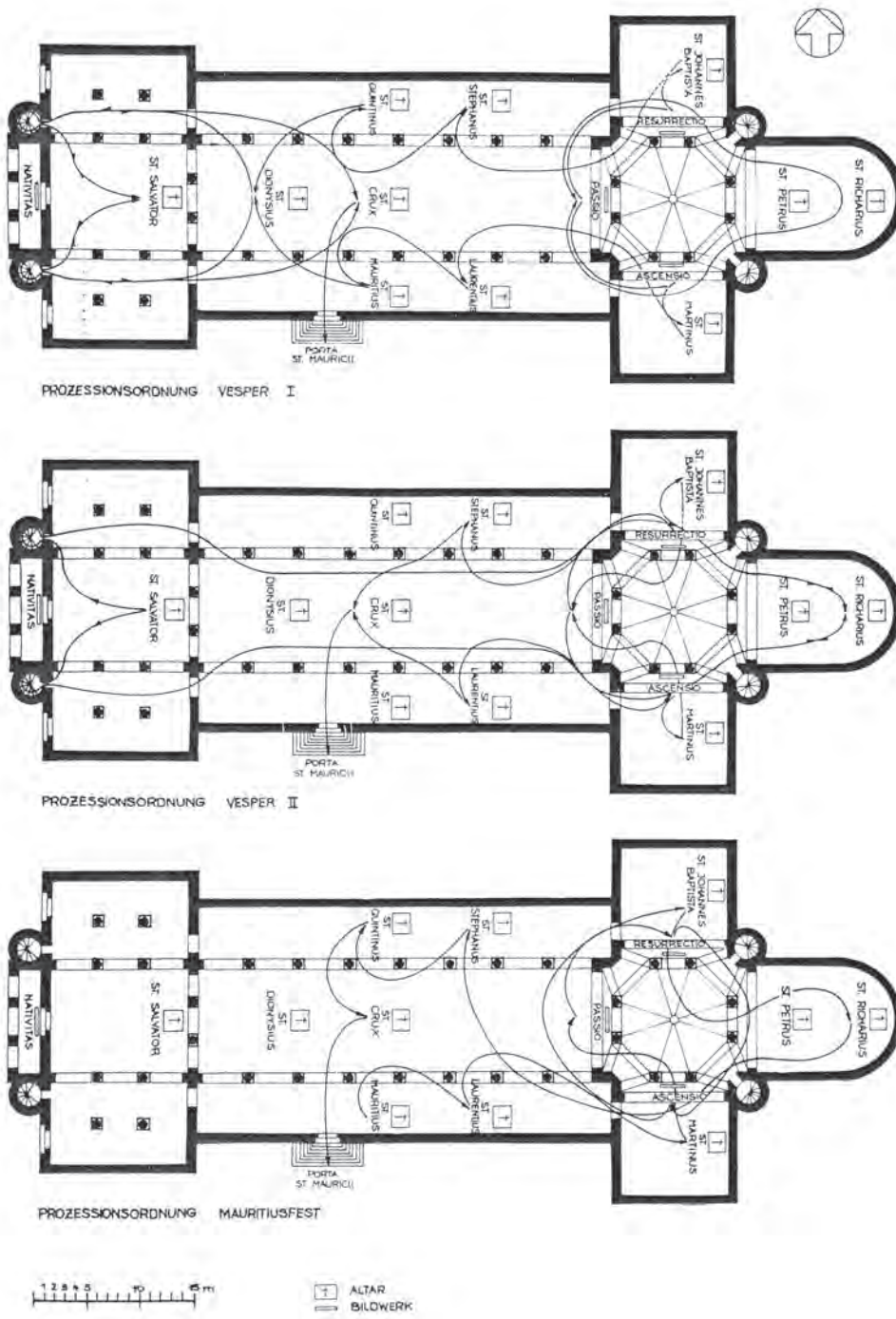


Abb. 7. Centula, Rekonstruktion der liturgischen Bewegungsabläufe in der karolingischen Klosterkirche (nach Möbius 1985).

von Cherson wider. Die genauere Gestaltung der in Großmähren gepflegten Liturgie entzieht sich unserer Kenntnis. Es steht aber fest, dass die von Konstantin und Method zusammengestellte sogenannte slawische Liturgie sowohl östliche als auch westliche Einflüsse integrierte, und dass sie durch die „Liebe zum römischen Brauch“ geprägt wurde (TKADLČÍK 1971, 319–320). Als Ausgangspunkt für diese Behauptung dienen die sogenannten Kiewer Blätter, also Messformulare (in Form der damals üblichen *libelli missae*), die einem römischen Sakramentar aus dem 7. Jahrhundert (Codex Paduanum D 47) verwandt sind, und

die Erwähnung der „Messe des heiligen Petrus in der Vita Methodi“, sowie weitere Spuren in anderen Schriften.⁹

Die Vermittler des römischen Einflusses können sowohl die fränkischen Geistlichen gewesen sein, die in Großmähren bereits vor der byzantinischen Mission wirkten, als auch die Brüder aus Thessaloniki selbst, die während ihrer Aufenthalte in Rom persönlich mit der stadtrömischen Liturgie in Berührung

⁹ Siehe WEINGART 1938; VAŠICA 1939–1940; VAŠICA 1966; BERNHARD 1986; SCHAEKEN 1987; VAŠICA 1996.

gekommen waren. In der *Vita Constantini* wird z. B. geschildert, wie bei ihrem ersten Rom-Aufenthalt die Weihe der slawischen Priester und der liturgischen Bücher entsprechend den *Ordines Romani* in mehreren wichtigen römischen Kirchen während mehrerer Tage gefeiert wurde (MMFH II, 57–115).

Alle diese Einflüsse haben sich bestimmt nicht nur liturgisch in Wort und Schrift, sondern auch auf der zeremoniellen Ebene widerspiegelt, was zumindest in den Hauptzentren eine Form der Stationsliturgie mit römischen Zitaten bedeutet haben muss. In Großmähren hatte diese Liturgie wohl ähnlich wie im Frankenreich einen vornehmlich stark deklamatorischen Charakter. Es ging um Signale, die an Rom ausgestrahlt wurden, was im Kontext der politischen Emanzipationsbestrebungen zu verstehen ist. Die Bemühungen um die politische Unabhängigkeit Großmährens konnten bekanntlich nur durch das römische Patronat, durch die Errichtung einer von Rom anerkannten Diözese, ihre Erfüllung finden (z. B. VAVŘÍNEK 1963, 33–34, 51–53; TRĚŠTÍK 1999, 706–707; HAVLÍK 2001, bes. 175–177). Und nach der Gründung der Erzdiözese muss der Bedarf an einer normativen, vollwertigen, d. h. Zitate der römischen Gebräuche enthaltenden Liturgie noch gestiegen sein. Als römische Zitate interpretierbar sind im erhaltenen Material neben der erwähnten westlichen Apsis der Doppelchorkirche in Sady auch Ausschnitte aus liturgischen Büchern, das normative Marienpatrozinium, die Akzentuierung der Verehrung des hl. Petrus, die vor allem orthodoxe Liturgiker in Verwirrung versetzte, und der Klemenskult, der von den Brüdern von Thessaloniki eingeführt und gemeinsam mit dem Andenken an die hl. Felicita am 23. November, also nach dem römischen Kalender gefeiert wurde (POMFYOVÁ 2005, 117, 119, 133 mit zahlreichen Verweisen auf weitere Literatur).

Das Praktizieren dieser Liturgie sagt uns nichts über die Tiefe des Glaubens. A. HÄUSSLING (1997a, 30) spricht in Bezug auf die fränkischen Verhältnisse sogar von der Trennung von Liturgie und Frömmigkeit, von Kult und Glauben. Doch hatte diese liturgische Praxis auch eine didaktische Zielsetzung. Sie enthielt Aspekte, die zur Vertiefung und zum besseren Verständnis des Christentums beitragen sollten. Außer dem bereits genannten Heiligenkult als einer Art der Überbrückung zwischen den heidnischen Vorstellungen und den Grundthesen der christlichen Dogmatik ist die Allegorese zu nennen. Die allegorische Interpretation war das eigentliche Instrument zur Auslegung und zum Verständnis der Heiligen Schrift, der Messe und der Liturgie überhaupt als Nachspiel des Lebens Jesu und der ganzen Heilsgeschichte (HÄUSSLING 1997b). Im 9. Jahrhundert erlebte die liturgische Allegorese im

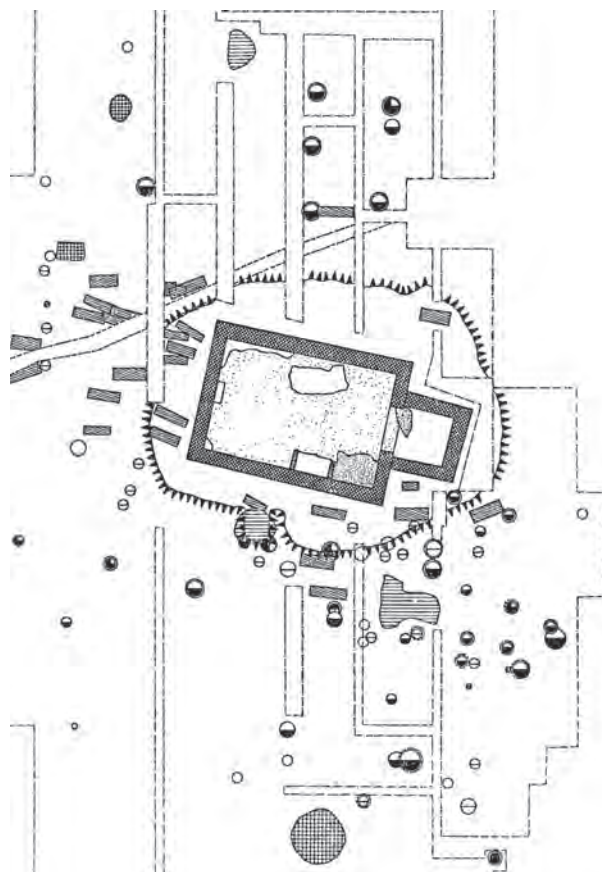


Abb. 8. Die kleine Kirche in Scharnitz (10 x 6,5 m), die zwischen 763 und 772 einer Klostergemeinde diente (nach SAGE 1977).

Westen auf fränkischem Boden im Werk von Amalar von Metz (ca. 775 – ca. 850) und Walafrid Strabo († 849) ihren ersten Aufschwung, obwohl sie schon in der vorkarolingischen Zeit bekannt war (JUNGMANN 1962, 114–122; SUNTRUP 1978, 31–69). Es ist erwähnenswert, dass Walafrid Strabo der Abt von Reichenau war, also jenes Klosters, in dem Method wahrscheinlich über zwei Jahre gefangen gehalten wurde (ZETTLER 1983; SCHMID 1986). In Byzanz war die Allegorese seit langem weit verbreitet und fester verankert. Die gebildeten Brüder aus Thessaloniki müssen sicher ihre guten Kenner gewesen sein; zumindest Konstantin war mit dem Werk des Dionysios Areopagita, eines der ersten Vertreter der Allegorese, wohlvertraut (VAŠICA 1996, 258–259). Die symbolische und allegorische Auslegung betraf auch die Architektur. Obwohl die heutige Interpretation der (früh-) mittelalterlichen Architektur aus dieser Sicht ein grundsätzliches methodisches Problem darstellt (mehr dazu BINDING 1996, 5–29, bes. 21–23), war die architektonische Symbolik und Allegorese ein historisches Faktum, das man nicht aus den Augen verlieren darf.

Wir sehen also, dass der Kontext, in dem die Sakralarchitektur entstand, kompliziert und mehr-

schichtig war. Es handelt sich um eine Verwicklung unterschiedlicher Zusammenhänge – kultisch, theologisch, rituell, sozial, repräsentativ, juristisch – die sich nicht einzeln auswirkten, sondern sich bedeutungsmäßig gegenseitig überschneiden. Ohne schriftliche Quellen, ohne Kenntnis der oberirdischen Struktur der Architektur und ihrer Ausstattung können wir die einzelnen Motivationen nicht verlässlich dechiffrieren, also auch nicht die spezifischen Funktionen der einzelnen Kirchen bestimmen. Der Interpretationsbereich, in dem wir über die Kirchen in Mikulčice nachdenken können, ist groß: Bischofs-, Stifts-, bzw. Klosterkirche als Hauptkirche (meist in Bezug auf die zentral gelegene dreischiffige Kirche); Memorialfunktion, besonders in Verbindung mit dem Heiligenkult, als eine der wichtigsten Motivationen zur Gründung eines Sakralbaus (neuerdings im Zusammenhang mit der sog. Kirche XII, KAVÁNOVÁ 2001); Wunsch der vornehmen Personen, *ad sanctos* bestattet zu werden oder durch die Gründung einer Kirche ein gottgefälliges Werk zu schaffen, bzw. ihre Repräsentationsansprüche zu befriedigen (was aber nicht unbedingt eine Eigenkirche bedeuten musste) usw. Man kann sogar an mehrere kleine klösterliche Gemeinschaften denken, wenn man als Beispiel die kleine Klosterkirche im bayerischen Scharnitz (Abb. 8) vor Augen hat (SAGE 1977). Immerhin entstanden die Kirchen als Mitglieder einer Kirchenfamilie und erwiesen sich als solche durch die Eingliederung in

Souhrn

Interpretační možnosti sakrální topografie v Mikulčicích. Koncentrace minimálně deseti kostelů na hradišti v Mikulčicích představuje interpretační problém. Většinou se tato otázka řeší poukázáním na existenci tzv. vlastnických kostelů (Eigenkirchen). I když recepce určité formy vlastnického práva na Velké Moravě nelze úplně vyloučit, rozhodně to není ve vztahu k sakrální topografii v Mikulčicích uspokojivá odpověď. Vysvětlení je možné hledat spíše ve fenoménu nazvaném v odborné literatuře rodina kostelů (E. Lehmann). Pojmenovává historicky proměnlivý fenomén, jehož obsahové nuance se sice měnily v závislosti na čase a prostoru, ale jeho základní charakteristika zůstává: pod rodinou kostelů rozumíme takovou skupinu svatyní, které na jedné straně plnily vlastní specifické funkce, na straně druhé se funkčně navzájem doplňovaly a byly propojené dalšími liturgickými vazbami. Pod těmito liturgickými vazbami je třeba v období raného středověku rozumět v prvé řadě stacionární liturgii. Její původ sahá do pozdní antiky, kde šlo o liturgii pěstovanou ve významnějších, především biskupských městech. Představovala inte-

den gemeinsamen ganzjährigen liturgischen Rahmen. **Man muss nämlich ständig daran denken, dass die Sakralbauten mit ihrer Ausmalung und Ausstattung in der hoch ritualisierten frühmittelalterlichen Gesellschaft, besonders in den Machtzentren, ein Bestandteil der ideologischen Dramaturgie waren, derer Hauptrahmen die Liturgie bildete.**

Es ist zu betonen, dass die vorgestellte These die Frage der Kirchendatierung nicht löst. Sie geht von der Annahme aus, dass die Sakraltopographie in Mikulčice (wie auch anderswo) im Laufe des 9. Jahrhunderts schrittweise gebildet wurde, als sich das Kirchenleben und neue liturgische Regeln in der großmährischen Gesellschaft ausformten. Allerdings ermöglichte bereits eine kleine Gruppe von Sakralbauten mit mehreren Altären in einer reduzierten Form die Rezeption der Prozessions- und allenfalls Stationsliturgie. Diese konnte dann zusammen mit anderen Motivationen eine weitere Entfaltung der Sakraltopographie bedingen. Die Entstehung der Kirchenfamilie und das Praktizieren der besprochenen Liturgie muss also in der gegenseitigen Interaktion gesehen werden.¹⁰

Deutsch von Eva Gruber und Bibiana Pomfyová

¹⁰ Die Arbeit entstand dank der finanziellen Unterstützung der APVV (Agentur für Forschung und Entwicklung, Vertrag Nr. APVV-0269-07) und der VEGA (Wissenschaftliche Förderagentur, Projektnummer 2/0118/08).

grovaný systém slavnostních bohoslužeb, konaných podle přesně stanoveného plánu ve sváteční dny liturgického roku za účasti celé obce věřících vždy v jiném kostele daného města. Součástí obřadů tvořily většinou i procesí se zastávkami v dalších kostelech. Tímto způsobem byly do celoročního liturgického rámce integrované všechny významnější sakrální stavby ve městě a jeho blízkém okolí. Stacionární liturgie vyjadřovala církevní jednotu a představovala záruku normativní liturgické praxe. Zpočátku výlučně městská liturgie zažila v karolinském období zásadní transformaci, když byla integrována i do klášterního života. Předpokladem jejího praktikování byla více méně rozvinutá sakrální topografie. Nemusely ji tvořit jen samostatně stojící sakrální stavby, ale i jednotlivé oltáře, které na principu *pars pro toto* zpřítomňovaly svatyně (typickou se stala v raně křesťanském období nepředstavitelná kumulace oltářů v jednom sakrálním prostoru). Hlavní inspirace při tom vycházela ze stacionární liturgie města Říma. Dělo se tak v kontextu politicky motivované recepce římských církevních norem. Protože ale městský církevní život Říma nebyl

do karolinského kulturního prostředí přenosný jako celek, docházelo k recepci jen určitých charakteristických prvků – hovoříme o *citátech*. Ty postačovaly na zpřítomnění výchozí (římské) liturgie, přičemž ve spojení s domácí, nadalpskou tradicí vytvářely novou formu fransko-římské liturgie. *Citáty* se týkaly všech složek liturgie (šlo o výňatky z liturgických knih, určité obřady slavené podle římského kalendáře, patrocinia a relikvie římských světců, dokonce části liturgického oděvu apod.) a nacházíme je i v architektuře. Tady je třeba vzpomenout především západně orientované apsidy dvouchórových kostelů. Dvouchórová architektonická forma byla recipovaná zřejmě i v Sadech u Uherského Hradiště. Římské citáty měly v karolinské liturgii silně deklaratorní charakter. Měly nejen zaručovat správnou, normativní, římskou formu liturgie, ale i, anebo především, proklamovaný svazek s Římem a tím politickou legitimitu franské moci. Hovoří se dokonce o politické liturgii (A. A. Häussling).

Domnívám se, že s podobnou liturgickou praxí a podobným politickým kontextem je možné počítat i na Velké Moravě. Vycházím při tomto tvrzení jak z archeologických a písemných pramenů, tak i z celkové politické situace. Pod archeologickými prameny mám na mysli především neobvykle rozvinutou sakrální topografii Mikulčic a sakrální komplex v Sadech u Uherského Hradiště. První z jmenovaných za současného stavu poznání nejlépe odpovídá představě městské rodiny kostelů umožňující praktikování (arci)biskupské stacionární liturgie, v případě druhé můžeme spíš uvažovat o redukované *klášterní rodině kostelů*. S některou z verzí stacionární liturgie muselo být obeznámeno jak franské duchovenstvo působící na Velké Moravě, tak i byzantská misie – šlo o normativní formu plnohodnotné liturgie pěstované v mocenských centrech jak na východě, tak západě.

Chersoneská legenda podává přesvědčivé svědectví o praktikování takových rituálů. Inspirace však na Velkou Moravu mohla přijít i přímo z Říma, s tamější liturgií přišli Konstantin a Metoděj po dobu svých římských pobytů osobně do kontaktu. Vliv římské liturgie, ať už byl zprostředkovaný jakoukoli cestou, je zřetelný i v literárních textech (hlavně v Kyjevských textech), kterým je připisována velkomoravská

provenience. K recepci římských vzorů tu zajisté docházelo také jen ve formě citátů integrovaných do liturgického rámce. Podobně jako v karolinské říši, mohly mít i na Velké Moravě prioritně deklaratorní charakter: šlo o signály vysílané Římu v kontextu politického emancipačního úsilí. Je možné se s velkou pravděpodobností domnívat, že součástí tohoto liturgického rámce byly i stacionární a procesní rituály, praktikované v mocenských a církevních centrech Velké Moravy. Jejich nevyhnutelný sakrálně-topografický rámec musela tvořit rodina kostelů, ať už v podobě skupiny vícerých kostelů, anebo v koncentrované verzi sakrálního prostoru s vícerými oltáři. Možná je i kombinace obou forem.

Předložená hypotéza vysvětluje smysl kumulace sakrálních staveb v rámci jednoho sídelního celku. Neřeší specifické funkce jednotlivých objektů. Ty byly bezpochyby výsledkem celého spektra navzájem propojených motivací: od čistě náboženských (fundace kostela jako bohumilý skutek) a kultovních (např. kult relikvií) přes reprezentační (sem je možné zařadit i vlastnické právo) až po pragmatické (potřeba pastýřských center). Svoji úlohu mohla (především při výběru architektonické formy, výmalby a zařízení kostelů) sehrát i alegorická interpretace Písma, bohoslužby a celé liturgie (včetně architektury) jako zpřítomnění Kristova života a dějin spásy. V 9. století získávala alegoréza na významu a představovala důležitý instrument v naplňování didaktických cílů liturgie. Ovšem bez písemných pramenů, poznání nadzemní architektonické struktury kostelů a jejich interiérového vybavení zůstávají konkrétní důvody nedešifrovatelné. Můžeme hovořit jen o určitém spektru možností, které přicházejí do úvahy. Předložená hypotéza neřeší ani otázku datování kostelů. Vychází ze stavu poznání, že sakrální topografie Mikulčic se utvářela postupně v průběhu 9. až 10. století, určitě paralelně s tím, jak se na Velké Moravě formoval církevní život. Avšak už malá skupinka sakrálních staveb s vícerými oltáři umožňovala v redukované podobě recepci stacionární liturgie. Ta potom v součinnosti s výše uvedenými důvody mohla podmínit další rozvoj sakrální topografie. Vznik rodiny kostelů a popsání liturgie je tedy potřeba chápat ve vzájemné interakci.

Literaturverzeichnis

BAUER 1999 – F. A. Bauer, Die Bau- und Stiftungspolitik der Päpste Hadrian I. (772-795) und Leo III. (795-816). In: Ch. Stiegemann/M. Wemhoff (Hrsg.), Kunst und Kultur der Karolingerzeit III (Mainz am Rhein 1999) 154–528.

BERNHARD 1986 – L. Bernhard, Die Rechtgläubigkeit der Slawenmissionare aus römischer Sicht. Mitteilungen

der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 126, 1986, 23–49.

BINDING 1996 – G. Binding, Der früh- und hochmittelalterliche Bauherr als sapiens architectus (Darnstadt 1996).

BODARWÉ 2002 – K. Bodarwé, „Kirchenfamilien“ – Kapellen und Kirchen in frühmittelalterlichen Frauengemeinschaften

- ten. In: K. Bodarwé/T. Schilp (Hrsg.), Herrschaft, Liturgie und Raum. Studien zur mittelalterlichen Geschichte des Frauenstiftes Essen (Essen 2002) 111–131.
- BORGOLTE 1985 – M. Borgolte, Stiftergrab und Eigenkirche. Ein Begriffspaar der Mittelalterarchäologie in historischer Kritik. Zeitschr. Arch. Mittelalter 13, 1985, 27–38.
- DORN 1917 – J. Dorn, Stationsgottesdienste in frühmittelalterlichen Bischofsstädten. In: H. M. Gietl/G. Pfeilschifter (Hrsg.), Festgabe Alois Knöpfler zur Vollendung des 70. Lebensjahres (Berlin 1917) 43–55.
- ELIADE 1997 – M. Eliade, Dějiny náboženského myšlení III (Praha 1997).
- ELLGER 2003 – O. Ellger, Das „Raumkonzept“ der Aachener *Institutio sanctimonialium* von 816 und die Topographie sächsischer Frauenstifte im früheren Mittelalter. Eine Problemübersicht. In: J. Gerchow (Hrsg.), Essen und die sächsischen Frauenstifte im Frühmittelalter (Essen 2003) 129–159.
- GALUŠKA 1996 – L. Galuška, Uherské Hradiště - Sady (Brno 1996).
- GRAUS 1965 – F. Graus, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit (Praha 1965).
- HAIDER 1994 – S. Haider, Zum Niederkirchenwesen in der Frühzeit des Bistums Passau (8.–11. Jahrhundert). In: E. Boshoff/H. Wolff (Hrsg.), Das Christentum im bairischen Raum von den Anfängen bis ins 11. Jahrhundert (Köln u. a. 1994) 325–388.
- HANNICK 1988 – Ch. Hannick, Das „Slovo na prenesenie moštem sv. Klimenta“ als liturgiegeschichtliche Quelle. *Orientalia christiana analecta* 213, 1988, 227–236.
- HAVLÍK 2001 – L. E. Havlík, *Universum Christianum Romanum* im Frühmittelalter. In: L. Galuška/P. Kouřil/Z. Měřínský (Hrsg.), *Velká Morava mezi Východem a Západem. Sborník příspěvků z mezinárodní vědecké konference, Uherské Hradiště - Staré Město 28.9.-1.10.1999* (Brno 2001) 169–184.
- HÄUSSLING 1973 – A. A. Häußling, Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit (Münster 1973).
- HÄUSSLING 1997a – A. A. Häußling, Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft. In: M. Klöckener/B. Kranemann/M. B. Merz (Hrsg.), *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 79* (Münster 1997) 11–45.
- HÄUSSLING 1997b – A. A. Häußling, Messerklärung (*Expositiones missae*). In: M. Klöckener/B. Kranemann/M. B. Merz (Hrsg.), *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 79* (Münster 1997) 142–150.
- HÄUSSLING 1997c – A. A. Häußling, *Missarum sollemnia*: beliebige Einzelfeiern oder integrierte Liturgie? In: M. Klöckener/B. Kranemann/M. B. Merz (Hrsg.), *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 79* (Münster 1997) 151–162.
- HÄUSSLING 1997d – A. A. Häußling, Normen der Häufigkeit liturgischer Feiern. In: M. Klöckener/B. Kranemann/M. B. Merz (Hrsg.), *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 79* (Münster 1997) 164–177.
- HEITZ 1963 – C. Heitz, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne* (Paris 1963).
- HERBERS 1998 – K. Herbers, Rom im Frankenreich – Rombeziehungen durch Heilige in der Mitte des 9. Jahrhunderts. In: D. R. Bauer (Hrsg.), *Mönchtum, Kirche, Herrschaft (750–1000)* (Sigmaringen 1998) 133–169.
- HIERZEGGER 1936 – R. Hierzegger, *Collecta und Statio. Die römischen Stationsprozessionen im frühen Mittelalter. Zeitschrift für katholische Theologie* 60, 1936, 511–554.
- CHARVÁT 2001 – P. Charvát, Eine frühmittelalterliche Doppelkirche in Mähren: Ihr Ursprung, Charakter und Deutung. *Civis* 25, 2001, 79–90, hier zitiert nach: <http://www.sendme.cz/trestik/CharvatDoppelkirche.htm> (7.9.2004).
- CHAVASSE 1993 – A. Chavasse, *La liturgie de la ville de Rome du V^e au VIII^e siècle* (Roma 1993).
- JACOBSEN 1992 – W. Jacobsen, Der Klosterplan von St. Gallen und die karolingische Architektur. Entwicklung und Wandel von Form und Bedeutung im fränkischen Kirchenbau zwischen 751 und 840 (Berlin 1992).
- JUNGMANN 1962 – J. A. Jungmann S. J., *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Band 1* (Wien-Freiburg-Basel 1962).
- KAVÁNOVÁ 2001 – B. Kavanová, Kostel č. 12 v Mikulčicích. In: L. Galuška/P. Kouřil/Z. Měřínský (Hrsg.), *Velká Morava mezi Východem a Západem. Sborník příspěvků z mezinárodní vědecké konference, Uherské Hradiště - Staré Město 28.9.-1.10.1999* (Brno 2001) 209–227.
- KIRSCH 1926 – J. P. Kirsch, *Die Stationskirchen des Missale romanum. Mit einer Untersuchung über Ursprung und Entwicklung der liturgischen Stationsfeier* (Freiburg im Breisgau 1926).
- KLAUSER 1974a – T. Klauser, Eine Stationsliste der Metzger Kirche aus dem 8. Jahrhundert, wahrscheinlich ein Werk Chrodegangs. In: E. Dassman (Hrsg.), *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 3* (Münster 1974) 22–45.
- KLAUSER 1974b – T. Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom achten bis zum elften Jahrhundert. In: E. Dassman (Hrsg.), *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 3* (Münster 1974) 139–154.
- KOLLER 1986 – H. Koller, Bemerkungen zu Kirche und Christentum im karolingischen Mähren. *Mitteilungen*

- der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 126, 1986, 93–108.
- KONEČNÝ 1978 – L. J. Konečný, Emporové rotundy s válcovou věží. *Umění* 26, 1978, 385–413.
- KOTRBA 1964 – V. Kotrba, Církevní stavby Velké Moravy. *Umění* 12, 1964, 325–361.
- KRAUTHEIMER 1988 – R. Krautheimer, Die karolingische Wiederblebung der frühchristlichen Architektur. In: R. Krautheimer, *Ausgewählte Aufsätze zur europäischen Kunstgeschichte* (Köln 1988) 198–276.
- LEHMANN 1952–1953 – E. Lehmann, Die entwicklungsgeschichtliche Stellung der karolingischen Klosterkirche zwischen Kirchenfamilie und Kathedrale. *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena* 2, 1952–1953, 131–135.
- LEHMANN 1962a – E. Lehmann, Die frühchristlichen Kirchenfamilien der Bischofssitze im deutschen Raum und ihre Wandlung während des Frühmittelalters. In: H. Fillitz (Hrsg.), *Beiträge zur Kunstgeschichte und Archäologie des Frühmittelalters. Akten zum VII. internationalen Kongress für Frühmittelalterforschung, 21.–28. September 1958* (Graz-Köln 1962) 88–96.
- LEHMANN 1962b – E. Lehmann, Von der Kirchenfamilie zur Kathedrale. *Bemerkungen zu einer Entwicklungslinie der mittelalterlichen Baukunst*. In: J. Schmoll gen. Eisenwerth, *Variae Formae, Veritas Una: Kunsthistorische Studien. Festschrift Friedrich Gerke* (Baden-Baden 1962) 21–37.
- LUTOVSKÝ 2001 – M. Lutovský, *Encyklopedie slovanské archeologie v Čechách, na Moravě a ve Slezsku* (Praha 2001).
- MERHAUTOVÁ-LIVOROVÁ 1971 – A. Merhautová-Livorová, *Antické tradice ve velkomoravské architektuře*. *Umění* 19, 1971, 495–503.
- MMFH II – L. E. Havlík (Hrsg.), *Magna Moraviae Fontes Historici II* (Praha-Brno 1967).
- MÖBIUS 1985 – F. Möbius, *Buticum in Centula. Mit einer Einführung in die Bedeutung der mittelalterlichen Architektur* (Berlin 1985).
- POLÁČEK 2008a – L. Poláček, Altmährische Kirchen als archäologische Quelle. In: M. Pippal/F. Daim (Hrsg.), *Frühmittelalterliche Wandmalereien aus Mähren und der Slowakei* (Innsbruck 2008) 11–30.
- POLÁČEK 2008b – L. Poláček, *Die Ausgrabungen in Mikulčice. Führer durch die Ausgrabung von Mikulčice. Bd. 1* (Brno 2008).
- POMFYOVÁ 2005 – B. Pomfyová, Liturgický kontext ranostredovekej architektúry. *Ars* 38, 2, 2005, 108–134.
- POMFYOVÁ 2006 – B. Pomfyová, Kult svätcov a sakrálna architektúra. In: R. Kožiak/J. Nemeš (Hrsg.), *Svätec a jeho funkcie v spoločnosti I* (Bratislava 2006) 199–231.
- POMFYOVÁ im Druck – B. Pomfyová, *Karolínská architektúra – k otázkam jej vplyvu a recepcie* (Karolingische Architektur - zu Fragen ihren Einflusses und ihrer Rezeption). In: V. Turčan (Hrsg.), *Karolínska doba a Slovensko* (im Druck).
- POULÍK 1975 – J. Poulík, *Mikulčice. Sídlo a pevnost knížat velkomoravských* (Praha 1975).
- PRINZ 1981 – F. Prinz, Die innere Entwicklung: Staat, Gesellschaft, Kirche, Wirtschaft. In: M. Spindler (Hrsg.), *Handbuch der bayerischen Geschichte. Band 1* (München 1981) 440–470.
- RICHTER 1965 – V. Richter, Les „Basiliques“ Grand-Moraves. *Sborník Prací Fil. Fak. Brno E* 10, 1965, 209–229.
- SAGE 1977 – W. Sage, Das frühmittelalterliche Kloster in Scharnitz. *Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte* 31, 1977, 87–101.
- SEMMLER 1994 – J. Semmler, Das Klosterwesen im bayerischen Raum vom 8. bis zum 10. Jahrhundert. In: E. Boshof/H. Wolff (Hrsg.), *Das Christentum im bairischen Raum von den Anfängen bis ins 11. Jahrhundert* (Köln u. a. 1994) 291–324.
- SCHAEKEN 1987 – J. Schaecken, *Die Kiever Blätter* (Amsterdam 1987).
- SCHMID 1986 – K. Schmid, Das Zeugnis der Verbrüderungsbücher zur Slawenmission. *Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde* 126, 1986, 93–108.
- SCHMIDT 1956 – A. Schmidt, Westwerke und Doppelchöre. Höfische und liturgische Einflüsse auf die Kirchenbauten des frühen Mittelalters. *Westfälische Zeitschrift* 106, 1956, 347–438.
- STUTZ/FEINE 1989 – U. Stutz/H. E. Feine, *Forschungen zu Recht und Geschichte der Eigenkirche. Gesammelte Abhandlungen* (Darmstadt 1989).
- SUNTRUP 1978 – R. Suntrup, Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts (München 1978).
- SWINARSKI 1991 – U. Swinarski, *Herrschen mit den Heiligen: Kirchenbesuche, Pilgerfahrten und Heiligenverehrung früh- und hochmittelalterlicher Herrscher (ca. 500–1200)* (Bern-Berlin-Frankfurt a. M.-New York-Paris-Wien 1991).
- TKADLČÍK 1971 – V. Tkadlčík, Byzantinischer und römischer Ritus in der slavischen Liturgie. In: E. Ch. Suttner/C. Patock OSA (Hrsg.), *Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann OSA* (Würzburg 1971) 313–332.
- TŘEŠTÍK 1999 – D. Třeštík, *Místo Velké Moravy v dějinách. Ke stavu a potřebám bádání o Velké Moravě*. *Český časopis historický* 97, 4, 1999, 689–727.
- VANČO 2001 – M. Vančo, Kláštorná architektúra Veľkomoravskej ríše. *Ars* 2001, 2–3, 105–126.
- VAŠICA 1939-1940 – J. Vašica, *Slovanská liturgie sv. Petra*. *Byzantinoslavica* 8, 1939-1940, 1–54.
- VAŠICA 1965 – J. Vašica (Hrsg.), *Die Korsuner Legende von der Überführung der Reliquien des heiligen Clemens* (München 1965) (= Slavische Propyläen 8).
- VAŠICA 1966 – J. Vašica, *Slavische Petrusliturgie*. In: L. Morký (Hrsg.), *Anfänge der slavischen Musik* (Bratislava 1966) 23–34.
- VAŠICA 1996 – J. Vašica, *Literární památky epochy velkomoravské 863–885* (Praha 1996).
- VAVŘÍNEK 1963 – V. Vavřínek, Die Christianisierung und Kirchenorganisation Großmährens. *Historica* 7, 1963, 5–56.

- WEINGART 1938 – M. Weingart, Hlaholské listy vídeňské. Časopis pro moderní filologii 24, 1938, 105–245.
- ZERFASS 1958 – R. Zerfaß, Die Idee der römischen Stationsfeier und ihr Fortleben. Liturgisches Jahrbuch 8, 1958, 218–22.
- ZETTLER 1983 – A. Zettler, Cyrill und Method im Reichenauer Verbrüderungsbuch. Frühmittelalterliche Studien 17, 1983, 280–298.

Mgr. Bibiana Pomfyová, Ph.D.
Ústav dejín umenia SAV
Dúbravská cesta 9
SK-841 04 Bratislava
E-mail: dejubipo@savba.sk

Redaktionsanmerkung

Die Herausgeber, Redakteure und Gutachter des vorliegenden Bandes stimmen darin überein, daß der Beitrag von Bibiana Pomfyova ziemlich problematisch ist: ein scheinbar logisches, geschlossenes, kultiviert zusammengestelltes Konzept des liturgischen Betriebes der Kirchen von Mikulčice. In Wirklichkeit handelt es sich um eine Interpretation oder eher Spekulation, die bisher weder im archäologischen Kontext der Fundstätte noch in der modernen Erforschung der frühmittelalterlichen Kirchenarchitektur eine Stütze findet. Gleichwohl haben wir im Interesse künftiger Forschungen und Fachdiskussionen den Beitrag in unseren Sammelband aufgenommen, denn wir sind uns der grundsätzlichen Bedeutung des Themas bewusst (zu dieser Problematik siehe auch den Beitrag Maříková-Kubková/Poláček in diesem Band).