



Susanne Wittekind

ZUR BEDEUTUNG VON RELIQUIAREN  
IN DER FRÜHMITTELALTERLICHEN LITURGIE

EINLEITUNG

Reliquiare umkleiden Reliquien, sie bergen, verbergen und schmücken die irdischen Überreste der Heiligen. Ihr Bild- und Edelsteinschmuck demonstriert den Rang der Heiligen, den nicht sichtbaren geistlichen Wert ihrer Reliquien, die Diskrepanz zwischen den irdisch-körperlichen Überresten der Heiligen und der ewigen Präsenz ihrer Seelen am himmlischen Altar und Thron Gottes. Paradox scheint, dass derart kostbare Reliquiare oftmals selbst wiederum den Augen der Betrachter entzogen wurden, eingemauert im Rahmen der Kirchweihliturgie in den Altar. Hier versagt die moderne Rezeptionsästhetik, deren Grundlage die Sichtbarkeit und Verfügbarkeit des Kunstwerks für den Betrachter ist<sup>1</sup>. Aber auch die kirchenkritische Deutung, dass dieser Entzug der Bilder und Reliquien durch die Geistlichkeit sich gegen magisch-volksreligiöse Vorstellungen wende und der Absicherung ihrer Herrschaftsposition diene, greift zu kurz<sup>2</sup>. Denn der wichtigste Handlungskontext im frühen Mittelalter, in dem Reliquien und Reliquiare eine Rolle spielen, ist die Liturgie, genauer die Kirchweihliturgie. Diese wird von Geistlichen ausgeführt und richtet sich vor allem an sie als unmittelbare Teilnehmer, an Gott und seine Heiligen als himmlische Zeugen und Teilhaber der Liturgie, nur im allgemeinen Sinne auch an die Gemeinschaft der Gläubigen. Die Liturgie verweist in ihren Texten und Gesängen immer wieder auf die doppelte Realitätsstruktur der liturgischen Handlungen, die, obwohl auf Erden vollzogen, zugleich die wahre, himmlische Wirklichkeit meinen, repräsentieren und erreichen.<sup>3</sup> Den künstlerisch gestalteten Reliquiaren kommt daher, so die These, eine doppelte Aufgabe zu. Zum einen stellen sie den irdischen Be-



trachtern, d.h. vor allem der an liturgischen Handlungen beteiligten Geistlichkeit, die theologischen Grundlagen der Heiligen- und Reliquienverehrung künstlerisch und zugleich lehrhaft vor Augen. Doch darüber hinaus (re)präsentieren<sup>4</sup> sie, wenn die kostbaren Behälter mit den Gebeinen der Heiligen im Altar deponiert sind, die wahre, göttliche Ordnung, derzufolge gemäß mittelalterlicher Auffassung die Heiligen bereits vor dem allgemeinen Gericht am Altar Gottes zugegen sind. Wie in der liturgischen Handlung scheint auch in dem Schmuck und der Plazierung der Reliquien eine Durchdringung irdischer und himmlischer Wirklichkeit zum Ausdruck zu kommen. Neben dem irdischen Liturgieteilnehmer rechnet man auch mit Gott und den himmlischen Chören als Adressaten.<sup>5</sup> Die Liturgie wird im Folgenden daher als Kommunikationsrahmen verstanden, innerhalb dessen der Schmuck der Reliquiare zum visuellen Sprachmedium wird.

Die kunsthistorische und mediävistische Forschung ist seit Mitte der 1980er Jahre fasziniert vom mittelalterlichen Umgang mit Reliquien und Kultbildern<sup>6</sup>. Weite Rezeption hat insbesondere die Auffassung von der Realpräsenz der Heiligen in den Reliquien (Dinzelbacher) und von der Magie oder Aura des Kultbilds (Freedberg - Belting) erfahren.<sup>7</sup> Diesen liegt die Annahme zugrunde, dass im Umgang mit Reliquien magisch-volksfromme Vorstellungen Ausdruck finden, die zumeist durch restriktive und herrschaftssichernde Maßnahmen des Klerus hinsichtlich des Zugangs zu Reliquien, durch dessen bilderfeindliche Haltung und die theologischen Erklärungen der Geistlichkeit zu Reliquien und Bildern verdrängt worden seien. Ein religionsgeschichtlich-ethnologisch vergleichender Blick liest die Zeugnisse des mittelalterlichen Umgangs mit Reliquien und Kultbildern als Belege magischer Vorstellungen, die als anthropologische (vormoderne?) Konstante erscheinen und die auratische Macht des (Kult)Bildes feiern<sup>8</sup>.

Demgegenüber soll im folgenden herausgearbeitet werden, dass und inwiefern die Liturgie und die theologisch-klerikale Selbstdeutung zentral für das zeitgenössische Verständnis der Reliquiare sind. Um dieses zu erschließen, werden die früh- und hochmittelalterlichen Handlungszusammenhänge erläutert, in denen Reliquien und Reliquiare vorkommen. In die Untersuchung einbezogen werden dabei die in der Liturgie gesprochenen bzw. gesungenen Texte, da sie den theologischen Sinn der Handlungen andeuten. Darüber hinaus werden Erklärungen derselben in zeitgenössischen Liturgiekomentaren herangezogen, welche die Bedeutung,

aber auch die Bildhaftigkeit der Handlungen reflektieren<sup>9</sup>. Auf diese Quellenbasis stützt sich die These, dass frühmittelalterliche Reliquiare als Kommunikationsmedium und als Agenten in der zeichenhaften Visualisierung „überirdischer“ Vorstellungen oder Handlungen dienen<sup>10</sup>. Sie leiten durch ihre Form, Material und Schmuck zum rechten Umgang mit Reliquien an, sie bringen theologische Vorstellungen zum Ausdruck, reflektieren aber zugleich auf die Grenzen visueller Darstellungsmöglichkeiten und beinhalten somit eine Art mittelalterliche „Bildtheorie“. Ausgehend von einem Beispiel werden Spezifika der frühmittelalterlichen, liturgisch gebundenen Reliquienverehrung im Rahmen der Kirchweihliturgie beschrieben. Nur als Ausblick wird der Wandel Mitte des 11. Jahrhunderts skizziert, der mit der Umbettung von Heiligen in erhöht hinter dem Altar aufgestellte Schreine, mit ersten Reliquien-Ostensionen im Rahmen von Reliquienerhebungen und Kollektenumgängen mit Schreinen neue Formen des Umgangs mit Reliquien bringt.<sup>11</sup> Ziel ist es, durch die Erläuterung der liturgischen Handlungen und Texte die darin aufscheinenden theologischen Vorstellungen sowie den Kommunikations- und Verständnishorizont desjenigen Personals zu erhellen, das überhaupt Umgang mit Reliquien hatte, im Frühmittelalter also vor allem der Klerus, zuweilen der Hochadel.

#### KUNST OHNE BETRACHTER: RELIQUIARE IM ALTAR

Anfang der 1920er Jahre wurde im Apsis- bzw. Hochaltarbereich der Kirche S. Apollinare in Trient eine silberne Capsella von 42 x 28 x 30cm gefunden, die wiederum in einem größeren Metallbehälter geborgen war (Trient, Museo Castello del Buonconsiglio)<sup>12</sup>. (ABB. 1) Die Oberseite der Capsella zeigt die frontale Dreiviertel-Figur eines Mannes mit Kreuzstab; diese lässt sich aufgrund zeitgenössischer Darstellungsmodi trotz fehlendem Nimbus oder Namenbeischrift als Heiligengestalt interpretieren. Die Seiten der Capsella sind mit ornamentalen Flecht- und Tiermotiven geziert, die eine Datierung ins 7. Jahrhundert erlauben<sup>13</sup>. Es handelt sich bei dieser wertvollen langobardischen Silberschmiedearbeit um ein Reliquiar, das in die Confessio des Hochaltars von S. Apollinare eingelassen war. Ähnliche Reliquiare hat man auch in anderen frühen Kirchen gefunden, mehrere in Brianza bei Trient, eine silberne Capsella mit ähnlichem Ornament und Lammdarstellung an den Seitenwänden sowie einer Figur mit

Kreuzstab 1896 im Altar der frühchristlichen Pfarrkirche Sto. Stefano zu Garlate bei Lecco<sup>14</sup>.

Dass solch kostbare Werke eingemauert werden in Altäre und damit über Jahrhunderte jedem Betrachterblick entzogen sind, ist vom heutigen Standpunkt und Kunstbegriff her unverständlich. Doch ist das Einmauern solcher Metallscrinia keineswegs ein Phänomen nur des frühen Mittelalters, sondern bis ins Spätmittelalter gebräuchlich. So wurden, als um 1300 durch kirchenrechtliche Bestimmungen Tragaltäre weitgehend außer Gebrauch kamen, vielfach künstlerisch kostbare Tragaltäre in Hochaltären deponiert<sup>15</sup>. Dies zeigt die *longue durée* des kirchlichen Brauchs, Reliquiare – und als solche wurden die Tragaltäre dann wegen ihres Reliquieninhalts aufgefasst – fest in Altäre einzuschließen. Seine Grundlage hat dieser Brauch in der Kirchweihliturgie. Den Sinn dieser Handlungsweise erschließen einerseits die liturgischen Gebete und Gesänge, zum anderen theologische Kommentare.

#### DER HANDLUNGSRAHMEN: RELIQUIEN UND RELIQUIARE IN DER KIRCHWEIHLITURGIE

Der Ordo der *dedicatio ecclesiae*, der im 8. Jahrhundert fixiert wird, ist der einzige überlieferte liturgische Ritus des frühen Mittelalters, innerhalb dessen Reliquien und Reliquiare erwähnt werden. Seit dem 6./7. Jahrhundert war es üblich, Altäre über Heiligengräbern zu errichten oder – gleichsam als Ersatz – ihnen im Rahmen der Kirchweihliturgie Reliquien einzusenken<sup>16</sup>. Grundlage dafür ist die Vorstellung, dass der irdische Altar Bild des himmlischen Altares und Thrones Christi sei, um den die Heiligen versammelt sind (vgl. Apk 4-5, 7, 20).

Charakteristische Elemente des Kirchweihritus wie die Reliquientranslation und Prozession sind schon älter: Ambrosius berichtet 389 im Brief an Marcellina (Ep. 22) von der Überführung der Gebeine der Märtyrereheiligen Gervasius und Protasius in die Mailänder Basilika, wohin sie nach einer Vigilfeier andernorts feierlich übertragen und in der Confessio des Hochaltars rekondierte wurden<sup>17</sup>. Ein weiteres, für die mittelalterliche Kirchweihliturgie römischer Prägung dann charakteristisches Element beschreibt schon Victricius von Rouen, der in „De laude Sanctorum“ (396) die feierliche Einholung von Reliquien als *adventus reliquiarum* bezeichnet<sup>18</sup>. Die für die Gemeinde oder Stadt auswärts erworbenen Reliquien

werden von Bevölkerungsgruppen an der Stadtgrenze begrüßt (*occursus*) und in einer Prozession feierlich eingeholt. Dieses Zeremoniell ist angelehnt an den antiken Herrscheradventus.<sup>19</sup> Im ältesten erhaltenen Kirchweihformular, fixiert im Kontext der Reliquienübertragung des hl. Amandus in die neue Kirche in Elnone/St. Amand 691/692, sind bereits folgende Elemente der Kirchweihe (*dedicatio ecclesiae*) enthalten<sup>20</sup>: Überführung der Reliquien durch den Bischof in einer Prozession zur zu weihenden Kirche; Waschung des Altars allein durch den Bischof, während der Volk und Klerus mit den Reliquien vor der Kirche die Litanei singend warten; Besprengen des Volks mit Weihwasser und Einlass in die Kirche unter Gesang; Reliquienrekondition im Altarsepulcrum durch den Bischof; Salbung des Kirchenraumes und des Altares vor der abschließenden Messfeier. Doch bis ins 13. Jahrhundert differieren die in Pontificalen überlieferten Kirchweihbestimmungen u.a. hinsichtlich der Stellung der Reliquientranslation, dem Wortlaut der Gebete und Benediktionen für die Altarbekleidung und *vasa sacra*.

Ausführlicher gestaltet der karolingische Ordo römischer Prägung (Ordo 42) die Kirchweihe aus: Ihm zufolge werden die Reliquien nach der Vigilfeier auf eine Patene oder Bahre (*feretrum*) gelegt, in ein Tuch gehüllt und von einem Priester mit verhüllten Händen in einer Prozession zur zu weihenden Kirche getragen<sup>21</sup>. Vor dieser singt der Klerus wie im Ordo von St. Amand die Antiphon *Cum iucunditate exhibitis*<sup>22</sup>. Zunächst betritt nur der Bischof mit drei *ministri* die Kirche, segnet das Lustrationswasser, bereitet mit geweihtem Wasser Mörtel zum Verschließen des Sepulcrums vor und wäscht den Altar. Nach diesen Vorbereitungen empfängt der Bischof vor der Kirche vom Priester die Reliquien und trägt sie unter dem Gesang der Litanei in die Kirche, wo sie auf dem neuen Altar abgesetzt werden. Nun wird die Confessio mit Chrisam gesalbt, sodann werden die Reliquien zusammen mit drei Hostienpartikeln und drei Weihrauchkörnern hineingelegt. Unter dem Gesang einer Antiphon verschließt der Bischof die Confessio mit einer Verschlussplatte und betet<sup>23</sup>. Sodann bestreicht er die Fugen des Sepulcrums mit geweihtem Mörtel, macht auf die Verschlussplatte und an den vier Altarecken mit Chrisam ein Kreuz unter den Worten *In nomine Patris et filii et Spiritus sancti. Pax tibi*, worauf der Diakon *et cum spiritu tuo* ergänzt, und bekleidet schließlich den Altar.

Dieser Kirchweihritus unterscheidet sich von dem „gallikanischen“ Ordo 41 hinsichtlich der Reliquien vor allem betreffs des Zeitpunkts der Reliquieneinholung in die Kirche und der Reliquiendeposition im Se-

pulcrum. Denn im gallikanisch-karolingischen Ritus ist die Reliquiendepositio eine Handlung, die zwischen Altar- und Kirchweihe sowie Segnung des kirchlichen Geräts einerseits und der Dedikationsmesse andererseits eingeschoben wird<sup>24</sup>.

Im Ordo 41 werden, bevor der Bischof die Kirche betritt, in dieser zwölf Kerzen entzündet und vom Klerus liturgische Gewänder angelegt. Der Bischof tritt zunächst vor das Kirchportal und klopft dreimal an unter Gesang der Antiphon *Tollite portas*, worauf sich das Tor öffnet und die Eintretenden dreimal den Segen *pax huic domui* sprechen. Darauf stimmen Klerus, Priester und Diakone die Litanei an. Anschließend schreibt der Bischof kreuzförmig zu den Ecken des Gebäudes das ABC auf den Fußboden. Nach dem Psalmgebet vor dem Altar segnet er das mit Salz und Asche gemischte Weihwasser unter dem Kreuzzeichen, bevor er damit an den vier Ecken des Altars ein Kreuzzeichen zieht. Darauf wird der Altar unter Gesang verschiedener Antiphonen besprengt; anschließend besprengen zwei Kleriker die Kirchenwände, der Bischof den Boden der Kirche, bevor er die Wände des Gebäudes mit Chrisam salbt. Es folgt die Weihe der Paramente und der *vasa sacra*. Erst jetzt werden die auf einer Bahre liegenden Reliquien hereingeholt und, begleitet von Vortragekreuzen, Weihrauchfässern und brennenden Kerzen, vor den Altar gebracht. Vor der folgenden Deposition der Reliquien im Altar durch den Bischof wird ein Velum zwischen Klerus und Volk gehängt. Nach der Reliquiendepositio legt der Bischof Festgewänder an, während der Altar mit Altartüchern bekleidet wird und Lichter entzündet werden, bevor dann die feierliche Kirchweihmesse den Kirchweihritus beschließt.

Charakteristisch für diesen karolingischen Ritus gallikanischer Prägung ist die späte Einholung der Reliquien, die erst nach der Aspersion der Kirche, der Altarweihe und der Segnung des Altargeräts erfolgt, sowie die Aufnahme weiterer zeichenhafter Handlungen in die Kirchweihe wie das kreuzförmige Einschreiben des ABC in den Raum, das Beimischen von Asche und Salz zum Weihwasser oder das Abschirmen des Altars durch das Velum.

Der Ausgriff auf die im Rahmen dieser Handlungen gesprochenen Texte sowie auf zeitgenössische, theologische Kommentare zur Kirchweihfeier soll im folgenden zeigen, welche Vorstellungen in dieser Handlung aufgerufen wurden, wie sie das Geschehen deuten und welche Funktion oder Sinn der Reliquiendeposition zugemessen wurde. Daran schließt sich die Betrachtung einzelner Reliquiare an. Zu prüfen ist, ob und welche der im

Kontext der Kirchweihe aufgerufenen Vorstellungen an den Reliquiaren durch Form, Material oder Bilder visualisiert werden.

#### DER TEXT: GEBETE UND GESÄNGE DER KIRCHWEIHLITURGIE ALS ASSOZIATIONSRAHMEN

Welche Vorstellungen und Kontexte werden durch die Gesänge und Gebete bei der Reliquien-Translation und Depositio aufgerufen? Der Anfang des 9. Jahrhunderts handschriftlich dokumentierte „gallikanische“ Ordo 41 thematisiert während der Kirchweihe eingangs den triumphalen Einzug des endzeitlichen Herrschers (Antiphon *Tollite portas* - Ps 23,7). Gebete<sup>25</sup> und Psalmengesänge bitten Gott um Unterstützung seiner Kirche; sie geben der Hoffnung Ausdruck, dass die Gerechten und diejenigen, die ihn suchen, sich freuen dürfen, dass sie in den himmlischen Wohnungen Zuflucht finden und Gott schauen (Ps 67 *Exurgat deus*, Ps 69 *Deus in adiutorium meum*, Ps 90 *Qui habitat in adiutorium altissimi*). Betont wird die menschliche Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit im Bußpsalm *Misere mei* (Ps 50). Mit der Antiphon *Dominus mea domus orationis vocabitur* (Mt 21,13) wird an Christi Versprechen erinnert, die Gebete der Menschen zu erhören, daran anknüpfend die Hoffnung auf Erhörung der an diesem geweihten Ort gesprochenen Gebete geäußert. Nach der Altarweihe werden die Reliquien unter Lobgesängen (*laudes*) würdig in einer Prozession eingeholt, begleitet von Kreuz, Weihrauch und Kerzen. Während ihrer Depositio im Altar durch den Bischof wird Ps 149,5f. (*Exsultabunt sancto in gloria*) gesungen, ein Gesang der Heiligen zum Lob Gottes, die als Besitzer seines göttlichen Gerichts angesprochen werden. Menschliches Sündenbewusstsein und Bußgedanken werden also mit der Erhöhung der Heiligen um den himmlischen Thron kontrastiert; die Heiligen sind Vorbilder und gefürchtete Gerichtsbesitzer, Christus wird um Erbarmen gebeten. Der Altar als Ort der Heiligenreliquien ist hier also ein Ort besonderer göttlicher Gerichtspräsenz und Gnadenwirkung.

Die Reliquienübertragung wird im „römischen“ Dedikationsritus (Ordo 42) durch die Bitte um Befreiung von Sünden (*auffer a nobis*)<sup>26</sup> eingeleitet und von Bittgesängen (*laetania*) begleitet. Zur Einschließung der Reliquien im Altar wird in der Antiphon (*sub altare domini*) die Bitte ausgesprochen, die Heiligen, die Aufnahme unter dem göttlichen Altar gefunden haben, mögen für die Gläubigen Fürsprache bei Christus einlegen.

Das anschließende Gebet (*deus qui ex omni coactione*)<sup>27</sup> richtet an Gott die Bitte, er, der sich aus der Gemeinschaft der Heiligen eine ewige Wohnstätte errichte, möge seinem Bau himmlische Kräfte verleihen, er möge Hilfe gewähren wegen der Verdienste der Heiligen, deren Reliquien dort verwahrt werden. Die abschließende Bekleidung des Altares wird wie im gallikanischen Ordo von der Bitte (*Deus qui ad salutem*)<sup>28</sup> begleitet, Gott möge den Heiligen Geist herabsenden über diesen Altar, er möge unsere Gaben annehmen und sein Volk heiligen. Der römische Ordo betont stärker als der gallikanische die Fürsprache der Heiligen und die Wirkung der göttlichen Gnade am Ort der Heiligenreliquien.

Es ist bezeichnend, dass parallel zur Ausgestaltung und Bereicherung der Kirchweihfeier im 9. Jahrhundert durch neue Riten wie das ABC-Einschreiben, das Einziehen des Velums oder die Beigabe von Salz und Asche zum Weihwasser mit nachfolgendem Exorzismus<sup>29</sup> diese Kirchweihriten auch von zeitgenössischen Theologen thematisiert und kommentiert werden<sup>30</sup>. Die gleichzeitige Ausweitung des liturgischen Apparats wie der theologischen Messkommentierung sprechen dafür, dass die liturgischen Handlungen nicht einfach nach alten Herkommen oder Vorschrift ausgeführt wurden, sondern dass sie theologisch konnotiert waren und von der gebildeten Geistlichkeit ebenso theologisch „gelesen“ wurden, ja dass die Liturgie in dieser Phase theologisch-schöpferisch ausgestaltet wurde.

#### DER KOMMENTAR: DIE ZEITGENÖSSISCHE DEUTUNG DES KIRCHWEIHRITUS

Remigius von Auxerre (nach 841-908) ist ein Autor, dem wenig Originalität zugesprochen wird, da seine Texte nur fleißige Kompilationen des zeitgenössischen Wissens darstellen. In diesem Zusammenhang ist dies ein Vorteil, denn dadurch wird in seinem Kirchweih-Traktat die „normale“ geistliche Auffassung und Interpretation des Geschehens fassbar<sup>31</sup>. Remigius' Kirchweihtraktat gibt eine soteriologisch-ethische Deutung des Geschehens unter Heranziehung vieler neutestamentlicher Belegstellen (Paulusbriefe, Evangelien, Apokalypse). Sie zielt auf die Errichtung der Gemeinschaft der Gläubigen durch das Wohnen Christi in den Herzen.

Er deutet die Kirchweihhandlung wie folgt: Wenn der Bischof die Reliquien nach der Vigil aufhebt und überführt, so agiert er als Vertreter des wahren Pontifex Christus, der diejenigen, die bei den (Reliquien der) Hei-



ligen gewacht und gebetet haben, in das Haus seines Vater führt, wie er es seinen Jüngern und den Gläubigen versprochen hat (Joh 14,2-3). Der Bischof erhebt die Reliquien der Heiligen, deren Seelen, welche die Führer der Gläubigen sind, im Himmel weilen, mit großen Ehren und unter Gesängen. Diese sind Ausdruck der Freude und des Glaubens, dass die Heiligen sich am höchsten (himmlischen) Altar vereinigen, dass sie eingeführt werden in die Gottesstadt, dass Gott unter ihnen wohnen werde (2 Cor 6,16; Joh 14,23). Die Antiphonen imitieren den Lobgesang der Engel über die Tugenden derer, die wegen ihrer Verdienste erhoben wurden. Das Gebet des Bischof verleiht der Auffassung Ausdruck, dass Gott gnädig in sein (neues) Haus eingetreten sei und die Herzen der Gläubigen festige. Gottes Haus nämlich seien die Heiligen; diese treten, wie die Antiphon besingt, ein in die Stadt des Herrn, das himmlische Jerusalem (Gal 4,26). Die neue Kirche ist zugleich die Himmelsstadt. Indem der Bischof die Reliquien der Heiligen im Altar rekondierte, nimmt er die Handlung des himmlischen Bischofs Christus vorweg, indem er die um ihres Zeugnisses willen gestorbenen und von der Welt Erlösten in seinen himmlischen Altar einstellt (Apk 6,9-11). Dies geschieht hinter verschlossenem Velum, weil die heiligen Orte Geheimnisse der Seele sind und dem Blick der Sterblichen verborgen<sup>32</sup>. Das Velum bezeichnet zudem den Himmel, über dem der auferstandene Christus für die Menschen Fürsprache einlegt und in den er die Heiligen in die ewige Ruhe beruft. Große Freude ist in ihren Wohnungen, das heißt in ihren Herzen. Die Wohnungen der ewigen Kirche werden aus der Teilhabe (*coaptio*) der Heiligen um den Eckstein Christus errichtet und vollendet sein, wenn die Zahl der Heiligen vollkommen ist; die irdische, vergängliche Kirche aber ist aus Stein oder Holz. Der Altar ist zunächst nackt, da die Seelen, ihres Körpers ledig, im Himmel zusammengerufen den Tag des Gerichts erwarten. Am Tag des Gerichts aber werden die Auserwählten gesammelt und bekleidet. Diese endzeitliche Handlung nimmt der Bischof mit der nachfolgenden Bekleidung des Altars sinnbildlich vorweg. Mit dem anschließenden Kleidungswechsel vollzieht der Bischof einen Rollenwechsel vom Vertreter des himmlischen Pontifex Christus zum vorbildlichen Gläubigen, dessen Lenden umgürtet sind.

Selbst solche dem heutigen Betrachter vielleicht als ‚magisch‘ verdächtigen Bräuche der Kirchweihliturgie wie die Beimischung von Salz und Asche zu dem Weihwasser, das zum Besprengen der Kirche dient,<sup>33</sup> wer-

den im Rahmen des zeitgenössischen Denkhorizonts theologisch-rational erklärt. Das Wasser bezeichnet demnach das Volk, das Salz die göttliche Lehre (*doctrina verbi divini*), denn alle menschlichen Opfer sollen in der göttlichen Lehre begründet sein. Die rote Asche weist auf die Vollendung der Passion Christi, sein Blut. Das Kreuzzeichen wird über Asche, Wasser und Salz gemacht, um das Volk zu belehren, dass es die Gaben der heiligen Trinität empfangen zu seiner Unterrichtung und Erlösung. Die Zugabe des Weines weist auf Christus und seine doppelte Natur hin, denn das Wasser verkörpert seine menschliche, der Wein seine göttliche Natur.

#### ZWISCHENFAZIT: ÄUßERES UND INNERES SEHEN

Festzuhalten ist, dass die karolingischen Theologen aktuelle neue Bräuche des karolingischen Kirchweih-Ordo in ihre Deutung einbeziehen, und dass sie ganz selbstverständlich dem gesamten Kirchweihgeschehen eine spirituelle Deutung zugrundelegen. Die Handlungen werden in ihrem zeichenhaften Charakter durchsichtig gemacht. Konsequenterweise wird der Bischof als Repräsentant Christi aufgefasst. Die in der irdischen Kirche vollzogenen Akte werden auf das himmlische Geschehen, die Versammlung der Heiligen am Altar und Thron Gottes bezogen. Bestimmt wird die Liturgie der Kirchweihe von einer zeichentheoretischen Verweisstruktur oder Analogie zwischen irdischen und himmlischen Vorgängen, ohne dass eine Gleichsetzung beider vorgenommen würde. Leitend ist die Vorstellung des himmlischen Jerusalem als Gottesstadt, in deren Wohnungen Christus seine Heiligen führt. Die irdische Kirche wird als geistiges Abbild der himmlischen aufgefasst. Nicht sie, nicht der Kirchenraum, sondern die Seelen oder Herzen der Gläubigen und insbesondere der Heiligen sind der Wohnort Gottes auf Erden.

Die liturgischen Handlungen dienen der zeichenhaften Symbolisierung und dem Nach- oder Mitvollzug dieser unsichtbarer Glaubenseinsichten. Grundlage für das zeichenhafte Verständnis der hier interpretierten liturgischen Akte ist deren Deutung als Bilder für das innere Seelengeschehen<sup>34</sup>. Auf die Diskrepanz zwischen sichtbarem und gemeintem unsichtbarem Handeln wird im karolingischen Kirchweihritus durch das Velum besonders aufmerksam gemacht. Der Vorhang thematisiert die Nichtsichtbarkeit des zur Ehrung der Heiligen und zur Identifikation der irdischen und himmlischen *ecclesia* zu vollziehenden Aktes der Reliquienre-

kondition im – himmlischen – Altar. Indem vor den Augen der Laien die Reliquienrekondition, die sie gleichwohl akustisch weiterhin verfolgen können, verborgen wird, werden sie verwiesen auf ihr inneres Auge und Verstehen (*intelligere*).<sup>35</sup> Die Kirchweihgesänge und -gebete bestätigen in ihrer metaphorischen Sprache die Einkehr der Heiligen in die Wohnungen und den Schutz Gottes. Sie befördern, isoliert von der sichtbaren Handlung, wohl noch mehr das Erfassen von deren Glaubensgehalt, ohne Ablenkung durch das neugierige Hinsehen. Gerade das Verhältnis von äußerem Sehen und innerem Erkennen ist ein Kernthema theologischer Kommentare, die immer wieder Bezug auf die Geschichte vom ungläubigen Thomas (Joh 20,29: „Selig, die nicht sehen und doch glauben“) und auf die Gleichnisrede Jesu in Mt 13,13-15 nehmen<sup>36</sup>. Hier, im Kirchweihkontext verdeutlicht der Vorhang, dass die Heiligen ins Innere, in den himmlischen Bereich einkehren. Das Eingemauertwerden ihrer Reliquien in den Altar muss nicht visuell mitvollzogen werden, da es um der Heiligen Eintritt in die himmlische Gemeinschaft am göttlichen Thron geht. Der Bischof kann diesen in der Kirchweihliturgie bei der Reliquiendepositio, im Bewußtsein der sinnbildlich-transzendenten Ebene liturgischer Handlungen, mitvollziehen. Das Velum aber wird zur sichtbaren Schwelle zu diesem himmlischen Bereich. Es verweigert den übrigen Kirchweihteilnehmern ein neugieriges Zuschauen, irritiert als Hindernis die äußerlich-körperliche Seh- und Erkenntnishaltung, betont zugleich durch soziale Abgrenzung den Status des „noch nicht Erkennens“. Der Bischof tritt in die Rolle Christi ein und empfängt so die Reliquien der Heiligen an „seinem“ Altar und gewährt ihnen eine neue prächtige Wohnstatt. Die hinter dem Vorhang agierende Geistlichkeit ist eingeübt in die doppelte Wahrnehmung liturgischen Handelns als irdischer Vollzug, der zugleich eine himmlische Wirklichkeit bezeichnet und berührt. Den Geistlichen wird ein tieferes Verständnis des Sichtbaren, die Schau der Wahrheit hinter den Dingen zugetraut. Somit gebührt ihnen der Zutritt zur Gemeinschaft der Heiligen hinter dem Vorhang, in den durch ihn zeichenhaft umgrenzten himmlischen Bezirk. Das in die Kirchweihliturgie in karolingischer Zeit neu eingeführte Velum wird somit als Mittel eingesetzt, um Teilnehmer auf die Grenzen des Sichtbaren und des äußeren Sehens aufmerksam zu machen und zur Reflexion über die wahre Bedeutung des liturgischen Geschehens zu führen. Das Velum ist als bildkritisches didaktisches Konzept zu verstehen insofern, als der vorübergehende visuelle Entzug der Handlung durch das Velum die Erkenntnisfähigkeit des Au-

gensinns infragegestellt.

Es greift daher zu kurz, die Aufnahme des Velums in den Kirchweihordo lediglich als typisches Antikenzitat und Übertragung eines antiken Herrschaftsattribut in die Liturgie im Zusammenhang der karolingischen Renovatio zu werten. Vielmehr scheint man gerade im 9. Jahrhundert die zuvor schlichtere Liturgie, im Rückgriff auf das typologische Vorbild des Bundeszeltens (Ex 25-27)<sup>37</sup>, dessen Allerheiligstes (*sancta sanctorum*) nur die Hohenpriester betreten durften, zu bereichern um Elemente und zeichenhafte Handlungen, die den Verweischarakter des irdisch-liturgischen Handelns auf die himmlische Liturgie begreifbar und anschaulich machen. Solange Quellenbelege fehlen, sollte man vorsichtig sein gegenüber der Behauptung einer spätantik-paganen fortdauernden Subkultur im Mittelalter. Denn die hier beschriebenen zeichenhaften Handlungen stehen nicht am entwicklungsgeschichtlichen Anfang, nicht in der Übergangszeit zwischen antiker und frühmittelalterlicher Kultur, sie stammen also auch nicht aus einer Zeit, in der man von der Übernahme heidnisch-magischer Vorstellungen und ihrer Transformation in der christlichen Liturgie ausgehen könnte. Sondern der karolingische Kirchweihritus ist im Gegenteil Zeugnis einer zeichenhaft reflektierenden Ausweitung und Bereicherung des Ritus um Gesänge, Texte und Handlungen. Sie erfolgt in einer Zeit der Festigung des Kirchenwesens, der geistlichen Ordnung und hoher theologischer Reflexion auch der Liturgie. These ist, dass - anders als Braun meint<sup>38</sup> - diese Auslegungen nicht bemühte nachträgliche Auslegungen vorgefundener Absonderlichkeiten durch gelehrte Theologen darstellen, sondern dass sie lediglich jene allgemeine theologische Geisteshaltung zur Anschauung bringen, die diesen zeichenhaften Modifikationen des Ritus zugrunde liegt. Von heute aus und ohne Rücksicht auf den Text- und Gesangszusammenhang als anthropologisch, ritualhaft oder „magisch“ erscheinenden Handlungen sind vor dem hier entfalteten zeitgenössischen Handlungskomplex und Denkhorizont als reflektierte und zeichenhafte zu verstehen.

Die theologisch-didaktische Versinnbildlichung des in der Liturgie vermittelten Heilsgeschehens wird bis ins hohe Mittelalter stark ausgebaut, einerseits indem die Liturgie um weitere Riten und Texte bereichert wird, andererseits durch Liturgieerklärungen.<sup>39</sup> So werden z.B. Benediktionsformeln für die zu weihenden Altargeräte stark ausdifferenziert je nach Material der Objekte<sup>40</sup>. Insgesamt sind die Pontifikalien mit ihren Weiheformularen viel weniger starr in ihrem Textbestand als allgemein angenom-

men. Umso mehr gilt es, diese Veränderungen zu notieren, sie historisch zu verorten und zu interpretieren auch im Hinblick auf den Umgang mit Reliquiaren im liturgischen Kontext und deren künstlerisch-bildlicher Gestaltung.

#### AKTEURE UND PUBLIKUM: SICHTBARKEIT VON RELIQUIEN UND RELIQUIAREN

Die Reliquienüberführung im Rahmen der Kirchweihliturgie ist als ein öffentlicher Akt zu verstehen, der unter Anteilnahme des Volkes vollzogen wird. Häufig sind, wie Weiheurkunden bezeugen, die Großen des Landes bei diesem Anlass zugegen<sup>41</sup>. Eine Ausnahmerolle wird den Herrschern zugebilligt, denn sie, die Gesalbten des Herrn, übernehmen immer wieder selbst das Tragen der Reliquien bei der Prozession. An der Kirchweihe unmittelbar beteiligt sind jedoch vor allem der Bischof, Priester und Klerus; sie halten die Vigilfeier, sie tragen und geleiten die Reliquien unter Gesängen bei der Prozession, sie allein haben Zutritt zum Altar bei der *depositio*<sup>42</sup>. Die Geistlichkeit ist als Akteur und primär angesprochenes Publikum der Zeremonie zu verstehen. Eine theologische Deutung der Handlung in ihrem Vollzug, im liturgischen (Fest der *dedicatio ecclesiae*) oder geistigen Nachvollzug (*memoria*) ist für diesen Kreis vorauszusetzen. Es ist zugleich dieser geistliche Personenkreis, der die Fertigung von Reliquiaren in Auftrag gab und deren Ausschmückung bestimmte<sup>43</sup>.

Während insbesondere in Spätantike und Frühmittelalter Reliquien-scrinia noch in der Regel in Altären vermauert oder Verstorbenen ins Grab beigegeben wurden und dazu oft kostbare Objekte verwendet wurden<sup>44</sup>, entstehen seit karolingischer Zeit daneben solche Reliquiare, die offenbar zur (temporären) Aufstellung gedacht waren, daneben unscheinbare und günstigere Bleireliquiare mit Nameninschriften zur Identifizierung der enthaltenen Reliquien, die in Altären geborgen wurden<sup>45</sup>. Schatzverzeichnisse der Zeit unterscheiden zwischen den in Altären geborgenen Reliquiaren und den *capsae*, die nach dem Altargerät unter den *vasa non sacra* aufgeführt werden.<sup>46</sup> Dies entspricht der Nennung dieser Objekte nach der Altarweihe und vor der Reliquiendepositio in den karolingischen Pontificalien und Ordines<sup>47</sup>. Sie waren demnach zur mobilen Liturgieausstattung zugehörig und wurden nach Möglichkeit aufwendig gestaltet<sup>48</sup>. Aufgeführt werden die *capsae* neben Antependien (*tabulae*) und Kronen, die als

Hängekronen über den Altären aufgehängt wurden<sup>49</sup>. Doch auch viele Reliquiare weisen Ösen oder Vorrichtungen auf, die auf eine ähnliche Verwendung als hängende Altarzier neben den Kronen schließen lassen<sup>50</sup>. (ABB 2) In den Messen zu Ehren der Heiligen wird immer wieder die Krönung der Heiligen mit den Kronen des ewigen Lebens erwähnt, häufig im Offertorium mit Ps 20,4f. oder Ps 8, 6f.<sup>51</sup>. Die Kronen sind also ein weiterer Verweis auf die Anwesenheit und Auszeichnung der Heiligen am himmlischen Altar und können die aufgehängten Reliquiare ergänzen.

#### DER SCHMUCK DER RELIQUIARE

Die frühmittelalterlichen Reliquiare nehmen mit ihrem reichen Edelsteinschmuck auf das von Edelsteinen gezielte himmlische Jerusalem Bezug (nach Apk. 21,12-23), die häufig gewählte Haus- oder Bursenform verweist auf den auch in der Kirchweihliturgie angesprochenen himmlischen Wohnort der Seelen der Heiligen. In der Regel bilden die Edelsteine eine Kreuzform, zuweilen ein doppeltes Kreuz, das die Haupt- oder Schauseite ziert<sup>52</sup>. In das Reliquiar ist so das Zeichen Christi eingeschrieben um zu bezeichnen, dass es Christi Haus ist, in das die Heiligen Aufnahme finden. Zugleich wird mit dem Kreuz immer der Opfertod Christi und seine Überwindung des Todes aufgerufen. So zeigt die Engerer Burse (Berlin, Kunstgewerbemuseum; um 780) (ABB 3, 4) auf der Vorderseite in Almandineinlagen ein doppeltes Kreuz, das durch Edelsteine und Gemmen gebildet wird<sup>53</sup>. Auf der Rückseite sieht man in Treibarbeit in den unteren Arkaden die Halbfigur der Madonna mit dem Jesus-Kind auf dem linken Arm zwischen zwei Heiligen, die sich ihr zuwenden und die durch das Buch in ihrer Hand als Apostel gedeutet werden können. Darüber auf der Dachschräge ist der segnende Christus frontal zwischen zwei ihn adorierenden Engeln als Himmelsherrscher dargestellt<sup>54</sup>. Hier werden die Zeitebenen getrennt: Der menschgewordene Christus, dessen Lehre durch die Apostelheiligen bezeugt und verbreitet wird, wird mit dem himmlisch-ewigen Schöpfergott und Richter zwischen Engeln einerseits kontrastiert, andererseits durch die Anordnung in einer Achse in eine zeitlich-räumliche Ebene zusammengebunden. Irdisches Leben und Wirken und himmlische Vollendung werden in Beziehung gesetzt. Durch das Material, hier vergoldetes Silber, und sein den Abbildungscharakter mindernden, verfremdenden Effekt werden jedoch auch Maria und die Heiligen bereits

als Bewohner des himmlischen Jerusalems ausgewiesen. Vorweggenommen wird mit dem Goldglanz ihrer Gewänder die Bekleidung der Heiligen bei der Auferstehung durch einen himmlischen, unverweslichen Glanzleib (1 Kor 15,35-44). Sofern überhaupt Bildthemen dargestellt werden, so thematisieren diese Menschwerdung und himmlische Herrschaft Christi sowie die Teilhabe der höchsten Heiligen, Mariens und der Apostel. Maria und die Apostel nehmen die erste Stelle im Heiligengedenken innerhalb der Messfeier im Gebet *Communicantes* ein<sup>55</sup>, ebenso wie in den Litaneien der Osterfeier – oder eben der Kirchweihliturgie. Sie geben das Modell für die übrigen Heiligen, deren Seelen bei Christus im Himmel ruhen bis zur Auferstehung am jüngsten Tag. Sie werden in der Litanei, nachdem eingangs Christus um Erhörung der Bitten und um Erbarmen angefleht wird, als erste um Fürsprache beim himmlischen Richter gebeten, bevor weitere Heilige geordnet nach Ständen (Märtyrer, Bekenner, Jungfrauen) folgen.

Ähnlich wie die Engerer Burse zeigt auch die Burse in Monza (Kathedralschatz, 34 x 26 cm) aus dem 9. Jahrhundert auf der Vorderseite ein aus großen Edelsteinen gebildetes Doppelkreuz, diesmal von Filigran und einem doppelten Edelsteinrahmen umgeben<sup>56</sup>. (ABB 5) Auf der Rückseite ist eine Kreuzigungsszene ziseliert. Sie nimmt damit, ähnlich wie die Engerer Burse, auf Christus als Menschensohn Bezug, kontrastiert dabei zugleich Opfertod und Überwindung des Todes, die im edelsteinernen Siegeskreuz der Vorderseite thematisiert wird. In der Nachfolge Christi wird auch das Martyrium der Heiligen ebenso wie das gehorsame, demütige Leben der Bekenner als Opfer und Kreuznahme aufgefasst. Die direkte Auferstehung ihrer Seelen findet in Christi auch leiblicher Auferstehung von den Toten ihr Vorbild. Für die zeitgenössischen geistlichen Akteure dürfte diese theologisch begründete Verweisstruktur, die auch in Gebeten und den Wechselgesängen der Litanei immer wieder aufgerufen wird, offenkundig gewesen sein. Die künstlerische Formgebung lebt aus dem Widerspruch zwischen den irdisch-körperlichen Heiligenrelikten und dem himmlisch-undarstellbaren Ort ihrer Seelen, auf die verwiesen werden soll.

Es geht bei dem Bildschmuck der frühmittelalterlichen Reliquiare offensichtlich nicht um ihren spezifischen Reliquieninhalt, sondern vielmehr um die Symbolisierung der himmlischen Versammlung der Seelen der Heiligen am Thron Gottes, die Grundlage ihres Wirkens als Fürsprecher ist. Hinzu tritt, wie aus dem liturgischen Kontext der Heiligenanru-

fung ebenso wie aus der verfremdenden materialen Gestaltung der Heiligen deutlich wird, ein eschatologischer Aspekt. Christus wird im Gebet des Bischofs bei der Reliquienaufstellung vor der Altarweihe (im römischen Ordo) *Aufer a nobis*, gebeten, von uns die Ungerechtigkeit/Sünde zu nehmen, damit wir reiner Seele in die Gemeinschaft der Heiligen einzutreten verdienen<sup>57</sup>. Die visualisierte himmlische Gemeinschaft der Heiligen ist damit Vorbild für den Gläubigen und Vorgriff auf die erhoffte ewige Seligkeit. Auch in den Litaneien wird Christus direkt um Beistand gebeten, in Bedrängnis gegen äußere Feinde, zur Unterstützung der Staatlenker und Kirchendiener. Demgegenüber richtet sich die Bitte an die Heiligen stets nur auf ihre Fürsprache, im Leben und beim Jüngsten Gericht, als dessen Beisitzer sie laut Apk fungieren werden. Diese beiden Ebenen werden im Wechselgesang der Litanei, in den durch die wiederkehrenden Einwürfe des *ora pro nobis* gerade auch das Volk beteiligt ist, stets streng geschieden<sup>58</sup>.

Ein berühmtes frühes Beispiel ist das nicht erhaltene Sammelreliquiar, die reich mit Gemmen und Edelsteinen gezierten *capsa magna* aus der karolingischen Abtei Centula, die der Hofkaplan Karls des Großen und Abt des Klosters, Angilbert (ca. 750-814), in seinem Libellus über die Kirchweihe erwähnt<sup>59</sup>. Unter Betonung seines persönlichen Einsatzes für dessen Erwerb listet Angilbert den umfangreichen Reliquienbestand der Kirche auf, zunächst die Herrenreliquien und Sekundärreliquien von Orten seines Wirkens, dann Marien- und Apostelreliquien, Märtyrer-, Bekenner- und Jungfrauenreliquien. Für einen Teil dieser Reliquien ließ Angilbert ein kostbares großes, mit Gold und Edelsteinen geziertes Reliquiar (*capsa maior*) anfertigen, das im Westen der Kirche in der Krypta unter dem Salvatorchor aufgestellt wurde<sup>60</sup>. Im Salvatoraltar waren bei der Kirchweihe Reliquien derjenigen Heiligen deponiert worden, die für den Erlöser gelitten hatten, dies wohl in Anspielung auf Apk 20,4<sup>61</sup>. Der Aufstellungsort des Reliquiars unterhalb des Salvatoraltares macht die apokalyptische und in der Kirchweihliturgie besungene himmlische Stellung der Heiligen unter dem Thron des Erlösers sinnfällig. Im Richariuschor hingegen werden 13 kleinere, gemmengeschmückte *capsae* auf einem Balken, also vermutlich dauerhaft im Chorbogen beim Richarius und Maria genatrix geweihten Hochaltar aufgestellt. Denn, so Angilbert, am heiligen Ort solle die Verehrung und das Lob Gottes und der Heiligen gepflegt werden – dies bringt die Aufstellung solch kostbarer Reliquienbehälter offenbar zum Ausdruck, indem sie zeichenhaft die himmlische Versamm-



lung der Heiligen um Christus den Erlöser durch die Einbettung ihrer Reliquien in das „himmlische Haus“ nachbildet.

Während diese theologische Vorstellung im Verlauf der Kirchweihfeier und der mit ihr verbundenen Reliquiendeposition im Salvatoraltar durch Riten und Worte anschaulich nachvollziehbar war, geht es Angilbert offenbar darum, diesen einmaligen Vollzug dauerhaft präsent zu machen. Wie in der Liturgie Centulas die jährliche Gedenkfeier am Tag der *Dedicatio ecclesiae* als hochrangiges Fest eingeführt wird, dessen Gesänge und Gebete auf die Kirchweihe Bezug nehmen, so wird mit diesem Reliquiar dauerhaft an die Kirchweihliturgie und die *Depositio* der Heiligen in den Altären erinnert. Reliquiendepositio der Kirchweihe und Reliquiaraufstellung am Altar gemeinsam sind die zugrundeliegenden theologischen Vorstellungen. Sie zielen auf den Verweischarakter des irdischen auf den himmlischen Altar und Thron Gottes, um den die Seelen der Heiligen versammelt sind.

Gegenüber der bloß in der Kirchweihe erlebbaren, ansonsten bloß gewussten, unsichtbaren Präsenz der Reliquien im Altar, werden hier neue Zeichen, Feste und Objekte eingeführt, welche die Reflexion auf die theologische Bedeutung des Ortes und der liturgischen Handlungen vertiefen<sup>62</sup>. Somit ergänzen die hausförmigen, edelsteingeschmückten und mit Kreuz bezeichneten Reliquiare den ephemeren, performativen und sinnbildlichen Akt der Kirchweih-Liturgie nicht nur beim Einzug in die Kirche und bei der Reliquienaufstellung über dem Altar, sondern verleihen damit der die Kirchweihliturgie prägenden Vorstellung des Einzugs der Heiligen in die Gottesstadt als ihre ewigen Wohnungen Dauer über den einmaligen liturgischen Vollzugsakt hinaus. Sie konservieren den Sinngehalt dieses Aktes, sie erinnern zeichenhaft an die Handlung. Sie fixieren als Realie die Auffassung des geweihten Altares als Thron Gottes, um den die Heiligen versammelt sind. Diese kann zu bestimmten liturgischen Anlässen aktiviert werden und den Mönchen als visuelle Zeugnis der Vergewisserung der himmlischen Wohnstätte der Heiligen, die wiederum Voraussetzung für die Wirksamkeit der Bitte um ihre Fürbitte ist, dienen. Sie müssen das Reliquiar nicht ständig nah vor Augen haben, sondern es reicht das Wissen um seine verweisende Form und die darin unsichtbar geborgene Realität der Heiligenreliquien. Der Verzicht auf identifizierendes Bildnis oder Namensbezeichnung eines Heiligen am Reliquiar weist darauf hin, dass die Gemeinschaft der Heiligen am Altar im Zentrum steht – anders als im Hochmittelalter, wo die Heiligen oft die Stirnseiten ihrer

Schreine einnehmen, ihre Heiligenviten die Lang- oder Dachseiten zieren<sup>63</sup>.

#### RELIQUIARVERWENDUNG BEI PROZSSIONEN

Erste Nachrichten über das Mitführen von Reliquiaren bei Prozessionen kommen aus dem monastischen Bereich<sup>64</sup>. Kühne erkennt darin ein neues Handlungsmodell, das nicht als einmaliger Akt auf die feste Rekondition der prinzipiell intaktiblen Reliquien zielt, sondern das Umhertragen der Reliquien als wiederholbaren Akt verstand. Das Vorbild dafür dürfte die Reliquienprozession anlässlich der Kirchweihe gegeben haben, die in den Anniversarfeiern der *Dedicatio ecclesiae* wiederaufgerufen wurde. Schon in St. Riquier wurde die *capsa maior* in der Karfreitagsprozession mitgeführt, also in einem liturgischen Festzusammenhang, in dem das Reliquiar mit den Herrenreliquien vermutlich analog zu mitgeführtem Kreuz und Evangeliar Christus vertrat. Die Heiligenreliquien in der *capsa maior* konnten hier die Heiligen vertreten, die Christus in den Tod nachfolgen und mit ihm auferstehen (Röm 6,3f). Es ist hier ebenso wie bei den theologischen Liturgiekommentatoren des 9. Jahrhunderts das Bestreben zu bemerken, das Heilsgeschehen nicht nur als historisch-biblisches Geschehen symbolisch zu vergegenwärtigen, sondern auch die theologischen Grundlagen der liturgischen Riten und ihre Deutung zeichenhaft zu veranschaulichen. Diese zeichenhafte Ausgestaltung und Bereicherung der Liturgie durch Prozessionen, Reliquienpräsentation und Gesänge hat ihren Ursprung offenbar in der monastischen Kultur, sie findet ihren Niederschlag aber auch in bischöflichen Festgestaltungen.

Gelegenheit, Reliquien mitzuführen, boten auch die großen Prozessionen an Palmsonntag, Karfreitag und Ostern, zu Lichtmess und Christi Himmelfahrt, darüber hinaus die Rogationstage vor Christi Himmelfahrt<sup>65</sup>. In den Pontificalien und Sakramentaren findet man keine Bestimmungen oder Anweisungen zur Mitführung von Reliquien zu diesen Anlässen, doch werden solche in monastischen *Consuetudines* oder in *Libri Ordinarii* gelegentlich erwähnt, hier jeweils mit großen lokalen Differenzen<sup>66</sup>. Der *Liber Ordinarius* von Essen, dessen Handschrift zwar erst aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts stammt, aber wohl einen älteren Text und Handlungsablauf (im Kern eventuell schon des 10. Jahrhunderts) wiedergibt, sieht an Karfreitag vor, dass die Reliquiare zusam-

men mit dem silbernen Kreuz und Evangeliar als Symbolen Christi vom Kanonissenchor in Prozession zunächst zum Kreuzaltar gebracht werden, wobei das Kreuz, vom Diakon getragen, den Reliquien in den Händen der Kanoniker vorangeht<sup>67</sup>. So schreitet die Prozession fort zum Ostergrab auf der westlichen Empore, das durch einen in einem Zelt aufgestellten Schrein gebildet wird, in den Hostie, Evangeliar und Reliquien feierlich deponiert werden. Bei der Öffnung des Grabes in der Osternacht werden sie dem Schrein wieder entnommen und in feierlicher Prozession unter dem Gesang der Kanonissen zu den verschiedenen Altar-Stationen geführt. Vor der abschließenden *Adoratio Crucis* am Kreuzaltar werden die Reliquiare dann zum Hochaltar gebracht<sup>68</sup>. Die *Depositio* und *Elevatio* der Heiligenreliquien folgt damit der paulinischen Vorstellung (Röm 6) der Christuspachfolge, derzufolge die Heiligen (und Gläubigen in der Taufe) mit Christus begraben werden und mit ihm auferstehen.

In der Himmelfahrtsprozession wurde gelegentlich der biblische Gang zum Ölberg durch eine Prozession auf einen Hügel nachgebildet, bei dem der Klerus im Gefolge des Kreuzes die Jünger als Gefolgschaft Christi vertraten<sup>69</sup>. So lässt sich die Mitführung der Reliquien bei der Himmelfahrtsprozession als Symbolisierung der Apostel als Begleiter Christi auf den Ölberg verstehen, zugleich auch in metaphorischer Bedeutung auf die Nachfolge der Heiligen insgesamt gewendet. Rupert von Deutz sieht in der Nachfolge der Jünger zudem eine Mahnung an die Gläubigen, dass auch sie berufen sind, Christus in den Himmel nachzufolgen<sup>70</sup>.

In den geschilderten, aus den liturgischen Quellen erschlossenen Festabläufen, bei denen biblische Ereignisse memoriert und wachgerufen oder zeichenhaft nachgebildet werden, werden die Reliquien zu Stellvertretern der Apostel im Gefolge Christi. Es müssen nicht notwendig Herren- und Apostelreliquien sein, die mitgeführt werden. Kreuzreliquien können durch das Kreuzzeichen und Evangeliar, später auch die geweihte Hostie als Leib Christi ersetzt werden (Hostienpartikel werden bereits nach römischem Ordo bei der Altarweihe im Altar zusammen mit Reliquien rekonziert). Die Heiligen, die in ihrer Christus-Nachfolge den Aposteln gleichen, können ihre Rolle in der performativen Erinnerung des biblischen Geschehens einnehmen. Den Kreuz- und Reliquienträgern schließt sich die Geistlichkeit an, meist gestuft nach Rang. So wird durch das Mittragen der Reliquien in Prozessionen zu den genannten Festen eine imaginative Vergegenwärtigung des biblischen Geschehens mit dem Lob der Heiligen als Nachfolger Christi und ihr Vorbildcharakter für den Geistli-

chen und die Gläubigen bewusst gemacht<sup>71</sup>. Gerade in den Prozessionen werden biblische Handlungen des Lebens Jesu nachvollzogen, so der Einzug nach Jerusalem, der Weg zum Grab Christi, der Weg zum Ölberg an Christi Himmelfahrt. Parallel zur Entwicklung der Osterspiele<sup>72</sup> aus der Liturgie lassen sich die Reliquienprozessionen somit als ein Element verstehen, welches die Intensivierung des liturgischen Rollenspiels und die Aktualisierung des Heilsgeschehens im liturgischen Vollzug für die Geistlichkeit unterstützt.

## SCHLUSS

Insbesondere im 11./12. Jahrhundert kommt es zu zahlreichen Reliquienerhebungen. Neue Schreine und Reliquiare werden für die Gebeine der Heiligen angefertigt und oft erhöht hinter dem Hochaltar aufgestellt. Der Geistlichkeit ist die zeichenhafte Sprache solch künstlerisch gearbeiteter Reliquiare und die Bedeutung ihrer Materialien ebenso geläufig wie es die zeichenhaften Handlungen und kommentierenden Gesänge der immer weiter bereicherten Liturgie sind. Hier setzt Bernhard von Clairvaux mit seiner Kritik an, die den Wert zeichenhaft verweisender Bildlichkeit von Liturgie wie Kunstwerken im Gebrauch der Liturgie anzweifelt. Von den Mönchen und dem Klerus verlangt er eine verinnerlichte Frömmigkeit, die solch äußerer Anhaltspunkte entbehren könne und müsse; lediglich für das Laienpublikum der Kathedralkirchen hält er visuelle Elemente als Hilfsmittel und Ansatzpunkt für die Kontemplation noch für ange raten<sup>73</sup>. Folgerichtig werden bei den Zisterziensern weder Kerzen noch Reliquiare auf dem Altar aufgestellt, die Himmelfahrts- sowie die Lichtmessprozession wird allein innerhalb des Klosters vollzogen und ohne Mitführung von Reliquien<sup>74</sup>. Die Reliquiare werden offenbar zum liturgischen Ornatus der Kirche gezählt, und dieser wird bei den Zisterziensern insgesamt drastisch reduziert.

So scheint sich im Umgang mit Reliquiaren im liturgischen Kontext im Verlauf des Frühmittelalters ein Wandel abzuzeichnen. Ausgebildet wird eine zunehmende Selbstverständlichkeit im Umgang mit Bildzeichen und zeichenhaftem liturgischem Handeln. Die Kunstwerke werden als Mittel dauerhafter Vergegenwärtigung von heilsbedeutsamen Handlungen wie der Kirchweihe genutzt, sie geben Anstöße zur Reflexion auf äußeres und inneres Erkennen, d.h. wahre Gotteserkenntnis. Das Vermau-

ern der frühen, kostbar gestalteten Reliquiare lässt sich als Streben nach Angemessenheit verstehen, verbunden mit skeptischer Vorsicht gegenüber dem Bildgebrauch im Kontext der Reliquienverehrung. In karolingischer Zeit wird die Liturgie in einem neuen Maße deutend aufgeladen, die Geistlichkeit erwirbt eine hohe Zeichendeutungskompetenz, die sich auf Handlungen wie Objekte oder Bilder bezieht. Reliquiare werden in die Liturgie integriert als Zeichen, welche die Verbindung wie die Diskrepanz zwischen Irdischem und Himmlischem bewusst halten. Aus den Klöstern verbreiten sich diese liturgischen Formen der Wirklichkeitsrepräsentation im Weltklerus, an Kathedralen, bis sie im 12. Jahrhundert als angemessene Mittel für die religiöse Laienbildung erachtet werden und entsprechend öffentlicher präsentiert werden.

#### ABBILDUNGEN

Abb. 1: Silberne Capsella aus Sant Apollinare in Trient (Trient, Museo Castello de Buonconsiglio), 7. Jahrhundert. Aus: V. H. Elbern, Ein langobardisches Altarreliquiar in Trient, in: Aachener Kunstblätter 60 (Festschrift für Hermann Fillitz), 1994, S. 46.

Abb. 2: Bursenreliquiar aus Ennabeuren (Rottenburg, Diözesanmuseum, Inv. Nr. DL 1) alemannisch. Ende 7. Jahrhundert. Aus: Ch. Stiegemann - M. Wemhoff, 799 - Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn, Paderborn 1999, Bd. 2, S. 529.

Abb. 3: Bursenreliquiar aus Enger (Berlin, Kunstgewerbemuseum, Inv. Nr. 88.632), um 780, Vorderseite. Aus: G. Haseloff, Email im frühen Mittelalter. Frühchristliche Kunst von der Spätantike bis zu den Karolingern (Marburger Studien zur Vor- und Frühgeschichte, Sonderband 1), Marburg 1990, S.137.

Abb. 4: Bursenreliquiar aus Enger (Berlin, Kunstgewerbemuseum Inv., Nr. 88.632), um 780, Rückseite. Aus: J. Hubert - J. Porcher - W. F. Volbach, Die Kunst der Karolinger, München 1969, S. 216.

Abb. 5: Bursenreliquiar in Monza (Museo del Duomo), 9. Jahrhundert. Aus: J. Hubert - J. Porcher - W. F. Volbach, Die Kunst der Karolinger, München 1969, S. 218.

1. Vgl. zu diesem Problem anhand von Beispielen der Gegenwartskunst H. Bredekamp - M. Bruhn (Hgg.), *Bilder ohne Betrachter*, Berlin 2007 (Bildwelten des Wissens 4.2).
2. Vgl. H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990, 1991<sup>2</sup>, S. 11, 13; A. Köstler, *Die Ausstattung der Marburger Elisabethkirche. Zur Ästhetisierung des Kultraumes im Mittelalter*, Berlin 1995.
3. Dies arbeitet S. Patzold, *Visilibis creatura – invisibilis salus. Zur Deutung der Wahrnehmung in der Karolingerzeit*, in H. Bleumer - H.-W. Goetz - St. Patzold - B. Reudenbach (Hgg.), *Zwischen Wort und Bild. Wahrnehmungen und Deutungen im Mittelalter*, Köln-Weimar-Wien 2010, S. 79-109, in seiner Analyse der eucharistischen Kontroverse zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus von Corbie heraus.
4. Vgl. D. Summers, *Representation*, in R. Nelson - R. Shiff (Hgg.), *Critical Terms for Art History*, Chicago - London 1996, 2003<sup>2</sup>, S. 3-19.
5. Vgl. A. Kalinowski, *Frühchristliche Reliquiare im Kontext von Kultstrategien, Heilserwartung und sozialer Selbstdarstellung*, Wiesbaden 2011, S. 131f.
6. R. Kroos, *Vom Umgang mit Reliquien*, in A. Legner (Hg.), *Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, Köln 1985, Bd. 3, S. 25-49 macht auf die Fülle von Bräuchen aufmerksam, wie das Übergießen, Berühren oder Herabsetzen von Reliquien, auf Reliquienhandel und -raub. A. Legner (Hg.), *Reliquien. Verehrung und Verklärung. Skizzen und Noten zur Thematik und Katalog zur Ausstellung der Kölner Sammlung Louis Peters im Schnütgen-Museum*, Köln, Schnütgen-Museum, 1989, wählt wie in seiner jüngeren Publikation Id., *Reliquien in Kunst und Kult*, Darmstadt 1995, einen Epochen übergreifenden Zugriff; A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, <sup>2</sup>1997; J. Petersohn (Hg.), *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, Sigmaringen 1994 (Bildwelten des Wissens 4.2); Godefridus J.C. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A process of mutual interaction*, Leiden-New York-Köln 1995 (Bildwelten des Wissens 4.2); Themenheft der Zeitschrift „Gesta“ 36, 1997, darin u.a. C. Walker Bynum - P. Gerson, *Body-Part Reliquaries and Body Parts in the Middle Ages*, S. 3-7, B. Drake Boehm, *Body-Part Reliquaries: The State of Research*, S. 8-19, C. Hahn, *The Voices of the Saints: Speaking Reliquaries*, S. 20-31; B. Reudenbach (Hg.), *Reliquiare im Mittelalter*, Berlin 2005 (Hamburger Forschungen zur Kunstgeschichte 5).
7. P. Dinzelsbacher, *Die „Realpräsenz“ der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen*, in *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Hg. Id. - D. R. Bauer, Ostfildern 1990, S. 115-74, hier S. 116, 158-9; Belting, *Bild und Kult*, cit., S. 11, 16-7, 24-5. D. Freedberg, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago - London 1989.
8. Kritisch zur Konstruktion einer solchen Bildmagie siehe Gerhard Wolf, *Bildmagie*, in *Metzler Lexikon Kunstwissenschaft. Ideen, Methoden, Begriffe*, Hg. U. Pfisterer, Stuttgart 2003, S. 48-56, zu Beltings Begriff des Kultbildes siehe die kritische Auseinandersetzung bei Beate Fricke, *Ecce fides. Die Statue von Conques, Götzendienst und Bildkultur im Westen*, München 2007, S. 30-1, sowie M. Büchsel, *Einleitung. Abkehr vom ‚Kultbild‘ als Epochenbegriff*, in Ders./Rebecca Müller (Hg.), *Intellektualisierung und Mystifizierung mittelalterlicher Kunst. „Kultbild“: Revision eines Begriffs* Berlin 2010 (Neue Frankfurter Forschungen zur Kunst Bd. 10), 9-25.
9. J. Braun, *Der christliche Altar*, Freiburg 1924, Bd. 1, S. 741, 750-1 wertet die mittelalterlichen Liturgiekommentar als nachträgliche und überflüssige Symbolisierungen der Liturgie ab; vgl. zur Erforschung mittelalterlicher Liturgiesymbolik Kirsten Faupel-Dreves, *Vom rechten Gebrauch der Bilder im liturgischen Raum. Mittelalterliche Funktionsbestimmungen bildender Kunst im Rationale divinatorum officiorum des Durandus von Mende (1230/1-1296)*, Leiden-Boston-Köln 2000, S. 13-20, zu Braun kritisch hier S. 16.
10. Vgl. H. Kühne, *Ostensio Reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heilumsweisungen im römisch-deutschen Regnum*, Berlin 2000 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 75), S. 19-20, der fordert, daß der historische Kommunikationszusammenhang zu rekonstruieren sei, in dem die Reliquien und Reliquiare eine bzw. jeweils verschiedene Zeichenbedeutungen entfalten können. Der seit dem 4. Jahrhundert belegte ‚private‘ Besitz und das Tragen von Reliquien oder geweihten Hostien in Phylakterien (als *viaticum* oder *apotroäon*) wird hier im folgenden ausgeklammert, da dieser nicht Bestandteil ritueller Handlungen ist; vgl. dazu aber Snoek, *Medieval Piety*, cit., S. 84, 93; Kalinowski, *Frühchristliche Reliquiare*, cit., S. 62-6.

11. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, cit., S. 176-9; K. G. Beuckers, *Der Essener Marsusschrein. Untersuchungen zu einem verlorenen Hauptwerk der ottonischen Goldschmiedekunst*, Münster 2006, S. 70-78. Zur Diskussion um fränkische und römische Traditionen der Reliquiendeposition vgl. W. Jacobsen, *Altarraum und Heiligengrab als liturgisches Konzept in der Auseinandersetzung des Nordens mit Rom*, in Nicolas Bock/ Sible de Blaauw/ Christoph Leopold Frommel/Herbert L. Kessler (Hg.), *Kunst und Liturgie im Mittelalter*, München 2000 (Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana, Beiheft zu Bd. 33), S. 65-74.

12. Zur Trienter Capsella und den Vergleichsobjekten siehe V. H. Elbern, *Ein langobardisches Altarreliquiar in Trient*, in „Aachener Kunstblätter“ (Festschrift für Hermann Fillitz) 60, 1994, 45-52, Reprint in *Fructus operis II*, hg. Johann Michael Fritz, Regensburg 2003, S. 311-8. Weitere Beispiele silberner Reliquiare aus Altären bei Helmut Buschhausen, *Die spätromischen Metallscrinia und frühchristlichen Reliquiare*, Wien 1971 (Wiener byzantinistische Studien 9), C1 (S. 263-5) Reliquienfund aus Varna unter der Altarstipes der frühchristlichen Kirche mit drei ineinandergestellten Reliquienbehältern, der innerste golden mit Edelsteinzier, der zweite silbern mit lateinischem Kreuz an den Längsseiten, der äußere aus Marmor war mit Seidenstoffen ausgeschlagen; C 5 (S. 271-4) Silberkästchen aus dem Sepulcrum des Altarstipes in St. Lorenz in Paspels (Graubünden), geziert mit Christogramm und Kreuzzeichen; C 7 (S. 276) Silberreliquiar aus SS. Andreas e Donato in Rimini mit Kreuzzier, Alpha und Omega; C 11 (S. 282) schlichtes ovales Silberreliquiar aus Adana/Isaurien aus dem Altar der Kirche. Andere Reliquiare aus Altarsepulcra sind aus Stein, Blei, Elfenbein oder Blei, Grabfunde sind deutlich seltener (zur Herleitung aus römischen Grabbeigaben siehe ibid. S. 11, 15f).

13. Elbern, *Langobardisches Altarreliquiar*, cit., versteht sie als Zeichen einer Gegenwelt, von der der Bereich der Heiligengestalt auf dem Deckel abgesetzt wird; der Heilige bietet mit dem Kreuz den Schlüssel zum Heil.

14. Vgl. Kalinowski, *Frühchristliche Reliquiare*, cit., S. 28-62, die neben verschiedenen Reliquiarformen auch die Platzierung der Reliquiare, sei es im Altar, im Grab oder Sarkophag, vermauert in Säulen oder Wänden des Kirchengebäudes, untersucht.

15. So wurde erst 1833 im Stipes des Hochaltars des Hildesheimer Domes der 1007-15 entstandene Reliquien-Tragaltar Bischof Bernwards gefunden; vgl. Michael Budde, *Altare portatile*, Selbstverlag 1998, CD 1, Nr. 6; weitere Beispiele ibid. Nr. 5 tafelförmiger Tragaltar in Girona, Ende 10./Anfang 11. Jahrhundert, der Anfang 19. Jahrhundert als Inhalt einer elfenbeinverkleideten Kassette unter dem Hauptaltar der Ruine von San Pedro de Roda gefunden wurde; Nr. 17 Tragaltar im Oldenburger Landesmuseum, 1. Hälfte 11. Jahrhundert, Walrosszahn, wurde beim Abbruch des Hochaltars St. Maria in Friesoythe bei Cloppenburg 1908-10 entdeckt.

16. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, cit., S. 167-8; zum folgenden Kühne, *Ostensio*, cit., S. 520-34.

17. Ambrosius, *Epistola ad Marcellinam*, Ep. 22, PL 16, coll. 1019-26; Michaela Zelzer (Hg.), *Sancti Ambrosii opera Pars Decima. Epistularum libri decimus. Epistula extra collectionem*, Wien 1982 (CSEL 82), ep. 77 (Maur. 22), S. 126-40, hier 128; vgl. Kühne, *Ostensio*, cit., S. 522; Kalinowski, *Frühchristliche Reliquiare*, cit., 26f.

18. Victricius von Rouen, *De laude sanctorum*, R. Herval (Hg.), *Origines chrétiennes. De la Ite Lyonnaise gallo-romaine à la Normandie ducale (IVe-XIe siècles)*, Rouen-Paris 1966.

19. J. Lehnen, *Adventus Principis. Untersuchungen zu Sinngehalt und Zeremoniell der Kaiserankunft in den Städten des Imperium Romanum*, Frankfurt 1997; E. H. Kantorowicz, *The King's Advent and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina*, in *The Art Bulletin* XXVI, 1944, 207-31; zur Reliquientranslation siehe Kalinowski, *Frühchristliche Reliquiare*, cit., S. 26-8.

20. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen age* (Spicilegium sacrum lovaniense 28), Bd. 4 Les textes (suite). Ordines XXXV-XLIX, Louvain 1956, hier Ordo XLIII, Erläuterungen S. 405-7, Textedition S. 411-3.

21. Vgl. Andrieu, *Ordines*, cit., Ordo XLII: Erläuterungen S. 353-94, kritische Textedition S. 397-402; zu den ältesten Textzeugen gehört die Handschrift Köln, Dombibliothek, Hs. 138, f. 38v ([www.ceec.uni-koeln.de](http://www.ceec.uni-koeln.de); zu dieser s. auch Michel Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen age* (Spicilegium sacrum lovaniense 11), Louvain 1931, Bd. 1 Les Manuscrits, S. 101-8), in der dieser

von Braun als „römischer“ Ordo bezeichnete Text im Anschluß an den „gallikanischen“ Ordo 41 (Andrieux, *Ordines*, ibid. Ordo XLI, Einleitung S. 311-36, Textedition S. 339-49) steht.

22. R. J. Hesbert, *Antiphonale missarum sextuplex d'après le graduel de Monza et les antiphonaires de Rheinau, du Mont-Blandin de Compiègne, de Corbie et de Senlis*, Brüssel 1935, Reprint Rom, Herder, 1985, S. 219.

23. Die Incipits von Gebeten und Antiphonen des von Andrieu, *Ordines*, cit., Bd. 4, edierten Ordo 41 und 42, die beide auch in der Kölner Dombibliothekshandschrift 138, f. 371-39v, vorliegen, sind zu ergänzen anhand der Sakramentar-Textedition von Jean Deshusses, *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits I-III*, Fribourg 1979-1982 (Spicilegium friburgense 28), hier Bd. I S. 303-4, Bd. III S. 176-212; vgl. auch die digitale Edition verschiedener Ordines des von Benedikt XIV. und Leo XIII. verabschiedeten *Pontificale Romanum*: <http://members.aol.com/liturgialatina/pontificale/043.htm> (Altarweihe ohne Kirchweihe), <http://members.aol.com/liturgialatina/pontificale/041.htm> (Kirchweihe), <http://members.aol.com/liturgialatina/pontificale/048.htm> (Tragaltarweihe); die Antiphon: *Sub altare Dei sedes accepistis Sancti Dei, intercedite pro nobis ad Dominum Jesum Christum. V. Exsultabunt Sancti in gloria. R. Et laetabuntur in cubilibus suis* siehe <http://members.aol.com/liturgialatina/pontificale/043.htm>, die Oratio: *Deus qui ex omni cooptatione sanctorum aeternum tibi condidit habitaculum, Deus qui ex omni cooptatione sanctorum, aeternum tibi condidit habitaculum, da aedificationis tuae incrementa caelestia, ut quorum hic reliquias pro amore complectimur, eorum semper meritis adiuvenmur*, siehe Deshusses, *Sacramentaire*, cit., Bd. I, S. 304; A. Schott, *Das vollständige römische Meßbuch lateinisch und deutsch*, Freiburg 1961, S. [78].

24. Andrieux, *Ordines*, cit., Bd. 4, Ordo XLI, Einleitung S. 311-36, Textedition S. 339-49.

25. <http://members.aol.com/liturgialatina/pontificale/041.htm>: *Magnificare, Domine Deus noster, in Sanctis tuis, et hoc in templo tibi adificato appare, ut qui cuncta in filiis adoptionis operaris, ipse semper in tua haereditate lauderis*; Deshusses, *Sacramentaire*, cit., Bd. III, S. 177: *Deus, qui ad salutem humani generis maxima quaeque sacramenta in aquarum substantia condidisti, adesto propitius invocationibus nostris, et elemento huic multimodis purificationibus praeparato, virtutem tuae benedictionis infunde, ut creatura tua mysteriis tuis serviens, ad abiciendos daemones morbosque pellendos, divinae gratiae sumat effectum, ut quidquid in locis vel in domibus fidelium haec unda resperserit, careat immunditia, liberetur a noxa. Non illic resideat spiritus pestilens, non aura corrumpens. Abscedant omnes insidiae latentis inimici, et si quid est quod aut incolumitati habitantium invidet, aut quieti, aspersione huius aquae effugiat, ut salubritas per invocationem sancti tui nominis expedita, ab omnibus sit impugnationibus defensa*. Bei der Bereitung des Weihwassers nach dem Exorzismus (Deshusses, *Sacramentaire*, cit., Bd. III, S. 178, Nr. 4089): *Creator et conservator humani generis, dator gratiae spiritalis, largitor aeternae salutis, tu domine per mitte spiritum tuum sanctum super vinum cum aqua mixtum, ut armata virtute caelestis defensionis, ad consecrationem huius ecclesiae vel altaris proficiat*. Gebet nach dem Besprengen des Kirchenbodens (Deshusses, *Sacramentaire*, cit., Bd. III, S. 178, Nr. 4090): *Deus qui loca nomini tuo dicata sanctificas, effunde super banc orationis domum gratiam tuam, ut ab omnibus hic invocantibus te, auxilium tuae misericordiae sentiat*; vor der Altarweihe das Gebet *Deus sanctificationum* (ibid. Nr. 4091).

26. J. Deshusses, *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits I*, Fribourg <sup>2</sup>1979 (Spicilegium friburgense 16), S. 303: *Aufer a nobis quaesumus domine iniquitates nostras ut ad sancta sanctorum puris mereamur mentibus introire*. Vgl. auch O. Nußbaum, *Sancta Sanctorum*, in „*Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*“ 54, 1959, S. 234-46, hier 241.

27. Siehe Anm. 20.

28. Deshusses, *Sacramentaire*, cit., Bd. III, S. 177.

29. Dazu gehört vor dem Exorzismus *Exorcizo te creatura salis et aquae* die oratio *Deus qui ad salutem humani generis*, im Anschluss daran die oratio *Creator et conservator*; vgl. Andrieu, *Ordines*, cit., Bd. 4, S. 341.

30. Literatur zu den Liturgiekommentaren s. Anm. 9.

31. Der *Tractatus de dedicatione ecclesiae*, PL 131, coll. 845-66, wird Remigius zugeschrieben, vgl. F. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 1 Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung, München 1975, S. 486-9, 574. Einen weiteren karolingischen Kirchweihkommentar bietet Hrabanus Maurus, *De clericorum institutione libri tres*, hg. v. D. Zimpel, Frankfurt a. M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1996 (Freiburger Beiträge zur mittel-



alterlichen Geschichte 7), hier cap. 45 *De encaeniis*, Sp. 358-60. Er betont in seiner Erläuterung der Dedikationsfeier stärker deren alttestamentliche Ursprünge, d. h. vor allem die Anklänge an die jüdische Tempelweihefeier (II Par 5): die Vigil bei den Reliquien im Zelt erinnere an die Aufstellung der Bundeslade im Bundeszelt, die Überführung im Beisein des Volkes an die Überführung der Bundeslade in den Tempel unter Salomon. Der dreimalige Umzug mit den Reliquien um die Kirche unter dem Gesang der Litanei rufe den Umzug der Juden mit der Bundeslade um Jericho wach. Das Einstürzen der Mauern durch den Gesang bedeute die Überwindung der weltlichen Laster durch Predigt und Gotteslob; es zeige hier im Rahmen der Dedikationsfeier die Reinigung des Ortes der neuen Kirche an. Zugleich werde im dreimaligen Umgang des um die Reliquien der Heiligen versammelten Volkes und Klerus die Anwesenheit Christi in der Runde derer, die in seinem Namen versammelt sind, verdeutlicht (Mt 18). Im Inneren der Kirche symbolisieren die zwölf Leuchter an den Wänden die zwölf Apostel. Sie, die als ausgezeichnete Bewohner des himmlischen Jerusalems gelten, verweisen zeichenhaft auf die Gottestadt. Doch werden sie zugleich als Begleiter der gegenwärtigen Gemeinschaft der Gläubigen in der realen Kirche (zeichenhaft) gegenwärtig. Die Salbung des gereinigten Altares erinnert nach Hraban an die Salbung des Steines durch Jakob (Gen 28). Der Verschluss der Reliquien im Altar unter einer Platte bezeichne, daß die Heiligen, also die um des Wortes Gottes unter ihres Zeugnisses willen gestorbenen Seelen, unter dem Thron Gottes sitzen, daß sie dort Ruhe haben und neu bekleidet werden (vgl. Apk 6, 9-11). Zu Hraban siehe Brunhölzl, *Geschichte*, cit., S. 325-41, 554-5; R. Kottje, *Hrabanus Maurus*, in *LMA* Bd. 5, München 1991, Sp. 144-7.

32. Zur Bedeutung des Velums vgl. K. Eberlein, *Apparitio regis – revelatio veritatis. Studien zur Darstellung des Vorhangs in der bildenden Kunst von der Spätantike bis zum Ende des Mittelalters*, Wiesbaden 1982.

33. Remigius von Auxerre, *Tractatus de dedicatione ecclesiae*, PL 131, coll. 853-4.

34. Diese zeichenhafte Interpretation der liturgischen bzw. sakramentalen Handlungen ist schon bei Augustin begründet, es gilt *ab exterioribus ad interiora* und *de visibilibus ad invisibilibus*; vgl. Augustin, Ep. 55.5, CSEL 34.2, in *Augustinus Epistulae 31-123*, Hg. A. Goldbacher, Wien 1898, S. 179; zur Bedeutung von Augustins Zeichentheorie für das Mittelalter vgl. N. Staubach, *Signa utilia – signa inutilia: zur Theorie gesellschaftlicher und religiöser Symbolik bei Augustinus und im Mittelalter*, in „*Frühmittelalterliche Studien*“ 36, 2002 (2003), S. 19-49.

35. Vgl. Patzold, *Visibilibus creatura*, cit., S. 99 zum Verhältnis von körperlichem Sehsinn (*aspectus corporis*) und geistigem Sehsinn (*mentis visus*), dem allein sich die *veritas* erschließt bei Ratramnus.

36. Vgl. Augustinus, *De videndo deo liber seu epistola CXLVII. Docet Deum corporeis oculis videri non posse*, PL 33, coll. 596-622, hier cap. III.8 Sp. 600. A. Matena, *Tange et vide – Konzepte von Zeugenschaft in der Thomasperikope und ihrer Exegese*, in Wolfram Drews - Heike Schlie, *Zeugnis und Zeugenschaft. Perspektiven aus der Vormoderne*, München 2011, S. 119-36.

37. Vgl. Anm. 31.

38. Braun, *Altar*, cit., S. 741; s. Anm. 9.

39. Honorius Augustodunensis, *Gemma animae*, zur Kirchweihe siehe Liber I, cap. CL-CLXIX, PL 172, coll. 590-6; Sicard von Cremona, *Mitralis. Der Gottesdienst der Kirche* (CCCM 228 – Corpus Christianorum in Translation 9), Hg. Lorenz Weinrich, Turnhout 2011, zur Kirchweihe Buch I, cap. 6-10, 92-106.

40. Weitere zeichenhafte Handlungen kommen im 11./12. Jahrhundert hinzu. So wird dem Weihwasser zusätzlich Chrisam beigegeben, im begleitenden Exorzismus an die den verschiedenen Beigaben aufgrund ihrer sakramentalen Verwendung zukommenden reinigenden Kräfte erinnert, die Asperation der Kirche wird erweitert, durch Umgänge vermehrt. Vgl. den Weihebericht Sugers, *De Consecratione*, G. Binding - A. Speer (Hgg.), *Suger von St. Denis. Ausgewählte Schriften: Ordinatio, De consecratione, De administratione*, Darmstadt 2000, S. 240-6. Nach Sugers Bericht zur Weihe des Neubaus von St. Denis werden die Reliquien der Heiligen zur Vigil aus den Kapellen erhoben und in Zelten am Ausgang des Chores deponiert; bei der Prozession werden sie in diesen kostbaren Zelten getragen, dann auf dem alten Altar niedergelegt, während der neue Hochaltar geweiht wird, in den sie anschließend rekondierte werden. Nach Materialien differenzierte Benediktionen für Altarkreuze führt z.B. das Pontifikale Cameracense, Köln Dombibliothek Hs. 141, Arras Mitte 11. Jahr-

hundert, f. 104v-108r an; vgl. zur Handschrift Ausstellungskatalog *Glaube und Wissen im Mittelalter. Die Kölner Dombibliothek*, J. Plotzek (Hg.), München 1998, Nr. 84 (A. Odenthal - J. Plotzek), sowie [www.ceec.uni-koeln.de](http://www.ceec.uni-koeln.de). Zum Variationsreichtum der hochmittelalterlichen Pontifikalien vgl. C. Vogel - R. Elze (Hgg.), *Le pontifical romano-germanique du Xe siècle*, (Studie e Testi 226), Bd. 1, Rom 1963, vgl. Ordo XXXIII, S. 82-9, Ordo XL, S. 124-73; V. Leroquais, *Les pontificaux. Manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Bd. 1-2, Paris 1937, S. XIV-V, XCIII.

41. U. Swinarski, *Herrschen mit den Heiligen. Kirchenbesuche, Pilgerfahrten und Heiligenverehrung früh- und hochmittelalterlicher Herrscher (ca 500-1200)*, Frankfurt-Bern-New York 1991, S. 338 Anm. 7 führt dafür 26 Belege an; vgl. J. Petersohn, *Kaisertum und Kultakt in der Stauferzeit*, in Id. (Hg.), *Politik und Heiligenverehrung*, cit., S. 101-48.

42. Dass die im Ritus der Kirchweihe versiegelten Altarsepulcra ebensowenig wie die Heiligengräber zur Entnahme der Reliquien vorgesehen waren, zeigt der *Libellus de miraculo sancti Martini* Bischof Ratbods von Utrecht Anfang des 10. Jahrhunderts (MGH SS 15/2, Hannover 1888, Hg. O. Holder-Egger, S. 1240-4; K. Herbers - B. Vogel (Hgg.), *Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters* (Freiherr v. Stein-Ausgabe Bd. 43), Darmstadt 2005, S. 125-48, hier cap. 6). Er berichtet von dem Herausreißen des Beinkastens aus dem Martinsgrab und seiner Aufstellung über dem Stadttor von Tours, begründet als ultima ratio angesichts des Ansturms der nach Kräften weit überlegenen Dänen; durch die Hilfe, die der heilige Martin angesichts der Gebete der Bürger leistete, wurden die Feinde verwirrt und die Stadt gerettet. Dieser gewaltsame Akt der Grabesstörung wurde allein durch die existenzielle Bedrohung der Stadt und ihres Patrons gerechtfertigt, als Ausnahme.

43. H.-R. Meier - C. Jäggi (Hgg.), *Für irdischen Ruhm und himmlischen Lohn: Stifter und Auftraggeber in der mittelalterlichen Kunst. Festschrift für Beat Brenk zum 60. Geburtstag*, Berlin 1995.

44. Vgl. Buschhausen, *Die spätrömischen Metallschreine*, cit., S. 9, 15-6; Kalinowski, *Frühchristliche Reliquiare*, cit.

45. Vgl. H. Röckelein, *Essener Reliquienbehältnisse aus Blei*, in B. Falk - Th. Schilp (Hgg.), *... wie das Gold den Augen leuchtet. Schätze aus dem Essener Frauenstift*, Essen 2007 (Essener Forschungen zum Frauenstift 5), S. 111-50.

46. B. Bischoff, *Mittelalterliche Schatzverzeichnisse. Erster Teil: Von der Zeit Karls des Großen bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*, München 1967 (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München 4): Nr. 33 Holzheim/Wetterau bei der Übergabe an Lorsch 793: *I basilicam cum reliquiis sancti Petri, et capsam, et crucem, et alias reliquias sancti Martini et sancte petronelle, et calicem cum patena, et pallam altaris*; Nr. 49 Pfarrkirche Mauern/Freising 899, Schenkung der Witwe Irmburc: *... ad Murum proprietatis habuit in altare sancte genitricis Dei et sancti Corbiniani confessoris atque deinde ad Mosapurg in aram sancti Castuli martyris Christi ... Infra ecclesiam campanas II., altaria III., capsas VI.* Diese capsae werden stets unter der Altarzier aufgeführt, häufig gegen Ende der Aufzählung, die mit den *vasa sacrae*, Kelch (*calix*) und Patene, Kreuz und Weihrauchgefäßen (*thuribula*), Weihwasserbecken (*bucina*) und Leuchtern (*candelabra*) beginnt, dann häufig noch die Altartücher und liturgischen Gewänder anschließt, vgl. *ibid.* Nr. 28: Schatzverzeichnis aus St. Bavo in Gent nach 851. Dies entspricht der Nennung dieser Objekte nach der Altarweihe und vor der Reliquiendepositio in den karolingischen Pontifikalien und Ordines. Im Mainzer Ordo (vgl. Troyes, Bibliothèque Municipale, Ms. 2141, Ende 10. Jahrhundert) steht hingegen die *consecratio capsarum* f. 56v vor der Konsekration von Patene und Kelch f. 58r, Segnung des Kreuzes f. 59r; vgl. Leroquais, *Pontificaux*, cit., Bd. 2, S. 376-85. Die capsae werden neben Antependien (*tabulae*) und Kronen aufgeführt unter den *vasa non sacra*. Selbst Pfarrkirchen führen zuweilen mehrere capsae auf, zuweilen unter Nennung des Materials (silber, vergoldet), allerdings ohne Angabe eines Reliquieninhalts. So bleibt unsicher, ob die in den Schatzverzeichnissen genannten capsae wirklich Reliquiare waren. Denn erst in jüngeren Schatzverzeichnissen, so in Lüttich 1025 (vgl. Bischoff, *Schatzverzeichnisse*, cit., Nr. 43) wird zwischen capsae mit Reliquien und solchen ohne unterschieden; parallel dazu wird seit etwa 1000 häufiger der Reliquieninhalt eines Reliquiars inschriftlich fixiert. Vgl. zu solchen den Reliquieninhalt eines Tragaltars bezeichnenden Inschriften Budde, *Altare portatile*, cit., CD 1, Nr. 4 Andreas-Portatile mit Transkription, Abbildungen und ausführlicher Bibliographie; Nr. 10 Watterbacher Tragaltar um 1012 mit Adelheid-Reliquieninschrift, Nr. 11 Bamberger Tragaltar in Paris, Musée Cluny vor 1024 mit Reliquien von Johannes dem Täufer, Cyriacus, Pan-

cracius und Kilian. Ausnahmen bestätigen die Regel: so das im 6./7. Jahrhundert entstandene Gefäß, das unter Gregor IV. (827-844) anlässlich der Sebastianserhebung zum Reliquiar für das Sebastianshaupt umfunktioniert und mit einer Inschrift am Fuß versehen wurde (Vatikanstadt, Museo Sacro Inv. Nr. 864); vgl. Ch. Stiegemann - M. Wemhoff (Hgg.), 799 - *Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn*, Mainz 1999, Bd. 2, Nr. IX.31 (Gabriele Mietke).

47. Leroquais, *Les pontificaux*, cit., Bd. 2; im Mainzer Ordo (vgl. Troyes, Bibl. Mun. Ms. 2141, Ende 10. Jahrhundert) steht hingegen die *consecratio capsarum* f. 56v vor der Konsekration von Patene und Kelch f. 58r, Segnung des Kreuzes f. 59r; vgl. Leroquais, *Les pontificaux*, cit., Bd. 2, S. 376-85.

48. Diese *capsae* werden stets unter der Altarzier aufgeführt, häufig gegen Ende der Aufzählung, die mit den *vasa sacrae*, Kelch (*calix*) und Patene, Kreuz und Weihrauchgefäßen (*thuribula*), Weihwasserbecken (*bucina*) und Leuchtern (*candelabra*) beginnt, dann häufig noch die Altartücher und liturgischen Gewänder anschließt. Vgl. z.B. Bischoff, *Schatzverzeichnisse*, cit., Nr. 28 Schatzverzeichnis aus St. Bavo in Gent nach 851. Selbst Pfarrkirchen führen zuweilen mehrere *capsae* auf, zuweilen unter Nennung des Materials (silber, vergoldet), allerdings ohne Angabe eines Reliquieninhalts, vgl. Bischoff, *Schatzverzeichnisse*, cit., Nr. 33 Holzheim/ Wetterau bei Übergabe an Lorsch 793: *I basilicam cum reliquiis sancti Petri, et capsam, et crucem, et alias reliquias sancti Martini et sancte petronelle, et calicem cum patena, et pallam altaris*; Nr. 49 Pfarrkirche Mauern/ Freising 899, Schenkung der Witwe Irmburc: *... ad Murum proprietatis habuit in altare sancte genitricis Dei et sancti Corbiniani confessoris atque deinde ad Mosapurg in aram sancti Castuli martyris Christi ... Infra ecclesiam campanas II., altaria III., capsas VI.* So muss unsicher bleiben, ob die in den Schatzverzeichnissen genannten *capsae* wirklichen Reliquiare waren. Denn erst in jüngeren Schatzverzeichnissen, so in Lüttich 1025 wird zwischen *capsae* mit Reliquien und solchen ohne unterschieden, vgl. Bischoff, *Schatzverzeichnisse*, cit., Nr. 43. Dies könnte daran liegen, dass erst jetzt üblich wurde, auf Reliquiare inschriftlich den konkreten Reliquieninhalt zu benennen. Doch Ausnahmen bestätigen die Regel, so z.B. das im 6./7. Jahrhundert entstandene Gefäß, das unter Gregor IV. (827-844) anlässlich der Sebastianserhebung zum Reliquiar für das Sebastianshaupt umfunktioniert und mit einer Inschrift am Fuß versehen wurde (Vatikanstadt, Museo Sacro Inv. Nr. 864); vgl. Stiegemann-Wemhoff, 799, cit., Nr. IX.31.

49. Vgl. das Stifterbild des sogenannten kostbaren Evangeliars Bischof Bernwards, Hildesheim Dom Hs. 18, Hildesheim um 1015, f. 16v-17r; vgl. Ausstellungskatalog *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen*, M. Brandt - A. Eggebrecht (Hgg.), Mainz 1993, Bd. 2, Nr. VIII-30 mit Abb. (Ulrich Kuder).

50. Vgl. das Ennabeurener Bursenreliquiar (Rottenburg, Diözesanmuseum), alemannisch E. 7. Jh., 8,9 × 8,6 × 5,6 cm, mit Schiebedeckel, Prägebilder in Medaillons zeigen Reiterheiliger über Drachen und Profilköpfe (Stiegemann-Wemhoff, 799, cit., Nr. VIII.16; Elbern, *Goldschmiedekunst*, cit., S. 22). Ein frühes Beispiel mit Ösen und Reliquieninschrift ist das im Auftrag Erzbischof Egberts von Trier (977-993) angefertigte Andreas-Portatile, das laut Inschrift einen Nagel vom Kreuz des Herrn, Teile von Petri Bart und Kette, die Sandale des Apostels Andreas sowie weitere Heiligenreliquien enthielt. Zuletzt zum Andreas-Portatile s. K. G. Beuckers, *Der Essener Marsusschrein. Untersuchungen zu einem verlorenen Hauptwerk der ottonischen Goldschmiedekunst*, Münster 2006, 78f; zu Inschriften, die den Reliquieninhalt des Tragaltars bezeichnen, s. M. Budde, *Altare portatile*, Selbstverlag, 1998, CD 1, Nr. 4 Andreasportatile mit Transkription, Abbildungen und ausführlicher Bibliographie; vgl. *ibid.* auch die Reliquieninschriften Nr. 10 Watterbacher Tragaltar um 1012 mit Adelheidreliquien, Nr. 11 Bamberger Tragaltar in Paris, Musée Cluny vor 1024 mit Reliquien von Johannes dem Täufer, Cyriacus, Pancracius und Kilian.

51. Vgl. Schott, *Meßbuch*, cit., Offertorium der Märtyrermessen S. [14]: mit Ruhm und Ehre hast Du ihn gekrönt, hast über alle Werke Deiner Hände ihn gesetzt, o Herr (Ps 8, 6f); S. [17]: O Herr, Du kröntest sein Haupt mit einer Krone von Edelstein; Leben erbat er von Dir, und Du schenkest es ihm, alleluja (Ps 20, 4f.).

52. Vgl. die Bursenreliquiare im Churer Domschatz (zu diesen siehe V. H. Elbern, *Die Goldschmiedekunst im frühen Mittelalter*, Darmstadt 1988, S. 27ff., Abb. 9-11), in Metelen, St. Cornelius und Cyprianus, Westfalen ? 9./10. Jh.; vgl. Stiegemann-Wemhoff, 799, cit., Nr. VIII.19 - V. H.

Elbern), oder die Stephansburse in Wien (Kunsthistorisches Museum, Weltliche Schatzkammer; vgl. Elbern, *Goldschmiedekunst*, cit., S. 43-4, 69-70).

53. Elbern, *Goldschmiedekunst*, cit., S. 27f.; Elbern, *Fructus operis II*, cit., Tf. XVf.; B. Reudenbach (Hg.), *Karolingische und ottonische Kunst*, München 2009 (Geschichte der Bildenden Kunst in Deutschland Bd. 1), S. 346f. Nr. 113 (Andrea Schaller).

54. Diesen Aspekt betont das Mumma-Reliquiar, das sechs Engel auf der Dachschräge als himmlische Thronwächter Christi versammelt; vgl. V. H. Elbern, *Heilige, Dämonen und Magie an Reliquiaren des frühen Mittelalters*, in *Santi e Demoni nell'Alto Medioevo Occidentale*. Settimane di Studio del CISAM XXXVI (1988), Spoleto 1989, S. 951-80, hier S. 953-4, Reprint in Id., *Fructus operis II*, cit., S. 353-410, hier S. 355-6 (Tf. I). Die Burse aus St. Bonnet d'Avalouze zeigt Oranten zwischen Kreuzen, die als die Gott verehrenden Heiligen am himmlischen Thron interpretiert werden können; vgl. Elbern, *Goldschmiedekunst*, cit., S. 28 sowie Elbern, *Fructus operis*, cit., Tf. XVII.

55. Schott, *Meßbuch*, cit., Meßgebet *Communicantes* S. 462-3, Litanei der Osterfeier S. 422-3, 430ff.

56. J. Hubert - J. Porcher - W. F. Volbach, *Die Kunst der Karolinger*, München 1969, S. 354, Abb. 194; Elbern, *Goldschmiedekunst*, cit., S. 109, Abb. 29, 58.

57. Braun, *Altar*, cit., S. 688; vgl. Ordines Romani, Köln Dom Hs. 138, f. 38v; Fuldaer Sakramentar Köln Dom Hs. 88, f. 93v – vgl. Plotzek, *Glaube*, cit., Nr. 82 (A. Odenthal - U. Surmann); www.ceec.uni-koeln.de.

58. Vgl. F. Schmidt-Clausing, *Litanei*, in *RGG* 4, Tübingen <sup>3</sup>1960, Sp. 387-8.

59. Angilbert nennt die daran beteiligten Großen des Reichs, die Altarpatroninnen und die in den Altären geborgenen Reliquien; Angilbert von St. Riquier - Centula, *De ecclesia Centulensi libellus und Institutio de diversitate officiorum*, MGH SS 15/1, Hg. G. Waitz, Hannover 1887, S. 173-9, hier S. 174-5; H. Beumann, *Angilbert*, in *LMA* 1, München 1980, Sp. 634f. Vgl. dazu K. G. Beuckers, *Der Essener Marsusschrein. Untersuchungen zu einem verlorenen Hauptwerk der ottonischen Goldschmiedekunst*, Münster 2006 (Quellen und Studien 12), S. 68, 78-9.

60. Angilbert, MGH SS 15/1, S. 176: *His ita sicut paulo scriptum est honorifice decenterque reconditis in nomine sanctae trinitatis, cum multa diligentia preparavimus capsam maiorem auro et gemmis ornatam, in quo posuimus partem supra scriptarum reliquiarum, quam cum ipsis ob venerationem illorum sanctorum quorum reliquie in ea recondi videbantur subtus criptam sancti Salvatoris ponere studuimus. Nam ceterorum sanctorum reliquias que supra leguntur conscriptae per alias 13 capsas minores auro argentoque vel gemmis preciosis honestissime paratas, quas a sepe dictis venerabilibus patribus cum eisdem reliquiis, donante Domino, adipisci meruimus, dividere atque super trabem, quam in arcu coram altare beati Richardii statuimus, ponere curavimus, qualiter in omnibus locis sicut dignum est laus Dei et veneratio omnium sanctorum eius in hoc sancto loco semper adoretur, colatur atque veneretur.*

61. Angilbert, MGH SS 15/1, S. 174: *Nam altare sancti Salvatoris, in quo positae sunt reliquiae ipsius et sanctorum innocentum qui pro eo passi sunt; et altare sancto Richarii, in quo sunt reliquiae sanctae Dei genitricis Mariae et eiusdem sancti Richarii...*

62. Nach C. Heitz, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1963, S. 80-1, 193 wurde in St. Riquier die *capsa maior* Ostern aus dem Grab erhoben und bei der Osterprozession hinter dem Kreuz getragen; Kühne, *Ostensio*, cit., S. 520, erkennt darin ein neues Handlungsmodell, das nicht als einmaliger Akt auf die feste Rekondition der Reliquien zielt, sondern welches das Umhertragen der Reliquien als wiederholbaren Akt verstand. Das Modell dafür dürfte die Reliquienprozession anlässlich der Kirchweihe gegeben haben, die in den Anniversarfeiern der Dedicatio ecclesiae aufgerufen wurde.

63. Vgl. S. Wittekind, *Heiligenviten und Reliquienschmuck im 12. Jahrhundert. Eine Studie zum Deutzer Heribertschrein*, in *Wallraf-Richartz-Jahrbuch* 59, 1998, S. 7-28.

64. J. Bärsch, *Kunstwerke im Dienste der Liturgie. Gebrauch und Funktion liturgischer Sachkultur im mittelalterlichen Gottesdienst des Frauenstifts Essen nach dem Zeugnis des Liber ordinarius*, in *Falk-Schilp, wie das Gold*, cit., S. 13-38, hier S. 34ff.; Kühne, *Ostensio*, cit., S. 520.

65. Vgl. Sicard von Cremona, *Mitralis*, cit., Buch VII cap. 6, S. 657f. Bitt-Prozession unter Mitführung von Reliquienschreinen; Guilelmus Durantis (Durandus von Mende), *Rationale divinatorum officiorum*, A. Davril (Hg.) (CCCM 140), Turnholti 1998, Bd. 6, S. 104.

66. Ein methodischer Vorbehalt ist bezüglich der Auswertung der erst Ende des 13. oder im

14. Jahrhundert als Folge der Ausweitung pragmatischer Schriftlichkeit entstehenden Libri Ordinarii geltend zu machen, die in der Forschung häufig zur Dokumentation liturgischer Abläufe auch des 10.-12. Jahrhunderts herangezogen werden. Ähnliches gilt für die um 1100 fixierten cluniazensischen Consuetudines und ihre Verwendung für die frühere Zeit; vgl. zur Libri Ordinarii-Forschung F. Kohlschein, *Der mittelalterliche Liber Ordinarius in seiner Bedeutung für Liturgie und Kirchenbau*, in Id. - P. Wünsche, *Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen*, Münster 1998 (Quellen und Studien 12), S. 1-24.

67. J. Bärsch, *Die Feier des Osterfestkreises im Stift Essen nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius*, Münster, Aschendorff, 1997, zur Karfreitagsprozession S. 143ff, zur Graböffnung und Prozession S. 200-1. Die Bestattung von Reliquien ist demnach eher selten, jedoch auch für Indersdorf belegt (S. 148f).

68. Bärsch, *Feier*, cit., S. 221. Für die Ostersonntagsprozession sehen einige Libri Ordinarii das Mitführen von Reliquiaren vor, so in Tongern, Amiens (Firminus-Armreliquiar), Utrecht (Kreuzreliquiar) und Trier (Petrusstab), nicht aber in Essen und Köln, vgl. Bärsch *ibid.* S. 246.

69. Vgl. Bärsch, *Feier*, cit., S. 290-3.

70. Bärsch, *Feier*, cit., S. 290; Rupert von Deutz, *De divinis officiis / Der Gottesdienst der Kirche*, auf der Textgrundlage der Edition v. H. Haacke neu hg., übers. u. eingel. v. H. und I. Deutz, 4 Bde., Freiburg i.Br. 1999 (Fontes Christiani 33,1-4), Buch V cap. 8 (Bd. 2, S. 678-86) zur Palsontagsprozession, Buch IX cap. 9 (Bd. 3, S. 1224-7) zur Himmelfahrtsprozession; Sicard von Cremona, *Mitralis*, cit., Buch VII cap. 8, S. 663f. zu den Bitt-Tagen, Buch VI cap. 10, S. 527f. zur Palmprozession. Einige Libri Ordinarii sehen hier die Mitführung von Reliquien vor, so in Xanten, Trier, Maastricht, Tongern, Bayeux, St. Denis, Rheinau und Mont-St.-Michel; andere wie der Essener erwähnen sie nicht, wieder andere verbieten dies ausdrücklich, so der Liber Ordinarius von Amiens; vgl. Bärsch, *Feier*, cit., S. 293 Anm. 24.

71. Der Teilnehmer an der liturgischen Prozession vollzieht das biblische Geschehen gleichsam mit dem eigenen Leib mit- oder nach. Man kann diese liturgische Form der Vergegenwärtigung des Lebens Jesu als Vorbereitung der spätmittelalterlichen „privaten“ Meditation der Heilsgeschichte und besonders des Leidens Christi auch durch Laien sehen.

72. Aus der Liturgie werden dialogische- und Rollenstrukturen entwickelt, die Geistlichkeit bleibt lange Träger der Osterspiele, vgl. K. Young, *The Drama of the Medieval Church*, Oxford 1933, 21951; C. Dauven-van Knippenberg, *Passionsspiele*, in RGG 4. Aufl., Bd. 7, Tübingen 2003, Sp. 983ff.; D. Apostolos-Cappadona, *Weihnachtsspiele*, in RGG 4. Aufl., Bd. 8, Tübingen 2005, Sp. 1349-50.

73. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum - Apologie an den Abt Wilhelm*, in Id., *Sämtliche Werke lateinisch-deutsch*, hg. von G. B. Winkler, Bd. 2, Innsbruck 1992, hier cap. XII, S. 194-7. Zu Bernhards Position siehe C. Rudolph, *The Things of greater Importance. Bernhard of Clairvaux's Apologia and Medieval Attitude towards Art*, Philadelphia 1990; vgl. S. Wittekind, *Altar, Reliquiar, Retabel. Kunst und Liturgie bei Wibald von Stablo*, Köln 2004, S. 316-23.

74. Vgl. Snoek, *Medieval Piety*, cit., 1995, S. 219; *Usus antiquiores ordinis cisterciensis*, in PL 166, coll. 1385-502: *Himmelfahrtsprozession* cap. 29, Sp. 1407; *Lichtmeß* cap. 47, Sp. 1417.

