

Anne Kurtze

Transparenz und Unsichtbarkeit: Reliquiare und Architektur im mittelalterlichen Frauenstift Essen

Was sichtbar ist, ist geschaffen, um sichtbar zu sein‘ – gerade für Kunsthistorikerinnen und Kunsthistoriker eine nahezu selbstverständliche Feststellung. Vor allem Reliquiare gelten neben den Hostienmonstranzen als Paradebeispiel sichtbar machender Kunstgegenstände, zeigen sie ihren Inhalt, die kostbaren Reliquien, doch häufig hinter Kristall oder Maßwerk. Nicht von ungefähr hat sich der von der Deutschen Liturgischen Bewegung der 1920er Jahre geprägte Begriff der ‚Schaufrämmigkeit‘ gerade in der kunst- und religionsgeschichtlichen Deutung dieser Kunstgattung bis heute festgesetzt.¹ Aber welche Rolle spielte die Sichtbarkeit wirklich in ihrer mittelalterlichen Nutzung? In Hinblick auf Präsenz und Unsichtbarkeit zeichentragender Artefakte im sakralen Raum stellt sich nicht nur die Frage, wie die Reliquiare sichtbar im Kirchenraum genutzt wurden, sondern auch, wie in ihnen die Reliquien sichtbar waren, denn sowohl die Behälter sowie die Reliquien selbst können beschriftet sein. Als Diskussionsgrundlage dienen hier Reliquiare aus dem Essener Stiftsschatz. Der Schatz des ehemaligen Frauenstifts ist fast vollständig auf uns gekommen und stellt im Kontext erhaltener Quellen sowie der Essener Stiftskirche ein hervorragendes Fallbeispiel dar, um dem mittelalterlichen Gebrauch der Reliquiare näherzukommen.²

1 Kristall an Reliquiaren – Beispiele aus dem Essener Stiftsschatz

Zur Sichtbarkeit der Reliquien im Reliquiar gilt die Faustregel: Je jünger die Behälter, desto mehr ist von den Reliquien sichtbar. Ein Ausschnitt aus dem Spektrum der Sichtbarmachung soll anhand dreier Reliquiare aus dem Stiftsschatz beispielhaft skizziert werden. Eines der ältesten Reliquiare, die Reliquien zeigen, ist das sogenannte Theophanu-Kreuz (Abb. 1). Das ehemalige Vortragekreuz ist mit Goldblech

¹ Mayer 1926; Herwegen 1928, 8. Zum Begriff des Schaubedürfnisses und dessen Verbindung zur Deutschen Liturgischen Bewegung: Toussaint 2011, 17–22; Kurtze 2008 sowie Kühne 2000, 12–20, 513–518. Die Liturgische Bewegung hatte u. a. die Reform des katholischen Gottesdienstes und die vermehrte Einbindung der Gläubigen zum Ziel. Der Begriff der ‚Schaufrämmigkeit‘ war vor diesem Hintergrund negativ geprägt.

² Dieser Beitrag geht zurück auf die Ergebnisse der Dissertationsschrift der Autorin, die sich ausführlich den Essener Reliquiaren und ihrem Nutzungskontext widmet (Kurtze 2017).



Abb. 1: Theophanu-Kreuz, Vorderseite, Goldschmiedearbeit; Gold, Silber, Email, Edel- und Glassteine, Perlen, Bergkristall, 1039-1058, H 44,5 cm. Domschatz Essen (© Domschatz Essen, Foto: Jens Nober, Essen).

belegt und regelmäßig mit Steinen, Emails und Filigran besetzt. Senkschmelzplättchen vermutlich byzantinischer Herkunft finden sich in den Kreuzenden. Die sechs leicht segmentbogigen Emailplättchen aus Zellenschmelz an den kürzeren Kreuzarmen stammen von der Essener ‚Goldenen Madonna‘, der bedeutendsten Kultfigur des Stifts vom Ende des 10. Jahrhunderts.³ Während das Jesuskind der Figur noch heute seinen emailgeschmückten Nimbus trägt, ist der der Madonna nicht mehr erhalten und wurde offensichtlich unter Äbtissin Theophanu, der Enkelin der gleichnamigen ottonischen Kaiserin, für das Kreuz umgearbeitet. Die rechteckigen Emailplättchen vom Kreuzstamm befanden sich ursprünglich wohl am Thron der Marienfigur und verweisen damit ebenso auf die hoch geschätzte Plastik als auch auf die Geschichte des Stifts. Die Vierung des Kreuzes, eine Stelle, an der bei zeitgenössischen Stücken oft der Gekreuzigte gezeigt ist, wird ausgefüllt von einem großen, hochoval aufgesetzten Bergkristallcabochon. Auf rotem Stoff sind hinter dem Kristall zwei kreuzförmig aufgenähte Holzsplitter sichtbar. Unter dem Kreuzstamm ist ein weiteres Kristallelement angebracht, ein etwa hühnereigroßer Bergkristallflakon orientalischer Herkunft. Der Kantenbeschlag des Kreuzes ist nur fragmentarisch erhalten, kann durch die darauf überlieferte Inschrift jedoch belegen, dass das Kreuz durch die Essener Äbtissin Theophanu gestiftet wurde, deren Regierungszeit 1039 bis 1058 datiert.⁴

³ Zur ‚Goldenen Madonna‘ siehe u. a. Pawlik 2013, 159–163; Falk 2009, 62 (Kat. Nr. 5, Falk).

⁴ Zum Theophanu-Kreuz (Auswahl): Hermann 2011, 36f. (Kat. Nr. 18); Reudenbach 2009, 317f. (Kat. Nr. 96, Beuckers); Falk 2009, 78 (Kat. Nr. 13, Beuckers); Beuckers 2006, 112–120; Shalem 1998, 49; Jülich 1986/87, 104, 193, 199; Schnitzler 1957, 33 (Kat. Nr. 46). Umschrift auf dem Kantenbeschlag: ED[I] T[A R]EGALI GENE/RE NO/BI/LIS ISSA / THE/OPHA/[NU] / [...] / [...] / HOC / [S---].

Beim sogenannten Essener Kreuznagelreliquiar spielt Schrift ebenfalls eine Rolle, jedoch nicht als Beleg einer Stiftung. Das Reliquiar entstand, wie stilistisch nachweisbar, ebenfalls in der Zeit der Äbtissin Theophanu. In einem reich geschmückten Rahmen zeigen zwei Bergkristallplatten die so von beiden Seiten sichtbare Reliquie, einen ‚Heiligen Nagel‘ (Abb. 2 und 3). Eine der beiden Rahmenseiten weist Emailplättchen auf, dieselben wie am Theophanukreuz, die ursprünglich von der Goldenen Madonna stammen. Der Rahmen der anderen Seite wird von großen, unregelmäßigen Edelsteinen bestimmt, das Filigran ist hier weniger eng als auf der Emailseite. Den unteren Abschluss bildet eine spätere gotische Goldschmiedearbeit, sie verbindet das Reliquiar mit einem Schaft, durch den es beispielweise in Prozessionen auf einem Stab getragen werden konnte. Ein dreipassförmiger Bügel bekrönt das Reliquiar, auch dieser stammt, ebenso wie die Goldtülle darunter und der Steinbesatz der Kanten, aus dem 14. Jahrhundert.⁵



Abb. 2 und 3: Kreuznagelreliquiar, Email- und Steinseite, Goldschmiedearbeit; Gold, Silber, Email, Edel- und Glassteine, Perlen, Bergkristall, 1039-1058, H gesamt 39,8 cm. Domschatz Essen (© Domschatz Essen, Fotos: Jens Nober, Essen).

⁵ Zum Kreuznagelreliquiar (Auswahl): Reudenbach 2009, 351f. (Kat. Nr. 121, Schaller); Falk 2009, 80 (Kat. Nr. 14, Beuckers); Beuckers 2006, 108–112; Diedrichs 2001, 48–50; Brand/Eggebrecht 1993, Bd. 2, 389f. (Fillitz); Hahnloser/Brugger-Koch 1985, 82 (Kat. Nr. 13); Westermann-Angerhausen 1973, 181–190; Schnitzler 1957, 32 (Kat. Nr. 41); Arens 1908, S. 205f.

Bislang ging man davon aus, dass bei der Neumontage des Stückes im 14. Jahrhundert auch die Rahmen verändert wurden, denn ein Reliquiar mit einem solch großen Kristallfenster wäre im 11. Jahrhundert einzigartig, im 14. Jahrhundert hingegen nicht ungewöhnlich. Besondere Aufmerksamkeit verdient jedoch eine Authentik, die die Nagelreliquie begleitet. Authentiken, also Beschriftungen, meist auf Pergament, waren im Mittelalter an Reliquien üblich. Das Schriftband aus dem Essener Kreuznagelreliquiar ist heute zerrissen. Es orientierte sich in seiner eckigen Form ursprünglich an den Goldrahmen, zwischen den Kristallen eingelegt mag es wie eine zusätzliche Rahmung der Reliquie gewirkt haben. Von beiden Seiten war es mit demselben Text beschriftet (Abb. 4), sinngemäß stand hier: „Die ihr an Christi Leiden glaubt, seht hier den Nagel.“⁶ Im Rahmen einer Untersuchung im Jahre 2014 konnte die Schrift auf der Authentik genauer untersucht werden, die Analyse ergab eine Entstehung des Pergamentrahmens wohl gegen Ende des 11. oder im 12. Jahrhundert.⁷ Da die Authentik beidseitig beschrieben ist, ist davon auszugehen, dass spätestens zu dieser Zeit die beidseitige Sichtbarkeit der Reliquie durch Kristallplatten gegeben war. Das Kreuznagelreliquiar steht damit als Reliquienbehälter, der seinen Inhalt beidseitig sichtbar macht, zur Zeit seiner Entstehung ohne erhaltene Parallelen da, was die beiden unter Äbtissin Theophanu entstandenen Reliquiare zu einem bedeutenden Ensemble für die frühe Verwendung von Kristall an Reliquiaren macht.

Als drittes, weit jüngeres Beispiel für sichtbarmachende Reliquienbehälter dient ein Exemplar, dessen Form dann im späten Mittelalter weit verbreitet ist, in diesem Falle ebenfalls ein Beispiel mit Schrift (Abb. 5). Diese Reliquiare orientierten sich mit ihren großen Glas- oder Kristallzyllindern an den zeitgenössisch üblichen Hostienmonstranzen. Solche sogenannten Ostensorien tragen den Reliquienbehälter auf Fuß und Schaft, an diesem Stück mit Miniaturarchitektur geschmückt, die ikonographische Bezüge zum himmlischen Jerusalem zulässt. Eine Inschrift unter dem Fuß, also gewöhnlich nicht sichtbar, bezeugt, dass das Reliquiar im Jahre 1458 von Albert Pilsticker gestiftet wurde, der von 1445 bis 1460 als Mitglied des Essener Rates belegt ist und von 1452 bis 1457 als Kirchenmeister von St. Gertrud, einer Essener Filialkirche. Was die Sichtbarkeit der Reliquien angeht, so ist hier ein zeitgenössisch typischer Befund zu sehen: Die enthaltenen Reliquien verschiedener Heiliger liegen zwar im Glaszyllinder, sind aber selbst in Stoff eingeschlagen – in diesem Falle ist die Umnähung zwar neuzeitlich, aber die Präsentation von Knochenreliquien ohne Stoff ist generell eher ungewöhnlich. Zusätzlich zeigt dieses Stück eine Art Urkunde vom Ende des 19. Jahrhunderts, die unter Nennung des Notierenden unter anderem die im Zylinder geborgenen Reliquien aufzählt.⁸

⁶ QUI / XPMMPASSVC / REDITISHIC / CERNITECLA / VVM.

⁷ Untersuchung durch Dr. Katrinette Bodarwé, der herzlicher Dank gilt.

⁸ Umschrift unter dem Fuß: *dedit · albertus · pilsticker / a(n)o m' cccclviii.* Literatur (Auswahl): Hermann 2011, 103 (Kat. Nr. 74); Falk 2009, 127 (Kat. Nr. 27, Hermann).



Abb. 4: Entnommener Pergamentrahmen, sichtbar sind die gleichlautenden Passagen der beiseitigen Beschriftungen. Domschatz Essen (© Domschatz Essen).



Abb 5: Reliquienostensorium des Albert Pil-sticker, Godschmiedearbeit aus vergoldetem Silber, Glaszyylinder, 1458, H 46 cm. Dom-schatz Essen (© Domschatz Essen, Foto: Jens Nober, Essen).

2 Die sichtbare Nutzung der Reliquiare im mittelalterlichen Frauenstift Essen

Der Stiftsschatz aus dem einstmals mächtigen Frauenstift Essen ist insofern für die Fragestellung der mittelalterlichen Sichtbarkeit ein idealer Forschungsgegenstand, als nicht nur der ab dem 10. Jahrhundert im Laufe des Mittelalters gewachsene Schatz fast in Gänze erhalten ist, sondern auch noch der spätmittelalterliche *Liber ordinarius* der Essener Stiftskleriker existiert, ein Regelbuch für die Gottesdienstordnungen im Kirchenjahr aus dem letzten Drittel des 14. Jahrhunderts. Seine Auswertung zeigt, dass die Reliquiare kaum in unserem heutigen Sinne sichtbar waren, vor allem nicht den Laiengläubigen. Etwa hundert jährliche Prozessionen sind im *Liber ordinarius* beschrieben, 22 bis 29 davon, also etwa ein Viertel, fanden mit Reliquiaren statt. Darüber hinaus sind etwa eine Handvoll nicht oder nicht ausschließlich an Prozessionen gebundene Verwendungen von Reliquiaren in dem Dokument überliefert, zum Beispiel die jährliche Reliquienzeigung zum Kirchweihfest, die Segnung mit einem Armreliquiar oder die Niederlegung von Reliquiaren im Heiligen Grab im Rahmen der Osterfeiern.⁹ Soweit diese Überlieferungen einigermaßen repräsentatives Bild wiedergeben, war die Nutzung der Reliquiare ausschließlich liturgisch-rituell gebunden und nahsichtiges Betrachten nur denen möglich, die in den Liturgien oder ihrer Vorbereitung mit den Objekten hantierten und damit für die meisten Stifts- und Pfarrangehörigen ausgeschlossen. Außerhalb dieser festlichen Nutzungen erfolgte die Aufbewahrung der Reliquiare und übrigen Schatzstücke in den Schatzkammern, vor den Augen aller verborgen.¹⁰

Selbst in der Nahaufnahme ist von den Reliquien hinter Kristall auch nur im Ausnahmefall etwas zu erkennen. Sofern es sich nicht um Passionsreliquien wie beispielsweise Holz vom ‚Wahren Kreuz‘ oder Dornen der Passionskrone handelt, sind die Reliquien üblicherweise in kostbare Stoffe vernäht und/oder von Reliquienauthentiken verdeckt. Auch die bezugsreichen Ikonographien und Bildwelten dieser Gegenstände sowie ihre Inschriften waren schon allein aufgrund ihrer geringen Größe nie oder so gut wie nie zu erkennen. Damit stellt sich die Frage, warum gerade der transparente und sichtbar machende Kristall zum Hauptmerkmal der mittelalterlichen Reliquiare

⁹ Die Anzahl der Reliquienprozessionen variiert durch die Freitage zwischen dem beweglichen Tag Fronleichnam und dem Fest Kreuzerhöhung. Zu den weiteren Festen Arens 1908, 29, 52f., 101f., 155, 255. Zur Zahl der Gesamtprozessionen siehe: Muschiol 2000, 27.

¹⁰ Der Essener *Liber ordinarius* berichtet von zwei Situationen auf dem Frauenchor, bei denen den Stiftsdamen Reliquiare näher zugänglich waren, vgl. Arens 1908, 27, 52f., 155. Was sich über diese beiden Feiern hinaus dort abspielte, ist im *Ordinarius* der Stiftskleriker nicht verzeichnet. Das Handbuch der Küsterin des Dominikanerinnenklosters aus Nürnberg gibt eine Vorstellung davon, wie vielleicht auch auf dem Essener Frauenchor mit Reliquien umgegangen wurde, vgl. Weilandt 2003. Wie die im *Liber ordinarius* kurz erwähnten Bauernprozessionen aussahen, die offensichtlich auch mit Reliquiaren stattfanden, muss offenbleiben, Arens 1908, 260.

avancieren konnte, der uns heute in der musealen Nahsicht der Objekte eine Sichtbarkeit der Reliquien vorspielt.

3 Kristall, Sichtbarkeit und Präsenz: Die Geschichte des Kristalls an Reliquiaren

Erste Reliquiare mit Kristalleinsätzen tauchen im 11. Jahrhundert auf, darunter das bereits beschriebene Theophanu-Kreuz. Ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts sind vermehrt Reliquiare erhalten, die neue und sehr verschiedene Lösungen zur Sichtbarkeit der Reliquien zeigen, und dazu meist Bergkristall nutzen.¹¹

Es existieren verschiedene Erklärungen dafür, dass Kristall ab dem 13. Jahrhundert den dominierenden Werkstoff an Reliquiaren darstellt – und in diesen Erklärungsansätzen wird fast ausschließlich mit der Sichtbarkeit argumentiert. Oft herangezogen wird das Konzil von 1215, das verbietet, Reliquien außerhalb ihrer Behälter zu zeigen. Dies wurde meist so verstanden, dass als Reaktion darauf die Reliquiare durchsichtig werden mussten, um Reliquien weiterhin sichtbar präsentieren zu können. Die Vorschrift des vierten Laterankonzils scheint jedoch eher ein Versuch der Kurie zu sein, den aufkommenden Reliquienhandel in Folge der Plünderung Konstantinopels im Jahre 1204 zu reglementieren, und der Denkmalbestand zeigt, dass Reliquien schon vor 1215 hinter Kristall aufbewahrt wurden.¹² Auch Einflüsse aus Byzanz werden verantwortlich gemacht, den Einsatz von Bergkristall und die Sichtbarkeit der Reliquien gefördert zu haben. Zum einen wird hier auf orientalische Kristallflakons verwiesen, die bereits früh in westliche sakrale Schatzstücke integriert wurden – auch das Theophanu-Kreuz zeigt ein solches Exemplar. Weiter wird argumentiert, dass durch den Kontakt mit der Ostkirche besonders während der Kreuzzüge ein freizügigerer Gebrauch von Reliquien auch im Westen Einzug hielt und dieser die Entwicklung neuer Reliquiarformen gefördert habe, die nun auch von byzantinischen Vorbildern beeinflusst seien.¹³ Die Verehrung von Reliquien war in Byzanz jedoch mindestens ebenso wie im Westen liturgischen Reglementierungen unterworfen,¹⁴ und Bergkristall besitzt in der religiösen Schatzkunst des Ostens keine große Bedeutung, so dass dort keine Vorbilder für Reliquiare mit Kristalleinsätzen auszumachen sind.

¹¹ Zur bisherigen Einordnung des Denkmalbestandes unter dem Gesichtspunkt der Sichtbarkeit siehe: Toussaint 2011, 83–132; Diedrichs 2001, 37–114.

¹² Siehe hierzu z. B.: Kühne 2000, 557–561. Zum Denkmalbestand vgl. vorhergehende Anmerkung.

¹³ Toussaint 2011, bes. 42f., 92, 163; Belting 1985, 176; Wentzel 1972, 61; Rückert 1957.

¹⁴ Vgl. bspw. die Verehrung der Kreuzreliquie in der Hagia Sophia zu Ostern: Donner 1979, S. 412–414.

Vermutlich, so die hier vorzustellende These, trugen vielmehr zwei andere Faktoren dazu bei, dass Kristall im Zusammenhang mit Reliquien große Bedeutung erlangte: Die allegorische und vor allem christologische Deutung des Bergkristalls sowie seine Durchlässigkeit für Licht, der im Zusammenhang mit Heiligenreliquien eine besondere Bedeutung zukommt.

4 Die christologische Bedeutung von Kristall

Die allegorische Deutung des Bergkristalls gründet vor allem auf der Apokalypse des Johannes. Dort wird Kristall sowohl auf das gläserne Meer vor dem Thron Gottes (Offb 4,6) als auch auf das lebendige Wasser bezogen, zu dem das Lamm die Seligen führen wird (Offb 7,17). Bereits seit der Antike wird der Bergkristall auch mit gefrorenem Wasser und Eis assoziiert. Diese Deutungen erlauben ein weites Spektrum christologischer Interpretationen: Rupert von Deutz (gest. 1129) sieht den Bergkristall als Sinnbild Christi, der die gebrechliche Natur des Menschen durch seine Auferstehung festigt, so wie das Wasser zu Eis gefriert. Für Richard von St. Viktor (gest. 1173) ist das gläserne Meer die reinwaschende Taufe, das Glas die Klarheit der Erkenntnis und der Kristall die in Gott gefestigten Auserwählten. Bernhard von Clairvaux (gest. 1153) beschreibt den Bergkristall als Bild der heiligen Jungfrau Maria und der reinen Empfängnis: So wie Maria vom Heiligen Geist werde auch der Kristall vom Sonnenstrahl durchdrungen.¹⁵ Somit kann der Stein in der christologischen Deutung sowohl für Christus selbst, für Inkarnation, Taufe und Auferstehung stehen.

In dieser Tradition wird Bergkristall beispielsweise am Theophanu-Kreuz eingesetzt. Hier kann nicht nur der Kristall mit der zentralen Kreuzreliquie als doppelte Vergegenwärtigung Christi gelesen werden. Als „Wasser des Lebens, klar wie Kristall“ wird in der Apokalypse die Quelle des Lebens beschrieben, die vom Thron des Lammes und des Gottes entspringt (Offb 7,17 und 22,1), der auch als Opferkreuz gesehen werden kann. Am Theophanu-Kreuz wird die Quelle des Lebens in Form des Kristallknaufes unter dem Kreuzstamm vergegenwärtigt. An dieser Stelle kann Kristall darüber hinaus mit dem Kelch in Verbindung gebracht werden, der das Blut Christi empfängt. Das bezugsreiche Material Kristall wurde oft mit der Kelchsymbolik verbunden,¹⁶ und Kristallkelche bildeten im hohen Mittelalter eine ehemals durchaus verbreitete, aber nicht erhaltene Gruppe liturgischer Instrumente.¹⁷

Kristall wurde nicht nur als ein allgemeines christologisches Symbol verstanden, sondern konnte auf diese Weise in ein konkretes, beabsichtigtes ‚Erzählprogramm‘

¹⁵ Wittekind 2004, 185; Shalem 1998, 147–150; Henze 1991, 445f.; Engelen 1978, 28f., 235–238, 335f.

¹⁶ Zu Bergkristall und Kelchsymbolik vgl. Toussaint 2010, 110f.; Shalem 1998, 149.

¹⁷ Bischoff 1967, 18, 23, 35, 38, 109, 126.

eingebunden werden. Bergkristall wurde also nicht nur aufgrund seiner Transparenz und Fähigkeit zur ‚Sichtbarmachung‘ als Material für die religiöse Schatzkunst ausgewählt.

5 Bergkristall an religiöser Schatzkunst: Licht und Heiligkeit

Auch die Durchlässigkeit des Kristalls für Licht wurde an religiösen Schatzstücken bewusst genutzt. Wie diese Materialeigenschaft auf besonders effektreiche Art eingesetzt werden konnte, zeigt der singuläre, heute sogenannte ‚Krodo-Altar‘ oder ‚Goldene Altar‘ aus der Stiftskirche St. Simon und Judas in Goslar (Abb. 6), der meist anhand der markanten Tragefiguren um 1100 datiert wird. Er verfügt über eine marmorne Mensa sowie ein eingesetztes marmornes Reliquiensepulcrum und stellt somit einen vorschriftsmäßigen Altar dar. Die Wände des Altarkastens zeigen geometrische Aussparungen. Ursprünglich waren dort Schmuckplatten aus Kupfer eingesetzt, von denen sich eine im Fragment erhalten hat. Filigranschmuck, besonders aber ehemals eingesetzte, durchscheinende Steine, wahrscheinlich Bergkristall, machten ihr Erscheinungsbild aus. Ursprünglich zu verschließende Öffnungen in der Bodenplatte erlaubten das Einstellen von Lampen oder Kerzen. Der *Liber ordinarius* der Stiftskirche von 1435 berichtet, dass der Altar zur Weihnachtsmesse und zu den Festen des heiligen Hilarius und des Erzengels Michael erleuchtet wurde.¹⁸

Diese eindrucksvoll umgesetzte Verbindung von Heiligkeit und Reliquien, Licht und Kristall stellen parallel auch zeitgenössische Quellen her. So verwenden schon Beschreibungen aus dem 6. Jahrhundert das Leuchten als einen Topos von Heiligkeit und ein Kennzeichen von Reliquien: Nach Wundererzählungen des Gregor von Tours (gest. 594) sah Abt Brachio während der nächtlichen Vigil eine ‚Kugel unendlichen Feuers‘ aus Reliquien hervorleuchten. Die Reliquien des heiligen Martin sandten anlässlich einer Weihefeier einen Blitz als Zeichen seiner *virtus* aus, und der heilige

18 Heute Goslarer Museum. Altarkasten H 76 cm, B 100 cm, T 74,4 cm, H gesamt 117 cm. Bronze, um 1100, Niedersachsen. Das Sepulcrum ist heute leer. Literatur (Auswahl): *Die Salier* 2011, Bd. 2, 102 (Kat. Nr. 50, Meier); Stiegemann/Wemhoff 2006, Bd. 2, 92–94, (Kat. Nr. 78, Kahsnitz); *Reich der Salier* 1992, 257f. (Schulze-Dörrlamm), Datierung hier: 1. Hälfte 12. Jahrhundert; Appuhn 1986/87, 69–98, hier um 1080 datiert. Die einzige erhaltene Filigranscheibe war 1960 noch vollständig erhalten, allerdings ohne Steine. Ein Stich von 1707 zeigt den Altar noch mit mehreren der Schmuckscheiben, vgl. Appuhn 1986/87, 70f., 77. Appuhn vermutet, der Kasten sei ursprünglich Teil eines Thrones gewesen, vgl. ebd. 80f. Bergkristall scheint als Schmuck für die Filigranscheiben plausibel, Appuhn zieht hier die niedersächsischen Scheibenkreuze des 12. Jahrhunderts heran, in die Bergkristalle ebenfalls von beiden Seiten lichtdurchlässig eingepasst wurden. Schulze-Dörrlamm und Kahsnitz schließen sich dieser Einschätzung an. Letzterer zieht statt Kristall auch Glasfluss in Betracht.



Abb 6: Sog. Krodo-Altar aus Goslar mit einziger erhaltenen Schmuckscheibe. Bronze, um 1100, H Altarkasten 76 cm. Kugeln über den Trägerfiguren verfälschend ergänzt und heute wieder entfernt. Goslarer Museum (Foto: Römisches-Germanisches Zentralmuseum, Mainz / V. Iserhardt.)

Solemnis machte mit einem Glühen auf sein verstecktes Grab aufmerksam.¹⁹ Im späten 10. Jahrhundert wird die Krypta von Winchester nicht nur durch Lichtöffnungen, sondern durch Reliquien als mit „dem Licht der verborgenen Sonne“ erhellt beschrieben, und auch Abt Suger von St. Denis (gest. 1151) nennt die sterblichen Überreste der Heiligen „strahlend wie die Sonne“.²⁰ Thiofrid von Echternach (gest. 1110) beschreibt im seinem Werk *Flores epytaphii sanctorum* Reliquien als angezündete Lampen, „wahre Lichter der Welt“.²¹ Heiligkeit kann also durch Lichtschein sichtbar werden. Wie selbstverständlich diese Vorstellung im Mittelalter war, zeigen die üblichen Darstellungen von Heiligscheinen oder Lichtmandorlen. Kristall besitzt die Fähigkeit,

¹⁹ De Nie 1987, 190, 179, 189; Angenendt 2002, 387–398, 391. Zum Begriff der *virtus* siehe Kroos 1985, 38 und Angenendt 1994, 155–158.

²⁰ *Narratio metrica de sancto Swithuno* des Wulstan, Palazzo 2011, 104f. und Anm. 33, 108; Komm 1990, 97, in Anlehnung an Mt 13,43.

²¹ Angenendt 2002, 393, in Anlehnung an Mt 5,14.

für das Licht – Zeichen von Heiligkeit und *virtus* der Heiligen – durchlässig zu sein und es zu transportieren. Im Falle des Goslarer ‚Krodo-Altars‘ wurde dieser Effekt im Gottesdienst inszeniert. An Reliquiaren macht Kristall also nicht nur sichtbar, er lässt die kostbaren und wirkungsmächtigen Reliquien durch seine transparente Membran hindurch wirken. Seine Durchlässigkeit für Heiligen-*virtus* war offensichtlich ein verbreiteter Gedanke. Hieronymus (gest. 420), der Apokalypsenkommentar des Beatus (Beatus von Liebana zugeschrieben, gest. nach 798) sowie die frühmittelhochdeutsche Dichtung *Vom Himmlischen Jerusalem* (um 1140) beschreiben übereinstimmend die zwölf Tore der himmlischen Stadt ergänzend zum biblischen Text aus Kristall,²² denn die Johannes-Apokalypse berichtet, die Tore des Himmlischen Jerusalems seien nie verschlossen: Der klare Kristall ist zwar feste Materie, aber dennoch keine Barriere.

Das Platzieren der Reliquien hinter Kristall dient damit dem Wunsch, ihre Wirkung ungehindert fließen zu lassen, und weniger einer tatsächlichen Betrachtungsmöglichkeit. Dies scheint einmal mehr vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Sakralarchitektur plausibel, denn auch diese setzt sich stark mit der Raumwirkung von Heiligkeit auseinander. Hier sind ebenso Strategien der Inszenierung und Lenkung von Heilsströmungen im Kirchenraum nachzuweisen.

6 Wirkungswege des Heiltums: Unsichtbare Reliquiare und ihre sichtbaren Verweise

Das bewusste Leiten und Verteilen von Heilswirkungen im Raum in der mittelalterlichen Architektur wurde bislang nicht systematisch untersucht. In Bezug auf die Essener Stiftskirche ist es Clemens Kosch, der auf solche Phänomene hinweist, die im engen Zusammenhang zu den Reliquien und ihren Aufbewahrungsorten stehen. Im Obergeschoss des ottonischen Westbaus (997-1001) befinden sich zwei tonnengewölbte Kammern, die aus den Mauern der Westbau-Querflügel ausgespart wurden und die er als Schatzkammern deutet. Hier öffnete sich „jeweils ein kleiner kreuzförmiger Oculus nach Osten, um so auf diese verborgenen Kammern aufmerksam zu machen und die Segenswirkung dort verwahrter Heiltümer ins Kircheninnere zu lenken“ (Abb. 7).²³ Auch der Mitte des 12. Jahrhunderts errichtete und sicher als

²² Offb 21, 25: „Und ihre Tore werden nicht verschlossen am Tage; denn da wird keine Nacht sein.“ Henze 1991, 444. Zu *Das Himmlische Jerusalem*: Richardsen 2011, 695. Natürlich spielt hier die Blickdurchlässigkeit des Kristalls eine große Rolle: Klarheit, Farblosigkeit, Licht, Kristall, Reinheit und Glanz sind auch in den zeitgenössischen optischen Abhandlungen verwendete Größen. Vgl. Schleusener-Eichholtz 1985, Bd. 1, 31, 68f., 80, 137, 144. Zur Lichtmetaphorik des 12. Jahrhunderts in der Optik vgl. Lindberg 1987, 181–255.

²³ Kosch 2010, 18. Die südliche Kammer ist heute durch den Einbau einer Orgel verändert.



Abb 7: Öffnung von der Kammer im nördlichen Westwerk in das Seitenschiff, Münsterkirche Essen (Foto: Autorin).

Schatzkammer zu identifizierende Raum im Obergeschoss der südöstlichen Vorhalle besaß in der Südwand ähnliche Öffnungen in Form von gitterartig durchbrochenen Steinplatten, jedoch nicht zum Kircheninneren, sondern zum Außengelände hin gerichtet.²⁴ Durchbrüche zwischen Orten, in denen Reliquiare aufbewahrt wurden, und dem Kirchenraum sind auch in anderen Bauten festzustellen, etwa in St. Kunibert und St. Pantaleon sowie möglicherweise ehemals in St. Martin in Köln.²⁵

Schatzkammern besaßen jedoch nicht nur Öffnungen in den Kirchen- und Außenraum, sie wurden oft an sehr bewusst gewählten Orten angelegt. Die Essener

²⁴ Kosch 2010, 25; Zimmermann 1956, 129f., 194. Die Ost- und Westwände besaßen kleine Tuffsteinfenster, vgl. Zimmermann 1956, 194.

²⁵ Kosch 1992, 96–101; Kosch 2000, 48–50, 97f.

Schatzkammer in der südöstlichen Vorhalle befand sich über der *janua rubea*, dem Zugang für die stiftsexternen Kirchenbesucher. Kosch charakterisiert das so angelegte Ensemble als

vertikal funktionierende Segensspende zugunsten der unter einem solchen Schatzraum durch die jeweiligen Portale schreitenden Personen [...], wie dies ähnlich auch vom rituellen Unterqueren bühnenartig erhöht hinter einem Altar aufgestellter Heiligschreine geglaubt wurde.²⁶

Ähnlich ist die Situation für Laien beispielsweise im Mainzer Dom und in St. Severin in Köln prozessierten die Mönche täglich unter der Schatzkammer entlang.²⁷

Ein weiterer, anders angelegter ‚Wirkungskanal‘ ist in Essen in der Krypta sichtbar. Sie wurde 1051 geweiht und war vermutlich bis zum gotischen Umbau der Stiftskirche zweigeschossig. Zwei große, oktogonale und heute vergitterte Gewölbeöffnungen von über zwei mal zwei Metern Größe verbinden heute Krypta und Chorgeschoß, vor dem gotischen Umbau also wohl die beiden Kryptengeschosse (Abb. 8). Die Gestalt der ursprünglichen Krypta ist nicht zuverlässig zu rekonstruieren, und bei den Achtecköffnungen kann es sich auch um Hinzufügungen des gotischen Umbaus Ende des 13. Jahrhunderts handeln.²⁸ Früh- und hochmittelalterliche Krypten sind, wie Almuth Klein herausarbeiten konnte, Orte der Heiligengräber oder deren Symbol. Sie wurden als Teil des Chores verstanden und waren damit nur zu besonderen Anlässen zugänglich.²⁹ Die Verbindung zwischen Krypta und Kirchenraum kann also auch als bewusste Lenkung der Kraft der Heiligen gesehen werden. Solche Verbindungen gab es nicht nur in Essen, sondern recht oft, zum Beispiel in den Domen von Augsburg und Regensburg, in St. Gereon, St. Severin und St. Maria Lyskirchen in Köln sowie der Kirche des Klosters Essen-Werden. Meist sind es einfach nur Schächte, die beim Kreuzaltar oder im Hochchor münden.³⁰ Ihre oberen Öffnungen befanden sich im Boden oder als eine Fenestella im Altar. Sie besitzen unterschiedliche Maße und können daher nicht eindeutig als Hör- oder Sichtverbindungen gedeutet werden. Klein charakterisiert diese Öffnungen als Weg für den „Duft des Heiligen“, eine Bezeichnung, die dem *Liber Pontificalis* entlehnt ist.³¹

26 Kosch 2010, 25f.

27 Kosch 2000, 97f. sowie Kosch 2011, 11, 36. Als ähnliche Beispiele nennt Kosch die Hildesheimer Michaeliskirche, Reichenau-Mittelzell und Nivelles. Vgl. auch Kosch 2010, 26.

28 Lange 2003, 164. Die oktogonalen Öffnungen wurden erst 1996/97 wieder freigelegt, nachdem sie wohl in den 1950er Jahren mit Beton geschlossen worden waren. Siehe hierzu: Dohmen 1998, 91–102, 94f.

29 Klein 2011, 6, 66, zu den ‚Kultschächten‘ auch bereits Straub 1987, 175–177.

30 Klein 2011, 9; Kosch 2010, 35f.; Kosch 2000, 42, 56f., 102; Schmitt 2012, 125–141.

31 *Supra che confessionem respicientem ad ortum solis miri odoris celatarum compagine coapavit imfra consurgentes siquidem bases altaris [...].* In: Duchesne 1892, Bd. 2, 80, c. XXXXII (Gregorius III).

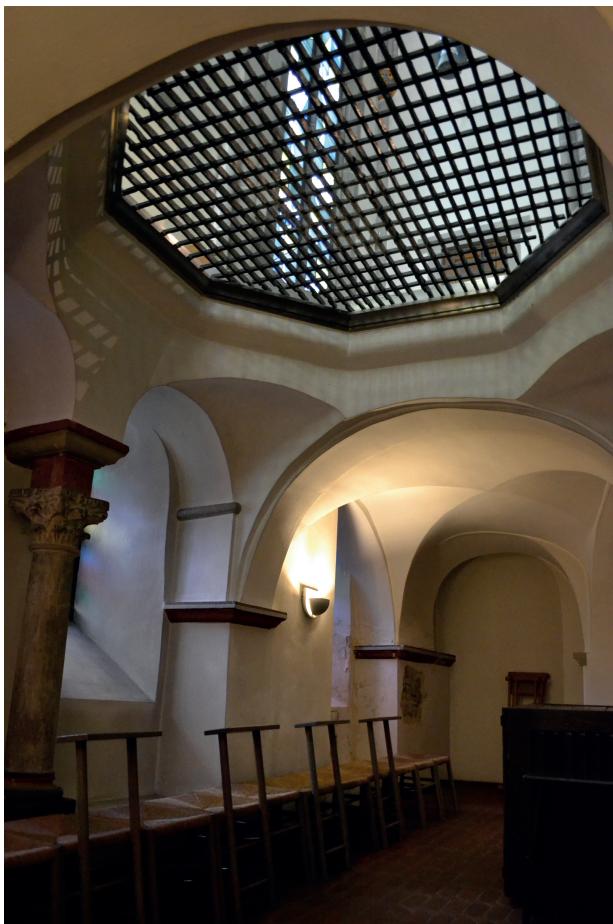


Abb 8: Südöstlicher Teil der Krypta, Blick nach Westen, Münsterkirche Essen (Foto: Autorin).

Die Öffnungen in der Essener Krypta sind außergewöhnlich groß und es ist nicht gesichert, welchen Gräbern diese Verbindung galt. Die Bestattungslage zeigt sich recht unübersichtlich, vor dem zentralen Johannesaltar könnten gleich drei Essener Äbtsinnen bestattet worden sein: Agana (gest. 965?), Mathilde (gest. 1011) und Svanhild (gest. 1085).³² Möglicherweise befand sich auch das Grab des Stiftsgründers Altfrid bis zum gotischen Umbau in der Krypta.³³ Die Öffnungen zu den verehrten Gräbern in

Hier Übersetzung nach de Blaauw 1995, 563 Anm. 7. Klein übersetzt “Duft des Verborgenen”, Klein 2011, 9 Anm. 60.

32 Lange 2003, 174–179.

33 Ab der Mitte des 11. Jahrhunderts, möglicherweise als Reaktion auf die Essener Kryptenanlage, wird die Krypta im nahen Kloster Werden erneuert, wo eine Vertikalöffnung die in der Krypta befind-

der Krypta passen jedoch sowohl in das 11. als auch in das 13. Jahrhundert, denn in beiden Perioden wurde der Kult um Mathilde, eine der ersten Äbtissinnen, sowie um den Stiftsgründer forciert.³⁴

Diese Wirkungskanäle in der Kirchenarchitektur verdeutlichen in unserem Zusammenhang zwei wichtige Aspekte: Einerseits wird die Heilswirkung, die von Heiligenreliquien ausgeht, bewusst im sakralen Raum gelenkt, andererseits sind zwar die Öffnungen der Wirkungswege sichtbar, nicht aber der ‚Herd‘ der Heilswirkung selbst, die Sarkophage, Altäre oder Reliquiare, geschweige denn die Gebeine. Unsichtbarkeit des Heiltums im Kirchenraum ist also ebenso Bestandteil der Heiligenverehrung wie der Glaube an ihre Wirkung.

7 Eine Bilanz: Kristall, Wirkung und Sichtbarkeit

Sichtbare Präsentationen der Reliquiare zu hohen Festen waren unbestritten herausgehobene Ereignisse im Kirchenjahr. Selbst bei heutiger nahsichtiger Betrachtung der Reliquiare muss jedoch eingestanden werden, dass eine tatsächliche Sichtbarkeit im Sinne einer Betrachtungsmöglichkeit oder Nahsicht der hinter Kristall eingelagerten Reliquien allein aufgrund ihrer geringen Größe kaum gegeben ist – genauso wie die der Ikonographien, Bilder und Schriften an den Reliquienbehältern oder der Authentiken. Die Kristalle ermöglichten nach dem damaligen Verständnis vermutlich viel eher die segnende Wirkung der Reliquien auf die Gläubigen. Die schützende und heilende Kraft der Heiligen im Kirchenraum war auch gegeben, wenn die Reliquiare nicht sichtbar waren, dafür sorgten architektonisch vorgegebene Wirkungswege.

Bergkristall eignet sich besonders zum ‚Transport‘ des Heiligen an die Oberfläche des Reliquiars und zur Lenkung der innenwohnenden Heilskraft nach außen. Die Kraft der Reliquien wird oft mit Licht gleichgesetzt, für ihre Durchlässigkeit ist also Bergkristall das geeignete Material. Ähnliche Strategien der Durchlässigkeit der *virtus* lassen sich in der Sakralarchitektur feststellen, die ebenfalls die Kraft der Reliquien im Kirchenraum lenkt. Der Kristall, der mit Menschwerdung, Passion und Auferstehung in Beziehung gesetzt wird, bindet die hinter ihm geborgenen Reliquien darüber hinaus in das übergeordnete Konzept des biblischen Heilsgeschehens ein. Die Sichtbarkeit der Reliquien ist damit sicher ein Aspekt der Verwendung von Kristall an Reliquiaren, aber nicht unbedingt der entscheidende.

Abschließend sollen einige Bemerkungen zu Reliquiaren und Reliquien und ihrer Sichtbarkeit im späten Mittelalter das bislang Dargestellte kontextualisieren, denn

liche Grablege Liudgers mit dem Hochchor verband. Siehe hierzu: Schmitt 2012, 138; Kosch 2010, 35f.; Lange 2003, 183; Dohmen 1999, 264–267.

³⁴ Leenen 2008, 292.

gerade der Kunst des späten Mittelalters haftet der problematische Begriff der ‚Schaufrömmigkeit‘ an. Eine zunehmende Sakramentsverehrung und die Elevation der Hostie in der Messe fügen dem Formenrepertoire der forcierten Sichtbarkeit sicherlich neue Elemente hinzu – verwiesen sei hier nur auf die neuen Formen der Hostienmonstranzen. Aber auch das hier dargestellte System der Durchlässigkeit wird im späten Mittelalter fortgeführt. Auch außerhalb der Krypten finden Reliquien nun feste Orte im Kirchenraum, wie zum Beispiel in Reliquiennischen, vor allem im Chorbereich, wie es in den Domen von Bamberg, Regensburg und Magdeburg der Fall war. Von den nun üblichen Sakramentshäuschen beeinflusst, entstehen auch Miniaturarchitekturen für Reliquien.³⁵ Alle diese Aufbewahrungsorte weisen Maßwerk durchbrüche auf – sicher zur optischen Inszenierung, aber daneben werden so wieder auch ‚heilsdurchlässige‘ Verbindungen zu den enthaltenen Reliquien geschaffen. Parallel tritt nun an den Reliquiaren ein neues Phänomen auf: Nicht nur Kristalle, sondern auch direkte Durchbrüche in der Oberfläche der Reliquienbehälter öffnen sich nun zu den Reliquien hin. In ihrer kleinteiligen Ausführung, meist als Miniaturmaßwerk, werden sie nicht der Sichtbarmachung der enthaltenen Reliquien gedient haben können, sondern der Lenkung der Heiligenkraft nach außen, wie es beispielsweise an den beiden spätmittelalterlichen Armreliquiaren aus dem Essener Domschatz deutlich wird (Abb. 9 und 10).³⁶

Wie bei der Sakralarchitektur, bei der architektonisch angelegte Wirkungswege das Heilige inszenieren und markieren, es selbst aber nicht sichtbar machen, muss den Reliquiaren eine Tradition der Unsichtbarkeit zugeschrieben werden. Ikonographien, wertvolles Material, Form und Inschriften waren wichtige Bedeutungsträger auf diesen Hüllen der Heiligen, die angemessen schienen, die unermesslich wertvollen Gebeine bewahren zu dürfen. Die Sichtbarkeit dieser kostbaren Behälter stand jedoch offensichtlich ebenso wenig im Mittelpunkt ihrer Gestaltung und Nutzung wie die der in ihrem Inneren geborgenen Reliquien. Vielmehr scheint es, als sei das, was wir heute als Möglichkeiten für den Blick in das Innere wahrnehmen, Mechanismen, um die segnende Kraft der Reliquien nach außen wirken zu lassen – im Kleinen in den Reliquiaren, im Großen in der Architektur.

³⁵ Beispielweise in Westfalen in Herford, Paderborn und Soest. Siehe: Karrenbrock/Kempkens 2009, 54–59.

³⁶ Amreliquiar des Quintinus und sogenanntes zweites Armreliquiar des heiligen Basilius (vor dessen Oculus sich keine Glas- oder Kristall-, sondern eine Hornplatte befindet). Siehe (Auswahl): Hermann 2011, 110f., 117f. (Kat. Nr. 81, 89); Falk 2009, 132, 134 (Kat. Nr. 49, 50, Hermann); Hermann 2007, 243–255; Fritz 1982, 271f.



Abb. 9 und 10: Jüngeres Armreliquiar des hl. Basilius und Armreliquiar des hl. Quintinus, Golschmiedearbeit aus teilvergoldetem Silber, Perlen, Edelsteine, Hornplättchen (Basilius-Reliquiar), 2. Hälfte 15. Jahrhundert, und nach 1491, H. 53,5 cm und 55 cm. Domschatz Essen (© Domschatz Essen, Foto: Jens Nober, Essen).

Literaturverzeichnis

- Angenendt, Arnold (2002), „Der Leib ist klar, klar wie Kristall“, in: Klaus Schreiner (Hg.), *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, München, 387–398.
- Angenendt, Arnold (1994), *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart*, München.
- Appuhn, Horst (1986/87), „Beiträge zur Geschichte des Herrscherstiftes im Mittelalter, II. Teil: Der sogenannte Krodo-Altar und der Kaiserstuhl in Goslar“, in: *Aachener Kunstblätter* 54/55, 69–98.
- Arens, Franz (1908): *Der Liber Ordinarius der Essener Stiftskirche. Mit Einleitung, Erläuterung und einem Plan der Stiftskirche und ihrer Umgebung im 14. Jahrhundert*, Paderborn.
- Belting, Hans (1985), „Die Reaktion der Kunst des 13. Jahrhunderts auf den Import von Reliquien und Ikonen“, in: Anton Legner (Hg.), *Ornamentae Ecclesiae* (Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in Köln 1985, Bd. 3), Köln, 173–183.
- Beuckers, Klaus Gereon (2006), „Das älteste Gandesheimer Schatzverzeichnis und der Gandesheimer Kirchenschatz des 10. und 11. Jahrhunderts“, in: Martin Hoernes u. Hedwig

- Röcklein (Hgg.), *Gandersheim und Essen. Vergleichende Untersuchungen zu sächsischen Frauenstiften* (Essener Forschungen zum Frauenstift 4), Essen, 97–129.
- Bischoff, Bernhardt (Hg.) (1967), *Mittelalterliche Schatzverzeichnisse. Erster Teil: Von der Zeit Karls des Großen bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München IV), München.
- de Blaauw, Sible L. (1995), Die Krypta in stadtömischen Kirchen: Abbild eines Pilgerziels, in: *Ergänzungsband des Jahrbuchs für Antike und Christentum* 20,1 (Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Bonn, 22.–28. September 1991), Münster, 559–567.
- Brandt, Michael/Eggebrecht, Arne (Hgg.) (1993), *Bernward von Hildesheim* (1993), *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen*, (Katalog zur Ausstellung des Dom- und Diözesanmuseum und des Roemer- und Pelizaeus-Museum in Hildesheim, 1993, 2. Bde.), Mainz.
- Die Salier (2011), *Die Salier – Macht im Wandel* (Katalog zur Ausstellung im Historischen Museum der Pfalz in Speyer, 2011, 2. Bde.), München.
- Diedrichs, Christof L. (2001), *Vom Glauben zum Sehen. Die Sichtbarkeit der Reliquie im Reliquiar. Ein Beitrag zur Geschichte des Sehens*, Berlin.
- Dohmen, Ingo (1998): „Münsterbaubericht 1996–1997“, in: *Das Münster am Hellweg* 51, 91–102.
- Dohmen, Hans (1999), „Die Krypten der Werdener Abteikirche“, in: Jan Gerchow (Hg.), *Das Jahrtausend der Mönche. KlosterWelt Werden 799–1803* (Katalog zur Ausstellung des Ruhrlandmuseums und der Abtei Essen-Werden in Essen, 1999), Köln, 264–267.
- Donner, Herbert (1979), *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinalgilger*, Stuttgart.
- Duchesne, Louis (1892), *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*. Bd. 2, Paris 1892.
- Engelen, Ulrich (1978), *Die Edelsteine in der deutschen Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts* (Münstersche Mittelalter-Schriften 27), München.
- Falk, Birgitta (Hg.) (2009), *Der Essener Domschatz*, Essen.
- Fritz, Johann Michael (1982), *Goldschmiedekunst der Gotik in Mitteleuropa*, München.
- Hahnloser, Hans R./Brugger-Koch, Susanne (1985), *Corpus der Hartsteinschliffe des 12. bis 15. Jahrhunderts*, Berlin.
- Henze, Ulrich (1991), „Edelsteinallegorese im Lichte mittelalterlicher Bild- und Reliquienverehrung“, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 54, 428–451.
- Hermann, Sonja (2011), *Die Inschriften der Stadt Essen* (Die Deutschen Inschriften 81), Wiesbaden.
- Herrmann, Sonja (2007), „Die Inschrift auf dem Armreliquiar des heiligen Quintin. Die Essener Pröpstin Margareta von Castell und ihre Schenkung“, in: Birgitta Falk, Thomas Schilp u. Michael Schlagheck (Hgg.), ...wie das Gold den Augen leuchtet. Schätze aus dem Essener Frauenstift (Essener Forschungen zum Frauenstift 5), Essen, 243–255.
- Herwegen, Ildefons (1928), *Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter* (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 9), Münster.
- Jülich, Theo (1986/87), „Gemmenkreuze. Die Farbigkeit ihres Edelsteinbesatzes bis zum 12. Jahrhundert“, in: *Aachener Kunstblätter* 54/55, 99–258.
- Karrenbrock, Reinhard / Kempkens, Holger (2009), „Die Verehrung der Heiligen in ihren Reliquien. Zur Präsentation von Heiltumsschätzen im spätmittelalterlichen Westfalen“, in: *Der Schrein des hl. Patroklos zu Soest*, hg. v. Staatliche Museen zu Berlin, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst (Patrimonia 280), erweiterte Neuauflage, Berlin, 51–78.
- Klein, Almuth (2011), *Funktion und Nutzung der Krypta im Mittelalter. Heiligsprechung und Heiligenverehrung am Beispiel Italiens* (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz, Reihe B, Studien und Perspektiven 31), Wiesbaden.
- Komm, Sabine (1990), *Heiligengrabmäler des 11. und 12. Jahrhunderts in Frankreich. Untersuchung zur Typologie und Grabverehrung*, Worms.

- Kosch, Clemens (2011), *Die romanischen Dome von Mainz, Worms und Speyer. Architektur und Liturgie im Hochmittelalter*, Regensburg.
- Kosch, Clemens (2010), *Die romanischen Kirchen von Essen und Werden. Architektur und Liturgie im Hochmittelalter*, Regensburg.
- Kosch, Clemens (2000), *Kölns Romanische Kirchen. Architektur und Liturgie im Hochmittelalter*, Regensburg.
- Kosch, Clemens (1992), „Hochmittelalterliche Anbauten und Nebenräume von St. Kunibert“, in: *Colonia Romanica* 7, 78–113.
- Kroos, Renate (1985), „Vom Umgang mit Reliquien“, in: Anton Legner (Hg.), *Ornamentae Ecclesiae. Bd. 3* (Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in Köln, 1985), Köln, 25–49.
- Kühne, Hartmut (2000), *Ostensio reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heiltumsweisungen im römisch-deutschen Regnum* (Diss. Berlin 1998) (Arbeiten zur Kirchengeschichte 75), Berlin/New York.
- Kurtze, Anne (2008), *Schaubedürfnis. Das Theorem der Schaudevotion in der Kunstgeschichte*, Saarbrücken.
- Kurtze, Anne (2017), *Durchsichtig oder durchlässig. Zur Sichtbarkeit der Reliquien und Reliquiare des Essener Stiftsschatzes im Mittelalter*, Petersberg.
- Lange, Klaus (2003), „Die Krypta der Essener Stiftskirche. Heuristische Überlegungen zu ihrer architektonisch-liturgischen Konzeption“, in: Jan Gerchow u. Thomas Schilp (Hgg.), *Essen und die sächsischen Frauenstifte im Frühmittelalter* (Essener Forschungen zum Frauenstift 2), Essen, 161–183.
- Leenen, Brunhilde (2008), „Selbstvergewisserung nach der Krise – Essener Memoria um 1300“, in: Thomas Schilp (Hg.), *Pro remedio et salute anime peragemus. Totengedenken am Frauenstift Essen im Mittelalter* (Essener Forschungen zum Frauenstift 6), Essen, 285–299.
- Lindberg, David C. (1987), *Auge und Licht im Mittelalter. Die Entwicklung der Optik von Alkindi bis Kepler*, übers. v. Michael Althoff, Frankfurt am Main.
- Mayer, Anton L. (1926), „Die Liturgie und der Geist der Gotik“, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6, Münster, 68–97.
- Muschiol, Gisela (2000), „Das ‚gebrechliche Geschlecht‘ und der Gottesdienst. Zum religiösen Alltag in Frauengemeinschaften des Mittelalters“, in: Günter Berghaus, Thomas Schilp u. Michael Schlagheck (Hgg.), *Herrschaft, Bildung und Gebet. Gründung und Anfänge des Frauenstifts Essen*, Essen, 19–27.
- de Nie, Giselle (1987), *Views From a Many-Windowed Tower. Studies of Imagination in the Works of Gregory of Tours*, Amsterdam.
- Palazzo, Éric (2011), „Relics, Liturgical Space, and the Theology of the Church“, in: Martina Bagnoli, Holger Klein, Griffith Mann u. James Robinson (Hgg.), *Treasures of Heaven. Saints, relics and devotion in medieval Europe* (Katalog zur Ausstellung des Museum of Art in Cleveland, 2010/11, des Walters Art Museum in Baltimore, 2011, und des British Museum in London, 2011), London, 99–109.
- Pawlik, Anna (2013), *Das Bildwerk als Reliquiar? Funktionen früher Großplastik im 9. bis 11. Jahrhundert*, Petersberg.
- Reich der Salier (1992), *Das Reich der Salier 1024–1125* (Katalog zur Ausstellung im Historischen Museum der Pfalz in Speyer, 1992), hg. v. Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz, Sigmaringen.
- Reudenbach, Bruno (Hg.) (2009), *Geschichte der bildenden Kunst in Deutschland. Band 1: Karolingische und ottonische Kunst*, München/Berlin/London/New York.
- Richardson, Ingvild (2011), „Edelsteinallegorese. Farbe als religiöser Zeichenwert in der Dichtung ‚Vom Himmlischen Jerusalem‘ der Vorauer Handschrift“, in: Ingrid Bennewitz u. Andrea Schwindler (Hgg.), *Farbe im Mittelalter. Materialität-Medialität-Semantik* (Akten des 13.

- Symposiums des Mediävistenverbandes, Bamberg, 1. bis 5. März 2009, Bd. 2), Berlin, 693–709.
- Rückert, Rainer (1957), „Zur Form der byzantinischen Reliquiare“, in: *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst* 8, 7–36.
- Schleusener-Eichholtz, Gudrun (1985), *Das Auge im Mittelalter. Bd. 1* (Münstersche Mittelalterschriften 35), München.
- Schmitt, Reinhard (2012), „Liturgische Hörverbindungen zwischen Krypta und Sanktuarium oder Chorus“, in: Klaus Gereon Beuckers u. Elizabeth den Hartog (Hgg.), *Kirche und Kloster, Architektur und Liturgie im Mittelalter* (Festschrift für Clemens Kosch zum 65. Geburtstag), Regensburg, 125–141.
- Schnitzler, Hermann (1957), *Rheinische Schatzkammer*, Düsseldorf.
- Shalem, Avinoam (1998), *Islam Christianized. Islam Portable Objects in the Medieval Church Treasures of the Latin West* (Ars Faciendi. Beiträge und Studien zur Kunstgeschichte 7), Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien.
- Stiegemann, Christoph/Wemhoff, Matthias (Hgg.) (2006), *Canossa 1077 – Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik* (Katalog zur Ausstellung des Diözesanmuseums in Paderborn, 2006, 2 Bde.), München.
- Straub, Jan (1987), *Die Heiligengräber der Schweiz. Ihre Gestalt und ihr Brauchtum. Ein Beitrag zur Geschichte der Schweizerischen Heiligenverehrung*, Liebefeld.
- Toussaint, Gia (2010), „Blut oder Blendwerk? Orientalische Kristallflakons in mittelalterlichen Kirchenschätzen“, in: Ulrike Wendland (Hg.), ... das Heilige sichtbar machen. Domschätze in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Regensburg, 108–120.
- Toussaint, Gia (2011), *Kreuz und Knochen. Reliquien zur Zeit der Kreuzzüge*, Berlin.
- Weilandt, Gerhard (2003), „Alltag einer Küsterin. Die Ausstattung und liturgische Nutzung von Chor und Nonnenempore der Nürnberger Dominikanerkirche nach dem unbekannten „Notel der Küsterin““, in: Anna Morath-Fromm (Hg.), *Kunst und Liturgie. Choranlagen des Spätmittelalters – ihre Architektur, Ausstattung und Nutzung*, Ostfildern, 159–187.
- Wentzel, Hans (1972), „Das byzantinische Erbe der ottonischen Kaiser. Hypothesen über den Brautschatz der Theophanu“, in: *Aachener Kunstblätter* 43, 11–95.
- Westermann-Angerhausen, Hiltrud (1973), „Westfälische Goldkreuze und ihre Voraussetzungen im Rheinland und Niedersachsen“, in: Anton Legner (Hg.), *Rhein und Maas. Kunst und Kultur 800–1400. Berichte, Beiträge und Forschungen zum Themenkreis der Ausstellung und des Kataloges* (zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in Köln, 1972), Köln, 181–190.
- Wittekind, Susanne (2004), *Altar-Reliquiar-Retabel. Kunst und Liturgie bei Wibald von Stablo* (Pictura et Poesis. Interdisziplinäre Studien zum Verhältnis von Literatur und Kunst 17), Köln/Weimar/Wien.
- Zimmermann, Walther (1956), *Das Münster zu Essen* (Die Kunstdenkmäler des Rheinlandes, Beiheft 3), Essen.