
Kapitel 5

Sakralisierung

Tobias Frese, Wolf Zöller, Stefan Ardeleanu, Nikolaus Dietrich,
Dennis Disselhoff, Annette Hornbacher, Lisa Horstmann, Jiří Jákł,
Tino Licht, Hanna Liss, Giuditta Mirizio, Anett Rózsa, Anna Sitz,
Mandy Telle, Sebastian Watta, Franziska Wenig

Kapitel 5

Sakralisierung

Tobias Frese, Wolf Zöllner, Stefan Ardeleanu, Nikolaus Dietrich, Dennis Disselhoff, Annette Hornbacher, Lisa Horstmann, Jiří Ják, Tino Licht, Hanna Liss, Giuditta Mirizio, Anett Rózsa, Anna Sitz, Mandy Telle, Sebastian Watta, Franziska Wenig

Für ein Verständnis von Religion in abrahamitischer Tradition ist Schriftlichkeit als Medium des ewigen Gotteswortes oder seiner geoffenbarten Wahrheit konstitutiv und geradezu etwas Selbstverständliches. Diese Selbstverständlichkeit gerät jedoch ins Wanken, fragt man in religions-, epochen- und kulturübergreifender Perspektive nach der Bedeutung von schrifttragenden Artefakten in sakralen Kontexten.¹

Abgesehen von der einfachen Feststellung, dass Schrift in einigen Religionen überhaupt keine Rolle spielt, muss eingeräumt werden, dass der Status des Geschriebenen auch in ausgeprägten Schriftkulturen und selbst in den sog. ‚Buchreligionen‘ nicht eindeutig zu bestimmen ist. Für diese, aber auch für manch andere Kulturen und Religionen lässt sich zunächst generell behaupten: *Schrift besitzt hierographisches Potential* (These 24). Auf welche Weise dieses Potential jedoch genutzt und aktiviert wurde und wird, ist sehr unterschiedlich und hängt von verschiedenen ideologischen und kulturellen Faktoren ab. Wird z. B. in balinesischen Ritualen den einzelnen Schriftzeichen und deren piktographischen Arrangements eine inhärent machtvolle Wirkung zugeschrieben,² so spielte in antiken Sakralisierungsakten die Verbindung von Geschriebenem und Gesprochenem eine große Rolle; der Einsatz von Schrift war hier oftmals möglich, aber nicht immer nötig. Im christlichen Mittelalter wiederum war die Bewertung der Schriftheiligkeit von geradezu zwiespältigem Charakter: Einerseits waren schriftskeptische Positionen – wie etwa die Gegenüberstellung vom ‚tötenden Buchstaben‘ und dem ‚lebendigen Geist‘ (2 Kor 3,6) – der Bibel selbst zu entnehmen, andererseits galt dieses Buch als die ‚Heilige Schrift‘ und wurde in den vielfältigen Formen seiner Materialität auch kultisch verehrt.

Das Heilige selbst entzieht sich in der Frage nach seiner Beschaffenheit den Methoden natur- und geisteswissenschaftlicher Analyse. In der materialen Kultur fassbar sind aber vielgestaltige Zuschreibungen sakraler Qualität an Objekte, Orte oder Menschen, wie sie sich beispielsweise in der Schaffung und hierarchischen Strukturierung bzw. Binnendifferenzierung sakraler Räume zeigen. Diese komplexen Prozesse der

¹ Dies kann nicht für alle Weltreligionen in gleicher Intensität geschehen; die folgenden Überlegungen konzentrieren sich auf die griechisch-römische Antike, das Christen- und Judentum sowie auf ostasiatische Kulturkreise.

² In diesem Fall zeigt Schrift *Sakralität* nicht nur an, sondern *sakralisiert* das Objekt.

„Sakralisierung“³ lassen sich als Vorgänge diskursiver Konstruktion beschreiben, die vielfach diverse Medien einbinden. Die sakrale Qualität wird hierbei von den beteiligten Personen immer wieder aktiv konsensual zugeschrieben bzw. rezipiert und ist damit der wissenschaftlichen Auseinandersetzung zugänglich.⁴ Der transkulturelle und diachrone Blick zeigt eine kaum überschaubare Vielgestaltigkeit der auf diese Weise umgesetzten Vorstellungskonzepte vom Sakralen, die zudem von sehr dynamischem Charakter sind.

Fragt man nach der konkreten Rolle von Schriften bei der Herstellung sakraler Räume und Artefakte, so erweist sich auch diese Rolle als äußerst vielfältig und flexibel. So kam (In-)Schriften oftmals die Aufgabe zu, die Grenze⁵ zwischen dem Profanen und dem Sakralen zu markieren und zu schützen; zugleich konnten Schriften diese Grenzen aber auch durchlässig machen, eigene Zwischen-Räume generieren und existentiell bedeutsame Übergänge moderieren (These 25). Da Sakralität in ihrem Status stets gefährdet ist, wurden Schriften zudem regelmäßig zur Beglaubigung, Legitimierung und langfristigen Stabilisierung von Sakralität eingesetzt (These 26). Schließlich wurden Inschriften genutzt, um sakrale Räume zu bestimmen und zu etablieren; sie wurden aber auch platziert, um von der Heiligkeit eines Raumes gleichsam ‚parasitär‘ profitieren zu können (These 27).

So vielfältig, unterschiedlich und teils widersprüchlich diese Funktionsweisen der Schrift in sakralen Kontexten auch sein mögen – allen gemein ist ihre grundsätzlich dynamische Qualität und ihr performativer Charakter. Indem schrifttragende Artefakte an Sakralisierungsprozessen teilnahmen, waren sie mehr als nur äußerliche Zeichen transzendenter Botschaften. Vielmehr kam ihnen eine eigene „communicative agency“⁶ und Wirkkraft zu; sie waren stets in komplexe ‚Schriftakte‘⁷ eingebunden. Diese Schriftakte hatten aber nicht nur in Religionen ihren Platz, die einen starken, emphatischen Begriff von Schriftlebensfähigkeit aufwiesen, sondern auch in Religionen, deren Schriftgebrauch von fakultativem Charakter war, und selbst (bzw. gerade) in einer ‚Buchreligion‘, deren Theologen gegen schriftmagische Praktiken polemisierten.

3 Wir verstehen Praktiken von Sakralisierung mittels Schrift, d. h. sakralisierende Schreib- und Rezeptionsakte von Schrift, als (rituelle) Handlungen, mithilfe derer Objekte, Räume und Personen sakralisiert und auch desakralisiert werden können. Vgl. die etymologischen Hinweise zum Terminus „Sakralisierung“ bzw. „De- und Resakralisierung“ bei Herbers 2013, bes. 12–13.

4 Vgl. Gemeinhardt/Heyden 2012, 421–422. Zum Kirchenbau: Watta 2018, 21–24; Jäggi 2011.

5 Vgl. die Betonung der Grenze bzw. Abgrenzung bei Eliade 1954, 19, der „das Heilige und das religiöse Leben dem Profanen und dem weltlichen Leben entgegen[setzt]“; siehe dazu Herbers 2013, 12: „Abgeleitet davon ist *sancire*, etwas als heilig abgrenzen, verstanden als ein juristischer Akt. Das Abgegrenzte ist das *sanctum*, grenzt man eine Person ab, ist diese eine *persona sancta* oder *sanctus*, *sancta*“.

6 Tilley 2002, 25. Allgemein: Wieser 2008.

7 Vgl. Frese/Keil 2015.

These 24

Schrift besitzt hierographisches Potential.

Das Be-Schreiben eines Artefakts kann diesem zuweilen einen sakralen Status verleihen. Diese Möglichkeit unmittelbarer Sakralisierung durch Be-Schreiben bezeichnen wir als das hierographische Potential von Schrift (nach dem Griechischen ἱερός [*hieros*, ‚heilig‘] und γράφειν [*graphein*, ‚schreiben/zeichnen‘], mithin im Sinne von ‚Sakralität einschreibend‘). Unter dem sakralen Status eines Artefakts verstehen wir hier jegliche ihm zugeschriebene Wirksamkeit, die wir dem Bereich des Sakralen zurechnen können, sofern wir auch dessen ambivalenten Charakter im Blick behalten.⁸ In manchen Fächertraditionen wie der Ägyptologie oder der Papyrologie wird zur Bezeichnung derartiger ‚sakraler Wirksamkeit‘ von Artefakten und der zugehörigen Praktiken der traditionelle Begriff des Magischen verwendet, verstanden als Wirksamkeit unter Einbezug übernatürlicher Kräfte. Wenn dieser Begriff dort, wo er als *terminus technicus* etabliert ist, auch im Folgenden verwendet wird, so bleibt uns die Problematik dieser Kategorie, mit welcher bestimmte, als besonders irrational geltende Phänomene aus dem Kontinuum kultureller Praktiken künstlich abgesondert wurden, bewusst.⁹ Wir sprechen also von hierographischer Schrift, wenn das Be-Schreiben des Artefakts als Einschreiben von sakralem Status verstanden werden kann und mit einer qualitativen Veränderung dieses Artefakts im Hinblick auf seine Wirksamkeit zusammenfällt.

Diese qualitative Veränderung kann durch die Schrift ‚nur‘ angezeigt oder aber, in einem stärkeren Sinne, durch die Schrift überhaupt erst hervorgerufen werden. Wie wir im Folgenden an einer Reihe signifikanter Objekte und Praktiken verdeutlichen, wird dieses hierographische Potential von Schrift in unterschiedlichen Epochen, Kulturen und Religionen sowohl in unterschiedlich großem Maße als auch auf unterschiedliche Weise ausgelotet. Im Vergleich der konkreten Ausprägungen, die das hierographische Potential von Schrift bekommen kann, stellen sich insbesondere folgende Fragen: In welchem Bezug steht die hierographische Schrift jeweils zur Mündlichkeit und zum gesprochenen Wort, wie es in Formen performativer ritueller Handlung oftmals zentral ist? Welche Rolle spielt die Textbedeutung gegenüber der Materialität des Geschriebenen für dessen hierographische Qualität? Inwieweit ist der Akt des Schreibens selbst von Bedeutung? Spielt das Publikum als potentielle Rezipientengruppe des Geschriebenen oder des Schreibakts eine Rolle? In welchem Bezug steht schließlich das Geschriebene zur konkreten Wirksamkeit des Artefakts?

⁸ Ein Beispiel dafür bietet etwa Agambens Analyse des *Homo Sacer* und seines ambivalenten Status zwischen Verfluchung und Gott Geweihtheit, vgl. Agamben 1995.

⁹ Zur Rezeptions- und Diskursgeschichte des Begriffs: Otto 2011.

Mit dem Konzept hierographischer Schriftqualität lassen sich manche gegenwärtige Praktiken der balinesischen Schrift¹⁰ beschreiben, mit deren Erörterung wir hier beginnen wollen, um dem Eindruck linearer historischer Entwicklung von vornherein zu begegnen. Besondere visuelle Arrangements mystischer Schriftzeichen (*aksara modré*) werden auf Objekte oder auch auf den Körper von Initianden in sichtbarer wie ‚unsichtbarer‘ Form aufgetragen bzw. eingeritzt, etwa mithilfe von Farbe, flüssigem Wachs oder geweihtem Wasser. Es geht dabei um eine Transformation des jeweiligen Objekts, die ganz unterschiedliche Ziele verfolgen kann: Mit *aksara modré* versehene Amulette oder Metalle können ihren Träger oder das Gebäude, in dessen Fundament sie eingelassen sind, vor schädlichen Einflüssen schützen. Aufgetragen auf den menschlichen Körper durch einen Priester dienen mystische Schriftzeichen der spirituellen Reinigung oder der Transfiguration eines Initianden z. B. vom unwissenden Kind zum urteilsfähigen Erwachsenen im Rahmen der Zahnfeilung (*metatah*). Je nach Arrangement der Schriftzeichen und Zielsetzung des Spezialisten können solche Piktogramme physisches und geistiges Leben fördern, aber auch vernichten.¹¹ Doch auch in öffentlichen Ritualkontexten Balis finden Schriftpiktogramme regelmäßig und weit häufiger Verwendung als lange Zeit beachtet. So werden im Rahmen der elaborierten Toten- und Verbrennungsrituale Balis (*ngaben*) verschiedene Effigien angefertigt (z. B. *kajang*, *puspa*), die den physischen, feinstofflichen oder göttlichen Körper eines Verstorbenen manifestieren, indem stoffliche Schrifträger (weißer Baumwollstoff, Blätter, Sandelholz) mit Arrangements von Schriftzeichen versehen werden.

Mehr am gesprochenen Wort orientierte rituelle Text-Praktiken haben eine sehr lange Tradition in der indo-malaiischen Welt und erinnern zugleich an Agambens *Homo Sacer*, den Verfluchten, Vogelfreien, der – durch einen gebrochenen Eid – ganz dem Gott gehört, auf den er geschworen hat. Auf eine ähnliche Gedankenfigur verweisen altmalaiische Steininschriften aus dem späten 7. Jh. n. Chr., die Schrift als wirkmächtige Manifestation des ewig gültigen königlichen Wortes einsetzen, z. B. in Schwurtafeln. Dabei wurde Wasser über eine Steininschrift gegossen, in der die Gefolgsleute eines Königs diesem ihren Eid schwören, der zugleich ihre Verfluchung im Falle einer Übertretung der Eide einschließt. Das mit potentiellen Flüchen ‚getränkte‘ Wasser wurde durch eine Tülle am unteren Ende der Steintafel gesammelt und von den Teilnehmern des Rituals getrunken. Eine solche Steintafel, die heute noch erhalten ist, wurde 683 n. Chr. von Talang Tuwo anlässlich eines großen Feldzugs sumatraischer Truppen gegen Java errichtet. Das von den Soldaten in der beschriebenen Weise ‚einverleibte‘ königliche Wort mit den darin enthaltenen Bestimmungen sollte militärische Disziplin gewährleisten.¹² Bemerkenswert an den oben beschriebenen Schrift-Praktiken des gegenwärtigen Bali ist demgegenüber, dass die Wirkmacht hier nicht in der Repräsentation eines autoritativen Wortes oder Schwurs liegt, sondern dezidiert

¹⁰ Vgl. Hornbacher/Neumann/Willer 2015.

¹¹ Hooykaas 1980, 75–79; Fox/Hornbacher 2016.

¹² Casparis 1956.

im geschriebenen Arrangement von Schriftzeichen. Wirkmächtig sind diese weniger durch das Lesen, Hören und Verstehen der einzelnen Schriftzeichen oder eines Textes, also durch die semantische Rezeption des Geschriebenen, sondern vielmehr durch ihre Visualisierung, die auch ephemere sein kann: So entfalten bestimmte schrifttragende Effigien ihre Handlungsmacht im Akt der Verbrennung.¹³ Schrift ist hier weniger Repräsentation autoritativer Rede als semantisch überdeterminierte Manifestation kosmologischer oder spiritueller Spekulationen, die in vielen Fällen nicht mehr phonetisch ‚lesbar‘ sind.¹⁴

Dem semantisch eindeutigen Verstehen (und Befolgen) von ewigen – verschriftlichten – Eiden in den altjavanischen Steintafeln tritt hier Schrift als visuelle und materielle Manifestation einer kosmologischen Realität gegenüber, die nicht verstanden werden muss, um Wirkung auszuüben. Letztere wird von Praktikern oft als das Ausstrahlen von Energie beschrieben, das räumliche Nähe und eine bestimmte Form des Umgangs mit dem Geschriebenen einschließt. Die hierographische Qualität von Schrift unterscheidet sich daher von Fall zu Fall signifikant. Im altjavanischen Beispiel wirkt Schrift durch ihre Materialisierung und Verinnerlichung eines Schwurs, in zeitgenössisch balinesischen Ritualen hingegen wirkt sie als die Manifestation von schöpferischen Energien, die auf den Prozess kosmogonischer Emanation verweisen und eine verborgene Tiefenschicht (*niskala*) der sichtbar-materiellen Realität (*sekala*) bilden.

Diese absolute Gleichsetzung des Hierographischen mit dem Schriftzeichen findet sich gerade in dem Schriftsystem nicht unbedingt wieder, in dem man es am ehesten erwarten würde: in dem altägyptischen Schriftsystem der Hieroglyphen (gr. ἱερός, ‚heilig‘; γλυφῆ, ‚Eingeritztes‘). Schon die Ägypter selbst haben ihre Schrift als *zḥꜣ.w-n-mdw.w-nṯr*, d. h. ‚Schrift der Gottesworte‘ bezeichnet. Laut manchen Quellen hat Ptah, als der Ur- und Schöpfergott, die Hieroglyphen geschaffen.¹⁵ Doch war es eben auch das Sprechen von Worten, das während der Weltschöpfung eine wichtige Rolle innehatte.¹⁶ Auch in gräko-ägyptischen magischen Praktiken, wie sie uns nicht nur in privaten, sondern auch in offiziellen Kontexten durch schrifttragende magische Gemmen, Bleitäfelchen und Papyri zahlreich überliefert sind, scheint die Wirksamkeit der Artefakte nicht allein auf der hierographischen Qualität des darauf Geschriebenen zu beruhen. Die Sakralisierung der Artefakte im Sinne ihrer Aufladung mit magischen Kräften geschah in der Regel neben anderen rituellen Handlungen auch mithilfe gesprochener Worte, beispielsweise in Form einer Rezitation.¹⁷ Durch die Niederschrift der gesprochenen Formeln wurde dann die Perpetuierung sichergestellt. Diesem Schriftakt kommt also durchaus eine hierographische Qualität zu, kann er das

¹³ Hornbacher 2019.

¹⁴ Hornbacher 2016, 98.

¹⁵ Dies ist auch aus anderen Kulturen bekannt; siehe etwa Schulz 2020, 41–42 zur Erfindung der Runen in der altnordischen Mythologie.

¹⁶ Assmann/Assmann 2003.

¹⁷ Cubelic/Lougovaya/Quack 2015; Meyer-Dietrich 2010.

mobile oder immobile¹⁸ Artefakt in seinem Status doch dauerhaft verändern und es mit übernatürlichen Kräften versehen.¹⁹ Er wirkt jedoch nicht autonom, sondern im Zusammenhang mit einem Sprechakt.

Dies gilt etwa für die sogenannten *defixiones*, die seit dem späten 6. Jh. v. Chr. in griechischer und lateinischer Sprache belegt sind: beschriebene Bleitäfelchen, mit denen man sich ‚Rechtsschutz‘ als Strafmittel oder als Schutzmaßnahme durch die Götter sichern konnte, indem man einen potentiellen Feind nicht zuletzt durch die Niederschrift seines Namens ‚fixierte‘ (lat. *defigo*, ‚festmachen, fixieren‘; gr. καταδῶ, ‚hinabbinden‘). So sehr sich in diesem ‚wirksamen‘ Schriftakt der Namensnennung die hierographische Qualität von Schrift erweist, so blieben die *defixiones* doch integriert in einer spezifischen rituellen Handlung (einem Schadensritual) von performativem und mündlichem Charakter.²⁰

Auch die biblische Überlieferung kennt die hierographische Qualität des Geschriebenen in Verbindung mit rituellen Handlungen: Das sog. ‚Eifer‘-Ordal (Num 5,11–31), in der rabbinischen Literatur bekannt als *inyan soṭa*, ist ein Ritual, das ein Mann mit Blick auf eine des Ehebruchs verdächtige Frau durchführen lässt: Dabei hat sie eine Wasserlösung aus heiligem Wasser zu trinken, in das der Staub vom Boden des Heiligtums gemischt und dem zusätzlich eine fluchbringende Formel beigegeben wurde, die der Priester von einer Buchrolle abgewaschen hat. Im Fall der Unschuld bleibt die Frau körperlich unversehrt.²¹ Die besondere Bedeutung des Geschriebenen zeigt sich in der Beschreibung eines mittelalterlichen magischen Fragmentes aus der Genisa in Kairo, das als Ritualmaterie fließendes Wasser und Staub aus der Synagoge nennt, aber als Geschriebenes nun präziser (geheime) Gottesnamen vorschreibt, die der Frau zu trinken gegeben werden.²²

Magische Gemmen stellen aufgrund der oftmals in sie eingeschriebenen Götternamen, individuellen Wünsche, Zauberzeichen und -wörter (*Charaktêres* und *Voces Magicae*) ein weiteres Beispiel für hierographische Schrift dar.²³ Für solche Gemmen ist uns auch ein Ritual der Einweihung (gr. τελετή) überliefert,²⁴ bei welchem die Akteure temporär die Kraft der Gottheit bekamen und an das Artefakt übertrugen.²⁵ Die *Charaktêres* bestanden aus schriftähnlichen Zauberzeichen mit dem Zweck,

¹⁸ Theis 2015.

¹⁹ Zur Übertragung der Kraft auf das Artefakt: Speyer 1992.

²⁰ Faraone 1991; Frankfurter 2019; Graf 2011; Kropp 2011. Graf 2005, 247: „Gebet, Fluch und Eid sind gesprochene Riten, die eng miteinander verwandt sind. Alle drei sind performative Äußerungen, in denen die in Worte beschriebene Handlung und die Handlung selber zusammenfallen.“

²¹ Vgl. z. B. Liss 2007.

²² Veltri 2002.

²³ Allgemein zu magischen Gemmen: *The Campbell Bonner Magical Gems Database* (CBd): <http://cbd.mfab.hu> (Stand: 7.3.2023). Vgl. auch Dasen/Nagy 2019; Endreffy/Nagy/Spier 2019.

²⁴ Aussagen hierzu erlauben magische Papyri, die physisch getrennt vom eigentlichen Artefakt als Handbücher für eine solche Einweihung fungierten.

²⁵ Eitrem 1939.

magische Qualitäten zu vermitteln, ohne dass die Zeichen selbst verstanden werden mussten.²⁶ Die Textbedeutung hatte hier somit keine Priorität. Stattdessen verstärkten die Zeichen die Funktion der Artefakte als Kommunikationsmittel mit übernatürlichen Wesen. Nach erfolgter Einweihung können die Präsenz der Schrift und das Wissen darum also allein für ihre Wirksamkeit ausreichen.²⁷ Für den Rezeptionsprozess war nicht immer ein öffentliches Publikum notwendig, womit Sichtbarkeit und Lesbarkeit keine notwendigen Qualitäten der Schrift waren. Schließlich waren diese Artefakte oft teilweise oder ganz versteckt und verborgen („restringierte Schriftpräsenz“).²⁸

Aus demselben Zeit- und Kulturraum kennen wir einen weiteren klassischen Fall, bei dem Schrift eine hierographische Qualität im wörtlichen Sinne des Einschreibens von Sakralität zukommt. Es sind dies die Weihinschriften, wie sie Votive etwa in griechischen Heiligtümern tragen können. Bedurften die *defixiones* und die magischen Gemmen zur Aktivierung der hierographischen Qualität des darauf Geschriebenen performativer Rituale und Sprechakte, bietet sich eine Lesart von griechischen Votivinschriften als schriftliche Spur von Gesprochenem weniger an, wie das typische Formular derartiger Inschriften deutlich macht. Die gleiche Inschrift vom Typ ‚x hat (es) der Gottheit y geweiht‘ in mehr oder weniger abgekürzter Form kann auf jeglichem im Heiligtum geweihten Gegenstand stehen, vom bloßen Tongefäß bis hin zur kolossalen Statue. Der Verweis auf das, was jeweils geweiht wurde, bleibt in der Weiheformel allermeist implizit. Vielmehr übernimmt der beschriebene Gegenstand meist selbst die Stelle des Akkusativ-Objekts. Konkreter kann die Verschränkung von materiellem Schriftträger und Text kaum ausfallen: Als gesprochener Text ohne den Schriftträger wäre der grammatikalisch unvollständige Satz sinnlos. Damit verliert das für *defixiones* und magische Gemmen naheliegende ritualistische Verständnis von Weihinschriften als schriftliche Spur einer gesprochenen Weiheformel erheblich an Plausibilität. Nur in ihrer materiellen Bindung an das Votiv erhält die Weihinschrift ihre Bedeutung.

Während derartige kurze Weihinschriften somit nicht als autonome Texte funktionieren, können die Votive ihrerseits sehr wohl ohne Weihinschrift auskommen. Anders als bei christlichen Reliquien, deren sakraler Status von einer als verlässlich empfundenen Identifizierung abhängt,²⁹ bedienen Weihinschriften kein dringendes Bedürfnis nach Authentifizierung. Noch viel zahlreicher als die uns überlieferten Weihinschriften sind in den griechischen Heiligtümern schließlich Votive *ohne* Weihinschrift. Dies gilt etwa für Waffenweihungen, eine gerade in der griechischen Archaik und frühen Klassik besonders wichtige Gattung von Votiven, die sich z. B. im Zeus-Heiligtum von Olympia zu Tausenden erhalten haben: bronzene Helme, Beinschienen, Brustpanzer, Schilde, Lanzen und Schwerter, welche als Beuteweihungen (oder seltener wohl auch als Weihung der eigenen Waffen) zum Dank für errungene Siege

²⁶ Gordon 2014; Dzwiza 2019.

²⁷ Quack 2014; Keil et al. 2018.

²⁸ Hornbacher/Frese/Willer 2015; Willer 2015. Grundlegend: Frese/Keil/Krüger 2014.

²⁹ Ferro 2021.



Abb. 1: Helmweihung aus Olympia mit Weihinschrift am unteren Saum entlang: „Μιλτιάδης ἀνέ[θ]εκεν [ἰ: τ]ῷ Δί“. („Miltiades hat [es] dem Zeus geweiht“), um 500 v. Chr. Olympia, Archäologisches Museum, Inv.-Nr. B 2600. Foto: Oren Rozen (via Wikipedia, CC BY-SA 3.0)

ihren Weg ins Heiligtum gefunden haben. Nur ein Bruchteil dieser kostbaren Votive trägt auch Inschriften,³⁰ wie etwa ein korinthischer Helm aus der Zeit um 500 v. Chr. (Abb. 1), der seine Bekanntheit der Tatsache verdankt, dass kein Geringerer als Miltiades, der Feldherr der Athener bei der siegreichen Schlacht bei Marathon gegen das persische Heer im Jahre 490, der Weihende ist.³¹ Beginnend auf dem linken Wangenschirm zieht sich die einfache Inschrift „Μιλτιάδης ἀνέ[θ]εκεν [ἰ: τ]ῷ Δί“. (IG I³,2 1472) („Miltiades hat [es] dem Zeus geweiht“) bis hinten auf den Nackenschirm.

³⁰ Laut Frielinghaus 2011 tragen nur 5–6 % der in Olympia geweihten Helme und Beinschienen Inschriften.

³¹ Olympia, Archäologisches Museum, Inv.-Nr. B 2600. Siehe Frielinghaus 2011, 383, Kat. Nr. D 478 (mit Bibliographie) und 548, Nr. 40 (zur Inschrift), Taf. 114.3. Siehe auch Dietrich 2022. Dass der in der Inschrift genannte Miltiades tatsächlich mit der historischen Persönlichkeit identisch ist, lässt sich nicht zweifelsfrei nachweisen, scheint jedoch nicht unplausibel.

Dem Auf und Ab des unteren Saums des Helms folgend unterwirft sich die eingeritzte Inschrift der Morphologie des Gegenstands, statt diesen durch entsprechend plakative und frontale Positionierung zum bloßen Schriftgrund zu degradieren. Lesbar war diese Inschrift zweifellos. Doch nicht nur war die Standzeit von auf Holzpfählen fixierten Waffenweihungen in der Regel nicht sehr lange, bevor sie wieder weggeräumt wurden,³² auch setzt das Entziffern der Inschrift ein Betrachten aus der Nähe voraus. Diese spezielle Aufmerksamkeit wurde einem Helm unter vielen anderen sicher nur selten zuteil. Die Inschrift proklamiert ihren Inhalt nicht so sehr als kommunikativen Akt nach außen, als dass sie diesen in den Gegenstand (im wörtlichen und übertragenen Sinne) einschreibt. Die auf dem Prinzip von Gabe und (erwarteter) Gegengabe beruhende Beziehung zwischen Weihendem und empfangender Gottheit, welche durch die Votivpraxis aufrechterhalten werden soll, wird im Falle dieses Helms durch das Einschreiben der Namen des Miltiades und des Zeus zusätzlich bekräftigt und Teil seiner Materialität. Nachdem derartige Weihinschriften aber genauso gut auch fehlen konnten, bedarf der Gegenstand nicht zwingend der hierographischen Qualität des Geschriebenen, um die sakrale Wirksamkeit als Votiv zu erlangen.³³

Sehr viel ambivalenter sind die Positionen, die im Christentum zur hierographischen Qualität von Schrift bezogen wurden. Wie in anderen monotheistischen ‚Buchreligionen‘ spielt hier das geschriebene Wort zunächst eine zentrale Rolle: Schließlich wird die Bibel nicht nur als dokumentarischer Bericht göttlicher Taten verstanden, sondern gilt als das Gotteswort selbst. In der Liturgie verbürgt die ‚Heilige Schrift‘ die Gegenwart des göttlichen Logos und wird als Buch nicht nur benutzt, sondern auch selbst verehrt: Beim Einzug in die Kirche und in Prozessionen wird es vom Klerus feierlich vorangetragen und auf dem Altar regelrecht inszeniert. Äußerst ehrfürchtig gehen die Zelebranten mit dem Evangelienbuch um; dessen Kuss durch den Priester oder Diakon ist noch immer Teil der römisch-katholischen Liturgie.³⁴ Auch wenn die feierliche Lesung aus den Evangelien und den Apostelbriefen sicherlich den wichtigsten Rezeptionsakt (in der Vormesse) darstellt, so wird in liturgischen Akten auch dem Buch-Objekt selbst offenkundig eine große Macht und Wirkkraft zugeschrieben: So ist es etwa bei der Bischofsweihe üblich, den Codex über Kopf und Nacken des zu Weihenden zu halten.³⁵

³² Zur Standzeit von sichtbar präsentierten Waffenweihungen in Olympia siehe Frielinghaus 2011, 170–183.

³³ Dies unterscheidet derartige Weihinschriften auf Votivwaffen wesentlich von der aus dem balinesischen Kulturraum bekannten Praxis des Graphem-Auftrags auf Waffen. Hier gilt die hierographische Wirksamkeit der Beschriftung solchen Waffen, die anders als bei Waffenvotiven noch zu ihrem praktischen Gebrauch im Kampf bestimmt waren und eine Steigerung ihrer Kampfkraft bewirken sollte. Siehe Hooykaas 1980.

³⁴ Hermans 1984, 186f; Ganz 2017, 93.

³⁵ Beschrieben wird der Vorgang bei Rupert von Deutz († 1129/1130), *Vita Herberti*, 45–46. Zur Bischofsweihe selbst auch: Engels 1987. Ausführlich und mit weiteren Beispielen Schreiner 2011, 284–307. Hierzu auch: Kehnel/Panagiotopoulos 2015, 3–5.

Derartige sakralisierende Schriftakte sind in der christlichen Liturgie jedoch nicht nur auf den Umgang mit der Bibel bzw. dem Evangelienbuch beschränkt, sondern auch anderweitig bezeugt. Als eindrucksvolles Beispiel kann das sog. ‚Abecedarium‘ der Kirchweihe genannt werden.³⁶ Bei diesem Weiheritual schreibt der Bischof mit seinem Stab Alphabet-Reihen in lateinischen und griechischen Buchstaben auf den Boden. In gestreute Asche oder gar unsichtbar direkt auf den nackten Stein wird Buchstabe für Buchstabe geschrieben, aus deren Reihen sich ein x-förmiges Kreuz ergibt. Festzuhalten ist, dass bei diesem Akt das Alphabet in seiner Vollständigkeit niedergeschrieben wird. Das heißt: Der Bischof präsentiert weder einen heiligen Text noch vermittelt er eine christliche Botschaft. In Asche geschrieben ist diese Buchstabenfolge – wenn überhaupt – nur für kurze Zeit sichtbar und ist auch gar nicht fürs Lesen im eigentlichen Sinne gedacht. Was zählt, ist der Schreibakt, mit dessen Hilfe aus einem profanen Raum ein geweihter, ein sakraler wird. Nun ist einerseits davon auszugehen, dass dieser Ritus seine Wurzel in älteren paganen Bräuchen hat;³⁷ andererseits ist mit einer spezifischen christlichen Uminterpretation und Legitimation dieses Schriftaktes zu rechnen (Gott als das A und Ω).³⁸ Ganz im antiken Sinne „traute man dem ABC die Kraft zu, die Kirche vor dämonischen und teuflischen Einflüssen freizuhalten“.³⁹

Für das jüdische Verständnis ist weniger das heilige Bibel-Buch *in toto* als die handgeschriebene Torarolle mit dem Pentateuch-Text als entscheidendes Artefakt auszumachen (Abb. 2). Der Ausgangspunkt dieser ‚Artefakt-Theologie‘ lag aber wahrscheinlich nicht (nur) in der hierographischen Macht des Geschriebenen (vor allem: der Gottesnamen), sondern in der Notwendigkeit, den kultischen Umgang mit der Tora-Rolle (Verbeugung vor der Tora; Küssen des Toramantels;⁴⁰ Verwendung der Tora-Rolle zur Abwehr von Dämonen⁴¹) religionsgesetzlich und theologisch vor dem Vorwurf des Götzendienstes zu bewahren, denn die Tora-Rolle ist ein von Menschen gemachtes Artefakt, und die jesajanische Bildpolemik (Jes 40–46) wurde von den Juden oftmals auf den Umgang der Christen mit Kreuz und Bibel angewandt. Daher entwickelten die mittelalterlichen jüdischen Theologen in Westeuropa, vor allem der Mystikerkreis um R. Yehuda he-Chasid (‚der Fromme‘; gest. 1217) eine Art ‚Tora-Artefakt-Theologie‘, bei der die Tora-Rolle als Trägerin der göttlichen Namen für die Präsenz Gottes und seiner Kraft bürgt. In R. Yehudas Theologie werden die obere (göttliche) und untere Welt (Tora) in einer quasi substanzhaften Zusammengehörigkeit gedacht: Die Verbeu-

³⁶ Siehe hierzu Forneck 1999, 201–202; Schmitt 2004, 475–478. Ausführlich: Schreiner 2006.

³⁷ Stapper 1937, 143–144.

³⁸ Gott und Christus selbst werden von Johannes in seiner biblischen Offenbarungsschrift symbolisch mit den griechischen Buchstaben A und Ω bezeichnet (Offb 1,8; 21,6; 22,13) als Ausdruck für den Anfang und das Ende alles Geschaffenen und Gewordenen, das in Gott zusammenfällt. Vgl. Schreiner 2000, 64–65. Das Wort ist der Anfang von Allem: „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος“ (Joh 1,1).

³⁹ Schreiner 2006, 184. Vgl. auch Dornseiff 1925, 69–81; Glück 1987, 219–220.

⁴⁰ Liss 2014, 209–211.

⁴¹ Vgl. Liss 2015, 169–172.



Abb. 2: Ummantelte Torarollen mit Toraschild (*tas*), Torazeiger (*yad*) und Tora-Krone (*keter*) bzw. zwei Tora-Krönchen (*rimonim*) im Toraschrein (*aron ha-qodesh*). Heidelberg, Synagoge. Foto: Hanna Liss.

gung vor der Tora fungiert nicht einfach als Ersatz für eine nicht mehr zu realisierende Anschauung des Ewigen; es ist die Anschauung des Ewigen. Damit garantiert die Tora die unmittelbare Präsenz und Erfahrbarkeit der göttlichen Gegenwart.⁴² Gleich der prophetischen Vision wird die Tora-Rolle, vor der man sich niederwirft, zum (Real-) Symbol für die göttliche Gegenwart und ermöglicht so eine unmittelbare Erkenntnis (und Partizipation an) der göttlichen Welt. Die Tora wird *pars pro toto* zum Träger des Göttlichen. In der Tora wird der Schöpfer selbst – sein Wesen, seine Weisheit, aber auch seine Kraft – enthüllt und für den Menschen greifbar.

Sind diese Schriftpraktiken nun starke Belege für ein emphatisches Schriftverständnis, so ist einzuwenden, dass im Christentum zugleich auch womöglich (neu-) platonisch inspirierte, explizit schriftskeptische Positionen eine große Rolle spielten.

⁴² Liss 2001, 281–291.

So sprachen sich einflussreiche Theologen – von Augustinus bis Thomas von Aquin – stets gegen die Zulässigkeit und Sinnhaftigkeit herrschender Praktiken der Schriftmagie aus, die besonders in der Volksfrömmigkeit beliebt waren.⁴³ Denkt man wiederum an die erwähnte kultische Verehrung, die der ‚Heiligen Schrift‘ in der Liturgie zukam, so mögen ferner Schrift-Praktiken erstaunen, die von einem bemerkenswert ehrfurchtslosen Umgang mit diesem Buch-Objekt zeugen. So konnte dasselbe liturgische Buch, das innerhalb der christlichen Liturgie verehrt wurde, bereits wenig später als veraltete und irrelevant geltende Handschrift zerstört und – als Makulatur – ökonomisch wiederverwertet werden.⁴⁴ Wurde der hierographischen Qualität der Schrift, ihrer sakralen Wirkkraft und Präsenz keine überzeitliche Dauerhaftigkeit zugebilligt?

Sicherlich sind die ambivalenten Wertungen und Praktiken des christlichen Mittelalters im Kontext eines genuin zwiespältigen Schriftverständnisses zu verstehen, wie es in der patristischen Literatur, aber auch schon im Neuen Testament selbst vorgeprägt war.⁴⁵ So konnte man dem zweiten Korinther-Brief des Paulus entnehmen, dass der lebendige Gott sich ‚nicht mit Tinte‘, sondern direkt in die ‚fleischernen Tafeln des Herzens‘ einschreibe und dass der ‚Buchstabe töte‘, der ‚Geist aber lebendig‘ mache („τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ“, 2 Kor 3,6). In diesem Sinne seien, so Paulus, die wahren Gläubigen keine ‚Diener des Buchstabens‘, sondern ‚Diener des Geistes‘. Zweifelsohne hat diese paulinische Polemik das theologische Schriftverständnis des christlichen Mittelalters zumindest mitgeprägt. Von dieser Perspektive aus war es kaum möglich, Schrift im substantiellen Sinne als etwas Sakrales oder Wirkmächtiges zu verstehen: Das hierographische Potential der Schrift hatte sich stets in der rituellen Verbindung mit dem gesprochenen Wort und der liturgischen Handlung zu entfalten. Bemerkenswert ist vor diesem Hintergrund jedoch, dass volkstümliche und paraliturgische Praktiken der Sakralisierung durch Schrift, Schriftzeichen und Bücher, die bis zum mantischen und magischen Gebrauch reichen können,⁴⁶ trotz aller Kritik und Einwände der Theologen lange Zeit Teil der christlichen Frömmigkeit geblieben sind.

Abschließend zeigt sich, dass Schrift – unabhängig von der Textbedeutung – Artefakten Wirksamkeit verleihen kann. Der sakrale Status kann durch Schriftzeichen und Schrift hervorgerufen oder aber angezeigt werden. Solche Praktiken müssen dabei nicht eine grundlegende Gültigkeit in den Kulturen besitzen. Inhärent ist der Schrift folglich eine Potentialität hierographischer Qualität. Diese kann, wie die

⁴³ Ausführlich dazu Schreiner 1990. Die offenbar schon in der christlichen Spätantike bekannte Praxis, Kopfkrankheiten durch Bibel-Kontakt zu kurieren, wurde von Augustinus aber toleriert. Vgl. Schreiner 2002, 82.

⁴⁴ Senzel 2018. Im Prozess der Makulatur wird bereits beschriebenes Papier und Pergament für die Verstärkung von Bucheinbänden neuer Drucke und Handschriften genutzt. Dem Geschriebenen selbst – ganz im Gegensatz zum Material – wird dabei kein Wert mehr zugemessen, vgl. Kühne-Wespi/Oschema/Quack 2019, 15–16.

⁴⁵ Dazu auch: Frese 2014; Reudenbach 2021.

⁴⁶ Weitere Beispiele bei Schreiner 2000.

verschiedenen Beispiele zeigten, sich in der Ausschöpfung graduell und qualitativ unterscheiden. Es handelt sich letztlich um ein Spektrum hierographischer Qualitäten, deren Wirksamkeit sich nicht zuletzt innerhalb ritueller Handlungen, durch das Wissen darum und den Glauben daran entfaltet.

These 25

Schrift eröffnet Möglichkeiten zur Scheidung von profanem und sakralem Raum. Dadurch entstehen Räume der Liminalität.

Schon in der antiken Mittelmeerwelt trennte Schrift den profanen vom sakralen Raum: Inschriften auf Stein konnten die Grenzlinie griechischer Heiligtümer markieren und sicherstellen, dass diese Grenze nicht zufällig oder unbedacht durchquert wurde. Diese Aufgabe kam vor allem den Bezirkswänden oder den Horossteinen und deren griechischen Inschriften zu. Grundsätzlich konnten Horossteine alle möglichen Grenzen in der griechischen Welt markieren: zwischenstaatliche Grenzen, Asylbereiche, Verwaltungs- und Siedlungsgrenzen (Demengrenzen), Grenzen öffentlicher Gebiete und Gebäude sowie Privatbesitz.⁴⁷ Auf der Athener Agora erklärte ein gemeißelter Stein aus dem 5. Jh. v. Chr.: ‚Ich bin die Grenze der Agora‘ („ὅρος εἰμὶ τῆς ἀγορᾶς“).⁴⁸ Dieser und ähnliche Steine dienten dazu, sicherzustellen, dass jeder, der die Agora betrat, die Regeln befolgte. So durfte etwa kein Mörder diesen Raum betreten. Diese Sorge um die Kontrolle von Grenzen war bei Heiligtümern nochmals von besonderer Dringlichkeit. Auf einem Stein aus dem 5. Jh. v. Chr. von der Insel Aigina ist zu lesen: ‚Grenzstein des Heiligtums von Athena‘ („ὅρος τεμένος Ἀθηναίας“).⁴⁹ Dieser Text war zunächst als einfache deklarative Aussage zu verstehen: Der Stein wies sich selbst als ὅρος aus – setzte eine Grenze – und bestimmte den dahinterliegenden Bereich als einen der Athena zugehörigen, heiligen Raum, der zudem eine eigenständige Rechtssphäre konstituierte. Jenseits dieser wörtlichen Lesart musste eine solche Inschrift von den Rezipierenden aber auch als Appell verstanden werden: als eine Aufforderung, Halt zu machen und die eigene Eintrittsbefugnis zu prüfen.⁵⁰ So war es in der griechischen Weltanschauung nur denjenigen erlaubt, ins Heiligtum einzutreten, die keine ‚Verunreinigungen‘ (gr. μῦσμα, *miasma*) aufwiesen.⁵¹ Eine solche rituelle Verunreinigung erfolgte aus ‚unreinen‘ Ereignissen – einige außerhalb menschlicher Kontrolle,

⁴⁷ Seiffert 2006.

⁴⁸ IG I³,2 1087; Lagner 2017, 69. Für andere „sprechende Objekte“: Edelmann-Singer/Ehrich 2021.

⁴⁹ IG IV²,2 792; Seiffert 2006, 30–33.

⁵⁰ Ober 1995, 93.

⁵¹ Carbon/Peels-Matthey 2018. Hier muss allerdings Folgendes beachtet werden: „A convincing unifying account of Greek pollution remains elusive [... it] is an immensely flexible metaphor that could be applied in many different spheres“ (Parker 2018, 27).

wie z. B. einer Geburt oder einem Todesfall im Haushalt. Eine Person, die ‚befleckt‘ ins Heiligtum eindrang, riskierte nichts weniger, als dass die gesamte Gemeinschaft bestraft wird.

In einer Inschrift an einem Heiligtum in Priene (Kleinasien) kam die Sorge um Reinheit folgendermaßen zum Ausdruck: ‚Man soll in das Heiligtum eintreten rein in weißem Gewand‘ („εἰσὶναι εἰς τὸ ἱερόν ἄγνόν ἐν ἑσθῇτι λευκῇ“; 2. Jh. v. Chr.).⁵² Hier war der Appell an den potentiellen Besucher des Heiligtums nicht nur implizit enthalten, sondern wurde in aller Deutlichkeit formuliert. Die Grenze zwischen dem Profanen und Sakralen wandelte sich zu einem Bereich, in dem man nicht nur innehalten sollte, um über seine rituelle Reinheit nachzudenken, sondern in dem man auch konkret etwas tun konnte: u. a. sich mit geheiligtem Wasser zu reinigen oder die Hände mit Blut eines geopfertem Tieres zu waschen. Der beschriftete Stein markierte in diesem Sinne nicht einfach eine ‚harte‘ Grenzlinie, sondern eröffnete einen Reflexions- und Handlungsraum: einen liminalen Raum des Übergangs.

Die Bezugnahme auf den in den Kulturwissenschaften intensiv diskutierten Begriff der ‚Liminalität‘⁵³ ist hier naheliegend. Ganz im Sinne der anthropologischen Grundfrage, wie in Gesellschaften existentiell bedeutsame Übergänge mit Hilfe von Ritualen moderiert wurden, lautet hier in Analogie die Frage: Welche Bedeutung kam Inschriften an ‚kritischen‘ Übergängen – an Toren, Türschwellen und Eingangsbereichen – zu? In unserem Kontext: Welche Aufgaben übernahmen Schriften konkret an der Schwelle zum Heiligtum? Wie die anthropologische Forschung immer wieder betont hat, wurden in vormodernen Gesellschaften statusverändernde Übergänge als grundsätzlich ordnungsgefährdend und bedrohlich wahrgenommen. Umso wichtiger erschien daher stets die ‚Einhegung‘ des liminalen Bedrohungspotentials durch Rituale, Zeremonien und Bilder.⁵⁴ In diesem Sinne ist zu vermuten, dass die Nutzung der Schrift (Inschriften, Schilder, heilige Bücher, Schrift-Bilder, metaphysische Texte im Narrativ) innerhalb einer liminalen Situation nicht nur dazu diente, den jeweiligen ‚Zwischen-Raum‘ klarer zu definieren und inhaltlich zu füllen, sondern auch dazu beitrug, eine potentiell gefährvolle Stelle zeichenhaft zu stabilisieren. So umfasste etwa die Einweihung in einen antiken Mysterienkult unterschiedliche Praktiken mit geheimen Gegenständen und zielte auf die rituelle Vermittlung geheimen, ungeschriebenen Wissens ab. Die spezifischen Regeln aber, die für viele verschiedene Rituale erforderlich waren, konnten auf Stein am Eingang zum Heiligtum gemeißelt sein.⁵⁵

⁵² Blümel/Merkelbach 2014, 402.

⁵³ Bei ‚Liminalität‘ handelt es sich um ein anthropologisches Konzept, das ursprünglich im Kontext der Erforschung von Übergangsriten entwickelt wurde. Vgl. van Gennep 1909 [2005]; Turner 1964. Zur Übernahme des Konzepts in den jüngeren Kunst- und Kulturwissenschaften siehe Kern 2013; Krüger 2018; Foletti/Doležalová 2020.

⁵⁴ Zu Bildern an der Schwelle und zur rezeptiven Performativität in Eingangsbereichen vgl. Bawden 2014; Kern 2004.

⁵⁵ Harris 2015; Petrovic/Petrovic 2018.

Das Potential des Geschriebenen, eine Grenze verstärken und einen liminalen Raum generieren zu können, wird besonders in der frühchristlichen Periode (4.–6. Jh. n. Chr.) deutlich, in welcher weniger die rituelle Verunreinigung als die individuelle Sündhaftigkeit für problematisch erachtet wurde.⁵⁶ In verschiedenen Inschriften der nahöstlichen Kirchen der Spätantike, die man in Vorhallen oder an Eingängen platzierte, wurden Aspekte der Selbstprüfung der Besucher vor Eintritt in das Heiligtum angesprochen. Die Besucher wurden ermahnt, sich vor dem Eintritt zu besinnen, ob sie vorbereitet und würdig waren, Gott und seinen Heiligen im Kirchenraum gegenüberzutreten.⁵⁷ Es bestand immer die Gefahr, dem Sakralcharakter des Kirchenraums Schaden zuzufügen und dafür Strafe zu erleiden, sollte es an körperlicher, aber besonders auch geistiger Reinheit mangeln.⁵⁸

Anders als im antiken Griechenland hatten die Christen ein heiliges Buch zu zitieren, und an Kirchentüren geschriebene Bibeltexte riefen den Betrachter nicht nur zum Nachdenken, sondern auch zur inneren Umkehr auf, bevor er den heiligen Raum betrat.⁵⁹ Besonders beliebt war Ps 117,20 (LXX): ‚Das ist das Tor des Herrn; die Gerechten werden dort einziehen‘ (‚αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου, δίκαιοι εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ‘) – in seinem originalen Kontext ein Verweis auf den heiligen Tempel in Jerusalem und selbst im christlichen Glauben ein Prototyp des himmlischen Zion.⁶⁰ Durch diesen schriftlichen Ausweis wurde die Schwelle zum Kirchenraum als ‚Tor des Herrn‘ (‚πύλη τοῦ κυρίου‘) nobilitiert und auf diese Weise als besonderer Ort zwischen dem Profanen und dem Sakralen, weltlichem und himmlischem Reich, zwischen Gegenwart und Zukunft hervorgehoben.⁶¹ Interessant ist, dass dieses ‚Tor‘ offenbar immer wieder auch Laienbesucher zu Schriftakten animierte. Eingeritzte Graffiti (Gebets-
texte, Kreuze u. a.) lassen sich oftmals an Eingängen sakraler Bereiche finden – so etwa an einem griechischen Tempel bei Aphrodisias, der in eine Kirche umgewandelt

⁵⁶ Vgl. van Opstall 2018.

⁵⁷ Zum Beispiel in einer beschädigten Mosaikinschrift in der Kirche der Märtyrer (al-Khadir), in Madaba (Jordanien), 2. Hälfte 6. Jh. / Anf. 7. Jh.: „Wer immer hier eintritt, soll einen reinen Palmzweig (?) mit sich führen, die Erinnerung an die heiligsten Märtyrer bewahrend, und Gott rühmend, wie es sich geziemt.“; zur Inschrift Di Segni 2006, 586; Denis Feissel schlug die Lesung „ein reines Herz“ vor, siehe Gatier/Feissel 2008, 754–755 (Nr. 571). Zum Bau: Watta 2018, 246–247 Nr. 61 mit Abb. 74, 166; Piccirillo 1997, 129–131 mit Abb. 142–157.

⁵⁸ So stellte beispielsweise Clemens von Alexandrien um 200 n. Chr. in seinem *Paedagogus* beide Formen der Reinheit als essentielle Voraussetzung für den Kontakt mit Gott und den Heiligen nicht nur für die Kleriker, sondern auch für die Gemeinde heraus: „Beim Kirchgang sollen die Frauen und die Männer anständig gekleidet sein, in der Art zu gehen alles Auffällige vermeiden, sich des Schweigens befleißigen, ‚ungeheuchelte Liebe‘ im Herzen tragen, reinen Körpers und reinen Herzens sein, tauglich zum Gebet zu Gott.“ (übers. von Otto Stählin: Clemens von Alexandrien, *Der Erzieher*, 204; vgl. Clemens von Alexandrien, *Paedagogus*, III 11, 79, 3–4).

⁵⁹ Auch wenn die alten Griechen ebenfalls eine Kategorie von Texten (nicht immer in schriftlicher Form) besaßen, die sie als ‚heilige Berichte‘ (ἱεροὶ λόγοι) bezeichneten: Henrichs 2003.

⁶⁰ Leatherbury 2020, 258–267; Breytenbach 2012, 389–394; Watta 2018, 84–85, 92.

⁶¹ Frese/Krüger 2019.



Abb. 3:
Türpfosten aus
Marmor mit Graf-
fiti, um 500 n. Chr.
und später, Aphro-
disias (Türkei),
Eingang zum in
eine Kirche umge-
wandelten Heilig-
tum der Aphrodite.
Foto: Anna Sitz.

wurde (Kleinasien, gegen 500 n. Chr., Abb. 3). Hier findet man sowohl offizielle als auch inoffizielle Schriftakte bzw. Zeichenakte in Form von Kreuzen (sowohl professionell eingeritzt als auch Graffiti), einen Hinweis auf die Auferstehung Christi und Bitten um göttliche Hilfe.⁶² Die sich überlagernden Texte bilden ein Palimpsest auf Marmor, das auf die überzeitliche Bedeutung des Eintritts in einen Kirchenraum hinweist; diese Ansammlung von Graffiti legt nahe, dass hier innegehalten, geschaut, reflektiert, aber auch rituell agiert wurde.⁶³

Die Bedeutung dieser Grenze des Sakralbaus sollte allerdings nicht nur denen deutlich werden, die in ihn eintraten. In einzelnen Fällen sind bei spätantiken Kirchen und Kapellenbauten im Bereich der Haupt- und Nebenzugänge im Mosaikboden platzierte Inschriften (Bau- und Fürbitteninschriften um Errettung, die ewige Ruhe etc.) oder mit Figuren besetzte Mosaikfelder nach Westen bzw. nach außen hin orientiert worden. Sie richteten sich damit also offenbar an Besucher, die die Kirche wieder ver-

⁶² Reynolds/Roueché/Bodard 2007, 1.21 und 1.22.

⁶³ Yasin 2009, 143; Sitz 2019, 151.

ließen, und hielten damit die durch sie vertretenen Botschaften im Moment des Durchschreitens des Portals präsent.⁶⁴ Dies galt auch für die Verwendung der genannten Psalmassage: Verließen Kirchenbesucher die sogenannte Akropoliskirche von Ma'in (Jordanien, 719/720 n. Chr.) durch den Westeingang, so erblickten sie innen direkt vor der Schwelle eine nach Westen ausgerichtete *tabula ansata* mit der Bauinschrift in Verbindung mit dem bereits erwähnten Zitat aus Ps 117,20 (LXX), allerdings in diesem Fall ergänzt durch ein weiteres Psalmzitat Ps 86,2 (LXX): ‚Der Herr liebt die Tore Zions mehr als alle Zelte Jakobs.‘ Der Eingangsbereich der Kirche wird damit auch hier direkt Gott zugeschrieben und seiner Gewalt unterstellt. Die Verbindung des Kirchenportals mit den ‚Toren Zions‘ setzt noch deutlicher den christlichen Sakralbau in Bezug zur ‚Stadt Gottes‘, dem Himmlischen Jerusalem.⁶⁵ Inschriften mit diesem Psalmvers dienten in verschiedenen Kirchenbauten des Nahen Ostens zugleich auch zum apotropäischen Schutz von Zugängen durch die Zuweisung an Gottes Macht, wobei offenbar die Positionierung in diesem Bereich, nicht aber die Ausrichtung nach innen oder außen als entscheidend angesehen wurde.⁶⁶

Sakralisierende Wirkung wurde im christlichen Mittelalter aber nicht nur Kreuzen und bestimmten Sätzen der Bibel, sondern auch dem ganzen Alphabet⁶⁷ und sogar einzelnen Buchstaben zugeschrieben.⁶⁸ Im Kontext der Liminalität kam insbesondere dem griechischen Tau bzw. lateinischen T große Bedeutung zu. In diesem Fall war es zunächst die bildliche Ähnlichkeit mit dem Kreuz, die diesen Buchstaben zu einem Heilszeichen machte. Zudem waren christliche Theologen des Mittelalters überzeugt, dass schon die Israeliten am Pesach-Fest die ‚Türpfosten und die Oberschwelle‘ (Ex 12,7) mit diesem Zeichen markiert hatten, um von der letzten der ägyptischen Plagen verschont zu bleiben (Abb. 4). Von Schriftzeichen auf dem Türpfosten weiß die Hebräische Bibel in diesem Kontext zwar nichts zu berichten; diese Deutung der apotropäischen Wirkung von Geschriebenem geht aber womöglich auf die prophetische Beschreibung in Ez 9,4–6 zurück, gemäß welcher ein ‚Zeichen‘ (*tāw*,

⁶⁴ Beispielsweise in der Apostelkirche von Anemurium (Türkei): Fürbitteninschrift (Leatherbury 2020, 120–121 Abb. 3.26), in der Nord-Kirche von Herodion (Israel): Fürbitten- und Psalminschrift (Leatherbury 2020, 265–268 Abb. 6.16), in der Dometios-Basilika (Basilika A) in Nikopolis (Griechenland): Bau- und Psalminschrift (Leatherbury 2020, 80 Anm. 220, 141–142, 265), in der Anastasia-Basilika in Arkasas (Griechenland): Bauinschrift (Leatherbury 2020, 64–66, 267–268). Für Jordanien siehe Watta 2018: Kat. 47.1, 48, 52, 63 (Inschriften); Kat. 43, 47.1, 47.2, 48, 52, 64 (Elemente figürlicher Szenerien).

⁶⁵ Zum Bau: Watta 2018, 248–250 Nr. 63 mit Abb. 76, 169–170; Piccirillo 1997, 200–201 mit Abb. 304–312. Anmerkungen zur Inschrift: SEG 35, 1579; Gatier 1986, 186–187 Nr. 158. Zu den Psalminschriften allgemein: Leatherbury 2020, 249–270; Watta 2018, 84–86; Vriezen 1998.

⁶⁶ Vriezen 1998, 249 Anm. 5 mit Beispielen. Ebenfalls nicht immer auf die von außen eintretenden Besucher ausgerichtet sind apotropäische Elemente in den Bodenmosaiken kaiserzeitlicher Villenanlagen; Swift 2009, 43 mit Anm. 77.

⁶⁷ Vgl. oben Anm. 36.

⁶⁸ Als prominente Beispiele können die griechischen Paare Chi und Rho sowie Alpha und Omega genannt werden. Vgl. Debais 2017.



Abb. 4: Kruzifix, Detail: Aaron zeichnet mit dem Blut des Lammes den Buchstaben T auf den Giebel eines Hauses, 12. Jh., Grubenschmelz. London, Victoria and Albert Museum, Inv.-Nr. 7234. Repro aus Schreiner 2000, 73.

ebenso: der letzte Buchstabe des hebräischen Alphabets, *Tāw*), das ein Bote Gottes auf die Stirn der gottesfürchtigen Männer Jerusalems zu schreiben hatte, diese vor dem Tod bewahren sollte.⁶⁹

⁶⁹ Das Wort תָּ in hebräischer ‚Urtext‘ ist doppeldeutig und kann den Buchstaben (ת/Tāw) als solchen meinen, oder aber die andere gängige Bedeutung, nämlich ‚Zeichen‘. Der Text der Septuaginta liest sich hier einfach „τὸ σημεῖον“ (‚das Zeichen‘, Ez 9,4–6). In der Vulgata sind beide Lesarten vertreten (*signa thou*, Ez 9,4 und *thau*, Ez 9,6). Die Deutung dieses von Ezechiel erwähnten Zeichens als Tau lässt sich – trotz genannter Differenzen – in der patristischen Theologie sowohl des Ostens als auch des Westens finden. Vgl. Suntrup 1980, 290–294; Schreiner 2000, 69–77. Vgl. auch Liss 2008, bes. 30–32. Als Mahnzeichen, allerdings nicht mit apotropäischer Wirkung (und darin auch mit antimagischer Implikation), fordert das Buch Deuteronomium zum Schreiben des Bekenntnisses zur Einheit Gottes (*Shema Yisrael*) auf Türpfosten auf. Bis heute ist das Anbringen einer *Mesusa*, einem kleinen Röhrchen, in das die Schriftverse Dtn 6,4–9 und 11,13–21 auf Pergament geschrieben werden, auf jedem äußeren und inneren Türpfosten eines Hauses (außer Bad und WC) Pflicht. Das jüdische Haus wird darin zwar weder zu einem sakralen noch zu einem besonders geschützten Raum, wohl aber zu einem von der äußeren Umwelt unterschiedenen Raum, der durch die *Mesusa* die Pflicht zum gesetzestreuen Leben symbolisiert und den jüdischen Menschen darin niemals aus dieser Pflicht entlässt. Diese Relation der Schaffung distinkter Räume mittels Geschriebenem begegnet in der jüdischen Tradition allenthalben, wobei betont werden muss, dass das Geschriebene die Räume konstituiert, nicht die Räume dem Geschriebenen Bedeutung zusprechen. Vgl. dazu auch Liss 2014.

Die christliche Exegese war äußerst folgenreich für die Interpretation des T als Zeichen, das eine Grenze markiert und einen Raum schützt. Dabei musste es sich nicht zwingend um einen architektonisch umgrenzten Kirchenraum handeln, sondern konnte sich auch auf den innerlichen, spirituellen Raum eines einzelnen Gläubigen beziehen. Im Falle der Buchkunst war es wiederum der ‚sakrale Schriftraum‘⁷⁰ eines Codex, der durch Initialen strukturiert werden konnte.

Als prominentes Beispiel lässt sich hier ein Sakramentar⁷¹ des ostfränkischen Königs Heinrichs II. aus dem frühen 11. Jahrhundert anführen, das vermutlich in Regensburg hergestellt wurde (Abb. 5). In dieser liturgischen Handschrift wird auf fol. 16r eine prächtige Initialzierseite präsentiert. Es handelt sich um den Beginn des Opfergebets: *Te igitur, clementissime pater* („Dich also, gütigster Vater“). Der erste Buchstabe des Textes wird in der Handschrift durch eine große T-Initiale hervorgehoben: Mit Flechtwerk gefüllt und von Goldranken umspielt zieht die Initiale die Aufmerksamkeit des Lesers auf sich und fesselt dessen Blick. Dem T kam im Kontext der Messfeier sicherlich eine starke Symbol- und Signal-Wirkung zu. So wurde dem Leser, d. h. dem Zelebranten, deutlich vor Augen geführt, dass die Vormesse mit den Lesungen vorbei ist und die Opfermesse mit der eucharistischen Feier beginnt. Das T markierte somit eine wichtige Zäsur innerhalb des Textes und des Messgeschehens an sich. In dieser Weise korrespondierte der Schriftraum der Handschrift mit dem liturgischen Raum des Opfergebets, in den der Zelebrant – wie es in einem frühmittelalterlichen Messordo heißt – „allein“ und „stillschweigend“ einzutreten hatte.⁷² Die Goldranken, die über die fast unlesbaren Majuskel-Buchstaben im unteren Bereich ausgebreitet sind, wirkten in diesem Sinne zum einen wie ein metallenes Sperrgitter, wie eine Warnung vor unbefugtem Eintritt;⁷³ zum anderen hatte der Zelebrant an dieser Stelle aber auch ein göttliches Schutzzeichen vor Augen, das ihm während des Übergangs in den Messkanon die Gewissheit sakramentalen Heils veranschaulichte.

Liminal bedeutsame Inschriften sind auch in den geistlichen Erzähltexten des europäischen Mittelalters zu finden. Hier werden profan konnotierte Erzählorte von Sakralräumen mittels erzählter Inschriftlichkeit geschieden.⁷⁴ Räume, die – wie etwa ein Kirchenraum, eine Mönchszelle, eine Eremitage etc. – nicht bereits explizit als sakral ausgewiesen sind, können erzählstrategisch mithilfe textimmanenter Inschriften

⁷⁰ Zum Konzept der ‚Sakralen Schrifträume‘: Frese/Krüger 2019.

⁷¹ Ein Sakramentar enthält die Gebete und Segensformeln, die ein Priester während der Messe zu rezitieren hatte. Der wichtigste Teil, der Messkanon mit dem eucharistischen Opfergebet, beginnt mit einer direkten Ansprache des Priesters an Gott: „Dich also, gütigster Vater, bitten wir durch Jesus Christus, Deinen Sohn, unseren Herrn [...]“ (*Te igitur, clementissime pater* [...]).

⁷² ‚Es erhebt sich allein der Bischof und betritt stillschweigend den Kanon‘ (*Surgit solus pontifex et tacito intrat canonem*). *Ordo secundum Romanos* (Ordo V), in: Andrieu 1948, 209–227.

⁷³ Frese 2019, 49–51. Vgl. die kunstvollen physischen Barrieren, die den Altarraum – den heiligsten Bereich der byzantinischen Kirche – vom Kirchenschiff trennten, in dem sich die Gemeinde versammelte. Dazu: Pallis 2017.

⁷⁴ Vgl. Lieb 2015, 18–19.



Abb. 5: *Te-Igitur*-Seite aus dem Sakramentar Heinrichs II., nach 1002 n. Chr., Bayerische Staatsbibliothek München, Clm 4456, fol. 16r.

sakralisiert werden. Geschriebenes mit explizit geistlich-religiösem Inhalt (Bibeltexte, Glaubensformeln, Liturgisches), Buchstaben (Tau, Alpha und Omega) und Zeichen (Kreuz) markieren in Texten ebenfalls sakrale Räume. Jene sakralen Schriftzeichen, die über Portalen und Türen angebracht sind, müssen nun – wie in den oben beschriebenen realen Kontexten – vor dem Eingehen in den dahinterliegenden Raum wahrgenommen, dechiffriert und gelesen werden. Da sie zudem eine Schwelle zwischen zwei

disparaten Räumen (profan vs. sakral) anzeigen, spielen sie oftmals eine wichtige Rolle in der Narration.

Die lateinische Fassung des *Stundenbuchs der Weisheit* (*Horologium Sapientiae*, 14. Jh.)⁷⁵ von Heinrich Seuse, eines aus dem süddeutschen Raum stammenden mittelalterlichen Mystikers, berichtet beispielsweise von einer Raumallegorie, die mittels textimmanenter Inschriftlichkeit einen sakralisierten Raum von einem weltlichen Raum abgrenzt. Dem Protagonisten dieser mystischen Berichterstattung, dem ‚Jünger‘, der sich auf der Suche nach der Weisheit der Alten befindet (*sapientia omnium antiquorum*),⁷⁶ erscheint in einer Vision „eine goldene Kugel von wunderbarem Ausmaß und geschmückt mit schönen Edelsteinen, wo zahllose Lehrer und Schüler aller Künste und Wissenschaften sich aufhielten“ (*sphaeram auream, mira amplitudine diffusam et pulchritudine gemmarum perornatam, ubi cunctarum artium et scientiarum magistri et scholares innumeri degebant*).⁷⁷ Dieser allegorische Raum, eine Schule, ist in zwei halbkugelförmige Abteilungen unterteilt: In der einen werden die freien Künste gelehrt, während sich die andere der Lehre der theologischen Wahrheit widmet. Drei Arten von Studenten und Gelehrten (*tres studentium ordines atque doctorum*) lernen und lehren in der Schule der Theologie.⁷⁸ Eine Inschrift, die über dem Eingang angebracht ist und über das Vorgenannte Auskunft gibt, grenzt den profanen Raum der Schule der freien Künste ab, indem sie den dahinter liegenden Raum als sakral ausweist: „Dies ist die Schule der theologischen Wahrheit, in welcher die ewige Weisheit die Lehrerin, die Wahrheit der Unterrichtsstoff und die ewige Glückseligkeit das Ziel ist“ (*Haec est schola theologicae veritatis, ubi magistra aeterna sapientia, doctrina veritas, finis aeterna felicitas*).⁷⁹ Der Raum, der sich hinter dem Eingang öffnet, wird erst rezeptiv mit der Wahrnehmung der Inschrift als sakraler Raum ausgezeichnet: „Als er [d. i. der Jünger] das gelesen hatte, beeilte er sich in die Schule einzutreten, da er sich von ganzem Herzen wünschte, ein Student dieser Schule zu sein, durch welche er hoffte, an sein ersehntes Ziel zu gelangen“ (*Quibus perlectis festinanter accurit, et scholas intravit, cupiens totis visceribus huius scholae discipulus esse, per quam sperabat se ad finem desideratum pervenire*).⁸⁰ Die Schrift ist mit der Formulierung eines religiösen Fluchtpunktes verknüpft, der die ewige Glückseligkeit zum Ziel hat (vgl. auch Augustinus *De beata vita*). Sie leitet den Rezipienten so regelrecht dazu an, grenzüberschreitend in den neuen Raum einzutreten, und ermöglicht

⁷⁵ Heinrich Seuse, *Horologium Sapientiae*, 1977, 519–521 und 525–526; Übers. von Sandra Fenten: Heinrich Seuse, *Stundenbuch der Weisheit*, 148 und 153.

⁷⁶ Heinrich Seuse, *Horologium Sapientiae*, 519.

⁷⁷ Heinrich Seuse, *Horologium Sapientiae*, 520; Übers. von Sandra Fenten: Heinrich Seuse, *Stundenbuch der Weisheit*, 148.

⁷⁸ Heinrich Seuse, *Horologium Sapientiae*, 521.

⁷⁹ Heinrich Seuse, *Horologium Sapientiae*, 520; Übers. von Sandra Fenten: Heinrich Seuse, *Stundenbuch der Weisheit*, 148.

⁸⁰ Heinrich Seuse, *Horologium Sapientiae*, 520; Übers. von Sandra Fenten: Heinrich Seuse, *Stundenbuch der Weisheit*, 148.

ihm zugleich, die Rolle eines Schülers und Lernenden anzunehmen. Der Jünger, der in der verinnerlichenden Rezeption des Geschriebenen eine liminale Phase durchläuft, wird mit seinem Eingang in den im weitesten Sinne sakralisierten Raum der Institution ‚Schule der Theologie‘ angegliedert und augenscheinlich damit auch Teil der Lernenden und Lehrenden.

Die allegorische Erzählung der ‚kugelförmigen‘ Schule ist gewissermaßen als Lehr-exempel mit dem Thema ‚spiritueller Schriftsinn‘ in das *Horologium Sapientiae* integriert. Bevor eine Art Stimme (*quasi vox*) die allegorische Bedeutung des Geschauten schließend auslegt – die drei Gelehrtenstände, „welche du [d. i. der Jünger] gesehen hast, sind die drei Arten, die Heilige Schrift zu studieren und zu lehren“ (*Tres ordines, quos vidisti, tres modi sunt studendi atque docendi sacram scripturam*) –, hat die erzählte Inschrift zunächst deskriptive Funktion und ist darüber hinaus zugleich im Hinblick auf die anschließende Allegorese der Vision explikativ.⁸¹ Die Inschrift trägt hier gewissermaßen präludierend zur „Entschlüsselung des Geschauten“ bei und markiert den neuen Status des Jüngers als ein Teil der Theologieschule (*Igitur discipulus, aliis omissis cupiebat cum his mansionem habere*).⁸²

Resümierend lässt sich feststellen, dass Schrift in Räumen der Antike, der Spätantike und des Mittelalters oftmals die Aufgabe zukam, die Trennung zwischen profanen und sakralen Bereichen zu kommentieren, zu verstärken oder überhaupt erst zu bestimmen. Dabei ist signifikant, dass sich die lokalen Grenzen in allen genannten Beispielen erst durch den Schrifteinsatz in einen liminalen Schwellenraum – einen reflexiv bedeutsamen, kritischen Zwischenraum – verwandelten. Die an Grenzstellen markierten Inschriften und Schriftzeichen wurden eingesetzt, um unreine bzw. unwürdige Personen, aber auch dämonische Mächte vor dem Eintritt zu hindern und auf diese Weise die sakrale Sphäre zu schützen. Zudem konnten die Schriftzeichen auch dazu dienen, die liminale Phase des Grenzübergangs zu moderieren, um den Schutz der Eintretenden (und Austretenden) zu gewährleisten und zur Selbstreflexion zu animieren. Von den zuletzt analysierten Erzähltexten abgesehen, ist davon auszugehen, dass (materiell reale) Inschriften und Schriftzeichen diese Funktionen nicht allein, sondern stets im Zusammenspiel mit besonderen Handlungen, Gebeten und Ritualen erfüllten. Im christlichen Kontext kam der Schrift an der Grenze zum Sakralraum zudem starker Verheißungscharakter⁸³ zu: Durch die Schrift am Eingang wurde dem Eintretenden, ob implizit oder explizit, die Verheißung individuellen Heils und himmlischer Glückseligkeit vor Augen geführt.

⁸¹ Heinrich Seuse, *Horologium Sapientiae*, 525; Übers. von Sandra Fenten: Heinrich Seuse, *Stundenbuch der Weisheit*, 153; vgl. dazu Disselhoff 2022, 71.

⁸² Heinrich Seuse, *Horologium Sapientiae*, 526; dazu Disselhoff 2022, 74.

⁸³ Zur „Verheißung“ als einer wichtigen „Koordinate der Schwelle“ vgl. Bawden 2014, 28–29.

These 26

Sakralität ist in ihrem Status stets gefährdet. Demonstrativer Einsatz von Schrift dient der Beglaubigung, Legitimierung und Stabilisierung von Sakralität.

Ob Sakralität gefährdet ist, verlorengehen oder entzogen werden kann, ist mit der Frage verbunden, ob es religiös neutrale Sphären gibt. Gerade in polytheistischen Religionen finden sich Vorstellungen von der Omnipräsenz des Sakralen, die eine negative Antwort nahelegen. Die römische Antike allerdings kennt wie andere antike Kulturen eine Opposition von sakral und profan, entwickelt ein Verständnis von göttlichem Recht (*ius divinum*), eine Unterscheidung von (nicht vollwertiger) privater und öffentlicher Sakralität, und eine Vorstellung von göttlichem Besitz. Darauf angewandt finden sich Begriffe für das Überführen vom Heiligen (*sacrum*) zum Unheiligen (*profanum*) bzw. umgekehrt: Entweihe (*profanatio*) und Weihe (*consecratio*). Neben den gegenständlichen und örtlichen gibt es personale Kategorien, etwa *profani* als Uneingeweihte.⁸⁴ Die lateinischen Kirchenväter verstehen das Pagane (auch das Häretische) als das Unheilige und ersetzen das überkommene *sacer* durch *sanctus*. Ähnliches ereignet sich im Griechischen. In analoger Weise wird jede religiöse Transformation Formen von Tilgung, Profanierung, Umbenennung und Umwidmung einsetzen, um der Überwindung alter Kulte und Religionen Ausdruck zu verleihen. Inwieweit hier Sakralität verlorengeht oder übernommen wird, muss am Einzelfall beurteilt werden und ist durchaus Ansichtssache. Jedenfalls gibt es zahlreiche Beispiele für die Kontinuität alter Heiligtümer mit teils mehrschichtigen Kultwechseln, in denen Reste ‚ursprünglicher‘ Sakralität sichtbar übernommen sind. Was einen Ort oder Gegenstand sakralisiert, ist eine Frage religiöser Vorgaben. Naturbezogene Vorstellungen von Sakralität kennen eine Präsenz des Heiligen im Herausgehobenen (Baum, Berg), Separierten (Quelle) oder Angelegten (Hain). Institutionalisierte Religionen und deren Praktiken bedienen sich markant abgeschlossener Areale mit Versammlungsräumen oder Sakralgebäuden als Kultzentren. Wie in These 25 erörtert, dient Schrift deren Markierung, Abgrenzung und Stabilisierung; die epigraphische Forschung operiert dafür mit einem eigenen Typ der Weihinschrift samt charakteristischem Protokoll. Für das Verständnis der Funktion von Schrift könnte man sich vom technischen Aspekt ‚Inschrift‘ lösen und von ‚Weihebeschriftung‘ sprechen. Beispiele für Weihebeschriftungen finden sich überall, wo Schrift und Schriftzeichen zu etablierten Kulturtechniken gehören.⁸⁵

Im Folgenden beschränken wir uns auf Phänomene der Weihebeschriftung bzw. der sakralen Funktion von Schrift. Diese fasst man am sinnvollsten in praxeologisch gut dokumentierten Zusammenhängen, etwa am Beispiel christlicher Sakralräume

⁸⁴ De Souza 2010.

⁸⁵ Campanelli 2016, 161–162.

und ihrer Liturgie. In vielen sakralen Räumen ist Schrift ein bestimmendes Element. Ob im Altarraum in der Apsis, den Fenstern oder der Wandmalerei, am Altar selbst, auf dem Retabel oder auf den Objekten rund um und auf dem Altar, wie beispielsweise auf liturgischem Gerät, in Form von wertvollen Codices oder an und in Reliquiaren dient Schrift der Dokumentation der heiligen Qualität des Ortes. Dass diese Qualität gefährdet ist, lässt sich auf verschiedene Aspekte zurückführen. Der Status kann in Vergessenheit geraten oder gar entzogen werden, der Raum selbst und die Artefakte, die für den Status stehen, können zerstört werden. Die Bewertung des Ortes kann sich ändern oder durch Konkurrenz zu Gunsten einer Neuinterpretation verworfen werden. Aus diesem Grund bedarf es einer Beglaubigung, Legitimierung und Stabilisierung des sakralen Status. Dieser kann auf den Ort, die verehrten Heiligen und den ihnen gewidmeten Ritus zurückgeführt werden, aber auch auf den hohen Materialwert von Artefakten, die der Veranschaulichung der sakralen Herrlichkeit und des göttlichen Glanzes dienen. Es sind durchaus Wechselwirkungen zu beobachten: Gegenstände werden zu sakralitätsstiftenden Objekten erhoben oder stiften durch ihre Präsenz Sakralität am Ort (vgl. These 27).

Dass Sakralität tatsächlich durch Vergessen verlorengehen kann, zeigen die allgegenwärtigen Bemühungen, dagegen anzugehen. Es gibt ein Bewusstsein dafür, dass der Jahreskreis der Festtage ein Stabilisator der Erinnerung ist. Der Erzbischof Petrus Chrysologus († ca. 450) von Ravenna formulierte es so: ‚Deshalb nämlich feiern wir jährlich den Festtag der Märtyrer, damit, was einmal geschehen ist, auf alle Zeiten im Gedächtnis der Gläubigen bleibt.⁸⁶ Neben der zeitlichen Dimension von Memoria steht die örtliche: Der Platz, der mit den Verehrten in Verbindung steht, wird zum Kultort. Auf den ältesten datierten christlichen Authentiken, jenen den Reliquien beigegebenen beschrifteten Etiketten, werden nicht die Reliquien referenziert, sondern ihre ‚Erinnerung‘. Es heißt also zunächst nicht *reliquiae Sancti* sondern *memoria Sancti* etwa auf der in das Jahr 543 n. Chr. zu datierenden Glimmerauthentik eines heiligen Julian, die bei Grabungen in Henchir Akrib (Algerien) gefunden wurde: ‚Souvenir des Heiligen Felix‘ könnte man übersetzen.⁸⁷ Dass solch ein Souvenir keine Immobilie war, ist leicht einzusehen und zu belegen: Mit dem Körper und anderen Hinterlassenschaften bewegte sich der Kultort, bei Augustinus von Hippo über Sardinien nach Pavia, bei Benedikt von Montecassino nach Fleury, bei Isidor von Sevilla nach León.⁸⁸

Wenn Sakralität verlustig gehen und übertragen werden kann, kann sie folgerichtig auch entzogen werden: Der Bischof Rather († 974) raubte im Jahr 962 den Gläubi-

⁸⁶ Petrus Chrysologus Sermo 129, 2: *Idcirco ergo natales martyrum annua laetitia celebrantur, ut quod semel actum est, per omne aeuum in memoria maneat deuotorum* (siehe *Sancti Petri Chrysologi Collectio sermonum*, 793–794).

⁸⁷ Editionsangabe bei Licht/Wallenwein 2021, XXXIII f.

⁸⁸ Zur Einrichtung mehrerer Kultorte für Augustinus während des 6. und erneut im 19./20. Jh. siehe Ardeleanu 2019 und Ardeleanu 2020.



Abb. 6: Apsismosaik, zwischen 817 und 824 n. Chr., Rom, St. Maria in Domnica. Repro aus Poeschke 2009, 193; Foto von Abbrescia Santinelli, Rom.

gen von Verona ihren Heiligen Metro und begründete das in einer Bußpredigt an sie mit dem Mangel an Verehrung in literarischer Form, die sie ihm entgegengebracht hätten.⁸⁹ Durch die Forschungen von Jutta Fliege wissen wir, dass Metro nach Gernode gebracht wurde, wo daraufhin ein neuer Ort seiner Verehrung entstand.⁹⁰ Wird ein Ort auf diese Weise neu be- und aufgewertet, z. B. durch die Unterbringung von Reliquien, kann ein neuer sakraler Ort etabliert werden, etwa auch dort, wo vorher Zerstörung war. Beispielhaft dafür stehen die drei von Papst Paschalis I. († 824) gestifteten Kirchen Santa Prassede, Santa Cecilia in Trastevere und Santa Maria in Domnica in Rom (Abb. 6).⁹¹ Fand die Reliquienverehrung vieler römischer Heiliger anfänglich außerhalb der Stadtmauern nahe der Friedhöfe in Kapellen, Oratorien, Basiliken und Katakomben selbst statt, bewertete Paschalis einige von ihnen als derart verehrungswürdig, dass er ihre sterblichen Überreste in den städtischen Raum überführte.⁹² Davon zeugen u. a. die sogenannten Tituli der Apsismosaiken: In Santa Prassede gibt der Titulus Auskunft darüber, dass es der Papst war, der die Gebeine vieler Heiliger an diesen Ort brachte.⁹³ Für Santa Cecilia belegt er, dass es nur durch das Engagement

⁸⁹ Berschin 1999, 53–58.

⁹⁰ Fliege 1990.

⁹¹ Thunø 2015, 1–3.

⁹² Goodson 2010, 198–199; Poeschke 2009, 190–205.

⁹³ Goodson 2010, 228.

Paschalis' möglich war, das als Ruine daliegende Haus der hl. Cecilia in eine prächtig glänzende Halle Gottes umzuwandeln, in die die Gebeine der Heiligen aus den Praetextatus-Katakomben überführt werden konnten. Einst Ruine, wurde Santa Maria in Domnica unter seiner Federführung zu einem Ort umgestaltet, der der Verehrung der Jungfrau würdig war. Alle drei Bauten stehen dafür, dass Paschalis daran gelegen war, auch innerhalb der Stadtmauern zu demonstrieren, dass sein überzeitliches Verständnis von Heiligkeit weiter ging, als es bisher gepflegt wurde.⁹⁴ Um die Richtigkeit seines Handelns zu beglaubigen und zu legitimieren, stellte er eine Verbindung zwischen den Passionen und den Reliquien her und sicherte mittels Kultobjekten und Inschriften ihre Identität.

Wie das folgende Beispiel belegt, gingen solche Entscheidungen nicht ohne weitreichende Konsequenzen einher: Waren die Fälle weniger prominent, die Hauptorte der Verehrung nicht evident und traten lokale Traditionen in Konkurrenz, dann musste sich eine Entscheidung über den rechten Ort oder Gegenstand der Verehrung auf Dokumente stützen. Über einen solchen Fall räsoniert zu Beginn des 12. Jahrhunderts Abt Guibert von Nogent († 1124) in einem beachtenswerten Text zur Reliquienverehrung: *De pigneribus*. Laut Guibert war der heilige Firminus, erster Bischof und Märtyrer von Amiens, von einem seiner Nachfolger umgebettet worden, ohne dass eine Authentik bei seinem vermeintlichen Leichnam gefunden wurde, weshalb eine Bleitafel beschriftet und dem Toten im neuen Reliquiar beigelegt wurde. Zeitgleich hatte der Abt von Saint-Denis an seinem Ort einen Körper umgebettet; in den Nasenhöhlen des Leichnams lag eine Authentik, die den Körper als „Firminus, Märtyrer von Amiens“ auswies. Guibert von Nogent empfahl, genau zu erwägen: Müsse man den Fall nicht zugunsten von Saint-Denis entscheiden, denn dort könne man sich auf etwas Schriftliches, das nicht nachgefertigt wurde, stützen? Es sei nämlich „nichts frevelhafter, denn Unheiliges als Heiliges zu verehren“.⁹⁵

Das Unerwartete an Guiberts Ausführungen ist nicht nur, dass er beim Gründerbischof von Amiens eine Entscheidung gegen dessen Kathedrale empfiehlt. Vielmehr überrascht die Grundlage, auf die er sein Votum stützt. Nicht die Berufung auf eine Tradition, nicht der Verweis auf Wundererscheinungen spielt eine Rolle, sondern die *ratio* – so wörtlich – ist Entscheidungsgeber, und diese bedient sich der Schriftlichkeit: Schriftlichkeit ist für Guibert sachliche Entscheidungshilfe in Fragen der Authentizität des Heiligen. Man bedenke die Spannung zwischen den vermeintlich randständigen Dokumenten – Etiketten, mit denen Reliquien beschriftet wurden, waren kaum klingelschildgroß – und dem ihnen innewohnenden Dokumentationswert. Der Verlust einer Authentik war folgerichtig bedrohlich. Authentiken gehören zu den wenigen Zeugnissen älterer Schriftlichkeit, von denen wir oft mit dem Original gemeinsam aufbewahrte Zweitanfertigungen haben: Die ältere belegt die Tradition des Heiligen,

⁹⁴ Goodson 2010, 1–4, 197, 255–256.

⁹⁵ Guibert von Nogent, *De sanctis et eorum pigneribus*, 103–104.

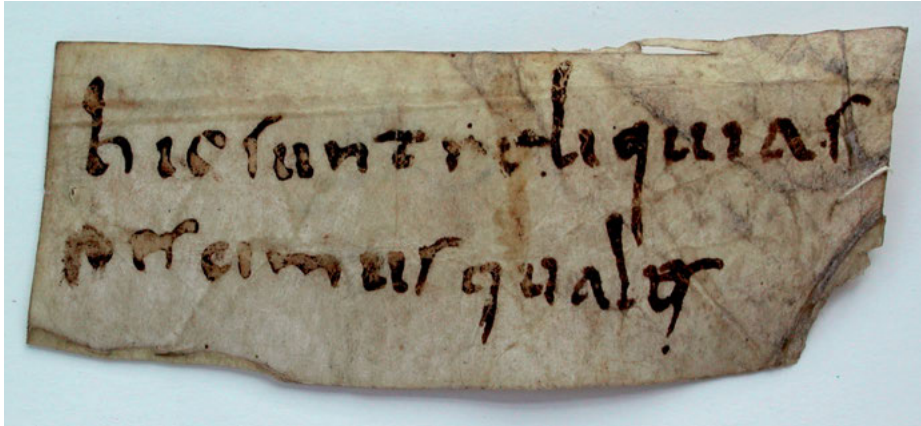


Abb. 7: Frühmittelalterliche Authentik zu unbekannten Reliquien: *Hic sunt reliquias [sic] nescimus quales* („Hierin befinden sich Reliquien. Wir wissen nicht welche.“), um 800 n. Chr., Höhe 2,2 cm, Länge 5,5 cm. Sens, Trésor de la cathédrale (CEREP-Musées), J 36.

die jüngere aktualisiert die Lesbarkeit und stabilisiert die Sakralität. Guiberts Haltung, ungerechtfertigte Verehrung sei Frevel, war übrigens keine Sonderposition: *Hic sunt reliquias [sic] nescimus quales* („Hierin befinden sich Reliquien. Wir wissen nicht welche.“) steht auf einer um oder bald nach 800 entstandenen Authentik, die sich im Bestand der Kathedrale von Sens erhalten hat (Abb. 7).⁹⁶ Den Frevel, falsche Heiligenamen einzutragen, wollte man auch in diesem Fall nicht begehen.

Ähnliches Konfliktpotential ergibt sich aus der Geschichte des sogenannten Prudentiaschreins (gefertigt ca. 1230–1240) in der Propsteikirche in Beckum (Abb. 8). Eine Inschrift an einer der äußeren vergoldeten Leisten des Artefaktes zählt die Namen der Hl. Stephanus, Sebastianus und Fabian auf, die jedoch im Bildrepertoire fehlen. Stephanus galt nachweislich seit 785 als Patron der Stadt Beckum, während Sebastianus als solcher erstmals mit der Inschrift auf dem Schrein erwähnt wurde. Fabians Festtag traf mit dem des Sebastianus am 20. Januar zusammen, weshalb er wohl inschriftlich aufgenommen wurde.⁹⁷ Dass sich tatsächlich Reliquien der drei im Inneren befanden und dass diese auch mit entsprechenden Authentiken versehen waren, ist aufgrund der Inschrift anzunehmen. Weder in Beckum selbst noch im Bistum Münster, das heute viele Beckumer Quellen verwaltet, sind allerdings mittelalterliche oder frühneuzeitliche Inventarbücher mit entsprechenden Hinweisen erhalten.⁹⁸ Vom Mittelalter bis zum Jahr 1814 wurde der Schrein an St. Vitus (15. Juni) und später an St. Johannes (24. Juni) in einer großen, siebenstündigen Prozession durch die Straßen Beckums zu

⁹⁶ Wallenwein 2021, 259; weitere Beispiele ebd., 269, Anm. 26.

⁹⁷ Gesing 2007, 26.

⁹⁸ Vielen Dank für den Hinweis von Prof. Dr. Thomas Flammer.



Abb. 8: Sog. Prudentiaschrein, um 1230–1240. Silberblech, vergoldet, getrieben, gestanzt, graviert, nielliert, Kupfer, vergoldet, Filigran, Edelsteine, sog. Alsen-Gemme. Eichenholzkern. Höhe 69,5 cm, Breite 41,5 cm, Länge 102,5 cm. Beckum, Kath. Propsteikirche St. Stephanus. Foto: Stephan Kube, Greven.

umliegenden Kapellen getragen.⁹⁹ Die auf die Heiligen hinweisende Inschrift suggerierte zumindest den Lesekundigen, es befänden sich Reliquien der besagten Heiligen im Inneren des Artefaktes, wodurch dessen heilige Qualität beglaubigt wurde.

Dass Sakralität durch den Verlust von Reliquien oder deren Authentiken gefährdet war, zeigt sich auch in einem Brief des Pfarrdechanten Hagemann an den Bürgermeister Marcus vom 16. Mai 1836. Er weist auf das Fehlen der Heiligenpartikel und den damit einhergehenden Statusverlust in Verbindung mit dem damals im Zuge der Säkularisierung herrschenden Prozessionsverbot hin: „Da nun das Herumtragen solcher Gegenstände bei den Prozessionen kirchlich verboten ist, so hat der Kasten für die hiesige Kirche keinen Werth mehr [...]“.¹⁰⁰ 1881 wurden daher Reliquien der hl. Prudentia in den Schrein überführt, die der ehemalige Beckumer Kaplan Johann Bernhard Brinkmann 1878 bei einem Rombesuch von Papst Pius IX. bekommen hatte.

⁹⁹ Gesing 2007, 83.

¹⁰⁰ Gesing 2007, 86 und Kreisarchiv Warendorf, Stadt Beckum B 333. In der Chronik von Beckum verzeichnet der Kaplan A. Pollack am 14. Oktober 1875 ebenfalls das Fehlen von Reliquien im Schrein und dass dieser angesichts der Säkularisation „in Gefahr stand, unter den Hammer gebracht zu werden oder ins Museum zu Berlin als Antiquität zu wandern. Danach ist er noch glücklich solcher Profanation oder Destruction entgangen. [...] Möchte er recht bald wieder seinem alten Zwecke als Reliquien-schrein zurückgegeben werden, und einen passenderen Platz finden“ (Gesing 2007, 87).

Eine Bestätigungsurkunde der Echtheitsprüfung der Heiligenpartikel befindet sich im Pfarrarchiv in Beckum¹⁰¹ und demonstriert, dass Reliquien inschriftlich authentifiziert werden mussten. Der Schrein ist seither als Prudentiaschrein bekannt.¹⁰²

Es zeigt sich demnach, dass Sakralität in den hier behandelten christlichen Kontexten nicht im essentialistischen Sinne als ‚gesetzter‘, immerwährender oder gar präfigurierter Zustand/Status begegnet, sondern offenbar bereits in Spätantike und Mittelalter als unsicher und fragil galt und deswegen kommemoriert, aktualisiert und revitalisiert werden musste. Bedrohungen wie Vergessen, Entzug oder Transfer von Heiligen/Heiligkeit wurde insbesondere durch den Einsatz von schrifttragenden Artefakten Rechnung getragen und vorgebeugt, insofern diese authentifizierende und Sakralität garantierende Funktionen übernahmen.

These 27

**Sakrale Orte (Tempel, Kirche, Altar) ziehen Schrift an:
Schrifttragende Artefakte empfangen dort Anteil am
Sakralen und tragen zugleich selbst zur Sakralisierung bei.**

Die Auseinandersetzung mit Orten der Heiligkeit hat in den Altertumswissenschaften und den mediävistischen Disziplinen eine lange Tradition. Bei der Behandlung einzelner Manifestationen des Heiligen bzw. davon kündender hagiographischer, inschriftlicher und archäologischer Überlieferung begegnet das Sakrale indes meist als fest umrissen und absolut. Heiligtümer, Kirchen oder Tempel schienen kaum hinsichtlich ihrer Sakralität erklärt werden zu müssen. Die Frage jedoch, welche Elemente entscheidend zur Sakralisierung von Räumen z. B. urbaner, funeärer, religiöser oder privater Natur beitrugen, stand lange nicht im Fokus der Altertums- oder Mittelalterforschung. Erst in jüngerer Zeit haben unter dem Eindruck konstruktivistischer Theorieansätze und eines gesteigerten Interesses an Kultpraktiken auch die Produktion von Sakralität und Prozesse der Sakralisierung in verschiedenen räumlichen Kontexten besondere Beachtung erfahren.¹⁰³ Ebenso wird die Heiligkeit von Städten, ja sogar ganzer Landschaften, die Sakralität von Objekten oder diejenige von Konzepten wie Herrschaft vermehrt zur Diskussion gestellt,¹⁰⁴ und zwar besonders aus diachroner

¹⁰¹ Gering 2007, 28 und Anm. 12.

¹⁰² Gering 2007, 9.

¹⁰³ Hamm/Herbers/Stein-Kecks 2007; Beck/Berndt 2013; Herbers/Düchting 2015; Bihrer/Fritz 2019. Für Sakralität im urbanen Raum: Ferrari 2015; Lafond/Michel 2016. Zum Verhältnis von Raum und Liturgie: Bauer 2010.

¹⁰⁴ Zu Macht/Herrschaft: Erken 2002; Herbers/Nehring/Steiner 2019; sowie Kapitel 6 ‚Politische Herrschaft und Verwaltung‘. Zu Landschaft: Walaker Nordeide/Brink 2013; Belaj et al. 2018. Zu Objekten: Beck/Herbers/Nehring 2017.

und interdisziplinärer Perspektive.¹⁰⁵ Die Rolle schrifttragender Artefakte, ihr Anteil an der Kreierung, Abgrenzung und Legitimierung von Sakralität, hat bei der Analyse der genannten Zusammenhänge bislang jedoch nur in Einzelfällen und noch kaum systematisch Berücksichtigung erfahren.¹⁰⁶

In den Altertumswissenschaften werden Inschriften aus sakralen Zusammenhängen zunehmend als wichtige ‚Aktanten‘ der Sakralisierung von Räumen wahrgenommen. Die Rolle von Weihinschriften und normativen epigraphischen Regelungen in griechischen Heiligtümern und in frühchristlichen Kirchen wurde oben bereits diskutiert (vgl. die Ausführungen zur ‚hierographischen Qualität‘ in These 24 bzw. zu ‚Liminalität‘ in These 25). Solche Texte garantierten und dokumentierten die richtige Anbetung der Götter und damit den korrekten Vollzug des Kults. Aber innerhalb der Heiligtümer findet sich auch eine immense Anzahl offizieller, öffentlicher Dokumente auf Stein. Dazu gehören Verträge zwischen Städten, Briefe von Königen und Kaisern sowie Manumissionen von Sklaven in archaischer bis spätantiker Zeit (6. Jh. v. Chr. bis 4. Jh. n. Chr.).¹⁰⁷ Ganze Städte suchten das Heiligtum von Apollo in Delphi in Mittelgriechenland auf, um das Orakel zu konsultieren, Bürgerdokumente auszustellen und Siegesdenkmäler nach Kriegen zu weihen, die sowohl gegen Griechen als auch gegen nicht-griechische Gegner geführt wurden. Im kaiserzeitlichen Klaros (Türkei) verewigten Delegationen aus verschiedenen Städten Aufzeichnungen über ihren Besuch auf Säulen und Stufen des Tempels, was diesem eine ungewöhnliche ‚eingeschriebene Haut‘ verlieh (Abb. 9).¹⁰⁸ Dabei mag es zunächst so aussehen, als ob diese ‚profanen‘ Dokumente nicht zur Sakralität der hier diskutierten Heiligtümer beitrugen, sondern vielmehr von dieser profitierten und dadurch einen unverletzlichen oder heiligen Status erlangten, dass sie den Göttern anvertraut wurden. Tatsächlich aber verbanden diese Schriftzeugnisse Herrscher, Städte und Götter in einem Beziehungsgeflecht, in dem der politische Erfolg der sterblichen Akteure die sakrale Aura der Gottheit bestätigte und dadurch noch verstärkte.

Auch spätantike Kirchen und Grabräume bieten sich als vielversprechende Betätigungsfelder für unsere Fragen an.¹⁰⁹ Rezente kontextuelle Analysen zeigen, dass Inschriften nicht nur einen großen Anteil an der Schaffung von Sakralräumen hatten, sondern diese auch durch ihren kommunikativen Charakter in erheblichem Maße qualifizierten, strukturierten, hierarchisierten und schützten. In den vorzüglich erhaltenen Kirchen Jordaniens (5.–8. Jh. n. Chr.) lenkten veritable ‚Inscriptenteppiche‘ mit Psalm-

¹⁰⁵ Hamm/Herbers/Stein-Kecks 2007; Ferrari 2015; Bergmeier/Palmberger/Sanzo 2016; Belaj et al. 2018.

¹⁰⁶ Ägypten: Luft 2014, bes. 33–34 Archaik bis Kaiserzeit; Dihle 2003 (zum antiken Vokabular von Heiligkeit); Parker 2012; Borgeaud/Fabiano 2013; Roels 2018. Spätantike: Yasin 2009; van Opstall 2018; Watta 2018, 73–99.

¹⁰⁷ Roels 2018; Drauschke 2019.

¹⁰⁸ Ferrary 2014.

¹⁰⁹ Kirchen: Jäggi 2007; Bergmeier 2017; Watta 2018. Gräber: Duval 1982; Ardeleanu 2018. Nicht zu allen Epochen der Antike wurden Gräber als Teil von Sakralräumen aufgefasst. In griechischen Heiligtümern galt beispielsweise ein Bestattungsverbot innerhalb des *temenos*.



Abb. 9: Säule aus Marmor mit Inschriften des 2./3. Jh. n. Chr., Klaros (Türkei), Orakeltempel des Apollo. Foto: Anna Sitz.

zitat, Fürbitteninschriften und Bauinschriften den Blick und somit auch die Bewegung der Besucher zum *sanctuarium* und anderen zentralen Kultzonen (z. B. Baptisterium) (Abb. 10).¹¹⁰ Hierbei bildete das Areal vor dem abgeschrankten und nur noch für den Klerus zugänglichen *sanctuarium*, als Endpunkt der Bewegungsmöglichkeit und in der Nähe des liturgischen Geschehens am Altar, einen speziellen „Aufmerksamkeitsort“, dessen Boden man mit besonders aufwändigen Mosaikfeldern mit großformatigen Inschriften und detailreichen figürlichen Darstellungen versah.¹¹¹ Verschiedene Zitate aus der Heiligen Schrift wurden wohl im Rahmen der Liturgie bzw. des Totengedenkens gesprochen oder gesungen und trugen so wesentlich zur sakralen Raumwirkung bei.¹¹²

110 Vgl. Watta 2018, 74–99, der die „vielfache Nutzung von Bezeichnungen des Begriffsfeldes ‚heilig‘“ in den Inschriften betont. Auch die blicklenkende Rahmung der Inschriften durch *tabulae ansatae*, gegenständliche Tierpaare oder Kreise muss bedacht werden: Leatherbury 2020, 97–124; vgl. Kapitel 2 ‚Layout, Gestaltung, Text-Bild‘.

111 Watta 2018, 52, 71, 93, 106.

112 Papalexandrou 2007; Yasin 2009, 143, 226–228; Cubelic/Lougovaya/Quack 2015; Leatherbury 2020, 14–18; von ca. 800 Bibelzitaten in spätantiken Inschriften sind 163 aus Funerärkontexten belegt. Dort konnten sie apotropäisch und Grabkult-bezogen, aber auch als reine Bildunterschrift und als ‚permanente Gebete‘ im Kontext der Wiederauferstehung fungieren: Felle 2006, 406–408; vgl. Inschriften, die explizit zu Gesang/Gebet auffordern, z. B. CIL VIII, 20 903: *omnis sacra canens manus porrigere gaudet / sacramento Dei [...]* (Ardeleanu 2018, 482–487).



Abb. 10: Taufanlage mit Mosaikteppichen, 530 n. Chr. Anraum der Pilgerkirche des Moses-Heiligtums auf dem Berg Nebo (Jordanien). Repro aus Piccirillo 1998, 273 Abb. 12 (Courtesy of the Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem).

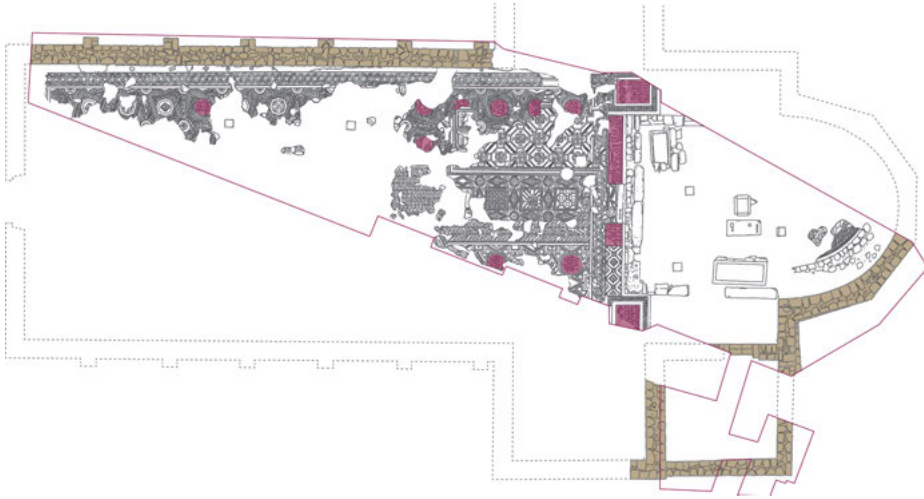


Abb. 11: Stifterinschriften (5./6. Jh. n. Chr.) vor dem Altarbereich. Triest, Kirche in der Via Madonna del Mare. Foto aus: <https://mosaikinschriften.materiale-textkulturen.de/plaene.php> (SFB 933, Umzeichnung von Christoph Forster).

Monumentale Bauinschriften an Kirchenaußenfassaden konnten hingegen die Sakralität des Ortes bereits beim Eintritt ankündigen (vgl. hierzu die Ausführungen in These 25).¹¹³ Mit ihren laut gesprochenen Texten (z. T. in Ich-Form) machten sie heilige Orte persönlich erfahrbar. Die in den musivischen Stifterinschriften Histriens und Venetiens beobachtete Häufung von Stiftungen in Altarnähe zeigt, dass der heiligste Ort in der Kirche maximales Prestigepotential für die Stifter bot (Abb. 11).¹¹⁴ Unweigerlich zog die Verdichtung solcher Inschriften aber auch rein visuell eine weitere Nobilitierung der heiligsten Zonen nach sich, unabhängig von der Frage der Alphabetisierung des Publikums. Neben dem Charakter dieses Bereiches als Zone besonderer Aufmerksamkeit und erhöhten Prestiges verweist die Häufung von Stifterbildern und -inschriften vor den Altarschranken der spätantiken Kirchen im heutigen Jordanien noch auf einen weiteren Beweggrund der Financiers der Bauten: In den Medien Bild und Inschrift, die als veritable Vertretungsinstanzen verstanden wurden, suchte man sich durch die permanente Präsenz im Medium dem Fokuspunkt des Altars und der dort vollzogenen heilsvermittelnden eucharistischen Liturgie anzunähern.¹¹⁵

¹¹³ Papalexandrou 2007; Leatherbury 2020, 168–169. Zu Portalinschriften vgl. Dickmann/Keil/Witschel 2015, 126–127.

¹¹⁴ Yasin 2009, 123–129; Bolle/Westphalen/Witschel 2015, 494–498; vgl. die Datenbank ‚Mosaikinschriften auf den Fußböden von Kirchenräumen in der spätantiken Provinz Venetia et Histria‘ (<https://mosaikinschriften.materiale-textkulturen.de/>).

¹¹⁵ Watta 2018, 93, 105–106, 143–144; zur Anhäufung von Stifterdarstellungen an Fokuspunkten der Liturgie auch Bauer 2013, 185–233.



Abb. 12: Mosaikboden mit einem Zitat aus Ps 50,21 (LXX) und figürlichen Darstellungen, frühes 7. Jh. n. Chr., Sanktuarium der Theotokos-Kapelle des Moses-Heiligtums auf dem Berg Nebo (Jordanien). Repro aus Piccirillo 1998, 301, Abb. 74 (Courtesy of the Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem).

Eine seit dem 4. Jahrhundert verbreitete Strategie zur Übertragung von Heiligkeitsvorstellungen auf den Kirchenbau in seiner Gesamtheit, aber auch auf das Areal des *sanctuarium* im Besonderen, stellte die Parallelisierung mit Heiligtümern des Alten Testaments dar, allen voran mit dem Tempel in Jerusalem. Vielfältige entsprechende Bezugnahmen finden sich etwa in Kirchweihpredigten, aber auch in Architektur und Ausstattung, in Bild und Inschrift.¹¹⁶ So zeigt das Mosaikfeld, das man dem Altar der im beginnenden 7. Jahrhundert fertiggestellten Theotokoskapelle am Mosesheiligtum auf dem Nebo (Jordanien) vorlagerte, eine Kombination aus einer Inschrift mit Ps 50,21 (LXX): ‚Dann wird man Stiere auf deinen Altar legen‘ und einer Darstellung des Jerusalemer Tempels mit Allerheiligstem und Brandopferaltar, flankiert von zwei Stieren (Abb. 12). Für die Betrachtenden wurden hierbei zentrale Bestandteile alttestamentlicher Tempelsakralität im Ritual in die Gegenwart des christlichen Kultbaus und seine Liturgie übertragen, alttestamentliche und christliche Gaben- und Opferthematik miteinander parallelisiert.¹¹⁷

¹¹⁶ Branham 2012; Ousterhout 2010; McVey 2010.

¹¹⁷ SEG 8, 321; Piccirillo 1997, 133–151; Branham 2012; Watta 2018, 86–88. Zum Bau der Theotokoskapelle: Watta 2018, 216–217 Nr. 46.8.



Abb. 13: Sog. ‚Alexanderkirche‘ (rechts) mit Märtyrer-Grabbezirk (links) aus dem 4.–6. Jh. n. Chr., Tipasa (Algerien). Rot: Inschriften *in situ* mit Leserichtung. Hellgrün: rekonstruierter Liturgieverlauf. Repro aus Ardeleanu 2018, Fig. 3.

Dies zeigt, dass Inschriften niemals isoliert zu betrachten sind. Im Sakralisierungsprozess nahmen Symbole wie Kreuze oder Nimben, reiche Materialien, gezielte Belichtung, Architekturdekor, Wandmalereien, Schranken usw. zentrale Rollen ein.¹¹⁸ Die Schaffung sakraler Räume lässt sich auch in spätantiken Bauten mit Bestattungsfunktion verfolgen. Solche Grabräume müssen zunächst als soziale Räume begriffen werden, die regelmäßig für das Totengedenken besucht wurden. In Nordafrika nahmen zahlreiche solcher Bauten im Laufe des 4. Jahrhunderts zunehmend Züge von Kirchen an (Schiffe, Schranken, Apsiden, Altäre, Baptisterien). Inschriften unterstützten diesen Sakralisierungsprozess. Das Gedenken an die verstorbenen Gemeindemitglieder wurde durch kommemorative wie funeräre Inschriften an neuralgischen Punkten liturgischer Abläufe im Kirchenboden ‚festgeschrieben‘.¹¹⁹ Die Stifter betonten die von ihnen ‚sakralisierten‘ Kirchenpartien (*sancta altaria fulgent*: ‚die heiligen Altäre glänzen‘; *limina sancta*: ‚die heiligen Türschwellen‘; *clausula iustitiae*: ‚die Schranke/ das Tor der/zur Gerechtigkeit‘) und erhofften sich durch gezielte Positionierung ihrer Grabinschriften an liturgisch relevanten Stellen bzw. deren kollektive Rezitation im Kultablauf besonderes Seelenheil (Abb. 13).¹²⁰ Eine starke sakrale Aufwertung erhielt-

¹¹⁸ Jäggi 2007; Bergmeier 2017.

¹¹⁹ Entscheidend war hier die Position und Leserichtung: Duval 1982; Yasin 2009, 56–100; Ardeleanu 2018.

¹²⁰ CIL VIII, 20 903; 20 906; 20 914. Ausführlich zu den o. g. Inschriftenzitat: Ardeleanu 2018, 478–492.

ten solche Bauten durch die *depositio* von Märtyrerreliquien, die oft erst im Laufe der Zeit in die Bauten eingebracht wurden. Inschriften über/an den ‚Gräbern‘ kündeten plakativ von der Präsenz des Heiligen.¹²¹ Individuen partizipierten dauerhaft an dieser Sakralität, indem sie sich möglichst nah bei den ‚Heiligengräbern‘ (*ad sanctos*) bestatten ließen.¹²²

Auch mit Blick auf spätere Jahrhunderte ließe sich erörtern, inwiefern Inschriften im Kirchen- bzw. Sakralraum zu dessen Aufladung mit Heiligkeit beitrugen oder diese gar erst begründeten. Statt eines breiten Überblicks sei hier auf ein einschlägiges Fallbeispiel verwiesen, bei dem die angerissenen Fragen nicht nur auf dramatische Weise akut, sondern auch rituell inszeniert wurden. Gemeint ist und zur Disposition steht die Heiligkeit solcher Orte, die nach gängiger christlicher Vorstellung scheinbar keiner weiteren Zuschreibung von Sakralität bedurften, nämlich die mit Leben und Passionswerk Jesu in Verbindung stehenden *loca sancta* der Bibel in Palästina.

Ein einzigartiges epigraphisches Zeugnis aus dem Jerusalem des 12. Jahrhunderts demonstriert, dass die hier skizzierte Problemstellung nicht lediglich dem modernen Forschungsdiskurs entspringt, sondern bereits von den Zeitgenossen kritisch reflektiert wurde. Die Rede ist von der Inschrift, die der Einweihung des kreuzfahrerzeitlichen Neubaus der Grabeskirche im Jahr 1149 gedachte, in materialer Form leider nicht mehr erhalten, aber in ihrem Wortlaut kopial überliefert ist. Die Auftraggeber bzw. Autoren, die als Protagonisten der liturgischen Dedikation der Kathedrale zu identifizieren und mit Patriarch und Domkapitel von Jerusalem gleichzusetzen sind, verliehen mit der Inschrift ihrer auch anderweitig (etwa urkundlich) attestierten Überzeugung Ausdruck, dass ihr religiöser Lebensmittelpunkt, der Ort der Kreuzigung und Auferstehung Christi, allein durch dessen Blut geheiligt sei und durch ihr Zutun keine zusätzliche sakrale Potenz erlangen würde. Ihrer Ansicht nach sei das über den Stätten des Leidens und der Auferstehung Jesu Christi errichtete Gotteshaus lediglich förmlich und neuerlich konsekriert worden. Im lateinischen Original und der deutschen Übersetzung lautet der entscheidende Anfang der Inschrift wie folgt:

Est locus iste sacer sacratus sanguine Christi / Per nostrum sacrare sacro nichil addimus isti / Sed domus huic sacro circum superedificata / Est quinta decima Quintilis luce sacrata [...].

Dieser heilige Ort ist geheiligt durch das Blut Christi / Durch unser Konsekrieren fügen wir dieser Heiligkeit nichts hinzu / Aber das um das Heilige herum und darüber errichtete Haus / Ist am 15. Juli eingeweiht [wörtlich: ‚geheiligt‘; Anm. d. Übers.] worden [...].¹²³

¹²¹ Duval 1982; Bergmeier 2017.

¹²² Die Epitaphe verwiesen z. T. explizit auf die physische Nähe zu den Heiligengräbern: AE 1973, 650 (aus Tipasa): *co[r]pus sanc[tae] martyris [Sa]ls(a)e Clim[ene(?)?] adiun[cta] est sep[ultura(?)].*

¹²³ Übers. von Wolf Zöllner; Rekonstruktion des Textes nach mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Pilgerberichten bei Linder 2009, 31–32. Vgl. außerdem *Peregrinationes tres*, 123 und 156; sowie Franciscus Quaresimus, *Historica, theologica et moralis terræ sanctæ elucidatio*, 483.

Den hier getätigten Aussagen stehen freilich die mit höchster performativer Kraft vollzogenen Weihehandlungen gegenüber, denen im Kontext der Legitimierung der noch jungen lateinischen Herrschaft über die heiligen Stätten des verheißenen Landes, der *terra promissionis*, höchste politische und theologische Bedeutung sowie im kirchlich-kulturellen Leben von Diözese und Königreich sinn- und identitätsstiftende Funktionen zukamen.¹²⁴ Alljährlich sollte das Fest der *dedicatio ecclesiae sancti Sepulchri* fortan begangen werden, ja es überlagerte sogar die am selben Tag, dem 15. Juli, kommemorierte *liberatio* Jerusalems durch die Kreuzfahrer, die 1149 exakt 50 Jahre zurücklag. Die Inschrift selbst rekurrierte in diesem Kontext nicht zufällig gerade auf jene Bibelstellen, die dem römischen Ritus der Kirchweihe zugrunde lagen und an mehreren Stellen in die neu komponierte Feiertagsliturgie inkorporiert wurden.¹²⁵

Aus der Reflexion des eigenen Tuns und der eigenen Existenz im Angesicht des vermeintlichen Quells der Erlösung speiste sich ein beinahe paradoxes Verhältnis zwischen der explizierten Auffassung von der unabänderlichen Sakralität des Ortes und der epigraphischen Proklamation und Einschreibung dieser Heiligkeit in die materiale Substanz der Kirche, die mit Referenzen auf die entsprechenden rituellen Inszenierungen und die dabei verwendeten frommen Formeln gespickt wurde. Unmittelbar neben dem Aufgang zur kreuzfahrerzeitlichen Kalvarienkapelle, der über dem Felsen Golgatha lokalisierten vermeintlichen Kreuzigungsstätte Jesu, d. h. in unmittelbarer Nähe des Hauptportals der Kathedrale, nur wenige Schritte vom Zugang zum Kirchenraum entfernt, monumentalisierte die Inschrift an architektonisch prominenter Stelle das Credo von der scheinbar unantastbaren, dem menschlichen Zugriff entzogenen Sakralität des Ortes (Abb. 14). Doch gleichzeitig erinnert sie an das irdische Geschehen im Umfeld der Neuweihe der Kirche, an den Sakralisierungsakt und die daran beteiligten bzw. dafür verantwortlichen klerikalen Würdenträger.

Die notwendigerweise selektive Auswahl der angeführten Beispiele illustriert, dass sakrale bzw. als sakral erachtete Orte eine besondere Attraktion auf Schriftakte ausübten bzw. auf vielfältige Weise zur Beschriftung von Gebäuden ebenso wie von Gegenständen einluden. Gleichzeitig entfaltete sich in solchen räumlichen Konfigurationen ein komplexes Spannungsfeld zwischen der zugeschriebenen, konstruierten Heiligkeit des Ortes und den dort anzutreffenden und/oder geschaffenen schrifttragenden Artefakten, die in unterschiedlichen Schattierungen und Abstufungen an Sakralisierungsprozessen partizipierten oder von diesen profitierten. Inschriften an Sakralorten proklamierten nicht nur den herausragenden spezifischen Charakter des Raumes, der ihn von profanen Sphären abhob, sondern sie motivierten zur und unterstützten bei der Vollführung der zentralen kultisch-religiösen Praktiken. Aus topologischer und

¹²⁴ Zur Liturgie im kreuzfahrerzeitlichen Jerusalem im Allgemeinen zuletzt Shagrir/Gaposchkin 2019. Zum Ritus der Kanoniker vom Heiligen Grab siehe Dondi 2004 sowie den Überblick bei Zöllner 2018, 93–107.

¹²⁵ Linder 2009, 35–37.

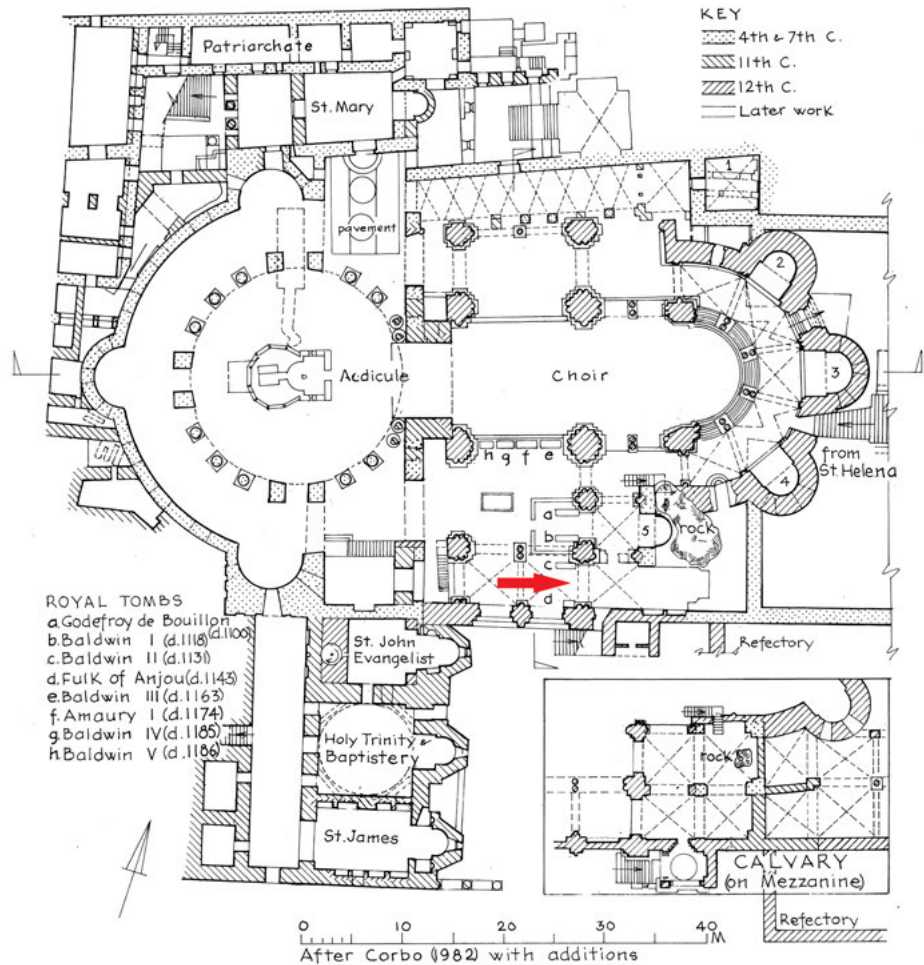


Abb. 14: Grundriss mit möglicher Platzierung (Pfeil) der kreuzfahrerzeitlichen Weihinschrift, 12. Jh., Jerusalem, Grabeskirche. Repro aus Pringle 2007, 39.

praxeologischer Perspektive übernahmen sie wichtige Funktionen bei der Kreierung, Aufrechterhaltung und Sicherstellung von Sakralität; in herausragenden Fällen zeugen sie sogar von der Reflexion und kritischen Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Konzepten von Sakralität.

Bibliographie

Abkürzungen und Sigla

- AE** *L'Année Épigraphique*, Paris 1888–.
- CIL VIII** *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Vol. VIII: *Inscriptiones Africae Latinae*, 7 partes, coll. Gustav Wilmanns, hg. von Theodor Mommsen, Berlin 1881.
- IG I³,2** *Inscriptiones Graecae*, Vol. I, Ed. 3: *Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores*, Fasc. 2: *Dedicationes, catalogi, termini, tituli sepulcrales, varia, tituli Attici extra Atticam reperti, addenda*, hg. von David Lewis u. Lilian Jeffery unter Mitarb. von Eberhard Erxleben, Berlin 1994.
- IG IV²,2** *Inscriptiones Graecae*, Vol. IV, Ed. 2: *Inscriptiones Argolidis*, Fasc. 2: *Inscriptiones Aeginae insulae. Schedis usus quas condidit Hans R. Goette*, hg. von Klaus Hallof, Berlin 2007.
- SEG 8** *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Vol. VIII, hg. von J. J. E. Hondius, Amsterdam 1937.
- SEG 35** *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Vol. XXXV, hg. von H. W. Pleket u. R. S. Stroud, Amsterdam 1988.

Quellen

- Clemens von Alexandrien, *Clementis Alexandrini Paedagogus*, hg. von Miroslav Marcovich unter Mitarb. von Jacobus C. M. van Winden (Supplements to Vigiliae christianae 61), Leiden/Boston 2002.
- Clemens von Alexandrien, *Der Erzieher*, in: *Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften*, aus dem Griechischen übers. von Otto Stählin (Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 7), Kempten/München 1934.
- Franciscus Quaresimus, *Historica, theologica et moralis terræ sanctæ elucidatio*, Bd. II, Antwerpen: Balthasar Moretus 1639.
- Guibert von Nogent, *De sanctis et eorum pigneribus*, in: Guibert von Nogent, *Quo ordine sermo fieri debeat. De bucella iudae data et de veritate dominici corporis. De sanctis et eorum pigneribus*, hg. von Robert B. C. Huygens (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 127), Turnhout 1993.
- Heinrich Seuse, *Horologium Sapientiae*, hg. von Pius Künzle unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer O. P. (Spicilegium Friburgense 23), Freiburg (CH) 1977.
- Heinrich Seuse, *Stundenbuch der Weisheit. Das „Horologium Sapientiae“*, übers. von Sandra Fenten, Würzburg 2007.
- Peregrinationes tres: Saewulf, John of Würzburg, Theodericus, with a Study of the Voyages of Saewulf by John H. Pryor*, hg. von Robert B. C. Huygens (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 139), Turnhout 1994.
- Rupert von Deutz, *Vita Herberti. Kritische Edition mit Kommentar und Untersuchung*, hg. von Peter Dinter (Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein 13), Bonn 1976.
- Sancti Petri Chrysologi Collectio sermonum*, Bd. 3, hg. von Alexander Olivar (Corpus Christianorum. Series Latina 24B), Turnhout 1982.

Forschungsliteratur

- Agamben, Giorgio (1995), *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turin.
- Andrieu, Michel (1948), *Les ordines romani du haut moyen age*, Bd. 2 (Spicilegium Sacrum Lovaniense 24), Paris.
- Ardeleanu, Stefan (2018), „Directing the Faithful, Structuring the Sacred Space: Funerary Epigraphy in its Archaeological Context in Late-Antique Tipasa“, in: *Journal of Roman Archaeology* 31, 475–501.
- Ardeleanu, Stefan (2019), „Zum funerärepigraphischen Habit des spätantiken Hippo Regius. Gräber, Kirchen mit Bestattungen und Grabinschriften in ihrem urbanen und sozialen Kontext“, in: *Römische Mitteilungen* 125, 401–448.
- Ardeleanu, Stefan (2020), „Hippo Regius – Būna – Bōne. Ein Erinnerungsort im Spiegel der kolonialzeitlichen Augustinusrezeption“, in: *Römische Quartalschrift* 115, 29–56.
- Assmann, Aleida/Assmann, Jan (2003), „Hieroglyphen: altägyptische Ursprünge abendländischer Grammatologie“, in: Aleida Assmann u. Jan Assmann (Hgg.), *Hieroglyphen. Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie*, München 2003, 9–25.
- Bauer, Dieter R. (Hg.) (2013), *Heilige – Liturgie – Raum* (Beiträge zur Hagiographie 8), Stuttgart.
- Bauer, Franz Alto (2013), *Eine Stadt und ihr Patron. Thessaloniki und der Heilige Demetrios*, Regensburg.
- Bawden, Tina (2014), *Die Schwelle im Mittelalter: Bildmotiv und Bildort*, Köln/Weimar/Wien.
- Beck, Andrea/Berndt, Andreas (Hgg.) (2013), *Sakralität und Sakralisierung. Perspektiven des Heiligen* (Beiträge zur Hagiographie 13), Stuttgart.
- Beck, Andrea/Herbers, Klaus/Nehring, Andreas (Hgg.) (2017), *Heilige und geheiligte Dinge: Formen und Funktionen* (Beiträge zur Hagiographie 20), Stuttgart.
- Belaj, Juraj/Belaj, Marijana/Krznar, Siniša/Sekelj Ivančan, Tatjana/Tkalčec, Tatjana (Hgg.) (2016), *Sacralization of Landscape and Sacred Places. Proceedings of the 3rd International Scientific Conference of Mediaeval Archaeology of the Institute of Archaeology. Zagreb, 2nd and 3rd June 2016*, Zagreb.
- Bergmeier, Armin (2017), *Visionserwartungen. Visualisierung und Präsenzerfahrung des Göttlichen in der Spätantike*, Wiesbaden.
- Bergmeier, Armin/Palmberger, Katharina/Sanzo, Joseph Emanuel (Hgg.) (2016), *Erzeugung und Zerstörung von Sakralität zwischen Antike und Mittelalter*, Heidelberg.
- Berschlin, Walter (1999), *Biographie und Epochenstil im Lateinischen Mittelalter*, Bd. IV/1 (Quellen und Untersuchungen zur Lateinischen Philologie des Mittelalters 12,1), Stuttgart.
- Bihrer, Andreas/Fritz, Fiona (Hgg.) (2019), *Heiligkeiten: Konstruktionen, Funktionen und Transfer von Heiligkeitskonzepten im europäischen Früh- und Hochmittelalter* (Beiträge zur Hagiographie 21), Stuttgart.
- Blümel, Wolfgang/Merkelbach, Reinhold (2014), *Die Inschriften von Priene* (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 69), Bonn.
- Bolle, Katharina/Westphalen, Stefan/Witschel, Christian (2015), „Mosaizieren“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin, 485–501, <https://doi.org/10.1515/9783110371291.485>.
- Borgeaud, Philippe/Fabiano, Doralice (Hgg.) (2013), *Perception et construction du divin dans l'antiquité*, Genf.
- Branham, Joan R. (2012), „Mapping Sacrifice on Bodies and Spaces in Late-Antique Judaism and Early Christianity“, in: Bonna D. Wescoat u. Robert G. Ousterhout (Hgg.), *Architecture of the Sacred. Space, Ritual and Experience from Classical Greece to Byzantium*, New York, 201–230.
- Breytenbach, Cilliers (2012), „Psalms LXX and the Christian Definition of Space: Examples Based on Inscriptions from Central Asia Minor“, in: Johann Cook u. Hermann-Josef Stipp (Hgg.), *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*, Leiden, 381–394.

- Campanelli, Sara (2016), „Family Cult Foundations in the Hellenistic Age“, in: Markus Hilgert (Hg.), *Understanding Material Text Cultures* (Materiale Textkulturen 9), Berlin/Boston/München, 131–202, <https://doi.org/10.1515/9783110417845-005>.
- Carbon, Jan Mathieu/Peels-Matthey, Saskia (Hgg.) (2018), *Purity and Purification in the Ancient Greek World. Texts, Rituals, and Norms*, Paris.
- Casparis, Johannes G. de (1956), *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Centuries A. D.*, Bandung.
- Cubelic, Danijel/Lougovaya, Julia/Quack, Joachim Friedrich (2015), „Rezitieren, Vorlesen und Singen“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin, 651–663, <https://doi.org/10.1515/9783110371291.651>.
- Dasen, Véronique/Nagy, Árpád M. (2019), „Gems“, in: David Frankfurter (Hg.), *Guide to the Study of Ancient Magic* (Religions in the Graeco-Roman World 189), Leiden, 406–445.
- De Souza, Manuel (2010), „Repousser les profanes. Les progrès du militantisme religieux d'après les sources latines de Virgile à Augustin“, in: Éric Rebillard u. Claire Sotinell (Hgg.), *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive* (Collection de l'École Française de Rome 428), Rom, 55–71.
- Debiais, Vincent (2017), „Writing on Medieval Doors: The Surveyor Angel on the Moissac Capital (ca. 1100)“, in: Irene Berti, Katharina Bolle, Fanny Opdenhoff u. Fabian Stroth (Hgg.), *Writing Matters: Presenting and Perceiving Monumental Inscriptions in Antiquity and the Middle Ages* (Materiale Textkulturen 14), Berlin, 285–308, <https://doi.org/10.1515/9783110534597-012>.
- Di Segni, Leah (2006), „Varia Arabica. Greek Inscriptions from Jordan (Pls. 53–56)“, in: Michele Piccirillo (Hg.), „Ricerca storico-archeologica in Giordania XXVI – 2006“, in: *Studium Biblicum Franciscanum. Liber Annus* 56, 578–592, <https://doi.org/10.1484/J.LA.2.303660>.
- Dickmann, Jens-Arne/Keil, Wilfried E./Witschel, Christian (2015), „Topologie“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin, 2015, 113–128, <https://doi.org/10.1515/9783110371291.113>.
- Dietrich, Nikolaus (2022), „Inscribed Classical Victory Offerings at Olympia in the *longue durée*. Past as Present“, in: Nikolaus Dietrich u. Johannes Fouquet (Hgg.), *Image, Text, Stone. Intermedial Perspectives on Graeco-Roman Sculpture* (Materiale Textkulturen 36), Berlin/Boston, 321–359, <https://doi.org/10.1515/9783110775761-012>.
- Dihle, Albrecht (2003), „Das Vokabular der Heiligkeit“, in: Józef Herman u. Hannah Rosén (Hgg.), *Petroniana: Gedenkschrift für Hubert Petersmann*, Heidelberg, 215–233.
- Disselhoff, Dennis (2022), „Inschriftenallegorese. Zur Funktion inschriftenträgerender Sakralobjekte in geistlichen Texten des Mittelalters“, in: Ludger Lieb u. Laura Velté (Hgg.), *Literatur und Epigraphik. Phänomene der Inschriftlichkeit in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Philologische Studien und Quellen 258), Berlin, 53–78.
- Dondi, Cristina F. (2004), *The Liturgy of the Canons Regular of the Holy Sepulchre of Jerusalem: A Study and a Catalogue of the Manuscript Sources* (Bibliotheca Victorina 16), Turnhout.
- Dornseiff, Franz (1925), *Das Alphabet in Mystik und Magie*, 2. Aufl., Leipzig.
- Drauschke, Marie-Kathrin (2019), *Die Aufstellung zwischenstaatlicher Vereinbarungen in griechischen Heiligtümern*, Hamburg.
- Duval, Yvette (1982), *„Loca sanctorum Africae“. Le culte des martyrs en Afrique du 6e au 7e s. ap. J.-C.*, Rom.
- Dzwiza, Kirsten (2019), „Magical Signs: An Extraordinary Phenomenon or Just Business as Usual?“, in: Kata Endreffy, Árpád M. Nagy u. Jeffrey Spier (Hgg.) (2019), *Magical Gems in their Contexts: Proceedings of the International Workshop held in the Museum of Fine Arts, Budapest, 16–18 February 2012*, Rom, 59–83.
- Edelmann-Singer, Babett/Ehrich, Susanne (Hgg.) (2021), *Sprechende Objekte. Materielle Kultur und Stadt zwischen Antike und Früher Neuzeit*, Regensburg.

- Eitrem, Samson (1939), „Die magischen Gemmen und ihre Weihe“, in: *Symbolae Osloenses* 19 (1939), 57–85.
- Eliade, Mircea (1954), *Die Religionen und das Heilige. Elemente einer Religionsgeschichte*, Salzburg.
- Endreffy, Kata/Nagy, Árpád M./Spier, Jeffrey (Hgg.) (2019), *Magical Gems in their Contexts: Proceedings of the International Workshop held in the Museum of Fine Arts, Budapest, 16–18 February 2012*, Rom.
- Engels, Odilo (1987), „Der Pontifikatsantritt und seine Zeichen“, in: *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo XXXIII), Bd. 2, Spoleto, 707–766.
- Erkens, Franz-Reiner (Hg.) (2002), *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*, Berlin.
- Faraone, Christopher A. (1991), „The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells“, in: Christopher A. Faraone u. Dirk Obbink (Hgg.), *Magika Hierà. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 3–32.
- Felle, Antonio (2006), *Biblia epigraphica. La Sacra Scrittura nella documentazione epigraphica dell'Orbis Christianus antiquus (III–VIII secolo)*, Bari.
- Ferrari, Michele (Hg.) (2015), *Saints and the City. Beiträge zum Verständnis urbaner Sakralität in christlichen Gemeinschaften (5.–17. Jh.)*, Erlangen.
- Ferrary, Jean-Louis (2014), *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros, d'après la documentation conservée dans le Fonds Louis Robert*, Paris.
- Ferro, Eva (2021), „Zum Verhältnis von Reliquien und Beschriftung im frühen Mittelalter. Eine Durchsicht der Quellen“, in: Tino Licht u. Kirsten Wallenwein (Hgg.), *Reliquienauthentiken. Kulturdenkmäler des Frühmittelalters*, Regensburg, 59–76.
- Fliege, Jutta (1990), „Der heilige Metro und Gernode im Harz“, in: Friedhilde Krause (Hg.), *Von der Wirkung des Buches. Festgabe für Horst Kunze zum 80. Geburtstag*, Berlin, 122–132.
- Foletti, Ivan/Doležalová, Klára (2020), *The Notion of Liminality and the Medieval Sacred Space* (Convivium Supplementum 3), Turnhout.
- Forneck, Torsten-Christian (1999), *Die Feier der Dedicatio ecclesiae im Römischen Ritus. Die Feier der Dedikation einer Kirche nach dem deutschen Pontifikale und dem Meßbuch vor dem Hintergrund ihrer Geschichte und im Vergleich zum Ordo dedicationis ecclesiae und zu einigen ausgewählten landessprachlichen Dedikationsordines* (Theologische Studien), Aachen.
- Fox, Richard/Hornbacher, Annette (Hgg.) (2016), *The Materiality and Efficacy of Balinese Letters. Situating Scriptural Practices* (Brill's Southeast Asian Library 6), Leiden/Boston.
- Frankfurter, David (2019), „The Magic of Writing in Mediterranean Antiquity“, in: David Frankfurter (Hg.), *Guide to the Study of Ancient Magic* (Religions in the Graeco-Roman World 189), Leiden, 626–658.
- Frese, Tobias (2014), „Denn der Buchstabe tötet – Reflexionen zur Schriftpräsenz aus mediävistischer Perspektive“, in: Tobias Frese, Wilfried E. Keil u. Kristina Krüger (Hgg.), *Verborgene, unsichtbar, unlesbar – zur Problematik restringierter Schriftpräsenz* (Materiale Textkulturen 2), Berlin/Boston, 1–16, <https://doi.org/10.1515/9783110353587.1>.
- Frese, Tobias (2019), „Kommt und seht den Ort – sakrale Schrifträume im Sakramentar Heinrichs II.“, in: Tobias Frese, Wilfried E. Keil u. Kristina Krüger (Hgg.), *Sacred Scripture / Sacred Space. The Interlacing of Real Places and Conceptual Spaces in Medieval Art and Architecture* (Materiale Textkulturen 23), Berlin/Boston, 37–62, <https://doi.org/10.1515/9783110629156-003>.
- Frese, Tobias/Keil, Wilfried E. (2015), „Schriftakte/Bildakte“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston, 633–638, <https://doi.org/10.1515/9783110371291.633>.
- Frese, Tobias/Keil, Wilfried E./Krüger, Kristina (Hgg.) (2014), *Verborgene, unsichtbar, unlesbar – zur Problematik restringierter Schriftpräsenz* (Materiale Textkulturen 2), Berlin/Boston, <https://doi.org/10.1515/9783110353587>.

- Frese, Tobias/Krüger, Kristina (2019), „Sacred Scripture / Sacred Space. The Interlacing of Real Places and Conceptual Spaces in Medieval Art and Architecture. An Introduction“, in: Tobias Frese, Wilfried E. Keil u. Kristina Krüger (Hgg.), *Sacred Scripture / Sacred Space. The Interlacing of Real Places and Conceptual Spaces in Medieval Art and Architecture* (Materiale Textkulturen 23), Berlin, 1–10, <https://doi.org/10.1515/9783110629156-001>.
- Frielinghaus, Heide (2011), *Die Helme von Olympia. Ein Beitrag zu Waffenweihungen in griechischen Heiligtümern* (Olympische Forschungen 33), Berlin.
- Ganz, David (2017), „Touching Books, Touching Art. Tactile Dimensions of Sacred Books in the Medieval West“, in: *Postscripts. The Journal of Sacred Texts, Cultural Histories, and Contemporary Contexts* 8(1–2), 81–113.
- Gatier, Pierre-Louis (1986), *Inscriptions de la Jordanie*, Bd. 2: *Région centrale: Amman, Hesban, Madaba, Main, Dhiban* (Inscriptions grecques et latines de la Syrie 21,2 / Bibliothèque archéologique et historique 114), Paris.
- Gatier, Pierre-Louis/Feissel, Denis (2008), „Syrie, Phénice, Palestine, Arabie“, in: „Bulletin épigraphique“, in: *Revue des Études Grecques* 121.2, 745–756.
- Gemeinhardt, Peter/Heyden, Katharina (2012), „Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen“, in: Peter Gemeinhardt u. Katharina Heyden (Hgg.), *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 61), Berlin/Boston, 417–438.
- Gennep, Arnold van (1909 [2005]), *Les rites de passage*, Paris 1909 [dt. Ausgabe: *Übergangsriten*, aus d. Franz. von Klaus Schomburg u. Sylvia M. Schomburg-Scherff, 3. erw. Aufl., Frankfurt a. M.]
- Gesing, Martin (2007), *Der Schrein der heiligen Prudentia in der Propsteikirche zu Beckum*, Beckum.
- Glück, Helmut (1987), *Schrift und Schriftlichkeit. Eine sprach- und kulturwissenschaftliche Studie*, Stuttgart.
- Goodson, Caroline J. (2010), *The Rome of Pope Paschal I. Papal Power, Urban Renovation, Church Rebuilding and Relic Translation, 817–824*, Cambridge.
- Gordon, Richard G. (2014), „„Charaktères“ between Antiquity and Renaissance: Transmission and Re-Invention“, in: Véronique Dasen u. Jean-Michel Spieser (Hgg.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*, Florenz, 253–300.
- Graf, Fritz (2005), *Fluch und Verwünschung* (Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum 3), Los Angeles.
- Graf, Fritz (2011), „Magie et écriture: Quelques réflexions“, in: Magali de Haro Sanchez (Hg.), *Écrire la magie dans l'antiquité. Actes du colloque international*, Liège, 227–238.
- Hamm, Berndt/Herbers, Klaus/Stein-Kecks, Heidrun (Hgg.) (2007), *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit* (Beiträge zur Hagiographie 6), Stuttgart.
- Harris, Edward (2015), „Toward a Typology of Greek Regulations about Religious Matters: A Legal Approach“, in: *Kernos* 28, 53–83.
- Henrichs, Albert (2003), „„Hieroi Logoi“ and „Hierai Bibloi“: The (Un)Written Margins of the Sacred in Ancient Greece“, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 101, 207–266.
- Herbers, Klaus (2013), „Sakralität: Einleitende Bemerkungen“, in: Andrea Beck u. Andreas Berndt (Hgg.), *Sakralität und Sakralisierung. Perspektiven des Heiligen* (Beiträge zur Hagiographie 13), Stuttgart, 11–14.
- Herbers, Klaus/Düchting, Larissa (Hgg.) (2015), *Sakralität und Devianz: Konstruktionen, Normen, Praxis* (Beiträge zur Hagiographie 16), Stuttgart.
- Herbers, Klaus/Nehring, Andreas/Steiner, Karin (Hgg.) (2019), *Sakralität und Macht* (Beiträge zur Hagiographie 22), Stuttgart.
- Hermans, Jo (1984), *Die Feier der Eucharistie. Erklärung und spirituelle Erschließung*, Regensburg 1984.
- Hooykaas, Christiaan (1980), *Drawings of Balinese Sorcery*, Leiden.

- Hornbacher, Annette (2016), „The Body of Letters: Balinese Aksara as an Intersection between Script, Power and Knowledge“, in: Richard Fox u. Annette Hornbacher (Hgg.), *The Materiality and Efficacy of Balinese Letters. Situating Scriptural Practices* (Brill's Southeast Asian Library 6), Leiden/Boston, 90–99.
- Hornbacher, Annette (2019), „Schriftverbrennung als kosmologische Realisierung. Eine balinesische Perspektive auf die Handlungsmacht von Schrift“, in: Carina Kühne-Wespi, Klaus Oschema u. Joachim Friedrich Quack (Hgg.), *Zerstörung von Geschriebenem. Historische und transkulturelle Perspektiven* (Materiale Textkulturen 22), Berlin, 315–338, <https://doi.org/10.1515/9783110629040-011>.
- Hornbacher, Annette/Frese, Tobias/Willer, Laura (2015), „Präsenz“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken*, (Materiale Textkulturen 1), Berlin, 87–100, <https://doi.org/10.1515/9783110371291.87>.
- Hornbacher, Annette/Neumann, Sabine/Willer, Laura (2015), „Schriftzeichen“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin, 169–182, <https://doi.org/10.1515/9783110371291.169>.
- Jäggi, Carola (2007), „Die Kirche als heiliger Raum: Zur Geschichte eines Paradoxons“, in: Berndt Hamm, Klaus Herbers u. Heidrun Stein-Kecks (Hgg.), *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit* (Beiträge zur Hagiographie 6), Stuttgart, 75–89.
- Jäggi, Carola (2011), „Heilige Räume. Architektur und Sakralität – Geschichte einer Zuschreibung“, in: Angelika Nollert, Matthias Volkenandt u. Rut-Maria Gollan (Hgg.), *Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit*, Regensburg, 23–30.
- Kehnel, Annette/Panagiotopoulos, Diamantis (2015), „Textträger – Schriftträger: Ein Kurzportrait (statt Einleitung)“, in: Annette Kehnel u. Diamantis Panagiotopoulos (Hgg.), *Schriftträger – Textträger. Zur materialen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften* (Materiale Textkulturen 6), Berlin/München/Boston, 1–13, <https://doi.org/10.1515/9783110371345.1>.
- Keil, Wilfried E./Kiyanrad, Sarah/Theis, Christoffer/Willer, Laura (Hgg.) (2018), *Zeichentragende Artefakte im sakralen Raum. Zwischen Präsenz und Unsichtbarkeit* (Materiale Textkulturen 20), Berlin, <https://doi.org/10.1515/9783110619928>.
- Kern, Margit (2004), „Performativität im Bereich von Tür und Tor. Eine Ikonologie der Bewegung“, in: Margit Kern, Thomas Kirchner u. Hubertus Kohle (Hgg.), *Geschichte und Ästhetik. Festschrift für Werner Busch zum 60. Geburtstag*, München/Berlin, 32–48.
- Kern, Margit (2013), „Liminalität“, in: Jörn Schaffaff, Nina Schallenberg u. Tobias Vogt (Hgg.), *Kunst – Begriffe der Gegenwart. Von Allegorie bis Zip* (Kunstwissenschaftliche Bibliothek 50), Köln, 147–151.
- Kropp, Amina (2011), „Schriftlichkeit in der Schadenzauberpraxis am Beispiel der vulgärlateinischen *defixionum tabellae*“, in: Anne Kolb (Hg.), *Literacy in Ancient Everyday Life*, Berlin, 261–286.
- Krüger, Klaus (2018), *Bildpräsenz – Heilspräsenz. Ästhetik der Liminalität*, Göttingen.
- Kühne-Wespi, Carina/Oschema, Klaus/Quack, Joachim Friedrich (2019), „Zerstörung von Geschriebenem. Für eine Phänomenologie des Beschädigens und Vernichtens“, in: Carina Kühne-Wespi, Klaus Oschema u. Joachim Friedrich Quack (Hgg.), *Zerstörung von Geschriebenem. Historische und transkulturelle Perspektiven* (Materiale Textkulturen 22), Berlin, 1–40, <https://doi.org/10.1515/9783110629040-001>.
- Lafond, Yves/Michel, Vincent (Hgg.) (2016), *Espaces sacrés dans la Méditerranée antique*, Rennes.
- Lagner, Martin (2017), „Urbane Qualitäten hochklassischer Zeit. Treffpunkte als städtische Angebote an die Bürger Athens“, in: Alexandra W. Busch, Jochen Griesbach u. Johannes Lipps (Hgg.), *Urbanitas – Urbane Qualitäten. Die Antike Stadt als Kulturelle Selbstverwirklichung*, Mainz, 69–89.
- Leatherbury, Sean V. (2020), *Inscribing Faith in Late Antiquity. Between Reading and Seeing*, New York.

- Licht, Tino/Wallenwein, Kirsten (2021), „Frühe Authentiken. Eine Einführung“, in: Tino Licht u. Kirsten Wallenwein (Hgg.), *Reliquienauthentiken. Kulturdenkmäler des Frühmittelalters*, Regensburg, IX–XXXVI.
- Lieb, Ludger (2015), „Spuren materialer Textkulturen. Neun Thesen zur höfischen Textualität im Spiegel textimmanenter Inschriften“, in: Beate Kellner, Ludger Lieb u. Stephan Müller (Hgg.), *Höfische Textualität. Festschrift für Peter Strohschneider* (Germanisch-romanische Monatsschrift, Beiheft 69), Heidelberg, 1–20.
- Linder, Amnon (2009), „‘Like Purest Gold Resplendent’: The Fiftieth Anniversary of the Liberation of Jerusalem“, in: *Crusades* 8, 31–51.
- Liss, Hanna (2001), „Die Offenbarung Gottes in der mittelalterlichen Bibel- und Gebetsauslegung“, in: *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 13, 1998 (erschien 2001), 271–292.
- Liss, Hanna (2007), „Das Problem des eifernden Mannes: Das ‚Eifer‘-Ordal in der biblischen Überlieferung und in der jüdischen Tradition“, in: Sylke Lubs, Louis Jonker, Andreas Ruwe u. Uwe Weise (Hgg.), *Behutsames Lesen. Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs. Christof Hardmeier zum 65. Geburtstag* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 28), Leipzig, 197–215.
- Liss, Hanna (2008), „Das destruktive Potential des Heiligen und seine ‚Bändigung‘ durch die Tora“, in: Katharina von Bremen (Hg.): *Wie gefährlich ist der Heilige Geist? Ordnung – Geist – Anarchie* (Tagungsprotokolle – Institut für Kirche und Gesellschaft), Schwerte, 27–40.
- Liss, Hanna (2014), „Vom *Sefer Tora* zum *sefer*: Die Bedeutung von Büchern im ‚Buch der Frommen‘ des R. Yehuda ben Shemu’el he-Chasid“, in: Joachim Friedrich Quack u. Daniela Christina Luft (Hgg.), *Erscheinungsformen und Handhabungen Heiliger Schriften* (Materiale Textkulturen 5), Berlin, 207–227, <https://doi.org/10.1515/9783110371277.207>.
- Liss, Hanna (2015), „The Torah Scroll and its Function as a Ritual Object in Jewish Culture“, in: Hendrik Schulze (Hg.), *Musical Text as Ritual Object*, Turnhout, 165–174.
- Luft, Daniela C. (2014), „Einleitung: Heilige Schriften und ihre Heiligkeit in Umgang und materieller Präsenz. Zu Zielen und Ergebnissen des Workshops“, in: Joachim Friedrich Quack u. Daniela Christina Luft (Hgg.), *Erscheinungsformen und Handhabungen Heiliger Schriften* (Materiale Textkulturen 5), Berlin, 3–38, <https://doi.org/10.1515/9783110371277.3>.
- McVey, Kathleen E. (2010), „Spirit Embodied. The Emergence of Symbolic Interpretations of Early Christian and Byzantine Architecture“, in: Slobodan Ćurčić u. Evangelia Hadjitryphonos (Hgg.), *Architecture as Icon. Perception and Representation of Architecture in Byzantine Art*, New Haven/London, 39–71.
- Meyer-Dietrich, Erika (2010), „Recitation, Speech Acts, and Declamation“, in: Willeke Wendrich (Hgg.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles.
- Ober, Josiah (1995), „Greek Horoi: Artifactual Texts and the Contingency of Meaning“, in: David Small (Hg.), *Methods in the Mediterranean: Historical and Archaeological Views on Texts and Archaeology*, Leiden, 91–123.
- Opstall, Emilie van (Hg.) (2018), *Sacred Thresholds. The Door to the Sanctuary in Late Antiquity*, Leiden.
- Otto, Bernd-Christian (2011), *Magie: Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen. Von der Antike bis zur Neuzeit*, Berlin.
- Ousterhout, Robert G. (2010), „New Temples and New Solomons. The Rhetoric of Byzantine Architecture“, in: Paul Magdalino u. Robert Nelson (Hgg.), *The Old Testament in Byzantium. Selected Papers from a Symposium Held Dec. 2006, Dumbarton Oaks* (Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia 2), Washington D. C., 223–253.
- Pallis, Georgios (2017), „Messages from a Sacred Space: The Function of the Byzantine Sanctuary Barrier Inscription (9th–14th Centuries)“, in: Irene Berti, Katharina Bolle, Fanny Opdenhoff u. Fabian Stroth (Hgg.), *Writing Matters. Presenting and Perceiving Monumental Inscriptions in*

- Antiquity and the Middle Ages* (Materiale Textkulturen 14), Berlin/Boston, 145–158, <https://doi.org/10.1515/9783110534597-007>.
- Papalexandrou, Amy (2007), „Echoes of Orality in the Monumental Inscriptions of Byzantium“, in: Liz James (Hg.), *Art and Text in Byzantine Culture*, Cambridge, 161–187.
- Parker, Robert (2012), „Epigraphy and Greek Religion“, in: John Davies (Hg.), *Epigraphy and the Historical Sciences*, Oxford, 17–30.
- Parker, Robert (2018), „Miasma: Old and New Problems“, in: Jan M. Carbon u. Saskia Peels-Matthey (Hgg.), *Purity and Purification in the Ancient Greek World. Texts, Rituals, and Norms*, Paris, 23–33.
- Petrovic, Ivana/Petrovic, Andrej (2018), „Purity of Body and Soul in the Cult of Athena Lindia: On the Eastern Background of Greek Abstentions“, in: Jan M. Carbon u. Saskia Peels-Matthey (Hgg.), *Purity and Purification in the Ancient Greek World. Texts, Rituals, and Norms*, Paris, 225–260.
- Piccirillo, Michele (1997), *The Mosaics of Jordan* (American Center of Oriental Research Publications 1), 2nd ed., Amman.
- Piccirillo, Michele (1998), „The Mosaics“, in: Michele Piccirillo u. Eugenio Alliata (Hgg.), *Mount Nebo. New Archaeological Excavations 1967–1997* (Studium Biblicum Franciscanum/Collectio maior 27), Jerusalem, 265–371.
- Poeschke, Joachim (2009), *Mosaiken in Italien, 300–1300*, München.
- Pringle, Denys (2007), *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus*, Vol. 3: *The City of Jerusalem (Appendix)*, Cambridge.
- Quack, Joachim Friedrich (2014), „Die Drohung des Unlesbaren und die Macht des Ungelesenen. Zwei Fallbeispiele aus dem Alten Ägypten“, in: Tobias Frese, Wilfried E. Keil und Kristina Krüger (Hgg.), *Verborgene, unsichtbar, unlesbar – zur Problematik restringierter Schriftpräsenz* (Materiale Textkulturen 2), Berlin, 33–41, <https://doi.org/10.1515/9783110353587.33>.
- Reudenbach, Bruno (2021), „Enigmatic Calligraphy: Lettering as Visualized Hermeneutic of Sacred Scripture“, in: Jörg B. Quenzer (Hg.), *Exploring Written Artefacts. Objects, Methods, and Concepts*, Vol. 2. (Studies in Manuscript Cultures 25), Berlin/Boston, 773–794.
- Reynolds, Joyce/Roueché, Charlotte/Bodard, Gabriel (Hgg.) (2007), *Inscriptions of Aphrodisias*, Online Corpus: <http://insaph.kcl.ac.uk/iaph2007/index.html> (Stand: 28.2.2023).
- Roels, Evelien (2018), „The Queen of Inscriptions Contextualized. The Presence of Civic Inscriptions in the Pronaos of Ancient Temples in Hellenistic and Roman Asia Minor (4th cent. BCE–2nd cent. CE)“, in: Emilie van Opstall (Hg.), *Sacred Thresholds. The Door to the Sanctuary in Late Antiquity*, Leiden, 221–253.
- Schmitt, Hanno (2004), „*Mache dieses Haus zu einem Haus der Gnade und des Heiles*“. *Der Kirchweihritus in Geschichte und Gegenwart als Spiegel des jeweiligen Kirchen- und Liturgieverständnisses im 2. Jahrtausend* (Paderborner theologische Studien 4), Paderborn.
- Schreiner, Klaus (1990), „Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachige Bibellektüre“, in: Peter Dinzelbacher u. Dieter R. Bauer (Hgg.), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, Paderborn, 329–373.
- Schreiner, Klaus (2000), „Buchstabensymbolik, Bibelorakel, Schriftmagie. Religiöse Bedeutung und Lebensweltliche Funktion Heiliger Schriften im Mittelalter und der Frühen Neuzeit“, in: Horst Wenzel, Wilfried Seipel u. Gotthart Wunberg (Hgg.), *Die Verschriftlichung der Welt. Bild, Text, Zahl in der Kultur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit* (Schriften des Kunsthistorischen Museums 5), Wien, 59–103.
- Schreiner, Klaus (2002), „Heilige Buchstaben, Texte und Bücher, die schützen, heilen und helfen. Formen und Funktionen mittelalterlicher Schriftmagie“, in: Erika Greber, Konrad Ehrlich u. Jan-Dirk Müller (Hgg.), *Materialität und Medialität von Schrift*, Bielefeld, 73–89.
- Schreiner, Klaus (2006), „Abecedarium. Die Symbolik des Alphabets in der Liturgie der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kirchweihe“, in: Ralf Stammberger (Hg.), „*Das Haus Gottes, das seid ihr selbst*“. *Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der*

- Kirchweihe* (Wissenschaftliche Fachtagung im Erbacher Hof, Akademie des Bistums Mainz, 23.–26.01.2002), Berlin, 143–188.
- Schreiner, Klaus (2011), „Das Buch im Nacken. Bücher und Buchstaben als Zeichenhafte Kommunikationsmedien in rituellen Handlungen der mittelalterlichen Kirche“, in: Klaus Schreiner, *Rituale, Zeichen, Bilder. Formen und Funktionen symbolischer Kommunikation im Mittelalter*, hg. von Ulrich Meier, Gabriela Signori u. Gerd Schwerhoff, Köln/Weimar/Wien, 283–322.
- Schulz, Katja (2020), „Inscriptions in Old Norse Literature“, in: Ricarda Wagner, Christine Neufeld u. Ludger Lieb (Hgg.), *Writing Beyond Pen and Parchment. Inscribed Objects in Medieval European Literature* (Materiale Textkulturen 30), Berlin/Boston, 41–62, <https://doi.org/10.1515/9783110645446-003>.
- Seiffert, Aletta (2006), *Der Sakrale Schutz von Grenzen im Antiken Griechenland – Formen und Ikonographie* (Diss. Julius-Maximilians-Universität Würzburg).
- Senzel, Dennis (2018), „Makulatur“, in: Susanne Scholz u. Ulrike Vedder (Hgg.), *Handbuch Literatur und Materielle Kultur* (Handbücher zur kulturwissenschaftlichen Philologie 6), Berlin, 422–424.
- Shagrir, Iris/Gaposchkin, Cecilia (Hgg.) (2019), *Liturgy and Devotion in the Crusader States*, Abingdon.
- Sitz, Anna M. (2019), „Hiding in Plain Sight: Epigraphic Reuse in the Temple-Church at Aphrodisias“, in: *Journal of Late Antiquity* 12 (1), 136–168.
- Speyer, Wolfgang (1992), „Das Buch als magisch-religiöser Kraftträger im griechischen und römischen Altertum“, in: Peter Ganz (Hg.), *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt. Vorträge gehalten anlässlich des 26. Wolfenbütteler Symposions vom 11.–15. September 1989 in der Herzog-August-Bibliothek*, Wiesbaden, 59–86.
- Stapper, Richard (1937), „Kirchweihe und griechisches Alphabet im Korveyer Codex Wibaldi“, in: *Westfälische Zeitschrift* 93, 143–150.
- Suntrup, Rudolf (1980), „Te igitur-Initialen und Kanonbilder in mittelalterlichen Sakramentarhandschriften“, in: Christel Meier u. Uwe Ruberg (Hgg.), *Text und Bild: Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste im Mittelalter und früher Neuzeit*, Wiesbaden, 278–382.
- Swift, Ellen (2009), *Style and Function in Roman Decoration. Living with Objects and Interiors*, Aldershot.
- Theis, Christoffer (2015), „Mobile und immobile Schriftträger“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin, 611–618, <https://doi.org/10.1515/9783110371291.611>.
- Thunø, Erik (2015), *The Apse Mosaic in Early Medieval Rome. Time, Network, and Repetition*, Cambridge.
- Tilley, Christopher (2002), „Metaphor, Materiality and Interpretation“, in: Victor Buchli (Hg.), *The Material Culture Reader*, London, 23–56.
- Turner, Victor (1964), „Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage“, in: Melford E. Spiro (Hg.), *Symposium on New Approaches to the Study of Religion. Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Association*, Seattle, 4–20.
- Veltri, Giuseppe (2002), „Das Ordal der ehebruchsverdächtigen Frau im jüdischen Mittelalter“, in: Giuseppe Veltri, *Gegenwart der Tradition. Studien zur jüdischen Literatur und Kulturgeschichte*, Leiden/Boston/Köln, 172–191.
- Vriezen, Karel J. (1998), *Inscriptions in Mosaic Pavements in Byzantine Palaestina/Arabia Quoting Texts from the Old Testament*, in: Leonard V. Rutgers, Pieter W. Van der Horst u. Henriette W. Hevelaar (Hgg.): *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Leuven, 247–261.
- Walaker Nordeide, Saebjorg/Brink, Stefan (Hgg.) (2013), *Sacred Sites and Holy Places: Exploring the Sacralization of Landscape through Time and Space*, Turnhout.

- Wallenwein, Kirsten (2021), „Die Reliquienauthentiken von Baume-les-Messieurs“, in: Tino Licht u. Kirsten Wallenwein (Hgg.), *Reliquienauthentiken. Kulturdenkmäler des Frühmittelalters*, Regensburg, 255–273.
- Watta, Sebastian (2018), *Sakrale Zonen im frühen Kirchenbau des Nahen Ostens. Zum Kommunikationspotenzial von Bodenmosaiken für die Schaffung heiliger Räume* (Spätantike – frühes Christentum – Byzanz. Reihe B: Studien und Perspektiven 45), Wiesbaden.
- Wenzel, Horst (2000), „Die Schrift und das Heilige“, in: Horst Wenzel, Wilfried Seipel u. Gotthart Wunberg (Hgg.), *Die Verschriftlichung der Welt. Bild, Text, Zahl in der Kultur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit* (Schriften des Kunsthistorischen Museums 5), Wien, 15–58.
- Wieser, Matthias (2008), „Technik/Artefakte. Mattering Matter“, in: Stephan Moebius u. Andreas Reckwitz (Hgg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M., 419–432.
- Willer, Laura (2015), *„Beschreib es und trag es versteckt“. Sogenannte magische Papyrusamulette aus dem römischen Ägypten in der Praxis – Ihre Herstellung und Handhabung* (Diss. Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg).
- Yasin, Ann Marie (2009), *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean. Architecture, Cult, and Community*, Cambridge.
- Zöllner, Wolf (2018), *Regularkanoniker im Heiligen Land. Studien zur Kirchen-, Ordens- und Frömmigkeitsgeschichte der Kreuzfahrerstaaten* (Vita regularis. Abhandlungen 73), Berlin.