

Jochen Hermann Vennebusch

Die Pyxis aus der Neuwerkkirche in Goslar. Gravierte Variationen von Präsenz

In seinem *Dialogus miraculorum* berichtet Caesarius von Heisterbach von einem eucharistischen Wunder, das sich im Dorf Komele, möglicherweise handelt es sich um Mechernich-Kommern oder Simmern-Kumbd, zugetragen haben soll: Diebe verschafften sich nachts Zutritt zur Kirche, stahlen einen Schrein und brachen diesen auf. Darin fanden sie neben Reliquien auch ein Gefäß mit dem Altarsakrament (*pixi-dem cum sacramentum reperissent*). Enttäuscht von dieser in ihren Augen mageren Beute legten sie die Hostienbüchse im nächsten Dorf in eine Ackerfurche und ergriffen die Flucht. Als am kommenden Morgen ein Bauer mit seinen Ochsen den Acker pflügen wollte, sahen die Tiere die Pyxis und blieben wie angewurzelt stehen. Auch durch kräftiges Ansporren ließen sich die Ochsen nicht von der Stelle bewegen, sodass der Bauer, der zunächst den Teufel für die Widerspenstigkeit der Zugtiere verantwortlich machte, nach der Ursache für ihr Verhalten suchte. Nachdem er schließlich die eucharistische Pyxis und den ebenfalls gestohlenen Schrein aus der Kirche gefunden hatte, lief er sogleich ins Dorf, um dem Pfarrer und den übrigen Bewohnern von seinem Fund zu berichten.¹

Laut Peter Browe dienen Mirakelberichte wie der gerade zusammengefasste dazu, den Menschen eine pädagogisch-moralische Lehre zu vermitteln: „[W]enn selbst die vernunftlose Schöpfung an die Gegenwart Christi in der unscheinbaren Brothülle glaubt und anbetet, wieviel mehr müßten das die Menschen tun!“² Im Falle des Ochsen gespanns, das angesichts der Pyxis mit dem geschändeten Altarsakrament auf dem Acker zu erstarren scheint, ist jedoch weder die Rede von Glauben noch von Anbetung. Stattdessen findet sich ein Ausdruck, der bemerkenswert erscheint: Als die Tiere zur Pyxis kamen, blieben sie staunend stehen (*stupentes steterunt*). Das Aussehen der Büchse, die offenbar zudem auch materiell wertlos war, sodass die Diebe sie achtlos auf den Acker warfen, kann wohl kaum für das Staunen der Ochsen verantwortlich gewesen sein; vielmehr scheinen sie eine Ahnung vom kostbaren Inhalt des eucharistischen Gefäßes gehabt zu haben. Eine solche Gabe war hingegen den

¹ Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, 9,7. – Vgl. hierzu auch Browe 1938, 81.

² Browe 1938, 78.

Die Forschung für diesen Artikel wurde gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) im Rahmen der Exzellenzstrategie des Bundes und der Länder – EXC 2176 „Understanding Written Artefacts: Material, Interaction and Transmission in Manuscript Cultures“, Projekt nr. 390893796. Die Forschung fand am *Centre for the Study of Manuscript Cultures (CSMC)* an der Universität Hamburg statt. Der Verfasser dankt der St. Stephani-Gemeinde in Goslar und Christiane Dahnke für die Unterstützung bei der Forschung.

Gläubigen in der Regel nicht beschert, sodass zahlreiche mittelalterliche *vasa sacra* mithilfe von umfangreichen Bild- und Inschriftenprogrammen sowie ihrer wertvollen Materialität zum einen die Gefäße als liturgische Geräte markierten, zum anderen den Gehalt des in ihnen aufbewahrten oder mit ihrer Hilfe gespendeten Sakraments ausdeuteten. Zu diesen eucharistischen Gefäßen zählt auch die Pyxis³ aus der Neukirche in Goslar, die heute in der dortigen Stephanikirche aufbewahrt wird und im Zentrum dieses Beitrags steht. Zunächst wird ein zusammenfassender Überblick über die Forschungssituation zu diesem Behältnis gegeben, bevor dieses Gefäß eingehend beschrieben wird. In diesem Zusammenhang kommt ebenfalls die wechselvolle Objektbiographie zur Sprache. Daran schließt sich eine Charakterisierung und Kontextualisierung der an der Pyxis angebrachten Inschriften an, bevor der Frage nachgegangen wird, wie die auf dem Gerät angebrachten Texte zur Evokation von – nicht nur sakramentaler – Präsenz beitragen und die Sakralität dieses Gefäßes kennzeichnen.

1 Die Goslarer Pyxis im Spiegel der (kunstwissenschaftlichen) Forschung

Angesichts der im weiteren Verlauf des Beitrags immer deutlicher zutage tretenden Einzigartigkeit dieser Büchse sowie der Vielschichtigkeit ihres Bild- und Inschriftenprogramms vermag es zu überraschen, dass dieses liturgische Gerät bislang noch nicht eingehend wissenschaftlich untersucht wurde. Zwar behandeln einige Publikationen die Pyxis recht umfangreich, doch bleibt festzuhalten, dass eine Analyse dieses Objekts bisher ausgeblieben ist, die sowohl die in das vergoldete Silber eingravierten Darstellungen als auch die am Gefäß angebrachten Texte mit dessen (gottesdienstlicher) Nutzung in Beziehung setzt. Eine erste Erwähnung fand das Behältnis im 1875 erschienenen dritten Band „Fürstenthum Hildesheim nebst der ehemals freien Reichsstadt Goslar“ der Reihe „Kunstdenkmale und Alterthümer im Hannoverschen“ von Hector Wilhelm Heinrich Mithoff, der es knapp als „eine romanische Pyxis mit den eingegrabenen Figuren der hl. Zwölfboten und drei aufgehefteten Christusbildern“⁴ beschrieb. Das 1901 von Carl Wolff herausgegebene Inventar „Stadt Goslar“ aus der Reihe „Die Kunstdenkmäler der Provinz Hannover“ ging nicht nur ausführlicher auf das als „schönes und werthvolles Ciborium aus der Zeit um 1300“⁵ bezeichnete liturgische Gerät ein, sondern bildete es auch gemeinsam mit einer barocken Abendmahlskanne ab. Wolff kam auf ein wichtiges Detail zu sprechen und führte aus, dass

³ In diesem Beitrag wird – wie noch heute zum Beispiel in der römisch-katholischen Kirche üblich – zwischen der ständerlosen Pyxis und einem Ziborium mit Fuß und Ständer, in der Regel auch mit Nodus, unterschieden. Der Begriff der Pyxis bezieht sich demnach im Fall des Goslarer Objekts allein auf die eucharistische Dose (vor ihrer Umarbeitung zu einem Ziborium).

⁴ Mithoff 1875, 59.

⁵ Wolff 1901, 161.

die Pyxiswandung „die Bildnisse der zwölf Apostel [aufweise; J. H. V.], darüber und darunter je eine Majuskelinschrift, welche, ebenso wie die figürlichen Darstellungen, durch die drei, später angehefteten Hochbilder [...] grösstentheils verdeckt“ würden.⁶ Insofern ging Wolff wohl wegen ihrer alleinigen Lesbarkeit lediglich auf „[d]ie noch sichtbare Inschrift“⁷ auf dem Deckel ein und nannte die mutmaßlichen Stifter. Umfassend gewürdigt wurde die Pyxis schließlich durch Hans-Günther Griep, der 1955 eine Studie über „Goldschmiedearbeiten des Mittelalters in Goslar“ vorlegte.⁸ Er lieferte hier nicht nur eine detaillierte Beschreibung der Darstellungen, sondern gab ebenfalls die Inschriften – wenn auch nicht ganz korrekt – wieder, wodurch erstmals das vollständige Programm der Pyxis erschlossen wurde. Zudem behandelte er die späteren Veränderungen des Gefäßes, die er auf den Beginn des 14. Jahrhunderts datierte, und stellte Vermutungen zu den Gründen dieser Umarbeitung und ihrer Konzeption an. Mit neuem Bildmaterial versehen wurden diese Ausführungen 1986 in der Festschrift zum achthundertjährigen Jubiläum der ersten Altarweihe der Neuwerkkirche, in der die Pyxis ehemals aufbewahrt und genutzt wurde, erneut abgedruckt.⁹ Kurz zuvor, im Jahre 1983, beschrieb Kurt Hesselbring – mit Rekursen auf den Text Hans-Günther Grieps – die Pyxis in einer Chronik der Stephanikirche und publizierte ebenfalls eine Transkription der Inschriften. Zudem ordnete er die Entstehung dieses *vas sacrum* in die Amtszeiten der Stifterin und des Stifters ein, die sich durch gemeinsam ausgestellte Urkunden eingrenzen lässt und eine ungefähre Datierung der eucharistischen Büchse ermöglicht. Wie schon Griep ging Hesselbring kurz auf die Objektgeschichte ein und schildert die restauratorischen Eingriffe, die zur partiellen Rückführung des Behältnisses auf seinen Ursprungszustand geführt haben. Unter besonderer Berücksichtigung der zahlreichen Inschriften widmete sich Christine Magin 1997 der Pyxis in der Edition *Die Inschriften der Stadt Goslar* aus der Reihe *Die Deutschen Inschriften*.¹⁰ Neben einer detaillierten Beschreibung des Gefäßes und seiner Gravuren mitsamt einem textkritischen Apparat kommentierte sie die Texte und ordnete sie vor ihrem historischen und theologischen Hintergrund ein. Hierbei berücksichtigte sie ebenfalls die Medaillons und Halbfiguren mit ihren Inschriften, die zu Beginn des 14. Jahrhunderts auf die Pyxiswandung und den Deckel appliziert wurden. Zusammenfassend ist festzuhalten, dass – mit je unterschiedlicher, kunsthistorischer oder epigraphischer Schwerpunktsetzung – das Hostienbehältnis durchaus intensiv behandelt wurde. Eine über die Charakterisierung von Griep, dass „[a]lle Verse [...] sich also auf die unblutige Wiederholung des Opfers der heiligen Messe“¹¹ beziehen, hinausgehende

⁶ Wolff 1901, 162.

⁷ Wolff 1901, 162.

⁸ Griep 1955, 17–20. Eine gekürzte Fassung des Textes erschien in der „Goslarschen Zeitung“ vom 25. Mai 1950. Der Verfasser dankt Tarek Awayes vom Stadtarchiv Goslar für die Zusendung eines Scans dieses Artikels.

⁹ Griep 1986, 105–107.

¹⁰ Magin 1997, 25–26 [Nr. 22].

¹¹ Griep 1955, 18.

Untersuchung steht aus, die sowohl die Inschriften als auch die verschiedenen figürlichen Gravuren mit der ursprünglichen Nutzung der Pyxis in Verbindung bringt. Im vorliegenden Beitrag soll diesem Aspekt besonders nachgegangen werden.

2 Wandlungen eines eucharistischen Gefäßes – Die Objektgeschichte

Bei der Pyxis aus der Goslarer Stephanikirche handelt es sich um ein verschließbares Gefäß für die konsekrierten, also die innerhalb der Messfeier in den Leib Christi sakramental gewandelten und nicht kommunizierten Hostien, die beispielsweise für das Viaticum, die Krankencommunion oder Wegzehrung im Zusammenhang mit der Sterbeliturgie, aufbewahrt wurden.¹² Die heutige Gestalt dieser Anfang des 14. Jahrhunderts geschaffenen Büchse ist das Resultat zahlreicher Umgestaltungen und Restaurierungen, die stark in den ursprünglichen Bestand eingegriffen und die Wirkung dieses an sich sehr zierlichen Behältnisses beeinträchtigt haben (Abb. 1).

In ihrem Originalzustand handelte es sich bei der Pyxis um ein aus vergoldetem Silber bestehendes, zylinderförmiges und ständerloses Gefäß mit einer Höhe von rund 6,0 cm und einem Durchmesser von 9,5 cm. Der kegelförmige Deckel mit einer Höhe von ca. 2,6 cm kann mithilfe eines Scharniers zur Seite geöffnet werden.¹³ Eine wohl während der Restaurierung und der Abnahme der späteren Ergänzungen 1938 entstandene Abbildung zeigt die anzunehmende Gestalt dieses *vas sacrum* nach seiner Fertigstellung (Abb. 2).

Somit entsprach diese Hostiendose anderen hochmittelalterlichen Pyxiden wie beispielsweise der um 1250, also nur etwas früher entstandenen und ehemals in der Kirche in Hjerpsted (Syddanmark) genutzten, die heute im Schleswig-Holsteinischen Landesmuseum Schloss Gottorf aufbewahrt wird (Abb. 3).¹⁴

Nur wenige Jahrzehnte nach ihrer Entstehung wurde das einst ständerlose Gefäß auf einen hohen Schaft mit flachem, zehnteiligem Nodus und einem runden, fast scheibenartigen Fuß (Ø 10,5 cm) montiert, dessen nur 3 mm hohe Zarge mit kleinen Kreuzen verziert ist (Abb. 4). Bei dieser Maßnahme wurden zudem kleine gegossene und mit getriebenen Teilen verlötete Applikationen aufgenietet (Abb. 5).

Während auf dem Deckel drei Medaillons mit Darstellungen der Kreuzigung, Auferstehung und Marienkrönung angebracht wurden, versah man den Zylinder mit drei Figuren, die inschriftlich als *S GREGORIVS*, *S SIRIACVS* und *S IOHANES EWA* bezeichnet wurden, die heute sämtlich an einem modernen Ziborium angebracht sind (Abb. 6).

¹² Zu mittelalterlichen Pyxiden im Allgemeinen vgl. Kempkens 2013, 64; Nußbaum 1979, 351–356; Braun 1932, 280–347.

¹³ Hesselbring 1983, 65–66.

¹⁴ Höhe des Zylinders: 2,3 cm; Ø des Zylinders: 5,5 cm; Höhe des Deckels: 2,5 cm. – Zu dieser Pyxis vgl. *Glauben* 2000, 151–152 [Nr. 4.2]; *Danmarks kirker* 1957, 469 (1393).



Abb. 1: Pyxis aus der Neuwerkkirche Goslar, frühes 14. Jahrhundert, in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts zum Ziborium umgearbeitet, Silber, vergoldet, Höhe: 28,0 cm, Ø Pyxis: 9,5 cm, Höhe Deckel: 2,6 cm, Stephani-kirche Goslar.



Abb. 2: Die Pyxis ohne die nachträglichen Zutaten während der Restaurierung 1938.



Abb. 3: Pyxis aus Hjerpsted, um 1250, Kupfer, ehemals vergoldet, Höhe des Zylinders: 2,3 cm, Ø des Zylinders: 5,5 cm, Höhe des Deckels: 2,5 cm, Schleswig-Holsteinisches Landesmuseum Schloss Gottorf.



Abb. 4: Aufnahme der Pyxis (rechts) aus dem Jahr 1901, erkennbar sind noch einige Glöckchen und die nachträglich auf die Wandung und den Deckel genieteten Reliefs.



Abb. 5: Von der Pyxis abgenommene Reliefs während der Restaurierung 1938.



Abb. 6: Modernes Ziborium mit den ehemals an der Pyxis angebrachten Reliefs, nach 1986 (?), Stephani-kirche Goslar.

Außerdem wurde der untere Rand der Pyxis mit einem umlaufenden Blattfries versehen, in den 20 kleine runde Ösen eingesetzt sind. Wie die historische Abbildung bezeugt, waren hieran Glöckchen aufgehängt, wobei erkennbar ist, dass die meisten von ihnen bereits verloren gegangen waren. Ein 1734 entstandenes Inventar der Stephanikirche erwähnt, dass zu dieser Zeit nur noch sechs Glöckchen vorhanden waren, von denen im Laufe der Zeit weitere abhandenkamen.¹⁵ Einen guten Eindruck von der Gestalt der umgearbeiteten Pyxis kann das im 15. Jahrhundert entstandene Ziborium aus Woldenberg (heute Dobiegniew, Polen), heute im Stadtmuseum Berlin (Nikolai-kirche), vermitteln (Abb. 7).¹⁶

¹⁵ PfarrA Stephani: D II 1–2,1. Der Verfasser dankt Christin Wiesjahn für diese Auskunft.

¹⁶ Zu diesem Ziborium vgl. Nentwig 2011, 358 [Nr. 161].



Abb. 7: Ziborium aus Woldenberg
(heute Dobiegniew, Polen), 15. Jahr-
hundert, Kupfer, vergoldet, Silberlot,
Höhe: 37,40 cm, Stiftung Stadt-
museum Berlin, Inv.-Nr. IV 567.

3 Inschriften, Bildnisse, Architekturen – Die Gravuren der Pyxis

Im Gegensatz zur schlichten eucharistischen Dose aus Hjerpestedt sind am Goslarer Objekt sowohl die Wandung des Zylinders als auch die Mantelfläche des Deckels architektonisch durch gravierte Arkaden rhythmisiert (Abb. 8).



Abb. 8: Detail der Pyxiswandung mit den Halbfiguren der Apostel Thomas, Andreas, Petrus und Paulus (von links nach rechts).

Unter den zwölf Arkaden mit den angedeuteten Blattkapitellen auf der Pyxiswandung sind Brustbilder der Apostel vor einem alternierend glatten oder schraffierten Hintergrund dargestellt. Einige Jünger sind anhand ihrer charakteristischen Attribute zu identifizieren, zudem werden sie auch durch Inschriften (· PETRVS // PAV·LVS · // PHILIPP(us) // · JACOBVS · // IVDAS // · SIMON · // MATHIAS // · JOHNAN/ES · // MATHEVS // BARTHOLO·MEVS // · THOMAS · // · ANDREAS) bezeichnet. Die in nur ca. 2mm hohen gotischen Majuskeln ausgeführten Namenszüge sind abwech-

selnd in den Zwickeln oberhalb der Arkaden angebracht oder werden von den Bögen sowie den Nimben der Jünger Jesu eingefasst und folgen hierbei der Rundung.¹⁷ Entweder frontal oder im (Halb-)Profil werden die Mitglieder des Apostelkollegiums gezeigt, von denen manche Bücher in Händen tragen. Die Hinwendung einiger Figuren zueinander suggeriert, sie stünden in einem regen Austausch, was die prominent wirkenden Redegesten noch unterstreichen. Rings um den oberen und unteren Rand der Pyxiswandung verläuft je ein mit 7 mm hohen Majuskeln ausgefülltes Inschriftband, das die Arkadenreihe säumt. Während in das obere Band die zweiseitig gereimten leoninischen Hexameter *+ HOC + IACET + IN + VASE + CELESTIS + VICTIMA + PHASE* (In diesem Gefäß liegt das Opfer des himmlischen Paschalamm.) eingraviert sind, trägt das untere die gleichartigen Verse *+ VITA + SALVTARIS + SEMEL + IN + CRVCE + SEMPER + IN + ARIS* (Das heilbringende Leben, einmal am Kreuz, immer auf den Altären.). Im weiteren Verlauf dieser Untersuchung wird auf diese Inschriften zurückzukommen sein.

Der kegelförmige Deckel der Pyxis weist nun keine Rundbögen auf, sondern eine aus Dreipässen gebildete Arkatur, die erneut auf Blattkapitellen ruht (Abb. 9).



Abb. 9: Detail des Deckels der Pyxis mit den Halbfiguren Christi (Mitte) und der beiden Engel.

17 Zu den Inschriften auf der Pyxis vgl. bes. Magin 1997, 25–26 [Nr. 22]; Griep 1955, 18.

Der Eindruck von dreieckig abschließenden Wimpergen wird durch die zur Spitze gerade zulaufenden Gravuren evoziert, die auch die Inschriften voneinander separieren. Die architektonische Rahmung liegt auf einem umlaufenden Band, in dem die aus ca. 5 mm hohen Majuskeln gebildete Inschrift + VIUE PANIS · VIVAX VNDA + VERA VITIS ET FECVNDA · TV NOS PASCE + TV NOS MVNDA (Lebendiges Brot, lebende Woge, wahrer und fruchtbarer Weinstock, ernähre uns, reinige uns.) verläuft. In die darüber aufragenden sechs Säulenstellungen sind sehr differenziert gearbeitete Halbfiguren eingraviert, die aufgrund des ihnen zur Verfügung stehenden Raumes im Vergleich zu den Aposteln auf der Wandung weiter ausladende Gebärden zeigen. Es lassen sich zwei Dreiergruppen unterhalb der Arkaden ausmachen, die ihr kompositorisches Zentrum jeweils in der mittig dargestellten Person besitzen, was auch seinen Ausdruck darin findet, dass die anderen beiden auf diese ausgerichtet sind. Die erste dieser Gruppen besteht aus Christus, der am Kreuznimbus erkennbar ist, die Rechte zum Segen erhoben hat und in der verhüllten Linken ein aufgeschlagenes Buch hält. Oberhalb des Dreipasses ist in den Zwickeln in nur etwa 3 mm hohen gotischen Majuskeln der leicht fehlerhafte Ehrentitel + SALV/ATOS + des Erlösers eingraviert. Er wird von zwei im Dreiviertelprofil gezeigten Engeln flankiert, die jeweils in der rechten Hand ein Weihrauchfass halten, das leicht ausschwingt, womit Bewegung und die so erfolgende Inzens Christi suggeriert wird. Ebenfalls in Majuskeln sind beide Engel – wiederum in den Zwickeln des Wimpergs – mit + ANG/E/LVS + bezeichnet. Ihnen gegenüber steht die zweite Dreiergruppe, die nun einen deutlich ortsspezifischen Bezug aufweist (Abb. 10).

Die zentral angeordnete Hauptfigur ist die Gottesmutter Maria mit dem Jesusknaben auf dem Arm. Beide blicken sich an und sind damit im Halbprofil wiedergegeben, zudem greift das durch einen Kreuznimbus ausgezeichnete Kind mit der rechten Hand an den Hals Mariens. Auch oberhalb dieser Personen ist eine Majuskelinschrift in den Deckel graviert, die jedoch nur + S + MA/RIA + nennt. Zur Rechten der Gottesmutter mit dem Kind wendet sich ihnen der in eine Kasel gekleidete und die Hände erhoben haltende Propst Dietrich des Benediktinerinnenklosters Neuwerk in Goslar zu, der nun nicht nur in den Zwickeln der Wimperge, sondern auch im Arkadenfeld durch eine nun etwa 4 mm hohe Majuskelinschrift als + THJ(dericus) + / P(rae)POS/ITVS bezeichnet wird. Zur Linken Mariens fleht die Äbtissin Adelheid mit in Brusthöhe weit ausgestreckten und sehr groß wirkenden, dadurch prominent in Erscheinung tretenden Händen die Patronin des Klosters an. Ihr Habit weist sie als Ordensfrau aus, zusätzlich macht die Inschrift ABB(atiss)A · / + ADEL/HEI(di)S + sie zweifelsfrei identifizierbar. Der Deckel wird von einer später hinzugefügten, mit Blättern versehenen Spitze über einem auf kleinen Blättern aufliegenden flachen Nodus abgeschlossen. Ein möglicherweise ehemals auf der Spitze angebrachtes Kreuz ist nicht mehr vorhanden.¹⁸

18 Griep 1955, 19.



Abb. 10: Detail des Deckels der Pyxis mit den Halbfiguren der Gottesmutter Maria mit dem Jesuskind (Mitte) und des Stifters Propst Dietrich (links) sowie der Stifterin Äbtissin Adelheid (rechts).

4 Bemerkungen zur Schriftgestaltung

Nach dieser Beschreibung der Pyxis soll in aller Kürze die Schriftgestaltung charakterisiert werden: Die Majuskeln wurden recht sorgfältig in das vergoldete Silber graviert.¹⁹ Die drei längeren, eucharistietheologischen Inschriften beginnen mit einem Kreuz in Höhe der Majuskeln, als Worttrenner dienen sehr kleine, fast punktartige Kreuzchen. Die Konturbuchstaben weisen ausgeprägte Bogenschwellungen und stark ausgezogene Sporen auf, die ebenso wie die feinen Zierstriche von der besonderen Kunstfertigkeit des Graveurs Zeugnis ablegen. Kleine Unsicherheiten zeigen sich lediglich bei der nicht immer einheitlichen Verwendung der als Wort- oder Verstrenner fungierenden Mittelpunkte oder Kreuze, darüber hinaus findet fast ausschließlich das kapitale V = U Verwendung, das unziale U wird lediglich einmal – dann als V – gebraucht. Nur an zwei Stellen sind dem Graveur Fehler unterlaufen: Zum einen vertauschte er

¹⁹ Zur Schriftgestaltung vgl. Magin 1997, 25–26 [Nr. 22].

die Buchstabenreihenfolge im Namen · *JOHNAN/ES* ·, zum anderen schloss er den Titel des Erlösers + *SALV/ATOS* + nicht mit einem R ab. Korrekturen wurden nicht vorgenommen.

5 Eingeschrieben in die himmlische Sphäre – Die Pyxis im Kontext der Stiftermemoria

Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen steht der Gehalt dieser Inschriften, wobei sich die Frage anschließt, wie sie – in Verbindung mit den Darstellungen und dem Material der Pyxis – die Sakralität des eucharistischen Gefäßes inszenieren und gleichermaßen das Wesen des darin aufbewahrten Altarsakraments ausdeuten. Zunächst sind die zahlreichen, wie *Tituli* wirkenden Namensinschriften zu erwähnen. Sie benennen die Mitglieder des auf dem Zylinder dargestellten Apostelkollegiums ebenso wie die in den Kegel gravierten Engel, Maria, Christus, aber auch den Stiftspropst Dietrich von Nettlingen (= *Thidericus*) sowie die Äbtissin Adelheid. Da nur einige Apostel ein Attribut in Händen tragen, ist die Inschrift die einzige Möglichkeit, sie zweifelsfrei zu identifizieren. Die besondere Kennzeichnung durch Inschriften wäre an sich hingegen bei den in den Deckel gravierten Darstellungen Mariens und Christi obsolet, da sie der traditionellen Ikonographie folgen, sie wurden aber möglicherweise aus Gründen der Vollständigkeit und der Einheitlichkeit angebracht. Demgegenüber sorgen die Darstellungen und die Namenszüge Adelheids und Dietrichs dafür, dass sie in Wort und Bild an der Pyxis in Erscheinung treten. Hierbei ist die geradezu chias-tische Verschränkung von Stifterin und Stifter durch die Inschrift auffällig: Während der Name des Stiftspropstes stark kontrahiert, dafür jedoch seine Amtsbezeichnung fast vollständig ausgeschrieben ist, verhält es sich bei der Vorsteherin des Konventes genau umgekehrt, wodurch beide möglicherweise noch stärker verbunden werden. Gesteigert wird dies noch durch die unterschiedliche Abfolge von Amt und Namen bei Dietrich und Adelheid.

Die namentliche Kennzeichnung der vermutlichen Stifterin und des Stifters dieses Hostienbehälters ermöglicht nun, das Gefäß zum einen ursprünglich im Benediktinerinnenkloster Neuwerk²⁰ zu lokalisieren und es zum anderen in die Zeit zwischen 1296 und 1323 zu datieren. Diese Zeitspanne liegt deshalb nahe, da die erste gemeinsame Urkunde der beiden auf das Jahr 1296 datiert wird,²¹ wohingegen Dietrich von Nettlingen nachweislich bis 1323 amtierte²² und in einer Urkunde aus dem Jahr 1331 als *quondam praepositus*, einstiger Propst, bezeichnet wird.²³ Wann das Behältnis aus

²⁰ Zum Kloster Neuwerk vgl. Graf 2012; Römer-Johannsen 1984; zum Kloster Neuwerk und zur Stadt Goslar in der Mitte des 14. Jahrhunderts vgl. Kuchenbuch 2013, 29–35.

²¹ *Urkundenbuch Goslar* 1251–1300, 505–506 [Nr. 514].

²² Römer-Johannsen 1984, 275.

²³ *Urkundenbuch Goslar* 1301–1335, 591–592 [Nr. 892].

der Klosterkirche nach St. Stephani gelangte, ist nicht überliefert, zuerst wird es dort in einem Inventar aus dem Jahre 1734 nachgewiesen.²⁴ Möglicherweise gelangte die eucharistische Büchse erst nach dem Brand der mittelalterlichen Stephanikirche 1728 in den Besitz der Gemeinde, um auf diese Weise zu einer Art Grundausstattung für die neu errichtete und 1734 eingeweihte Barockkirche beizutragen.²⁵

Da es sich bei der Pyxis um ein *vas sacrum* handelt, das im Mittelalter zum Vollzug der Liturgie geradezu unerlässlich und vermutlich täglich in Gebrauch war, erhalten die Namen der Stifterin und des Stifters laut Klaus Lange

im Kontext des Gottesdienstes eine völlig neue Qualität. Jedes Mal, wenn die gestifteten Objekte benutzt werden, ist aufgrund ihrer Inschrift auch der Stiftername präsent. Zugleich erfährt er nach mittelalterlicher Auffassung eine Wandlung, denn nun besitzt er die Kraft, den Benannten herbeizurufen. Die Gegenwart des Namens bewirkt, dass der Namensträger – sei es ein abwesender Lebender oder ein bereits Verstorbener – gegenwärtig wird im liturgischen Geschehen.²⁶

Dieser Gedanke lässt sich allerdings noch weiterführen, denn über diese Dimension hinaus verewigen die Inschriften Adelheid und Dietrich auf einem eucharistischen Gefäß, das gleichermaßen von der Sakralität des in der Pyxis geborgenen sakramentalen Leibes Christi profitiert und maßgeblich davon determiniert wird.²⁷ Das bedeutet, dass die sie darstellenden und namentlich aufführenden Gravuren in unmittelbarer Nähe des real, unter dem Zeichen des Brotes gegenwärtigen Christus präsent sind. Somit stehen sie nicht nur bei jeder Benutzung dem Zelebranten – sicherlich nicht immer ganz bewusst – vor Augen, der die konsekrierten Hostien im Behältnis einschloss und sie bei Bedarf, beispielsweise als Viaticum, daraus entnahm und möglicherweise dann der Stifterin und des Stifters gedachte, sondern ihre Namen waren in die das Altarsakrament bergende Büchse, also geradezu in die permanente Gegenwart Gottes eingeschrieben.

Dass an der Pyxis ein zukünftiger, als Gegengabe für die Stiftung ersehnter Zustand, visuell antizipiert wird, belegt auch die generelle Konzeption des Deckels: Ziel der Stiftung und der damit verbundenen liturgischen Memoria war der Eingang in das Himmelreich, somit die Anwesenheit der Stifterin und des Stifters in der Gegenwart Gottes.²⁸ An der Pyxis sind Adelheid und Dietrich bereits in die himmlische Sphäre aufgenommen, in der auch Maria und das Jesuskind, im weiteren Sinne auch Christus sowie die inzensierenden Engel, zugegen sind.²⁹ Die Donatoren verehren die Gottesmutter und

²⁴ PfarrA Stephani: D II 1–2,1

²⁵ Zum Brand und Wiederaufbau der Stephanikirche vgl. Hesselbring 1983, 16–17 u. 47–52.

²⁶ Lange 2007, 107; vgl. hierzu auch Tripps 2018, 332, 349; Schlotheuber 2012, 51; Beuckers 2002, 102; Oexle 1976, 84. Zu einem ähnlichen Phänomen im Kontext mittelalterlicher Bauinschriften vgl. Keil 2013, 136–137.

²⁷ Marx 2013, 108.

²⁸ Zu mittelalterlichen Stifterbildern vgl. Beuckers 2002; Bergmann 1985; Fritz 1982, 98–100.

²⁹ Marx 2013, 114; Reudenbach 2006, 526.

das von ihr gehaltene Kind, akklamieren ihnen, sind dabei aber schon in die Himselsarkatur eingeschlossen wie sie. Eine Unterordnung wird lediglich durch die Darstellung im Halbprofil und die bei ihnen fehlenden Nimben suggeriert. Neben dem himmlischen Bildpersonal könnte auch die architektonische Gliederung des Deckels aufgrund ihrer Gleichmäßigkeit und makellosen Ordnung als Visualisierung des Himmels gedeutet werden.³⁰ Durch dieses in den mittelalterlichen Bildkünsten geläufige Darstellungsmittel wird außerdem ein Bezug zwischen dem Apostelkollegium auf der Pyxiswandung und der Stifterin, dem Stifter und den auf dem Deckel gezeigten Personen hergestellt, schließlich stehen sie allesamt unter Arkaden und sind demnach in eine Architektur eingebettet. Auf diese Weise wird die Erfüllung der – zumindest implizit – mit der Stiftung verbundenen Bitte vorweggenommen, da Adelheid und Dietrich der himmlische Lohn bereits auf der Ebene der Darstellungen und Inschriften gewährt wird, was schließlich durch den fast schon physischen Kontakt von Namenszug und Stifterbildern zum realpräsenten *Corpus Christi* in einer weiteren Wirklichkeits- und Sinndimension evoziert wird.

6 Reflexionen über die eucharistische Präsenz – Die „dogmatischen“ Inschriften und ihr Kontext

Die Anschauung, dass das Altarsakrament an dieser Hostiendose in ganz besonderer Weise hervorgehoben wird, belegen ebenfalls die weiteren Texte auf der Wandung des Behältnisses sowie auf dem Kegeldeckel. Auch wenn Joseph Braun dieses Objekt nicht in seiner großen Studie „Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung“ behandelte, können die eingravierten Hexameter und Hymnenverse analog zu seiner Klassifizierung als „dogmatisch“³¹ charakterisiert werden: So bezieht sich die Inschrift + *HOC + IACET + IN + VASE + CELESTIS + VICTIMA + PHASE* am oberen Rand des Zylinders fast schon deiktisch auf die Funktion der Pyxis und verbindet diese Aussage mit einer eucharistietheologischen Deutung. Es wird explizit auf dieses Gefäß verwiesen, das nun kein Brot birgt, sondern das Opfer des himmlischen Paschalammes. Es ist besonders hervorzuheben, dass dieser Text indikativisch formuliert ist, es handelt sich demnach nicht um eine Absichtserklärung oder um eine Bitte, sondern um eine als faktisch aufzufassende Aussage über den Inhalt der Pyxis. Durch die Verwendung des Begriffs *phase* rekuriert die Inschrift auf das Buch Exodus, in dem dieser Terminus im Zusammenhang mit dem Auszug des Volkes der Israeliten aus Ägypten gelegentlich gebraucht wird. Hier lohnt ein näherer Blick auf den Kontext: So gibt beispielsweise Ex 12,21 die Anweisung Mose an die Ältesten Israels wieder, sie sollen gehen, ein Tier für ihre Familien nehmen und das Paschalamm opfern (*Itē*

³⁰ Reudenbach 2006, 516–517.

³¹ Zu den „dogmatischen“ Inschriften auf Pyxiden vgl. Braun 1932, 346.

tollentes animal per familias vestras, et immolate Phase). Bemerkenswert ist hieran, dass nicht, wie zuvor bei der Offenbarung Gottes an Mose und Aaron über die Zubereitung des Paschalammes (Ex 12,3–11) vom *agnus* im Sinne einer Gattungsbezeichnung die Rede ist, stattdessen scheint *phase* in diesem Zusammenhang geradezu als bereits heilsgeschichtlich aufgeladener Begriff für das Paschalamm zu gelten, das zu Beginn des Exodus des Volkes Israel geschlachtet wird.³² Die christologische Wendung macht schließlich Paulus im Ersten Korintherbrief (1 Kor 5,7) ganz explizit: *expurgate vetus fermentum ut sitis nova consparsio sicut estis azymi etenim pascha nostrum immolatus est Christus* (Schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr ein neuer Brotteig seid so wie ihr ungesäuert seid, denn Christus, der geopfert worden ist, ist unser Paschalamm).³³ Eine derartige Verschränkung der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte findet sich auch in der Kunst des Mittelalters: So zeigt eine 1336 wohl in Oberösterreich entstandene Handschrift eines *Speculum humanae salvationis* (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Ser. n. 2612) die Zubereitung des Paschalammes (fol. 19^r) im Zusammenhang mit dem Letzten Abendmahl (fol. 18^v).³⁴ Die typologische Bibelexegese interpretiert Begebenheiten aus dem Alten Testament als Präfigurationen von Ereignissen, die erst im Neuen Testament eintreten und durch das Wirken Jesu Christi ihre Erfüllung finden.³⁵ Im Falle des Paschalammes bedeutet diese Kontextualisierung zweierlei: Zunächst wird der Genuss des Lammfleisches durch die Israeliten (Typus) mit der von Jesus Christus beim Abendmahl gestifteten Eucharistie unter den Gestalten von Brot und Wein (Antitypus) in Beziehung gesetzt. Der literarische Zusammenhang des Exodus aus Ägypten offenbart allerdings noch eine weitere Dimension: Nach der Schlachtung des Lammes strichen die Israeliten sein Blut an die Türpfosten und die Oberschwelle ihrer Häuser, wodurch der „Würgeengel“, die von Gott gesandte zehnte und letzte Plage, an ihnen vorbeizog und ihre Erstgeburt verschonte, die der Ägypter hingegen dahinraffte (Ex 12,21–23).³⁶ In gleicher Weise, wie das Blut des Opfertieres die Angehörigen des Volkes Israel nicht sterben ließ, wirkt sich auch das bei der Kreuzigung vergossene und bei jeder Messfeier unter der Gestalt des Weines realpräsente Blut Christi erlösend aus. Es versöhnte bei der historischen Kreuzigung die Menschheit wieder mit Gott und führt die Gläubigen als sakramentale Gnadengabe der Eucharistie zum ewigen Leben. Hierbei lässt sich sogar ein noch weiterer Bogen spannen: Im Johannesevangelium wird Jesus von Johannes dem Täufer als das *agnus Dei* (Joh 1,36), als „Lamm Gottes“ bezeichnet, einmal sogar mit dem Zusatz *qui tollit peccatum mundi*

³² Schmidt 2019, 482. Der in der alttestamentlichen Erzählung gebrauchte Begriff פָּסָח bezieht sich auf das Paschafest, wohingegen פָּסָחָה in Ex 12,21 zweifellos das Paschalamm meint.

³³ Diesen Bezug deuten die Kirchenväter weiter aus. Vgl. hierzu die Beispiele bei Heither 2002, 105–122.

³⁴ Zur Handschrift vgl. Mazal/Unterkircher 1963, 278–279; Link zum Digitalisat: https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL_9359688&order=1&view=SINGLE (Stand: 23.2.2022).

³⁵ Zur Typologie vgl. Ohly 1988.

³⁶ Heither 2002, 123–124.

(Joh 1,29), „das Sünde der Welt hinwegnimmt“. Somit erfolgt eine Identifikation Jesu mit dem Opferlamm, dessen Blut die Menschen von der Schuld befreit. Zudem fand diese allegorische Gleichsetzung eine liturgische Ausdeutung, denn während der Messfeier wurde zur Brechung der großen Zelebrationshostie, der *Fractio*, seit dem frühen Mittelalter der Gesang des *Agnus Dei* angestimmt, das auf der johanneischen Charakterisierung Jesu beruht.³⁷ In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, dass seit der Frühzeit in der Ostkirche das eucharistische Brot als „Lamm“ bezeichnet wird, worauf Joseph Andreas Jungmann hinwies.³⁸ Daher bringt die Inschrift an der Pyxis durch den Terminus *phase* einen soteriologischen und eucharistischen Rekurs zum Ausdruck, der den Inhalt eben dieses Gefäßes, nämlich konsekrierte Hostien, in einen umfassenden Kontext stellt.

Ganz explizit erscheint dies in der Inschrift + *VITA* + *SALVTARIS* + *SETEL* + *IN* + *CRVCE* + *SEMPER* + *IN* + *ARIS* am unteren Rand des Zylinders. Hier wird der Kreuzestod Jesu mit der Messfeier verknüpft und es wird betont, dass Jesus Christus, die Verkörperung des heilbringenden Lebens, einmal am Kreuz geopfert worden sei, aber immer wieder auf den Altären dargebracht werde. Die hierdurch erfolgende Analogie des historischen Todes Jesu und seiner sakramentalen Vergegenwärtigung innerhalb der Messfeier knüpft an karolingische Eucharistiediskurse an. So urteilte Paschasius Radbertus:

Diese Opferung wird aber täglich erneuert, obgleich Christus einmal im Fleisch gelitten und durch das eine und dasselbe Leiden des Todes einmal die Welt erlöst hat, und derselbe ist aus diesem Tod auferstanden zum Leben und der Tod wird über ihn nicht herrschen, weil die Weisheit Gottes, des Vaters, dies aus vielen Gründen tatsächlich als notwendig vorausbestimmt hat.³⁹

Darüber hinaus ist der Verweis der Eucharistietheologie auf den Kreuzestod Jesu zentraler Gegenstand der rememorativen Messallegorese, die von dem Gedanken geprägt war, „daß Christi Kreuzesopfer und das Messopfer wesentlich dasselbe“⁴⁰ seien. Daher wurde im Rahmen der „allegorischen Auslegung des gesamten Messritus im Sinne einer Darstellung des gesamten Lebens- und Leidensweges Christi“⁴¹ jeder rituellen Aktion des Priesters und der Assistenz eine Entsprechung in der Vita, insbesondere in der Passion Jesu zugeordnet, wodurch ursprünglich sogar eher aus

³⁷ Jungmann 1952, 413–423; zur liturgischen Bedeutung des *Agnus Dei* vgl. auch Vennebusch 2021, 234–239.

³⁸ Jungmann 1952, 415–416.

³⁹ Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini*, IX,4–8: „Iteratur autem cotidie haec oblatio, licet Christus semel passus in carne per unam eandemque mortis passionem semel saluauerit mundum, ex qua morte idem *resurgens* ad uitam *mors ei ultra non dominabitur*, quia profecto sapientia Dei Patris necessarium pro multis causis hoc prouidit.“ (Hervorhebung im Original; Übersetzung des Verfassers); vgl. hierzu Frese 2013, 193–201.

⁴⁰ Suntrup 1980, 284.

⁴¹ Suntrup 1980, 284.

praktischen Gründen durchgeführte Handlungen mit einer sinnbildlichen Bedeutung geradezu aufgeladen wurden.⁴²

Schließlich zitiert die am unteren Rand des Kegeldeckels verlaufende Inschrift + *VIUE PANIS · VIVAX VNDA · VERA VITIS ET FECVNDA · TV NOS PASCE + TV NOS MVNDA* einige Verse aus der letzten Strophe der Sequenz *Zyma vetus expurgetur* Adams von St. Viktor († 1192).⁴³ Dieser Text, der laut der Hymnensammlung *Analecta hymnica medii aevi* für das Osterfest (*In Resurrectione Domini*) vorgesehen war, preist das Altarsakrament als lebendiges Brot, belebte Quelle sowie als wahren und fruchtbaren Weinstock. Hier treten neutestamentliche Bezüge zutage, die auf verschiedene johanneische Selbstbezeichnungen Jesu als „lebendiges Brot“ (Joh 6,51), „Ursprung des lebendigen Wassers“ (Joh 4,10, 13–14) und „Weinstock“ (Joh 15,5) zurückgehen. In der in den Pyxisdeckel eingravierten Passage wird die Eucharistie durch das Personalpronomen *tu* direkt angerufen, die Beter zu ernähren, aber auch zu reinigen. Ein zum Teil mit der Sequenz Adams von St. Viktor übereinstimmender, doch deutlich kürzerer Hymnentext, dessen zweite Strophe *Vivax caro, vivax unda, tu nos salva, tu nos munda, ne nos trahat mors secunda* lautet, wird von Franz Josef Mone als *Oratio in elevatione corporis Christi*, als Gebet zur Elevation des konsekrierten Leibes Christi, bezeichnet.⁴⁴ Zusammenfassend lassen sich also die „dogmatischen“ Inschriften auf dem Zylinder und dem Deckel als eine sehr kalkulierte Komposition jeweils verschiedener Ausdeutungen einzelner eucharistietheologischer Aspekte charakterisieren. Sie stellen typologische Bezüge zum Paschafest her, sprechen in Symbolen von der sakramentalen Präsenz Christi, deuten das Altarsakrament als wiederkehrenden Nachvollzug des Kreuzesopfers, betonen durch Rekurse auf das Johannesevangelium die lebenspendende Kraft der Eucharistie und beschreiben ihre Wirkungen als Nahrung und Mittel zur Reinigung.

42 Beispielsweise interpretierte Bischof Wilhelm Durandus von Mende in seinem *Rationale divinorum officiorum* das Corporale, ein großes Leinentuch, das auf dem Altar unter den Kelch und die Patene gelegt wird und an sich dazu diente, Partikel und Tropfen vom konsekrierten Brot und dem Wein aufzufangen, als Leichtentuch Christi. Vgl. Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum* IV 28, Nr. 4.

43 Blume 1915, 227–229 [Nr. 149] (mit Kommentar); Dreves 1909, 257–258 (Einführung), 266–267 (Text); Dreves 1908, 93–99 (Einführung und metrische Übersetzung), 172–174 [Nr. 28] (Originaltext), hier 174.

44 Mone 1853, 285 [Nr. 220]. Eine nur teilweise gleichlautende, doch vom Duktus her deutlich korrespondierende Strophe (*Vive panis, vivax unda, vera vitis et fecunda, vitae da subsidia*) findet sich auch in einer Sequenz für das Fronleichnamsfest (*De corpore Christi*). Vgl. hierzu Dreves 1890, 37–38 [Nr. 37] (mit Kommentar). Dieses Gebet, auf dessen Rezitation laut Überschrift sieben Jahre Ablass durch Papst Innozenz gewährt wurden, ist auf fol. 22^v in einer nach 1300 entstandenen Reichenauer Papierhandschrift (Cod. Aug. pap. 36) der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe verzeichnet. Zur Handschrift vgl. Holder 1971, 65; Link zum Digitalisat: <https://digital.blb-karlsruhe.de/blbhs/content/titleinfo/3510987> (Stand: 18.1.2022).

7 Inschriften im Dienst der Evokation sakraler Präsenz

Die folgenden Überlegungen widmen sich der Frage, wie die Inschriften auf der Pyxis zur visuellen Evokation der sakralen Präsenz Christi beitrugen und die Sakralität des *vas sacrum* suggerierten. Zuallererst sind in diesem Zusammenhang sicherlich die als „dogmatisch“ zu deutenden Gravuren zu betrachten, die sich auf die Eucharistie beziehen. Wie bereits die inhaltliche Charakterisierung der Texte gezeigt hat, dient der jeweilige Inhalt der Inschriften dazu, die Pyxis als Behältnis für den sakramentalen Leib Christi zu kennzeichnen, schließlich ist in einem der Verse explizit davon die Rede, dass in diesem Gefäß das Opfer des himmlischen Paschalammes liegen würde. Die Verbindung zur Messfeier stellt nunmehr die untere Inschrift am Zylinder her, die das Messopfer als perpetuierende Vergegenwärtigung des Leidens Jesu deutet. Durch die Einbindung der eucharistischen Büchse in die Liturgie und ihre Platzierung auf dem Altar, den eine der Inschriften als Ort dieses Mysteriums nennt, erscheint sie der sakralen Sphäre zugehörig. Indem darüber hinaus den Gläubigen – wenn auch zur Zeit der Entstehung dieses Gefäßes nur sehr selten und in der Regel pflichtgemäß nur zu Ostern – die Kommunion möglicherweise aus der Pyxis gespendet wurde, so stellte sie doch eine Art Naht- oder Kontaktstelle zwischen den Empfängerinnen und Empfängern des Altarsakraments und der göttlichen Gegenwart dar.⁴⁵

Gleichermaßen ist der auf dem Kegeldeckel angebrachte Text in diesem Licht zu deuten: So geht das Zitat aus dem Hymnus *Zyma vetus expurgetur* auf das in der Pyxis liegende, als „lebende Woge“ interpretierte eucharistische Brot ein und spricht das Altarsakrament direkt an, was nur dann einleuchten kann, wenn erstens überhaupt ein (personal aufgefasstes) Gegenüber existiert und dieses zweitens präsent ist. Zweifellos ist dies in mittelalterlicher Anschauung bei der Eucharistie der Fall, denn es handelt sich um den sakralen – hier in der Gestalt des Brotes – gegenwärtigen Christus, der laut dem bereits erwähnten Paschasius Radbertus als identisch mit dem historischen Jesus angesehen wurde:

Und damit ich noch erstaunlicher spreche: Es ist ganz und gar kein anderes [Fleisch] als das, was geboren ist von Maria und gelitten hat am Kreuze und aus dem Grab auferstanden ist. Genau dies, habe ich gesagt, ist es und deswegen ist es das Fleisch Christi, das für das Leben der Welt bis heute dargebracht wird, und wenn es würdig empfangen wird, stellt es in uns gewiss das ewige Leben wieder her.⁴⁶

45 Browe 1940, 27–45.

46 Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini*, I,51–55: „Et ut mirabilius loquar, non alia plane, quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulchro. Haec inquam, ipsa est et ideo Christi est *caro* quae *pro mundi uita* adhuc hodie offertur, et cum digne percipitur, uita utique aeterna in nobis reparatur.“ (Hervorhebung im Original; Übersetzung des Verfassers); vgl. hierzu auch Frese 2013, 196–197; Neunheuser 1963, 15–16.

8 Die (Un-)Lesbarkeit und (Un-)Sichtbarkeit der Gravuren

Nun stellt sich allerdings die Frage nach der Sichtbarkeit und Lesbarkeit der an der Pyxis angebrachten Inschriften. Generell erscheint es unwahrscheinlich, dass die Texte nicht nur – wenn überhaupt – als solche wahrgenommen, sondern sogar sinnerfassend gelesen werden konnten. Sowohl die umlaufende Anbringung der Inschriften als auch die Vergoldung und die damit einhergehende Transzendierung der Schrift durch die permanenten Lichtreflexe lassen es geradezu unmöglich erscheinen, die Hexameter und Hymnenverse auf einen Blick zu erfassen.⁴⁷ Die Pyxis muss daher gedreht, hin und her bewegt und gewendet werden, auch um aufgrund der Spiegelungen auf der Oberfläche die Texte lesen zu können. Zudem muss man diesem *vas sacrum* sehr nahe kommen, um die nur wenige Millimeter hohen Majuskeln zu entziffern. Klerikern, die unmittelbar mit dem Gefäß umzugehen hatten, wird dies sicher möglich gewesen sein, beispielsweise bei der Purifizierung der Pyxis, bei der Prozession auf dem Weg vom Tabernakel zum Altar oder beim Reponieren der eucharistischen Büchse. Angesichts der einprägsamen, gereimten Inschriften kann auch angenommen werden, dass diejenigen, die einmal den Sinn der Texte erfasst hatten, sich beim weiteren Gebrauch der Pyxis daran erinnern und sie möglicherweise innerlich rezitieren konnten. Die Gläubigen hingegen werden jedoch kaum dazu in der Lage gewesen sein, die Inschriften überhaupt zu erkennen, geschweige denn sie zu lesen, schließlich spielte sich das Geschehen am Altar in einem für sie – zumindest während der Messfeier – unzugänglichen Bereich ab.⁴⁸ Auch bei der Kommunionspendung selbst wird es kaum eine Gelegenheit gegeben haben, sich mit den Inschriften näher zu befassen. Selbst wenn es den Gläubigen gelang, die Schriftzeichen als solche zu erkennen, ist es doch auszuschließen, dass sie den Inhalt der Texte – auch aufgrund ihrer lateinischen Sprache – in der nur kurzen Zeit des eigentlichen Kommunionempfangs begreifen konnten. Vermutlich zeigten daher den Laien eher das Material des Gefäßes mit seiner edlen, durch den schimmern den Goldglanz transzendent wirkenden Anmutung sowie die Nutzungs- und Handhabungspraktiken die Sakralität der eucharistischen Dose an. Es ist anzunehmen, dass die Pyxis in eine eindrucksvolle Inszenierung einbezogen war, sie wird *manibus velatis*, mit verhüllten Händen, getragen und mit Weihrauch inzensiert worden sein, zudem sank man in die Knie, wenn das Gefäß vorübergetragen wurde. Vor allem die liturgisch reglementierte Dichotomie von Verbergen und Enthüllen wird die Ehrfurcht gebietende Aura des *vas sacrum* noch gesteigert haben, zumal dieses Behältnis gleichsam in einem weiteren Gehäuse geborgen und zeitweise den Blicken der Gläubigen verborgen war: Zwar stammt das unmittelbar dem nördlichen Pfeiler vor der Apsis vorgeblendete Sakramentshaus der Neuwerkkirche aus dem Jahr 1484 und ist somit deutlich später

⁴⁷ Zu einer ähnlichen Problematik am Beispiel des Stiftskreuzes aus Borghorst vgl. Pallottini 2019, 75–76.

⁴⁸ Dieses Phänomen ist auch bei mittelalterlichen Goldschmiedeeinbänden zu beobachten. Vgl. hierzu Ganz 2013, 99. Gleichermaßen gilt auch für liturgischen Handschriften, bei denen Texte oder Textpartien mit Goldtusche geschrieben wurden. Vgl. hierzu Frese 2019, 51; Vennebusch 2017.

als die Pyxis entstanden,⁴⁹ doch weist Griep auf eine heute leere Nische in der Südwand des Chorraumes hin, die wohl schon im 14. Jahrhundert als Sakramentsnische gedient haben dürfte.⁵⁰ Es ist anzunehmen, dass diese verschiedenen Aspekte als Ausdruck der Heiligkeit der in der Pyxis geborgenen Eucharistie gedeutet werden konnten.

In diesem Zusammenhang erscheint ein weiterer Punkt bemerkenswert: Es wurde bereits dargelegt, dass einige Verse aus dem Hymnus *Vetus zyma expurgetur* in den Deckelrand eingraviert sind. In dieser Inschrift bittet das Lyrische Ich (– in diesem Fall eher ein Lyrisches Wir –) darum, dass die Eucharistie *nos*, also „uns“, ernähre und reinige. Eine weitere Sinnebene ergibt sich, wenn dieses Gebet mit den unter den Arkaden dargestellten Personen in Verbindung gebracht wird: In die Mantelfläche des Kegels sind neben dem Salvator, Maria und Engeln auch die Stifterin und der Stifter, Äbtissin Adelheid und Propst Dietrich, eingraviert. Zwar beginnt das Inschriftband wohl aus hierarchischen Gründen unterhalb des Brustbilds Christi mit einem Kreuz, doch könnten Adelheid und Dietrich sich auf diese Weise die Worte des Hymnus zu eigen gemacht haben. Nimmt man nun die Stifterin und den Stifter als Sprecherin und Sprecher dieses Hymnengebets an, so ist ihre namentliche und bildliche Präsenz auf der Pyxis in Verbindung mit den Versen Adams von St. Viktor als eine aus sich heraus wirkende und über den Tod fortdauernde Perpetuierung ihres Bittgebets zu verstehen, dessen Erfüllung durch die Darstellung in der Himmelsarkatur antizipiert wird. Dass hierbei das Wort *nos* unmittelbar unter Adelheid in das Inschriftband graviert wurde, könnte die Verbindung zwischen dem Hymnentext und den dargestellten Personen als Sprecher und Sprecherin dieses Gebetes noch weiter verdeutlichen.⁵¹ Hierbei wäre zudem zu bedenken, ob Äbtissin Adelheid stellvertretend für den gesamten, von ihr geleiteten Frauenkonvent auf dem Pyxisdeckel dargestellt wurde und somit auch für die ihr anvertrauten Benediktinerinnen das Gebet vor Gott brachte und die Konventualinnen so in diesen Stiftungsakt einbezog.⁵²

9 Unwiderrufliche Objekt-Markierung durch (restringierte) Schriftpräsenz

Nach diesen Überlegungen soll nochmals auf die Ausgangsfrage Bezug genommen werden: Wie tragen die Inschriften an der Pyxis zur Evokation von Präsenz und zur Inszenierung von Sakralität bei, wenn aufgrund der Art und Weise der Anbringung der Texte, der Materialität des Behältnisses und auch der nur wenige Millimeter hohen

⁴⁹ Jungmann (o. J.), 16 u. 18; Griep 1957, 37–38.

⁵⁰ Griep 1957, 37.

⁵¹ Der Verfasser dankt Rebecca Müller (Heidelberg) für diesen Hinweis.

⁵² Ähnliche Phänomene sind für Stiftungen am Altar in Frauenklöstern belegt, so finden sich Darstellungen von Stifterinnen auf Leinenstickereien aus dem Prämonstratenserinnenkloster Altenberg an der Lahn. Vgl. Seeberg 2014, 196–199. Der Verfasser dankt Susanne Wittekind (Köln) für diesen Hinweis.

Buchstaben eher auszuschließen ist, dass – mit Ausnahme der Kleriker des Klosters Neuwerk und möglicherweise der Konventualinnen – weitere Gläubige die Gravuren lesen oder gar verstehen konnten? Vermutlich handelt es sich hierbei um ein Phänomen „restringierter Schriftpräsenz“, bei der nicht die Lesbarkeit, sondern vielmehr die Präsenz der Inschriften vorrangig war.⁵³ Obwohl die Inschriften an dem Gefäß eine prominente Stellung einnehmen, indem die Schriftzeichen sämtliche gliederten Elemente wie die Bänder und Zwickel ober- und unterhalb der Arkaden auf dem Deckel sowie auf der Wandung geradezu besetzen und somit eine fast schon gestalterische Funktion übernehmen, ist anzunehmen, dass der Inhalt der Texte dem Verstehen der Gläubigen und vermutlich auch der meisten Konventualinnen entzogen blieb. Aus diesem Grund ist die festzustellende Supraposition der Inschriften, die unweigerlich die Frage nach einer gewissen Hierarchie aufwirft, wohl eher sekundär, schließlich liegt „der Schwerpunkt zunächst auf der Sichtbarkeit der Schrift und erst in zweiter Linie auf deren leichter Lesbarkeit“.⁵⁴ Dennoch sorgen die bildlichen und schriftlichen Gravuren für die Präsenz der Stifterin und des Stifters und bringen ihre Bitten permanent vor Gott. Er kann daher auch als der Adressat der Inschrift auf dem Deckel gelten, schließlich wendet sich das Gebet an die direkt angesprochene Eucharistie, den sakralen realpräsenten Christus. Insofern ist die Präsenz der Schrift in der göttlichen Gegenwart vorrangig, weniger deren Lesbarkeit für Menschen, wobei auch eine Kommemoration von Adelheid und Dietrich durch den Zelebranten beim Gebrauch der Pyxis ebenso intendiert war, die jedoch durch die präsent in den Deckel eingravierten Namen und Amtsbezeichnungen gewährleistet wurde. Darüber hinaus markieren die Inschriften das *vas sacrum* eindeutig als Pyxis, als Gefäß für den sakralen Leib Christi, dessen Wesen sie zudem ausdeuten. Hiermit konstituieren sie eine auf Ewigkeit angelegte Beziehung durch eine unwiderrufliche Gabe, was mithilfe einer als Analogie aufzufassenden kurzen Episode aus der im 12. Jahrhundert entstandenen *Vita Meinwerci episcopi Patherbrunnensis*, der Lebensbeschreibung des Paderborner Bischofs Meinwerk (1009–1036), illustriert werden soll. Diese Begebenheit ereignete sich im Jahre 1022, als Kaiser Heinrich II. (1002–1024) auf Einladung des Bischofs an den Weihnachtsfeierlichkeiten in Paderborn teilnahm:

Nach dem Singen der Vesper an Heiligabend sandte der Kaiser dem Bischof seinen wundervoll gearbeiteten Becher mit Most, wobei er dem Boten dringend empfahl, ihm keinesfalls ohne diesen Becher wieder unter die Augen zu kommen. Der Bischof aber gab, nachdem er die Gabe mit angemessenem Dank angenommen hatte, trotz eines erbitterten Wortgefechtes mit dem Boten und gewährten Aufschubes den Becher nicht zurück. Als jener schließlich gegangen war, wurden hinter ihm die Türen fest verriegelt, und er befahl seinen herbeigerufenen Goldschmieden Brunhard und dessen Sohn Erpho, noch in derselben Nacht der Geburt des Herrn aus dem Becher einen Kelch zu machen. Als der Kaiser nun bei der Feier der Matutin im neuen Kloster [Abdinghof] anwesend war, weihte der Bischof während des Evangeliums der sogleich folgenden

53 Vgl. hierzu Keil et al. 2018, 2–6; Frese/Keil/Krüger 2013, 241–242.

54 Tripps 2018, 349.

Matutinmesse den fertigen Kelch und ließ ihn den Messdienern übergeben, um darin gegenwärtig die göttlichen Mysterien zu feiern. Der Kaplan des Kaisers aber, der bei der Messe den Dienst des Subdiakons leistete, las die Inschrift auf dem Kelch und legte das Gelesene dem Kaiser zum Lesen vor.⁵⁵

Demnach ließ der Paderborner Oberhirte den ihm von Heinrich geschickten Becher in einer „Nacht- und Nebelaktion“ von zwei Goldschmieden umarbeiten (*calicem de cifo fieri iussit*).⁵⁶ Ganz offensichtlich geschah diese Transformation durch die Schriftgravur, schließlich wurde dem Hofkaplan der Coup des Bischofs bewusst, als er die Inschrift am Kelch las (*epigrammata calicis legit*), die offenbar zuvor noch nicht daran angebracht gewesen war.⁵⁷ Zwar änderte sich nicht die primäre Funktion des einstigen Bechers, denn sowohl vor als auch nach der Umgestaltung durch Brunhard und Erpho diente er dazu, daraus zu trinken, doch wurde er dem profanen Gebrauch nun entzogen und unwiderruflich in den liturgischen Dienst gestellt. Hiervon geben auch die unterschiedlichen Benennungen dieses Gefäßes in der *Vita Meinwerci* ein Zeugnis, denn es wurde zunächst als Becher (*cifus/cyphus*), dann jedoch als Kelch (*calix*) bezeichnet.

Vor dem Hintergrund dieser anekdotischen Schelmengeschichte könnten demzufolge die eucharistischen Inschriften, insbesondere die indikativische Aussage *+ HOC + IACET + IN + VASE + CELESTIS + VICTIMA + PHASE*, als eine Art bleibende sakrale Markierung der Pyxis gedeutet werden. Damit einhergehend erfolgte auch eine immerwährende Übereignung des Objektes an Gott durch Stifterin und Stifter. So schließt sich auch der Kreis hin zu den Darstellungen und Namenszügen Adelheids und Dietrichs, deren mit einem bekenntnishaften Gebet verbundene Brustbilder in den Deckel graviert sind und die somit in unmittelbarer Nähe zum sakralen gegenwärtigen Leib Christi stehen. Vor diesem Hintergrund etablieren die Inschriften der Pyxis Interaktionen von personaler, sakramentaler und sakraler Präsenz.

⁵⁵ Vita Meinwerci CLXXXII: *Cantatis autem vesperis in sacris vigiliis misit imperator cifum suum mirifici operis cum sicera episcopo, commendans et precipiens nuncio, ut non ediret visurus faciem suam sine cipho. Episcopus autem condigna gratiarum actione missa suscipiens diutina et varia verborum altercatione et dilatione cum ferente habita ciphum non reddidit; egressoque tandem eo obseratis firmiter post eum ianuis ascitisque auiificibus suis Brunhardo et filio eins Erphone in ipsa nocte nativitatis Domini calicem de cipho fieri iussit. Matutinorum autem sollempniis apud monasterium novum imperatore presente celebratis inter ewangelium subsequentis misse matutine episcopus perfectum calicem consecravit et, ut in presenti divina misteria in eo celebrarentur, ministris tradi mandavit. Capellanus autem imperatoris ad eam missam subdiaconi functus officio epigrammata calicis legit et lecta imperatori ad legendum optulit.* (Übersetzung des Verfassers).

⁵⁶ Buc 1997, 133–136.

⁵⁷ An diesem Beispiel wird ersichtlich, dass Inschriften auf liturgischen Geräten – hier vom kaiserlichen Hofkaplan – gelesen werden konnten. Da jedoch anzunehmen ist, dass es sich bei ihm um einen hochgebildeten Geistlichen handelte, kann aus dieser Beobachtung nicht darauf geschlossen werden, dass es ebenso den Laien möglich war, die Texte zu lesen und vor allem zu verstehen.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum (Fontes Christiani 84)*, eingel. von Horst Schneider, Turnhout 2009.
- Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini (Corpus Christianorum XVI)*, bearb. von Beda Paulus, Turnhout 1969.
- Urkundenbuch der Stadt Goslar und der geistlichen Stiftungen daselbst. Zweiter Theil: 1251 – 1300* (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 30), bearb. von Georg Bode, Halle 1896.
- Urkundenbuch der Stadt Goslar und der geistlichen Stiftungen daselbst. Dritter Theil: 1301 – 1335* (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 31), bearb. von Georg Bode, Halle 1900.
- Vita Meinwerci episcopi Patherbrunnensis – Das Leben Bischof Meinwerks von Paderborn. Text, Übersetzung, Kommentar* (Mittelalter-Studien 21), hg. von Guido M. Berndt, München 2009.
- Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 107), hg. und bearb. von Rudolf Suntrup, Münster 2016.

Forschungsliteratur

- Bergmann, Ulrike (1985), „PRIOR OMNIBUS AUTOR – an höchster Stelle aber steht der Stifter“, in: *Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik* (Katalog der Ausstellung des Schnütgen Museums Köln, 7. März – 9. Juni 1985), Köln, 117–148.
- Beuckers, Klaus Gereon (2002), „Das ottonische Stifterbild. Bildtypen, Handlungsmotive und Stifterstatus in ottonischen und frühsalischen Stifterdarstellungen“, in: Klaus Gereon Beuckers, Johannes Cramer u. Michael Imhof (Hgg.), *Die Ottonen. Kunst – Architektur – Geschichte*, Petersberg, 63–102.
- Blume, Clemens (1915), *Analecta hymnica medii aevi*, Bd. 54: *Thesauri hymnologici prosarium. Die Sequenzen des Thesaurus hymnologicus H. A. Daniels und anderer Sequenzenausgaben*, Leipzig.
- Braun, Joseph (1932), *Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung*, München.
- Browe, Peter (1938), *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau.
- Browe, Peter (1940), *Die Pflichtkommunion im Mittelalter*, Münster.
- Buc, Philippe (1997), „Conversion of objects“, in: *Viator* 28, 99–143.
- Danmarks kirker (1957), *Danmarks kirker. Sønderjylland, Amt Tønder*. Kopenhagen.
- Dreves, Guido Maria (1890), *Analecta hymnica medii aevi*, Bd. 8: *Sequentiae ineditae. Liturgische Prosen des Mittelalters*, Leipzig.
- Dreves, Guido Maria (1908), *Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern*, Kempten/München.
- Dreves, Guido Maria (1909), *Ein Jahrtausend Lateinischer Hymnendichtung. Eine Blütenlese aus den Analecta Hymnica mit literarhistorischen Erläuterungen*, Leipzig.
- Frese, Tobias (2013), *Aktual- und Realpräsenz. Das eucharistische Christusbild von der Spätantike bis ins Mittelalter* (Neue Frankfurter Forschungen zur Kunst 13), Berlin.
- 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.

- Frese, Tobias/Keil, Wilfried E./Krüger, Kristina (2013), „Zur Problematik restringierter Schriftpräsenz – Zusammenfassung dieses Bandes“, in: Tobias Frese, Wilfried E. Keil u. Kristina Krüger (Hgg.), *Verborgen, unsichtbar, unlesbar – zur Problematik restringierter Schriftpräsenz* (Materiale Textkulturen 2), Berlin/Boston, 233–242.
- Fritz, Johann Michael (1982), *Goldschmiedekunst der Gotik in Mitteleuropa*, München.
- Ganz, David (2013), „Von Innen nach Außen. Die Verborgenheit des rituellen Texts und die Sichtbarkeit des Prachteinbands“, in: Tobias Frese, Wilfried E. Keil u. Kristina Krüger (Hgg.), *Verborgen, unsichtbar, unlesbar – zur Problematik restringierter Schriftpräsenz* (Materiale Textkulturen 2), Berlin/Boston, 85–116.
- Glauben (2000), *Glauben. Nordelbiens Schätze 800–2000* (Katalog zur Ausstellung im Rantzau-Bau des Kieler Schlosses, 30. April – 30. Juli 2000), Neumünster.
- Graf, Sabine (2012), Artikel „Goslar – Zisterzienserinnen, später Damenstift (Neuwerk)“, in: Josef Dolle (Hg.), *Niedersächsisches Klosterbuch. Verzeichnis der Klöster, Stifte, Kommanden und Beginenhäuser in Niedersachsen und Bremen von den Anfängen bis 1810* (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen Band 56,1), Bielefeld, 511–518.
- Griep, Hans-Günther (1955), *Goldschmiedearbeiten des Mittelalters aus Goslar*, Goslar.
- Griep, Hans-Günther (1957), *Steinbildwerke aus dem Mittelalter in Goslar*, Goslar.
- Griep, Hans-Günther (1986), *Neuwerk 1186–1986. Kirche und Kloster im Spiegel der Bau- und Kunstdenkmäler. Festschrift zur 800. Wiederkehr der ersten Altarweihe*, Goslar.
- Heither, Theresia (2002), *Schrifttauslegung. Das Buch Exodus bei den Kirchenvätern* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 33/4), Stuttgart.
- Hesselbring, Kurt (1983), *Die Stephanikirche zu Goslar und ihre Geschichte* (Beiträge zur Geschichte der Stadt Goslar 35), Goslar.
- Holder, Alfred (1971), *Die Reichenauer Handschriften: Die Papierhandschriften. Fragmenta. Nachträge* (Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe 6,2), Wiesbaden (Nachdruck der Ausgabe 1914).
- Jungmann, Joseph Andreas (1952), *Missarum Sollempnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Bd. 2: *Opfermesse*, Freiburg.
- Jungmann, Dieter (o. J.), *Die Neuwerkkirche in Goslar* (DKV-Kunstführer 618/3), München/Berlin.
- Keil, Wilfried E. (2013), „Überlegungen zur restringierten Präsenz mittelalterlicher Bauinschriften“, in: Tobias Frese, Wilfried E. Keil u. Kristina Krüger (Hgg.), *Verborgen, unsichtbar, unlesbar – zur Problematik restringierter Schriftpräsenz* (Materiale Textkulturen 2), Berlin/Boston, 117–142.
- Keil, Wilfried E./Kiyanrad, Sarah/Theis, Christoffer/Willer, Laura (2018), „Präsenz, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit von Geschriebenem und Artefakten“, in: Wilfried E. Keil, Sarah Kiyanrad, Christoffer Theis u. Laura Wille (Hgg.), *Zeichentragende Artefakte im sakralen Raum. Zwischen Präsenz und UnSichtbarkeit* (Materiale Textkulturen 20), Berlin/Boston, 1–15.
- Kempkens, Holger (2013), „Der Gebrauch der Goldschmiedekunst in der Liturgie – vorgestellt vornehmlich an mittelalterlichen Goldschmiedewerken Westfalens“, in: Petra Marx (Hg.), *Geschichte, Funktion und Bedeutung mittelalterlicher Goldschmiedekunst. Interdisziplinäre Forschungsbeiträge zur Ausstellung „Goldene Pracht. Mittelalterliche Schatzkunst in Westfalen“ (2. Februar – 28. Mai 2012)* (Westfalen. Hefte für Geschichte, Kunst und Volkskunde 91), Münster, 57–85.
- Kuchenbuch, Ludolf (2013), *Die Neuwerker Bauern und ihre Nachbarn im 14. Jahrhundert*, Konstanz.
- Lange, Klaus (2007), „Mathildis, Theophanu et aliae. Funktion des Eigennamens in Stifterinschriften“, in: Birgitta Falk, Thomas Schilp u. Michael Schlagheck (Hgg.), ... wie das Gold den Augen leuchtet. *Schätze aus dem Essener Frauenstift* (Essener Forschungen zum Frauenstift 5), Essen, 95–110.
- Magin, Christine (1997), *Die Inschriften der Stadt Goslar* (Die Deutschen Inschriften 45), Wiesbaden.

- Marx, Petra (2013), „Im Glanze Gottes und der Heiligen. Stifterbilder in der mittelalterlichen Goldschmiedekunst“, in: Petra Marx (Hg.), *Geschichte, Funktion und Bedeutung mittelalterlicher Goldschmiedekunst. Interdisziplinäre Forschungsbeiträge zur Ausstellung „Goldene Pracht. Mittelalterliche Schatzkunst in Westfalen“* (2. Februar – 28. Mai 2012) (Westfalen. Hefte für Geschichte, Kunst und Volkskunde 91), Münster, 107–164.
- Mazal, Otto/Unterkircher, Franz (1963), *Katalog der abendländischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. „Series nova“ (Neuerwerbungen)*. Teil 2: *Cod. Ser. n. 1601–3200*, Wien.
- Mithoff, Hector Wilhelm Heinrich (1875), *Kunstdenkmale und Alterthümer im Hannoverschen*. Bd. 3: *Fürstenthum Hildesheim nebst der ehemals freien Reichsstadt Goslar*, Hannover.
- Mone, Franz Josef (1853), *Lateinische Hymnen des Mittelalters*. Bd. 1: *Lieder an Gott und die Engel*, Freiburg im Breisgau.
- Nentwig, Franziska (Hg.) (2011), *Mittelalterliche Kunst aus Berlin und Brandenburg im Stadtmuseum Berlin*, Berlin.
- Neunheuser, Burkhard (1963), *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit* (Handbuch der Dogmen-geschichte IV, 4b), Freiburg/Basel/Wien.
- Nußbaum, Otto (1979), *Die Aufbewahrung der Eucharistie* (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 29), Bonn.
- Oexle, Otto Gerhard (1976), „Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter“, in: *Früh-mittelalterliche Studien* 10, 70–95.
- Ohly, Friedrich (1988), „Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung“, in: Volker Bohn (Hg.), *Typologie* (Internationale Beiträge zur Poetik 2), Frankfurt am Main.
- Pallottini, Elisa (2019), „The Epigraphic Presence on the Borghorst Cross (c. 1050)“, 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, 63–84.
- Reudenbach, Bruno (2006), „Stiften für das ewige Leben. Stiftung, Memoria und Jenseits in mittel-alterlicher Bildlichkeit“, in: *Canossa 1077. Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik*. Bd. 1: *Essays* (Katalog zur Ausstellung des Museums in der Kaiserpfalz, des Erzbischöflichen Diözesanmuseum u. der Städtischen Galerie am Abdinghof Paderborn, 21. Juli – 5. November 2006), München, 513–527.
- Römer-Johannsen, Ute (1984), „Goslar, Neuwerk“, in: Ulrich Faust (Bearb.), *Die Frauenklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen* (Germania Benedictina XI: Norddeutschland), St. Ottilien, 250–280.
- Schlotheuber, Eva (2012), „miserere mei deus. Stifter und Stifterinnen in Westfalen“, in: *Goldene Pracht. Mittelalterliche Schatzkunst in Westfalen* (Katalog der Ausstellung des LWL-Landes-museums für Kunst und Kulturgeschichte Münster u. der Domkammer der Kathedralkirche St. Paulus Münster, 26. Februar – 28. Mai 2012), München, 50–57.
- Schmidt, Werner (2019), *Exodus*. Teilband 2: *Ex 7,1–15,21* (Biblischer Kommentar Altes Testament II/2), Göttingen.
- Seeberg, Stefanie (2014), *Textile Bildwerke im Kirchenraum. Leinenstickereien im Kontext mittelalter-licher Raumausstattungen aus dem Prämonstratenserinnenkloster Altenberg/Lahn*, Petersberg.
- Suntrup, Rudolf (1980), „Te igitur-Initialien und Kanonbilder in mittelalterlichen Sakramenterhand-schriften“, in: Christel Meier u. Uwe Ruberg (Hgg.), *Text und Bild. Aspekte des Zusammen-wirkens zweier Künste in Mittelalter und früher Neuzeit*, Wiesbaden 1980, 278–382.
- Tripps, Johannes (2018), „Teilnahme, Erlösung und ewiges Gedenken. Strategien der Sichtbarkeit von Fürbittinschriften auf liturgischen Geräten“, in: Wilfried E. Keil, Sarah Kiyarad, Christoffer Theis u. Laura Willer (Hgg.), *Zeichentragende Artefakte im sakralen Raum. Zwischen Präsenz und UnSichtbarkeit* (Materiale Textkulturen 20), Berlin/Boston, 329–353.

- Vennebusch, Jochen Hermann (2017), „Das ‚Licht der Welt‘ in einem Manuskript“, in: Wiebke Beyer u. Zhenzhen Lu (Hgg.), *Manuskript des Monats* 12/2016, Hamburg (abrufbar unter: http://www.manuscript-cultures.uni-hamburg.de/mom/2016_12_mom.html, Stand: 23.2.2022).
- Vennebusch, Jochen Hermann (2021), „Neusemantisierungen im liturgischen Gebrauch. Performative Dimensionen mittelalterlicher sakraler Ausstattungsobjekte“, in: *Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft* 72/73, 227–248.
- Wolff, Carl (Hg.) (1901), *Stadt Goslar* (Die Kunstdenkmäler der Provinz Hannover 2/3), Hannover.

Bildnachweise

- Abb. 1, 6, 8–10: Andreas Lechtape, Münster.
- Abb. 2: Griep 1955, 18.
- Abb. 3: Stiftung Schleswig-Holsteinische Landesmuseen Schloss Gottorf.
- Abb. 4: Niedersächsisches Landesamt für Denkmalpflege, Fotosammlung.
- Abb. 5: Griep 1955, 19.
- Abb. 7: Stiftung Stadtmuseum Berlin/Oliver Ziebe, Berlin.