Beiträge zur Hagiographie 8

Franz Steiner Verlag | Sonderdruck aus:

Dieter R. Bauer / Klaus Herbers /
Hedwig Röckelein / Felicitas Schmieder (Hg.)

Heilige – Liturgie – Raum

Franz Steiner Verlag 2010

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort der Herausgeber 7

Felicitas Schmieder
Heilige – Liturgie – Raum: Einführende Überlegungen 9

I. Schriften und ihre liturgischen Nutzungskontexte 25

Maximilian Diesenberger
Der Prediger als Konstituent des sozialen Raumes 27

Hartmut Möller
Auf der Suche nach dem Corveyer Antiphonar. Die Offiziumsliturgie der Bursfelder Reformklöster 49

Hedwig Röckelein
Der Corveyer Heiligenkult des Mittelalters im Spiegel frühneuzeitlicher Überlieferung 77

Christian Popp
Reliquienkult und Heiligenverehrung im Frauenstift Gandersheim im Spiegel der liturgischen Quellen 99

Uta Kleine
Die Inszenierung des Wortes in der Liturgie am Beispiel rheinischer Heiligenoffizien des Hochmittelalters 119

Astrid Krüger
Der Heilige im Raum. Bartholomäus-Liturgie und Bartholomäus-Darstellungen im Frankfurter Kaiserdom Sankt Bartholomäus 137

II. Kirchenräume und liturgische Praxis 155

Gordon Blennemann
Die Darstellung und Deutung des Räumlichen im hagiographischen Dossier der hl. Glodesindis, Äbtissin in Metz (BHL 3562–3564) 157

Uta Kleine

DIE INSZENIERUNG DES WORTES IN DER LITURGIE AM BEISPIEL RHEINISCHER HEILIGENOFFIZIEN DES HOCHMITTELALTERS*

In den Berichten über die Wunder des heiligen Nikolaus aus dem Kloster Brauweiler bei Köln findet sich die folgende Geschichte:

Frouwechin, ein gelähmtes Mädchen aus Pier, einem zur Abtei gehörigen Hof an der Rur, kam am Vortag des Himmelfahrtsfestes des Jahres 1082 mit ihrem Vater zur Kirche des hl. Nikolaus. Im Traum hatte sie zuvor gesehen, wie sie, am Nikolausaltar stehend, geheilt wurde, nachdem ihr der Abt des Klosters (auch er ein zukünftiger Heiliger) durch Handauflegen den Segen des hl. Nikolaus gespendet hatte. Sie erhielt die Segnung und betete dann in der Krypta vor dem Grab der Pfalzgräfin Mathilde, der Stifterin von Brauweiler. Hier verharrte das Mädchen, während die Mönche und die versammelte Laiengemeinde draußen die Flurprozession vollzogen (man feierte den letzten Tag der Rogationen):

> „Sie warf sich beim Grab der Herrin Mathilde zum Gebet nieder, und die Brüder, die die Bittags-Litanei sangen, verließen, wie es Brauch ist, mit dem Volk die Kirche. Da plötzlich, als sie zum Responsorium ‚Audiens Christi confessor' wieder in die Kirche zurückkehrten, vergaß sie ihre Krücken, erhob sich, als werde sie von jemandem gerufen, und schritt zum Altar, ohne zu wanken, während ihr verwunderter Vater vor Freude weinte. Alle liefen zu ihr und zum Lobe Gottes schallte das Kyrieleison zum Himmel."[1]

* Für ihren Rat in musikwissenschaftlichen und überlieferungsgeschichtlichen Fragen danke ich Katrinette Bodarwé, Jörg Bölling und Johannes Krutmann.

1 Fundatio monasterii Brunwilarensis et miracula s. Nicolai Brunwilarensis, ed. und kommentiert unter dem Titel: Hermann Pabst, Die älteren Brauweiler Geschichtsquellen, Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 12 (1874), 80–200, hier: 194: *Prosternitur illa iuxta domnae Mathildis tumulum ad orationem et fratres, letanias rogantionum acturi, exeunt cum populo secundum morem, cum ecce! ut in reditu cum responsorio „Audiens Christi confessor" monasterium intrant, illa oblita bacillorum surgit et, velut ab aliquo accersita, intrepido ad altare gressu vadit, patre stupente et prae gaudio lachrimante. Ab universis accurritur et in laudem Dei „Kyrie eleison" in caelum usque extollitur.* Zur Lage der Stiftergräber in der zweiten Abteikirche von Brauweiler vgl. Walter Bader, Die Benediktinerabtei Brauweiler bei Köln. Untersuchungen zu ihrer Baugeschichte nach dem hinterlassenen Manuskript von Erika Huyssen, Berlin 1937, 244; Uta Kleine, Gesta, Fama, Scripta. Rheinische Mirakel des Hochmittelalters zwischen Geschichtsdeutung, Erzählung und sozialer Praxis (Beiträge zur Hagiographie 7), Stuttgart 2007, 200. Bei dem in der Mirakelerzählung genannten Altar kann es sich dem Kontext nach eigentlich nur um den Hauptaltar (St. Nikolaus und Medardus) in der (normalerweise für Laien unzugänglichen) Chorapsis handeln. Vielleicht ist aber auch einer der drei Kryptenaltäre (Maria, Thomas und Blasius) gemeint, s. hierzu Peter Schreiner, Monika Tontsch, Die Abteikirche St. Nikolaus und St. Medardus in Brauweiler. Baugeschichte und Ausstattung (Pulheimer Beiträge zur Geschichte und Heimatkunde: Sonderveröffentlichung 10), Pulheim 1994, 11.

Die Serie von Mirakelberichten aus Brauweiler ist ein eher ungewöhnliches Beispiel für die thaumaturgische Wirkmacht der Liturgie. Während gewöhnlich die Reliquien oder Bilder der Heiligen als irdische Unterpfänder ihrer himmlischen Fortexistenz die Wandlung menschlicher Schicksale oder körperlicher Gebrechen im Wunder bewirken, stellt sich dieser zentrale Moment in den Mirakeln des hl. Nikolaus als ein komplexes Phänomen dar, bei dem verschiedene Kräfte zu unterschiedlichen Momenten wirksam werden: die Benediktion des Abtes, die *memoria* der ebenfalls als Wundertäter verehrten Fundatoren am Grab und die *virtus* des Hauptpatrons am Altar[2]. Besonderes Augenmerk legt der Autor der Brauweiler Mirakelsammlung auf die Verschränkung des Wundergeschehens mit den Teilakten der feierlichen Rogations- und Himmelfahrtsliturgie, genauer gesagt, mit den kultischen Sprechhandlungen. Präzise hebt der Autor auf den Moment und den Wortlaut innerhalb des liturgischen Geschehens ab, in dem und während dessen sich die wunderbare Schicksalswendung vollzog: beim Erklingen des Responsoriums *Audiens Christi confessor*. Ähnlich verfährt er auch bei der Schilderung anderer Mirakel, so als er von der Heilung eines Taubstummen namens Bertwinus berichtet, die während der Messe des Philippus- und Jakobusfestes (1. Mai) geschah: am Kreuzaltar stehend, erlitt der Mann seinen heilsamen Anfall just in dem Moment, als Worte *Non turbetur cor vestrum* (Joh 14, 1) verlesen wurden. Es handelt sich hierbei um das Initium des Tagesevangeliums und damit um einen Moment, wo, wie der Autor ausdrücklich vermerkt, „der Herr in seinen Worten selbst zugegen war" (*praesente in suis verbis domino)*[3]. In Brauweiler vollzogen sich alle aufgezeichneten Wunder im Rahmen der Festtagsliturgie, genauer gesagt, an den Festen derjenigen Heiligen, von denen die Abtei Reliquien besaß[4]. Mit der Mirakelauswahl des hl. Nikolaus soll folglich zweierlei akzentuiert werden: die Kraft der durch Ereignisse und Personen der Heilsgeschichte religiös aufgeladenen Zeit und die Kraft des liturgischen Aktes. In diesen Augenblicken manifestierte sich die thaumaturgische Potenz der heiligen Patrone – zumal der in Brauweiler leiblich vorhandenen – in besonderem Maße.

Nicht nur in Brauweiler, auch andernorts ist der enge Zusammenhang von Wunder und Liturgie zu beobachten, so in den um 1050 verfassten posthumen Mirakeln des Kölner Erzbischofs Heribert (†1021). Viele Heilungen sind aus der Zeit von Heriberts Dreißig-Tage-Gedächtnis überliefert, das in Köln besonders feierlich begangen wurde. Die Mirakel geschahen während der zahlreichen Stationsgottesdienste, oder, wie im folgenden Fall, während des nächtlichen Stundengebets in der Abteikirche von Deutz, wo ein verkrüppelter Almosenempfänger des verstorbenen Erzbischofs an dessen Grab den obligatorischen Wach- und Klagedienst versah. Als die Mönche soeben mit dem Ambrosianischen Hymnus die letzte Nokturn beendet hatten und unter Psalmengesang den Beginn der Laudes erwarteten, lösten sich die vertrockneten Glieder des Verkrüppelten:

> „Die Brüder hatten zum Ende der Nokturnen den Hymnus *Te Deum laudamus* gesungen, der Ambrosius und Augustinus zugeschrieben wird, und psalmodierten vor Beginn der Laudes, als

2 Hierzu grundlegend: Kleine, Gesta, Fama, Scripta (wie Anm. 1), 202–213.
3 Miracula s. Nicolai (wie Anm. 1), 195.
4 Kleine, Gesta (wie Anm. 1), 212f.

der besagte Verkrüppelte, dessen Nerven sich gelöst hatten, den Gesang der Mönche unterbrach. Kaum wusste er selbst, was Gott an ihm bewirkt hatte."[5]

Die Beispiele ließen sich vermehren und ausweiten. Nicht nur die toten Heiligen, auch die lebenden wirken Wunder bevorzugt im Zusammenhang mit liturgischen Handlungen. Solches ist unter anderem von jener berühmten Reise überliefert, auf der Bernhard von Clairvaux 1146/47 im Reich den Kreuzzug predigte. Bernhards Stationen waren von einer ununterbrochenen Folge von Heilungswundern begleitet, die sich bei seinem Durchzug besonders während der zahlreichen Predigten und Messfeiern zutrugen und die sein Notar Gottfried von Auxerre sorgfältig aufzeichnete. Auch aus Brauweiler, wo Bernhard im Januar 1147 Halt machte, werden derartige Wunder berichtet: Während Bernhard in der Nikolauskirche das Hochamt zelebrierte, seien *coram altare* ein Taubstummer und ein Blinder geheilt worden, kurz darauf ein anderer Tauber, der neben Bernhards Kaplan Volkmar stand[6]. Autoren wie Gottfried von Auxerre, Lantbert von Deutz oder dem Anonymus von Brauweiler ging es ganz offensichtlich darum, das Wunder nicht als spontanes oder individuell erwirktes Ereignis darzustellen, sondern es in einem Umfeld höchster ritueller Strenge zu verorten: der kollektiv vollzogenen Liturgie des christlichen Gottesdienstes.

Was die hier vorgestellten Fälle eint, ist die Idee von der verwandelnden Kraft des Wortes im Moment seiner liturgischen Rezitation – einem Moment, in dem man Gott bzw. seine Heiligen in besonderer Weise zugegen glaubte. Diese Idee des *verbum efficax* ist keineswegs ein Spezifikum der Mirakelliteratur, sondern eine religiöse Fundamentalvorstellung, die eng mit dem christlichen Logozentrismus verknüpft ist. Beispielhaft greifbar ist sie in der Schöpfungserzählung und in der Lehre von der Person Jesu Christi als dem inkarnierten göttlichen Logos[7]. Ausgehend von den vorgetragenen Beobachtungen aus der Hagiographie möchte ich im Folgenden dieser Idee vom wirkenden Wort im Bereich der Liturgie etwas genauer nachgehen. Im Mittelpunkt steht die Frage nach dem Zusammenspiel von Wortklang

5 Lantbert von Deutz, Vita Heriberti, Miracula Heriberti, Gedichte und liturgische Texte, hg. v. Bernhard Vogel (MGH SS rer Germ in usum scholarum 73), Hannover 2001, c. 7, 225.: *Expleverant fratres canonicos nocturnos ymnum illum „Te Deum laudamus", qui conicitur Ambrosii et Augustini, psallebant ante incipiendos matutinos, cum solutis ad suum usus nervis idem claudus clamantium voces cepit interrumpere ipse ignarus, quid in se actum esset deo opifice.*

6 Historia miraculorum in itinere Germanico patratorum. Sechstes Buch der libri de vita et miraculis s. Bernardi abbas Clarevallensis, ed. Georg Waitz, MGH SS 26 (1882), 121–137, hier: 131. Zur Deutschlandfahrt Bernhards vgl. Peter Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), Darmstadt 1998, 293–301; Joseph Greven, Die Kölnfahrt Bernhards von Clairvaux, Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 120 (1932), 1–48; zu den Wundern im Besonderen Pierre-André Sigal, L'homme et le miracle dans la France médiévale: XIe–XIIe siècle, Paris 1985, 18 ff.

7 Zum *verbum efficax* aus historischer Perspektive erstmals: Patrick Henriet, La parole et la prière au Moyen Age (Bibliothèque du Moyen Age 16), Brüssel 2000, bes. die programmatischen Überlegungen 7–16 (hier auch Verweise auf die einschlägige Literatur); aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive Otto Nussbaum, Zur Gegenwart Gottes/Christi im Wort der Schriftlesung und zur Auswirkung dieser Gegenwart auf das Buch der Schriftlesung, in: Wort und Buch in der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches, hg. v. Hanns-Peter Neuheuser, St. Ottilien 1995, 65–92.

und Wortsinn, den Formen der rituellen Inszenierung des Wortes und den Wegen seiner Aneignung.

Besonders die letzten Punkte verdienen Aufmerksamkeit: offensichtlich wirkte ja das lateinische Ritualwort auch – und in den genannten Beispielen ganz besonders – an solchen Personen, die seinen Sinn nicht verstehen bzw. wie im Falle des Taubstummen, nicht einmal vernehmen konnten. Und sie wirkten zudem häufig auch in einem Rahmen, der nicht auf direkte Partizipation von Laien angelegt war, sondern als Stellvertreterliturgie fungierte: gemeint ist das monastische Stundengebet. An vielen Stellen lässt selbst die monastische Hagiographie durchscheinen, wie stark es die Laien (auch und besonders diejenigen, die wegen ihrer Armut und Unbedeutendheit von der indirekten Partizipation an den Gebets- und Messfrüchten der Mönche ausgeschlossen waren) zum direkten Miterleben von Messe und Stundengebet im Kloster drängte. Offensichtlich wussten sie sich ihren eigenen Reim auf das liturgische Geschehen zu machen, sich die fremden Riten anzueignen und ihrem Verstehens- und Bedürfnishorizont anzupassen – denken wir an das von *clerus* und *populus* gemeinsam intonierte *Kyrie Eleison* als Lob- und Dankgesang nach der Offenbarung des Wunders in Brauweiler. Unnötig zu sagen, dass es nur wenige Zeugnisse für diese Aneignungsprozesse in der hagiographischen und liturgischen Überlieferung gibt[8]. Dennoch geht es mir im Folgenden auch darum, den Blick offen zu halten für das Spannungsverhältnis zwischen den normierten, klerikal vermittelten *ecclesiastica officia* und dem breiten Feld der liturgisch-rituellen Alltagshandlungen von Laien.

Kommen wir noch einmal auf das Eingangsbeispiel zurück, der Heilung des gelähmten Mädchens Frouwechin. Bei den Wunder auslösenden Worten *Audiens Christi confessor* handelt es sich um das Initium eines Responsoriums, das zur dritten Nokturn des Nikolausfestes gesungen wurde. Es findet sich mit kleineren Varianten in verschiedenen Antiphonaren aus Norditalien, Süddeutschland und Nordfrankreich[9]. In Brauweiler sang man das Responsorium offensichtlich nicht nur am Festtag des Heiligen, sondern auch in anderen liturgischen Kontexten wie dem oben genannten: als Antwort bzw. Abschluss zu den Rufgesängen der Bittagslitanei.

8 Interessante Beobachtungen hierzu hat anhand von zweisprachigen Lektionstexten (sog. ‚epîtres farcies') und zweisprachigen liturgischen Dramen Yvonne Cazal gemacht: Les voix du peuple – verbum Dei. Le bilinguisme latin-langue vulgaire au Moyen Age, Genf 1998. Das Eindringen der romanischen Volkssprachen in die liturgischen Bücher deutet Cazal nicht als Sieg der Volkssprache über die Klerikersprache Latein, sondern als Indizien für einen massiven sozio-linguistischen Konflikt im 12. und 13. Jahrhundert, als Versuche lokaler kirchlicher Institutionen (in der Mehrheit Klöster), die zunehmend auf liturgische und sprachliche Partizipation drängenden Laien in die Schranken zu weisen: Wenn Mönche vernakuläres Gebets- und Liedgut aufzeichneten, dann nicht aus einem primären Interesse an linguistischer ‚Feldforschung', sondern mit dem Ziel, es zu restrukturieren und ihm einen bestimmten (und begrenzten) Platz anzuweisen: „Dans le contexte socio-linguistique du XIIe siècle, intégrer la langue romane revenait moins à donner la parole aux fidèles qu'à la leur reprendre" (308).

9 Corpus Antiphonalium officii, hg. v. René-Jean Hesbert, Bd. 4 (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior: Fontes 10), Rom 1970, Nr. 6146, hier auch die Handschriftenbelege. Auf Hesberts Werk beruht auch die online verfügbare Edition bei Cursus. An Online Resource of Medieval Liturgical Texts (www.cursus.uea.ac/uk/ed/c6146, 26.02.08).

Das Responsorium greift die so genannte Stratelatenlegende auf, jene bekannte Wunderepisode aus der Nikolausvita, in der der Bischof von Myra drei vom lykischen Provinzialpräfekten unschuldig zum Tode verurteilte Männer im letzten Moment vor dem Henker rettet:

> *Audiens Christi confessor trium juvenum innocentum necem, praecucrrit quantocius ad locum quo fuerant plectendi et liberavit eos. V. Statimque solutis a vinculis usque ad praetorium consulis secum adduxit. P. Et*[10]

Der Moment des Wunders an dem gelähmten Mädchen ist mit Bedacht gewählt. Es ist der Augenblick, in dem der heilige Nikolaus selbst im Wort präsent ist. Die Heilung der Frouwechin im Moment der Intonation der Offiziumsworte stellt gleichsam die aktuelle Antwort auf das historische Wunder des Heiligen dar und fügt sich somit stimmig in den prinzipiell dialogischen Charakter des liturgischen Wechselgesangs ein.

Dass Heilige nicht nur in ihren Reliquien fortleben – also in höchst physischer Weise –, sondern auch im Wort, ist ein in der Hagiographie mit schöner Regelmäßigkeit wiederholter Gedanke. Und man sollte diesen vermeintlichen Topos keinesfalls auf die leichte Schulter nehmen. Wie das Beispiel des Nikolausresponsoriums zeigt, zielten die Worte der Hagiographie nicht allein auf vergeistigte Erinnerung oder auf effiziente Kultpropaganda, sondern sie konnten im Moment der liturgischen Rezitation – die korrekten Formen vorausgesetzt – den Heiligen auch unmittelbar vergegenwärtigen und seine thaumaturgische Kraft evozieren[11].

Thiofried von Echternach hat in seinem um die Wende zum 12. Jh. geschriebenen Reliquientraktat *Flores epitaphii sanctorum* über diese Idee der Wortpräsenz gehandelt, und zwar in Bezug auf die Namen der Heiligen. Diese, so erläutert er,

> „leben über die Zeitalter hinweg, und sie leben durch das Wort, das am Anfang war und das bei Gott war [...]. Sie existieren zwar nicht dauerhaft wegen der unwiderruflichen Flüchtigkeit des ausgesprochenen Lautes, aber sie bleiben bestehen durch den unveränderlichen und ewig währenden Namen Gottes [...] zum sicheren Heil und Wohlergehen für alle, die daran glauben [...]. Durch den Mund des Herrn sind die Namen benannt, neu, fest und unvergänglich bei Gott

10 Ebd. Zum Stratelatenwunder vgl. Karl Meisen, Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendland. Eine kultgeographisch-volkskundliche Untersuchung (Forschungen zur Volkskunde 9–12), Düsseldorf 1931, 220 ff.

11 Dieser Aspekt spielt in den neueren Diskussionen um die Funktionen von Hagiographie, soweit ich sehe, keine Rolle. In der Regel werden die pragmatischen, d. h. politisch-propagandistischen Qualitäten hervorgehoben, so besonders prononciert von Gerd Althoff, Causa scribendi und Darstellungsabsicht: Die Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde und andere Beispiele, in: Litterae medii aevi. FS für Johanne Autenrieth zu ihrem 65. Geburtstag, hg. v. Michael Borgolte u. Herrad Spilling (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 133), Sigmaringen 1988, 27–52; sowie von Stephanie Coué, Hagiographie im Kontext. Zu Schreibanlaß und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts, Berlin/New York 1997. Wesentlich nuancierter: Hedwig Röckelein, Zur Pragmatik hagiographischer Schriften im Frühmittelalter, in: Bene vivere in communitate. Beiträge zum italienischen und deutschen Mittelalter. Hagen Keller zum 60. Geburtstag, hg. v. Thomas Scharff u. Thomas Behrmann, Münster u. a. 1997, 225–238; außerdem Baudouin de Gaiffier, L'hagiographe et son public au XIe siècle, in: Miscellanea historica in honorem Leonis van der Essen, Universitatis Catholicae in oppido Lovanensi ...professoris, Brüssel/Paris 1947, 135–166.

[...]; fest, sage ich, und dauerhaft und ohne Veränderung sind sie, und sie sind gültig auf ewig. Weil sie keine Veränderung erfahren, werden Heilsbezeugungen und Gunsterweise durch sie gefällt und verfüglich."[12]

Forschungen zum *verbum efficax* kommen derzeit vorwiegend aus zwei Richtungen: der Liturgiewissenschaft und der Linguistik. Die Liturgiewissenschaft untersucht die Idee der Realpräsenz Christi im Evangelienwort im Hinblick auf die Pastoral[13]: Die Aufwertung der Wortverkündung versteht sich als Mittel der Glaubensstärkung: sie diene nicht nur der bloßen Unterweisung, sondern sie sei – hierin der Eucharistie vergleichbar – zugleich seelische Nahrung und ein Mittel, die Gegenwart Gottes für die Gläubigen unmittelbar erfahrbar zu machen. Die ‚Wortkommunion' wird so zu einem quasi sakramentalen Vorgang erhoben. Dieser Gedanke ist keineswegs eine Erfindung der modernen Bibelbewegung, sondern findet sich schon bei den Kirchenvätern vorgeprägt und wurde dann in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums wiederbelebt. Schon Augustinus sah eine Korrespondenz zwischen dem Wort Gottes als *sacramentum audibile* und dem Sakrament als *verbum visibile*[14].

Die linguistische Forschung befasst sich mit dem semiotischen Aspekt des Problems, aber auch sie untersucht den Zusammenhang von Wort und Wirkung bevorzugt an Beispiel der sakramentalen Wandlungsvorgänge. Neben den bahnbrechenden linguistischen bzw. lexikographischen Arbeiten zum christlichen Latein von Christine Mohrmann und Albert Blaise[15] hat besonders anregend John Austins Klassiker zur Sprechakttheorie aus den 60er Jahren gewirkt (How to do things with words). Autoren wie Irène Rosier haben sich mit dem Zusammenhang von sakramentaler Theologie und spekulativer Grammatik in der Hochscholastik beschäftigt[16]. Grundgelegt findet sich dieser Zusammenhang von Bedeutung und Wirkung des Wortes aber ebenfalls schon bei Augustinus, dessen Zeichenlehre in die für das

12 Thiofried von Echternach, Flores epitaphii sanctorum, hg. v. Michele Camillo Ferrari (CCCM 133), Turnhout 1996, l. III c. 1, 57, 58: *Nomina quippe eorum uiuunt in secula, et per Verbum in principio Deum apud Deum (Joh 1,1) [...]. Non enim manent per articulate uocis inreuocabilem fugam sed per inmutabile ac eternaliter permanens nomen Domini [...] ad ratam omnium credentium salutem ac sospitatem [...]. Ore Domini nominata noua fixa et sine transitu apud Deum [...]; fixa – inquam – et sine mutatione durabilia ad eternitatem sunt et tenentur, quia sine mutabilitate manentes omnium sanitatum et gratiarum sententie per ipsa decernuntur ac optinentur.*

13 Nussbaum, Gegenwart (wie Anm. 7), hier auch eine umfassende Sammlung patristischer Belege für die Idee der Präsenz Christ im Evangelienwort; ferner Hanns-Peter Neuheuser, Das Bild vom Tisch des Wortes und des Brotes. Kernaussagen der Liturgiekonstitution zum Verhältnis von Wortliturgie und Eucharistiefeier, in: Wort und Buch in der Liturgie (wie Anm. 7), 133–170; Jan Goossens, Gedanken über den Sinn des Wortes im Antiphonarium der Messe, in: Geistliche Denkformen in der Literatur des Mittelalters, hg. v. Klaus Grubmüller, Ruth Schmidt-Wiegand u. Klaus Speckenbach (Münstersche Mittelalter-Schriften 51), München 1984, 9–22.

14 Augustinus, Tractatus in Johannis evangelium 80,3 (CCSL 36), 529; zit. nach Nussbaum, Gegenwart (wie Anm. 7).

15 Christine Mohrmann, Études sur le latin des chrétiens, bes. Bd. 3: Latin chrétien et liturgique, Rom 1965; Albert Blaise, Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques, Turnhout 1966.

16 Irène Rosier, La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle, Paris 1994; dies., Langage et signe dans la discussion eucharistique, in: Histoire et grammaire du sens. Hommage à Jean-Claude Chevalier, Paris 1996, 42–58.

Mittelalter kanonische Formel mündet: *sacramentum est sacrae rei signum*[17]. Und dies mit entscheidenden Folgen nicht nur für die christliche Sakramentenlehre, sondern für die christliche Semiotik insgesamt. Denn auf Augustinus beriefen sich auch Theologen der Früh- und Hochscholastik wie Lanfranc von Bec, Thomas von Aquin oder Roger Bacon, als sie der rein bezeichnenden Funktion der Zeichen (nach Thomas von Aquin die *virtus significativa*) eine weitere, nämlich ‚operative', hinzufügten (die *virtus factiva*): das Sakrament kann nicht nur bezeichnen, sondern kann und soll auch das bewirken, was es bezeichnet (*id efficit quod figurat*)[18]. Es könnte sich erweisen, dass in diesem spezifischen, transzendental ausgerichteten Verhältnis von Semiotik und Pragmatik ein Potential steckt, das über die engen Grenzen der Sakramentenpraxis und vermutlich selbst über die des kirchlichen Ritus weit hinauswirkte. Es wäre zu wünschen, dass sich die künftige Ritualforschung dieses Zusammenhanges einmal genauer annehmen würde[19]. Was für die sakramentalen Einsetzungsworte gilt, das kann offenbar unter bestimmten Voraussetzungen auch für andere Sprechhandlungen gelten: sie können nicht nur den Geist, sondern auch die Materie transformieren. Mit archaischer Sprachmagie hat die christliche Idee von der Wandlungskraft des Wortes demnach nichts zu tun; sie erwächst vielmehr aus dem Zusammenspiel zweier Kräfte: der immanenten Kraft des inspirierten Wortes und der seiner korrekten rituellen Performanz.

In ihrem überwiegenden Teil artikuliert oder inszeniert die Liturgie bekanntlich das Bibelwort. Während in Lesung und Psalmodie der Originalwortlaut vorgetragen wird, dienen Antiphonen, Responsorien, Anfangs-, Zwischen- und Schlussgebete oder die freieren gesanglichen Formen wie Hymnen, Sequenzen und Tropen der Aktualisierung der jeweiligen Tagesidee. Doch auch diese Prosa- bzw. Versdichtungen sind zum überwiegenden Teil aus der Heiligen Schrift geschöpft. Etwas anders liegen die Dinge bei den Heiligenoffizien, die über einen liturgischen Wort-Schatz eigener Art verfügen: ihre Gebete und Gesänge fanden ihren Weg aus Heiligenviten und Wundersammlungen in den kirchlichen Ritus; folglich beleuchten sie einen Ausdrucksbereich von Hagiographie, der bislang noch wenig Beachtung gefunden hat: ihre Formung zum liturgisch wirkenden Wort[20].

17 Augustinus, De civitate Dei X, 5 (CCSL 47,1), Turnhout 1955, 277; vgl. hierzu auch Schmitt, Gestes (wie Anm. 18), 83.

18 Hierzu allgemein Jean-Claude Schmitt, La raison des gestes dans l'Occident médiéval, Paris 1990; zur scholastischen Differenzierung des Zeichenbegriffs Rosier, La parole comme acte, 95 ff., 112 ff., 198 ff. (die Zitate auf 200); dies., Langage et signe (beide wie Anm. 16).

19 Meines Wissens gibt es hierzu noch keine einschlägigen Vorarbeiten. Mit den Interferenzen von liturgischem Ritus und politischem Ritual beschäftigen sich u. a. Jean-Marie Moeglin, Pénitence publique et amende honorable au Moyen Age, Revue Historique 298 (1997), 225–269; Klaus Schreiner, ‚Nudis Pedibus'. Barfüßigkeit als religiöses und politisches Ritual, in: Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter, hg. v. Gerd Althoff (Vorträge und Forschungen 51), Stuttgart 2001, 53–124.

20 Zur Gattung grundlegend: Ritva Jonsson, Historia. Études sur la genèse des offices versifiés (Acta universitatis Stockholmiensis 15), Stockholm/Göteborg/Uppsala 1968; Michel Huglo, Les livres de chant liturgique (Typologie des sources du Moyen Age Occidental 52), Turnhout 1988; ferner die Beiträge in: Die Offizien des Mittelalters. Dichtung und Musik, hg. v. Walter Berschin u. David Hiley (Regensburger Studien zur Musikgeschichte 1), Tutzing 1999, sowie

Die hier untersuchten Heiligenoffizien sind alle gleichzeitig mit (bzw. relativ bald nach) der Lebensbeschreibung entstanden, der sie sprachlich und inhaltlich folgen. In einigen Fällen sind sie sicher vom selben Autor verfasst und vertont, in anderen Fällen ist dies zumindest möglich. Es handelt sich im Einzelnen um:

- ein Versoffizium auf den hl. Heribert von Köln (†1021), komponiert um 1050 von dem aus Lüttich stammenden Mönch Lantbert von Deutz[21];
- um ein teilweise in Reimprosa gehaltenes Offizium für den wohl berühmtesten mittelalterlichen Bewohner der Porta Nigra, den Einsiedler Simeon von Trier (†1035), geschrieben in oder kurz nach 1042 für seine Memorialstätte, das in den Mauern des alten Stadttores errichtete Simeonstift (vielleicht von dem Autor seiner Vita, Abt Eberwin von St. Martin/ Trier)[22];
- um ein anonymes Offizium für den hl. Liudger (†809), komponiert im 12. Jh. vermutlich im Kloster Werden, wo um 1100 auch eine neue, illuminierte Handschrift seiner Vita entstand (ob es sich um verwandte Handschriften handelt, ist noch nicht geklärt)[23];
- schließlich um ein Prosaoffizium für den hl. Anno von Köln (†1075), geschrieben 1183 im Kloster Siegburg vom Autor des gleichzeitig verfassten Mirakelbuches und verwandt mit einer kurz zuvor (ca. 1180) entstandenen neuen Vita[24].

Bis auf das Liudgeroffizium, von dem nur noch ein Einzelblatt mit den Antiphonen und Responsorien der zweiten Nokturn erhalten ist, sind alle Offizien nicht in liturgischen Büchern überliefert, sondern in hagiographischen Kodizes: entweder in solchen, die das Dossier *eines* Heiligen enthalten (so bei Heribert und Anno) oder in hagiographischen Mischhandschriften (Simeon). Bis auf das Simeonsoffizium folgen alle dem monastischen Cursus; alle sind neumiert, die beiden jüngeren in Liniennotation.

In Form und Aufbau entsprechen sie dem vertrauten Typus: es handelt sich um die auskomponierten Stundengebete für die Nachthoren des Heiligentages, also für drei Nokturnen und die Laudes; häufig sind auch noch eine oder zwei Vespern

The Divine Office in the Latin Middle Ages. Methodology and Source Studies, Regional Developments, Hagiography. Written in Honour of Professor Ruth Steiner, hg. v. Margot E. Fassler u. Rebecca A. Baltzer, Oxford 2000.

21 Lantbert von Deutz, Vita Heriberti, Miracula Heriberti, Gedichte und liturgische Texte (wie Anm. 5), 274–284.

22 Maurice Coens, Un document inédit sur le culte de s. Syméon, moine d'orient et reclus à Trèves, Analecta Bollandiana 68 (1959), 181–196.

23 Es handelt sich ein Einzelblatt ohne Signatur, das sich heute im Archiv des Klosters Gerleve befindet. Es gehört zu einer Reihe von Fragmenten Werdener Provenienz und stammt aus einer makulierten Handschrift, von der zwei weitere Einzelblätter mit Heiligenoffizien erhalten sind. Ihrer frühneuzeitlichen Wiederverwendung als Spiegelblätter verdanken sie ihre Erhaltung. Zu den Werdener Buchbeständen Gerhard Karpp, Die Bibliothek der Benediktinerabtei Werden im Mittelalter, in: Das Jahrtausend der Mönche. Klosterwelt Werden 799–1803. Katalog zur Ausstellung des Ruhrlandmuseums Essen, 26.03.–27.06.1999, hg. v. Jan Gerchow, Köln 1999, 241–247, bes. 246 f. Eine Abbildung des Blattes mit einem Kurzkommentar von Eckhard Freise ebd., 506.

24 Placidus Mittler, Zwei Handschriften mit dem Offizium zu Ehren des hl. Erzbischofs Anno von Köln, in: Siegburger Studien 1, Siegburg 1960, 61–104.

mit eingeschlossen (so im Heribert- und Annooffizium). Notiert sind in der Regel allerdings nur die Rahmengesänge, Antiphonen und Responsorien in der liturgisch vorgesehenen Abfolge; die ihnen zugehörigen Psalmen, Cantica oder Lesungen sind nur in einem Fall, dem Liudgeroffizium, mit angegeben. Gelegentlich wurden auch noch eigene Invitatorien und Hymnen hinzukomponiert; Lantbert von Deutz verfasste außerdem noch eigene Orationen für Vesper, Nokturnen und Laudes und stellte auch eigene Lesungen aus nicht zusammenhängenden Bibelversen zusammen[25].

So wie die Handschriften sie bieten, nehmen sich die Heiligenoffizien als geschlossene, chronologisch oder thematisch geordnete Historien (als die sie im Mittelalter ja auch bezeichnet wurden) aus, als Kurzfassungen der Vita in Vers oder Prosa, vorgetragen in der Art einer Fortsetzungsgeschichte[26]. So verlaufen die Gesänge des Heribert-, Simeon- und Liudgeroffiziums chronologisch, beginnend mit der Abkunft und Geburt ihrer Protagonisten in der ersten Vigil, fortfahrend mit den Lebenstugenden, frommen Werken und Wundertaten in den folgenden Nokturnen und endend mit dem Sterben, den Zeichen der Verherrlichung und den posthumen Wundertaten zur Laudes. Im Falle des hl. Anno wurde der Stoff thematisch aufgeteilt. Die erste Nokturn preist Annos bischöfliche Amtsführung, die zweite seine Wundertaten zu Lebzeiten und die dritte die Tugenden seiner Seele und die Zeichen seiner Verherrlichung. Für die Geschichte seines Sterbens wurde die Laudes gewählt – in Entsprechung zu Annos Tod in der ersten Morgenstunde.

Aber natürlich ist dieser Eindruck von narrativer Geschlossenheit eine Lesetäuschung. In der liturgischen Praxis wurde der Erzählverlauf der Antiphonen und Responsorien immer wieder durch die Rezitation von Psalmen und biblische Lesungen unterbrochen. Wobei ‚unterbrochen' ein schiefer Ausdruck ist, denn der Idee nach stellten selbstverständlich die Rezitationen aus der Heiligen Schrift die Hauptsache dar, während die Rahmengesänge des auskomponierten Offiziums als ein auf die Festidee abgestimmter, aktualisierender Kommentar gedacht waren[27]. Doch tatsächlich scheinen sich beim Heiligenoffizium die Proportionen umzukehren: die Psalmen, Cantica und Lesungen bieten gleichsam den heilsgeschichtlichen Kommentar zu den Erzählungen aus der Heiligengeschichte.

Dieser ständige Wechselgesang zwischen *Historia* und *Sacra pagina* – und damit auch zwischen unterschiedlichen Sängern und Sängergruppen, dem Solisten, der *schola cantorum* und dem Mönchschor – stellt ein wichtiges Element der Dramatisierung des liturgischen Wortes dar und ist zugleich ein unerschöpfliches Mittel stets neuer Sinnbildungen. Leider ist es nicht immer möglich, die Verknüpfung von Antiphon und folgendem Psalm bzw. von Responsorium und vorangehender Lesung nachzuvollziehen, da, wie gesagt, diese nicht auskomponierten, sondern auf einfache Rezitationsformeln vorgetragenen Teile meistens nicht mit notiert wurden. Deswegen kann der durch ständige Interaktion sich entwickelnde Gesamtsinn der liturgischen Gesänge und Handlungen nicht bzw. nur sehr unvollkommen erschlos-

25 Zu dieser Kölner Tradition vgl. Das Siegburger Lektionar, hg. v. Mauritius Mittler (Siegburger Studien 12), Siegburg 1979, 106, Anm. 2.

26 Jonsson, Historia (wie Anm. 20), 9–17; Joachim Knape, Zur Benennung der Offizien im Mittelalter, Archiv für Liturgiewissenschaft 26 (1984), 305–320.

27 Hierzu Goossens, Sinn des Wortes (wie Anm. 13), 18f.

sen werden – so er denn überhaupt intendiert war. So ist z. B. in der Vesper des Heribertsoffiziums, wo zu vier Antiphonen die Initien der folgenden Psalmen hinzu notiert sind, keine zwingende Sinnverbindung zwischen Psalm und Rahmengesang zu erkennen[28]. Doch in anderen Fällen wurde offenbar eine inhaltliche Korrespondenz, ein sinnhafter Dialog zwischen dem Bibelwort und dem hagiographischen Rahmengesang bewusst gewünscht.

Ein solches Beispiel ist das fragmentarisch erhaltene Liudgeroffizium aus Werden (Abb. 1). Die erhaltenen sechs Antiphonen der ersten Nokturn und die folgenden Psalmen sind sprachlich und inhaltlich genau aufeinander abgestimmt[29]. So wird in der ersten Antiphon an die Abstammung Liudgers aus dem friesischen Adel erinnert und auf seine tragende und fruchtbare Rolle für die Kirche (gemeint ist seine Mission) verwiesen mit der Wendung: *tanquam fructiferum lignum deo in ecclesia fructum fecit dignum.* Der folgende erste Psalm (*Beatus vir*[30]) besingt dann folgerichtig den standhaften Gottesmann, wobei im 3. Vers die Idee der Antiphon bis in den Wortlaut hinein wiederaufgegriffen wird: „Er gleicht dem Baum, gepflanzt am strömenden Wasser, der seine Früchte trägt zur rechten Zeit…" (*et erit tanquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo…*). Eine treffende Verbindung findet sich auch im folgenden Paar: Die zweite Antiphon besingt die Predigt des Heiligen unter den Heiden (*Ubi postmodum predicans preceptum domini gentes congregavit in unitatem fidei*), worauf der zweite Psalm die Antwort gibt: *Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania*?

Die Beispiele lassen sich leicht vermehren: Die dritte Antiphon, die von Liudgers Bitten um göttlichen Beistand bei der Gründung Werdens handelt (*Inuocantem se deus exaudiuit*) nimmt Initium und Gesamtsinn des folgenden (vierten) Psalms vorweg (*Cum inuocarem exaudiuit me deus*); gleiches lässt sich auch für die übrigen Paare beobachten. Solche Kombinationen zeigen, dass der ständige Wechselgesang neben den Möglichkeiten vertiefter Sinnbildungen auch ein Mittel bietet, die der Hagiographie entnommenen Teile des Offiziumsgesanges durch ihre Verschränkung mit den autoritativen Worten der Heiligen Schrift zu sakralisieren und ihre Inhalte ‚liturgiefähig' zu machen. Diesem Zweck dient auch die von biblischen Paraphrasen durchsetzte Sprache der Antiphonen und Responsorien, die häufig nicht mehr viel mit dem Wortlaut der Vitenvorlage gemein hat. Die ‚Passung' von Antiphon und Psalm erfolgte übrigens auch auf melodischer Ebene, indem nämlich der Rezitationston des Psalms und der musikalische Modus der Antiphon über eine verbindende Kadenz, die sog. Differenz, aufeinander abgestimmt wurden[31]. Der innere Zusammenhang

28 Lantbert von Deutz, Vita Heriberti, Miracula Heriberti, Gedichte und liturgische Texte (wie Anm. 5), 274 f. (notiert sind die Pss 112, 115, 122 und 125).

29 Der vollständige Text im Anhang, 136.

30 Aus dem Kontext geht zweifelsfrei hervor, dass hiermit der erste Psalm *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum* gemeint sein muss (und nicht der 111. Psalm), wie auch Eckhard Freise in seinem Kurzkommentar zum Ausstellungskatalog (wie Anm. 23) geschlossen hat.

31 Huglo (wie Anm. 20), 23.

der Offiziumsteile wird noch dadurch vertieft, dass Antiphonen (und Psalmen) beim Liudger- wie auch beim Annooffizium tonartlich fortschreitend angeordnet sind[32].

Auf eine weitere, entscheidende Möglichkeit der vertieften Sinnbildung bin ich bislang nur am Rande eingegangen: die Verschränkung des Wortes und der ihn begleitenden Geste. Dieser Zusammenhang wird in der Sakramententheologie des 12. Jahrhunderts ausführlich erörtert[33]. In seiner Schrift *De sacramentis* nennt Hugo von Sankt-Viktor drei Elemente, die die Wirksamkeit der Sakramente begründen: die *res* (gemeint ist die signifikante Materie: Wasser, Brot und Wein, Salböl etc.), die *verba* und die *facta*[34]. Bei den *verba* unterscheidet er zwischen Gebeten, Gesängen (*modulationes*) und Lektionen, bei den *facta* zwischen Bewegungen der ganzen Person (*motus*), Bewegungen von Teilen des Körpers (*gestus*) und rituell kodifizierten, auf sakramentale Verwandlung zielenden Gesten (*actus*)[35]. Doch in der Hierarchie der Teilelemente sind die liturgischen Gebärden den Worten nachgeordnet: Allein in den *verba* ist die Substanz des Sakraments enthalten, während die Gesten nach Thomas von Chobham nicht die Substanz darstellen, sondern lediglich feierliches Beiwerk (*sollemnitas*). Auch diesen Punkt finden wir bereits bei Augustinus vorformuliert, in dessen Johanneskommentar es heißt: *Detrahe uerbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit uerbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam uisibile uerbum*[36]. Während also die Worte die eigentliche transformierende Kraft darstellen, gehören die Gesten Hugo zufolge zu den *sacramenta propter exercitationem instituta*, d. h. zu denjenigen menschlichen Dingen und Werken mit Zeichencharakter, durch deren Übung die *virtus* der Sakramente im engeren Sinne befördert bzw. hervorgerufen werden soll[37]. Sowohl in der Theorie als auch – stärker noch – in der liturgischen Praxis bestand also kein grundsätzlicher Unterschied zwischen ‚sakramentalen' und ‚nicht-sakramentalen' Gesten; die liturgischen Gebärden stellten vielmehr ein Inventar von körpergebundenen und allegorisch-verweisenden Zeichen dar, mit denen das liturgische Wort symbolisch aufgeladen werden konnte.

Wie dies in der liturgischen Praxis aussehen konnte, sei im Folgenden anhand der Consuetudines aus dem Kloster Siegburg kurz aufgezeigt. Die ausführliche Beschreibung des liturgischen Ablaufs der Nokturn lässt den rituellen Rahmen

32 Die sechs Antiphonen des Liudgeroffiziums stehen im ersten bis sechsten Ton; der siebte und achte fehlen. Das folgende Responsorium ist wieder im ersten Ton gehalten. Zur tonartlichen Ordnung des Annooffiziums vgl. Anton VAN EUW, Josef SEMMLER u. Placidus MITTLER, Die Verehrung Annos in der mittelalterlichen Liturgie und Musik, in: Monumenta Annonis – Köln und Siegburg. Weltbild und Kunst im hohen Mittelalter. Katalog zur Ausstellung des Schnütgenmuseums der Stadt Köln, 30. April–27. Juli 1975, hg. v. Anton LEGNER, Köln 1975, 70–74, hier: 73. Vgl. zum Thema auch den Beitrag von Hartmut MÖLLER in diesem Band.

33 SCHMITT, Gestes (wie Anm. 18), 327 ff.; Rudolf SUNTRUP, Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts (Münstersche Mittelalter-Schriften 37), München 1978, 37 ff.

34 Hugo von Sankt-Viktor, De sacramentis, in: PL 176, 326BC: *In triplici materia omnia divina sacramenta conficiuntur, scilicet aut in rebus, aut in factis, aut in verbis.*

35 Ebd., 326D.

36 Augustinus, Tract. In Joh. (wie Anm. 14) 80,3, 529; zu Thomas von Chobham und seiner Summa confessorum SCHMITT, Gestes (wie Anm. 18), 341.

37 Hugo, De sacramentis, 322A; SUNTRUP, Liturgische Gebärden (wie Anm. 33), 40, 45.

anschaulich werden, in den die Gesänge des Annooffiziums sich einfügten. Stellvertretend für alle anderen hier angeführten Beispiele vermitteln sie einen Eindruck von der Vielfalt und der präzise geordneten Abfolge der unterschiedlicher Körperbewegungen und -haltungen (Stehen, Sitzen, Knien, Sich-Verbeugen, Küssen, Sich-Bekreuzigen), vom Einsatz von Gerüchen (Weihrauch), Klängen (Glockengeläut) und Licht (Kerzen), von der Handhabung der Bücher (insbes. des Evangeliars) und Geräte, von den verwendeten Gewändern und Textilien und den zu vollziehenden rituellen Reinigungen (Waschen, Kämmen)[38].

Die Feier der Nokturn beginnt mit dem Geläut der Glocken und dem Anzünden der Kerzen. Diejenigen Brüder, die das Invitatorium singen, schreiten gemeinsam zum Altar, wo sie sich zunächst verneigen. Nach dem Ende der Invitatoriumsgesänge kehren sie zu den Antiphonen an ihren Platz zurück, wobei sich wiederum alle, Sänger und Konvent, gemeinsam verneigen. Zum Vortrag der Antiphonen sehen die Consuetudines Folgendes vor:

> „Wenn einer der Brüder die Antiphon vorträgt, soll er sich nicht verneigen bis zum zweiten Psalmvers, zu dem sich aus demselben Chor nur die Knaben verneigen. Trägt aber der Abt die Antiphon vor, sollen sich alle aus beiden Chören verneigen [...]. Nach den sechs Psalmen und dem Versikel, nachdem der Segen erteilt und das *Amen* gesprochen ist, klappe ein jeder mit der Hand vorsichtig, damit kein Lärm entsteht, seinen Sitz herunter und setze sich nieder, aber keiner vor dem Abt. Der Magister oder Secretarius hat zu den Lektionen immer die Kerzen zu entzünden, in der Weise, dass er beim *Gloria* des sechsten Psalms wieder an seinen Platz zurückgekehrt ist. Die Antiphon und das Responsorium, die der Abt zu singen hat, soll der Cantor ihm immer vorsingen, nachdem er ihm zuvor das Knie geküsst hat, aber nicht zur Antiphon. Der Abt aber soll an seinem Platz stehen und allein oder gemeinsam mit einem anderen das Responsorium singen."[39]

Deutlich wird in diesen Abläufen die unterschiedliche Wertigkeit der liturgischen Teilakte: Das Invitatorium, am Altar und mit Verneigungen gesungen, ist feierlicher gestaltet als der Vortrag von Antiphonen und Psalmen, die ohne vorherige Demutsgeste am Platz vorgetragen werden. Lektionen und Responsorien werden im Vergleich zu den Antiphonen wiederum feierlicher – mit Entzündung der Kerzen und Kniekuss für den rezitierenden Abt – begangen. Am feierlichsten gestaltet sich die Lesung des Evangeliums während der dritten Nokturn: vorbereitet wird sie durch die rituelle Waschung des lesenden Priesters und der ihm assistierenden Konversen, durch Anlegen der priesterlichen Gewänder, durch prozessionsartiges Hereintragen

38 Consuetudines Fructuarienses – Sanblasianae, hg. v. Luchesius SPÄTLING u. Peter DINTER (Corpus Consuetudinum Monasticarum 12/1), Siegburg 1985. Zur symbolischen Deutung der liturgischen Gesten grundlegend SUNTRUP, Liturgische Gebärden (wie Anm. 33).

39 Consuetudines Fructuarienses – Sanblasianae (wie Anm. 38), 11 f.: *Cum aliquis fratrum pronuntiat antiphonam, non faciat ante et retro nec se inclinet usque ad secundum uersum psalmi, cui infantes solum de ipso choro se inclinent. Abbati autem pronuntianti antiphonam, omnes paritier ex utroque choro se inclinent [...]. Post sex psalmos et uersus data benedictione et dicto Amen unusquisque leniter, ne strepitus <fiat>, manu deponat scamnellum suum et sedeat, nullus ante abbatem. Magister secretarius semper accendat candelam ad lectiones, ita ut ad Gloriam sexti psalmi sit reuersus in locum suum. Antiphonam et responsorium, quod abbas debet canere, cantor ei semper pronunciet, sed prius eius genu osculetur nisi ad antiphonam. Ipse uero abbas in sua sede stans uel solus uel cum alio responsorium cantet.*

des Evangelienbuches und seine rituelle Inzensation. Diese Abläufe vollziehen sich, während der Konvent den Ambrosianischen Hymnus singt, wobei genau auf die Verschränkung von liturgischer Handlung und Ritualwort geachtet wird: Sobald man im Gesang des *Te Deum* beim dreifachen *Sanctus* angelangt ist, hat der Priester das *vestiarium* zu betreten, wo die Konversen bereit stehen, um ihm beim Anlegen der priesterlichen Gewänder zu assistieren. Bei der Strophe *Per singulos dies* wird das Evangeliar feierlich herein getragen und auf dem Altar niedergelegt. Bis zur letzten Strophe *In te Domine speravi* hat der Priester vor der Altarmitte in verneigter Haltung das Paternoster zu beten, bevor er dann zur Lesung des Evangeliums zum Ambo auf der linken Altarseite schreitet[40].

Mindestens ebenso wichtig wie die Körpergebärde ist für den Gesamtsinn der Liturgie die melodische Gestaltung der Ritualworte im Gesang, auf die ich abschließend eingehen möchte. Die Vorstellung vom Gesang als einer Sprachgebärde mag gekünstelt klingen, doch ist der monodische Choralgesang bis zu seiner Emanzipation von der Sprache in Mensuralmusik und Mehrstimmigkeit genau das: eine überhöhte Form der menschlichen Rede, oder, in den Worten Leo Treitlers, eine „Extension" der Sprache und von dieser und von den sie begleitenden kultischen Handlungen nicht abtrennbar. Für den liturgischen Gesang und die alltäglichen und zeremoniellen Gebärden der Mönche gilt dasselbe Gebot der *aequitas*, der Ausgewogenheit der Bewegungen und ihrer rechten Ordnung nach Maß und Zahl[41].

Gerne wird heute übersehen, dass es sich beim mittelalterlichen ‚Wortgottesdienst', bei der liturgischen ‚Lesung' und den monastischen ‚Gebeten' um vollständig durchmusikalisierte Vorgänge handelt: die *continua oratio* war eigentlich eine *continua cantio*[42], in der unterschiedliche Vortragsmodelle einander abwechseln. Die für das Stundengebet wichtigsten sind die einfachen Rezitationsformeln (Kantillationen), die für die Psalmodie, für Lesungen und Orationen verwendet wurden, sowie die stärker modulierenden, syllabischen, metrischen oder melismatischen Gesänge, eine gehobene Form der Gebetssprache, in der z. B. Antiphonen, Responsorien oder Hymnen vorgetragen wurden. Dieses unterschiedliche Maß an melodischer Beweg-

40 Ebd., 12f.: *Conuersi abluti manus et uultum et pectinati ad lectiones tercii nocturni reuestiant se, ut quando sacerdos ad Te Deum laudamus incipiente dici* Sanctus sanctus sanctus *ad uestiarium uenerit, sint omnes parati ad adiuuandum eum. Cum autem dixerint* Per singulos dies, *incipiat sacerdos chorum intrare portans textum evangelii super sinistrum brachium precedentibus conuersis duobus ferentibus candelabra et uno turibulum, et ueniens ponat eundem textum super altare in medio. Quem prius incensans et altare desuper et ante reddat turibulum conuerso. Deinde acclinis dicat* Pater noster. *Conuersus autem stet ad dexteram partem altaris, ut cum incipientibus dicere* In te domine speraui *sacerdos surrexit ab oratione et osculato altari et texto iereit legere aevangelium, precedat eum cum turibulo ad analogium.*

41 Hierzu Grundlegend Michael Walter, Grundlagen der Musik des Mittelalters. Schrift – Zeit – Raum, Stuttgart/Weimar 1994, 40f., 132; Leo Treitler, The Early History of Music Writing in the West, Journal of the American Musicological Society 35 (1982), 237–279, hier: 244; ähnlich Wolfgang Hirschmann, Musiktheorie als Fundierung liturgischer Gesangspraxis, in: Divina Officia. Liturgie und Frömmigkeit im Mittelalter. Ausstellung der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel und des Dom-Museums Hildesheim in der Bibliotheca Augusta vom 28. November 2004 bis 31 Juli 2005, hg. v. Patrizia Carmassi, Wolfenbüttel 2004, 415–429.

42 Ebd., 415.

lichkeit schafft ganz bestimmte Raum- und Klangeffekte: Dauer und Gleichmaß für Gebete und Bibelworte, Dynamik und Flexibilität für die aktualisierenden, stärker narrativen Teile[43]. Auf die Heiligenoffizien bezogen bedeutet dies, dass sich eben jene Partien, die der Geschichte der Heiligen gewidmet sind, durch ihre melodischen Intensivierungen besonders lebendig vom eher statischen Hintergrund der zeitlosen Bibelrezitationen abheben. Wobei auch hier noch einmal, ähnlich wie bei den liturgischen Gebärden, differenziert werden kann: zwischen den schlichteren, relativ streng syllabisch komponierten Antiphonen und den musikalisch aufwendiger gestalteten Responsorien mit ihrer melismatischen Zerdehnung der Silben, deren feierlicher Charakter zudem häufig noch durch Zweistimmigkeit (begleitendes Organum) gesteigert wurde. Die Stimmgebärde unterstreicht hier, was auch die liturgischen Gesten zum Ausdruck bringen, nämlich die abgestuften Grade von Feierlichkeit, will heißen, von unterschiedlicher Wertigkeit der Offiziumsteile.

Grundsätzlich galt seit Boethius, dass der *cantionis affectus* den *affectus rerum* imitieren müsse – in der Ruhe ebenso wie in Freude und Trauer[44]. Auch die Perioden des Satzes seien durch Pausen und Zäsuren im Gesang nachzuahmen. Der sprachanaloge Aufbau und die sinngemäße Ausführung sind die immer wieder geforderten Grundprinzipien der musikalischen Gestaltung. Durch den Gesang soll der Geist des Wortes transparenter und zugleich anrührender gemacht werden. Die *Instituta patrum de modo psallendi sive cantandi*, ein Musiktraktat aus St. Gallen (13. Jahrhundert), formulieren dies folgendermaßen: Der Gesang solle „den Engeln gefällig und erfreulich, allen schauenden und hörenden Menschen angenehm und erbaulich sein". Er solle jene Andacht und Demut hervorrufen, „die die Seele zur Einsicht in den Geist der Schriften erhebt, den Geist zur Betrachtung dessen aufrichtet, was himmlisch und göttlich über ihm ist."[45]

In diesen Zeilen wird, neben der affektiven und psychagogischen Wirkung der Musik, auch ihre ontologische Basis angedeutet: die pythagoräische Idee der Entsprechung von Zahlen und Klängen, von Gesang und der nach Maß und Zahl

43 Zu den unterschiedlichen Raum- und Klangeffekten vgl. auch Walter Tortoreto, Gesto musicale e spazio sacro nel medioevo, in: Luoghi sacri e spazi della santità, hg. v. Sofia Boesch Gajano, Lucetta Scaraffia (Sacro/santo 1), Turin 1990, 529–550, hier: 531.

44 Boethius, De institutione musica, in: PL 63, 1171, wo auf den Zusammenhang von menschlichen Affekten und ihrem musikalischen Ausdruck verwiesen wird: *Qui non potest dubitari quin nostrae animae et corporis status, eisdem quadammodo proportionibus videatur esse compositus, quibus harmonicas modulationes posterior disputatio conjungi copularique monstrabit.* Prägnant formuliert die Idee dann die Musica enchiriadis: *Nam affectus rerum, quae canuntur, oportet ut imitetur cantionis effectus* (Musica et scolica enchiriadis una cum aliquibus tractatulis adiunctis, c. 19, hg. v. Hans Schmid (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Veröff. d. Musikalischen Kommission 3), München 1981, 58. Vgl. hierzu auch Hirschmann (wie Anm. 41), 417.

45 [...] *angelis vero acceptabile et iocundum, omnibus hominibus intuentibus et audientibus delectabile et edificatorium, generans devotam compunctionem, et suscitens animum ad indagandum scripturarum intellectum, et erigens mentem ad contemplandum ea, que supra se sunt, celestia ac divina.* Zit. nach Karl-Heinz Schlager, Ars cantandi – ars componendi. Texte und Kommentare zum Vortrag und zur Fügung des mittelalterlichen Chorals, in: Michel Huglo u. a., Die Lehre vom einstimmigen liturgischen Gesang (Geschichte der Musiktheorie 4), Darmstadt 2000, 217–292, hier: 226.

geordneten Harmonie des Universums[46]. Ist dieses Gleichmaß erreicht, vereinigt sich der Gesang der Menschen mit den Stimmen der Engel. Wird es aber gestört, durch schlecht gefügte Gesänge, durch ihre falsche oder nachlässige Ausführung oder eine unschickliche Haltung oder Bewegung des Sängers, ist nicht nur die universale Harmonie gestört, sondern auch die Sinnentfaltung und die Wirkmacht des liturgischen Wortes:

> „Jeder, der im Chor Uneinigkeit und Irrtum bewirkt und fördert, sei es ein Geistlicher oder ein Untergebener, möge wissen, dass er sich schwer gegen Gott, die Engel und die Menschen vergeht."[47]

Ich komme zum Ende meiner Ausführungen und versuche eine Bilanz. Die wunderbaren Beispiele des Beginns scheinen mir wichtige Indikatoren für eine verbreitete mittelalterliche Denkfigur zu sein: gemeint ist die transformierende Kraft des Wortes. Über die Sakramententheologie und –praxis hinaus hat sie auch in der Heiligenverehrung ihren festen Platz. Bei der Heiligeninvokation wie auch im liturgischen Gebet allerdings, und das ist ein entscheidender Unterschied zur sakramentalen Formel, fehlt der rituelle Automatismus. Die Gebetswirkung bleibt letztlich an die Gnade Gottes gebunden.

Der Blick auf einige Heiligenoffizien hat zumindest in Ansätzen die vielfältigen Möglichkeiten erkennen lassen, Worte und Sprechakte symbolisch aufzuladen. Es ist dieser durch melodische Gestaltung, durch rituelle Gesten und zeichenhafte Objekte geschaffene symbolische Mehrwert, der die Wirkkraft des Wortes begründet. Der verstehende Nachvollzug durch die Gläubigen, der ein so entscheidendes Merkmal der spätmittelalterliche Frömmigkeit werden sollte, ist im 11., selbst im 12. Jahrhundert für den ‚Erfolg' der Liturgie offenbar nicht notwendig.

Was die Deutung und Wirkung der liturgischen Symbolik angeht, so sind wir freilich ganz auf die Perspektive der geistlichen Autoren festgelegt: Nicht nur die Offizien selbst, auch die Heiligenleben und Wundergeschichten, die uns die wenigen Hinweise auf den Alltag der Liturgie und die unterschiedlichen Weisen des Zugangs zu ihr geben, sind Produkte von Mönchen, geschult durch lebenslange Praxis und Erfahrung in symbolischer Liturgieexegese. Die Selbstverständlichkeit, mit der sie Wunderheilungen wie die der Frouwechin oder des Bertwinus in die Liturgie, in *ihre* Liturgie integrieren und symbolisch deuten, sagt immer noch recht wenig darüber aus, wie die Laien das Geschehen, an dem sie so unmittelbar beteiligt waren, wahrnahmen und deuteten. Allerdings deutet vieles darauf hin, dass es in einer sakralen Umgebung und/oder im Angesicht charismatischer Wortverkünder auf das Wortverstehen nur am Rande ankam, wie auch die folgende, von Caesarius von Heisterbach überlieferte Anekdote zeigt. Als Bernhard von Clairvaux 1147 auf seiner erwähnten Predigtreise durch das Reich nach Köln kam und unter freiem

46 Diesen ebenfalls auf Boethius zurückgehenden Gedanken formuliert z. B. die Commemoratio brevis de tonis et psalmis modulandis: *Aequitate plane pulchritudinem omnem, nec minus quae auditu quam quae visu percipitur, Deus auctor constare institutit, qui in mensura et pondere et numero cuncta disposuit*. Commemoratio brevis, hg. v. SCHMID (wie Anm. 44), 176.

47 Instituta patrum de modo psallendi: *Quicumque ergo in choro discordiam et errorem subministrat et nutrit, sive prelatus sit an subditus, sciat se graviter delinquere in Deum et angelos et homines*. Zit. nach SCHLAGER, Ars cantandi (wie Anm. 45), 226.

Himmel predigte, rührten seine Worte die in Scharen herbeiströmende Volksmenge zu Tränen, obwohl niemand sie verstand. Als dann ein Geistlicher die Predigt ins heimische Idiom übersetzte, habe sich niemand gerührt[48]. Derselbe Bernhard kam auf besagter Reise, wie gesehen, auch nach Brauweiler, wo er während einer Messe *coram altare* mehrere Kranke heilte. Allerdings wird auch nicht verschwiegen, dass die begleitenden Kleriker ihm die Kranken im geeigneten Moment zuführten. Auch wenn diese Berichte – sie stammen aus Bernhards Umfeld selbst – ein gewisses Zwielicht auf die vermeintlich autonome Wirkmacht des liturgischen Wortes werfen und zeigen, dass auch in heiligen Dingen handfestes menschliches Zutun mindestens ebenso wirksam sein konnte wie die rituelle Formel, am grundsätzlichen Glauben der Zeitgenossen an ihre Wirkkraft erlauben sie dennoch keinen Zweifel.

48 Caesarius von Heisterbach, Homilien über die Geburt und Kindheit Christi, in: Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, Bd. 1, hg. v. Alfons Hilka, Bonn 1933, Nr. 70, 91 f.: *Tempore Cuonradi imperatoris cum sanctus Bernhardus in Alemannia lingua Gallica predicaret, ita populum accendit, ut uberrime fleret, cum tamen eius verba non intellegeret. Postea, cum interpres peritissimus sanctos sermones exponeret, populus non est motus.*

Abb. 1: Werdener Fragment mit dem Offizium des hl. Liudger (12. Jh.), aus: Das Jahrtausend der Mönche (wie Anm. 23), 506.

Anhang: Transkription des Werdener Liudger-Offiziums

Erhalten (recto-Seite):
Rest des Invitatoriums + Ps 94 (Venite adoremus)
6 Antiphonen der 1. Nokturn + Psalmenincipit
Versikel
Beginn des 1. Responsoriums

A 1 Beatus Ludgerus ortus ex Fresie nobilibus tanquam fructiferum lignum deo in ecclesia fructum fecit dignum.
Euouae Ps Beatus uir [qui non abiit in consilio impiorum] (Ps 1)

A 2 Ubi postmodum predicans preceptum domini gentes congregauit in unitatem fidei.
Euouae Ps Quare fremuerunt (Ps 2)

A 3 Inuocantem se deus exaudiuit dum pro construendo werdinensi cenobio siluam ei sine ferro precidit.
Euouae Ps Cum inuocarem [exaudiuit me deus] (Ps 4)

A 4 Uir dei dum super his diuina laudaret magnalia scuto bone uoluntatis a deo coronatus est in gloria.
Euouae Ps Uerba mea (Ps 5)

A 5 O admirabile diuinitatis nomen et miraculum que inter omnes casus arborum unam ei dimisit ad umbraculum.
Euouae Ps Domine dominus noster [quam admirabile est nomen tuum] (Ps 8)

A 6 Unde domino confidens et eum benedicens opus ecclesie inchoauit quod iam[ia]m desiderauit.
Euouae Ps In domino confido (Ps 10)

Versiculus Lex dei eius

R 1 Beatus Ludgerus in scripturis sacris adprime eruditus gentem fresonum conuertit ad dominum. V Fidei quippe semen cupiens| [...]

Werner Jacobsen
Probleme und Chancen der Liber-Ordinarius-Forschung für die Bau- und Kunstgeschichte – methodische Vorüberlegungen zu einem neuen Forschungsgebiet 175

Hanns Peter Neuheuser
Liturgische Raumerschließung und Heiligenverehrung 183

III. Sakralisierung profaner Räume 217

Klaus Herbers
Pilgerfahrten und die Sakralisierung von Wegen und Orten 219

Dorothea Freise
Sakralisierung profaner Räume im Mittelalter. Die liturgischen Elemente des Alsfelder Passionsspiels 237

Stefanie Rüther
Heilige im Krieg – Zur Sakralisierung von Kriegsschauplätzen im Mittelalter 247

Klaus Herbers und Hedwig Röckelein
Heilige – Liturgie – Raum. Zusammenfassende Bemerkungen 269

Register der Orts- und Personennamen 281