

Tradition als Transformation : zur Modifikation ritueller Archetypen in der mittelalterlichen Theologie

Autor(en): **Neuheuser, Hanns Peter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **68 (2021)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1047456>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

HANNS PETER NEUHEUSER

Tradition als Transformation

Zur Modifikation ritueller Archetypen in der mittelalterlichen Theologie

1. DIE ENTFALTUNG EINER RITUELLEN ARCHETYPEN

Den zitatweise in den Gottesdiensten vorgetragenen Bibelstellen hat die christliche Urgemeinde schon früh Handlungen hinzugefügt, welche von der Suggestion mimetischer Darstellung geprägt waren: Von Christus hatten die Apostel und die ersten Glaubenden nicht nur ihren Namen (Apg 11,26),¹ sondern auch den „asketisch-radikalisierten“ Imperativ zu einer existenziellen Nachfolge (Mk 10,17–21; vgl. Mt 8,22; 16,24b; Joh 12,26a; 21,22; vgl. auch Mt 10,38; Lk 9,61)² sowie die Befehle „Taufet“, „Lehret“, „Machet die Menschen zu Jüngern“ (Mt 28,19–20, vgl. den jüngeren Mk-Schluss 16,15) und die Vollmachten zum Lösen und Binden von Sünden (Joh 20,23; vgl. Lk 24,47) als „ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen“³ empfangen. Die konkrete Ausformung performativer Handlungen gehörte gleichermaßen zur Erfüllung der genannten Gebote und zur ekklesialen Identitätsstiftung. Es war naheliegend, dass sich die Gemeinde und ihre Protagonisten bei der Entwicklung einer Zeichensprache am vorbildhaften Wirken Jesu orientierten, insbesondere an seiner Lehrtätigkeit, an seinem Synagogenbesuch, an der Fußwaschung – jeweils stets auch einschließlich des kritischen Verhaltens zu den Religionsvertretern in ihrer konkreten Umgebung, wodurch der Respekt vor der Tradition, aber auch das legitime Prinzip von Adaption, Modifikation und Innovation anklingt. Obwohl die Praxis der Urkirche erst allmählich ihre improvisierte Situation überwinden konnte, sind Formen regelmäßigen Gottesdienstbesuches früh bezeugt, wobei wohl nicht zuletzt Gesetzmäßigkeiten von Zeichensystemen eine Mindestkonstanz einforderten: Das in Apg 2,42.46 genannte „Brotbrechen“

¹ Vgl. BICKERMAN, Elias Joseph: *The name of Christians*, in: DERS. (ed.): *Studies in Jewish and Christian history*, Band 2. Leiden: Brill 2007, 794–808, Zitat 807: „[...] they were agents, representatives of the messiah“. Vgl. auch PETERSON, Erik: *Christianus*, in: DERS. (Hg.): *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*. Rom: Herder 1959, 64–87.

² Vgl. FISCHER, Karl Martin: *Asketische Radikalisierung der Nachfolge Jesu*, in: ThV 4 (1972) 11–25. Vgl. HORN, Friedrich W.: *Mimetische Ethik im Neuen Testament*, in: VOLP, Ulrich u.a. (Hgg.): *Metapher, Narratio, Mimesis, Doxologie. Begründungsformen frühchristlicher und antiker Ethik*. Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 195–204.

³ So VÖGTLE, Anton: *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*, in: DERS.: *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*. Düsseldorf: Patmos 1971, 243–252.

gehört zu jenen gemeindebildenden und -stabilisierenden Handlungen,⁴ die ihre Existenz einer mimetischen Motivation verdanken. Immerhin hatten die Emmausjünger den Herrn am Brotbrechen erkannt (Lk 24,31.35). Der Terminus gehört zum Kontext jener anderen Aussagen wie „Teilhabe am Blut/Leib Christi“ (1 Kor 10,16) oder „Herrenmahl“ (1 Kor 11,20), die ein iteriertes Feiergeschehen voraussetzen. Gerade aber die Auseinandersetzung in Korinth macht deutlich, wie prekär der Rückbezug auf einen Archetyp schon zu Zeiten der Urgemeinde sein konnte, so dass unter Bezugnahme auf eine Privatoffenbarung die Referenzerzählung erneut herangezogen werden musste (1 Kor 11,23–25). Das Schlusswort dieser Erzählung „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (1 Kor 11,24c.25c) wird zugleich als Perpetuierungsauftrag gekennzeichnet, so dass der Befehl des „Tut dies“ auf das Handeln Jesu bei seinem Abschiedsmahl bezogen werden muss, obwohl – gewiss nicht nur aus heutiger Forschungssicht – offenkundig ist, dass die einschlägigen synoptischen Texte das archetypische Geschehen nur in Umrissen für einen mimetischen Ritus vorbereitet hatten. Zudem darf nicht übersehen werden, dass die Reduktion auf das „Brotbrechen“ einerseits zu einer Entkontextualisierung (Verhältnis des Abschiedsmahles Jesu zum Pesachfest mit eigener mimetischen Zeichenhaftigkeit⁵) und zum anderen zu einer Neukontextualisierung (Betrachtung Christi als Pesachlamm nach 1 Kor 5,7) führte, was ohne Tangierung der hermeneutischen Ebene nicht zu erzielen war und Fragen nach dem Umfang der Modifizierbarkeit (ritueller) Archetypen, ja nach der Autonomie eines anamnetischen Postulats, aufwirft.⁶ Ein dogmatisch konfigurierter Vorrang der institutio vor der narratio würde die Domestizierung des Kontextes und seines archetypischen Kerngehaltes bedeuten. Im Folgenden muss somit gefragt werden, in welcher Weise die theologische Reflexion des (hohen) Mittelalters das überlieferte mimetische Instrumentarium entgegennahm, wie sie einen Modifikationsbedarf erkannte und schließlich – wie wir heute modern formulieren würden: – die Balance zwischen Variabilität und Stabilität ,traditions-

⁴ Vgl. FRIED, Johannes: *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorialik*. München: Beck 2012, 313–317 zur Schrift und 239–242 zum Ritual.

⁵ Vgl. TABORY, Yosef: *The Passover Ritual throughout the Generations*. Tel Aviv: Hakibbutz 1996; HOFFMAN, Lawrence A.: *A Symbol of Salvation in the Passover Seder*, in: BRADSHAW, Paul F. u.a. (eds.): *Passover and Easter. The Symbolic Structuring of Sacred Seasons*. Notre Dame: University Press 1999, 109–131. Vgl. nun die monumentale Arbeit von LEONHARD, Clemens: *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open questions in current research*. Berlin: de Gruyter 2006. Vgl. die neuere Zusammenfassung bei LEONHARD, Clemens: *Pesach and Eucharist*, in: HELLHOLM, David u.a. (eds.): *The Eucharist. Its origins and contexts*. 3 Bände. Tübingen: Mohr Siebeck 2017, Band 1: 275–312.

⁶ Zum Gesamtkontext vgl. die wohl derzeit beste Darstellung der Thematik bei WAHLE, Stephan: *Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie*. Innsbruck: Tyrolia 2006. Zu der Charakterisierung des Memorialaktes als „Elementarhandlung“ vgl. ARENS, Edmund: *Anamnetische Praxis. Erinnern als elementare Handlung des Glaubens*, in: PETZEL, Paul u.a. (Hgg.): *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003, 41–55.

kritisch‘ in der Praxis realisierte (Abschnitt 2). Zuletzt wird zu fragen sein, wie die geschilderten Phänomene innerhalb der theologischen Systematik zu verorten sind (Abschnitt 3).

2. DIE MODIFIKATION DES MIMETISCHEN INSTRUMENTARIUMS

2.1 Allgemeine Einflussfaktoren auf die mimetischen Intentionen

Das biblisch bezeugte Wirken Jesu hat für die Glaubenden stets den Wert eines urbildhaften „göttlichen Modells“ besessen⁷ und die „archaischen Anfänge ritueller Praktiken“ geprägt,⁸ ist aber bereits in früh- und hochmittelalterlicher Zeit keineswegs als homogenes Corpus empfunden worden, so dass die Mediävistik zweckmäßig von einer Archetypik im Sinne einer Verfahrensweise sprechen sollte, die unterschiedliche Ausprägungen umfasste, ja von einer unkritischen Identifizierung bis hin zu Umkehrungen in der ‚Nachahmungsintention‘ reichen und verschiedene, im Folgenden genannte Einflussfaktoren (Historisierung, Allegorisierung, Ritualisierung, Systematisierung, Verrechtlichung) verarbeiten konnte. Ungeachtet dessen blieben die Handlungen Jesu als Archetypen ritueller Zeichenhandlungen und der Rekurs auf eine ‚gesamtbiblische‘ Grundlage zur Erörterung der Eucharistie sowie ihre Einsetzung als Sakrament durch Christus unstrittig.⁹ Der Text der Bibel dürfe nach der Schlussfolgerung der Hildegard von Bingen weder verkürzt noch überschritten werden („ne exemplum transcendat [!]“).¹⁰ Die rekonstruierende Interpretation der urchristlichen Liturgie versucht hierbei, in der Bibelexegese zugleich eine geschichtliche Dimension zu erkennen. Bonizo von Sutri betonte eine einfache Ausgangsform der Messe, die u. a. aber darin bestanden habe, dass über Brot und Wein das Herrenwort des Vaterunsers gesprochen wurde¹¹ und überdies die Vollform wohl nur für den Karfreitag vorgesehen gewesen sei. Offensichtlich war auch Rupert von Deutz der Meinung, dass die ersten Konsekrationen „nur aus den Worten des Herrn und nur dem Gebet des Herrn“

⁷ Vgl. ELIADE, Mircea: *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Paris: Gallimard 1969, hier zitiert nach: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*. 3. Aufl. Frankfurt: Insel 1986, Zitat 34, dessen Kontext hier nicht einbezogen werden muss.

⁸ Vgl. HABERMAS, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2. Berlin: Suhrkamp 2019, 702.

⁹ Vgl. KNOCH, Wendelin: *Die Einsetzung der Sakramente durch Christus. Eine Untersuchung zur Sakramententheologie der Frühscholastik*. Münster: Aschendorff 1983, jeweils zu den Autoren.

¹⁰ HILDEGARDIS BINGENSIS: *Sci vias* 2,6,47, hg. v. Adelgundis Führkötter, Angela Carlevaris (= CChr.CM 43). Turnhout: Brepols 1978, 270–271.

¹¹ BONIZO DE SUTRI: *De sacramentis ecclesiae* (= PL 150,857–866). – Zu diesem Missverständnis vgl. auch BRINKTRINE, Johannes: *Das Vaterunser als Konsekration Gebet*, in: ThGl 9 (1917), 152–154.

bestanden hätten.¹² Die Liturgieentwicklung kannte freilich mehrere Deutungsansätze:

(a) *Allegorisierung*: Für die rememorativ-allegorische Liturgiedeutung in der Tradition des Amalar von Metz besitzt die Liturgie und haben speziell die Messriten unmittelbar abbildende Funktion des göttlichen Heilswirkens;¹³ als Generalklausel gilt: Christus [selbst] ist „durch alle Dinge stets in das Gedächtnis zu rufen (frequentius reducendus est)“.¹⁴ Dementsprechend bot das Leben und Wirken des Historischen Jesus den ersten Zugriff für die Allegoriker. Rupert von Deutz hat ebensolche Deutungen in enger Anlehnung an Amalar hinterlassen und sich dabei ausdrücklich auf diesen Theologen berufen.¹⁵

(b) *Historisierung*: Im Bereich der früh- und hochmittelalterlichen Theologie wird die Neubesinnung durch die bahnbrechende Reflexion des Walafrid Strabo deutlich, welcher allgemein und in besonderem Bezug auf die Liturgie auf die Schichtungen, nämlich „die Anfänge und die Ergänzungen“,¹⁶ aufmerksam macht, welche helfen, die zeitliche Entfernung des gottesdienstlichen Lebens in der Karolingerzeit von der archetypischen Situation im Leben Jesu zu verstehen.¹⁷ Unter einem gewissen Vorbehalt könnte man sogar von einem liturgiehistorischen Ansatz Walafrieds sprechen, der im „Micrologus“ des Bernold von Konstanz noch pointierter zum Vorschein kommt.¹⁸ Erwähnt sei zudem die 1202 verfasste Epistola „Cum Marthae circa“ von Papst Innocenz III., worin gleichermaßen konkrete Fragen zu Abweichungen vom Archetyp als auch die lehramtlichen Entschei-

¹² RUPERTUS TUITIENSIS: *De divinis officiis* 2,21, hg. v. Rhabanus Haacke (= CChr.CM 7). Turnhout: Brepols 1967, 52, Zeilen 738–740: „[sacrificium] [...] cum ad sola verba Domini solamque dominicam orationem consecratur“.

¹³ Vgl. den universalen Überblick bei MEßNER, Reinhard: *Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West*, in: ZKTh 115 (1993), 284–319, 320–326.

¹⁴ AMALARIUS METTENSIS: *Liber officialis* 1,17,2, in: HANSSENS, Johannes Michael (Hg.): *Opera liturgica omnia*, Band 2. Vatikanstadt: Typographia 1948, 110. Vgl. zu diesen Intentionen STECK, Wolfgang: *Der Liturgiker Amalarius*. St. Ottilien: Eos 2000, insb. 24–37.

¹⁵ Zur hochmittelalterlichen Amalar-Rezeption vgl. die Nennung bei RUPERTUS TUITIENSIS: *De divinis officiis*, Prolog (= CChr.CM 7): 6, Zeilen 59–61.

¹⁶ Vgl. den programmatischen Werktitel und die Formulierung in der Praefatio bei WALAFRIDUS STRABO: *Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*, Praefatio, hg. v. Alice L. Harting-Correa. Leiden: Brill 1996, 48: „[...] de quarundam ecclesiasticarum exordiis et causis rerum, et unde hoc vel illud in consuetudinem venerit, quomodo processu temporis auctum sit, indicabo, habiturus [...]“.

¹⁷ Vgl. zuletzt PÖSSEL, Christina: *Appropriate to the religion of their time. Walahfrid's historicisation of the liturgy*, in: SCREEN, Elina u.a. (eds.): *Writing the early medieval west*. Cambridge: University Press 2018, 80–97.

¹⁸ Vgl. BERNOLDUS CONSTANTIENSIS: *Micrologus de ecclesiasticis observationibus* (= PL 151,979–1022).

dungen zum Ausdruck kamen.¹⁹ Auch die anderen Theologen, welche das geschichtliche Voranschreiten im Hinblick auf die Veränderungen in der Liturgiegestalt bedenken, erkennen die inneren Bedingungen im adaptierten Verhältnis von Archetyp und Nachahmungsakt.

(c) *Ritualisierung*: Noch zu wenig erforscht ist die Problematik, inwieweit die mittelalterliche Liturgik die Tatsache bewusst wahrnahm, dass rituelle Vollzüge der innewohnenden Dynamik einer Eigengesetzlichkeit folgen, die nur defizitär in der Lage ist, lebensweltliche Umstände – zum Beispiel die Handlungen Jesu – authentisch abzubilden. Zumindest die frühen Liturgiehistoriker seit Walafrid haben zumindest ausdrücklich vom Ritus gesprochen, so etwa Rupert von Deutz, wenn er ästhetische Konnotationen implizierend vom ursprünglich „rohen Ritus“ sprach²⁰ und damit negativ über die urchristliche Liturgie urteilte. Ganz anders gewichtet Rupert die ihm zeitgenössische Liturgie am Hohen Donnerstag, der wegen der Anamnese der Eucharistieeinsetzung nichts an Schönheit fehlen dürfe.²¹ Die moderne Mediävistik ist – auch interdisziplinär – in der Lage, die Tragweite solcher semiotischer Eigengesetzlichkeiten im Bereich der Riten resp. Rituale genauer zu beschreiben.²² Demnach unterliegen Zeichenhandlungen damals wie heute ihren eigenen dynamischen Gesetzmäßigkeiten („ritual dynamics“²³) resp. der Suggestion des Tatsächlichen („aura [!] of factuality“²⁴) – also nachahmungsrelevanten Phänomenen, die sich von den Vorstellungen einer rein kognitiven Memorialtheorie unterscheiden.

(d) *Systematisierung*: Als nächster Einflussfaktor auf die (idealisierte) Beziehung von Archetyp und Nachahmungsakt ist die im Hochmittelalter erfolgte Verhältnisbestimmung der Liturgik zur systematischen Dogmatik zu nennen. In seinem zusammenfassenden Diktum war es für Hugo von St. Viktor unstrittig, dass das biblisch bezeugte Abschiedsmahl identisch war mit der personal erfolgten „Einsetzung des eucharistischen Sakraments durch Christus selbst“ und mit dem Auftrag zu einer memorial-mimeti-

¹⁹ Vgl. PAPST INNOCENZ III.: *Epistola „Cum Marthae circa“* von 1202 November 29, hg. v. Othmar Hageneder (= Die Register Innocenz III., Band 5). Wien: Böhlau 1993, Nr. 120 (121) 234–239.

²⁰ RUPERTUS TUITIENSIS: *De divinis officiis* 2,21 (= CChr.CM 7: S. 52, Zeile 741).

²¹ RUPERTUS TUITIENSIS: *De divinis officiis* 5,15 (= CChr.CM 7: S. 169, Zeilen 946–947): „Et ne quid venustatis sancto sacrificio desit utpote in die suae institutionis“.

²² Vgl. stellvertretend ISAMBERT, François-A.: *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*. Paris: Cerf 1979; BOUSQUET, François u.a. (Hgg.): *Le Rite*. Paris: Beauchesne 1981; ROSIER, Irène: *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique du XIII^e siècle*. Paris: Vrin 1994.

²³ Vgl. KAPFERER, Bruce: *Ritual dynamics and virtual practice. Beyond representation and meaning*, in: *Social analysis* 48 (2004) 2, 35–54.

²⁴ So GEERTZ, Clifford: *Religion as a cultural system* [zuerst publiziert 1966], in: DERS. (ed.): *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books 2001, 87–125, hier 90.

schen Aktion (in memoriam sui agerent praecepit).²⁵ In dieser Formulierung ist wie in einem Brennglas zu erkennen, wie die Sakramentenlehre – veranlasst etwa durch die Irritationen im Berengarstreit²⁶ – gleichsam gezwungen wurde, ihre Bewertung eines schlicht nachahmenden Verfahrens kritischer zu durchdenken und sprachlich exakter zu fassen.

(e) *Verrechtlichung*: Die unten (2.2) referierte Liste von terminologischen Repräsentanten deutet darauf hin, dass die bloße Redeweise von einem exegetisch vage begründeten Nachahmungsakt nicht mehr genügte. Im Hochmittelalter tritt dann auch folgerichtig ein stärker elaboriertes Kirchenrecht auf den Plan, das ebenfalls Einfluss auf die Reflexion und Praxis der Liturgie gewinnt²⁷ – ungeachtet der Tatsache, dass nicht weniger im Rechtsbereich die ‚Veränderbarkeit‘ der Normen diskutiert wird.²⁸ Im Hinblick auf die Traditionsbildung interessiert, dass mit der unterschiedlichen Zuordnung zur theologischen Disziplin das Heilsinstrument eine andere Akzentuierung erfährt.²⁹ Nach Innocenz III. muss im eucharistischen ‚Einsetzungsbericht‘ die liturgische Konsekrationsformel unveränderlich bleiben,³⁰ und zwar unabhängig von der biblischen narratio deshalb, weil „die Form der Worte, wie sie sich im Kanon findet, sowohl die Apostel von

²⁵ HUGO DE SANCTO VICTORE: *De sacramentis* 2,8,1 (= PL 174,461D; Edition hg. v. Rainer Berndt. Münster: Aschendorff 2008, 400), vgl. hierzu IVO CARNOTENSIS: *Decretum* 6,20 (= PL 161,449).

²⁶ Vgl. hierzu nur HÖDL, Ludwig: *Die Confessio Berengari von 1059. Eine Arbeit zum früh-scholastischen Eucharistietraktat*, in: Schol. 37 (1962), 370–394; MONTCLOS, Jean de: *Lanfranc et Bérengar. La controverse eucharistique du XI^e siècle*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense 1971; HOFMANN, Hasso: *Eucharistische Repräsentation. Der Berengarsche Abendmahlstreit*, in: DERS. (Hg.): *Repräsentation*. Berlin: Duncker und Humblot 1974, 65–101. Vgl. zu den umfassenden Hintergründen JORISSEN, Hans: *Wandlungen des philosophischen Kontextes als Hintergrund der frühmittelalterlichen Eucharistiestreitigkeiten*, in: WOHLMUTH, Joseph (Hg.): *Streit um das Bild. Das Zweite Konzil von Nizäa in ökumenischer Perspektive*. Bonn: Bouvier 1989, 97–111, und HOLOPAINEN, Toivo: *Dialectic and theology in the eleventh century*. Leiden: Brill 1996.

²⁷ Für die Zeit des hohen Mittelalters vgl. THIBODEAU, Timothy M.: *The influence of Canon Law on liturgical exposition c. 1100–1300*, in: SE 37 (1997), 185–202. Vgl. jetzt auch HAMILTON, Louis I.: *We receive the law on Mt. Sinai. Law, liturgy and reform in the exegesis of Bruno of Segni*, in: EICHBAUER, Melodie H. u.a. (eds.): *The use of Canon Law in ecclesiastical administration 1000–1234*. Leiden: Brill 2019, 195–220.

²⁸ Vgl. KLINKENBERG, Hans Martin: *Die Theorie der Veränderbarkeit des Rechtes im frühen und hohen Mittelalter*, in: WILPERT, Paul (Hg.): *Lex und sacramentum im Mittelalter*. Berlin: de Gruyter 1969, 157–188.

²⁹ Vgl. BÉRIOU, Nicole: *La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIII^e siècle. Médication de l'âme ou démarche judiciaire*, in: *L'Aveu. Antiquité et moyen âge*. Rom: École française de Rome 1986, 261–282; GAUDEMET, Jean: *Le mariage en occident. Les mœurs et le droit*. Paris: Cerf 1987.

³⁰ LOTHARIUS SEGNIENSIS/PAPST INNOCENZ III.: *De missarum mysteriis* 4,18 (= PL 217,869BC): „quod graviter, qui quodlibet horum [verborum consecrationis] quomodolibet attentaverit, maxime si formam intendat mutare vel haeresim introducere, quia formam verborum quam Christus expressit per omnia illibata debet servari“.

Christus als auch ihre Nachfolger von ihnen empfangen haben“.³¹ Die Authentifizierung des Archetypus setzt sich dann in der Sukzessionskette fort und erreicht somit alle künftigen Generationen von Sakramentenadministratoren und Liturgieteilnehmenden. Hiermit ist sichergestellt, dass nicht nur eine äußere Mimesis, sondern auch die Intention von Memoria und realsymbolischer Wandlung der eucharistischen Gestalten mitüberliefert wird.

2.2 Die Reflexion über den Bedarf einer Modifikation der mimetischen Intentionen

Die mittelalterliche Glaubenslehre hat zunächst ungefragt die Memorialkultur aus der jüdisch-christlichen Antike als ‚Zivilisationstechnik‘ übernommen. Die sehr erhebliche Bandbreite der einschlägigen Memorialhandlungen wird jedoch bereits aus den sprachlichen Umschreibungen deutlich, wobei im Mittelalter hauptsächlich die Termini *allegatio*, *frequentatio*, *imitatio*, *iteratio*, *memoria*, *modulatio*, *recursus*, *reductio*, *renovatio*, *repetitio* oder *sequentia* Verwendung finden. Entsprechend dieser Vielfalt sind die Nuancen von verschiedenen Disziplinen bearbeitet worden, so dass in Bezug auf die Memoria neben dem theologischen Zugang hauptsächlich zwischen der geschichtswissenschaftlichen³² und der ästhetisch-philosophischen Reflexion³³ unterschieden werden kann, ohne dass immer nach den Intentionen und dem aktionsbezogenen Instrumentarium gefragt wird. Für die Umschreibung der Memorialhandlung ‚als Aktion‘ kann auf die Bezeichnung der Mimesis zurückgegriffen werden, zumal der Terminus über eine bis in die Antike zurückreichende Geschichte verfügt.³⁴ Das griechische Begriffsfeld der Mimesis leistet vor allem die im Folgenden besonders interessierende Verbindung zur Beschreibung der Mimik, der Körpersprache, der dynamischen Interaktion und Performativität der Voll-

³¹ PAPST INNOCENZ III.: *Epistola „Cum Marthae circa“* (237, Zeilen 5–7): „Credimus igitur, quod formam verborum, sicut in canone reperitur, et a Christo apostoli et ab ipsis eorum acceperint successores“.

³² Vgl. die neueren geschichtswissenschaftlichen Zugänge etwa bei FRIED: *Der Schleier der Erinnerung* (wie oben). Vgl. auch den kurzen Forschungsreport von BORGOLTE, Michael: *Zur Lage der deutschen Memoria-Forschung*, in: DERS. u.a. (Hgg.): *Memoria. Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters*. Bologna: Mulino 2005, 21–28.

³³ Zu den Bemühungen, die Wortfelder auch inhaltlich zu unterscheiden vgl. TATARKIEWICZ, Władysław: *Geschichte der sechs Begriffe: Kunst, Schönheit, Form, Kreativität, Mimesis, ästhetisches Erlebnis*. Frankfurt: Suhrkamp 2003, zur Mimesis 386–447; PETERSEN, Jürgen H.: *Mimesis, Imitatio, Nachahmung. Eine Geschichte der europäischen Poetik*. München: Fink 2000; CIZEK, Alexandru N.: *Imitatio et tractatio. Die literarisch-rhetorischen Grundlagen der Nachahmung in Antike und Mittelalter*. Tübingen: Niemeyer 1994.

³⁴ Vgl. ZIMBRICH, Ulrike: *Mimesis bei Platon. Untersuchungen zum Wortgebrauch*. Frankfurt: Lang 1984; KARDAUN, Maria: *Der Mimesisbegriff in der griechischen Antike*. Amsterdam: North-Holland 1993; Vgl. CIZEK: *Imitatio et tractatio* (wie oben); PETERSEN: *Mimesis* (wie oben), insb. 19–80.

züge in den rituellen Zeichenhandlungen,³⁵ wie sie dem Mittelalter als performative Archetypen erschienen sein mochten.³⁶

Kritische Betrachtungen über die Zulässigkeit einer Modifikation als archetypisch erkannter Handlungen Jesu oder auch der urkirchlichen Tradition sind im hohen Mittelalter von großer Bedeutung gewesen. Abgesehen davon, dass in dieser Zeit auch die profanen Rituale keineswegs als unerschütterlich galten,³⁷ bedurfte es bei der Tangierung der liturgischen Gestalt stets der Rückbindung an den theologisch-liturgischen Gehalt und die kirchliche Autorität. Insofern ist im Rahmen des interdisziplinären Transplants auf die ähnliche Situation der Theologiesystematik zu verweisen, wenn sie etwa im dogmatisch-liturgischen Grenzgebiet der Glaubensbekenntnisse zwischen skrupulösem Bestandsschutz und innovativer Weiterentwicklung oszillierte.³⁸ Rupert von Deutz hatte, von der Gestalt der Messfeier ausgehend, allgemeiner die Entwicklung gottesdienstlicher Formen und deren Veränderungen betrachtet. Sein Ausgangspunkt war ganz traditionell die Übergabe des „wunderbaren Ritus des neuen Opfers“ durch den Herrn an die Apostel.³⁹ Die sprachliche Kennzeichnung als „Ritus“ lässt zunächst offen, ob sich diese Stelle nur auf die eucharistische Konsekration oder auf die Ritualität der liturgischen Zeichenhandlungen allgemein bezieht. Interessant ist sodann die von Rupert vorgetragene Auffassung von der Veränderung (und Veränderbarkeit) des Ritus, denn die Apostel hätten den Ritus in frommem Glauben hochgehalten, in treuer Sorge bewahrt und durch sorgfältige Ausstattung ausgeschmückt: Treue Bewahrung und Ausschmückung von Liturgiegestalt und Liturgiegehalt stellen für Rupert keine Gegensätze dar. Dennoch fügt Rupert als Begründung für diese Entwicklung hinzu, dass „der Glaube der Frühzeit noch roh“ und der

³⁵ Vgl. hierzu immer noch die grundlegende Arbeit von SCHMITT, Jean-Claude: *La raison des gestes dans l'occident médiéval*. Paris: Gallimard 1990, deutsch: *Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter*. Stuttgart: Klett-Cotta 1992.

³⁶ Vgl. NEUHEUSER, Hanns Peter: *Mimesis und Aktualität. Die Generierung eines nachahmungsgerechten Archetyps für die Vollzüge der mittelalterlichen Liturgie*, in: LEPPIN, Volker (Hg.): *Schaffen und Nachahmen. Kreative Prozesse im Mittelalter*. Berlin: de Gruyter 2021, 509–525.

³⁷ Vgl. die geschichtswissenschaftliche Thematisierung bei ALTHOFF, Gerd: *Die Veränderbarkeit von Ritualen im Mittelalter*, in: DERS. (Hg.): *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*. Stuttgart: Thorbecke 2001, 157–176.

³⁸ Vgl. umfassend PELIKAN, Jaroslav: *Credo. Historical and theological guide to Creeds and confessions of faith in the christian tradition*. New Haven: Yale University Press 2003. Vgl. auch BÖHNKE, Michael: *Kein anderer Glaube. Das Veränderungsverbot des nizänischen Glaubens in Spätantike und Frühmittelalter*, in: ESSEN, Georg u.a. (Hgg.): *Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 39–53.

³⁹ RUPERTUS TUITIENSIS: *De divinis officiis* 2,21 (= CChr.CM 7: S. 50, Zeile 687): „sic traditum a Domino mirabilem novi sacrificii ritum per primos apostolos sancta Romana ecclesia suscipiens religiosa fide amplexata est [...]“.

‚Vergoldung‘ bedürftig war.⁴⁰ Die Kirche habe daher nach und nach aus ihrem Schatz neue Erinnerungszeichen der Frömmigkeit hervorgeholt. Der Kontext des Deutzer Abtes erläutert schließlich, wie dieses ‚Verfahren‘ konkret zu verstehen sei, nämlich in den Ergänzungen des Messordos durch die Einzelinterventionen der Päpste.⁴¹ Innocenz III. schickte seiner Messauslegung den allgemeingültigen Satz voraus, dass nach der Konstituierung der Liturgie durch die Apostel das Übrige von verschiedenen Männern zu verschiedenen Zeiten hinzugefügt worden sei, wie es dem Wachstum des christlichen Gottesdienstes angemessen erachtet wurde.⁴² In gar keinem Widerspruch steht diese organische Entwicklung dazu, dass die Einsetzung der Eucharistie durch den Historischen Jesus zu einem spezifischen Zeitpunkt in der Heilsgeschichte und in Zusammenhang mit seinem Leiden sowie in Ausführung seines Priestertums bestand.⁴³ Vielleicht ist in dieser Hinsicht jene salvatorische Formel zu verstehen, die Hugo von St. Viktor anbot: Er räumte ein, dass sich die Handlungen bei der Wahrnehmung gottesdienstlicher Verpflichtungen nicht immer in der derselben Form ihrer Einsetzung (*institutionis forma*) vollzögen, so dass wir den *status mentis* bald aufgerichtet, bald niedergeworfen, bald verneigt, bald umgewendet in verschiedenen Körpergebärden zum Ausdruck brächten, welcher bis hin zur bloßen Ausschmückung liturgischer Vollzüge reiche (*divinum cultum ornat*).⁴⁴

Ergänzungen solcher Reflexionen reichen chronologisch bis in den Anfang des 12. Jhs. zurück. Im hohen Mittelalter kommt es dann zu den oben bereits angedeuteten langen Referaten (u.a. des Rupert) dessen, welche Elemente genau welche Päpste eingefügt hatten. Durch die Datierbarkeit der päpstlichen Amtszeiten ist eine genaue Allegation möglich. Die Addition solcher Maßnahmen erzeugt die Suggestion einer ununterbrochenen Tradition des Intervenierens, so dass schließlich ein Rekurs auf ein Geschehen möglich wird, das im sprachlichen Singular pauschal mit ‚der Überlieferung‘ umschrieben werden kann. Bonizo spricht zudem Papst Clemens I. den entscheidenden Anteil an der Konstituierung der (gesamten) Messe zu.⁴⁵ Es wird deutlich, dass *Memoria* und *Mimesis* unterschiedliche ‚histo-

⁴⁰ RUPERTUS TUITIENSIS: *De divinis officiis* 2,21 (= CChr.CM 7: S. 52, Zeile 741): „[...] fides, quae adhuc erat illo tempore rudis“.

⁴¹ Vgl. Details bei NEUHEUSER, Hanns Peter: *Autorität und Autoritäten des Messordo bei Rupert von Deutz*, in: FINGER, Heinz u.a. (Hgg.): *Rupert von Deutz – Ein Denker zwischen den Zeiten?* Köln: Diözesanbibliothek 2009, 81–110, hier 93–98.

⁴² Vgl. LOTHARIUS SEGNIENSIS/PAPST INNOCENZ III.: *De missarum mysteriis*, Prolog (= PL 217,773D).

⁴³ RUPERTUS TUITIENSIS: *De divinis officiis* 10,18 (= CChr.CM 7: S. 353–354, Zeile 964): „congrue hora tertia dari“. Vgl. 5,15 (= CChr.CM 7: S. 168–169, Zeile 939): „quia verum sacrificium hodie contradidit“.

⁴⁴ HUGO DE SANCTO VICTORE: *De sacramentis* 1,9 (= PL 174,321D; Edition von Rainer Berndt: 214).

⁴⁵ BONIZO DE SUTRI: *De sacramentis ecclesiae* (= PL 150,860BC).

rische' Anknüpfungsformen und literarische Gestaltungsmittel kennen. Ein kontinuierliches Kriterium zur Bestimmung der Modifikationsbreite und zur Legitimierung der Devianz vom Archetyp scheint demnach die ekklesiale Rückbindung zu sein, wie sie sogar in der Interpretation der dogmatisch zentralen Taufformel zum Ausdruck kommt. Bekannt ist die Anfrage des Missionsbischofs Bonifatius, worin er dem Papst die Frage vorlegt, ‚auf wen‘ getauft werden soll, auf Christus oder auf die Dreifaltigkeit Gottes, da bereits die apostolische Taufpraxis „auf den Namen Jesu Christi“ (Apg 2,38; 8,16; 10,48; 19,5) vom sog. Taufbefehl in Mt 28,19 abwich.⁴⁶ Der Papst legte die Taufformel dann mit Blick auf die im Evangelium vorgegebene trinitarische Formulierung fest,⁴⁷ so schon Leo der Große⁴⁸. In ähnlicher Weise behandelt auch Bernhard von Clairvaux das Formelproblem in einem kurz vor 1146 verfassten Brief: Danach wäre die Formel „Baptizo te in nomine Dei et sanctae et verae crucis“ zwar unbiblisch, jedoch erlaubt, wenn sie nicht „contra formam ecclesiae“ verwendet würde.⁴⁹

2.3 Legitimierte Devianz vom Ideal der Mimesis am Beispiel der Eucharistiefeier

Der erwähnte und im Hochmittelalter erkannte Modifikationsbedarf im Bereich der theologischen Memoria erbrachte – objektiv betrachtet – Abweichungen von den zuvor gültigen Normtexten und auch im Bereich der mimetischen Handlungen. Die Devianz vom Ideal der Mimesis lässt sich an einer ganzen Reihe von Einzelementen aufzeigen, die hier zur Veranschaulichung und ohne Anspruch der Vollständigkeit lediglich aufgelistet werden sollen, da die Ergebnisse evident erscheinen.

(a) *Generierung des liturgischen ‚Einsetzungsberichtes‘*: Von großer Bedeutung muss naturgemäß der eucharistische Komplex sein, wobei als beachtliche Feststellung die fehlende Kohärenz zwischen der biblischen Fassung und dem liturgischen ‚Einsetzungsbericht‘ einschließlich der Konsekrationsformel zu bedenken ist; diese Tatsache stellt wohl die gravierendste Abweichung vom biblisch bezeugten Archetyp Jesu dar.⁵⁰ Sogar wurde

⁴⁶ Vgl. KRETSCHMAR, Georg: *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, in: MÜLLER, Karl Ferdinand u.a. (Hgg.): *Der Taufgottesdienst* (= Leit. 5). Kassel: Stauda 1970, 1–348, insb. 18–19 und 32–36. Vgl. bereits die Thematisierung bei GILLMANN, Franz: *Taufe im Namen Jesu oder im Namen Christi*. Mainz: Kirchheim 1913. Vgl. die neuere Darstellung bei ROSIER-CATACH, Irène: *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*. Paris: Éditions du Seuil 2004, 191–260.

⁴⁷ Vgl. PAPST ZACHARIAS: *Epistola an Bonifatius* von 746 Juli 1, hg. v. Michael Tangl (= *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, MGH.ES 1), 2. Auflage. Berlin: Weidmann 1955, Nr. 68, 140–142.

⁴⁸ PAPST LEO DER GROSSE: *Epistola* 16 (= PL 54,695–704, zu Mt 28,19 etwa Sp. 699A).

⁴⁹ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS: *Epistola* 403 (= PL 182,614B–615C).

⁵⁰ Vgl. HAMM, Fritz: *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgiewissenschaft untersucht*. Münster: Aschendorff 1928. Vgl. auch das Tafelwerk von CAGIN,

die literarische Gattung des Textes geändert und von einem Bericht in ein Gebet ad te Deum Patrem suum omnipotentem umgewandelt. Spätestens seit dem Ende des 4. Jhs. muss ein gefestigter Text des eigenständigen Canon Romanus angenommen werden, der dann schon von Ambrosius von Mailand rezipiert und in einzelnen Formulierungen geradezu philologisch betrachtet wird.⁵¹ Neben eher ornamentierenden Zusätzen zum Bibeltext ist es vor allem die Intention, Brot- und Kelchwort literarisch zu parallelisieren und ein Konsekrationsgebet – die *Prex eucharistica* – zu konstituieren, welches die *Verba ipsissima* mit ihrer historischen, wenngleich in das Lateinische übersetzten Sprachgestalt umkleidet.⁵² Die Abweichungen der spätantiken und mittelalterlichen Textgestalt vom Bibeltext oder gar von der oralen Überlieferung der Apostel waren allen Zeitgenossen geläufig,⁵³ so vor allem gemäß der salvatorischen Generalklausel des Papstes Innocenz III.⁵⁴ Die *Verba ipsissima* wurden im mittelalterlichen Verständnis als Konsekrationsformel gebraucht, aber nicht mehr als kommunikatives Deutewort verständlich gesprochen, sondern im Rahmen der Arkandisziplin als Zusage zu den Gestalten lediglich geflüstert, damit nicht Unbefugte Kenntnis vom Wortlaut erhalten konnten.⁵⁵

(b) *Umwidmung des Memorialobjektes*: Als Eingriff in die biblische Textsubstanz wurde bereits von den Zeitgenossen verstanden, dass das Kanongebet mit dem ‚neuen‘ Initium „*Qui pridie quam pateretur*“ versehen, vom Pesachmahl entkontextualisiert und dogmatisch umgedeutet wurde. Die

Paul: *L'eucharistia canon primitif de la messe*. Paris: Abbaye de Solesmes 1912; BOTTE, Bernard: *Le canon de la messe romaine. Édition critique*. Löwen: Abbaye du Mont César 1935. – Die moderne Problematisierung bei RATCLIFF, Edward C.: *The institution narrative of the Roman Canon Missae. Its beginnings and early background*, in: ALAND, Kurt u.a. (Hgg.): *StPatr* 2 (1957), 64–82, und aus exegetischer Sicht MERKLEIN, Helmut: *Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen*, in: *BZ* 21 (1977), 88–101. Vgl. SCHRÖTER, Jens: *Die Funktion der Herrenmahlsüberlieferung im Ersten Korintherbrief. Zugleich ein Beitrag zur Rolle der „Einsetzungsworte“ in frühchristlichen Mahltexten*, in: *ZNW* 100 (2009), 78–100.

⁵¹ AMBROSIUS: *De sacramentis* 4,14 und 21–23, hg. v. Otto Faller (= CSEL 73). Wien: Holder 1955, 51–52 und 55–56.

⁵² Zu den sprachlichen Varianten der Konsekrationsformel umfangreich ROSIER-CATACH, Irène: *La parole efficace* (wie oben) 353–469. Vgl. auch speziell BAKKER, Paul: *Hoc est corpus meum. L'analyse de la formule de consécration chez des théologiens des XIV^e et XV^e siècles*, in: JOLIVET, Jean u.a. (Hgg.): *Vestigia, imagines, verba. Semiotics and logic in medieval theological texts*. Turnhout: Brepols, 427–451.

⁵³ Vgl. HILGENFELD, Hartmut: *Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften*. Zürich: Theologischer Verlag 1971, hier insb. 13–41.

⁵⁴ Vgl. LOTHARIUS SEGNIENSIS/PAPST INNOCENZ III.: *De missarum missae* 4,5 (= PL 217,858BC): „*Multa quippe tam de verbis quam de factis Dominicis praetermiserunt evangelistae, quae tamen apostoli suppleverunt*“. Vgl. hierzu ähnlich DERS.: *Epistola „Cum Marthae circa“* (237, Zeilen 7–9).

⁵⁵ Belege hierzu bei NEUHEUSER, Hanns Peter: *Das Verlachen des Sakralen. Zur Abwehr eines Delikts des hochmittelalterlichen Liturgierechts*, in: *ZSRG.K* 104 (2018), 182–235.

Liturgik rechtfertigte die Neuerung mit der Umwidmung des Bezugs von Jesu Abschiedsmahl auf sein bevorstehendes Leiden; zur Legitimierung wurde auf die päpstliche Autorität Alexanders I. verwiesen: Das ‚neue‘ Initium des Papstes diene dazu, einen theologischen Zusammenhang des Mahls geschehens mit dem nachfolgenden Leiden herzustellen.⁵⁶ Eine besondere Betonung dieser Absicht wurde von Bonizo von Sutri vorgetragen.⁵⁷ Petrus Cantor hat in seiner Reflexion die Kompromisslösung darin gesehen, das Initium als notwendig zum Kanontext, aber als nicht zur Substanz des Sakraments zählend zu begreifen.⁵⁸ Da aber bereits der ‚Einsetzungsbericht‘ des Paulus in 1 Kor 11,23 diesen zeitlichen Zusammenhang von Mahl und Leiden Jesu betont („in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde“, vgl. auch Lk 22,15: „ich habe mich sehr danach gesehnt, vor meinem Leiden dieses Paschamahl mit euch zu essen“), so besagt der *Liber pontificalis* möglicherweise nichts anderes als die triviale Feststellung, dass man zum Zeitpunkt seiner Erstellung diesem anamnetischen Formular gefolgt sei.

(c) *Rituelles Umstehen der Liturgieleitung*: Nach Innocenz III. stellt bereits die Übung der römischen Kardinalpriester, während der Messfeier rings um den Papst zu stehen und zugleich mit ihm zu zelebrieren, ein rituelles Abbild des Abschiedsmahles Jesu dar.⁵⁹ Das gleiche behauptete schon Rupert in Bezug auf den jeweiligen Bischof in seiner Diözese.⁶⁰ Dem kann jedoch nur mit großzügiger Auslegung gefolgt werden, da die Bibel ausdrücklich von der Beschaffung des Polsters (*grande stratum*) für die liegende Einnahme des Mahls spricht (Mk 14,15; Lk 22,12). In Mt 26,20 heißt es ausdrücklich: „er lag zu Tisch (*discumbebat*)“. Bereits hierin liegt eine Differenz zum Abschiedsmahl als Pesachmahl, das in Eile (Ex 12,11) und nach (späterer) rabbinischer Ordnung eher halb stehend eingenommen werden sollte. Die reflektierende Liturgik hat für den Gottesdienst am Hohen Donnerstag (*coena Domini*) dann auch weniger auf das Stehen als auf die sazerdotale Charakterisierung Christi abgehoben.⁶¹

(d) *Anzahl der eucharistischen Kelche*: Als Beispiel für die Verunsicherung bei der pragmatischen Anwendung biblischer Postulate diene die offen-

⁵⁶ *Liber pontificalis* c. 7, hg. v. Louis Duchesne, Band 1. Paris: Thorin 1886, 127.

⁵⁷ BONIZO DE SUTRI: *Libellus de sacramentis* (= PL 150,861B).

⁵⁸ Vgl. den Kontext bei LANDGRAF, Artur Michael: *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. 3. Teil, Band 1. Regensburg: Pustet 1954, 161–163.

⁵⁹ LOTHARIUS SEGNIENSIS/PAPST INNOCENZ III.: *De missarum mysteriis* 4,25 (= PL 217,874A): „[...] in eo quod ipsi concelebrant, ostendunt apostolos tunc a Domino ritum huius sacrificii didicisse“.

⁶⁰ RUPERTUS TUITIENSIS: *De divinis officiis* 5,18 (= CChr.CM 7: S. 172, Zeilen 1077–1079): „Duodecim presbyteri, qui ordinantur circa episcopum testes et adiutores eiusdem mysterii, duodecim apostolos significant [...]“.

⁶¹ Vgl. RUPERTUS TUITIENSIS: *De divinis officiis* 5,15 (= CChr.CM 7: S. 168, Zeilen 925–926): „Tunc enim primum officio sui functus est sacerdotii [...]“.

kundig kontrovers diskutierte, auf deviante Bräuche zurückgehende Frage des Missionsbischofs Bonifatius nach der Anzahl der Kelche, die während der Messfeier auf dem Altar stehen dürfen. Die päpstliche Antwort beruft sich auf die Formulierung des lukanisch-paulinischen Einsetzungsberichts: „hic [est] calix novum testamentum“ (Lk 22,20; 1 Kor 11,25), wonach eine Vielzahl von Kelchen ausgeschlossen sei.⁶² Wir wissen nicht, ob Bonifatius ‚lediglich‘ einen instrumentellen Missbrauch rügen wollte, oder ob er selbst durch die Angabe zweier Kelche bei Lk 22,17 und 22,20 verunsichert war.

(e) *Etablierung des Nüchternheitsgebotes*: Das strikte Nüchternheitsgebot vor Empfang der Eucharistie weicht eklatant vom Vorbild des Abschiedsmahls Jesu ab, da der biblische Einsetzungsbericht ausdrücklich von einem rituellen Vollzug „als sie aßen“ (Mt 26,21.26; Mk 14,18.22; Lk 22,20) spricht. Die Irritationen um einen differenzierten Nahrungsgenuss sind bereits aus der Praxis in der Gemeinde von Korinth geläufig (1 Kor 10–11), wobei Paulus selbst den Begriff *coena* teils als tägliches Mahlgeschehen, teils als Eucharistiefeyer zu gebrauchen scheint.⁶³ Eine Nahrungsaufnahme vor der Kommunion lehnte schon Augustinus ab.⁶⁴ Nach der Diskussion bei Albertus Magnus, die Eucharistiefeyer am Vormittag und nicht ‚historisierend‘ am Abend zu vollziehen sowie mit dem Nüchternheitsgebot zu verbinden,⁶⁵ dekretierte das Konzil von Konstanz, Christus habe zwar – so auch der paulinische Bericht und der Wortlaut des Messkanons – die Eucharistie „nach dem Mahl“ eingesetzt und seinen Jüngern gespendet, doch die lobenswerte Autorität der heiligen Kanones und der anerkannte Brauch der Kirche (*approbata consuetudo ecclesiae*) hätten festgehalten, dass das Sakrament nicht nach dem Mahl vollzogen und nur von nüchternen Gläubigen empfangen werden dürfe.⁶⁶ Mit der Absage an die ‚historisierende‘ Stellung zur nachmittäglichen *hora nona* war freilich auch der Abschied vom evtl. Archetyp des Sedermahles verbunden. Dies hatte mit Entstehen des lutherischen Biblizismus umgekehrt die Konsequenz, dass die Bezeichnung *coena* wiederum mit einer Tageszeit verknüpft wurde, da auch die Eucharistie als solche als ‚Abendmahl‘ benannt wurde, so dass für den

⁶² Vgl. PAPST GREGOR II.: *Epistola an Bonifatius* von 726 November 22, hg. v. Michael Tangl (= MGH.ES 1), Nr. 26, 46, Zeilen 1–6.

⁶³ Vgl. auch die Problematisierung bei KREMER, Jacob: *Herrenspeise, nicht Herrenmahl*, in: BACKHAUS, Knut u.a. (Hgg.): *Schrift und Tradition*. Paderborn: Schöningh 1996, 227–242.

⁶⁴ AUGUSTINUS: *Epistola* 54,6 (= CSEL 34,2: S. 166).

⁶⁵ Vgl. ALBERTUS MAGNUS: *Super Matthaem* 26,26, hg. v. Bernhard Schmidt (= *Opera omnia* 21,2). Münster: Aschendorff 1987, 613–614.

⁶⁶ Konzil von Konstanz, 13. Sitzung, *Dekret „Cum in nonnullis“* von 1415 Juni 15 (= COGD 2,1). Turnhout: Brepols 2013, 562.

Eucharistieempfang das vor der Reformation unbekannte Verb ‚das Abendmahl empfangen‘ geprägt wurde.⁶⁷

(f) *Das Dogma der ungesäuerten Brote*: Beim Gebot der hochmittelalterlichen Liturgik bei der Eucharistie nur ungesäuerte Brote zu verwenden, bescheidet Rupert ohne biblischen Beweis, Jesus selbst habe beim Abschiedsmahl ungesäuertes Brot verwandelt und über Petrus und Paulus der Kirche als eines der Zeichen des Alten Gesetzes anvertraut.⁶⁸ Diese von Innocenz III. geteilte Auffassung unterstreicht also die Vorbildhaftigkeit des Abschiedsmahles als Sedermahl und die Bindung der mimetischen Intention an jüdische Pesachvorschriften.⁶⁹

(g) *Beimischung von Wasser zum konsekrationbereiten Wein*: Der biblische Bericht über Jesu Abschiedsmahl enthält keinerlei Aussagen darüber, dass Jesus Wasser zum Wein gemischt habe, indes handelt es sich um eine rituelle Forderung für die Messfeier.⁷⁰ Die spirituelle Deutung aus dem Wasser der Seitenwunde Jesu nach Joh 19,34 war wegen der antizipierenden Sicht auf den noch bevorstehenden Tod schon von Praepositinus als unhistorisch abgelehnt worden⁷¹ – die prophetische Prolepsis des Brot- und Weingebruchs durch Jesus selbst erschien wegen des ausdrücklichen Zeugnisses weniger auffällig, und auch im theologischen Bereich galt das Stilmittel der Antizipation⁷² durchaus als erlaubt. Bevor Innocenz III. zu der hochspekulativen Frage des Phlegma-Wassers Stellung nimmt, räumte er die Vielfalt der Argumente ein und schloss sich einer theologischen Deutung des ‚eucharistischen Wassers‘ an.⁷³ Doch war bereits Amalar von Metz zudem der 63. Epistola Cyprians gefolgt und hatte die Wasserbeimischung aus der jüdischen Praxis Jesu geschlussfolgert.⁷⁴ Nach Anselm von Havelberg stellt die Eucharistie eine Nachahmung (*imitatio*) der von Jesus vorgegebenen *forma* dar, wozu auch die „ortsüblichen Verfahrensweisen“

⁶⁷ Vgl. zu diesem Wortfeld GOERTZ, Hansjosef: *Deutsche Begriffe der Liturgie im Zeitalter der Reformation*. Berlin: Erich Schmidt 1977, insb. 54, 275–289, 312–313. Vgl. JUNGSMANN, Josef Andreas: „Abendmahl“ als Name der Eucharistie, in: ZKTh 93 (1971), 91–94.

⁶⁸ Vgl. RUPERTUS TUITIENSIS: *De divinis officiis* 2,22 (= CChr.CM 7: S. 54–56).

⁶⁹ Vgl. LOTHARIUS SEGNIENSIS/PAPST INNOCENZ III.: *De missarum mysteriis* 4,4 (= PL 217,854D–858B).

⁷⁰ Vgl. HÄRDELIN, Alf: *Aquae et vini mysterium. Geheimnis der Erlösung und Geheimnis der Kirche im Spiegel der mittelalterlichen Auslegung des gemischten Kelches*. Münster: Aschendorff 1973.

⁷¹ Vgl. PRAEPOSITINUS: *Summa IV*, hg. v. Daniel E. Pilarczyk: *Praepositini cancellarii de sacramentis et de novissimis summae theologiae pars quarta*. Rom: Editio Urbaniana 1964, 75–76 und 82, Zeilen 1–16.

⁷² HUGO DE SANCTO VICTORE: *Didascalicon* 3,8, hg. v. Charles H. Buttmer. Washington: Catholic University Press 1939, 58. Vgl. auch *ibid.*, 5,4 (100–101).

⁷³ Vgl. PAPST INNOCENZ III.: *Epistola „Cum Marthae circa“* (237–238).

⁷⁴ Vgl. AMALARIUS METTENSIS: *Liber officialis III*, 244 (338), nach THASCIUS CAECILIUS CYPRIANUS: *Epistolae* 63, hg. v. Wilhelm Hartel (= CSEL 3,2). Wien: Akademie 1871, 701–717.

bei solchen Mählern zählte („si iuxta morem Judaeorum et Palaestinorum, qui semper vinum aqua mistum bibunt“).⁷⁵ Anselm betont jedoch zusätzlich die Zeichenhaftigkeit der Mischung als Nachahmung des Leidens Christi („et sufficit nobis formam passionis Christi imitari“).⁷⁶ Nicht ausgeschlossen wäre damit, dass diese Erinnerungshandlung erst später durch Papst Alexander eingeführt wurde.⁷⁷ Die Frage des gemischten Kelches gehört – nicht zuletzt wegen der Unklarheit der Archetypfunktion – zu den großen Kontroversen zwischen der West- und der Ostkirche.⁷⁸

(h) *Mimik und Gestik des Konsekrationsaktes*: Des weiteren legt Innocenz III. einen Analogieschluss vor, wenn er auf die Rubrik zur biblisch nicht berichteten Augenerhebung während des Eucharistiegebetes zu sprechen kommt: Auch beim Gebet an den Vater, das Jesus bei der Auferweckung des Lazarus sprach, habe Jesus seine Augen erhoben (vgl. Joh 11,41; vgl. auch Joh 17,1), umso mehr müsse er glauben, er habe dies getan, als er die Wandlung der Gaben in seinen Leib und sein Blut vornahm.⁷⁹ Der gestische Überbau des Nehmens, Brechens und horizontalen Darreichens von Brot und Kelch zur ‚unbiblischen‘ vertikalen Elevatio der Gestalten als Gestus der Darreichung an den Vater im Himmel war Gegenstand einer gleichgearteten Problematisierung:⁸⁰ Honorius ging auch bei der Elevatio von Jesu Beispiel aus: „exemplo Domini“.⁸¹ Der Ausbau der literarischen narratio institutionis zu einem Messkanon, der aus rituellen Anweisungen und vorzutragenden Texten besteht, führte also in mimetischer Absicht zu einer Parallelisierung biblischer Vokabeln mit den Rubriken⁸², ja zu einer Konkurrenzierung und ‚Nachbearbeitung‘ des Urtextes (etwa im Bereich des Segnens und Dankens).

⁷⁵ ANSELMUS HAVELBERGENSIS: *Dialogi* III,20 (= PL 188,1241B–1245C, hier vor allem 1241D–1242A).

⁷⁶ ANSELMUS HAVELBERGENSIS: *Dialogi* III,20 (= PL 188,1245A).

⁷⁷ Vgl. BERNOLDUS CONSTANTIENSIS: *Micrologus* 10 (= PL 151,983C). RUPERTUS TUITIENSIS: *De divinis officiis* 2,21 (52).

⁷⁸ Vgl. AVVAKUMOV, Georgij: *Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche*. Berlin: Akademie-Verlag 2002, 161–171.

⁷⁹ LOTHARIUS SEGNIENSIS/PAPST INNOCENZ III.: *De missarum mysteriis* 4,5 (= PL 217, 858CD).

⁸⁰ Vgl. DRURY, Thomas W.: *Elevation in the Eucharist. Its history and rationale*. Cambridge: University Press 1907, zum Ersatz des Brotbrechens durch die Elevatio und zur Deutung einer „presentation to God“ vgl. 148. Zum Gesamtthema der Elevation vgl. immer noch MEYER, Hans Bernhard: *Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther*, in: ZKTh 85 (1963), 162–217.

⁸¹ HONORIUS AUGUSTODUNENSIS: *Sacramentarium* 3,88 (= PL 172,793D).

⁸² Vgl. hierzu JUNGSMANN, Josef Andreas: *Heiliges Wort. Die rituelle Behandlung der Konsekrationsworte in den Liturgien*, in: BETTAZI, Luigi u.a. (Hgg.): *Miscellanea Liturgica. Festschrift für Giacomo Lercaro*, Band 1. Rom: Declée 1966, 307–319.

(i) *Charakterisierung als Geheimnis*: Letztlich wird der Messkanon mit der nichtbiblischen Formel „mysterium fidei“ abgeschlossen, was wiederum zu einer kritischen Anfrage bei Papst Innocenz III. führte, welche diese von ihm bestätigte Hinzufügung (und Charakterisierung) als ein Beispiel dessen bezeichnet, was „keiner der Evangelisten ausgedrückt hat“. ⁸³ Mit dieser Formulierung, die auch die gesamte Konsekrationsformel betrifft, ⁸⁴ ist die Konkurrenz zwischen dem über Jesu Handeln berichtenden Bibeltext und der ergänzenden liturgischen Tradition erneut unterstrichen und legitimiert.

Der vorstehende Katalog strebt selbstredend keine Vollständigkeit an, sondern möchte vor allem anhand von ausgewählten Beispielen die von Liturgik, Dogmatik und Kanonistik – nicht zuletzt von den Gesetzmäßigkeiten ästhetischer Zeichensprache – gestalteten Transformationsprozesse in der rituellen Memorialpraxis veranschaulichen.

3. DYNAMISIERUNG DES MIMETISCHEN INSTRUMENTARIUMS

3.1 *Entstehung und Wirkweise eines extensiven Traditionsbegriffs*

Die Transferierung der archetypischen Handlungen des Historischen Jesus auf die Akte der sich prosperierend entfaltenden Urgemeinde war nur möglich durch die Weiterentwicklung der apostolischen Praxis zu dem „neuen“ Instrument der Überlieferung. ⁸⁵ Es ist bezeichnend, dass sich Paulus sowohl im Hinblick auf Glaubensaussagen (1 Kor 15,3) als auch in Bezug auf die Liturgie (1 Kor 11,23) auf die Überlieferung des Empfangenen („accepi – tradidi vobis“) beruft. Dieses Vorgehen belegt die offenbar bestehende Notwendigkeit einer Differenzüberwindung zwischen den biblisch gesicherten Postulaten und der defizienten nachahmenden Praxis und Reflexion, die eine Alterität, wenn nicht Alienität, einschloss. Dies galt erst recht für Handlungen, die nicht durch den Wortlaut der biblischen Überlieferung legitimiert waren. Bereits Augustinus hatte im Jahre 400 die ‚neuen Praktiken‘ zu rechtfertigen, wie auch andere kirchliche Gebote, „die nicht durch die Schrift, sondern durch die Überlieferung beachtet werden (quae non scripta sed tradita custodimus)“, ⁸⁶ worunter auch das Nüchternheitsgebot,

⁸³ PAPST INNOCENZ III.: *Epistola „Cum Marthae circa“* (236, das Zitat S. 234, Zeilen 26–27).

⁸⁴ Vgl. LOTHARIUS SEGNIENSIS/PAPST INNOCENZ III.: *De missarum mysteriis* 4,5 (= PL 217,858BC). Zu den weiteren Implikationen dieser Formel vgl. NEUHEUSER, Hanns Peter: *Mysterium fidei – Feier des Geheimnisses und Praxis der Verheimlichung. Liturgie angesichts der hochmittelalterlichen Arkandisziplin*, in: ThPh 94 (2019), 321–340.

⁸⁵ Vgl. SCHMIDT, Hans-Joachim: *Ist das Neue auch das Bessere? Überlegungen zu Denkfiguren und Denkblockaden im Mittelalter*, in: DERS. (Hg.): *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewußtsein im Mittelalter*. Berlin: de Gruyter 2005, 7–24.

⁸⁶ AUGUSTINUS: *Epistola* 54,1 (= CSEL 34,2: S. 159, Zeile 15).

die Lehre vom ungesäuerten Brot oder die Ausweitung des Ordo-Sakraments auf die Bischofskonsekration zählen. Die tradita entwickelten sich insoweit aus den Vermächtnissen von Aposteln einerseits und Evangelisten andererseits. Ausgehend von den ‚philologischen‘ Beobachtungen des Ambrosius am Messkanon beschrieb Innocenz III. jene Unterschiede in der Quellenlage dahingehend, dass die Apostel das, was die Evangelisten ausgelassen hatten, „entweder mündlich oder durch [ihr] Tun ergänzten (supplevisse verbo vel facto expressisse)“.⁸⁷ Diese Feststellung findet sich in seiner aufschlussreichen Epistola, die inhaltlich und methodisch gleichsam als Schlüsseltext für unsere Thematik sowohl der punktuellen Modifikationen biblischer Archetypik als auch der Entwicklung des theologischen Überlieferungsbegriffs gelten kann. An anderer Stelle sagte derselbe Papst in sakramententheologischer Diktion, die Apostel hätten durch die Einsetzung [der Eucharistie] beim Abschiedsmahl Jesu „begonnen, das allerheiligste Geheimnis aus dem Grund häufiger zu feiern [...] und dabei sowohl die Form in den Worten bewahrt und als auch die Materie in der Substanz beibehalten“.⁸⁸ Hiermit wird zudem gegenüber der Traditionskritik der (subkutane) Vorwurf einer nicht beweisbaren Oralität entkräftet, zumal die Apostel nach Rupert einige – aber wohl keinesfalls alle – Briefe kanonisierten und in der gottesdienstlichen Feier als Lesungen dem Evangelienvortrag vorausschickten.⁸⁹ Dies ließe die Schlussfolgerung zu, auch andere Praktiken der Apostel seien (später) verschriftlicht worden. Ansonsten war man jedoch bemüht, die Apostel nicht in einen inhaltlichen Gegensatz zum Evangelium zu bringen, dessen Posaune sie vom Herrn entgegennahmen.⁹⁰ Die Exegese weiß natürlich um die umgekehrte Beeinflussung, wie allein schon der von uns erörterte Text des eucharistischen Gedächtnisses gezeigt hat. Die hochmittelalterliche Reflexion dieser Konkurrenzierung wird durch Bonaventura durch die Begriffspaare „apostoli – evangelistae, instituunt – narrant“ zusammengefasst,⁹¹ deren Qualität im memorialen Instrumentarium, also sowohl in Textrezeption als auch in der gestischen Mimetik, aufscheint. Es ist insoweit anzunehmen, dass die rituelle Bereit-

⁸⁷ PAPST INNOCENZ III.: *Epistola „Cum Marthae circa“* (hier 235).

⁸⁸ LOTHARIUS SEGNIENSIS/PAPST INNOCENZ III.: *De missarum mysteriis*, Prolog (= PL 217,773C): „Hanc igitur institutione formati coeperunt apostoli sacrosanctum mysterium frequentare, eam, quam Christus expresserat, et formam servantes in verbis, et materiam tenentes in rebus“.

⁸⁹ RUPERTUS TUITIENSIS: *De divinis officiis* 1,32 (= CChr.CM 7: S. 26, Zeile 742). – Zum Verhältnis von biblischem Kanon und liturgischer Leseordnung vgl. BLANCHARD, Yves-Marie: *Interdépendance entre la formulation du canon biblique chrétien et la lecture liturgique*, in: KLÖCKENER, Martin u.a. (Hgg.): *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*. Fribourg: Academic press 2006, 69–93.

⁹⁰ Vgl. PAPST LEO DER GROSSE: *Epistola 9 ad episcopum Dioscorum Alexandrinae* (= PL 54,624B–627B).

⁹¹ Vgl. BONAVENTURA: *Sentenzenkommentar IV d 8 p 2 a 1 q 2* (= Opera omnia 4, Quaracchi: Clara Aqua 1889, 193–195).

stellung archetypisch-gestischer Handlungen Jesu dem apostolischen Überlieferungsschatz zuzurechnen ist.

Im Hinblick auf Memorialhandlungen erweisen sich die Schilderungen der apostolischen Praxis hinsichtlich mimetisch nutzbarer Einzelheiten als sehr zurückhaltend. Die Informationen über das rituelle Brotbrechen, das Aufhalten im Tempel, das Verrichten des Gebets und des Gotteslobes etc. (vgl. Apg 2,42–46), sind kurz und spärlich; das Handauflegen und die Salbung treten später hinzu, so dass von einer Frühform der Sakramentenverwaltung in der Urkirche gesprochen werden kann: Der sacramentum-Begriff schließt jedoch schon nach der klassischen Definition eine forma ein, die allein wegen der kontinuierlichen Ausprägung nach einer Persistenz verlangte – nach einem überlieferungsfreundlichen (und aktualisierbaren) Wiedererkennungsmerkmal, für welches sich das Instrumentarium des mimetischen Verfahrens als fruchtbar und förderlich zeigte. Das Ideal der Verstetigung wurde höher eingeschätzt als die Sorge vor dem Vorwurf der Unzeitgemäßheit. Der Missionsauftrag der Urgemeinde hat dabei sogar letztlich das Problem der Naherwartung in den Hintergrund treten lassen, vielmehr wurden Memorialverfahren exportiert und damit mimetische Handlungen inkulturiert, wovon noch die mittelalterliche Theologie profitierte.⁹² Entscheidendes Ergebnis ist, dass die bedeutsame Überlieferungsaufgabe im theologischen Sinne letztlich die Oppositionen „einer authentischen und einer konstruierten Erinnerung“ überlagerte⁹³ und im Hinblick auf die Maßgabe der Aktualität von Liturgie auch überlagern musste. Der Vorrang der apostolisch-praktischen vor der evangelisch-historischen Überlieferung galt damit, schon wegen des unverzichtbaren Instruments der Sukzession für die Wirkung der Überlieferung, in der Ekklesiologie und Liturgik des Hochmittelalters weiter. Der faszinierende Blick auf das Gewesene – das „Affiziertwerden durch die Vergangenheit“⁹⁴ – war in einem Akte der amalgamierenden Überlieferung dem ‚produktiven Vergessen‘ resp. den „Kompositionselementen der aktuellen Gegenwart“, gewichen.⁹⁵ In dieser Gegenwart wurde sogar das Potenzial erblickt, eine Horizontverschmelzung mit dem zukunftsgerichteten Erwartungshorizont zu erreichen:⁹⁶ Die-

⁹² Vgl. FUNKENSTEIN, Amos: *Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters*. München: Nymphenburger 1965; FRIED, Johannes: *Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende*, in: DA 45 (1989), 381–473.

⁹³ Vgl. NEUHAUS, Dietrich: *Gottes-Dienst als Erinnerungspraxis. Sinn und Gestalt des Erinnerens in Religion und Kultur*, in: LOEWY, Hanno u.a. (Hgg.): *Erlebnis, Gedächtnis, Sinn. Authentische und konstruierte Erinnerung*. Frankfurt: Campus-Verlag 1996, 165–176.

⁹⁴ Vgl. RICŒUR, Paul: *Die erzählte Zeit (= Zeit und Erzählung 3)*. München: Wilhelm Fink 1991, vor allem 349–371, dort auch zum Traditionsbegriff.

⁹⁵ Vgl. auch FRIED: *Der Schleier der Erinnerung* (wie oben) 270.

⁹⁶ Vgl. die geschichtsphilosophische Skizze von KOSELLECK, Reinhard: *Erfahrungsraum und Erwartungshorizont – zwei historische Kategorien*, in: DERS.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 9. Auflage. Frankfurt: Suhrkamp 2015, 349–374 [Erstveröffentlichung 1976].

ser benennt die Richtung des ‚fortschrittlichen‘ Voranschreitens, das wir unten (3.2) als Merkmal eines ‚zu begehenden‘ rituellen Festes erkennen werden. Es wäre sinnvoll, auch im modernen Diskurs den dogmatischen und liturgiebezogenen Überlieferungsbegriff im Hinblick auf eine Transformation entsprechend weiterzuentwickeln.⁹⁷

3.2 Konstituierung der liturgischen Aktualität

Das „ergänzende Tun“ (Innocenz III.) als Aspekt des Überlieferungsbegriffs und die *forma sacramenti* aus der hochmittelalterlichen Lehre von den Heilsinstrumenten finden ihre gemeinsame Klammer in der Auffassung von der liturgischen Aktualität, die – wie in unserer Untersuchung oben schon teils *expressis verbis*, teils implizite dargestellt wurde – eine zweifache Deutung beansprucht: Als anthropogenes Geschehen mit Feiercharakter ist sie einerseits dezidierte Handlung (*actualitas*) und geht somit weit über eine bloße Haltung hinaus, die sich als bloße Memorialkultur auf Intellektualität oder Emotionalität beschränken könnte.⁹⁸ Die Fokussierung auf einen biblischen Archetyp und die Entwicklung einer ausgekleideten, instrumentellen Mimesis unterstreichen diese Charakterisierung. Im gottesdienstlichen Kontext wird der *actus* durch den darstellenden Ritus ausgefüllt. Gerade im Bereich der Zeichenhandlungen und ganz speziell bei Feierformen hat zudem Hans-Georg Gadamer treffend den Begriff von der „Begehung“ eines Festes – gleichsam als ‚Aktion in Schreitbewegung‘⁹⁹ – geprägt. Der rituelle *actus* erweist sich jedoch nicht nur in der gebärdeten Aktivität durch eine handelnde Person, sondern bereits im liturgischen Wort, das selbst in seiner (Buch-)Ikonik und Performanz¹⁰⁰ begriffen werden muss.

Die zweite Deutung der liturgischen Aktualität betrifft die Verortung der punktuellen Liturgiefeier innerhalb einer zyklischen Komplexität, die

⁹⁷ Zur stagnierenden diesbezüglichen Diskussion vgl. BUNNENBERG, Johannes: *Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars*. Mainz: Matthias Grünewald 1989, insb. das Resumé 351–377; WIEDENHOFER, Siegfried: *Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffs*, in: ZKTh 112 (1990), 18–29; DERS.: *Die Tradition in den Traditionen*, in: WIEDERKEHR, Dietrich (Hg.): *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche*. Freiburg: Herder 1991, 127–172. Vgl. zuletzt KÖRNER, Bernhard: *Zwischen Archiv und Lebensprozess. Die Entwicklung des Traditionsbegriffs*, in: IKaZ 46 (2017), 233–242.

⁹⁸ Zum hochmittelalterlichen Wortfeld vgl. den Eintrag *actor/actualitas* in: *Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jh.*, Band 1. München: C.H. Beck 1967, Sp. 135–137.

⁹⁹ Vgl. auch die Redewendung „man geht im Vollzug auf“, so GADAMER, Hans-Georg: *Ästhetische und religiöse Erfahrung [1964/1978]*, in: DERS. (Hg.): *Kunst als Aussage* (= Gesammelte Werke 8). Tübingen: Mohr Siebeck 1993, 143–155, hier 147.

¹⁰⁰ Vgl. die sprachphilosophische Arbeit von LADRIÈRE, Jean: *La performativité du langage liturgique*, in: *Conc.* 82 (1973), 53–64; RENAUD-CHAMSKA, Isabella: *Les actes de langage dans la prière*, in: *La Maison-Dieu* 196 (1993), 87–110. Vgl. auch MARTY, François: *Le rite et la parole*, in: BOUSQUET, François u. a. (Hgg.): *Le Rite* (wie oben) 67–86.

sich in der Dramatik des Jahreskreises, aber auch im Generationen überschreitenden Überlieferungsauftrag ausdrückt, nur sehr unvollkommen hingegen in einer in Momente zerfallenden Zeit.¹⁰¹ Die Handlungen werden somit eher in ihrer schlüssigen Abfolge erkannt: „Nam tempus per se non intelligitur nisi per actus humanos“.¹⁰² Abgesehen von dem oben schon erwähnten und mittels des Präsenz-Begriffs umschriebenen, nicht hinter-schreitbaren realen Wirken Gottes in der Liturgie, ist die Feier z.B. hinsichtlich ihrer theologischen Bedeutung und ihrer rituellen Gestaltung autonom. Gleichsam als wolle man die alte Frage aus dem Sederabendritual aufgreifen „Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?“ (yPes 10,4),¹⁰³ so drückt auch in der christlichen Liturgie das Festproprium dem säkularen Tag seinen Stempel auf: Viele liturgische Texte vollziehen diese Überprägung durch die Wortwahl mit und deklamieren die Aktualität des Feiergehaltes über das bloße heilsgeschichtliche Gedenken (z.B. der Auferstehung Christi) hinaus als gegenwärtiges Geschehen (z.B. im konkreten Ritus der Osternacht). Der nächtliche österliche Lobpreis des „Exultet“ spricht daher davon, dass „dies die Nacht“ „sei“,¹⁰⁴ und nicht lediglich ihr Erinnerungsschatten. Hier entfaltet sich eine der spirituellen Erschließung dienende rituelle Ästhetik, in deren Mittelpunkt die sich selbst verzehrende und damit ihre nicht wiederholbare Aktualität beweisende Osterkerze steht. Diese Aktualität bindet die anwesende Liturgiegemeinde, dem Auftrag der Haggada zur mimetischen Teilnahme am Seder-mahl ähnlich, zu feiern „als sei man selbst aus Ägypten ausgezogen“ (yPes 10,5), existentiell an dieses Hodie. Jenes österliche Hodie strahlt dann in die Liturgieformulare anderer Feste – einschließlich der adaptierten Texte des Ordo missae – hinein¹⁰⁵ und wird zum Prinzip des Liturgiefeierns überhaupt. Hierin kann man seit der Antike eine liturgische Gegenwartsbestimmung erkennen, wie Laktanz beweist: „Haec est nox quae a nobis propter adventum regis ac Dei nostri pervigilio celebratur“.¹⁰⁶ Dadurch dass dieses Heute keine Vergangenheit (mehr) und (noch) keine Zu-

¹⁰¹ Vgl. GADAMER, Hans-Georg: *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* [1974], in: DERS. (Hg.): *Kunst als Aussage* (wie oben), 94–142, hier 131–132.

¹⁰² ISIDORUS HISPALENSIS: *Etymologiae* 5,31, hg. v. Wallace Martin Lindsay, Band 1. Oxford: Clarendon 1911, zur Stelle.

¹⁰³ Der Traktat Pesachim wird zitiert nach *Talmud Yerushalmi. Pesachim. Pesachopfer*, übersetzt von Andreas Lehnardt. Tübingen: Mohr 2004, 373–375.

¹⁰⁴ PRG XCIX Nr. 347 (Band 2, S. 112); vgl. LOHFINK, Norbert: *Das Exsultet deutsch. Kritische Analyse und Neuentwurf*, in: BRAULIK, Georg u.a. (Hgg.): *Osternacht und Altes Testament*. Frankfurt: Lang 2003, 83–120.

¹⁰⁵ Vgl. WAHLE, Stephan: *Das Gedächtnis im Heute feiern. Zur existentiellen Bedeutung liturgischer Anamnese*, in: GuL 88 (2015), 133–144, vgl. auch DERS.: *Das Heute Gottes und das Heute der Menschen. Das liturgische hodie-Motiv in der Feierkultur von Weihnachten*, in: BiLi 90 (2017), 117–125.

¹⁰⁶ LAKTANTIUS: *Divinae institutiones* 7,19, hg. v. Samuel Brandt (= CSEL 19). Prag: Tempsky 1890, 645, Zeilen 3–4.

kunft kennt, hebt es die Zeitlichkeit vollends auf; es handelt sich gleichsam um den Höhepunkt aller temporalen „Verschränkungen“.¹⁰⁷ Die sich selbst als hochgegenwärtig empfindende Liturgiegemeinde erfährt die Gegenwart Christi, die alle Konzeptionen memorialen und mimetischen Handelns in ihre Schranken weist. Der ambiguede Präsenzbegriff äußert sich primär zum personalen Wirken Gottes in der Liturgie, sekundär in der aktuellen Bewusstwerdung dessen durch die Liturgieteilnehmenden. In der Ausdehnung (*distentio*) der humanen Gegenwart werden die Generationen vieler Liturgiegemeinden selbst zur Metapher der konkreten Präsenz (*inhabitatio*) Gottes.

Die systematische Theologie des späteren Hochmittelalters hat – von der iterierten Feier des Abschiedsmahles Jesu in der Eucharistie ausgehend – für die selbstvergewissernde Darstellung eines Memorialaktes, dem nur noch die unverfügbare Realität der Christusgegenwart fehlt, verstärkt den platonischen Terminus der „*repraesentatio*“ benutzt.¹⁰⁸ Auch der mimetische Einsatz von archetypischen Handlungen vermag nicht darüber hinwegzutäuschen, dass hier ein stellvertretendes Verfahren Realisierung erfährt, das sich einem unzerstörbaren transzendenten Kern anlagert. Die Schritte der transformierenden Operationalisierung (Entkontextualisierung, Mediation, Modifikation) wurden oben angedeutet. Die bereits erwähnte hugonische Salvationsformel im Hinblick auf unterschiedliche und wandelbare liturgische Vollzüge umschreibt im Grunde das Prinzip der Transformation angesichts der Tradition: Die im Rahmen der Einsetzung konstituierte (rituelle) Form (*institutionis forma*) unterliegt der Tradition, insofern diese eine Transformation vollzieht und eine aktuelle Form erfindet.¹⁰⁹ Das Instrument der ekklesialen Überlieferung gewährleistet, dass das aus dem Überlieferungsschatz gewonnene Ferment seine Wirkung entfaltet und den Memorialgehalt repräsentiert. Damit konnten zugleich die Engführungen einer rückwärtsgewandten Erinnerung, einer bloß formalen Nachahmung, einer lediglich mechanischen Überlieferung des „steinernen(n) Verbliebene(n) von Vergangenheit“¹¹⁰ etc. offengelegt sowie die mimetischen Zeichenhandlungen und Zitate in ihrer instruierenden Bedeutung unterstrichen werden: Die Verwendung des Begriffs der Repräsenta-

¹⁰⁷ Vgl. BIERITZ, Karl-Heinrich: *Verschränkung der Zeiten. Der Gottesdienst als Ort kontrapräsentischer Erinnerung*, in: BThZ 23 (2006), 66–84; BRÜSKE, Gunda: *Verschränkung der Zeiten im Gedächtnis der Heiligen*, in: LJ 54 (2004), 3–14.

¹⁰⁸ Nach THOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae* III, q. 73–88 enthält das Sakrament Christus, aber es stellt dar (*repraesentat*) die Passion (insb. III q. 83 a 1–3). Vgl. auch POSCHMANN, Bernhard: *Mysteriengegenwart im Licht des hl. Thomas*, in: ThQ 116 (1935), 53–116, hier 71–87.

¹⁰⁹ Vgl. HUGO DE SANCTO VICTORE: *De sacramentis* 1,9 (= PL 174,321D; Edition von Rainer Berndt: 214).

¹¹⁰ Vgl. GADAMER, Hans-Georg: *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* [1974], in: DERS.: *Ästhetik und Poetik*, Band 1: *Kunst als Aussage*. Tübingen: Mohr 1993, 94–142, Zitat 139.

tion ist zudem nützlich, weil er – dem Präfix „Re-“ zum Trotz – nicht zwingend eine (zeitliche) Rück-Schau verlangt, wohl aber mit Bonaventura die Beziehung auf ein Anderes hin (*actum ad alterum*) bezeichnet, ohne den Bezug auf die ewige Gegenwart Gottes zu relativieren.¹¹¹ Zudem konnte der im Tridentinum erneuerte Begriff der Repräsentation endgültig die relative Ungewissheit beseitigen, die Berengar an das Verhältnis von Urbild und Abbild herangetragen hatte. Nach der wenigstens kursorischen Sichtung der Liturgiegeschichte kann nunmehr umso deutlicher die Tatsache gewichtet werden, dass das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Liturgiekonstitution eine komplexe Lehre von der Gegenwart Christi in den gottesdienstlichen Vollzügen – etwa das Postulat vom realen und wirksamen Sprechen Gottes im liturgisch verkündigten Wort Gottes im Sinne einer „Sakramentalität des [liturgisch verkündigten] Wortes“ – entworfen¹¹² hat. Damit wurde, wie zudem die ‚nachmetaphysische Philosophie‘ beobachtete¹¹³, der Theologie die Verhältnisbestimmung von mimetischem Nachvollzug archetypischer Handlungen Jesu und der von der Mimetik unabhängigen realen Präsenz Christi und seines aktuellen Wirkens neu aufgetragen.

¹¹¹ Vgl. BONAVENTURA: *Quaestiones disputatae de scientia Christi* q. 7 ad 7, hg. v. Andreas Speer. Hamburg: Felix Meiner 1992, 218–219: „repraesentare dicit actum ad alterum“.

¹¹² Zweites Vatikanisches Konzil: *Liturgiekonstitution*, Nr. 7. – Zur Redeweise von einer „Sakramentalität des Wortes“ vgl. PAPST BENEDIKT XVI.: *Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Verbum Domini“*, Nr. 56, in: AAS 102 (2010), 692–787. Vgl. NUBBAUM, Otto: *Zur Gegenwart Gottes/Christi im Wort der Schriftlesung*, in: NEUHEUSER, Hanns Peter (Hg.): *Wort und Buch in der Liturgie*. St. Ottilien: Eos 1995, 65–92. Vgl. zuletzt die auf die Patristik fokussierte Arbeit von SAMBOR, Pawel: *La participation sacramentelle*. Münster: Aschendorff 2017, zur „Sakramentalität des Wortes“ 237–319. Zum Gesamtkomplex der Präsenz und der Wirksamkeit vgl. EISENBACH, Friedrich: *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst*. Mainz: Matthias Grünewald 1982, insb. 111 und 496–557, nun aber aus dem Blickwinkel der modernen Theologie BENINI, Marco: *Liturgische Bibelhermeneutik. Die Heilige Schrift im Horizont des Gottesdienstes*. Münster: Aschendorff 2020, 354–388.

¹¹³ Vgl. HABERMAS: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2 (wie oben), 699–701.

Zusammenfassung

Die Untersuchung beschäftigt sich mit der Frage, ob ein allzu enges mime-tisches Verständnis von rituellen Transformationen des biblischen und ur-kirchlichen Archetyps den Memorialgehalt tangieren konnte und welche Mo-difikationen im Wege der Mediation des schriftlichen und zeichenhaften Traditions-gutes im Mittelalter als legitim erachtet wurden. Diese Reflexion eröffnet den Blick auf die Bandbreite des Überlieferungsbegriffs in der mittel-alterlichen Liturgik und im gegenwärtigen Diskurs. Das Prinzip der Tradi-tion legitimiert sich insoweit sie eine Transformation des (rituellen) Arche-typs darstellt.

Abstract

This study focuses on the question whether the command to imitate the acts of Jesus, the Apostles or the ancient church (archetypus) produces a very strict understanding of the biblical meaning – and to what extent this is a problem for the mediation and transformation into ritual practices in the medieval times. The liturgical studies of the middle ages show how to find ways to modify the archetypical texts and symbols and to develop the tradi-tional positions into a new and broader theological vision – important also for the discussion concerning tradition in the modern theology. The prin-ciple of tradition is legitimized insofar it is working efficiently as a transfor-mation of the (ritual) archetypes.