

2 Methodische Grundlage der Arbeit

Clearly, scholars have the right to study anything they want, and equally clearly, those who continue bringing to our attention more accurate recensions of ancient prayer material will also continue to receive the proper adulation of those who recognize that without these data we could say nothing at all of the communities who once composed them. But equally clearly, it is the obligation of others in the scholarly community to take the next step and postulate pictures of those communities.¹

2.1 Von der Hagiographie zur Hagiopraxis

Gegen Ende der 1980er Jahre veröffentlichte der Historiker Peter Brown den viel beachteten Artikel *Society and the Supernatural: A Medieval Change*. Dort gibt er eine prägnante Beschreibung des Phänomens der Reliquienverehrung in Spätantike und Mittelalter: „[A]mong the many newly discovered or newly arrived pieces of dust, only the [human] group can make up its mind which is the holy dust.“² Dieses Zitat trifft meines Erachtens auch den Kern der mittelalterlichen Heiligenverehrung. In beiden Fällen werden Wesen und Bedeutung von Objekten und Personen im Rahmen von kommunikativen Prozessen sozialer Gruppen konstituiert. Viel mehr als die tatsächliche und historische Biographie eines Heiligen sind es die sozialen Gruppen der Verehrer sowie die jeweils unterschiedlichen Verehrungssituationen, die den Heiligen als solchen konstituieren und über seine jeweilige Bedeutung und Funktion entscheiden: So wurde der Staub zur Reliquie, ein im 4. Jahrhundert verstorbener Bischof zum Heiligen.

Dieser kommunikative Vorgang kann mit Gewinn den theoretischen Grundlagen des Freiburger Sonderforschungsbereiches 948 ‚Helden – Heroisierungen – Heroismen‘ entsprechend als Heroisierung definiert werden, nämlich als:

[...] der Prozess [...], in dem einer realen oder fiktiven Person heroische Qualitäten zugeschrieben werden und diese Person so zum gestalthaften Fokus einer Gemeinschaft (welcher Größe auch immer) avanciert. Die heroische Figur konstituiert sich in diesem sozialen und kommunikativen Prozess. Dessen Elemente sind die Zuschreibung von Eigenschaften, die Formierung und Artikulation in Ausdrucks- und Darstellungsmedien und die Etablierung der Verehrung.³

Dementsprechend kann auch mittelalterliche Heiligenverehrung als besondere Form einer solchen Heroisierung verstanden werden, in der dem von den Zeitgenossen als historische Person angesehenen Heiligen Eigenschaften zugeschrieben

¹ Hoffman: *Beyond the Text*, S. 7.

² Peter Brown: *Society and the Holy in Late Antiquity* 1989, S. 318.

³ SFB 948 (Hg.): *Antrag auf Einrichtung und Förderung des Sonderforschungsbereichs 948 Helden – Heroisierungen – Heroismen. Transformationen und Konjunkturen von der Antike bis zur Moderne*, S. 14.

werden, die ihn als außergewöhnlich und verehrungswürdig auszeichnen und nicht nur genuin „heroische“ sein müssen, wie es das Zitat nahelegt.⁴

Nun stellt sich die Frage, wie dieser Zuschreibungsprozess genau vonstattenging, in welchen Quellen er fassbar wird und mit welchen Methoden er rekonstruiert werden kann. Der Großteil der aktuellen Forschung hat hierauf eine klare Antwort: Der Prozess der Konstruktion eines Heiligen hätte sich ausschließlich in hagiographischen Texten artikuliert, denen man sich heute mit einem geschichts- oder literaturwissenschaftlichen Interesse nähert.⁵

So ist Hagiographie in den Augen von Dolbeau und Philippart im Grunde ein Subgenre der Historiographie, mit dem Unterschied, dass im Zentrum dieser Texte der Heilige steht, dessen „*mémoire historique*“⁶ darin konstruiert wurde. Aus ihrer Sicht handelt es sich bei der Hagiographie also um eine Form der Geschichtsschreibung, bei welcher der an sich historiographisch arbeitende Hagiograph durch liturgische Bedürfnisse dazu gezwungen ist, seine wissenschaftlichen Prinzipien hintanzustellen und sich in den Bereich des Wahrscheinlichen zu begeben, also Fiktives und Übernatürliches wie Wunder und Mirakel in seinen Bericht zu integrieren.⁷

Diese Auffassung scheint mir aus verschiedenen Gründen problematisch zu sein, vor allem führt sie aber zu einer Engführung des hagiographischen Genres, zu dem ausschließlich Viten, Passiones, Translations- und Mirakelberichte gezählt werden. Liturgische Quellen, also Gebete, Hymnen und so weiter werden weitestgehend exkludiert, da mit diesen Textgenres keine historischen Ansprüche verbunden seien:

⁴ Siehe dazu: Felix Heinzer u. a.: Einleitung: Relationen zwischen Sakralisierungen und Heroisierungen, in: Felix Heinzer u. a. (Hg.): *Sakralität und Heldentum* (Helden – Heroisierungen – Heroismen 6), Würzburg 2017, S. 9–18, hier: S. 11. Für die Wandlung der heroischen Semantik in der Spätantike siehe: Felix Heinzer: *Hos multo elegantius, si ecclesiastica loquendi consuetudo pateretur, nostros heroas uocaremus* – Sprachbilder im frühchristlichen Märtyrerdiskurs, in: Ralf von den Hoff u. a. (Hg.): *Imitatio heroica*. Heldenangleichung im Bildnis (Helden – Heroisierungen – Heroismen 1), Würzburg 2015, S. 119–136, hier: S. 131–132.

⁵ „Bei ihrer redaktionellen Arbeit waren die Hagiographen Schriftsteller wie die anderen. Im Sammeln und in der kritischen Überarbeitung der Quellen war ihre Arbeit gleich wie die der Historiographen“ („Dans leur travail rédactionnel, les hagiographes étaient donc des écrivains comme les autres [...]. Dans la collecte et l'élaboration critique de leur documentation, leur tâche s'apparentait à celle des historiographes“), in: François Dolbeau: *Les hagiographes au travail: collecte et traitement des documents écrits (IX–XII siècles)*, in: Martin Heinzelmann (Hg.): *Manuscripts hagiographiques et travail des hagiographes* (Beihefte der Francia 24), Sigmaringen 1992, S. 49–76, hier: S. 50.

⁶ Guy Philippart: Introduction, in: Guy Philippart (Hg.): *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550* (Corpus Christianorum. Hagiographies), Turnhout 1994–2006, S. 9–24.

⁷ „Die Ansprüche der Auftraggeber und die Bedürfnisse der Liturgie zwangen viele Hagiographen, ihre Einstellung zu ändern. Zwischen dem Wahren und dem Falschen öffnet sich das riesige Gebiet des Wahrscheinlichen.“ („Les exigences des commanditaires et les nécessités liturgiques forceront beaucoup d'hagiographes à prendre une autre attitude. Entre le vrai et le faux, se déploie le champ immense du vraisemblable.“ Dolbeau: *Les hagiographes au travail*, S. 54–55.

Wir schliessen liturgische Traktate, Gebete, Predigten, Sprüche, Litaneien, Kalender, Orationen und Segnungen ausdrücklich aus unserem Projekt aus, nämlich alle jene meistens zweitrangigen Stücke der Hagiographie, die keine historischen Ansprüche haben.⁸

Die diesen Ausführungen zugrundeliegende Gleichsetzung von hagiographischem und historiographischem Schreiben wird von der jüngeren Forschung zunehmend in Frage gestellt. Ein Ergebnis dieser Diskussion ist die Charakterisierung der Hagiographie als eine Form pragmatischer Schriftlichkeit. 1997 hielt Hedwig Röckelein fest, dass „die mittelalterliche Hagiographie zu den ‚Formen der Schriftlichkeit [gehört], die unmittelbar zweckhaftem Handeln dienen oder die menschliches Tun und Verhalten durch Bereitstellung von Wissen anleiten wollen‘, und [dass sie] zu dem ‚Schriftgut [gehört], für dessen Entstehung und Nutzung Erfordernisse der Lebenspraxis konstitutiv waren.“⁹

Zwar lässt sich daraus folgern, dass Motivation sowie Funktion der hagiographischen Verschriftlichungen vielfältige, in der jeweiligen Lebenswelt der Autoren wurzelnde Gründe haben können. Diese werden von der Forschung jedoch weitestgehend im Bereich politischer Interessen und Ziele gesucht.¹⁰ In der Tat zeigt auch die vorliegende Studie, dass politische und wirtschaftliche Gründe hagiographisches Schreiben motivieren konnten, allerdings ist eine Engführung auf diesen Bereich fragwürdig, da weitere, zweifelsfrei wichtige Aspekte der mittelalterlichen Hagiographie außer Acht bleiben, darunter Identitätsstiftung und genuin religiöse Motive. Vor allem ist kritisch festzuhalten, dass auch diese Forschungsansätze unter Hagiographie ausschließlich Viten, Translations- und Mirakelberichte verstehen.

Tatsächlich hat sich bereits um die Jahrtausendwende Klaus Herbers kritisch mit dieser Engführung auseinandergesetzt. Seiner Auffassung nach lässt sich Hagiographie nur dann verstehen, wenn sie im Rahmen ihrer handschriftlichen (Mit-)Überlieferung und ihres Entstehungs- und Nutzungskontextes als der *Causa scribendi, legendi oder audiendi* untersucht wird.¹¹ Als Folge sieht er die Exklu-

⁸ „[...] nous exclurons expressément de notre projet [...] les traités liturgiques, les prières, les serments [sic], les dictons, les litanies, les calendriers, les oraisons, les bénédictions, tout ces morceaux généralement mineurs d’hagiographiques, mais n’ont pas de prétentions historiques.“ Philippart: Introduction, S. 14.

⁹ Hedwig Röckelein: Zur Pragmatik hagiographischer Schriften im Frühmittelalter, in: Thomas Scharff (Hg.): *Bene vivere in communitate*. Beiträge zum italienischen und deutschen Mittelalter. Hagen Keller zum 60. Geburtstag überreicht von seinen Schülerinnen und Schülern, Münster 1997, S. 225–238, hier: S. 226.

¹⁰ Vgl. Bernhard Vogel: Das hagiographische Werk Lantberts von Deutz über Heribert von Köln, in: Dieter Bauer / Klaus Herbers (Hg.): *Hagiographie im Kontext*. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung (Beiträge zur Hagiographie 1), Stuttgart 2000, S. 117–129, hier: S. 124.

¹¹ Vgl. Klaus Herbers: *Hagiographie im Kontext – Konzeption und Zielvorstellung*, in: Dieter Bauer / Klaus Herbers (Hg.): *Hagiographie im Kontext*. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung (Beiträge zur Hagiographie 1), Stuttgart 2000, S. IX–XXVIII, hier: XIV–XV.

sion des liturgischen Materials, das vielfach Teil dieser Kontexte war, äußerst kritisch:

Folglich wären – so Dolbeau – vorwiegend narrative hagiographische Texte, wie Viten, Translationsberichte und Mirakel, von eher liturgischen Stücken in Kalendarien, Martyrologien, Offizien und Litaneien zu scheiden. Geht man davon aus, dass in der Regel – unabhängig, ob überliefert oder nicht – zunächst narrative Texte verfasst wurden, sodann diese Texte gegebenenfalls für liturgische oder andere Zwecke überarbeitet wurden, erscheint es durchaus plausibel, dass sich die hagiographische Forschung bisher eher den narrativen Texten angenommen hat. Von ganz ähnlichen Voraussetzungen gehen auch die ersten zwei des auf vier Bände geplanten Werkes ‚Hagiographies‘ von Guy Philippart aus. Die Integration dieser Texte, zum Beispiel in liturgische Bücher, gewinnt für die hier verfolgten Fragen an Gewicht, und zu diskutieren wäre, inwieweit die Trennung in narrative und weitere hagiographische Schriften aufrechterhalten und das bisher ungleichgewichtige Interesse künftig ausgeglichen werden sollte.¹²

Zu einem ähnlichen Schluss war De Gaiffier bereits in den 1970ern gekommen, der aber weitestgehend unbeachtet blieb:

Wenn man von Hagiographie spricht, von hagiographischen Dokumenten, neigt man zu oft dazu, das Leben des Heiligen (Passio, Vita) in den Vordergrund zu stellen, und zwar meistens ausschließlich oder zumindest vorwiegend. Nun aber, die hagiographische Gattung erschöpft sich bei Weitem nicht in den Viten: man sollte auch die anderen Dokumente berücksichtigen, hauptsächlich: Kalender, Martyrologien, Inschriften, liturgische Bücher (Sakramentare und Brevieren), Litaneien, Hymnen, Ikonographie, ohne dabei die Translation der Reliquien und vor allem die Wunderberichte zu vergessen. Diesen ganzen Komplex benötigen wir, um die Geschichte eines Heiligen zu rekonstruieren.¹³

Diesen Forderungen, liturgische Quellen zur Gattung der Hagiographie zuzuordnen, ist insofern zuzustimmen, als dass Viten, Translations- und Mirakelberichte nicht isoliert verstanden werden können, sondern Teil eines größeren Kultarrangements waren, das auch andere Quellen, darunter etwa auch die für die liturgische Feier des Heiligen geschaffenen Texte, umfasste.

Die Erweiterung des Corpus hagiographischer Quellen um das liturgische Material ist zwar ein wichtiger Fortschritt bei der Erforschung mittelalterlicher Heiligenkulte, löst aber das eigentliche Problem nicht. Dieses liegt in der unterschiedlichen Auffassung darüber, wie und auf welcher medialen Ebene Heiligkeit konstruiert wurde. Die Vertreter der Hagiographie-Forschung sehen in dieser

¹² Ebd., S. XI–XII.

¹³ „Quand on parle d’hagiographie, de documents hagiographiques, on a trop souvent la tendance de mettre à l’avant plan, et presque d’une manière exclusive ou tout au moins prépondérante, la Vie du Saint: Passio, Vita. Or, les Vitae ne constituent nullement tout le genre hagiographique: il faut tenir compte d’autres documents dont voici les principaux: calendriers, martyrologies, inscriptions, livres liturgiques (sacramentaires et bréviaires), litanies, hymnes, iconographie, sans oublier les translations et surtout les Miracula. Tout cet ensemble nous sert à rejoindre l’histoire d’un saint.“ Baudouin de Gaiffier d’Hestroy: Hagiographie et historiographie, in: La storiografia altomedievale (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo 17), Spoleto 1970, S. 139–166, hier: S. 140.

Konstruktionsleistung primär das Ergebnis narrativer Strategien eines literarisch tätigen Autors, dessen Zuschreibungen und Motive es zu rekonstruieren gelte. Daraus resultiert das Verständnis von Heiligen als Protagonisten narrativer Texte und daher als literarische Figuren.

Diese Auffassung basiert aber auf einem Missverständnis, das auf die enge, Heiligenviten fokussierende Gattungskonzeption von Hagiographie zurückzuführen ist. Viten, Translations- und Mirakelberichte eignen sich besonders für eine im breiten Sinne literarische Betrachtung, weil sie in sich geschlossene, textliche Produkte darstellen, die sich unabhängig von ihrem Gebrauch untersuchen lassen. Tatsächlich wurden Viten bereits im Mittelalter zu vielfältigen Zwecken verfasst und in unterschiedlichen Kontexten verwendet, wie zum Beispiel für die private Lesung in der Zelle¹⁴ oder für die öffentliche Erbauung von Laien.¹⁵ Die Vielfältigkeit der Motive zu betonen, Heiligenviten zu verschriftlichen und zu nutzen sowie die Tatsache, dass sich Viten, Translations- und Mirakelberichte dank ihrer literarischen Eigenheit auch getrennt vom liturgischen Heiligenkult untersuchen lassen, kann allerdings nicht einen viel evidenteren Aspekt verbergen, nämlich dass Heiligenviten in erster Linie Ausdruck eines liturgischen Kultes waren. So auch De Gaiffier:

Die Hagiographie ist der Ausdruck des Kultes. Aber es reicht nicht aus, diese Reihe von Dokumenten aufzulisten; man sollte sich vielmehr dessen bewusst sein, dass diese aus einem einzigen Bedürfnis entstehen: einen Heiligenkult zu erwecken und ihn aufrecht- und wachzuhalten. Infolgedessen sollte man versuchen, zu verstehen, wie diese Dokumente, die oft wegen der Notwendigkeiten des Heiligenkultes entstanden, nicht überwiegend und ausschließlich als historische Quellen verfasst wurden, die uns Informationen über die Helden des Christentums liefern sollen. Vielmehr wurden sie verfasst, um deren Andenken innerhalb der christlichen Gemeinde aufrechtzuhalten, auch, auf der einen Seite, um deren Heiligkeit zu preisen und auf der anderen, um in den Gläubigen den Wunsch zu erwecken, die Heiligen nachzuahmen und deren Schutz zu erbitten.¹⁶

Ein solches Missverständnis, aufgrund dessen liturgische Quellen lediglich als literarische Produkte verstanden und untersucht werden, wurde am Ende der 1980er Jahre auch von dem Liturgiehistoriker Lawrence A. Hoffman konsta-

¹⁴ Wie Alkuin bezüglich seiner metrischen *Vita Willibrodi* behauptet, vgl. ders.: *Etudes critiques d'hagiographie et d'iconologie* (Subsidia Hagiographica 43), Brüssel 1967, S. 475.

¹⁵ Vgl. Pierre Riché: *Les bibliothèques de trois aristocrates laics carolingiens*, in: *Le Moyen Âge* 69, 1963, S. 87–104, hier: S. 93; 98; 102.

¹⁶ „L'hagiographie [...] est l'expression du culte. Mais il ne suffit pas d'aligner cette série de documents; il est indispensable de rappeler qu'ils proviennent principalement d'une seule et même exigence: susciter, maintenir et entretenir le culte des saints. Dès lors, il faut tâcher de comprendre comment ces documents, nés souvent des nécessités du culte rendu aux saints, ont été élaborés non pas avant tout et exclusivement comme livres historiques destinés à nous fournir des renseignements sur les héros du christianisme, mais à maintenir leur souvenir dans la communauté chrétienne, afin, d'une part, d'en exalter la sainteté, et, d'autre part, d'inspirer aux fidèles le désir de les imiter et de solliciter leur protection.“ de Gaiffier d'Hestroy: *Hagiographie et historiographie*, S. 140–141.

tiert.¹⁷ In seinem 1987 erschienenen Werk *Beyond the Text. A Holistic Approach to Liturgy* kritisiert Hoffman die philologischen und formanalytischen Ansätze der Untersuchungen liturgischer Quellen im 19. und 20. Jahrhundert. Die so orientierten Forschenden würden sich nach ihm nicht wirklich für Liturgie interessieren, sondern lediglich für deren literarische Überreste („literary remains“).¹⁸ Dies habe auch zur Folge, dass man sich auf „eine ewige Wiederherstellung von wissenschaftlich akkuraten Texten“¹⁹ beschränke, ohne sich die viel wichtigere Frage zu stellen, nämlich „wie solche Texte, als gelebte liturgische Praxis, Auswirkungen auf die Menschen hatten, die sie verwendeten.“²⁰

Hoffman räumt ein, dass es bis zu einem gewissen Grad notwendig sei, sich auf die literarischen Produkte liturgischen Handelns zu fokussieren, besonders im Fall von vormodernen Gesellschaften, die sich nicht mehr empirisch beobachten lassen:

Diese Textzentrierung mag offensichtlich und überhaupt notwendig für Disziplinen erscheinen, die die Antike untersuchen, da sie ihre Materialien aus den literarischen Resten – dem Einzigen, was übrig geblieben ist – von Kulturen sammeln, die vor langer Zeit von der Verwüstung der Geschichte zerstört wurden.²¹

Er besteht aber darauf, dass es sinnvoll sei, es bei der Untersuchung von Liturgie und ihren Quellen nicht bei einer solch ausschließlich philologischen Betrachtungsweise zu belassen: „Of course research must begin with the literature in which the evidence is embedded; that indeed is necessary. But both philology and form-criticism end with that literature as well; and that is not necessary at all.“²²

Im Gegensatz dazu betont auch Hoffman, dass liturgische Quellen nicht als rein literarische Erzeugnisse verstanden werden sollen, „als ob sie tote literarische *specimina* wären, die man von den betenden Akteuren trennen kann.“²³ Vielmehr sei es notwendig, dass „[...] Forschende der Liturgie früher oder später mit der verstörenden Erkenntnis konfrontiert werden, dass auch wenn ihr Material aus der Vergangenheit im Wesentlichen literarisch ist, die menschliche Tätigkeit des Betens es nicht ist.“²⁴ Somit wird deutlich, dass die Methoden der literarischen Analyse für die Untersuchung von Liturgie nicht ausreichen können. Hoffman fordert die Forschenden dagegen auf, eine eigene Methode zu entwickeln, um

¹⁷ Vgl. Hoffman: *Beyond the Text*.

¹⁸ Ebd., S. 3.

¹⁹ Ebd., S. 173: „[to] go beyond an eternal recreation of scientifically accurate texts [...]“

²⁰ Ebd.: „[to] see how those texts, played out as lived liturgical practice, had consequences for the people who used them.“

²¹ Ebd., S. 5: „This text-centeredness might seem obvious and even necessary in studies of antiquity, which must gather their evidence in literary remains, the only thing we have left, at times, of cultures long destroyed by the ravages of history.“

²² Ebd.

²³ Ebd., S. 7: „as if they were inert literary specimens separable from the praying actors.“

²⁴ Ebd., S. 6: „is not a literary matter in the first place. [...] Liturgists must eventually confront the disturbing recognition that though their evidence from the past is essentially literary, the human activity of worship is not.“

Liturgie und ihre schriftlichen Quellen als solche zu untersuchen, ohne sich den Methoden anderer Disziplinen zu sehr zu verpflichten:

[...] we liturgists must develop some context for handling prayer qua prayer, not just prayer qua literature. We will have to acknowledge the common-sense recognition that prayers are not readings, and prayer books are not literary specimens.²⁵

Das Ziel Hoffmans ist somit weniger die philologische Auswertung von Textbeständen, sondern vielmehr die Untersuchung der Verehrungspraxis einer konkreten Gemeinschaft zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort, deren kontextspezifische Bedeutung es aufzuschließen gilt:

The essential unknown, that which cries out for clarification [...] is not the texts; what little we know of them, they are at least before us and are amenable to restoration in a more or less accurate facsimile by virtue of manuscript evidence. It is the people about whom we know virtually nothing, at least insofar as they constituted worshipping communities in various ages of [...] history. We ought not to argue from the people to the texts, then, but from the texts to the people.²⁶

Um eine derartige Untersuchung durchzuführen, müssen nach Hoffman drei Dimensionen berücksichtigt werden: Zunächst, logischerweise, der Inhalt der Liturgie, so wie er aus den Texten hervorgeht.²⁷ Dieser offenkundige Inhalt der Gebete („manifest content of the prayers“) stellt eine von insgesamt drei Variablen, die zusammen genommen die Botschaft („liturgical message“) ausmachen.²⁸

Der zweite Aspekt, der als bedeutungstragendes Element in der Analyse von Liturgien unabdingbar miteinbezogen werden soll, ist das, was Hoffman die Choreographie oder die Art und Weise der Gestaltung der liturgischen Dienste nennt.²⁹ Als Beispiel dafür nennt er spezifische Aspekte der jüdischen liturgischen Praxis, doch der zugrundeliegende Gedanke lässt sich mühelos auf die christliche Liturgie übertragen, wie zum Beispiel auf die monastische Feier des Stundengebetes:

The contrast between the eastern European shtetl and American Reform is instructive here. In the former, worship was characterized by ‚davening‘,³⁰ a particular brand of Hazzanut³¹, and an intimacy among peers balanced by a seating arrangement that both reflected and supported class structure. The very pathos of the singsong sound of ‚davening,‘ and the ‚kvetch‘ of the small town Hazzan reflected the misery of shtetl existence. The small synagogues (or shtüblech) in which worshippers ‚davened‘ side by side, often packed together, each person apparently doing his own thing without disturbing the others, was the most intimate of services imaginable and testified to the closeness

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., S. 8.

²⁷ Vgl. ebd., S. 69–70.

²⁸ Beide Zitate ebd., S. 71.

²⁹ „the way services are conducted“, ebd.

³⁰ Das jiddische Wort für „beten“.

³¹ Von hazzan oder chazzan, der Cantor. Hazzanut ist eine besondere Art der vokalen liturgischen jüdischen Performanz, vgl. Ronald Eisenberg: *Dictionary of Jewish Terms. A Guide to the Language of Judaism*, Lanham 2011, S. 168–169.

forced on the crowded Jewish communities of the Pale. But social class in the ghetto was maintained by the system of reserving seats by the eastern wall for those with status. How different all of this was from the highly decorous service in large, architecturally elaborate temples founded by the Reform movement in America! There, the organ, the German music so dependent on high European culture, or the stylized and, to some extent, Protestantized mode of worship carried a message for Jews who were part and parcel of Western enlightenment.³²

Solche Aspekte, „the How of worship“, sind laut Hoffman für die Bestimmung der Bedeutung von liturgischen Praktiken genauso wichtig wie etwa der Inhalt der Texte:

[...] the ‚how‘ of worship in different times and places are just as significant as the meaning of the prayers themselves in defining [...] identity, and these two elements (choreography and content), along with the prayer book’s structure, have combined to present a coherent message to the worshiper [...].³³

Als drittes Element werden die jeweiligen Textträger oder Bücher genannt, die die rituellen Handlungen fixieren und wo sie, nach Bedarf, immer wieder modifizierbar waren.³⁴ Layout, Design, Struktur und Organisation, sprachliche Aufmachung und so weiter verfügen nämlich nach Hoffman über ein großes kommunikatives Potential, das in die Analyse miteinzubeziehen ist.³⁵ Dabei sind Hoffmans Beobachtungen einigen aktuellen Entwicklungen der mediävistischen Liturgieforschung überraschend ähnlich, wie sie von Hanns Peter Neuheuser thematisiert worden sind:

Mit der Integration der seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts stärker profilierten kulturhistorischen Ansätze in die Geisteswissenschaften – dem ‚Cultural Turn‘ – sind neben dem Entwurf völlig neuer Themenfelder auch neuartige Zugänge zu traditionellen Forschungsgebieten entwickelt worden. Es galt, die Artefakte erneut und kritisch zu befragen, ob sie etwa nur ihre eigene isolierte Geschichte dokumentieren oder auch den ‚Wandel ihrer Bedeutungen‘ respektive, ob mit ihrer Hilfe die werkimmanente ‚Faktengeschichte alten Stils‘ in eine Bedeutungsgeschichte überführt werden könne. [...] Bei der retrospektiven Erschließung kultureller und zivilisatorischer Überlieferungen gerieten insofern Medien in den Blick, welche – wie die liturgischen Bücher – zu den ältesten, typologisch geschlossenen Literaturgattungen überhaupt zählen. [...] Unterstützt wurde dieser Wandel durch die Erkenntnis, dass gottesdienstliche Vollzüge neben ihrer Primärbedeutung für die unmittelbar beteiligten Gläubigen zahlreiche anthropologisch aufschlussreiche Konstanten ausbildeten und qualitativ hoch stehende Kunstzeugnisse, darunter neben Architektur, Einrichtungsgegenständen, Gefäßen, Geräten, Gewändern, Texten und Melodien etc. eben auch liturgische Bücher hervorgebracht haben: Eine umfassende kulturhistorische Betrachtung konnte sich sinnvollerweise diesem Komplex nicht auf Dauer entziehen.³⁶

³² Hoffman: *Beyond the Text*, S. 71.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. ebd., S. 70.

³⁵ Ebd.

³⁶ Hanns P. Neuheuser: Liturgische Bücher als Gegenstände der kulturhistorischen Betrachtung. Tendenzen neuerer Publikationsformen, in: *BIBLIOTHEK Forschung und Praxis* 34, 2010, S. 238–258, hier: S. 239.

Im Sinne Hoffmans ist zunächst eine solche Gesamtbetrachtung aller drei Elemente nötig, um die liturgische Praxis einer Gemeinschaft wahrnehmen und sie anschließend interpretieren zu können.³⁷ Unterschiede und Modifikationen dieser drei Elemente, egal wie umfangreich, zeigen für ihn eine veränderte Identität der jeweiligen Gemeinschaften an, die sich wesentlich über die liturgische Verehrung definieren, eine Zuschreibung, die ja gerade für die religiösen Gemeinschaften des Mittelalters Gültigkeit beanspruchen kann.³⁸

Mit Hoffmans Begriffen und Methoden lassen sich meines Erachtens auch mittelalterliche Heiligenkulte und ihre Quellen untersuchen. Schriftliche Zeugnisse des Heiligenkultes, darunter auch Viten, sind aus zwei Gründen für diese Untersuchung unverzichtbar: Zum einen geben sie über den Inhalt des Kultes und über die Profilierung der heiligen Figur Auskunft, und zum anderen verweisen sie auf den textexternen Prozess der Konstruktion des Heiligen. Dieser war ein sozialer und kommunikativer Prozess, in dessen Rahmen dem Heiligen durch eine Verehrergemeinschaft Eigenschaften zugeschrieben wurden. Der Heilige war somit eine soziale Figur, nicht bloß der Protagonist einer Erzählung.

Ein solcher Prozess muss aber, damit er stattfinden kann, medialisiert werden, das heißt in Ausdrucksmedien „des Körpers und seiner Praktiken“ oder „in Medien textueller / verbaler, bildlicher, musikalischer oder medial hybrider Darstellung“³⁹ artikuliert werden. Diese Medialisierungspraktiken fielen bei unterschiedlichen Verehrergemeinschaften unterschiedlich aus. Für solche außerhalb des regulierten kirchlichen Lebens im Mittelalter konnte der Konstruktionsprozess des Heiligen beispielsweise auch monetäre Praktiken (Spenden) einschließen oder durch eine an den Heiligen angelehnte Namensgebung artikuliert werden. In erster Linie wurde der Heilige aber von den religiösen Verehrergemeinschaften der Mönche und Kleriker durch eine bestimmte Art von Praktiken konstituiert, die als liturgische Performanz bezeichnet werden können. Dieser Begriff schließt zum Beispiel die Markierung einer für den Heiligen reservierten Zeit (das Heiligenfest) oder den Besuch seines Bestattungsortes in gemeinsamer Prozession ein, sowie das Vorlesen eines Berichtes über sein Leben und Sterben. Zwar konnte der Konstruktionsprozess des Heiligen durchaus durch das Schreiben über ihn (Hagiographie) medialisiert werden, er stellte letztlich aber das Ergebnis eines umfassenderen Prozesses dar, von dem Hagiographie ein Teil war. Die soziale und kommunikative Konstruktion des Heiligen möchte ich als Hagiopraxis bezeichnen und seine Medialisierungsform in der liturgischen Performanz und ihren Medien identifizieren. Im Folgenden wird dies überblickartig erklärt.

³⁷ Vgl. Hoffman: *Beyond the Text*, S. 71.

³⁸ Vgl. ebd., S. 72.

³⁹ SFB 948 (Hg.): *Antrag des SFB 948*, S. 15.

Den ersten Schritt in der kultischen Konstruktion eines Heiligen stellte die Markierung einer für ihn reservierten Zeit dar.⁴⁰ In Anlehnung an eine Tradition des spätantiken Märtyrerkultes steht auch im Mittelalter zunächst der Todestag eines Heiligen im Fokus der liturgischen Verehrung. Nach der christlichen Logik des Mittelalters repräsentierte der Todestag eines Märtyrers beziehungsweise eines Heiligen den Tag, an dem er ins wahre Leben geboren wurde, nämlich den Tag, an dem er das Saeculum verlassen durfte und im Himmel aufgenommen wurde.⁴¹ So wurden neben den Festen, die jedes Jahr die wichtigsten Ereignisse der Biographie Jesu vergegenwärtigen sollten, auch besondere Termine eingeführt, zu denen die Heiligen, sozusagen die Nebenfiguren der *Historia sacra*, in den Vordergrund der Verehrung gerückt wurden. Neben dem Todestag wurden auch weitere Stationen der Biographie eines Heiligen liturgisch gefeiert, wie beispielsweise der Tag, an dem ein Heiliger zum Bischof geweiht wurde oder der Tag der Übertragung seiner körperlichen Überreste. Diese sogenannte Translation war besonders lokal relevant, da sie an den Orten und bei den Institutionen gefeiert wurde, an denen die Übertragung der Reliquien stattfand.⁴²

An einem solch besonderen Tag eines Heiligen („dies sancti“⁴³) wurde also ein Fest veranstaltet, um ihn zu ehren und seine Memoria zu pflegen. Für eine Gemeinschaft besonders wichtige Heilige wurden mit einem prächtig ausgestalteten Fest gefeiert: Ein wichtiger Heiliger, dessen Fest zum Beispiel in einem Kalender als *Festum duplex* identifiziert werden kann, wurde über 24 Stunden,

⁴⁰ Vgl. Arnold Angenendt: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, S. 129–132.

⁴¹ Dazu zum Beispiel Hrabanus Maurus, der sich in seinem *De institutione clericorum* auf eine Passage aus Beda bezieht: „[...] mos obtinuit ecclesiasticus, ut dies beatorum martyrum sive confessorum Christi, quibus de saeculo transierunt, natales vocitemus eorumque solemnitas non funebria, sed natalicia dicantur.“ Detlev Zimpel (Hg.): Hrabanus Maurus, *De institutione clericorum* – Über die Unterweisung der Geistlichen (Fontes Christiani 61), Turnhout 2006, S. 374; oder: Amalar von Metz, *Liber officialis*: „Natalitia sanctorum nativitates eorum monstrant quibus nascuntur in societatem novem ordinum angelorum, et in societatem sanctorum patrum naturalis legis, et legis litterae et Novi Testamenti.“ Eric Knibbs (Hg.): *On the Liturgy, Amalar of Metz, Volume II, Books 3–4* (On the Liturgy / Amalar of Metz. Ed. and Transl. by Eric Knibbs), Cambridge / Mass 2014, S. 560. Außerdem: Vgl. Arnold Angenendt: *Liturgie im Mittelalter*, in: Patrizia Carmassi (Hg.): *Präsenz und Verwendung der Heiligen Schrift im christlichen Frühmittelalter*, Wiesbaden 2008, S. 211–238, hier: S. 225.

⁴² Vgl. Martin Heinzelmann: *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes* (Typologie des sources du Moyen Âge occidental), Turnhout 1979, S. 114.

⁴³ Angenendt: *Heilige und Reliquien*, S. 129. Das Thema wird auch vier Jahrhunderte später, in der zweiten Hälfte des 13. Jhdts., von Durandus von Mendes angesprochen, der das ganze siebte Buch seines *Rationale divinarum officiorum* den Heiligenfesten widmet und unter anderem die Gründe dafür erklärt, dass die Kirche Heiligenfeste feiert, vgl. A. Davril u. a. (Hg.): *Guillelmi Duranti Rationale divinarum officiorum* (Guillelmi Dvrantri *Rationale divinarum officiorum* / ed. A. Davril), Turnhout 2000, S. 9–130.

nämlich von der Vesper des Vortages bis zur Vesper des Festes selbst gefeiert.⁴⁴ Ein besonderer Indikator der Wichtigkeit eines Festes ist die Verwendung individualisierten Materials anstelle von Elementen des sogenannten *Commune sanctorum*, die auf alle Heiligen eines bestimmten Typus appliziert werden konnten.⁴⁵

Es waren meistens lokal oder regional verehrte Heilige, zum Beispiel die Heiligen einer Stadt, eines Bischofssitzes oder eines Klosters, die mit einer vergleichsweise aufwendigen Liturgie gefeiert wurden. Sie galten als die „*patroni loci*“, als diejenigen, die „über die einzelnen Orte wachten“, während Gott, der „*salvator mundi*“ [die Welt] beherrscht[e].⁴⁶ Diese Zuschreibung, die in der spätantiken Tradition der Märtyrerverehrung wurzelte, welche primär mit der Grabstätte des Heiligen verbunden war, blieb für das ganze Mittelalter entscheidend. Auch wenn nach der Einführung eines für die ganze Christenheit gültigen Heiligenkalenders sowohl universelle als auch lokale Heilige gefeiert wurden,⁴⁷ erfuhren nach wie

⁴⁴ Auch andere kalendarische Bezeichnungen wie: *festum simplex*, *semi-duplex* usw. bezeichnen die Höhe eines Feiertages. Siehe: John Harper: *The Forms and Orders of Western Liturgy from the Tenth to the Eighteenth Century. A Historical Introduction and Guide for Students and Musicians*, Oxford 1991, S. 57. Einstufen ließen sich diese auch anhand der Anzahl der vorgesehenen Lektionen der Matutin: bei wichtigen Festen im kanonischen *cursus* waren neun Lesungen vorgesehen (*festum IX lectionum*), bei wichtigen Festen im monastischen *cursus* wurden zwölf Lesungen vorgetragen (*festum XII lectionum*), vgl. Daniel Sheerin: *The Liturgy*, in: Frank Anthony Carl Mantello / A. G. Rigg (Hg.): *Medieval Latin: An Introduction and Bibliographical Guide* 1996, S. 157–182, hier: S. 160. Bei besonders wichtigen Festen wurde auch eine sogenannte Oktav gefeiert, vgl. Pierre-Marie Gy: *Le culte des saints dans la liturgie d'Occident entre le IXe et le XIIIe siècle*, in: Robert Favreau (Hg.): *Le culte des saints aux IXe-XIIIe siècles. Actes du Colloque tenu à Poitiers les 15–16–17 septembre 1993* (Civilisation médiévale 1), Poitiers 1995, S. 85–89, hier: S. 88.

⁴⁵ Dies gilt auch für die Lesungen des Nachtgottesdienstes. So konnte Tjamke Snijders an hagiographischen Lesungen für die Matutin in Handschriften aus hochmittelalterlichen niederländischen Klöstern zeigen, dass bei unterschiedlichen Heiligenfesten große Unterschiede in Umfang, narrativer Kohärenz und Verarbeitung des hagiographischen Materials bestanden. Für Feiern zu Ehren von Klosterpatronen oder Heiligen, deren Reliquien das Kloster besaß, wurde der hagiographische Stoff vorsichtig ausgewählt und sorgfältig für die nächtliche Liturgie aufbereitet. Mit dem Ziel, das klösterliche Publikum über wichtige Heilige besser und ausführlich zu informieren, erarbeiteten liturgische Redakteure erzählerisch sehr kohärente Abfolgen von Lesungen. Bei Heiligen hingegen, zu denen die Klöster keine besondere Bindung hatten, wirkt die Auswahl und Aufbereitung der Lesungen eher unaufmerksam, so dass zum Teil sogar inkohärente oder unverständliche Heiligengeschichten ausgesucht und während der Matutin vorgelesen wurden. Im ersten Fall, folgert Snijders, ging es offensichtlich darum, das monastische Publikum gut und vollständig über den eigenen Klosterpatron zu informieren, im zweiten Fall waren die Inhalte der Lesungen weit weniger relevant als das gemeinsame Begehen des Festes. Vgl. Tjamke Snijders: *Celebrating with Dignity: The Purpose of Benedictine Matins Reading*, in: Steven Vanderputten (Hg.): *Understanding Monastic Practices of Oral Communication (Western Europe Tenth–Thirteenth Centuries)* (Utrecht studies in medieval literacy 21), Turnhout 2011, S. 115–136.

⁴⁶ Angenendt: *Heilige und Reliquien*, S. 128.

⁴⁷ Vgl. Gy: *Le culte des saints*, S. 85. Dass die Verehrung vor allem der Apostel und der ersten Märtyrer des Christentums, wie Stephanus und Laurentius, sich im ganzen mittelalterlichen Europa verbreitete, bezeugen auch die Bestattungslagen von Bischöfen zwischen dem 4. und 7. Jhdt. Wie Picard in Bezug auf Oberitalien zeigen konnte, ließen

vor bestimmte, für eine Verehrergemeinschaft äußerst bedeutende Figuren – wie Patrone –, dort vergleichsweise größere Verehrung. Dabei war zum einen die Idee entscheidend, dass insbesondere an dem Ort, an dem die körperlichen Überreste lagen, die thaumaturgische Kraft des Heiligen dauerhaft und intensiv wirken konnte.⁴⁸ Zum andern aber galt der gefeierte Märtyrer oder Heilige in gewisser Weise auch als Gründer eines Ortes und der dort ansässigen Gemeinschaft seiner Verehrer.⁴⁹ In dieser Hinsicht kann die spätantike und mittelalterliche Märtyrer- und Heiligenverehrung als eine Fortsetzung des privaten Totengedächtnisses verstanden werden: „[...] the cult of martyrs at the *memoriae* of their burial could be seen as a Christian perpetuation of the care for the dead members of their families that the living were expected to show towards them.“⁵⁰

In der Lebenswelt der Verehrergemeinschaft wurden nicht nur bestimmte Zeiträume, sondern spezielle Orte als mit den Heiligen in Verbindung stehend markiert. Da die irdische Präsenz von Heiligen, wie gerade geschildert, mit ihren körperlichen Spolien in Verbindung gebracht wurde, handelte es sich oft um Grabkirchen, Altäre oder Krypten, wo diese verwahrt wurden. Solche ihrerseits durch ihre Verbindung mit dem Heiligen ausgezeichneten Orte wurden auch liturgisch einbezogen, indem sie am Tag des Heiligenfestes, meistens nach den Laudes, vor der Messe oder nach der Vesper in feierlicher Prozession besucht wurden.⁵¹ Zu diesen Anlässen wurden spezielle Gesänge vorgetragen (Hymnen, Responsorien und Antiphonen), die das Thema des Festes behandelten. Die Kanoniker des bayerischen Stiftes Sankt Zeno Reichenhall beispielsweise besuchten den dortigen Altar für Zeno zweimal im Jahr, am 9. Dezember für die Feier des Todestages und am 10. Juli für die Feier der Übertragung der Gebeine des Heiligen.⁵² Dies wird durch einen liturgischen Codex des 14. Jahrhunderts, Kremsmünster BS CC31 belegt.⁵³ Dieses Prozessionale sieht für das Fest im Dezember eine feierliche Prozession zum Altar vor, die mit dem Singen einer Antiphon zu begleiten ist, sowie das Singen eines Responsoriums auf dem Weg zurück zum Chor. Auch für das Fest im Juli war eine Prozession mit dem begleitenden Gesang eines Responsori-

sich Bischöfe in dieser Zeit bevorzugt in Kirchen bestatten, wo Reliquien von Aposteln oder Märtyrern aufbewahrt wurden, siehe: Picard: *Le souvenir des évêques*, S. 251–310. Während der Karolingerzeit prägte sich diese Tendenz noch stärker aus: Heilige, deren Reliquien nun vermehrt transportiert, umgesiedelt und verteilt wurden, wurden multilokal, siehe dazu: Angenendt: *Heilige und Reliquien*, S. 204.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 125–126.

⁴⁹ Ebd., S. 125.

⁵⁰ Robert A. Markus: *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, S. 147.

⁵¹ Vgl. Harper: *The Forms and Orders*, S. 127–129. Siehe außerdem: Peter Kritzing: *The Cult of Saints and Religious Processions in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, in: Peter A. V. Sarris u. a. (Hg.): *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, Leiden 2011, S. 36–48.

⁵² Vgl. Johannes Lang: *Das Erzbistum Salzburg. Teilband 2. Das Augustinerchorherrenstift St. Zeno in Reichenhall* (*Germania Sacra. Folge 3* 9, 2), Berlin 2015, S. 355.

⁵³ Vgl. Michel Huglo: *Les manuscrits du processional. Bd. 1 Autriche à Espagne. 2 Bde.* (*Répertoire international des sources musicales* 14,1), München 1999, S. 11–13.

ums vorgesehen.⁵⁴ Gegenstand aller dieser Gesänge war Zeno, in dessen Anwesenheit in Form von Reliquien das liturgische Geschehen stattfand.

Das Fest

Nach der Tradition spätantiker Märtyrerverehrung beging die Gemeinschaft am Todestag des Märtyrers eine Gedächtnisfeier. Diese bestand aus zwei Elementen: zum einen aus einer Nachtwache, einer *vigilia*, am Grab und zum zweiten aus einem feierlichen Mahl zu Ehren des gefeierten, toten Märtyrers.⁵⁵ Von einer solchen Nachtwache berichtet zum Beispiel Ambrosius in der Epistel 77, in der der Bischof seiner Schwester über die Auffindung der Reliquien des Märtyrerpaars Gervasius und Protasius berichtet:

Was soll ich noch sagen? Wir richteten die Reliquien ordentlich her, wir überführten sie zu der Fausta-Basilika als der Abend schon begann; wir bewachten sie die ganze Nacht mit aufgelegter Hand. Am nächsten Tag verbrachten wir sie in die Basilika, die man Ambrosiana nennt.⁵⁶

Auch der Brauch des Totenmahles ist in der Spätantike bezeugt, Augustinus war sogar dazu gezwungen, ihn gegenüber seinem heidnischen Gegner Faustus zu rechtfertigen, da diese angeblich christliche Tradition in den Augen des manichäischen Philosophen offensichtlich zu große Ähnlichkeiten mit genuin heidnischen Bräuchen aufwies. Das spätantike Symposion „durch eine Eucharistie [zu ersetzen]“⁵⁷ war nicht ohne weiteres möglich: die räumliche und zeitliche Nähe der eucharistischen zur Heiligenverehrung rief nicht nur andersgläubige Kritiker auf den Plan. Auch gegenüber Christen war diese Praxis differenziert zu erläutern, vor allem, um sie vom paganen Heroenkult abzugrenzen. Augustinus musste seiner eigenen Gemeinde erklären, dass das im Rahmen der Heiligenfeste dargebrachte Opfer niemals den Märtyrern selbst galt, sondern immer nur Gott. Der Brauch, an den Gedenkstätten der Märtyrer die Messe zu zelebrieren, sollte dem Kirchenvater zufolge ausschließlich der Erbauung des christlichen Volkes

⁵⁴ In Kremsmünster BS CC31, fol. 67r ist die Rubrik zu finden: „In translationem sancti Zenonis ad processionem cantatur Responsorium Iustum deduxit“ [...]. Auf fol. 67v findet man die Antiphon, die zur Station zum Zenoaltar im Dezember zu singen war und auf fol. 68r das Responsorium *Ingrediente sacerdote* [...], das mit der Rubrik „ad reditum“ gekennzeichnet ist.

⁵⁵ Vgl. Angenendt: Heilige und Reliquien, S. 130–132.

⁵⁶ „Quid multa? Condivimus integra ad ordinem, transtulimus vespere iam incumbente ad basilicam Faustae; ibi vigiliae tota nocte, manus impositio. Sequenti die transtulimus ea in basilicam quam appellant Ambrosianam.“ Ambrosius von Mailand: Sancti Ambrosii Opera. Epistularum liber decimus, Epistulae extra collectionem, Gesta Concilii Aquileiensis, hrsg. von Michael Petschenig / Michaela Zelzer (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 82,3), Wien 1982, Ep. 77, S. 126–140. Siehe dazu auch: Alan T. Thacker: „Loca sanctorum“: The Significance of Place in the Study of the Saints, in: Alan T. Thacker (Hg.): Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West, Oxford 2002, S. 1–44, hier: S. 1–13.

⁵⁷ Angenendt: Heilige und Reliquien, S. 130.

dienen. Die Unterscheidung zwischen dem *Cultus latrae*, der nur Gott gebührt, und der Verehrung des Heiligen im *Cultus duliae* legitimierte das Gedenken an letzteren im Rahmen der Messfeier.⁵⁸

In der mittelalterlichen Liturgiepraxis wurden diese spätantiken Formen der Heiligenverehrung im Wesentlichen in zwei Bereichen tradiert: im Rahmen der Messe, wo die Eucharistie das spätantike Totenmahl ersetzte,⁵⁹ und beim Stundengebet, wo bei Heiligenfesten mit umfangreichem nächtlichem Beten das Konzept der Nachtwache aufgenommen wurde.

Die Messe wurde in der Regel nach der Terz gefeiert. Wichtige Heilige wurden am Tag ihres Festes mit einer *Missa propria* geehrt: eine Messe, für die Serien von Gebeten (*Orationes*) verfasst wurden. Diese Serien umfassten drei Messgebete: Die Kollekt,⁶⁰ die *Super oblata* und die *Oratio ad complendum*. Diese speziell für einzelne Feste verfassten Gebete der Messe wurden üblicherweise in Sakramentaren – ab dem 12. Jahrhundert auch in sogenannten Missalien – überliefert.⁶¹ In diesen Gebeten wurde der Heilige zwar memoriert, allerdings wurde er weniger

⁵⁸ „Das christliche Volk aber feiert die Feste der Märtyrer mit religiöser Feierlichkeit, sowohl um das Nachahmen anzuregen, als auch damit wir an ihren Verdiensten teilhaben können und durch die Gebete Hilfe erfahren. Dennoch sollen wir niemals Altäre für die Märtyrer bauen, sondern für den Gott der Märtyrer selbst, auch wenn wir die Altäre an den Gräbern der Märtyrer bauen. Welcher Bischof nämlich, der die Messe an den Orten der Heiligen feiert, sagte jemals: ‚Wir bringen Dir Gaben, o Petrus oder Paulus oder Cyprianus?‘. Vielmehr wird das was dargebracht wird, Gott dargebracht, der die Märtyrer krönte, bei den Altären derer, die er krönte, damit durch das Beispiel dieser Orte eine größere Bewegung der Seele entstehe, um die Liebe zu den Märtyrern zu steigern, die wir nachahmen können, und zu demjenigen, dem wir dabei helfen können. [...] Aber denjenigen Kult, der auf Griechisch *λατρεία* genannt wird, kann man nicht mit einem Wort auf Latein benennen. Da aber diese Verehrung nur der Gottheit zukommt, verehren wir nichts anderes und bringen wir das Verehren keinem anderen dar als Gott.“ („*Populus autem christianus memorias martyrum religiosa sollempnitate concelebrat et ad excitandam imitationem et ut meritis eorum consocietur atque orationibus adiuvetur, ita tamen, ut nulli martyrum, sed ipsi Deo martyrum quamvis in memoriis martyrum constituamus altaria. Quis enim antistitem in locis sanctorum corporum adstans altari aliquando dixit: ‚Offerimus tibi, Petre aut Paule aut Cypriane?‘ Sed quod offertur, offertur Deo, qui martyres coronavit, apud memorias eorum quos coronavit, ut ex ipsorum locorum admonitione maior adfectus exsurgat ad acuendam caritatem et in illos, quos imitari possumus, et in illum, quo adiuvante possumus. [...] At illo cultu, quae graece *λατρεία* dicitur, latine uno verbo dici non potest, cum sit quaedam proprie divinitati debita servitus, nec colimus nec colendum docemus nisi unum deum.*“), aus: Augustinus: *Contra Faustum*, hrsg. von Joseph Zycha (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 25,1), Wien 1891, S. 562.

⁵⁹ Vgl. Angenendt: *Heilige und Reliquien*, S. 130.

⁶⁰ Vgl. Andrew Hughes: *Medieval Manuscripts for Mass and Office. A Guide to their Organization and Terminology*, Toronto ¹1982, S. 84.

⁶¹ Siehe dazu: Éric Palazzo: *A History of Liturgical Books from the Beginning to the Thirteenth Century*, Collegeville 1998, S. 107–110. In der Forschung zu diesen Sakramentarhandschriften wird zwischen einer gelasianischen und einer gregorianischen Form unterschieden, unter anderem anhand abweichender Messformulare. Die in weiten Teilen Europas mit der Ausnahme der ambrosianischen und mozarabischen Liturgie übliche gregorianische Form des Sakramentars sieht hier drei Gebete vor: *Oratio*, oft auch *Oratio prima* oder *Oratio diei* genannt, *Super oblata* und *Ad complendum*. Siehe dazu: ebd., S. 21–56. Auch die Bezeichnungen der Messegebete fallen je nach Typus

für seine individuellen Leistungen gepriesen, sondern vielmehr in seiner Rolle als Intercessor (Fürsprecher) angesprochen. Aus diesem Grund enthalten solche Orationen in der Regel⁶² kaum bio- oder hagiographische Elemente,⁶³ sondern erschöpfen sich in eher unspezifischen Anrufungen.

Die Memorierung des Heiligen hingegen war im Rahmen der Lesungen der Messe verboten. Im Gegensatz zu den Lesungen des Stundengebets, für welche durchaus hagiographische Texte als Quellen herangezogen wurden, wurden aus den Leseteilen der Messe nach einer ersten kurzen Phase der Unklarheit alle nicht biblischen Quellen ausgesondert, zuallererst die *Gesta sanctorum*.⁶⁴

Der gesungene Teil der Messe setzte sich aus mehreren Elementen zusammen, nämlich aus dem *Ordinarium missae* und dem *Proprium missae*. Während das *Ordinarium* (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus und Benedictus, Agnus Dei) in jeder Messe identisch blieb, wurde das *Proprium missae* (Introitus-Antiphon, Graduale, Alleluia-Vers, Offertorium und die Communio-Antiphon) nach Fest und Saison geändert. Allerdings bestanden die Gesänge des *Propriums* meistens aus Psalmziten und priesen selten den individuellen Heiligen.⁶⁵ So enthalten auch diese Gesänge dementsprechend wenig spezifisch hagiographisches Material.⁶⁶

des Sakramentars unterschiedlich aus, siehe dazu: Cyrille Vogel: *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, Washington, DC 1986, S. 79.

⁶² Eine Ausnahme stellen die sogenannten ‚prefazi‘ der ambrosianischen Liturgie dar, die, wie Paredi beobachtet, reichlich hagiographisches Material rezipieren. Vgl. Angelo Paredi: *I prefazi ambrosiani: contributo alla storia della liturgia latina*, Mailand 1937, S. 215–216. Auch in der mozarabischen Liturgie werden hagiographische Quellen stärker berücksichtigt. Siehe dazu: Els Rose: *Ritual Memory. The Apocryphal Acts and Liturgical Commemoration in the Early Medieval West (c. 500–1215)* (Mittellateinische Studien und Texte), Leiden 2009, S. 90.

⁶³ Daher werden in der Edition etliche Messformulare nicht berücksichtigt. Ausgewählte Formulare werden in die Analyse miteinbezogen. Dabei wird entweder direkt aus der jeweiligen handschriftlichen Quelle oder aus Segala: *Il culto di San Zeno* zitiert.

⁶⁴ Vgl. Josef A. Jungmann: *Missarum sollemnia*. Bd. 1 *Messe im Wandel der Jahrhunderte*. Messe und kirchliche Gemeinschaft. Vormesse, Wien 1962, S. 504.

⁶⁵ Vgl. Hughes: *Medieval Manuscripts*, S. 153–154.

⁶⁶ Die liturgische Feier aber für Heilige, die für eine Verehrergemeinschaft eine besonders prominente Rolle spielten, wurde auch im Bereich der Messe durch zusätzliche Gesänge reichlicher ausgestaltet, nämlich mit dem sogenannten Tropus und mit der Sequenz. In beiden Fällen werden Gesänge, die zur Standardstruktur der Messe gehören – sowohl des variablen Teils der Messe, also des *Propriums*, als auch des festbleibenden Teils oder *Ordinariums* –, durch solche dichterischen und musikalischen Erweiterungen betont und dabei kommentiert. Beide Gesänge gehörten nicht zum ursprünglichen Bestandteil der Messliturgie, sondern wurden erst ab dem 9. Jhd. entwickelt. Auch werden sie nicht regelmäßig und flächendeckend in der alltäglichen Liturgie eingesetzt: nur besonders wichtige Feste werden durch eine Sequenz oder durch Tropen ausgestaltet. Es sind meistens die wichtigsten Herrenfeste des liturgischen Jahres, die stärker ‚tropiert‘ wurden, doch finden sich auch Tropen und vor allem Sequenzen für Heiligenfeste. Insbesondere die gereimte Sequenz war im Spätmittelalter eine beliebte Form der Heiligenverehrung im Rahmen der Messe. Die narrative Lebensbeschreibung des Heiligen (die sogenannte *Vita*) stellt meistens den Subtext der Sequenz dar, in der das hagiographische Material dichterisch umgearbeitet wird. Durch die Erwähnung biographischer Episoden und der persönlichen ‚Leistungen‘ wird so die Möglichkeit der individualisierten Verehrung eines

Da die Messe wenig Raum für profilierte Hagiopraxis bot, wurde in dieser Arbeit von einer Edierung und tiefergehenden Analyse des liturgischen Materials für die Messe abgesehen.⁶⁷ Eingehend behandelt wird hingegen das Stundengebet, in welchem der Heilige individualisierte Verehrung erfuhr: Zum einen konnte im Stundengebet die Heiligenverehrung liturgisch ausführlicher entfaltet werden als bei der Messe, wo der Fokus auf der Eucharistie lag.⁶⁸ Zum andern erweisen sich Stundengebete inhaltlich und formal als wesentlich vielfältiger. Dies gilt, wie im Folgenden gezeigt wird, auch für Lokalheilige, die an einem Ort in mehreren Institutionen parallel verehrt wurden.

Heiligen im Rahmen der Messe und vor allem der gesungenen Teile, eröffnet. Zu diesem Themenkomplex siehe: Wulf Arlt: Neue Formen des liturgischen Gesangs: Sequenz und Tropus, in: Christoph Stiegemann / Matthias Wemhoff (Hg.): 799 – Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn. Bd. 3 Beiträge zum Katalog der Ausstellung, Paderborn 1999. Handbuch zur Geschichte der Karolingerzeit, Mainz 1999, S. 732–740; außerdem David Hiley: *Western Plainchant. A Handbook*, Oxford 1993, S. 196–238; Giacomo B. Baroffio / Anastasia E. J. Kim: *Cantemus domino gloriose. Introduzione al canto gregoriano*, Cremona 2003, S. 95; Felix Heinzer hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Funktion der Tropierung durch Tropus und Sequenz sich nicht in dem Ausschmücken erschöpfte, sondern dass es sich vielmehr um eine „reflektierte Aneignung durch Glossierung und Erläuterung“, meistens im Sinne eines figural-typologischen Verhältnisses zum gregorianischen Bezugsgesang handelte: Felix Heinzer: *Figura zwischen Präsenz und Diskurs. Das Verhältnis des gregorianischen Messgesangs zu seiner dichterischen Erweiterung*, in: Christian Kiening / Katharina Mertens Fleury (Hg.): *Figura. Dynamiken der Zeiten und Zeichen im Mittelalter*, Würzburg 2013, S. 71–90, hier: S. 76.

⁶⁷ Tatsächlich gibt es liturgisches Material, welches eine Profilierung des Heiligen auch im Bereich der Messe ermöglicht. Dabei handelt es sich um Tropen aus Pistoia (12.–13. Jhdt.), sowie Sequenzen aus Cividale und dem Süddeutschen Raum (14.–15. Jhdt.). Da es aber nicht zu dem hier untersuchten Kontext der Zenoverehrung in Verona gehört, wurde es nicht untersucht, soll aber im Rahmen weiterer Publikationen ediert und erschlossen werden.

⁶⁸ Die Verehrung der Heiligen vor allem im Rahmen der Messe, in der eigentlich allein das Opfer Jesu am Kreuz im Vordergrund stehen soll, bedurfte stets der Erklärung, wie viele mittelalterliche Quellen bezeugen. Vgl. Irénée H. Dalmais u. a. (Hg.): *Volume IV: The Liturgy and Time. The Church at Prayer. An Introduction to the Liturgy*, Collegeville 1985, S. 129. Marc van Uytvanghe nennt hagiographische Quellen, wie die *Vita Faronis*, sowie Autoren des 9. Jhdts., wie Agobard von Lyon, den Bischof Claudius von Turin und Paschasius Radbertus, die das theologische Problem explizit thematisieren, welche Verehrung den Heiligen im Vergleich zu Gott gebührt. Dazu siehe: Marc van Uytvanghe: *Le culte des saints et l'hagiographie face à l'écriture: les avatars d'une relation ambiguë*, in: *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale. (Secoli V–XI)*, Spoleto 1989, S. 155–202, hier: S. 170–172. Die erstaunliche Langlebigkeit dieser augustinischen Tradition zeigt auch die Tatsache, dass die Stelle noch in die Acta des tridentinischen Konzils Eingang fand. Dies fand zu einer Zeit statt, in der die römische Kirche hinsichtlich der Heiligenverehrung unter besonderem Rechtfertigungsdruck stand. Siehe dazu: Gerhard L. Müller: *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie*, Freiburg 1986, S. 69–70.

Neben der Messe stellt das Stundengebet, *Opus Dei* oder *Opus divinum*⁶⁹ oder auch *Liturgia horarum*⁷⁰ die zentrale Beschäftigung von Mönchen und Klerikern dar.⁷¹ Das Gebet wird in Form sogenannter Horen zu bestimmten Tages- und Nachtzeiten abgehalten und so über den ganzen Tag verteilt. Im Durchbeten von Tag und Nacht wurde nicht nur die natürliche Zeit der Schöpfung geheiligt,⁷² sondern vor allem das biblische Ideal einer *Laus perennis* zumindest symbolisch umgesetzt.⁷³

In der Spätantike waren im Westen zwei Typen des Stundengebetes verbreitet, aus denen die Grundformen der mittelalterlichen *Liturgia horarum* hervorgingen. Die kathedrale Form bestand aus einem durch den Bischof geleiteten Gebet, das ursprünglich nur an zwei Gebetszeiten im Laufe des Tages gehalten wurde und die Beteiligung der christlichen Laienbevölkerung vorsah: dem gemeinsamen Gebet am Morgen und am Abend.⁷⁴ Im klösterlichen Kontext war die Praxis des Stundengebetes weniger einheitlich formalisiert.⁷⁵ Diese asketisch-monastische Form wurde im Westen vor dem 8. Jahrhundert praktiziert, das heißt vor der flächendeckenden Ausbreitung der Benediktsregel.⁷⁶ Gemeinsames Merkmal aller monastischen Regeln war ein im Vergleich zur katedralen Form umfangreicheres liturgisches Pensum: hier waren neben jenen zum Sonnenauf- und Untergang auch Gebete während des Tages, Prim, Terz, Sext und Non, sowie während der Nacht vorgesehen.⁷⁷ Aus der Verschmelzung von Elementen der katedralen und der monastischen Form des Stundengebetes entwickelten sich die Strukturen, die das tägliche Gebet von Mönchen und Klerikern außerhalb der Messe im Mittelalter regelten.⁷⁸

⁶⁹ Benedikt von Nursia: *La Règle de Saint Benoît* Bd. 2 Ch. VIII–LXXIII, hrsg. von Adalbert d. Vogüé / Jean Neufville. 7 Bde., Paris 1972, S. 524 und zusammengefasst S. 790–791.

⁷⁰ Irénée H. Dalmais u. a. (Hg.): *The Church at Prayer*, S. 155.

⁷¹ Vgl. Heinzer: *Poesie als politische Theologie*, S. 76.

⁷² Vgl. Thomas O’Loughlin: *The Monastic Liturgy of the Hours in the Nauigatio Sancti Brendani. A Preliminary Investigation*, in: *Irish Theological Quarterly* 71, 2006, S. 113–126, hier: S. 114.

⁷³ Wie zum Beispiel in Lk 18, 1: „oportet semper orare et non deficere“. Dazu siehe auch Aimé G. Martimort: *The Liturgy of the Hours*, in: Irénée H. Dalmais u. a. (Hg.): *Volume IV: The Liturgy and Time. The Church at Prayer. An Introduction to the Liturgy*, Collegeville 1985, S. 151–256, hier: S. 155–156; 162–163.

⁷⁴ Vgl. Irénée H. Dalmais u. a. (Hg.): *The Church at Prayer*, S. 171–172.

⁷⁵ Siehe dazu: Joseph Pascher: *Das Stundengebet der römischen Kirche*, München 1954, S. 37–44.

⁷⁶ Vgl. Joachim Wollasch: „*Benedictus abbas Romensis*“: das römische Element in der frühen benediktinischen Tradition, in: Norbert Kamp / Joachim Wollasch (Hg.): *Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters*, Berlin 1982, S. 119–137, hier: S. 119–120.

⁷⁷ Vgl. Irénée H. Dalmais u. a. (Hg.): *The Church at Prayer*, S. 173.

⁷⁸ Vgl. Irénée H. Dalmais u. a. (Hg.): *Volume IV: The Liturgy and Time. The Church at Prayer. An Introduction to the Liturgy*, Collegeville 1985, S. 174; siehe dazu auch: Rose: *Ritual Memory*, S. 10–11. Da sie im Laufe dieser Arbeit verwendet werden, seien hier die technischen Bezeichnungen dieser zwei Formen des Stundengebetes kurz erwähnt. Man unterscheidet dabei zwischen einem sogenannten *cursus romanus*, der für Priester, Kleriker und andere nicht-benediktinische geistliche Institutionen (wie Augustinerchorherren

Im Rahmen des Stundengebets wurden Heilige an ihren Feiertagen vor allem bei der liturgischen Lesung und dem antiphonalen und responsorialen Gesang ins Zentrum der Verehrung gerückt. Das Lesen während des Stundengebets ist passender als Vorlesen beschrieben, da es sich dabei um eine gemeinschaftliche Aktivität handelte: Ein Lector rezitierte die dafür vorgesehenen Abschnitte für die versammelte Gemeinschaft mit lauter Stimme und in einfacher melodischer oder Cantillationsform.⁷⁹

Im Gegensatz zur Messe, in der ausschließlich Lesungen aus der Bibel gestatten waren, wurden für die Lesungen im Stundengebet oft *Vitae*, *Passiones*, *Translationes* und ähnliche Texte aus dem Bereich der narrativen Hagiographie eingesetzt. Es sind vor allem die für die nächtlichen Gebetsstunden vorgesehenen, umfangreichen Leseabschnitte,⁸⁰ in denen aus der *Vita* oder *Passio* eines Heiligen erzählt wurde. Hier ist anzumerken, dass es sich hierbei um die Tradition gallikanischer, afrikanischer und mozarabischer Gepflogenheiten handelte, die in Rom und Italien aber bis zur Karolingischen Liturgiereform durchaus fremd waren.⁸¹ Hier überwog – in Rom sogar bis zum 9. Jahrhundert – ein gewisser ‚Ostrazismus‘ gegenüber den hagiographischen Lesungen.⁸² Weder die Benediktinerregel⁸³ noch die altrömische Fassung des *Ordo romanus XIII* (sowohl *A* als auch *B*) sahen nämlich hagiographisches Material für die Messe oder das Stundengebet vor.⁸⁴ Erst ab dem 8. Jahrhundert, als sich neben Bestrebungen zu einer Romanisierung im Reich der Karolinger auch eine gewisse Frankisierung der römischen Bräu-

oder Bettelorden) galt, und einem *cursus monasticus*, der das Leben einer monastischen (meistens, aber nicht ausschließlich benediktinischen) Gemeinschaft regelte. Vgl. Peter Wagner: *Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen bis zum Ausgange des Mittelalters*, Leipzig ³1911, S. 128–129.

⁷⁹ Vgl. ebd., S. 130. Dazu auch: Solange Corbin: *La cantillation des rituels chrétiens*, in: *Revue de musicologie* 47, 1961, S. 3–36. Grundlegend zum Thema des Lesens oder Laut-Lesens in Antike und Mittelalter: József Balogh: „*Voces Paginarum*“. Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens, in: *Philologus* 82, 1927, S. 84.

⁸⁰ Kürzere, oft auswendig rezitierte Lesungen wurden auch bei anderen Horen vorgetragen. Diese werden allerdings meistens als *Capitulum* verzeichnet, dazu: Harper: *The Forms and Orders*, S. 81.

⁸¹ Vgl. Baudouin de Gaiffier d’Hestroy: *La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident. A propos du passionnaire hispanique*, in: *Analecta Bollandiana* 72, 1954, S. 134–166, hier: S. 141.

⁸² Vgl. ebd., S. 139–142.

⁸³ In der Benediktinerregel findet sich der Ausdruck „*lectiones ad ipsum diem pertinentes dicantur*“, siehe: Benedikt von Nursia: *La Règle*, S. 522–523. Doch diese Formulierung findet sich auch in den *Ordines* der römischen Kirche, wo sie nicht auf die Lektüre aus hagiographischen Quellen hinweist, wie Andrieu unterstreicht: „*Les autres lectures [...] seront des sermons ou des homélies patristiques: sermones vel omelias catholicorum patrum ad ipsum diem pertinentes*. A aucun endroit de l’*Ordo*, il n’est question de *passiones* ou de *Vies de saints*“, Michel Andrieu: *Les Ordines Romani du haut moyen âge*. Bd. 2 *Les textes (Ordines I–XIII)* (*Spicilegium Sacrum Lovaniense: Etudes et documents*), Löwen 1960, S. 478.

⁸⁴ Vgl. De Gaiffier d’Hestroy: *La lecture des Actes*, S. 140.

che beobachten lässt,⁸⁵ kamen vermehrt hagiographische Texte für Lesungen des Stundengebets zum Einsatz.⁸⁶

Nicht nur durch das Lesen über ihn, sondern auch im Gesang wurde der Heilige im Stundengebet verehrt. Den umfangreichsten Teil der cantoralen Liturgie bildete die Psalmodie, das Singen der Psalmen.⁸⁷ Während in einer monastischen Gemeinschaft das ganze Psalterium (150 Psalmen) innerhalb einer Woche gesungen werden musste,⁸⁸ wurde dieses Prinzip im kanonikalen System des Stundengebets aufgehoben. Aus diesem Grund sind die Psalmen im *Cursus monasticus* teilweise anders verteilt als im *Cursus romanus*.⁸⁹ Das Singen der Psalmen war während des Stundengebets eine der Hauptaufgaben für den Chor.⁹⁰ Sie wurden von den zwei Hälften des Chores gesungen, die sich, nachdem ein Solist den Beginn angestimmt hatte, Psalmvers für Psalmvers abwechselten.⁹¹

Die Auswahl der an Feiertagen, vor allem zu Laudes, Vesper und Matutin, gesungenen Psalmen orientierte sich am Typus des jeweils gefeierten Heiligen. Die Grundformen solcher Psalmenreihen sind bereits im *Commune sanctorum* – Sets von liturgischen Texten, die nach Heiligen-Typus (Märtyrer, Confessores, Jungfrauen und so weiter) gruppiert wurden – festgehalten: Das Fest eines Märtyrers im monastischen *Cursus* sah zum Beispiel für die Matutin die Psalmenreihe 1, 2, 3, 4 / 5, 8, 14, 20 / 23, 33, 64, 91 vor; eine Jungfrau etwa wurde nach dem *Cursus romanus* bevorzugt mit der Psalmenreihe 8, 18, 23 / 44, 45, 8 / 95, 96, 98 gefeiert.⁹² Die mit solchen standardisierten Psalmenreihen implizierten Zuschrei-

⁸⁵ Vgl. Theodor Klauser: Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und fränkisch-deutschen Kirche vom achten bis zum elften Jahrhundert, in: *Historisches Jahrbuch* 53, 1933, S. 169–189, hier: S. 172; 183–184; auch dazu: Jungmann: *Missarum sollemnia*, S. 98–122.

⁸⁶ Dies bestätigt nicht nur der *Ordo romanus XII*, sondern auch Papst Hadrian selbst, der in einem Brief an Karl den Großen diese Praxis auch für Rom bezeugt. Siehe dazu: De Gaiffier d'Hestroy: *La lecture des Actes*, S. 143–152.

⁸⁷ Vgl. Wagner: *Ursprung und Entwicklung*, S. 6. Siehe außerdem: Joseph H. Dyer: *Monastic Psalmody in the Middle Ages*, in: *Revue bénédictine* 99, 1989, S. 41–74 und ders.: *The Singing of Psalms in the Early Medieval Office*, in: *Speculum* 64, 1989, S. 535–578.

⁸⁸ Vgl. Petrus Nowack: Die Strukturelemente des Stundengebets der *Regula Benedicti*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 26, 1984, S. 253–304, hier: S. 254–255.

⁸⁹ Entscheidend war hier vielmehr, dass die ausgewählten Psalmen der Spiritualität der einzelnen Hore entsprachen. Siehe dazu: Joseph Pascher: *Die Methode der Psalmenauswahl im römischen Stundengebet* (Sitzungsberichte / Bayerische Akademie der Wissenschaften), München 1967.

⁹⁰ Die chorische Psalmodie stellt eine Neuerung der christlichen Liturgie um die Mitte des 4. Jhdts. dar. Vor dieser Zeit wurden die Psalmen von einem Solisten gesungen, wobei auch das Volk sich am Gesang einzelner Verse beteiligte. Vgl. Wagner: *Ursprung und Entwicklung*, S. 19–22.

⁹¹ Vgl. Harper: *The Forms and Orders*, S. 78. Siehe auch: Hiley: *Western Plainchant*, S. 58; ders.: *Gregorian Chant*, Cambridge 2009; Baroffio / Kim: *Cantemus domino gloriose*, S. 147–149.

⁹² Vgl. Pascher: *Das Stundengebet*, S. 198–203.; außerdem: Pascher: *Die Methode der Psalmenauswahl*.

bungen trugen zur entsprechenden Deutung des jeweils verehrten Heiligen bei.⁹³ Durch ad hoc-Modifizierungen festgelegter Abfolgen konnten die Feierlichkeiten speziell auf den einzelnen Heiligen zugeschnitten werden, indem man beispielsweise einen besonderen Aspekt seiner Legende hervorhob.⁹⁴

In zwei weiteren gesungenen Elementen des Stundengebets konnte der Heilige besonders feierlich gepriesen werden, nämlich in den Antiphonen und Responsorien. Die Antiphonen rahmten Psalmen sowie Cantica ein,⁹⁵ um die Botschaft des begleiteten Elements zu betonen und sie zum jeweiligen Fest in Bezug zu setzen. Dabei waren dem Heiligen nicht nur die Antiphonen gewidmet, welche die Psalmodie der Matutin begleiteten, sondern auch die musikalisch feierlicher ausgestalteten Antiphonen zu den Cantica der Vesper und Laudes, sowie das sogenannte Invitatorium, das den täglich gesungenen Psalm 94 begleitete.⁹⁶

Für das Singen der Antiphonen war vor allem der Chor zuständig. Es waren grundsätzlich zwei Formen des antiphonischen Vortrags möglich: Die Antiphon konnte im Ganzen entweder vor und nach dem Psalm gesungen oder nach jedem Psalmvers wiederholt werden. Die erste Form scheint sich durchgesetzt zu haben, während die zweite Form im Vortrag des Invitatoriums bewahrt wurde, bei dem die Antiphon nach jedem Vers des Psalms 94 (*Venite*) gesungen wurde. Im Laufe des Mittelalters wurde es in diesem liturgischen Kontext üblich, die Antiphon vor dem Psalm nur anzustimmen und sie nach dem Psalm komplett zu singen.⁹⁷

Responsorien begleiteten hingegen immer eine Lesung.⁹⁸ Dem Wortsinne entsprechend stellten sie in der mittelalterlichen Liturgie sozusagen eine Antwort auf die Lesung dar.⁹⁹ Für die Untersuchung der liturgischen Verehrung der Heiligen sind vor allem die Responsorien der Matutin relevant.¹⁰⁰ Diese waren nicht nur umfangreicher als die Antiphonen, sondern auch musikalisch kunstvoller gestaltet und daher anspruchsvoller, nicht zuletzt, weil sie das reibungslose Zusammen-

⁹³ Siehe dazu beispielsweise: Felix Heinzer: Die „heilige Königstochter“ in der Liturgie: Zur Inszenierung Elisabeths im Festoffizium „Laetare Germania“, in: Dieter Blume / Matthias Werner (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige: Aufsätze, Petersberg 2007, S. 215–225, hier: S. 218.

⁹⁴ Wie zum Beispiel bei Laurentius oder Agnes, bei deren Festen jeweils an einer Stelle ein passenderer Psalm ausgewählt wurde, Pascher: Das Stundengebet, S. 206.

⁹⁵ *Cantica* waren alt- sowie neutestamentarische lyrische Lieder, wie zum Beispiel das aus dem Lukasevangelium entnommene *Magnificat* (Lk 1, 46–55), das jeden Tag während der Vesper gesungen wurde, oder das *Benedictus* (Lk 1, 68–79), das im Rahmen des morgendlichen Lobes, der Laudes, vorgetragen wurde. Vgl. Harper: The Forms and Orders, S. 83–84.

⁹⁶ Vgl. Hiley: Western Plainchant, S. 98–99.

⁹⁷ Vgl. Harper: The Forms and Orders, S. 78.

⁹⁸ Vgl. Wagner: Ursprung und Entwicklung, S. 132.

⁹⁹ Zusammengefasst in: Franz J. A. Antony: Archäologisch-liturgisches Lehrbuch des gregorianischen Kirchengesanges. Mit vorzüglicher Rücksicht auf die Römischen, Münsterschen und Erzstift Kölnischen Gesangsweisen, Münster 1829, S. 48, Fußnote; siehe auch: Hiley: Western Plainchant, S. 69–76.

¹⁰⁰ Kürzere Antwort-Gesänge werden auch im Rahmen von Dialogen zwischen dem Zelebranten und dem Chor sowie nach Kurzlesungen, sogenannten capitula, vorgetragen. Vgl. Harper: The Forms and Orders, S. 82.

spiel des Solisten mit dem Chor erforderten.¹⁰¹ Die am wenigsten elaborierte Form des Vortrages sah vor, dass nach dem Anstimmen durch einen Solisten der Chor das Responsorium sang. Anschließend wurde ein Vers solistisch vorgetragen und der Chor wiederholte nach dem Vers die zweite Hälfte des Responsoriums, die sogenannte Repetenda.¹⁰²

Für Antiphonen und Responsorien wurden zunächst einzelne Psalmverse oder Passagen aus der Bibel intoniert.¹⁰³ Ab dem 9. und 10. Jahrhundert wurde es üblich, bei wichtigen Heiligenfesten die Psalmenreihen und die Lesungen mit besonderen Zyklen von Antiphonen und Responsorien zu verbinden. Diese bestanden nun nicht mehr zwingend aus einzelnen Psalmenversen, sondern wurden weiteren, nicht-biblischen Quellen entnommen.¹⁰⁴ Für Heiligenfeste stellte die Vita die meist verwendete Quelle für das Verfassen solcher Antiphonen- und Responsorienreihen dar, aber auch Hymnenfragmente, Inschriften und lyrische Texte wurden als Spolia dafür verwendet. Da Texte in Versform übernommen wurden, finden sich bereits in sehr frühen Offiziendichtungen einzelne versifizierte Elemente.¹⁰⁵ In der Regel aber wurden zunächst Offizien in Prosa gestaltet, erst ab dem 13. Jahrhundert wurden „durchkomponierte“ Gebilde mit homogenen Vers- und Reimstrukturen¹⁰⁶ gängig.

Die zeitgenössische Bezeichnung solcher Reihen von Antiphonen und Responsorien – oder Festoffizien – war *Historia*. Diese Begrifflichkeit verweist auf die Tatsache, dass solche Gesangsabfolgen narrativ verbunden und als einem einheitlichen Thema gewidmetes Ensemble erkennbar sind.¹⁰⁷ Wenn der Heilige mit einer solchen *Historia* besungen wurde, wurde er ausdrücklich zum Protagonisten der liturgischen Feier:

Unter allen diesen ausdifferenzierten Formen und Ausdrucksweisen des Heiligenkultes bewirkt das Verfassen eines eigenen Offiziums, speziell für den Heiligen komponiert, auf der Grundlage seiner Vita oder Passio, dass dieser Heilige über die anderen erho-

¹⁰¹ Vgl. Hiley: *Western Plainchant*, S. 69.

¹⁰² Vgl. Harper: *The Forms and Orders*, S. 82–83. Die Beschreibungen von Amalar von Metz legen nahe, dass diese Vortragsform im 9. Jhdt. noch nicht üblich war. Sie muss sich daher später entwickelt haben, ist aber für das 12. und 13. Jhdt. belegt. Vgl. Hiley: *Western Plainchant*, S. 73–74.

¹⁰³ Die Responsorien des *Temporale* zum Beispiel basierten auf dem Text der Lesungen, die sie begleiteten. Vgl. ebd., S. 70. Die Antiphonen, deren Text aus den Psalmen entnommen ist, bilden den ältesten Bestand an Gesängen der christlichen Kirche. Vgl. Wagner: *Ursprung und Entwicklung*, S. 152–153; Hiley: *Western Plainchant*, S. 88–102.

¹⁰⁴ Siehe dazu insbesondere: Ritva Jonsson: *Historia. Études sur la genèse des offices versifiés*, Stockholm 1968, S. 177.

¹⁰⁵ Ebd., S. 178. Darüber auch, Jonssons Ergebnisse zusammenfassend, Joachim Knappe: *Zur Benennung der Offizien im Mittelalter. Das Wort „historia“ als liturgischer Begriff*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 26, 1984, S. 305–320, hier: S. 307.

¹⁰⁶ Heinzer: *Die heilige Königstochter*, S. 215.

¹⁰⁷ Jonsson: *Historia*, S. 12. Ich benutze im Folgenden zwei Begriffe für *Historia* synonym, nämlich *Historia* und *Offizium*. Der Begriff *Offizium* ist allerdings umfassender und kann sich auch je nach Kontext auf die ganze liturgische Feier an einem Heiligkeitag beziehen.

ben und auf eine Stufe mit den universellen Heiligen des Römischen Kalenders gestellt wurde. Die Historia ist also die höchste Krönung seines Kultes.¹⁰⁸

Darauf wird später nochmal zurückzukommen sein.

Ein weiteres Element konnte thematisch ganz dem Heiligen gewidmet werden, nämlich der an mehreren Stellen im Laufe des Stundengebets gesungene Hymnus.¹⁰⁹ Der Hymnus ist eine spätantike Gattung der liturgischen Poesie, als deren Erfinder Augustinus den Mailänder Bischof Ambrosius kolportiert. Ambrosius habe, so Augustinus, solche Lieder gedichtet und für den liturgischen Gebrauch in seiner Kirche vorgesehen.¹¹⁰ Diese Zuschreibung blieb während des Mittelalters so wirkmächtig, dass für den Hymnus der Begriff *ambrosianum* Verbreitung fand.¹¹¹ Somit waren Hymnen von Anfang an deutlich als nicht-biblische Dichtungen markiert und fanden erst nach einer ersten Phase der Ablehnung, spätestens aber ab dem 11. Jahrhundert, in ganz Europa Eingang in die Liturgie.¹¹² Auch der Form nach waren Hymnen leicht vom übrigen liturgischen Material unterscheidbar, weil sie nie in Prosa, sondern stets metrisch komponiert wurden. Die beliebtesten Versmaße waren der jambische Dimeter (in Anlehnung an die Hymnen des Ambrosius) und die sapphische Strophe.¹¹³

In Bezug auf den Inhalt zeichnete sich der Hymnus durch eine große Vielfalt aus: Ausgehend von den ersten Hymnendichtungen, die meistens Episoden aus dem Leben Jesu thematisierten und anlässlich der wichtigen Herrenfeste gesungen wurden, wurde der Bestand auch durch die Aufnahme lokaler Kulttraditionen ständig erweitert.¹¹⁴

Die hier dargelegten Formen und Elemente des mittelalterlichen Konstruktionsprozesses von Heiligen bezeichne ich zusammenfassend als Hagiopraxis. Diese Bezeichnung soll in Abgrenzung zum Hagiographiebegriff deutlich machen, dass

¹⁰⁸ „Ainsi, toutes ces formes et expressions différenciées du culte des saints, la composition d'un office propre, spécialement composé pour le saint à partir de la rédaction d'une vita ou d'une passio, permet de le distinguer du commun, de le placer à niveau égal avec les saints dits universel du calendrier romain. L'historia s'impose donc comme la consécration suprême de son culte.“ Jean-François Goudezenne: Les Offices historiques ou Historiae composés pour les fêtes des saints dans la province ecclésiastique de Reims (775–1030), Turnhout 2002, S. 29.

¹⁰⁹ Zu den Anfängen der christlichen Hymnodie siehe: Alan Dunstan: Hymnody in Christian Worship, in: Cheslyn Jones (Hg.): The Study of Liturgy, London 1992, S. 507–519. Grundsätzlich zum Hymnus vgl. Andreas Haug u. a. (Hg.): Der lateinische Hymnus im Mittelalter. Überlieferung, Ästhetik, Ausstrahlung, Kassel 2004.

¹¹⁰ Vgl. Hiley: Western Plainchant, S. 140.

¹¹¹ Wie zum Beispiel in der Benediktregel, vgl. Benedikt von Nursia: La Règle, S. 510.

¹¹² Siehe: Michel Huglo u. a.: Gallican Chant, in: Stanley Sadie (Hg.): The New Grove Dictionary of Music and Musicians, London 2001, S. 458–472; Harper: The Forms and Orders, S. 80; Helmut Gneuss: Zur Geschichte des Hymnars, in: Andreas Haug u. a. (Hg.): Der lateinische Hymnus im Mittelalter. Überlieferung, Ästhetik, Ausstrahlung, Kassel 2004, S. 63–86; Donald A. Bullough: Texts, Chant, and the Chapel of Louis the Pious, in: Peter Godman / Roger Collins (Hg.): Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840), Oxford 1990, S. 489–508

¹¹³ Vgl. Hiley: Western Plainchant, S. 141–142.

¹¹⁴ Vgl. Harper: The Forms and Orders, S. 80.

die Konstruktion des Heiligen nicht in einem Text, sondern viel mehr im sozialen und kommunikativen Handeln erfolgte: Religiöse Verehrergemeinschaften medialisierten ‚ihren‘ Heiligen in der liturgischen Praxis, indem sie für ihn Zeiten und Orte markierten und zu seinen Ehren Feste feierten, bei denen sein Leben und seine Taten memoriert und besungen wurden. Im Folgenden wird die Methodik der Erschließung der Hagiopraxis behandelt.

2.2 *Die Erschließung der liturgischen Hagiopraxis*

Mit dem Begriff Hagiopraxis soll hier der soziale und kommunikative Prozess, während dessen eine Verehrergemeinschaft durch liturgische Praktiken einen Heiligen konstruiert, verstanden werden. Die wissenschaftliche Erschließung der Hagiopraxis erweist sich als äußerst komplex. Einerseits sind nicht alle Bestandteile der Hagiopraxis in allen Einzelheiten rekonstruierbar. Darüber hinaus spielten dabei verschiedene Praktiken und Medien eine Rolle, die sich nicht mit einer einheitlichen Methode untersuchen lassen. Sie alle verlangen nach spezifischen Erschließungsmethoden und können somit weder von einzelnen Forschenden noch in den Grenzen einer einzigen Disziplin untersucht werden. Hagiopraxis eignet sich viel mehr als Gegenstand multidisziplinärer Untersuchungen unter Einbezug mediävistischer Fächer wie der lateinischen Philologie, der Musikologie, der Kunst- und Baugeschichte, der Theologie und der Liturgiewissenschaft.

Im Rahmen einer solchen multidisziplinären Untersuchung der Hagiopraxis kommt schriftlichen Quellen eine zentrale Stellung zu. Als solche ist alles schriftliche Material anzusehen, das für die Feier des Heiligenfestes verfasst oder kompiliert und im Rahmen der liturgischen Praxis verwendet wurde. Überliefert ist es auf materiellen Trägern, für das Mittelalter in Handschriften. Dieses Material, nämlich liturgische Quellen und liturgische Bücher, erweisen sich für die Untersuchung des Konstruktionsprozesses von Heiligen als fundamental, weil sie nicht nur auf eine Hagiopraxis hinweisen, sondern auch über deren Inhalt informieren und ferner teilweise erlauben, die liturgische Choreographie zu rekonstruieren.¹¹⁵ Entgegen der bereits erwähnten Auffassung von Philippart, dass liturgische Quellen mindere Gattungen seien, sind sie für die Untersuchung der Hagiopraxis unabdingbar.¹¹⁶

Die Aufgabe der Erschließung der schriftlichen Quellen der Hagiopraxis kommt den Philologen oder „text historians“¹¹⁷ zu. Diese sind allerdings mit der Herausforderung konfrontiert, die Quellen auf eine Art und Weise aufzubereiten, dass sie im Rahmen einer multidisziplinären Untersuchung der Hagiopraxis zum Tragen kommen können.

¹¹⁵ Siehe oben, S. 26.

¹¹⁶ Siehe oben, S. 20.

¹¹⁷ Gunilla Iversen: Problems in the Editing of Tropes, in: Text. An interdisciplinary annual of textual studies 1, 1981, S. 95–132, hier: S. 103.

Die bereits zur Verfügung stehenden Methoden der Aufbereitung und Erschließung der liturgischen Quellen werden im Folgenden zusammenfassend vorgestellt und auf ihre Anschlussfähigkeit im Rahmen einer Untersuchung der Hagiopraxis hin kritisch hinterfragt. Im Anschluss daran wird die Methode vorgestellt werden, die in der vorliegenden Arbeit eingesetzt wird.

Historische Ansätze im editorischen Umgang mit und für die Erschließung von liturgischen Quellen

Ein Abriss der bisher entwickelten Erschließungsmethoden für liturgische Quellen muss notwendigerweise im 19. Jahrhundert ansetzen, da zu dieser Zeit bis heute maßgebliche Erschließungsprinzipien und Fragestellungen etabliert wurden. Besonders zwei Projekte stehen hierfür paradigmatisch: Zum einen Prosper-Louis Guérangers Bemühungen um eine Restitution des gregorianischen Chorals. Guéranger, der 1837 zum Abt der wiedergegründeten französischen Abtei Solesmes ernannt wurde, gilt als Pionier und Initiator der charakteristisch gewordenen Beschäftigung der Solesmes-Mönche mit den Quellen zur mittelalterlichen Monodie.¹¹⁸ Sein Lebensziel war es, das Klosterleben seiner Zeit wieder an mittelalterlichen monastischen Idealen zu orientieren. Dafür sah er es als entscheidend an, sich intensiv mit den Grundlagen des Gesangs der Mönche, der im Stundengebet eine so zentrale Rolle spielt, auseinanderzusetzen. Guéranger begann damit, mittelalterliche monastische Texte und Melodien zu suchen, um nach diesen Vorlagen den ‚richtigen‘ monastischen Gesang zu rekonstruieren. Dem Vorhaben entsprechend, eine möglichst reine mittelalterliche Musiktradition zu finden beziehungsweise herzustellen, wurden die handschriftlichen Quellen meistens in Form von Faksimile-Ausgaben herausgebracht.

1886 erschien in Leipzig der erste Band der *Analecta hymnica medii aevi*. Die Herausgeber der *Analecta* waren vor allem an Werken der christlich-lateinischen Poesie interessiert. Sie planten eine vollständige Sammlung aller Gattungen mittelalterlicher Dichtung (Hymnen, Sequenzen, Tropen, Reimoffizien et cetera). Diese sollte „durch Veröffentlichung des *unedierten* oder schwer zugänglichen und zerstreuten hymnologischen Materials die notwendige Grundlage für eine Geschichte und die rechte Würdigung der lateinischen Hymnodie“¹¹⁹ liefern. Beides gelang den Editoren: nicht nur konnte mit den *Analecta hymnica* das Material zugänglich gemacht werden, um das Corpus konstituierte sich auch ein neues Forschungsfeld, das mittelalterliche liturgische Dichtung zum ersten Mal als Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung würdigte.

¹¹⁸ Vgl. Walther Lipphardt: Solesmes, in: Friedrich Blume (Hg.): Die Musik in Geschichte und Gegenwart, Berlin 2001, S. 835–839, hier: S. 836.

¹¹⁹ Clemens Blume: Vorwort und Einleitung, in: Clemens Blume u. a. (Hg.): Thesauri hymnologici hymnarium. Die Hymnen des 5.–11. Jahrhunderts und die irisch-keltische Hymnodie (*Analecta Hymnica Medii Aevi* 51), Leipzig 1908, S. V–XLVII, hier: S. V. [Kursivierung im Original].

Zweifellos steht dem Forscher durch die Veröffentlichungen aus der Reihe der *Analecta hymnica* ein unabdingbar gewordenes Repertorium zu Verfügung, der hier gepflegte, mittlerweile kanonisch gewordene Umgang mit den Quellen reflektiert allerdings sehr stark die Verfahren und Interessen des 19. Jahrhunderts. Gegenstand derselben waren Zeugnisse höchster Errungenschaften der lateinisch-christlichen Dichtung, und nicht liturgische Texte. Diese stellen lediglich das Terrain dar, auf dem man verstreut auch wertvolle Beispiele für Literatur und Dichtung, „liturgische Poesien“,¹²⁰ finden kann, sind aber an sich nicht Teil der Untersuchung.

Bereits die Strukturierung der *Analecta hymnica* dient dieser Herangehensweise. Das Material wird nicht nach dem liturgischen Anlass oder nach dem zelebrierten Heiligen, sondern nach der Gattung der Stücke angeordnet: Mehrere Bände der Sammlung sind allein den Hymnen, anderen den Sequenzen oder liturgischen Prosen,¹²¹ wieder andere den Tropen und zuletzt den Reimoffizien gewidmet. Dieses Vorgehen ist im Rahmen einer historisch-kritischen Edition des Materials naheliegend, löst aber den Kontext seiner Verwendung in der liturgischen Performanz ein und derselben Feier völlig auf. Zwar spiegelt dies teilweise die Situation der handschriftlichen Überlieferung wieder, denn auch dort wurden, zumindest bis zum Aufkommen des Breviers und des Missale, die Gesangs-, Lese- oder Gebetselemente getrennt schriftlich fixiert, allerdings entzieht sich so das liturgische Ensemble dem nicht mehr mit den Strukturen mittelalterlicher Liturgie vertrauten Leser.

Die editorischen Grundsätze der *Analecta hymnica* lassen sich anhand derjenigen Bände exemplarisch veranschaulichen, die den liturgischen Reimoffizien, den „historiae rhythmatae et rimatae“,¹²² gewidmet sind. Zum einen wird hier lediglich der Bestand an Antiphonen und Responsorien berücksichtigt. Die Gesänge und Texte, mit denen sie gemeinsam im Wechsel vorgetragen wurden, wie Hymnen, Psalmen und Lesungen, werden aus der Darstellung ausgeschlossen. Zum zweiten werden die Texte hier auf eine Art und Weise präsentiert, die den Eindruck erweckt, es handele sich um kontextlose Poesie. Zwar deuten Überschriften wie „*In primo nocturno*“, „*In secundo nocturno*“ auf den liturgischen Kontext hin, in den diese Antiphonen und Responsorien eingebettet waren, doch sie dienen hier lediglich der Strukturierung des Stoffes. Dadurch verschwindet eine komplexe Praxis hinter dem Edierten, das nur einen Bruchteil der liturgischen Elemente des Stundengebetes wiedergibt.

Die Beschränkung der Editoren auf die aus ihrer Sicht literarisch wertvollsten Stücke führt teilweise sogar dazu, dass ganze Bestandteile von Reimoffizien

¹²⁰ Guido M. Dreves: Einleitung, in: Guido M. Dreves (Hg.): *Historiae rhythmicae*. Liturgische Reimoffizien des Mittelalters. Erste Folge. Aus Handschriften und Wiegendruckten (*Analecta Hymnica Medii Aevi* 5), Leipzig 1889, S. 5–16, hier: S. 5.

¹²¹ Vgl. ders.: Vorwort, in: Guido M. Dreves (Hg.): *Sequentiae ineditae*. Aus Handschriften und Frühdrucken (*Analecta Hymnica Medii Aevi* 8), Leipzig 1890, S. 5–8.

¹²² Dreves: Einleitung, S. 6.

von der Edition ausgeschlossen wurden. Hinweise auf nicht berücksichtigte Teile der Handschriften lauten oft lakonisch: „Alles prosaisch“¹²³ oder „In 2. Vesp. ad Magn. befindet sich eine prosaische Antiphon.“¹²⁴ Gänzlich prosaische Offizien sind aus den gleichen Gründen in den *Analecta* überhaupt nicht enthalten.

Handlungsleitend für den Umgang mit den Texten ist vor allem das Ziel der Editoren, eine „solche Textausgabe“ zu liefern, „[...] auf Grund welcher der ursprüngliche Text rekonstruiert und der rekonstruierte Text auf seine Zuverlässigkeit nachgeprüft werden kann und muss.“¹²⁵ Dementsprechend greifen Editoren so stark ein, dass der hergestellte Text oft keinem einzigen Original entspricht. Außerdem werden orthographische und lexikalische Varianten im Apparat verzeichnet, zusammen mit größeren Unterschieden im überlieferten Bestand. Diese Unterschiede betreffen oft mehrere Antiphonen oder Responsorien, teilweise sogar all die Elemente, die einer bestimmten Gebetszeit zugeordnet waren. Auf diese Weise werden sie aber als reine Abweichungen gedeutet und einem vom Editor bevorzugten, rekonstruierten Text untergeordnet. Infolgedessen können die Texte der einzelnen Überlieferungsträger aber nur mühsam oder sogar überhaupt nicht rekonstruiert werden, zum Beispiel in den oben genannten Fällen, bei denen bestimmte Textelemente aufgrund ihrer aus Sicht der Autoren mangelhaften Qualität nicht verzeichnet werden.¹²⁶

Gleichwohl waren sich die Herausgeber der besonderen Schwierigkeiten bei der Edition liturgischer Texte bewusst: „Ein Umstand, der eine richtige Edierung mancher Reimoffizien erschwert, ist die abweichende Einrichtung der verschiedenen liturgischen Handschriften“. So käme es häufig vor, dass ein kanonikales Offizium für die monastische Form ergänzt wurde und dass man es deswegen mit einem „interpolierten“, „mit Schlacken durchsetzen und in Unordnung geratenen Text“ zu tun habe, oder dass ein monastisches Offizium zu einem kano-

¹²³ Guido M. Dreves (Hg.): *Historiae rhythmicae*. Liturgische Reimoffizien des Mittelalters. Erste Folge. Aus Handschriften und Wiegendruckten (*Analecta Hymnica Medii Aevi* 5), Leipzig 1889, S. 39.

¹²⁴ Ebd., S. 117.

¹²⁵ Blume: Vorwort und Einleitung

¹²⁶ Zu ganz ähnlichen Schlüssen kommt auch Gunilla Iversen in Bezug auf die in den *Analecta* edierten Tropen: „The editors of the Gloria tropes and prosulas in *Analecta Hymnica* vol. 47, Henry Marriot Bannister and Clemens Blume, established a normalised version of what they considered to be real verse, that is metric poetry, leaving out other texts and only giving some variant verses in the apparatus. The established text version is however very often not found in any of the manuscripts. Many manuscripts and regional versions are simply omitted, due to the basic ambition only to edit the original version of the author, although the ‚author‘, in the case of tropes as in the case of many other floating, compiled texts typical for the medieval literary culture, should more fittingly be seen as the ‚compiler‘. Entire trope complexes were omitted since, according to their opinion, a poetic text had to be metric, versified, structured in a specific way to be accepted for the edition.“ aus Gunilla Iversen: *Tropes and Prosulas Added to the Chant Gloria in excelsis in the Medieval Mass: Editorial Problems and Proposed Solutions*, <http://hdl.handle.net/1807/32257> [10. Mai 2018].

nikalen verkürzt wurde und dabei ein „lückenhafter und unvollständiger Text“ entstanden sei.¹²⁷

Doch trotz dieses Bewusstseins um die Heterogenität der Überlieferung wurden gerade diese Unterschiede nicht berücksichtigt:

Vor mir liegt beispielsweise ein *Barbaraofficium*, das ich bisher nur in nicht-monastischen und Cistercienser-Brevieren gefunden [habe]; ich bin aber überzeugt, daß die monastische Form des Benediktiner-Breviers die ursprüngliche und allein richtige ist [...]. Zur Herstellung der ursprünglichen Form fehlt jetzt nur noch eine Antiphon, die fünfte der ersten Vesper.¹²⁸

Zusammenfassend scheint eine wie in den *Analecta hymnica* praktizierte, auf lachmannschen Prinzipien basierende Editions-methode nicht mehr zeitgemäß: Nicht nur werden die Charakteristika der handschriftlichen Überlieferung vor-schnell zu Gunsten eines durch die Editoren rekonstruierten Textes übergangen, auch wird ihre Eigenschaft als liturgische Quellen weitgehend ignoriert, weil das Interesse nicht der Liturgie, sondern ihren literarischen Produkten gilt. Auch wenn die *Analecta hymnica* bis heute das Standardwerk für die Beschäftigung mit liturgischen Quellen darstellen, werden ihre Leitprinzipien von der jüngeren Forschung zunehmend diskutiert.

Andrieus Ordines romani

Als wegweisend im Bereich der Editionstechnik liturgischer Quellen gilt das Werk über die *Ordines romani* von Michel Andrieu.¹²⁹ Ziel seiner Arbeit ist die Rekonstruktion der ursprünglichen römischen Versionen der *Ordines*,¹³⁰ also von Texten, die unterschiedliche liturgische Abläufe (von der Messe bis hin zur Dedi-kation einer Kirche) normativ beschreiben und die im Zuge der karolingischen Liturgiereform von Rom aus in das ganze fränkische Reich verbreitet wurden.¹³¹

Trotz seiner rekonstruierenden Vorgehensweise ist sich der Editor bewusst, dass liturgische Quellen lebendige Texte sind,¹³² die bestimmte Bräuche und Tra-ditionen fixieren, unabhängig von ihrem Verhältnis zu einer ursprünglichen Fas-sung. Demzufolge wäre nach Andrieu der Informationsverlust zu groß, würde

¹²⁷ Guido M. Dreves (Hg.): *Historiae rhythmicae*, S. 9–10.

¹²⁸ Dreves: Einleitung, S. 10–11.

¹²⁹ Vgl. Michel Andrieu: *Les Ordines Romani du haut moyen âge*. 5 Bde. (*Spicilegium Sacrum Lovaniense: Etudes et documents*), Löwen 1931–1961.

¹³⁰ Andrieu: *Les Ordines Romani* 2, S. VIII–IX: „Le rôle de l’éditeur est donc de rassembler tous les manuscrits de l’ouvrage, de les confronter et d’en dégager, à ses risques et périls, un texte qui se rapproche autant que possible de ce que fut l’original.“

¹³¹ Ders.: *Les Ordines Romani du haut moyen âge*. Bd. 1 *Les manuscrits* (*Spicilegium Sacrum Lovaniense: Etudes et documents*), Löwen 1965, S. 467–485.

¹³² Andrieu: *Les Ordines Romani* 2, S. X: „Les écrits liturgique [...] sont en effet des textes vivants.“

man nur den Archetypus edieren und spätere Modifikationen vernachlässigen¹³³. So gibt Andrieu den für ihn besten, also dem Original am nahestehendsten Text wieder, er ediert ihn aber teilweise synoptisch¹³⁴ und liefert einen höchst detaillierten Apparat, der alle Varianten, auch die wenig bedeutsamen, wiedergibt.¹³⁵

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass in Andrieus Werk die Varianz der Quellen sowie die Hinweise der handschriftlichen Überlieferung ernst genommen und in der Edition wiedergegeben werden, auch wenn das übergeordnete Ziel seiner Arbeit an den mittelalterlichen Ordines eine Rekonstruktion der vor-karolingischen römischen Liturgie ist.

Die editorischen Methoden des Corpus troporum

Sehr interessante editorische Methoden werden seit den 1970er Jahren im Rahmen des in Stockholm angesiedelten Forschungsprojekts *Corpus troporum* erprobt.¹³⁶ In den Jahren 2008 bis 2015 wurde im Rahmen des *Corpus troporum*-Projekts das Programm *Ars edendi* durchgeführt, im Zuge dessen neben Tropen auch weitere liturgische¹³⁷ sowie sogenannte paraliturgische Gattungen¹³⁸ in die Untersuchung einbezogen wurden.

Die Überlegungen der Herausgeber der *Corpus troporum*-Bände betreffen vor allem zwei Bereiche, die beide für den Umgang mit mittelalterlichen liturgischen Quellen zentral sind. Zum einen wurde die Darstellungsweise des Materials reflektiert.¹³⁹ Es existieren unterschiedliche Typologien von Tropen, die sich jeweils unterschiedlich zum tropierten Element verhalten und die in der Liturgie entsprechend auf unterschiedliche Art und Weise vorgetragen wurden. Dies spiegelt sich in der handschriftlichen Überlieferung wieder, zum Beispiel im Seitenlayout

¹³³ Ebd.: „On s'exposerait donc à perdre d'importantes informations, si on laissât de côté la descendance de l'archétype.“

¹³⁴ Ebd., S. IX: „Le mieux est alors de reproduire, en colonnes parallèles, les textes irréductibles à un type commun.“

¹³⁵ Ebd., S. 36: „Il m' a donc paru impossible de déterminer *a priori* les variantes qui pourraient un jour servir. Aussi me suis-je finalement arrêté au parti le plus sûr, qui est de les reproduire toutes.“

¹³⁶ Siehe Ritva Jonsson (Hg.): Tropes du propre de la messe (Corpus Troporum 1), Stockholm 1975.

¹³⁷ Wie zum Beispiel das hochmittelalterliche Lektionar der Kirche von Piacenza in: Brian Møller Jensen: *Lectionarium Placentinum as a Challenge to the Editor*, <http://hdl.handle.net/1807/32260> [20. September 2018].

¹³⁸ Vgl. die Edition der spätmittelalterlichen Sequenzenkommentare von Erika Kihlman: *Expositiones sequentiarum. Medieval Sequence Commentaries and Prologues. Editions with Introductions* (Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Latina Stockholmiensia 53), Stockholm 2006.

¹³⁹ Vgl. Iversen: *Problems in the Editing*, S. 97: „The first [problem] is to find a method of presenting what I call the main structure of the troped chants. That is, to present all the different combinations of the separate verses, the so-called trope elements, that belong to the same trope, and also to demonstrate the way the trope elements and the base liturgical text are linked together.“

und in der Auszeichnung der zu tropierenden Elemente, was auch in der Edition berücksichtigt werden sollte. Dafür wurden von den Editoren elaborierte Darstellungsformen entwickelt, die sehr genau die jeweils spezifischen Eigenschaften des zu edierenden Materials beachten. Sie sind daher auf der einen Seite sehr raffiniert und für Editoren von Tropen sehr nützlich, lassen sich aber auf der anderen Seite nur schwer bei Editionen anderer Gattungen liturgischer Texte verwenden.

Zum zweiten wurde im Rahmen dieses Projektes auch grundsätzlich über die Konstitution liturgischer Texte nachgedacht. Die Frage nach Versionen und Varianten, die man für die Textkonstitution auswählen soll, beantworten die Herausgeber folgendermaßen: „Das Kriterium der Authentizität darf nicht auf traditionelle Art und Weise für dieses Material angewendet werden, da jeder Text, der eine tatsächlich ausgeführte liturgische Praxis widerspiegelt, als authentisch betrachtet werden muss.“¹⁴⁰ Demzufolge kann das Ziel des Editors nicht mehr die Erarbeitung eines Stemmas oder die Rekonstruktion eines Autorenoriginals sein, vielmehr sollte die akribische Wiedergabe aller überlieferten Textversionen, so wie sie in den unterschiedlichen Kontexten Anwendung fanden, im Mittelpunkt stehen.¹⁴¹

Zusammenfassend sind die im *Corpus troporum* erprobten editorischen Lösungen nicht ohne Weiteres auf andere Gattungen liturgischer Quellen übertragbar, da sie vornehmlich im Hinblick auf das europäische Tropenrepertoire vom 9. bis ins 12. Jahrhundert entwickelt wurden. Nichtsdestotrotz können die leitenden Prinzipien der Edition im *Corpus troporum* auch für den Umgang mit anderen Arten liturgischer Quellen fruchtbar gemacht werden. Diese Prinzipien lauten:

1. Editionsform und Darstellungsmodus müssen sich grundsätzlich an den spezifischen Eigenschaften und der Beschaffenheit des Materials ausrichten;
2. Die Edition muss über alle verfügbaren Versionen des Textes Auskunft geben, denn jede Version ist als Zeugnis einer historischen Praxis an sich gültig;¹⁴²
3. Die Hinweise der handschriftlichen Überlieferung müssen stärker berücksichtigt werden. Dies schließt unter anderem zahlreiche Abbildungen der Codices, Anhänge und ausführlichen Indizes ein;¹⁴³

¹⁴⁰ Ebd., S. 97.

¹⁴¹ Vgl. ebd., S. 97–102.

¹⁴² Ähnlich sieht das auch Valerio Polidori: *L'edizione delle fonti liturgiche greche: una questione di metodo*, in: *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 10, 2013, S. 173–198.

¹⁴³ Vgl. Iversen: *Problems in the Editing*, S. 103: „We have found that indices of feasts, repertories, surveys of manuscripts as entities, and descriptions of traditions and text analysis are important for most scholars using the trope editions; but we have now abstained from special sections giving melody-examples and dealing with the music. We prefer to give a photographic plate of a trope where the music is important for the understanding of the text and where the relation between text and music is especially intricate.“

4. Die Form der Aufführung oder Performanz der jeweiligen Elemente kann nicht ignoriert, sondern muss in der Edition berücksichtigt werden.

2010 lokalisierte auch Giacomo Bonifacio Baroffio eine Kluft zwischen dem begrifflichen und dem realen Raum der liturgischen Philologie. Diese Kluft entsteht nach Baroffio aus der Differenz zwischen den Methoden, die für die Untersuchung von liturgischen Texten eingesetzt werden, und der tatsächlichen, realen Situation der überlieferten liturgischen Quellen. Sie käme dadurch zu Stande, dass bei der Analyse liturgischer Quellen meist philologische Methoden Anwendung fänden. Diese reichten nach Baroffio aber nicht aus, um die Eigenheit der liturgischen Quellen zu fassen.¹⁴⁴ Dies sei allerdings, so weiterhin Baroffio, nicht der Unzulänglichkeit der Methoden selbst geschuldet, die sich wiederum für die Untersuchung anderer literarischer Gattungen hervorragend eignen würden. Vielmehr machen die spezifischen Verbreitungs- und Überlieferungsmodalitäten sowie einige mentalitätsgeschichtliche Eigenschaften der liturgischen Quellen eine traditionell verstandene philologische Methode für ihre Untersuchung inadäquat.

Zunächst sei es nach Baroffio aus verschiedenen Gründen wenig sinnvoll (und nahezu unmöglich), für liturgische Texte Stemmata zu erarbeiten. Da liturgische Texte ständig aktualisiert werden mussten, um auch angesichts sich verändernder Bräuche und kultischer Traditionen nutzbar zu bleiben,¹⁴⁵ wurden im Mittelalter weitaus mehr liturgische Bücher produziert als heute bekannt sind. Weil damit aber auch die Vernichtung obsolet gewordener Bücher einherging, sei es extrem schwierig, ein vollständiges und akkurates Bild der Überlieferung zu rekonstruieren. Somit sei auch die Erarbeitung eines Stemmas nahezu unmöglich. Aber auch intrinsische Eigenschaften liturgischer Quellen stehen der unreflektierten Anwendung philologischer Methoden auf liturgische Texte im Weg. Wenn ein liturgischer Text abgeschrieben wurde, sei es selten Ziel des Kopisten gewesen, ihn wortgetreu wiederzugeben. Vielmehr sei der Zweck der Anfertigung eines liturgischen Buches gewesen, Texte und Gesänge zu liefern, die dem Interesse, der Sensibilität, den Bedürfnissen und theologischen Auffassungen einer bestimmten Kommunität zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort entsprochen hätten:

Im Rahmen der Übertragung literarischer Texte der Antike gaben sich die Kopisten Mühe, einen Text abzuschreiben, der so korrekt und mit der Vorlage identisch war, wie nur möglich. Wenn aber liturgische Texte übertragen wurden, versuchten die Kopisten, nicht nur einen Text zu redigieren, der die Vorlage aus der Vergangenheit widerspiegelte, sondern auch einen Text zu liefern, der Ausdruck des Glaubens einer bestimmten Kultgemeinschaft war, die in einem spezifischen historischen Kontext lebte und eine eigene Kultur und eine spezifische dichterische Sensibilität hatte. Der literarische Text aus der Antike ist authentisch, wenn er mit dem Original übereinstimmt. Der liturgi-

¹⁴⁴ Vgl. Giacomo B. Baroffio: *Lo spazio concettuale e reale della filologia liturgica*, in: *Rivista Internazionale di Musica Sacra* 31, 2010, S. 169–192, hier: S. 169.

¹⁴⁵ Vgl. ebd.

sche Text hingegen ist authentisch, wenn er den Glauben einer Gemeinschaft ausdrückt, die mit Leidenschaft ihr Bekenntnis auslebt.¹⁴⁶

Damit könne nach Erika Kihlman die Mehrheit der liturgischen Texte als „fluid“ oder als „open text“ klassifiziert werden.¹⁴⁷ Diese Eigenschaften würden noch dadurch unterstrichen, so Baroffio, dass ein liturgischer Text in aller Regel in einem Umfeld abgefasst wurde, in dem der Kontakt mit dem biblischen Wort alltäglich war:

Die Herstellung liturgischer Bücher geschah in einer Umgebung, in der das Wort Gottes keine abstrakte Präsenz war, sondern in der man eine reale Vertrautheit damit hatte, wie in mittelalterlichen Klöstern und Kathedralschulen. Das wird deutlich, wenn man die Kirchenväter liest. Ihr Duktus ist geprägt von biblischen Ausdrücken. Einzelne Wörter und ganze Sätze sind aus der Bibel entnommen, teilweise wörtlich, teilweise paraphrasiert, und den individuellen Bedürfnissen angepasst. Themen, Bilder, Wörter fluktuieren zwischen der Bibel, der persönlichen Reflexion, den spirituellen Werken und den Gebetsformeln. Das ganze Material in den liturgischen Handschriften ist durch Lesen und/oder Diktieren, teilweise im Gedächtnis überliefert. So jeder täglich, wöchentlich, jährlich und regelmäßig – wie die Texte während Advent und Ostern – gelesene oder gehörte Text. Diesen Kontakt gilt es zu bedenken, er hat am Ende großen Einfluss auf Individuen und liturgische Gemeinschaften.¹⁴⁸

Zusammenfassend können zwei Aspekte des Forschungsdiskurses der letzten Jahrzehnte herausgearbeitet werden. Innerhalb der Disziplinen, die sich traditionell mit der Erschließung und Untersuchung liturgischer Quellen beschäftigen, wie die Lateinische Philologie des Mittelalters, die Musikologie und die Liturgiewissenschaft, wird zunehmend eine Diskrepanz zwischen den Untersuchungsmethoden und dem untersuchten Phänomen der Liturgie ausgemacht. Diese

¹⁴⁶ „Nella trasmissione dei testi letterari classici, l'impegno dei copisti è di scrivere un testo che sia il più possibile corretto e identico all'opera dell'autore. Nella trasmissione dei testi liturgici, la preoccupazione dei copisti è di redigere un testo che non solo rifletta il patrimonio giunto dal passato, ma sia soprattutto l'espressione della fede di un'assemblea che vive in un preciso contesto sociale con una sua cultura e una sua particolare sensibilità poetica. Il testo letterario ‚classico‘ è autentico quando combacia con l'originale. Il testo liturgico è autentico quando esprime nel modo meno inadeguato possibile la fede di una comunità che vive con passione il suo credo.“ Ebd.

¹⁴⁷ Vgl. Erika Kihlman: *Editing Fluid Texts: The Case of the Sequence Commentaries*, <http://hdl.handle.net/1807/32263> (Stand: 20.09.2018).

¹⁴⁸ „La redazione del libro liturgico avviene in un ambiente dove non soltanto in casi ideali astratti, ma spesso – come nel medioevo succede nei monasteri e nelle scuole delle cattedrali – c'è una reale familiarità con la Parola di D-i-o. Ciò risulta evidente nella lettura dei padri medievali. Il loro discorrere personale si costruisce e si diffonde attraverso espressioni bibliche. Singoli vocaboli e intere frasi sono mutuati dalla Bibbia, a volte in modo letterario, spesso rielaborati e piegati alle esigenze del momento. C'è un moto continuo di fluire e rifluire di temi, immagini, parole tra il thesaurus biblico, la meditazione personale, i testi spirituali, le formule di preghiera. Tutto il materiale scritto nei codici è recepito attraverso la lettura e/o la dettatura, talora anche in base alla memoria. Testi letti ed ascoltati, a seconda dei casi, a scadenza giornaliera, settimanale, annuale e periodica (si pensi ai testi propri dei tempi forti come l'avvento e la quaresima). Si tratta di una sollecitazione notevole che finisce per lasciare la propria impronta sui singoli e sulle assemblee liturgiche.“ Baroffio: *Lo spazio concettuale*, S. 169–170.

Feststellung geht mit einer Problematisierung der bisher unreflektierten Übertragung philologischer Methoden auf liturgische Quellen einher sowie mit dem Ruf nach einer grundsätzlich interdisziplinären Herangehensweise.¹⁴⁹

Gleichzeitig wuchs in der mediävistischen Forschung in den letzten 20 Jahren das Interesse an liturgischen Texten und Quellen. Methoden und Ansätze unterscheiden sich aber vom Herkömmlichen. Die zunehmende Säkularisierung der Geisteswissenschaften¹⁵⁰ hat hier in gewissem Sinne eine größere Distanz zwischen dem Untersuchungsobjekt und den Forschenden geschaffen und die Liturgieforschung für Impulse aus den Kulturwissenschaften empfänglich gemacht.¹⁵¹

Darüber hinaus mehren sich in der Mediävistik die Plädoyers nicht allein für eine verstärkte kulturwissenschaftliche Untersuchung von mittelalterlichen liturgischen Praktiken, sondern auch für ein gänzlich neues Verständnis von Liturgie.¹⁵² So sollen Methoden und Instrumente der ethnographischen und kulturwissenschaftlichen Disziplinen stärker berücksichtigt werden, denn dies erlaube, liturgische Texte ritualtheoretisch zu untersuchen und sie somit weniger als Texte, sondern vielmehr als ‚*cultural sites*‘ wahrzunehmen:

Liturgy needs to be understood as more than a script for church officials, a minutely detailed script whose complex development and difficult terminology too often cause our students to lose interest in the religious culture of the Middle Ages. To engage that interest and also to do justice to the historically complex realities of medieval liturgy, we need to begin viewing it as the cultural site for the most inclusive social and political as well as religious performance.¹⁵³

Den oben formulierten Prinzipien entsprechend wird im Folgenden eine alternative Erschließungsform entwickelt. Zunächst wird der Inhalt der liturgischen Praxis am Feiertag des Heiligen durch eine Textedition herausgearbeitet. So wird ein zuverlässiger Textbestand erarbeitet, der die Differenzen zwischen den einzelnen Überlieferungsgruppen betont, anstatt sie einzuebnen.

Außerdem wird die Choreographie nachvollziehbar gemacht, in welche die Texte eingebettet waren und die für ihr Verständnis wesentlich ist. Um ein solch volatiles Artefakt einer wissenschaftlichen Analyse unterziehen zu können, ist

¹⁴⁹ Dies diagnostizierte bereits Knud Ottosen: La problématique de l'édition des textes liturgiques latins, in: Otto S. Due u. a. (Hg.): *Classica et mediaevalia*. Franciscus Blatt septuagenario dedicata, Kopenhagen 1973, S. 541–556.

¹⁵⁰ Vgl. Clifford C. Flanigan u. a.: *Liturgy as Social Performance: Expanding the Definitions*, in: Thomas J. Heffernan / Ann E. Matter (Hg.): *The Liturgy of the Medieval Church*, Kalamazoo 2001, S. 635–652, hier: S. 635: „The study of the medieval liturgy has been, with a few notable exceptions, primarily an ecclesiastical subject, carried out most often by clerics or others with close connections to western liturgical churches. This is one reason that medieval liturgiology seldom has appeared in the secular university curriculum, apart from musicology, where attention is devoted almost exclusively to the musical as opposed to the verbal text.“

¹⁵¹ Vgl. Neuheuser: *Liturgische Bücher*, S. 239.

¹⁵² Flanigan u. a.: *Liturgy as Social Performance*, S. 652: „Current working concepts about medieval liturgy need to be rethought.“

¹⁵³ Ebd.

es aber notwendig, „ein [...] fixierbar- und tradierbares Korrelat zu schaffen“,¹⁵⁴ in anderen Worten ein Modell zu bauen und ein „Notationssystem“¹⁵⁵ zu entwickeln. Ergebnis ist eine Rekonstruktion, in der die Choreographie des Festes ebenso aus der Druckseite ersichtlich wird, wie alle im Rahmen desselben vorgetragenen Texte. Das schließt Elemente ein, die für den Heiligen komponiert wurden, aber auch feststehende Texte wie die Psalmen, die zwar biblisch sind, aber dem Fest angepasst und variiert wurden.

Dafür wurden die materiellen Träger der Texte, nämlich die liturgischen Handschriften, erschlossen. Zuerst wurden die einzelnen Objekte jeweils einem Kontext zugeordnet. Anschließend wurden die diesen Objekten entnommenen und edierten Texte zu Rekonstruktionen zusammengefügt. Diese Rekonstruktionen sind wiederum Gegenstand der abschließenden Analyse der Hagiopraxis.

Edition und Rekonstruktionen sind konzeptionell getrennt, weil hier verschiedene, jedoch zusammenhängende Erkenntnisinteressen verfolgt werden: während die Edition eine philologische Analyse der überlieferten Texte leistet und nicht kontextgebunden ist, sollen die Rekonstruktionen die Analyse der Hagiopraxis ermöglichen und sind stets kontextabhängig. Außerdem hätte das Zusammenführen von Edition und Rekonstruktion die Lesbarkeit der Darstellung stark eingeschränkt.

¹⁵⁴ Erika Fischer-Lichte: *Semiotik des Theaters. Die Aufführung als Text*, Tübingen 2009, S. 112.

¹⁵⁵ Vgl. ebd.

