

Mysterium fidei – Feier des Geheimnisses und Praxis der Verheimlichung

Liturgie angesichts der hochmittelalterlichen Arkandisziplin

VON HANNS PETER NEUHEUSER

Nicht nur die Redeweise der Jüdischen Bibel vom sich verbergenden Gott (Jes 45,15)¹ fordert Konsequenzen für die Glaubenspraxis, sondern auch die neutestamentliche Briefliteratur, die das Bild von einem Wohnen Gottes in unzugänglichem Licht erzeugt (1 Tim 6,16). Die Vorstellung eines verborgenen Gottes² respektive eines fehlenden Zugangs stellt in eminenter Weise Fragen an ein individuelles Glaubensverständnis, an die Möglichkeiten einer diskursiven Reflexion über transzendente Gehalte sowie an den kirchlichen Verkündigungsauftrag und die Verwaltung der Heilsinstrumente, speziell in Vollzügen einer Liturgie, deren Zeichensprache eines Mindestmaßes an ‚Plausibilität‘ bedarf.³ Hilfreich zur Vergewisserung über diese Zusammenhänge scheint das Eingeständnis der Tatsache zu sein, dass die erste Grundhaltung in einer latreutischen Anbetung der *latens Deitas* bestünde – gerade auch deshalb, um die Entbergungsfunktion der rituellen und ästhetischen Zeichen in einem gemeinschaftlichen Gottesdienst zu sichern.⁴ Die Chris-

¹ Zum exegetischen Befund vgl. *J.-G. Heintz*, De l’absence de la statue divine au „Dieu qui se cache“ (Ésaïe, 45/15). Aux origines d’un thème biblique, in: RHPR 59 (1979) 427–437. – *S. E. Balentine*, The hidden God. The hiding of the face of God in the Old Testament, Oxford 1983. – Hierzu aus jüdischer Sicht *G. A. Wewers*, Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum, Berlin [u. a.] 1975. – *J. Wright*, The concept of mystery in the Hebrew Bible, in: *D. W. Dockrill/R. Mortley* (Hgg.), The Via Negativa. Papers on the history and significance of negative theology from the Via Negativa Conference held at St. Paul’s College, Univ. of Sydney, 22–24 May, Auckland 1981, 13–34. – *P. Schäfer*, Der verborgene und offenbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik, Tübingen 1991. – *J. S. Burnett*, Where is god? Divine Absence in the Hebrew Bible, Minneapolis 2010. – *M. Halbertal*, Concealment and revelation. Esotericism in Jewish thought and its philosophical implications, Princeton 2007. – *K. Berthelot*, The Torah between revelation and concealment in rabbinic traditions pertaining to the conquest of the land of Canaan, in: *M. Popović/L. Roig Lanzillota/C. Wilde* (Hgg.), Sharing and hiding religious knowledge in early Judaism, Christianity, and Islam, Berlin [u. a.] 2018, 85–105. – Vgl. auch den literaturwissenschaftlichen Forschungsreport bei *A. D. Freedman*, God as an Absent Character in Biblical Hebrew Narrative. A Literary-Theoretical Study, New York [u. a.] 2005.

² Aus der abundanten Fülle von Forschungsliteratur zu diesem Theologumenon vgl. einleitend *Th. Wabel*, Verborgenheit und Entzogenheit Gottes, in: NZStH 53 (2011) 45–70. – Vgl. ferner *M. Wendte*, Entzogenheit als Evangelium. Theologische, schöpfungstheologische, christologische und anthropologische Bemerkungen zur Verborgenheit Gottes, in: NZStH 49 (2007) 464–483. – *T. Dumsday*, Divine Hiddenness as Divine Mercy, in: RelS 48 (2012) 183–198.

³ Zu diesem selten bearbeiteten Feld vgl. *A. Schilson*, Negative Theologie der Liturgie? Über die liturgische Erfahrung der Verborgenheit des nahen Gottes, in: LJ 50 (2000) 235–250. – Vgl. auch die allgemein-ekklesiologischen Konnotationen bei *J. Brossecker*, Der verborgene Gott und die Kirche, in: *Ders.* (Hg.), Verborgener Gott – verborgene Kirche. Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen, Stuttgart 2001, 11–25.

⁴ Zur kunsthistorischen Problematik vgl. *R. M. Jensen*, The invisible Christian God in Christian art, in: *A. D. de Coninck [u. a.]* (Hgg.), Histories of the hidden god. Concealment and revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions, Durham 2013, 217–233.

tenheit feiert betend den verborgenen Gott: *Adoro te devote, latens Deitas*. Mit dieser Formel, die unsere Thematik unmittelbar umschreibt, beginnt ein bekanntes Gebet,⁵ das keinem Geringeren als Thomas von Aquin zugeschrieben wird; die Formel differenziert die dichotome Erscheinung:

- einerseits die Tatsache der verborgenen (sich aber offenbarenden) Gottheit,
- andererseits die Annäherung des Menschen an Gott sowohl im persönlichen Gebet als auch innerhalb der gemeinschaftlich gefeierten (aber Verheimlichungsstrategien einschließenden) Liturgie.⁶

Zur Kennzeichnung dieses zweifachen Phänomens haben die Sakramententheologie und die Liturgik seit der Antike und das Mittelalter hindurch das griechische Lehnwort *mysterium* verwendet, um diese Herausforderung, aber ebenso – insbesondere in der lateinischen Übersetzung als *sacramentum* – die bewältigende Gnade zu beschreiben. Die nachfolgende Untersuchung soll zeigen, dass die Gestaltung des Verhältnisses zwischen dem Menschen und seinem in „unzugänglichem Lichte“ wohnenden Gott (*arcanum I*) in dem Akt der anthropogen-ekklesiogen veranlassten Verheimlichung (*arcanum II*) legitim sein kann. Bevor wir auf die Praxis der hochmittelalterlichen Liturgik und ihre Rückbezüge auf die Modelle früherer Arkandisziplin zu sprechen kommen (2.), soll in einer Vorbemerkung (1.) eine nicht nur terminologische Klärung vorausgeschickt werden. Zum Schluss (3.) soll gezeigt werden, mit welchem Instrumentarium die Theologie des späteren Hochmittelalters das landläufig negative Verständnis der Verheimlichung als eine hilfreiche und menschenfreundliche Form der Zuwendung ausprägte und wie sie in der Konsequenz gezwungen war, aufgrund des neuen *sacramentum*-Begriffs das gesamte Wortfeld stärker zu differenzieren.

1. Das absolute Geheimnis (*arcanum I*) und die liturgische Feier

Das auf Gott, sein Wesen, sein Wirken, seine Absichten und sein Heilswirken mit der Schöpfung und dem Menschen bezogene absolute und nicht hinter-schreitbare Geheimnis wird keineswegs durch die Tatsache eingeschränkt, dass Gottesdienste gefeiert werden. Der Gottesdienst ist vielmehr nach dem hochmittelalterlichen Liturgiker Rupert von Deutz die Feier des Geheimnisses Gottes; diese dient dazu, „den geheimnisvollen Urgrund der Gottheit zu berühren (*divinitas eius arcanum contingere principium*)“⁷ – doch, um mit Albertus Magnus zu sprechen: *divinae personae sint occultae secundum*

⁵ Vgl. AHMA 50 (1907), 589–591 (Nr. 389).

⁶ Vgl. die Betonung dieser beiden Aspekte bei A. Wilmart, *La tradition littéraire et textuelle de „l'Adoro te devote“*, in: RThAM 1 (1929) 21–40 und 149–176, etwa 22 (Adoration), 30–31 (Elevation), 33 (Kommunionempfang).

⁷ *Rupertus Tuitiensis, De divinis officiis* 2, 4, herausgegeben von R. Haacke (CChr.CM 7), Turnhout 1967, 37.

rem.⁸ Zugänglich ist allein das, was Gott als „das Geheimnis seines Willens (*sacramentum voluntatis suae*) kundgetan hat“ (Eph 1,9) und was von ihm vermittelt wurde. Aus christlicher Sicht ist es vor allem das Erscheinen des Gottessohnes, der vom Inneren Gottes „Kunde gebracht hat (*ipse ennavavit*)“ (vgl. Joh 1,18; vgl. Joh 14,9). Paulus und die Apostel Jesu, Zeugen des manifesten Offenbarungsgeschehens, verstanden sich als *dispensatores mysteriorum Dei* (1 Kor 4,1).

Durch die Offenbarung, das heißt durch das ‚Lüften des Schleiers‘ (*re-velatio*), wird die grundsätzliche Unzugänglichkeit Gottes jedoch nicht aufgehoben, da hier die Grenze des Metaphorischen erreicht wird, zumal wenn die Offenbarung als ‚Ausgeliefert-Sein‘ der Botschaft verstanden wird. Nach Pseudo-Dionysius Areopagita – dem großen Schriftsteller des *arcanum* – ist auch nach dem Offenbarungsgeschehen und sogar „im Verlauf des Offenbarwerdens“ der Grad des ‚Erkennens‘ nicht höher: Vieles bleibe sogar den höchsten Engelkategorien verborgen.⁹ Nicht einmal die historische und sichtbare Menschwerdung des Gottessohnes habe den Menschen das Geheimnis Jesu gelüftet: *arcanum manet*.¹⁰ Die synoptischen Evangelien haben auf die Frage nach dem Sinn des Erzählens in Gleichnissen in jenem ‚Nicht-Verstehen‘ sogar die Erfüllung der Prophezeiung des Jesaja (Jes 6,9–10) erblickt (Mt 13,14). Neben der hier gemeinten spirituellen Verstocktheit musste sich die Menschheit aber stets auch die Aporie des Erklärens zahlreicher Phänomene eingestehen, etwa in der Ijob zgedachten rhetorischen Fragenliste in Ijob 38–41 angesichts des vom Menschen mindestens unverstandenen ‚Weltenplanes‘.¹¹

Der mitgeteilte Gehalt, die „Kunde“ Jesu (Joh 1,18), bedarf der Aufnahme im „Gehorsam des Glaubens“ (Röm 16,26), unter anderem in den Formen des Gottesdienstes. Dass sich sowohl die Aufnahme von Offenbarungsinhalten als auch deren Weitergabe als problematisch gestalten können, ist eine triviale Erkenntnis. Dies betrifft zumal jenen Bereich, der für die liturgischen Zusammenhänge relevant wird. So formuliert der Liturgiker Rupert von Deutz, dass bei fehlendem Glauben selbst das geoffenbarte Geheimnis weiterhin faktisch verborgen bleibe, wie beim störrischen Esel, der hört, aber nicht erfasst.¹² Nicht dabei angesprochen ist die Möglichkeit eines ergebnislosen Bemühens um ein kognitives Verständnis.

⁸ *Albertus Magnus*, *Super Dionysii mysticam theologiam* 1, herausgegeben von P. Simon, Münster 1978, 455.

⁹ Vgl. *Pseudo-Dionysius Areopagita*, *De ecclesiastica hierarchia* 7a, in: *Dionysiaca*. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Areopage. Zwei Bände, Brügge 1937, 1468 (vgl. PG 3, 568A). – Die in der griechischen Urschrift von PTS publizierten Werke des Pseudo-Areopagiten werden im Folgenden nach den im Mittelalter zugänglichen lateinischen Fassungen referiert.

¹⁰ *Pseudo-Dionysius Areopagita*, *Epistola* 3, in: *Dionysiaca*, 611 f. (vgl. PG 3: 1069B).

¹¹ Exegetische Literatur zum Thema findet sich in der Bibliographie bei H. Strauß, *Hiob*, Teilband 2, Neukirchen-Vluyn 2000, 328–330.

¹² *Rupertus Tuitiensis*, *De divinis officiis* 2,9 (CChr.CM 7: 41 f.).

Die Liturgie ist die Verbindungsstelle zwischen dem absoluten und nicht hinterschreitbaren *arcanum* Gottes und dem Verkündigungsakt des (dem Menschen respektive der Kirche) geoffenbarten Gutes. Dies wird nicht allein deutlich im Umgang mit Texten im engeren Sinne, sondern auch im dynamischen Geschehen, das von der rituellen Zeichensprache begleitet wird. Im hohen Mittelalter hat Hildegard von Bingen diesen Austausch beim eucharistischen Wandlungsgeschehen mit der Begrifflichkeit der mystischen Vereinigung der Opfertgaben auf dem himmlischen Altar, das heißt an einem „verborgenen Ort (*ad illa occulta*)“, umschrieben.¹³ Nur auf dem außerordentlichen Wege einer übernatürlichen Vision sei es somit möglich, Aussagen über ein *arcanum* erster Ordnung zu treffen, die im ‚Normalfalle‘ entweder unzugänglich blieben oder durch ein Instrument der Arkandisziplin untersagt würden. Das Vierte Lateranum hat sogar den außerordentlichen Weg einer Gnadenbegabung verworfen, wenn man aus dieser die Möglichkeit einer vollständigen Verähnlichung (*similitudo*) zwischen Schöpfer und Geschöpf beanspruchen wollte.¹⁴ Aus dieser Position wären entsprechend zurückhaltend die Wirkungen der liturgisch vermittelten Gnadengaben zu beurteilen, erst recht ‚moderne‘ Absichten, durch ‚Deciffrierung‘ der rituellen Zeichensprache die Annäherung an Gottes Wesen zu erleichtern.

Neben der Möglichkeit fehlenden oder eingeschränkten anthropogen-intellektuellen/kognitiven Verständnisses ist zu bedenken, dass es ‚Interessen‘ gibt, Kenntnisse gezielt zurückzuhalten, wodurch ‚Geheimnisse zweiter Ordnung‘ erzeugt werden. Diese gezielte Verheimlichung gehört zum Wesen des Sakralen und ist – trotz ihres scheinbaren Widerspruchs zur missionarischen und katechetischen Intention – kritische Handlungsweise der spätantiken und mittelalterlichen Kirche. Deutlich wird, dass das Verhältnis von Geheimnis und Verheimlichung im Kontext der liturgischen Annäherung an Gottes Existenz und Botschaft als sehr komplex bezeichnet werden muss: Die beiden Aspekte von *arcanum I* und *arcanum II* sind subtil miteinander verschränkt, was in unserem Zusammenhang zugleich im Sinne eines Legitimationstransfers gedeutet werden kann.

2. Die Praxis der anthropogen-ekkesiogen veranlassten Verheimlichung (*arcanum II*)

Von der Auseinandersetzung mit dem absoluten Geheimnis Gottes ist die Praxis der Verheimlichung zu unterscheiden, die positiv(er) als „Heilighalten

¹³ *Hildegardis Bingenensis*, *Sci vias* 2,6, 12 und vergleichbare Stellen, herausgegeben von A. Führkötter und A. Carlevaris (CChr.CM 43), Turnhout 1978, 241; hierzu H. P. Neuheuser, Vision und Vorwissen. Zur ekklesialen Grundlegung des Liturgieverständnisses bei Hildegard von Bingen, in: R. Berndt/M. Zátanyi (Hgg.), *Unversehrt und unverletzt*. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute, Münster 2015, 479–515, etwa 497 f.

¹⁴ Vgl. Viertes Laterankonzil von 1215, Dekret „Damnamus ergo“ in: CCCOGD, Band 2.1 (2013) 164–166.

des Heiligen (*custodire iusta iuste*)“ (Weish 6,11; vgl. Mt 7,6) im Sinne einer Bewahrung des Heiliggehaltenen bezeichnet werden kann. Im Einzelfall mag es schwierig sein, taktische Sicherheitsvorkehrungen in Verfolgungszeiten oder ängstliches Bewahren der „Würde des philosophischen Gegenstandes“ hermetischer Schriften zu beurteilen.¹⁵ Anders ist die Situation ‚verfremdeter Gehalte‘ zu bewerten, zum Beispiel die Verwendung von Gleichnissen, Metaphern und Allegorien. In unserem Zusammenhang wollen wir hingegen den Fokus auf eine elaborierte Praxis richten, die den Kernbestand der Liturgie betrifft. Gleichwohl ist zunächst zu schauen, wie die überpersonale Intention der Verheimlichung im christlichen Umfeld entstanden ist.

2.1. Das arcanum II als Ableitung aus dem arcanum I

Bereits vor der spezifischen Entwicklung und Durchsetzung einer Arkandisziplin ist im liturgischen Kontext einzugestehen, dass die gottesdienstliche Feier stets selbst und in Gänze Feier des Geheimnisses erster Ordnung ist, so dass nach Rupert auch diejenigen Personen, die als Liturgen oder Liturgiker etwas zu sagen versuchen, erfahren, dass die Sprache (*sermo*), verglichen mit dem sakramentalen Geschehen (etwa in der Eucharistie), ohne jede Bedeutung zu sein scheint: *disparet sermo, lingua deficit*.¹⁶ Für unseren Zusammenhang bedeutet dies, dass man von Liturgen und Liturgikern eine Erklärung durch Sprache, die stellvertretend für jedes Vermitteln steht, schlicht nicht erwarten kann und dass in diesem Geschehen gleichsam das Verbot enthalten ist, eine vermittelnde Haltung dann einzunehmen, wenn der Geheimnischarakter dem Geschehen bereits immanent ist: Es wäre nach Rupert ein Vorhaben der *temeritas* und *impudentia*, gleichzeitig aber auch das Eingeständnis, dass sich das *arcanum II* auf verfügbares Wissen bezieht, das der Mensch zu verheimlichen überhaupt in der Lage ist: Der Terminus ‚verheimlichen‘ setzt also die ausgelieferte Verfügbarkeit voraus. Die Arkandisziplin hat aus dieser Vorgabe gewissermaßen ein Modell für ihre Verfahren erkannt und die Generalerlaubnis zur Verheimlichung abgeleitet. Da dies *prima vista* dem Verkündigungsauftrag der Kirche zu widersprechen scheint, muss umso mehr nach den Funktionen gefragt werden, welche die Verheimlichung rechtfertigen.

Wie noch zu zeigen ist, haben das Beispiel Jesu und die Praxis der Apostel faktisch gezeigt, dass eine restriktive Verkündigungsintensität aus verschiedenen Intentionen grundsätzlich erlaubt sein kann. Die historische Situation Jesu und der Urkirche mögen dabei einzigartige taktische Distinktionen gesetzt haben, welche in späterer Zeit nicht mehr angebracht schienen;

¹⁵ Vgl. M. Dreyer/S. Seit/M. Vollet, Diesseits und jenseits des allgemein Zugänglichen. Vom Umgang mit dem arcanum in Wissenschaft und Weisheit, in: U. Knefelkamp [u. a.] (Hgg.), Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter, Berlin 2007, 361–384, etwa 367.

¹⁶ *Rupertus Tuitiensis*, De divinis officiis 2,8 (CChr.CM 7: 40).

gleichwohl galt das Handeln gemäß der Arkandisziplin als legitim. Wie kaum ein anderer Theologe hat sodann Pseudo-Dionysius Areopagita eine Theologie des *arcanum* (*I* und *II*) entfaltet und die spirituellen Konsequenzen unter anderem für die Liturgik, das heißt die liturgiebezogene Arkandisziplin, behandelt. Für unser engeres Thema ist bedeutsam, dass er in seinem Hierarchiendoppelwerk eine Deutung dessen darlegt, dass die Erarbeitung und Realisierung von (operativen) Instrumenten aus dem *arcanum II* nicht nur aus dem *arcanum I*, das heißt aus dem Potenzial des Geheimen an sich, gerechtfertigt werden können, sondern dass mit Hilfe des *arcanum II* (Element der „Kirchlichen Hierarchie“) ein anabatischer Überstieg in das *arcanum I* (Element der „Himmlischen Hierarchie“) möglich sein kann. Es handelt sich um die anthropogene Bewältigung einer Grundordnung, die *a priori* katabatisch angelegt ist, um die Wirkungen transzendenter Sphären in die irdische Realität zu kaskadieren. Insofern kennzeichnet Pseudo-Dionysius bereits die Instrumente des *arcanum II* weniger als Restriktions- denn als Heilsinstrumente. Ohne dass seine Ausführungen hier mehr als andeutungsweise referiert werden könnten, sei darauf hingewiesen, dass der Areopagit vor allem ein Vokabular bereitgestellt hat, das sich in der lateinischen Rezeption auch bei dieser Thematik als wirkmächtig bis in das spätere Hochmittelalter erwiesen hat.¹⁷ So hat Pseudo-Dionysius eine Theologie der stufenweise erreichbaren spirituellen Befähigung entwickelt, verbunden mit immer ‚höheren‘ Erkenntnissen und Kompetenzen: Jeder Stufe sind spezifische (Wissens-)Räume und zugleich Geheimhaltungsbereiche vorbehalten – Hierarchien irdischer und himmlischer Sphären, verbunden mit Einweihungsakten. So entsteht erstens ein ‚System‘ von Erkenntnisschritten und -abfolgen, zweitens ein ‚Prinzip‘ des Aufsteigens, das Gegebenheiten wie Wissen und Nichtwissen einschließt, ferner drittens ein ‚Verfahren‘ zur Verwaltung von Zeichen(-handlungen) und Metaphern sowie ihrer Entschlüsselung beziehungsweise Nichtentschlüsselung. Diese Lehre kann hier nur angedeutet werden, schließt aber den gesamten Bereich theologisch relevanter Betätigung ein, nicht nur das rituelle Wissen der Liturgik. Aus dieser Lehre ergeben sich intentionale Schutzziele und konkrete Schutzmaßnahmen, nämlich die Spielarten der auch für liturgische Vollzüge zu beachtenden Arkandisziplin.

2.1.1. Erste Intention: Gewährleistung der Ehrfurcht vor dem Heiligen

Das Postulat aus 1 Kor 2,6–10: „Wir verkünden Weisheit unter den Vollkommenen [...], das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes [...]. Keiner der Machthaber dieser Welt hat sie erkannt“ führt zu den Worten des

¹⁷ Vgl. H. P. Neuheuser, Zur Problematik der Pseudo-Dionysius-Rezeption in der hochmittelalterlichen Liturgiehermeneutik, in: U. Köpf/D. R. Bauer (Hgg.), Kulturkontakte und Rezeptionsvorgänge in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts, Münster 2011, 45–101, insbes. 77–80.

Areopagiten: „Achte darauf, dass das Allerheiligste nicht preisgegeben werde und vor den Uneingeweihten (*imperfectis*) unbefleckt (*incontaminata*) bleibe“.¹⁸ Dieser Imperativ betrifft den Schutz des umfassendsten Begriffs eines absoluten *arcanum*.

2.1.2. Zweite Intention: Schutz dogmatischer Positionen

Aus der ersten Intention abgeleitet ergibt sich das Postulat von der defensiven Reinhaltung der Lehre Jesu sowie der Apostel. Es gilt auch in der religionsübergreifenden Analyse als akzeptiert, dass Weltanschauungen ihre ‚heiligen Bücher‘¹⁹ – und damit die Gehalte – für unantastbar erklären sowie für restriktive und defensive Thesaurierung sorgen. Für diesen allgemeinen Schutz der kirchlichen Lehre sind viele Bilder gebraucht worden: Bereits Ambrosius spricht davon, dass die Kirche „die Erhabenheit der himmlischen Mysterien (*altitudinem [...] mysteriorum caelestium*)“ vor den stärkeren Stürmen schützt.²⁰ Die Intention richtet sich nach Papst Gregor IX. gegen jene, welche „die von den Vätern aufgestellten Grenzsteine durch gottlose Neuerungen verrücken“.²¹

2.1.3. Dritte Intention: Schutz der überforderten Adressaten

Die dritte Intention spricht die überforderten Adressaten an, zu deren Schutz es zählt, nicht alles preiszugeben. Zu diesem Plan gehört es, dass auch der Vater Wissen verborgen hat, was Jesus ausdrücklich lobt (Lk 10,21). Das Reden in Gleichnissen ist legitim, weil der Mensch nicht erfassen kann, „was seit der Schöpfung verborgen war“ (Mt 13,10–17.34; vgl. Jes 52,15)²² und was erst in Zukunft für den Hörerkreis verständlich werden soll: „Es kommt die Stunde, in der ich nicht mehr in verhüllter Rede (*in proverbiiis*) zu euch spreche“ (Joh 16,25; ähnlich Mt 10,27: *in tenebris [...] in lumine*). Zudem vollzieht Jesus bedeutungstragende Gesten (so zum Beispiel das Brotbrechen). Jesus selbst spricht den Aspekt der Schonung an: „Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen“ (Joh 16,12). Schließ-

¹⁸ *Pseudo-Dionysius Areopagita*, De ecclesiastica hierarchia 1,1 (Dionysiaca: 1072 f.; vgl. PG 3: 372A). – *Ders.*, Brief IX (Dionysiaca: 636 und 639 f.; vgl. PG 3: 1105C und 1108A). – *Ders.*, Theologia mystica 1 (Dionysiaca: 569; vgl. PG 3: 1000A). – Zu dem dionysianischen Imperativ vgl. auch W.-M. Stock, Theurgisches Denken. Zur Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita, Berlin [u. a.] 2008, 38.

¹⁹ Dieses Thema erfreut sich des aktuellen interdisziplinären Forschungsinteresses und hat zahlreiche neuere Publikationen hervorgebracht. Zur Einführung vgl. etwa die Sammelbände: Ch. Bultmann [u. a.] (Hgg.), Heilige Schriften. Ursprung, Geltung und Gebrauch, Münster 2005. – Th. Haye/J. Helmuth (Hgg.), Codex im Diskurs, Wiesbaden 2014. – P. Gemeinhardt (Hg.), Zwischen Exegese und religiöser Praxis. Heilige Texte von der Spätantike bis zum Klassischen Islam, Tübingen 2016.

²⁰ Ambrosius, De mysteriis 56, herausgegeben von O. Faller (CSEL 73), Wien 1955, 113 f.

²¹ Papst Gregor IX., Brief vom 7. Juli 1228 an die Pariser Theologen (Nr. 203), in: Les registres de Grégoire IX.; Band 1: 1227–1235, herausgegeben von L. Auvray, Paris 1896, 117, nach Spr 22,28.

²² Vgl. R. Girard, Things hidden since the foundation of the world, Stanford 1987. – Vgl. auch D. Deden, Le mystère paulinien, in: ETL 13 (1936) 405–442.

lich verbietet Jesus den Jüngern, besondere Aussagen zu treffen: „Erzählt niemandem, was ihr gesehen habt“ (Mt 17,9b; vgl. auch Mk 9,9; Lk 9,36) in Bezug auf das Taborereignis. Robert Michael Ball sieht in der Arkandisziplin sogar „the only satisfactory explanation“ des fehlenden Berichtes über Jesu Abschiedsmahl im vierten Evangelium.²³

Die Jünger und das frühe Christentum befolgten jedenfalls die Prinzipien der Arkandisziplin und begründeten die Zurückhaltung von Mitteilungen mit der Sorge um den Hörerkreis: „Milch habt ihr nötig, nicht feste Speise [...], feste Speise ist für Erwachsene, deren Sinne durch Gewöhnung geübt sind“ (Hebr 5,11–14; vgl. 1 Kor 3,2). Geschont werden die Unmündigen, die „noch irdisch Eingestellten“.²⁴ Die „feste Speise“ kennzeichnet das „richtige [erwachsene] Reden“ (Hebr 5,11). Die Arkandisziplin hat aus den Beispielen Jesu das Modell für eine gestufte Verheimlichung und sukzessive Einweihung abgeleitet. Bereits Paulus spricht an, dass die unvorbereitete, ungeprüfte und damit unwürdige Teilnahme an der (eucharistischen) Liturgie den Betroffenen zum „Schaden“ gereichen könne, weil sie die Wirkung der realsymbolischen Handlung nicht bedenken (1 Kor 17,27–34).

Das hohe Mittelalter hat Gefahren für die Menschen darin gesehen, wenn etwa die allegorische Schriftdeutung von Ungebildeten nicht nachvollzogen werden könne²⁵ oder die Zeichensprache mit ihrem Verweischarakter nicht entschlüsselt werde (so zum Beispiel die Benutzung des geringwertigen Wassers im hochbedeutsamen Taufakt)²⁶, was den Verlust des Heils zur Folge hätte.²⁷ Daher mochte es zweckmäßig erscheinen, dass der (nicht vorbereitete) Mensch von diesen Heilsinstrumenten erst gar nicht alle Einzelheiten erfährt, um ihn selbst zu schonen und zu retten. Pseudo-Dionysius warnt davor, dass es nicht ungefährlich sei, mit bloßen Augen in die Sonne zu schauen, fügt aber auch drei biblische Beispiele an, wie Personen gegen die Sakralgebote verstießen.²⁸ Innocenz III. scheut sich nicht, in seiner Epistola *Cum ex iniuncto* an das Tier zu erinnern, das nach Berühren des Berges Sinai „nach göttlichem Gesetz (*in lege divina*)“ zu Recht (*recte*) gesteinigt werden müsse (Ex 19,12; Hebr 12,20).²⁹ Derselbe Papst zitiert auch die Erzählung

²³ Vgl. R. M. Ball, S. John and the institution of the eucharist, in: JSNT 23 (1985) 59–68, hier 65. – Vgl. ansonsten zum Kontext J. Bentler, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i. Br. [u. a.] 2013.

²⁴ Vgl. Ch. Gerber, Paulus und seine „Kinder“. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe, Berlin [u. a.] 2005, 368–376.

²⁵ Vgl. Hildebert von Lavardinensis, Epistola III, 31 (PL 171, 302) mit Zitat aus Mt 7,6; vgl. P. von Moos, Hildebert von Lavardin (1056–1133). Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters, Stuttgart 1965, 267 f., vgl. auch 205.

²⁶ Vgl. Hugo de sancto Victore, De sacramentis 1, 9, 3 (PL 176, 320A; Edition herausgegeben von R. Berndt, Münster 2008, 212): *Hoc est propter quod infidelium oculi, qui visibilia solum vident, sacramenta salutis venerari despiciunt [...]*.

²⁷ Vgl. ebd. 1,9,5 (PL 176: 323D; Edition R. Berndt: 217).

²⁸ Pseudo-Dionysius, De ecclesiastica hierarchia 2 (Dionysiaca: 1110f.; vgl. PG 3: 392C) in Bezug auf 2 Chr 26,16–21; Num 6; Lev 10,1 f. – Vgl. Stock, Theurgisches Denken, 182f.

²⁹ Papst Innocenz III., Epist. II/132 (141) „Cum ex iniuncto“, in: Die Register Innocenz' III.;

von den Hirtenjungen, welche die Konsekrationsformel sprachen und eine unmittelbare Bestrafung erlitten.³⁰

2.1.4. Vierte Intention: Sakralschutz gegen Missbrauchsmöglichkeiten

Die fehlende Einsicht der Menschen in höherstehende Zusammenhänge und Hintergründe führt schon nach Auffassung der Antike zu unangemessenem und zerstörerischem Verhalten; dies gilt insbesondere für heilig zu haltende Weisheiten und Werte. Der Sakralschutz gehört zu den wesentlichen Elementen der aus der Jüdischen Bibel übernommenen Sakralkonzeption.³¹ Das Problem ergibt sich wiederum aus der Inkompetenz zur Dekodierung von Metaphern, dieses Mal jedoch im Missbrauch, das heißt im Verlassen und im Begehen eines Sakrilegs. Die zentrale Bibelstelle findet sich im Matthäusevangelium, in dem Jesus innerhalb der Bergpredigt sagt: „Gebt das Heilige nicht den Hunden, und werft eure Perlen nicht den Schweinen vor, denn sie könnten sie mit den Füßen zertreten“ (Mt 7,6). Ungläubige, gefährliche und schädigende Subjekte werden demnach „nicht ohne Berechtigung“ mit Tieren (Hunden und Schweinen) verglichen.³² Personen, die sakrilegisch ein Messbuch rauben, wird ihr Menschsein abgesprochen.³³ Das Entehrte ist nach den Ausführungen Sicards von Cremona im Traktat *De reconciliacione ecclesiae* „nur noch für Hunde brauchbar“.³⁴ Aus der Vielzahl der Quellen seien hier nur Johannes Chrysostomus³⁵ unter Bezug auf 1 Kor 2,14 und der Mt-Kommentar des Rupert von Deutz³⁶ genannt. Eines der frühesten Beispiele, dass die Mt-Sentenz innerhalb einer Messerklärung herangezogen wurde, stellt neben dem *Corpus Dionysiicum*³⁷ die gallikanische *Expositio* aus dem sechsten Jahrhundert dar:³⁸ Das Bibelzitat wird bemüht, um den Verweis der Katechumenen aus dem Sakralraum vor Kanonbeginn zu recht-

Band 2: 1199/1200, bearbeitet von O. Hageneder/W. Maleczek/A. Strnad, Rom/Wien 1979, 271–275.

³⁰ *Lotharius Segniensis/Papst Innocenz III.*, De mysterio missae 3,1 (PL 217, 840CD). – Vgl. auch die gleiche Geschichte bei *Sicardus Cremonensis*, *Mitralis de officiis* 3,6, herausgegeben von G. Sarbak und L. Weinrich (CChr.CM 228), Turnhout 2008, 183.

³¹ Vgl. H. P. Neuheuser, Die kulturhistorische Grundlegung der christlichen Sakralkonzeption in der Jüdischen Bibel, in: ZKG 124 (2013) 185–211.

³² Vgl. *Guilelmus Hirsaugiensis*, *Constitutiones Hirsaugienses* 1, 21, herausgegeben von P. Engelbert (CCMon 15/1), Siegburg 2010, 242, mit dem Zitat aus Mt 7,6: *sicut canis [...] quia nec immerito infidelis tali animanti comparantur*.

³³ Vgl. H. P. Neuheuser, Das Sakrileg an einer spätmittelalterlichen Messbuchhandschrift – Maßnahmen zur Erneuerung des Sakralschutzes und zur präventiven Sicherung von Rechtsaufzeichnungen, in: ZSRG.K 93 (2007) 434–451: „creatur, und nyet menschen“ (447).

³⁴ So *Sicardus Cremonensis*, *Mitralis de officiis* 1,11 (CChr.CM 7: 41).

³⁵ *Johannes Chrysostomus*, *Homilia* 23/24 in *Matthaeum* 3 und 6 (PG 57: 310f. und 314f.). Vgl. auch *Ps.-Johannes Chrysostomus*, *Homilia* 17 in *Matthaeum* 6 (PG 56: 727–729).

³⁶ *Rupertus Tuitiensis*, *De gloria et honore Filii hominis super Mt 7*, herausgegeben von H. Haacke (CChr.CM 29), Turnhout 1979, 197f. – Vgl. auch ebd. 1 (CChr.CM 29: 21) und 4 (CChr.CM 29: 123f.).

³⁷ Vgl. *Pseudo-Dionysius*, *De caelesti hierarchia* 2 (Dionysiaca: 784; vgl. PG 3: 145C).

³⁸ Vgl. *Expositio antiquae liturgiae Gallicanae*, herausgegeben von J. Quasten, Münster 1934, 17.

fertigen, *ne quis indignus retardaretur in templo*. Sicard unterstellt, dass das tägliche Hören und Verstehen dieses so bedeutsamen Geheimnisses Laien dazu veranlassen könnten, die Worte „an unpassenden Stellen“ zu parodieren und damit zu verunehren.³⁹ Die Kataloge der Bußbücher und die erzählerischen Quellen zu Delikten bieten Anschauungsmaterial dafür, was durch Arkan- und Liturgiedisziplin verhindert werden soll. Dies hat vor allem Auswirkungen auf den Klerus, der im Rahmen der juristischen Vorschriften gemäßregelt werden konnte. Im zwölften Jahrhundert kommt es zu einer theologischen Ergänzung, die betont, dass Christus ein Sakraldelikt – etwa eine Veruntreuung der eucharistischen Gestalten – auszugleichen vermöge und nicht tatsächlich entehrt werden könne.⁴⁰

2.1.5. Fünfte Intention: Mimetisch-allegorischer Liturgievollzug im Schweigen und Verbergen

Die Intention, die Liturgie in Nachvollzug des Handelns Jesu zu begehen, führt vorbildhafte Situationen vor Augen. Die liturgische Feier bedeutet nach Rupert nichts Geringeres als den „geheimnisvollen Urgrund der Gottheit zu berühren (*divinitatis eius arcanum contingere principium*)“ – und dies als das Gedächtnis des Leidens Christi, so dass „die ganze Kirche verstummt (*omni ecclesia conticescente*)“:⁴¹ Entsprechend gebietet der Priester zum Gabengebet „die völlige Stille des Schweigens“ und spricht still (*silenter*) dieses Gebet, das nach hochmittelalterlicher Auffassung deshalb die Bezeichnung „Secreta“ trägt. Damit erinnert die Handlung an den Herrn „als er sich verbarg“ (Joh 11,54) und das „Geheimnis seines Leidens bedachte (*meditabatur sacramentum*)“, ferner an das „verborgene Opfer“ der Patriarchen.⁴² Erst anschließend ist es möglich, des öffentlichen Auftretens Jesu zu gedenken, und der Priester „erhebt wieder seine Stimme (*vocem levans*)“.⁴³ Aufschlussreich ist auch die von Johannes Belet überlieferte Begründung für die Katechumenenentlassung: Sie erfolge, weil die Katechumenen diejenigen darstellten, von denen es Joh 2,24–25 in pessimistischer Anthropologie heißt, „Jesus vertraute sich ihnen nicht an, denn er kannte sie alle [...] und wusste, was im Menschen war“ (vgl. auch Gen 8,21).⁴⁴ In der Art der traditionellen Liturgieallegorese stehen auch sonstige verhüllende oder verbergende Zeichenhandlungen vor den Ansprüchen einer solchen Erklärungsform, etwa die Verhüllung des Kelches als Bild des verschlossenen und nicht einseh-

³⁹ *Sicardus Cremonensis*, *Mitralis de officiis* 3,6 (CChr.CM 7: 183).

⁴⁰ Vgl. H. P. Neuheuser, Hildegard von Bingen als Lehrerin des Liturgierechts, in: ZSRG.K 101 (2015) 150–176, hier 154 und 175.

⁴¹ *Rupertus Tuitiensis*, *De divinis officiis* 2,4 (CChr.CM 7: 35 f.).

⁴² Ebd., 2,4 (CChr.CM 7: 36). – *Sicardus Cremonensis*, *Mitralis de officiis* 3,6 (CChr.CM 7: 178).

⁴³ *Rupertus Tuitiensis*, *De divinis officiis* 2,4 (CChr.CM 7: 37).

⁴⁴ *Johannes Belet*, *Summa de ecclesiasticis officiis* 90, herausgegeben von H. Douteil (CChr. CM 41A), Turnhout 1976, 161.

baren Grabes Jesu,⁴⁵ die Flucht der Jünger,⁴⁶ die oft fehlende Erkennbarkeit der Göttlichkeit Jesu,⁴⁷ der beim Tod Jesu zerreiende Tempelvorhang,⁴⁸ die Verhüllungen in der Fastenzeit, um die Verborgenheit der Göttlichkeit anzudeuten,⁴⁹ und so fort.

2.2. *Verbindung von arcanum I und arcanum II in Bezug auf die Liturgie in historischer und begriffsgeschichtlicher Perspektive*

2.2.1. Die spät- und nachantike Entwicklung der Arkandisziplin zu einem operativen, selektierenden, privilegiierenden Instrument

Die Auffassung, dass religiose Gehalte vor Personen außerhalb der Glaubensgemeinschaft verheimlicht werden sollten, hat das Christentum der Handhabung antiker Kulte entnommen. Die Intentionen hierzu sind gelegentlich offengelegt: So schickt zum Beispiel Ambrosius von Mailand seiner ausdrücklich der Katechese gewidmeten Schrift *De sacramentis* die Vorbemerkung voraus, dass seine Erläuterungen zur Tauf- und Eucharistie-theologie entsprechend dem Brauch bei solchen Katechesen nur an solche Personen gerichtet seien, welche die Sakramente bereits empfangen haben, weil sich ein früherer Zeitpunkt „nicht geziemt hätte (*non oportuit*)“.⁵⁰ Das heißt, dass der tieferen Reflexion eine bloße Annahme im Glauben vorausging, nunmehr aber den Glubiggewordenen die Deutung der Riten und der theologischen Zusammenhänge zustehe. In *De mysteriis* erwähnt Ambrosius noch zwei terminologisch interessante Aspekte:⁵¹ Er verteidigt zum einen die verspätete Erklärung des Ritus und des Sakraments respektive die Zurückhaltung der Erklärung damit, dass er ansonsten „eher als Verräter denn als Lehrer gewirkt habe (*prodidisse potius quam edidisse aestimaretur*)“.⁵² Zum zweiten geht Ambrosius davon aus, dass sich die *lux mysteryorum* in den Unwissenden hinein ergießt.

Augustinus kannte die Intentionen der Arkandisziplin aus dem Erzhschatz über den paganen Gottesdienst, seine Bedingungen und Routinen: Er verweist auf den von König Pompilius verordneten Usus, der „nicht einmal den Priestern bekanntgegeben werden durfte“.⁵² Andere Berichte

⁴⁵ *Guilelmus Durandus*, *Rationale divinatorum officiorum* 4,42,32, herausgegeben von A. Davril und T. M. Thibodeau (CChr.CM 140), Turnhout 1995, 480.

⁴⁶ Ebd. 4,30,29 (CChr.CM 140: 391).

⁴⁷ Ebd. 4,30,30 (CChr.CM 140: 391).

⁴⁸ Ebd. 4,46,10 (CChr.CM 140: 497).

⁴⁹ Ebd. 1,3,34–35 (CChr.CM 140: 45).

⁵⁰ *Ambrosius*, *De sacramentis* 1,1, herausgegeben von O. Faller (CSEL 73), Wien 1955, 15.

⁵¹ *Ders.*, *De mysteriis* 2, herausgegeben von O. Faller (CSEL 73), Wien 1955, 89.

⁵² *Augustinus*, *De civitate Dei* 7,34, herausgegeben von B. Dombart und A. Kalb (CChr. SL 47), Turnhout 1955, 214. – Vgl. auch ebd. 2,6 (CChr.SL 47: 39). – 2,26 (CChr.SL: 61 f.) (*in occulto*) zu den „Flsterstimmen“ und dem „heiligen Geheimwissen“.

über Geheimhaltungspraktiken der Antike können hier aus Raumgründen nicht referiert werden.⁵³

Betrachten wir nun die operative Handhabung der christlichen Arkandisziplin in der Spätantike, so finden wir zunächst aus sachlichen und terminologischen Gründen die Anweisung des Ambrosius: „Hüte dich davor, unvorsichtigerweise die Geheimnisse des Glaubensbekenntnisses oder des Gebets des Herrn allen bekanntzugeben“; die Begründung für die Restriktion lautet beim Mailänder Kirchenvater: „Es gehört zur Ordnung des empfehlenswerten Gebetes und des Gelübdes, dass wir das Gebet nicht allen preisgeben, sondern die Geheimnisse verborgen halten“.⁵⁴ Dieser Vorbehalt reicht bis hin zur Mahnung, die Schriftfassung des Glaubensbekenntnisses nicht aufzuschreiben; der Text musste jedenfalls zurückgegeben werden (eine sogenannte *Redditio*) zum Nachweis, dass er auswendig gelernt wurde.⁵⁵ Die Lehre des Ambrosius zur Arkantologie wurde von Christoph Jacob untersucht und in den antiken Zeithintergrund eingestellt, allerdings interessierte sich seine Studie nur bedingt für die mittelalterliche Sicht.⁵⁶

Im Wesentlichen waren schon in der Spätantike folgende Elemente Gegenstand der christlichen Arkandisziplin:⁵⁷ der Wortlaut des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers, die Tauf- und Eucharistietheologie, der Wortlaut der liturgischen Formeln, das Wissen um die rituellen Abläufe, die unerlaubte Wahrnehmung von Funktionen der Amtsträger, aber auch die Teilnahme an den Feiern, das Betrachten oder gar Berühren der Realien (etwa der eucharistischen Gestalten, die Handhabung der heiligen Öle oder des Sakralgerätes), das parodierende Nachahmen ritueller Vollzüge. Es bestand ein allgemeines Schweigegebot über Einzelheiten und Zusammenhänge. Eine vollgültige Teilnahme an der Messfeier war nur nach Absolvierung der Initiationsfeier erlaubt, weshalb die nicht getauften Katechumenen lediglich im ersten Messteil geduldet und vor Beginn des zentralen Messkanons aus der Kirche gewiesen wurden.⁵⁸ In unserem engeren Zusammenhang ist wichtig, dass die Initiation in die Glaubensgemeinschaft in eminenter Weise mit ‚Übergaberitualen‘ verbunden war, das heißt mit der ‚Öffnung der Sinne‘

⁵³ Vgl. einführend C. Colpe, *Mysterienkult und Liturgie. Zum Vergleich heidnischer Rituale und christlicher Sakramente*, in: *Ders.* (Hg.), *Spätantike und Christentum*, Berlin 1992, 203–228. – J. N. Bremmer, *Religious secrets and secrecy in classical Greece*, in: H. G. Kippenberg/G. G. Stroumsa (Hgg.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden [u. a.] 1995, 61–78.

⁵⁴ *Ambrosius*, *De Cain et Abel* 1, 35–37, herausgegeben von K. Schenkl (CSEL 32/1), Prag [u. a.] 1897, 369f.

⁵⁵ *Ambrosius*, *Explanatio symboli* 1 und 9, hrsg. von O. Faller (CSEL 73), Wien 1955, 11 f.

⁵⁶ Vgl. Ch. Jacob, *Arkandisziplin, Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand*, Frankfurt am Main 1990. Interessant ist im Übrigen das hier vorgelegte Referat zum Diskurs über die Arkandisziplin in der Barockzeit, in welcher dieser Terminus wohl geprägt worden ist.

⁵⁷ Vgl. den Überblick bei O. Perler, *Art. Arkandisziplin*, in: *RAC* 1 (1950) 667–676.

⁵⁸ Vgl. die Überblicke über die antiken und mittelalterlichen Traditionen in: *GDK* 7/1 (1989), insb. 35–136, mit umfangreichen Literaturangaben.

und der Zugänglichmachung sowie Abfrage von verheimlichtem Wissen (Effata-Ritus, *Traditio legis* und anderes mehr).⁵⁹

2.2.2. Die früh- und hochmittelalterliche Erinnerung an die spät- und nachantike Grundlegung der Arkandisziplin

Die historische Verbindung der Arkandisziplin mit einem defensiven Sakralschutz zu Zeiten der Verfolgung, Angst vor Unterwanderung der Gemeinde, unzureichender Sicherung der rituellen Grundlagen und Ähnlichem war wohl schon in der Spätantike nicht mehr zwingend zu erkennen, so wurde sie seit der Einführung der Kindertaufe und dem damit erhöhten Selbstbewusstsein der Gemeinde mehr und mehr gebrochen.

Bereits die *Expositio* der gallikanischen Liturgie aus dem siebten Jahrhundert betont eher pflichtbewusst, dass die Hinausweisung der Unwürdigen aus dem Zentrum der Messfeier *iuxta antiquum ecclesiae ritum* geschehe, allerdings nicht ohne noch wörtlich das Zitat aus Mt 7,6 anzufügen.⁶⁰ Losgelöst von dem historischen Anlass blieben die restriktiven Elemente der Liturgietheologie und Ritualpraxis mit ihrer Vorgabe zur Verheimlichung jedoch weiterhin bestehen, zumal die oben erwähnten Ziele eines Schutzes der Personen vor Überforderung und eines Sakralschutzes relevant blieben.

Das frühe Mittelalter fand also ein elaboriertes Theologumenon vor, das *arcanum I* und *arcanum II* in engem Bezug sah. Das bloße metaphorische Herrenwort im Matthäus-Evangelium und die anderen Bibelstellen mit ihren enigmatischen Beschränkungen waren inzwischen auch terminologisch ausgekleidet und für den Diskurs in Dogmatik und Liturgik vorbereitet worden. Für das spätere Hochmittelalter sind vor allem drei Autoren zu nennen:

Ein gutes Anschauungsbeispiel für den Rückgriff der hochmittelalterlichen Theologie auf das Ideal der Urkirche – und zugleich auf das metaphorische Herrenwort im Matthäus-Evangelium – bildet das Diktum des Bonaventura bei seiner Schilderung des Ostiarierdienstes: „Am Anfang (*in ecclesia primitiva*) war die Kirche am besten bestellt (*optime erat disposita*), aber schon bald kommen Hund und Schwein herein (*sed modo porcus et canis intrant*)“.⁶¹ Der Franziskaner bedient sich sodann auch sprachlich der geläufigen Diskriminierungen, um Abgrenzungen vorzunehmen, zum einen gegenüber den Juden: Das ist die Synagoge, das heißt „die Versammlung der Heiden und tierhaft lebenden Menschen (*congregatio gregum et hominum brutaliter viventium*)“.⁶² Aber auch andere Gruppierungen werden mit den einschlägigen Charakteristika versehen, um ihr vermutetes Verhalten

⁵⁹ Vgl. Ordo Romanus 11,42 (*in aurium apertione*) bis 11,71 (einschl. Ansprache „Audistis“), in: ORHMÄ 2 (1948) 427–440. – Ordo Romanus 50,20,52–84 (einschl. Ansprache „Audistis“), in: ORHMÄ 5 (1961) 143–158; vgl. GDK 7/1 (1989), 110–113, 124, 130–134, 162, vgl. auch 69.

⁶⁰ Vgl. *Expositio antiquae liturgiae gallicanae*, hrsg. von J. Quasten, Münster 1934, 16f.

⁶¹ Vgl. *Bonaventura*, Collationes in Hexaemeron 22,11, in: *Ders.*, Opera omnia; Band 5, Quaracchi 1891, 439.

⁶² Vgl. ebd. 1,2, 329.

gegenüber ‚heiligen Dingen‘ zu kennzeichnen: „Das sind die Fleischlichen und Gierigen. Sie sind wie Hund und Schwein (*sunt enim sicut canis et porcus*)“.⁶³ Doch es waren auch andere, weniger diskriminierende Metaphern im Umlauf: So zitierte Innocenz III. das von Robertus Paululus geprägte Bild von den Sandalen: Sie sind nach unten [zum Volk hin] geschlossen, aber nach oben offen – also „weder ganz geöffnet noch ganz geschlossen (*nec omnibus revelari* [praedicatio], *nec omnibus abscondi*)“;⁶⁴ doch auch an dieser Stelle nimmt der Papst Bezug auf Mt 7,6.

Scharf wandte sich Papst Innocenz III. gegen ‚geheime Bibellesungen‘ aus volkssprachigen Übersetzungen und gegen damit verbundene Predigten; die verborgenen Glaubensgeheimnisse (*arcana vero fidei sacramenta*) seien nicht (überall) allen darzulegen beziehungsweise aufzudecken.⁶⁵ In seiner Epistola *Cum ex iniuncto* von 1199 bedient sich der Papst auch der Bibelstellen Mt 7,6 und 1 Kor 3,2 sowie Ps 64,7 und Sir 3,22. In der Umkehrung der Begriffsdeutung wird ersichtlich, dass nur die Kirche entscheiden kann, was geheim bleiben soll: In diesem Fall wird nicht die Bibelfassung in der lateinischen Sakralsprache als geheim bewertet, sondern die Initiative diskreditiert, welche die Aussagen der Heiligen Schrift durch eine volkssprachige Übersetzung publik machen will.

Albertus Magnus referierte die Praxis der Urkirche aufgrund der Weisungen des Pseudo-Dionysius, die Konsekrationsworte nicht zu veröffentlichen: Erwähnt werden sollen hier vor allem drei Komplexe, nämlich die Texte zur *Ecclesiastica hierarchia*,⁶⁶ zur *Coelesti hierarchia*⁶⁷ und zum Messtraktat.⁶⁸ Das zeitgeschichtliche ‚Ende‘ der Arkandisziplin im engeren Sinne, nämlich mit Ausweisung der Katechumenen und anderer unwürdiger Personengruppen aus der Messfeier,⁶⁹ war im Grunde bereits mit der Kindertaufe und dem Auslaufen des alten Katechumenats gekommen.

⁶³ Vgl. ebd. 1,6, 330.

⁶⁴ Vgl. *Lotharius Segniensis/Papst Innocenz III.*, De mysteria missae 1,48 (PL 217: 792B) aufgrund *Robertus Paululus*, De ceremoniis ecclesiasticis 1,54 (PL 177: 405B).

⁶⁵ *Papst Innocenz III.*, Epist. II 132 (141) „Cum ex iniuncto“, 272: *arcana vero fidei sacramenta non sunt passim omnibus exponenda*. Vgl. auch *ders.*, Epist. II 133 (142) „Sicut ecclesiarum prelati“, in: Die Register Innocenz’ III.; Band 2, 275 f.

⁶⁶ Vgl. *Albertus Magnus*, Super Dionysium de ecclesiastica hierarchia 7, herausgegeben von *M. Burger*, Münster 1999, 163, unter Bezug auf *Pseudo-Dionysius*, De ecclesiastica hierarchia 7a (Dionysiaca: 1463–1465; vgl. PG 3: 565C).

⁶⁷ Vgl. *Albertus Magnus*, Super Dionysium de caelesti hierarchia 2, herausgegeben von *P. Simon* und *W. Kübel*, Münster 1993, 43, zu *Pseudo-Dionysius*, De caelesti hierarchia 2 (Dionysiaca 783 f.; vgl. PG 3: 145B).

⁶⁸ Vgl. *Albertus Magnus*, De mysterio missae III, 2,5, herausgegeben von *A. und E. Borgnet*, Paris 1899, 80. Die Frage der Echtheit dieser Schrift bleibt hier unberücksichtigt.

⁶⁹ Vgl. *P. Borella*, La missa o dimissio catechumenorum nelle liturgie occidentali, in: EL 53 (1939) 60–110, zur Begründung mit Mt 7,6 vgl. 109 f. (Nr. 79).

2.3. *Liturgiebezogenes Instrumentarium und Einsatzfelder der hochmittelalterlichen Arkandisziplin*

Die Einsatzfelder des gezielten Verheimlichens oder zumindest Erschwerens der Zugänglichkeit zu Gegebenheiten im sakral-gottesdienstlichen Umfeld sind vielfältig und breit angelegt. Im Folgenden werden einige Aspekte veranschaulicht, darunter die zentralen Intentionen im Bereich der Glaubensgehalte und damit verbundener personaler Restriktionen. Die Einsatzfelder der Arkandisziplin beeinflussen einander jedoch in erheblichem Maße; so haben personenbezogene, etwa hierarchische Privilegierungen stets auch Auswirkungen auf den ‚Aufenthaltort‘ der Amtsträger, welcher mitausgezeichnet beziehungsweise mitausgegrenzt wird. Diese sekundären Einsatzfelder werden jedoch hier kurz erwähnt um den Kontext aufzuzeigen und darzustellen, dass das Prinzip unterschiedlicher Zugänge sowie Vermittlungsformen durchaus routinemäßig und auch in Seitenbereichen angewendet wurde.

- Physische und ästhetische Distanzierung, bauliche Abschränkung, Berührungsverbote, Verhüllen von Gegenständen und Personen: Durch die Parzellierung des Sakralraumes, durch die Abschränkung bevorzugter Bereiche, durch Zutritts- und Berührungsverbote, durch die ästhetisch hochrangige Aufladung von Zonen sowie durch die (textile) Verhüllung von Gegenständen und die Bekleidung von Personen und so fort wird eine Verheimlichung im Sinne der Arkandisziplin erreicht.
- Konstituierung einer Amtshierarchie, Personalauslese und ‚Einweihung‘ der Amtsträger: Durch die Etablierung einer (hermetischen) Hierarchie und das Instrument der ‚Einweihung‘ von Amtsträgern wird die Vermittlung beziehungsweise Verheimlichung von Erkenntnissen gesteuert.
- Tabuisierung und Selektion von Gehalten in Lehre und Katechese, Kodierung eines Zeichensystems: Aus der Privilegierung der Hierarchie erfolgt umgekehrt die Tabuisierung von Gehalten für einen externen Personenkreis, welcher bei seiner selektiven Rezeption der Katechese auf die Perpetuierung der Arkandisziplin verpflichtet wird.
- Entwicklung einer Sakralsprache: Die in der theologischen Literatur, in der Praxis der kirchlichen Verwaltung, vorzugsweise aber in der Liturgie verwendete Sprache wird allmählich zu einem Instrument exklusiver Stilisierung ausgebaut, wobei sowohl das Wortgut als auch die Konstituierung einer (faktisch entfremdenden) hochpoetischen Sprachebene der Arkandisziplin zuarbeiten.
- Charakterisierung zentraler Liturgieelemente als Feier eines Glaubensgeheimnisses und des Schweigens als kontemplatives Ziel: Durch die Charakterisierung zentraler Liturgieelemente – des Messkanons und anderer Gottesdienstformen – als Feier eines sakramentalen Glaubensgeheimnisses entsteht die Vorstellung vom Schweigen als ein gebotenes

Ziel; insoweit unterstützen die rituelle Dramaturgie und die Didaktik der Liturgietektonik auch die Arkandisziplin.

- Praktizieren und Unterlaufen der Verheimlichung der Konsekrationsformel: Das höchste Schutzinteresse wird für die vom biblischen Bericht über die Einsetzung der Eucharistie abweichende Konsekrationsformel reklamiert und auch innerhalb der verschriftlichten Liturgik weitgehend durchgesetzt, bis die Verheimlichung nur noch durch Zensurmaßnahmen an den Schriften mühsam aufrechterhalten werden kann.
- Verbot der privaten Übersetzung der Bibel: Das Übersetzungsverbot für die Bibel verdeutlicht ein Prinzip der Defensivmaßnahmen, das auch für liturgische Texte galt: die Gewährleistung der kirchlichen Deutungshoheit über schwierige Gehalte, über die metaphorische Sprechweise einschließlich der liturgischen Zeichensprache et cetera, aber auch das Monopol der seelsorgerlichen und katechetischen Zuständigkeit der Kirche.

Anstelle einer theoretischen Erörterung der vorstehend lediglich aufgelisteten liturgiebezogenen Einsatzfelder der hochmittelalterlichen Arkandisziplin sei zur Konkretisierung im Folgenden ein Beispiel aus der Praxis liturgischer Vollzüge herausgegriffen und das Verhältnis von Verhüllung und Geistzuwendung in Zeichenhandlungen näher betrachtet. Gemeint ist der rituelle Umgang mit den heiligen Ölen bei deren Konsekration am Hohen Donnerstag der Karwoche. Das zwischen 950 und 962 in Mainz entstandene *Pontificale Romano-Germanicum* hatte in der Tradition der frühmittelalterlichen *Ordines Romani* dem hochkomplexen Ritengefüge der Ölweihe nicht geringe Aufmerksamkeit auf die unseren Zusammenhang betreffende Ausgestaltung verhüllender Elemente verwandt;⁷⁰ erwähnt sei insbesondere

- das abschirmende Umstehen der Ölgefäße durch die Liturgen als *testes et cooperatores eiusdem sacrosancti chrismalis misterii*,⁷¹
- die Verhüllung der Ölgefäße in Tücher,⁷²
- das Gebot für den leisen Vortrag des Weihegebetes,⁷³
- die Exklusivität des Behauchungsvorgangs.⁷⁴

Speziell die verhüllenden Elemente in der Ölweihe der *Missa chrismatis* erinnern an den Ritus der Myronweihe, wie dieser von Pseudo-Dionysius Areopagita in *De ecclesiastica hierarchia* eine eingehende Schilderung erfährt, vor allem das abschirmende Umstehen des agierenden Bischofs durch die

⁷⁰ Vgl. zuletzt P. Maier, Die Feier der Missa chrismatis, Regensburg 1990, insbes. 125–134, aufgrund des „Pontificale Romano-Germanicum“ [= PRG], herausgegeben von C. Vogel und R. Elze, Le pontifical romano-germanique du dixième siècle; Band 2: Ordines XCIX–CCLVIII, Città del Vaticano 1963, Ordo XCIX. Vgl. als Vorbild etwa den Ordo Romanus XXIV Nr. 20, in: ORHMÄ3 (1951) 291, zur Öl-Ampulle *cooperitur ut a nemine nuda videatur*. Zu den Ölweihen vor dem PRG vgl. Maier, Die Feier der Missa chrismatis, 35–124.

⁷¹ PRG XCIX, 70 (Nr. 259) und 72 (Nr. 268).

⁷² Ebd. 71 f. (Nr. 267 f.); 73 (Nr. 270 f.); 75 (Nr. 276 f.).

⁷³ Ebd. 70 (Nr. 259) und 74 (Nr. 273).

⁷⁴ Ebd. 74 (Nr. 273) und 75 (Nr. 277).

Priester und die Verhüllung des Salbgefäßes durch die Zwölf Flügel stellen eine unmittelbare Parallele dar – nicht zuletzt ist es die betonte Intention, das Geschehen vor den Blicken der Unwürdigen zu bewahren.⁷⁵ Die Behauchung der Materie im okzidentalen Ritus scheint hierbei ein Äquivalent zur odorischen Emanation des Myrons darzustellen. Neben den Bemühungen um eine lateinische Übersetzung des *Corpus Dionysiacum* ist im hohen Mittelalter durch kommentarähnliche Paraphrasen ein theologisches Interesse an Aussagedetails erkennbar⁷⁶ – gerade auch in Bezug auf die in *De ecclesiastica hierarchia* enthaltenen kirchlichen Liturgievollzüge unseres Ritus *de mysterio circumvelationis*:⁷⁷ Die ‚Deplatonisierung‘, ferner die schon früher im Kontext des Eucharistiestreits erkannte Notwendigkeit einer ‚rationalen‘ Position in der Liturgik⁷⁸ sowie die Berührung der Liturgik mit der scholastischen Methode mögen hier zusammengefließen sein. Erkennbar ist jedenfalls, dass die hochmittelalterliche Spiritualität in ihrer Weiterentwicklung – teilweise auch mit hochspekulativen angelologisch-pneumatologischen Ansätzen – durch Betonung des dienenden, also nicht mehr nur abwehrenden Charakters von (personalen) Wirkweisen den Weg zu epikletischen Geistzuwendungen und manifesten Heilsinstrumenten gebnet hat.

3. Zur Deutung des *mysterium als sacramentum*

Nach unserer Reflexion über das absolute und unhinterschreitbare Geheimnis in Bezug auf das Wesen und Wirken Gottes (*arcanum I*) einerseits und die teils extensive Handhabung von Verheimlichungsstrategien bei der Gestaltung von Gottesdiensten (*arcanum II*) andererseits gilt es abschließend zu beachten, dass im Rahmen der Offenbarung vermittelnde Heilsinstrumente ausgeprägt worden sind. Das eingangs zitierte Gebet des Thomas von Aquin⁷⁹ zeichnet das Bild von einer verborgenen Aussage (*veritas*) in der ‚Gottheit‘

⁷⁵ *Pseudo-Dionysius Areopagita*, *De ecclesiastica hierarchia* 4 (Dionysiaca: 1260–1312; vgl. PG 3: 473A–485B). – Vgl. hierzu eingehend *F. Drews*, *Methexis, Rationalität und Mystik in der Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita*, Berlin 2011, 211–267. – Vgl. ferner *Stock*, *Theurgisches Denken*, 66–76. – Zur Liturgiegeschichte vgl. *G. Wagner*, *La consécration du Myron*, in: *A. M. Triacca [u. a.]* (Hgg.), *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie*, Rom 1988, 285–294.

⁷⁶ Vgl. die noch nicht ersetzte Übersicht bei *B. Faes de Mottoni*, *Il Corpus Dionysiacum nel medioevo*, Turin 1977.

⁷⁷ Für die okzidentale Überlieferung im späten Hochmittelalter vgl. *Thomas Gallus*, *Explanatio in libros Dionysii 4*, herausgegeben von *D. A. Lawell* (CChr. CM 223), Turnhout 2011, 864.

⁷⁸ Vgl. die Andeutung von *I. Iribarren [u. a.]*, *The role of the angels in medieval philosophical inquiry*, in: *Dies. [u. a.]* (Hgg.), *Angels in medieval philosophical inquiry. Their function and significance*, Aldershot 2008, 2.

⁷⁹ Vgl. hierzu auch *R. Wielockx*, *Poetry and theology in the Adoro te devote*. *Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's uniqueness*, in: *K. Emery [u. a.]* (Hgg.), *Christ among the mediaeval dominicans*, Notre Dame (Ind.) 1998, 157–174. Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht erheben sich jedoch bei der Lesevariante der ersten Zeile Fragen in Bezug auf die Vorstellung eine *veritas* anzubeten.

und beschreibt zugleich – wenn wir den Text über die Eingangszeile hinaus weiter lesen – auch das Gnadengeschenk. Es wird ein Ort aufgezeigt, an dem Gott sich ‚verbirgt‘ und dennoch den Menschen zugänglich ist – in der Eucharistie als dem Sakrament mit der höchsten Dignität:

Adoro te devote, latens Deitas [veritas],
 quae sub his figuris [eucharisticis] vere latitas [...],
 in cruce latebat sola Deitas,
 sed hic [in eucharistia] latet simul et humanitas [...]

Der Hymnus legt dar, wie sich das göttliche Heilsinstrument den Menschen unter den Gestalten (*sub [...] figuris*) von Brot und Wein anbietet, so dass die menschlichen Sinne den Gottessohn zwar nur defizitär „sehen“, aber doch ganz empfangen können: *Iesu[s], quem velatum nunc aspicio [...]*; es ist das ‚Lebensmittel‘, das „dem Menschen Leben gibt (*panis vivus vitam praestans homini*)“.

Wesentlich älter als dieses Gebet ist die Formel *Mysterium fidei*, mit welcher die Konsekrationsformel in der Messe gedeutet wird und die in liturgischen Quellen seit dem *Gelasianum Vetus* nachweisbar ist.⁸⁰ Die Formel ist als Hinzufügung zum Kanontext bereits den hochmittelalterlichen Theologen aufgefallen.⁸¹ Mit dieser Begrifflichkeit wird ein Zweifaches ausgedrückt: zum ersten, dass in der Eucharistie ein der Unerforschlichkeit Gottes (*arcanum I*) entstammendes Gnadenwirken vorliegt, zum zweiten, dass auch die Form des Heilsinstruments in Brot und Wein mitsamt der ‚Sinnestäuschung‘ – gemäß dem eingangs genannten Gebet: *visus, gustus, tactus in te fallitur* – ein abgeleitetes Geheimnis darstellt und innerhalb eines elaborierten Ritus nur mit dem Glauben begriffen werden kann (*arcanum II*). Die theologische Reflexion über die Formel vom „Geheimnis des Glaubens“, die sich in der Ausprägung des *pietatis mysterium* bereits in 1 Tim 3,9, nicht hingegen in den Einsetzungsberichten der synoptischen Evangelien und ebenfalls nicht im paulinischen Einsetzungsbericht 1 Kor 11 befindet, hat gerade den zweitgenannten Punkt betont,⁸² ein Aspekt, der besonders seit der im hohen Mittelalter stattgefundenen Kontroverse über die einseitig symbolistische Eucharistieauffassung des Berengar von Tours Relevanz erhielt:⁸³ Die Einstufung eines Heilsinstruments als *mysterium* konnte rein rational den Verdacht fehlender Heilswirksamkeit schüren. Hugo von Sankt

⁸⁰ Vgl. den Nachweis in: *J. Desbusses/B. Darragon* (Hgg.), *Concordances et tableaux pour l'étude des grands sacramentaires*; Band 1, Fribourg 1982, Nr. 3014. – Vgl. auch *J. Brinktrine*, *Mysterium fidei*, in: *EL* 44 (1930) 493–500.

⁸¹ Vgl. ferner *B. Capelle*, *L'évolution du „Qui pridie“ de la messe romaine*, in: *RTAM* 22 (1955) 5–16, insb. 12–14.

⁸² Vgl. die Erklärung der Formel bei *Florus*, *De expositione missae* 62 (PL 119: 54AC). – *Ps.-Alkuin*, *Liber de divinis officiis* 40 (PL 101: 1261AB).

⁸³ Vgl. hierzu nur *L. Hödl*, *Die Confessio Berengari von 1059. Eine Arbeit zum früh-scholastischen Eucharistietraktat*, in: *Schol.* 37 (1962) 370–394. – Vgl. zu den umfassenden Hintergründen *T. Holopainen*, *Dialectic and theology in the eleventh century*, Leiden [u. a.] 1996.

Viktor in einem Selbstzitat des Dionysiuskommentars in *De sacramentis*⁸⁴ und, ihm folgend, Papst Innocenz III.⁸⁵ haben zu dieser Kontroverse unter dem Aspekt des Verhältnisses *veritas – figura / imago* Stellung bezogen, zumal die beginnende textkritische Liturgik die mangelnde biblische Fundierung der Formel rügte. Der Viktoriner hatte ja seinen Text ursprünglich direkt mit der Kommentierung der inkriminierten Stelle bei Pseudo-Dionysius verbunden,⁸⁶ welcher auf höherer Abstraktionsebene durchaus die Verbindung von oberflächlichem Zeichen (*manifesta compositio*) und substantiellem Wahrheitsgehalt (*symbolorum veritas*) gesehen hatte.⁸⁷ Der Papst betonte jedoch konkreter die legitime Dichotomie einer Auffassung der eucharistischen Gestalten im Hinblick auf das Verhältnis von *veritas* und *figura* (*altaris ergo sacramentum est et veritas et figura*) und trat somit dem Irrtum entgegen, die Eucharistie sei schon deshalb lediglich ein ‚Bild‘, weil selbst das ‚Abgebildete‘ in einem ungewissen Geheimnis bestünde. Eine Gegebenheit könne sehr wohl *figura* und *exemplum* zugleich sein, zumal – wie wir ergänzen – die eucharistische Realsymbolik von Leib und Blut Christi in Brot und Wein auf Christus persönlich zurückzuführen wäre.⁸⁸

Die sakramententheologische Entwicklung im späteren Hochmittelalter, die hier nicht mehr referiert werden kann, zeigt, dass die Deutungswelt der Redeweise von *mysterium* und *sacramentum* in Dogmatik und Liturgik weiter zunahm:⁸⁹ Durch die dogmatisch-kanonistische Definition war seit der Mitte des 12. Jahrhunderts der Kanon der ‚modernen‘ Sakramente geschaffen, aber auch innerhalb des bisher bestehenden Wortpaars der *mysterium*-Begriff zwangsläufig tangiert worden, dessen ‚Verheimlichungsaspekt‘ nun im offensichtlichen Gegensatz zum sakramentalen ‚Angebotscharakter‘ stand. Durandus konstatierte im 13. Jahrhundert nur die „Verschiedenheit der vielfältigen liturgischen Vollzüge (*multiplicis ritus varietatis*)“ und stellte fest, dass „sogar in der Verwaltung der kirchlichen Sakramente durch das Recht der Gewohnheit die Verschiedenheit zugelassen werde (*de iure consuetudinis varietas toleretur*)“;⁹⁰ während Thomas von Aquin das Problem

⁸⁴ Vgl. *Hugo de sancto Victore*, *De sacramentis* 2,8,6 (PL 176: 465A–466B, insb. 466A; Edition R. Berndt: 403–404): *Nunquid ideo sacramentum altaris veritas non est quia figura est?*

⁸⁵ Vgl. *Lotharius Segniensis/Papst Innocenz III.*, *De missarum mysteriis* 4,35 (PL 217, 878CD–879A). – *Papst Innocenz III.*, Epist. V 120 (121) „Cum Marthae circa“, in: *Die Register Innocenz’ III.*; Band 5: 1202/1203, herausgegeben von O. Hageneder, Wien 1993, 234–239, speziell 236 f. – Vgl. auch *Ch. Egger*, *Papst Innocenz III. als Theologe*. Beiträge zur Kenntnis seines Denkens im Rahmen der Frühcholastik, in: *AHP* 30 (1992) 55–123, hier 68–74.

⁸⁶ Vgl. *Hugo de sancto Victore*, *In hierarchiam coelestem* 2, herausgegeben von D. Poirel (CChr.CM 178), Turnhout 2015, 438–442.

⁸⁷ Vgl. *Pseudo-Dionysius*, Brief IX (Dionysiaca: 635–638; vgl. PG 3: 1105D).

⁸⁸ Zum umfassenden Kontext vgl. *M.-A. Aris*, *Figura und Eucharistie*, in: *Ch. Kiening/K. Mertens Fleury* (Hgg.), *Figura. Dynamiken der Zeiten und Zeichen in Mittelalter*, Würzburg 2013, 91–112.

⁸⁹ Vgl. den Überblick bei *J. Finkenzeller*, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen*. Von der Schrift bis zur Scholastik (HDG IV/1a), Freiburg i. Br. [u. a.] 1980, Kapitel 1: *Mysterion und sacramentum* (4–37), mit Bibliografie.

⁹⁰ *Durandus*, *Rationale*, Prolog 13 (CChr.CM140: 8).

sah, die „mannigfachen Arten des Verborgenseins“ in Lehre und Praxis von Dogmatik und Liturgie neu zu substantiieren.⁹¹ Der ostentative Umgang mit dem Verhüllten in der zeitgenössischen und späteren Liturgiepraxis (zum Beispiel beim Elevationsritus der Messfeier oder bei der Handhabung eucharistischer Monstranzen) deutet das dialektische Potenzial der verschränkten Intentionen allererst an, doch erscheint das gegenläufige, ambiguiden Modell von katabatischer Offenbarung und anabatischer Antwort des Menschen – zum Beispiel in der Realität der Liturgie – als das vielleicht angemessenste Verständnis von einer fruchtbaren Gott-Mensch-Beziehung sowie der überdeterminierten Sakralkonzeption. Die Charakterisierung der Apostel (und ihrer Nachfolger) als „Verwalter von Geheimnissen Gottes“ (1 Kor 4,1–2) steht nun einer Desavouierung von ‚Geheimniskrämern‘ verborgener Mächte entgegen, vielmehr kennzeichnet sie diese als verantwortungsvolle Mitarbeiter am Heilswerk Gottes (1 Kor 3,9). Eine solche Deutung erwies sich als tragend, weil hier eine ‚moderne‘ Auffassung grundgelegt wird, indem sie eine innere, spirituelle, ja substantiell theologische Rückbindung der Lehre von den Heilsinstrumenten fordert – gegen eine Behauptung, nach welcher in jedem banalen rhetorischen Ornament eine verschwörerische Verheimlichung oder gar ein nicht hinterschreitbares Geheimnis erblickt werden soll.

Summary

This article focuses on the complicated relation between the Christian celebration of the highest mystery and the concealment that was practiced in faith and liturgy during the Middle Ages (so-called arcane discipline). Reflection on this relation is helpful to understand both the divine revelation and the ecclesiastical order for preaching on the one hand, and the measures to protect dogmatic positions and ritual proceedings on the other hand. This research not only shows the medieval concept of concealment to be anchored in the Christian Bible, it also demonstrates the widespread intentions of concealment and the catalogue of concrete measures used to protect the meanings, ideas, objects, and dynamic proceedings that took place in worship.

⁹¹ Vgl. A. M. Hoffmann, *Der Begriff des mysterium bei Thomas von Aquin*, in: DT 17 (1939) 30–60.