

# Bibliothecarius Martinianus



Geisteswissenschaftliche Studien  
im Umfeld der  
Mainzer Martinus-Bibliothek



herausgegeben von  
Winfried Wilhelmy



echter



# BIBLIOTHECARIUS MARTINIANUS

Geisteswissenschaftliche Studien  
im Umfeld der Mainzer Martinus-Bibliothek

Festgabe für Helmut Hinkel zum 75. Geburtstag

herausgegeben von  
Winfried Wilhelmy

Mit Beiträgen von  
Claus Arnold, Thomas Berger, Jürgen Blänsdorf, Wolfgang Dobras,  
Kurt Flasch, Joachim Glatz, Bernd Goldmann, Hans-Joachim Griephan,  
Sabine Gruber, Mathilde Grünewald, Leonhard Hell, Helmut Hinkel,  
Klaus Klein, Martin Lüstraeten, Gerhard Kardinal Müller, Ute Obhof,  
Marius Reiser, Hermann-Josef Reudenbach, Andreas Scheidgen,  
Peter Walter, Winfried Wilhelmy und Christoph Winterer

Publikationen Bistum Mainz  
in Kooperation mit dem Echter Verlag

Mainz • Würzburg 2018

Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz  
Beiträge zur Zeit- und Kulturgeschichte der Diözese  
2018  
herausgegeben von Barbara Nichtweiß

Umschlagmotive:

Ansicht von Mainz um 1620 (Details). Altkolorierter Holzschnitt (Privatbesitz)

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte Daten sind im Internet abrufbar unter:  
<<http://dnb.ddb.de>>

ISSN 1432-3389

ISBN Bistum Mainz 978-3-934450-71-4 (Print)

ISBN Echter Verlag: 978-3-429-05347-5 (Print)

ISBN Echter Verlag: 978-3-429-05007-8 (ebook-PDF)

© Publikationen Bistum Mainz 2018

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.  
Ohne ausdrückliche Genehmigung von Verlag und Bischöflichem Ordinariat Mainz  
ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf fotomechanischem  
oder elektronischem Wege zu vervielfältigen oder zu publizieren.

Redaktionsmitarbeit: Michael Schille, Gabriela Hart  
Bildbearbeitung, Layout, Satz und Umschlag:  
Barbara Nichtweiß

Druck: Druckerei GmbH & Co. KG Zeidler, Mainz-Kastel  
Bindung: Litges & Dopf Buchbinderei GmbH, Heppenheim

## Inhalt

<i>Winfried Wilhelmy</i> Zum Geleit .....	9
----------------------------------------------	---

### I. THEOLOGIEGESCHICHTLICHES

<i>Martin Lüstraeten</i> „Ave, Verum Corpus Natum“. Eine liturgie- und frömmigkeitsgeschichtliche Verortung des Elevationsgebets im Fragm. germ. 8 der Martinus-Bibliothek .....	15
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>Peter Walter</i> Ein Gedicht des Mainzer Humanisten Dietrich Gresemund des Jüngeren zu Ehren des hl. Rochus .....	43
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>Kurt Flasch</i> Erasmus von Rotterdam über Kain und Abel .....	55
----------------------------------------------------------------------	----

<i>Marius Reiser</i> Das Ende aller Dinge und das Fegfeuer bei Luther .....	67
--------------------------------------------------------------------------------	----

<i>Leonhard Hell</i> Ein innerkatholischer Theologendisput zwischen Tübingen und Mainz. Johann Sebastian Drey und Heinrich Klee zur Entstehung der Beichte .....	85
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>Gerhard Kardinal Müller</i> Eine Zukunft voll Hoffnung. Gedanken zur Enzyklika „Lumen fidei“ .....	99
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

### II. MOGUNTINEN

<i>Christoph Winterer</i> Gutenberg gegen Fust: Zwei weitere Niederlagen? .....	107
------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Wolfgang Dobras</i> Bürgerschaft und Geistlichkeit in Mainz um 1500 .....	125
---------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Mathilde Grünewald</i> Mainzer Fertigwürze 1527 .....	149
<i>Mathilde Grünewald</i> Die Mainzer Hofordnungen von 1613 .....	153
<i>Claus Arnold</i> Die Rückholung des Briefnachlasses von Friedrich Schneider von Freiburg nach Mainz – oder: „Rebläuse“ in Aktion .....	213
 <b>III. ZUR KUNST</b>	
<i>Joachim Glatz</i> „...derbe, ikonographisch interessante Arbeit“ – Die Wörrstädter Kreuzabnahme .....	223
<i>Winfried Wilhelmy</i> Zwischen Triumph und Passion: Zwei unbekannte Elfenbeinkreuze von Hans Morinck und Paul Egell .....	233
<i>Thomas Berger</i> „In Bildern von Gott sprechen“. Die Betrachtung des Hochaltars in der Mainzer Augustinerkirche. Ein kirchenraumpädagogischer Versuch .....	251
<i>Andreas Scheidgen</i> Das Rätsel des Dompropsts. Löwenhonig und Bienenwunder in einer Inschrift der Mainzer Augustinerkirche ...	269
<i>Bernd Goldmann</i> „Unfrisierte Gedanken“ zu den Stundenbüchern des Robert Schwarz .....	281
 <b>IV. HANDSCHRIFTLICHES UND GEDRUCKTES</b>	
<i>Ute Obhof</i> Der Zusammenhang zwischen der Materialität der überlieferten „Nibelungenlied“- Handschriften und den möglichen kulturpolitischen Interessen vermutlicher Auftraggeber .....	293

*Klaus Klein*

Noch ein Pfeiffer mit drei ‚f‘.

Über Handschriften der Sammlung Pfeiffer ..... 307

*Jürgen Blänsdorf*

Romreisen vom Grand Tour bis zum 20. Jahrhundert ..... 315

*Hermann-Josef Reudenbach*

Aphorismen über Bücher und Lektüre von M. Herbert,

d. i. Therese Keiter (1859–1925) ..... 333

## V. IDA HAHNIANA

*Hans-Joachim Griephan*

„... eine unschätzbare Quelle für die Erforschung der Geistesgeschichte  
des 19. Jahrhunderts“. Handschriften von Ida Gräfin Hahn-Hahn

im Fritz Reuter Literaturarchiv, in Bibliotheken, Archiven und Museen ..... 371

*Sabine Gruber*

Friedrich Leopold zu Stolberg über die Schönheiten von Neuhaus –

Unbekanntes aus den Aufzeichnungen Ida Hahn-Hahns ..... 399

*Helmut Hinkel*

Marianische Landschaft ..... 409

*Michael Kläger*

Ida Gräfin Hahn-Hahn und Kathinka Zitz:

Emanzipierte Frauen in der Mainzer Fastnacht 1844/45..... 429

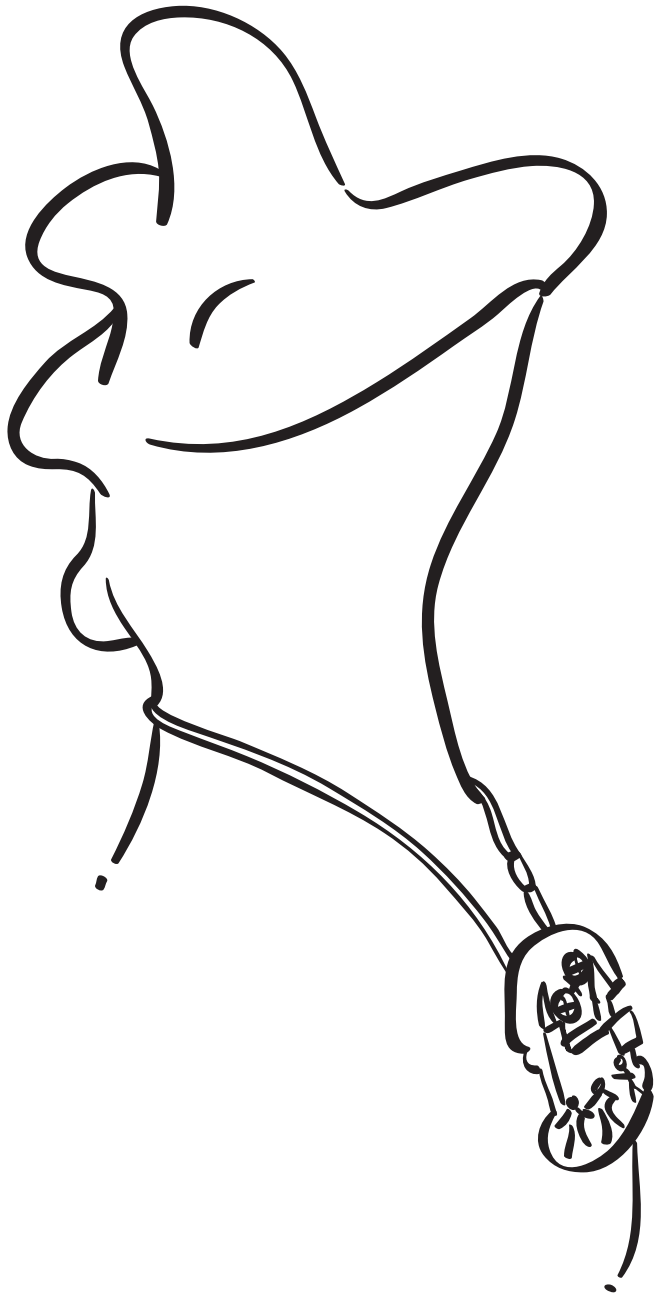
*Helmut Hinkel*

Die Enthusiastin ..... 443

Bibliographie Helmut Hinkel (Nachtrag seit 2014) ..... 457

Nachweis der Abbildungen..... 459

Autorinnen und Autoren ..... 460





## ZUM GELEIT

Zwischen Weck, Worscht und Woi und *sancta sedes* – Mainz läßt sich seit jeher am besten alliterativ begreifen. So kann es denn kein Zufall sein, wenn der Herausgeber dieser Festschrift, der sich im Namen ebenfalls als Jünger dieses literarischen Stilmittels zu erkennen gibt, einen Jubilar zu ehren betraut ist, der sein ganzes Leben von der hehren Hoheit eines besonderen Buchstabens geprägt wurde: dem **H**. Von der Wirkmächtigkeit dieses Buchstabens überzeugt, stellten seine Eltern das frisch geschlüpfte Hinkel gleich zweifach unter den Schutz dieses Buchstabens – und so begann für **Helmut Hinkel** das Leben in der Alliteration. Vor allem in späteren Jahren wird ihn dieses alliterative **H** eng an eine Gefährtin gleicher Gesinnung binden: Ida Gräfin **Hahn-Hahn**. Mit welcher Verve hat er sich dieser hohen Heldin in den letzten Jahren nicht immer wieder genähert – jährlich, ja, teils, wie 2016, sogar zweimal *per annum*? Wenn sich daher Hans-Joachim Griephan, Sabine Gruber und Michael Kläger weiteren, noch unentdeckten **Hahniana** widmen, erklärt sich dies zwanglos aus der engen freundschaftlichen Verbindung der Autorinnen und Autoren mit dem Jubilar. Daß aber auch dieser selbst gerade bei diesem Themenfeld die Feder(n) nicht stillhalten konnte und gleich zwei profunde Beiträge beisteuert, ist nur im Sinne der hier angedeuteten alliterativen Seelenverwandtschaft zu erklären. Zweifellos darf man hier, ohne dem Jubilar zu nahetreten zu wollen, von einer solchen sprechen – ganz nach dem **Hahn'schen** Wahlspruch: „Ich hätte große Lust, mit Ihnen zu zanken“. Denn wie alle Angehörigen der Spezies „*gallus gallus domesticus*“ kann auch unser Jubilar hin und wieder streitlustig sein Gefieder aufplustern und angriffslustig den Kamm emporrecken. Nicht etwa, wenn man ihm die vermeintliche Dummheit seiner Rasse unterstellen würde – hierüber sähe er souverän hinweg. Aber der Dummheit als solcher zu begegnen und sie trotz vielfältiger Hilfestellung nicht mindern zu können: ja, dies kann einen **Hinkel**, wie weiland **Hahn-Hahn**, schon auf seine Stange treiben...

Doch wir eilen der Zeit weit voraus. Kehren wir zunächst zurück in die Geburtsstadt unseres Jubilars, nach Worms. Hier besuchte er im Schatten Luthers und der Nibelungen, große Männer und Geschlechter, deren Spuren Marius Reiser und Ute Obhof in dieser Festschrift folgen, das Gymnasium und legte das Fundament seiner heutigen Bildung. Doch damit wuchs auch die Erkenntnis und so zog es den allmählich zum **Hahn** heranwachsenden **Hinkel** fort, sowohl aus diesem **Hort** der **Helden** als auch aus der Enge seiner biologisch vorgegebenen Alliteration. Er hatte erkannt, daß man auf einem Bein, pardon, auf einem Buchstaben nicht stehen kann und mit diesem erweiterten Blickfeld gewann das nahegelegene Mainz für ihn eine unwiderstehliche Anziehungskraft. Was hätte daher näher gelegen, als sich bereits zu diesem frühen Zeitpunkt als zweiten Leitbuchstaben seiner Existenz das **M** zu wählen? Und hätte er dies getan: was hätte aus einem **Hinkel Moguntinus** nicht alles werden können? Zum Beispiel ein **Hinkel musicus** – was angesichts der bekannten Vorliebe des Jubilars, durch dessen Arbeitsräume

stets heroische Klänge wallen, die von der Anwesenheit des **Haus-Herrn** künden, nicht verwundern würde? Es sollte – noch – nicht sein. Damals das harte **M** verschmähend, wählte er als *Co-littera* das **B** und folgte fortan mit unverbrüchlicher Treue dessen verführerischen Rundungen. Mit dieser Kombination kam als **Broterwerb** selbstverständlich nur der **Beruf** des **Buch-Händlers** in Frage, den er als **heranwachsender Hahn** in profunder Ausbildung erlernte. „**Bücher**“ stehen daher nicht zufällig im Mittelpunkt des Kapitels „Handschriftliches und Gedrucktes“, in dem Klaus Klein Handschriften der Sammlung Pfeiffer vorstellt, Jürgen Blänsdorf Romreisen im Lauf der Jahrhunderte Revue passieren läßt, Herrmann Josef Reudenbach Aphorismen über **Bücher** von Theresese Keiter vorstellt und Bernd Goldmann die **Stundenbücher** des Robert Schwarz in ihren literaturhistorischen Kontext einordnet.

Das Bistum Mainz wurde der Legende nach vom hl. Crescenz, einem Schüler des Apostels Paulus gegründet – nicht zufällig widmete der Jubilar dem Apostelfürsten 2009 eine Ausstellung und eine Publikation. Und gleich Paulus hatte auch unser junger **Buch-Händler** sein Damaskus-Erlebnis; statt weiterhin dem **banalen Handel** zu folgen, beschloß er, unverbrüchlich nur noch einer einzigen Schrift die Treue zu halten: dem **Buch** der **Bücher**, der **Bibel**. Diesem Leitstern seines Lebens folgte er fortan und schloß nach intensiver Arbeit 1975 in Mainz sein Studium der Theologie und der Philosophie mit einer Dissertation bei Anton Ph. **Brück** ab. Es werden jene Jahre gewesen sein, in denen ihm die Augustinerkirche der Seminaristen besonders ans Herz gewachsen ist; die beiden Beiträge, die Thomas Berger und Andreas Scheidgen dieser wohl schönsten Mainzer **Barockkirche** widmen, werden daher auf sein besonderes Interesse stoßen. In dieser Kirche wird vermutlich auch der Grundstein für seine besondere Liebe zur Kunst des **Barock** gelegt worden sein, einer Epoche, der Hinkel eine Vielzahl frömmigkeitsgeschichtlicher Beiträge gewidmet hat, darunter zur Mainzer **Barockfrömmigkeit** in der opulenten, 1998 erschienenen Stadtgeschichte, über „**Bruderschaften** und Tod im **barocken Mainz**“ (2006) oder die **Nepomuk-Verehrung** im 18. Jahrhundert (2008), um nur einige zu nennen. Auch wenn der Herausgeber dieser Epoche normalerweise in herzlicher Abneigung gegenübersteht, hat er ihr dennoch, aus Verbundenheit mit dem Jubilar, ebenfalls einen Beitrag gewidmet. Joachim Glatz hingegen hielt mit seiner ikonographischen Analyse eines hochinteressanten Reliefs aus der Zeit der Romanik ungebeugt einer schlichteren Epoche die Treue.

Nach seiner Priesterweihe (1979) ging **Hinkel** zunächst weiter den vertrauten Weg der Alliteration und war neben vielen anderen Stationen u. a. in **Ginsheim-Gustavsburg** oder **Bingen-Büdesheim** als Seelsorger tätig. Parallel dazu verstärkte sich seine wissenschaftliche Tätigkeit. Dies geschah zunächst noch, zögernd tastend, entlang seiner Leitbuchstaben **B** und **H**, in zwei kleinen Taschenbüchlein, in denen er die **Bistums-Heiligen** – nicht nur – der *Moguntia sacra* vorstellte (1986 und 1987). Doch bereits wenige Jahre zuvor war er den Reizen der wohl bedeutendsten weiblichen Heiligen des Bistums Mainz

erlegen. Sie ist offensichtlich für ihn bestimmt, da, wie könnte es anders sein, ihre „Leitbuchstaben“ mit jenen des Jubilars identisch sind: **Hildegard von Bingen**. Hildegards Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert hat **Hinkel** ebenso maßgeblich erforscht und in mehreren Beiträgen vorgelegt wie seine Sicht auf ihr theologisches Wissen (1979, 1998, 2012). Ähnliches gilt für jene **Bologneser Heilige**, deren Stadtmainzer Verehrung er 2006 und 2007 untersuchte. Und so erklärt sich der Kontext, in dem Peter Walter unter „Moguntinen“ eine humanistische Sicht auf den hl. Rochus vorstellt und warum diese Festschrift folgerichtig mit dem Themenfeld „Theologiegeschichtliches“ beginnt, in dem Kurt Flasch über Kain und Abel in der Sicht von Erasmus von Rotterdam referiert und Leonhard Hell einen innertheologischen Disput zwischen „Tübingen und Mainz“ beleuchtet. Abschließend verweist Gerhard Kardinal Müller auf eine Zukunft voll Hoffnung – und bringt damit zum Ausdruck, was sicher alle Gratulantinnen und Gratulanten dieser Festschrift dem Jubilar wünschen: möge er weiterhin und noch lange produktiv sein!

**Bücher** bleiben fortan das wegweisende Element im Leben des Jubilars. Und so war es nur folgerichtig, daß es ihn 1985 in die **Bibliothek des Bistums** verschlug, zu deren Direktor er 1999 ernannt wurde. Seinerzeit wurde diese Einrichtung noch einfach Priesterseminarbibliothek genannt. Um die Bedeutung dieser fast 400 Jahre alten Institution im Priesterseminar für die heutige Zeit hervorzuheben, überlegte **Hinkel**, ihr den Namen eines bekannten und ehrwürdigen Patrons zu verleihen. Was hätte hier näher gelegen, als hierfür den Namen des ersten Erzbischofs von Mainz, des hl. **Bonifatius** zu wählen? Doch mittlerweile war **Hinkel** mit Fug und Recht als ausgewachsener, selbständiger **Hahn** zu bezeichnen, der in neue Weiten drängte, jenseits des Korsetts der bisherigen Leitbuchstaben **H** und **B**. Altersmilde machte er daher seinen Frieden mit dem in der Jugend noch verschmähten **M**. Diesem Frieden verdanken wir heute nicht nur die von **Hinkel** durch zahllose Ausstellungen und Publikationen aus dem Dornröschenschlaf erweckte **Martinus-Bibliothek**, sondern einen seiner wichtigsten und umfangreichsten Beiträge überhaupt, nämlich jenen über die „**Bäpstin**“ **Johanna**, das „**Meenzer Mädche**“ schlechthin. Ohne diesen Frieden wäre sicher auch nicht das Kapitel „**Moguntinen**“ in diesem Band entstanden, in dem sich **Mathilde Grünwald** neben der **Mainzer Hofordnung** von 1613 auch den Feinheiten der Zubereitung einer frühneuzeitlichen Fertigwürze zuwendet, **Wolfgang Dobras** und **Christoph Winterer** in das mittelalterliche **Mainz** und die Lebenswelt **Johannes Gutenbergs** eintauchen und **Claus Arnold** „**Rebläuse in Aktion**“ vorstellt. Prägnanter läßt sich übrigens, obwohl sich dieser Beitrag auf den **Mainzer Domherrn Friedrich Schneider** (1836–1907) bezieht, auch das wissenschaftliche Wirken der **Reblaus Hinkel** mit ihren 85 herausgegebenen oder selbst verfaßten Publikationen (Stand 1.8.2018) nicht umschreiben. Vor allem seine **Trouvailles**, die er, und durch ihn ange-regt, andere in der **Martinus-Bibliothek** machten, bereichern **Literatur** und **Kunst** in **hohem Maße**: **Erinnert** sei hier nur an die von ihm herausgegebenen „**Nibelungen**“-**Schnipsel** (2004), das unbekannte **Elisabeth-Fragment** aus dem 14. Jahrhundert (2012)

oder die beiden bezaubernden Renaissancezeichnungen mit Putten, deren Publikation er 2011/12 großzügigerweise Christian Müller in der Mainzer Zeitschrift bzw. Mechtild Haas im Rahmen des Sammelbandes „**Bibliotheca S. Martini Moguntina**“. Alte **Bücher – neue Funde**“ überließ. Das in dieser Publikation gesammelte und erstedierte Material an Entdeckungen unbekannter Objekte innerhalb der Bibliothek zeugt nicht nur von der „guten Nase“ des Jubilars, sondern auch von seiner uneigennützigem „Freigabe“ des Materials, auf dem er, entgegen seinem Namen, nicht „glückt“. Stattdessen weiß er, nicht zuletzt aufgrund seiner guten Vernetzung in Literaturwissenschaft und Bibliothekswesen immer wieder die besten Fachwissenschaftlerinnen und Fachwissenschaftler für die Bearbeitung seiner alten und neuen Schätze zu gewinnen, wie **Martin Lüstraeten**, der das unter Hinkel entdeckte Fragm. germ. 8 der **Martinus-Bibliothek** liturgie- und frömmigkeitsgeschichtlich neu verortet.

Viele helfende **H**ände sind bei der Entstehung einer solchen Festschrift beteiligt. Natürlich müssen auch sie innerhalb des spezifischen Koordinatensystems der oben vorgestellten Leitbuchstaben zu verorten sein und tatsächlich fügen sich alle, die mit Eifer und Freude an Redaktion, Lektorat und Publikation dieses Buches gearbeitet haben, wie selbstverständlich mit wenigstens einem Namensbestandteil ein in die Hinkel'sche Trias von **H**, **B** und **M**: Frau Ordinariatsrätin Dr. **Barbara Nichtweiß**, Frau Gabriela **Hart**, Dipl. theol. **Michael Schille**, Dipl.-Bibl. **Damian-Emanuel Moisa**, Pfarrer **Paul Hildenbeutel**, **Maria Hildenbeutel**, **Margot Look** und **Manfred Pauly**. Ihnen allen sei, auch im Namen des Jubilars, sehr herzlich gedankt. In diesem Sinne möchte man ihm am Ende zu seinem ganz besonderen Ehrentag ein fröhliches „**Happy birthday**“ zurufen. Da dieser Anglizismus mit Sicherheit aber nicht in seinem Sinne sein dürfte, darf ich alle, die den Jubilar kennen und schätzen, dazu auffordern: „**Magnificate Hinkelum bibliothecarium Martinianum**“.

*Dr. Winfried Wilhelmy*

I.  
THEOLOGIEGESCHICHTLICHES



# „AVE, VERUM CORPUS NATUM“

Eine liturgie- und frömmigkeitsgeschichtliche Verortung  
des Elevationsgebets im Fragm. germ. 8 der Martinus-Bibliothek

*Martin Lüstraeten*

## Das „Ave Verum“-Fragment der Martinus-Bibliothek

Die erst in jüngerer Vergangenheit gebildete Signaturengruppe „Fragm. germ.“ der Mainzer Martinus-Bibliothek<sup>1</sup> enthält mit dem Frag. germ. 8 ein lateinisch-deutsches (rheinfränkisches?<sup>2</sup>) Pergament unbekannter Herkunft, das auf das 13. Jahrhundert datiert wird<sup>3</sup>.

Das Doppelblatt ist, aufgrund seiner Auslösung aus einem Orationale für eine Frau<sup>4</sup> und seiner weiteren Verwendung als Trägerband, an der Oberseite beschnitten, weist jedoch noch 18–19 der ursprünglich vielleicht 21 Zeilen<sup>5</sup> auf. Die Tinte ist schwarzbraun für den Text und rot für die Überschriften und Lombarden. Auf ein Mariengebet und ein Gebet zur heiligen Anna folgt das Reimgebet „Ave Verum“ mitsamt deutscher Übersetzung, das – ausweislich der Überschrift – während des Hochgebets gesprochen werden sollte, um damit fünf Tage Ablass zu erwirken<sup>6</sup>.

---

1 Vgl. Daniel KÖNITZ und Klaus KLEIN, Altbekanntes und Neuentdecktes. Die deutschen und niederländischen Handschriftenfragmente in der Martinus-Bibliothek. In: *Bibliotheca S. Martini Moguntina. Alte Bücher – Neue Funde*, hg. von Helmut Hinkel (= Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz 2012). Mainz, Würzburg 2012, S. 104–116, für Beschreibungen aller in diese Gruppe aufgenommenen Fragmente.

2 Vgl. ebd., S. 111.

3 Der Handschriftencensus führt das Fragment unter der URL <http://www.handschriftencensus.de/24130>.

4 Die Beterin bezeichnet sich frag. germ. 8, 1r als *peccatrice* (Sünderin, Subst. fem.) und 2v als *prostratam* (kniend, Adj. fem.), die darum bittet, *munda et casta* (rein und keusch, Adj. fem.) zu bleiben. Es ist gerade diese Bitte, die auch den Schluss auf eine Ordensschwester oder eine Begine zulässt.

5 Vgl. ebd.

6 Fragm. germ. 8, 1v: *In der stillen messe. Diz sint funf dagez applaz.*

Das „Ave Verum“ ist heute nicht mehr fest im Gotteslob enthalten, sondern erscheint allenfalls noch in einigen Diözesananhängen<sup>7</sup>, dort aber meist in der übersetzten Fassung nach Heinrich Bone († 1893), die im Zuge der „Neubelebung traditioneller Frömmigkeitsformen in der Zeit der katholischen Gesangbuchrestauration“<sup>8</sup> entstand:

*Wahrer Leib, o sei begrüßet!  
Dich Maria uns gebar.  
Du hast unsre Schuld gebüßet,  
sterbend auf dem Kreuzaltar.  
Blut und Wasser sind geflossen,  
als dein Herz durchstochen war;  
sei zum Heil von uns genossen  
in der Todesstund Gefahr<sup>9</sup>.*

Dass das „Ave Verum“ heute nicht mehr so weit verbreitet ist, ist wahrscheinlich dem Umstand geschuldet, dass es sehr stark die Frömmigkeit und Theologie des Hoch- und Spätmittelalters artikuliert, also dessen Zeitgeist atmet – aus demselben Grund war es im 14. Jahrhundert auch sehr beliebt und verbreitet. Eine Darstellung der liturgie- und

7 Als zweizeiliger Kehrsvers lateinisch/deutsch wird es im österreichischen Gotteslob geführt, vgl. Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für die (Erz-)Diözesen Österreichs. Wien 2013, Nr. 787. Die gleiche Fassung, jedoch ohne lateinischen Originaltext, wird auch im Gotteslob von Bozen-Brixen geführt, vgl. Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für die Diözese Bozen-Brixen. Stuttgart 2013, Nr. 798. Als meist zweistrophiges Lied mit jeweiligen lokalen Varianten in Melodie oder Übersetzung findet sich das „Ave Verum“ in den Gotteslob-Eigentteilen der Diözesen Bamberg (Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für die Erzdiözese Bamberg. Bamberg 2013, Nr. 873), Freiburg mit Rottenburg-Stuttgart (Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für die Diözese Rottenburg-Stuttgart. Gemeinsamer Eigenteil mit der Erzdiözese Freiburg. Ostfildern 2013, Nr. 877), Köln (Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für das Erzbistum Köln. Stuttgart 2013, Nr. 843), München und Freising (Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für die Erzdiözese München und Freising. Regensburg 2013, Nr. 811), Passau (Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für das Bistum Passau. Stuttgart 2013, Nr. 875), Regensburg (Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für die Diözese Regensburg. Regensburg 2013, Nr. 748), Speyer (Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für die Diözese Speyer. Annweiler 2013, Nr. 853), Trier (Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für die Diözese Trier. Trier 2013, Nr. 793) und Würzburg (Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für die Diözese Würzburg. Würzburg 2013, Nr. 848). Es fällt auf, dass sich die Bezeugung in den Diözesananhängen somit vor allem auf die südlichen Diözesen konzentriert.

8 Alexander ZERFASS, Wahrer Leib, sei uns begrüßet. In: Die Lieder des Gotteslob. Geschichte – Liturgie – Kultur, hg. von Ansgar Franz u.a. Stuttgart 2017, S. 1134–1137, hier S. 1136.

9 Gotteslob Würzburg (wie Anm. 7), Nr. 848. Wie in den meisten anderen Fassungen auch enthält die Fassung des hier zitierten Würzburger Gotteslob noch eine zweite Strophe, in der der Kelch begrüßt wird. Diese ist jedoch eine Fortschreibung, die über den Wortlaut des „Ave Verum“ hinausgeht.



frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergründe des „Ave Verum“ und seiner Rezeption kann somit ein Gespür für das religiöse Leben zu seiner Entstehung vermitteln und einen Beitrag zur Einordnung und Bewertung des Fragmentfundes leisten.

## Die liturgiegeschichtlichen Hintergründe

### *Die karolingischen Reformen und die Entwicklungen im Eucharistieverständnis*

Die Eucharistietheologie und die von ihr wiederum bedingte Hostienverehrung, die sich im „Ave Verum“ artikuliert, lassen sich nur durch die theologischen und liturgischen Veränderungen erklären, die in den karolingischen Reformen des 9. Jahrhunderts wurzeln. Karl der Große († 814) selbst drängte auf eine Vereinheitlichung der Liturgie und erhob hierfür die Liturgie Roms zur normativen und paradigmatischen Größe<sup>10</sup>. Die Liturgie im Allgemeinen – und die Eucharistiefeyer im Besonderen – avancierte somit zu einem Symbol der Einheit noch lange vor der verbindlichen Festlegung einer Liturgie durch das Konzil von Trient (1545–1563). Zugleich waren aber zentrale Fragen der Eucharistie noch nicht geklärt: Die Art der Kommunion, die Häufigkeit der Feier etc. wurden nun erstmals hinterfragt, diskutiert und vereinheitlicht<sup>11</sup>.

Die konkrete Gemeinde spielte in diesem Prozess nur eine untergeordnete Rolle. Bereits ab dem 8. Jahrhundert wurde das Hochgebet leise – und somit für die Gemeinde unverständlich – gesprochen. Die Laien konnten dem liturgischen Geschehen nicht mehr folgen, weil der Priester nach Osten hin zelebrierte und der Gemeinde somit seinen Rücken zuwandte, die zentralen Teile außerdem leise sprach und die ganze Messe auf Latein hielt, was eine nicht jedem Kirchgänger zugängliche Sprache war<sup>12</sup>. Entsprechend wurde die Eucharistiefeyer zunehmend als Aufgabe des Klerus empfunden, und für die Gottesdienstbesucher wurden nun Messerklärungen entwickelt, die das Geschehen allegorisch auf die Passion Christi hin auslegten und somit zur Andacht während der Messe anregen sollten<sup>13</sup>. Dies entsprach durchaus auch den Entwicklungen

---

10 Vgl. Paul F. BRADSHAW und Maxwell E. JOHNSON, *The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation* (= A Pueblo Book). Collegeville 2012, S. 193. Diese These von der Vereinheitlichung wird in jüngerer Zeit hinterfragt, vgl. Yitzhak HEN, *The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul. To the Death of Charles the Bald (877)* (= Henry Bradshaw Society. Subsidia 3). London 2001, obgleich Y. Hen keineswegs das große Interesse Karls an der Liturgie und seinen ausgeprägten Reformwillen leugnet, vgl. ebd. S. 69f, jedoch darlegt, dass dieser weniger auf eine Vereinheitlichung der äußeren Form als auf eine Übereinstimmung in der Doktrin gerichtet war, vgl. ebd. S. 86.

11 Vgl. Miri RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge<sup>2</sup>1997, S. 24.

12 Vgl. BRADSHAW/JOHNSON, *Eucharistic Liturgies* (wie Anm. 10), S. 213.

13 Vgl. ebd., S. 215.

in der Frömmigkeit, die zunehmend das Leiden Christi und die Mutterschaft Mariens in den Focus rückte<sup>14</sup>.

Seit dem 9. Jahrhundert wurden separate Hostien für Eucharistie und Kommunion verwendet anstatt einen gemeinsamen Laib miteinander zu teilen<sup>15</sup>, was in Verbindung mit der fortschreitenden Engführung auf die Eucharistie als klerikale Aufgabe und der Bereitstellung der Opfertgaben durch den Priester statt durch die Gemeinde zur Folge hatte, dass der gemeinschaftliche Charakter der Eucharistiefeyer in den Hintergrund rückte. Das germanische materiale<sup>16</sup> Denken hatte außerdem zur Folge, dass in der theologischen Reflexion eine deutliche Neuausrichtung vorgenommen wurde: Seit der Alten Kirche wurde die Eucharistie als „Leib Christi“ oder „Fleisch Christi“ bezeichnet<sup>17</sup>, dies aber stets mit der Perspektive auf die Wirkung, dass durch die Eucharistie die Gemeinde als „Leib Christi“ konstituiert wird<sup>18</sup>, nun aber wird die Bezeichnung beibehalten, die Perspektive jedoch auf die materiale Gestalt der Eucharistie gelenkt, also darauf, dass Brot und Wein durch die Eucharistie Leib und Blut Christi werden. Henri de Lubac analysiert: „So werden von Jahrhundert zu Jahrhundert dieselben Worte, dieselben Formeln überliefert, aber ihre Bedeutung wandelt sich, wird reicher oder zuweilen ärmer, weil die Fragestellungen, die Interessen, die Zentren der Aufmerksamkeit sich ebenfalls wandeln, überlagern oder miteinander in Streit geraten“<sup>19</sup>.

Diese neuen Fragestellungen waren für die mittelalterliche Kirche von zentraler Bedeutung, aber aufgrund der neuen Perspektive bis dahin kaum thematisiert worden<sup>20</sup>: Wie ist diese Wandlung zu denken? Inwiefern ist Christus in den eucharistischen Gaben gegenwärtig? Wann genau vollzieht sich diese Wandlung? Wie sind Brot und Leib bzw. Wein und Blut miteinander verknüpft?

Im Jahr 831 veröffentlichte der Benediktinermönch Paschasius Radbertus († ~865) seinen Traktat „De Corpore et Sanguine Domini“, in dem er sich dieser Fragen annahm

14 Vgl. Gary MACY, *The Banquet's Wisdom. A Short History of the Theologies of the Lord's Supper*. Ashland 2005, S. 91.

15 Vgl. ebd., S. 212.

16 Vgl. Reinhard MESSNER, *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft* (= Innsbrucker Theologische Studien 25). Innsbruck 1989, S. 92.

17 So bereits bei Justin, dem Märtyrer († ~160) in der ersten Apologie (Iust. apol. 1) Kapitel 66,2: „So wurden wir unterrichtet, dass die [...] eucharisierte Nahrung, von der unser Blut und Fleisch durch Umwandlung genährt wird, sowohl Fleisch als auch Blut jenes fleischgewordenen Jesus (τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα) sei“. Text: IUSTIN, *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, hg. von Miroslav Marcovich (= *Patristische Texte und Studien* 38). Berlin 2005, S. 127. Übersetzung: M.L.

18 Vgl. Henri de LUBAC, *Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*. Einsiedeln 1969, S. 229–231.

19 Ebd., S. 258.

20 Vgl. RUBIN, *Corpus Christi* (wie Anm. 11), S. 14.

und die Identität von eucharistischem und historischem Leib Christi betonte: Die gewandelte Hostie sei gleich dem von der Jungfrau geborenen, gekreuzigten und auferstandenen Leib, jedoch unter dem Schleier des Brotes. Die Wandlung geschehe durch die Worte des Priesters, in denen Gott mit seinem schöpferischen Wort selbst wirke<sup>21</sup>. 844 dann wurde Paschasius Abt von Corbie und ließ aus diesem Anlass eine Kopie des Werks an den neuen König, Karl den Kahlen († 877), schicken. Nach der Lektüre ersuchte dieser einen Mitbruder Paschasius', Ratramnus († 868), um ein Gutachten zur Klärung der Frage, „ob das, was in der Kirche durch den Mund der Gläubigen gegessen wird, Leib und Blut Christi, [...] im Mysterium geschehe oder in Wahrheit (*in misterio fiat, an in veritate*) [...] und ob es derselbe Leib sei wie der, der von Maria geboren wurde (*de maria natum est*) und gelitten hat (*et passum*)“<sup>22</sup>, also ob tatsächlich eine Identität zwischen dem eucharistischen und dem historischen Leib bestünde. Ratramnus wiederum betonte den Zeichencharakter der Eucharistie: Brot und Wein seien demnach äußere Zeichen der inneren Wirklichkeit von Leib und Blut Christi. Gläubige würden somit zwar wirklich Leib und Blut Christi empfangen, jedoch eine spirituelle Realität von Leib und Blut, bei der durch Brot und Wein der Heilige Geist wirkt. Tatsächlich unterschieden sich Radbertus und Ratramnus in ihren Positionen gar nicht so stark, denn beide setzten die Realpräsenz Christi voraus und verwiesen auf das Wirken des Heiligen Geistes – der Streitpunkt betrifft lediglich die Frage, ob eine realphysische Verwandlung vorliegt<sup>23</sup>. Es gab keinen wirklichen Streit und die Diskussion verlangte auch nicht nach sofortiger Klärung<sup>24</sup>, doch war die theologische – und damit auch die sprachliche – Problematik dadurch bewusst geworden.

Im 11. Jahrhundert wurde die Debatte erneut aufgegriffen, als Berengar von Tours († 1088) die Schriften des Paschasius Radbertus aufgriff und den in ihnen vertretenen „Hyperrealismus“<sup>25</sup> zu widerlegen suchte. Noch schärfer als Ratramnus trennte er in seinem Werk die physische Gegenwart Christi von der spirituellen Gegenwart und wies die Vorstellung zurück, dass in der Kommunion Teile der physischen Gegenwart Christi

---

21 Vgl. ebd., S. 14f. Es war das erste Werk überhaupt, in dem eine umfassende Theologie der Eucharistie entwickelt wurde, vgl. MACY, *Banquet's Wisdom* (wie Anm. 14), S. 85.

22 Ratramnus Corbiensis, *De Corpore et Sanguine Domini*, cap. V. Text: Ratramnus Corbiensis, *De Corpore et Sanguine Domini. Texte Original et Notice Bibliographique* (= Verhandlungen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afdeling Letterkunde. Nieuw Reeks 87). Amsterdam 1974, S. 44. (Übersetzung: M.L.) R. Meßner weist darauf hin, dass bereits die Frage als solche eine „unglückliche Fragestellung“ (MESSNER, *Meßreform Martin Luthers*, wie Anm. 16, S. 98) sei, da sie bereits mit anderen philosophischen Voraussetzungen operiere als die Antike.

23 Vgl. BRADSHAW/JOHNSON, *Eucharistic Liturgies* (wie Anm. 10), S. 223.

24 Vgl. RUBIN, *Corpus Christi* (wie Anm. 11), S. 16. Ebenso MACY, *Banquet's Wisdom* (wie Anm. 14), S. 89f.

25 Arnold ANGENENDT, *Offertorium. Das mittelalterliche Messopfer* (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 101). Münster 2014, S. 363. Es handelt sich hierbei um einen Begriff der Sekundärliteratur und keineswegs um eine Formulierung Berengars.

gegessen werden könnten<sup>26</sup>. Ihm ging es darum, unter Rückgriff auf die wiederentdeckte aristotelische Ontologie, die Trennung von innerer Substanz und äußerer Akzidenz zu vermeiden, ohne damit die biblisch verbürgten Formulierungen des Einsetzungsberichts zu hinterfragen, wofür er erneut den Zeichenbegriff in die Debatte einbrachte. Seine Kritiker fürchteten, dass er damit die Realität der Gegenwart Christi in der Eucharistie hinterfragte, was in sehr ähnlicher Weise auch von häretischen Gruppierungen gepredigt wurde<sup>27</sup>. Daraufhin exkommunizierte Papst Leo IX. (1049–1054) Berengar von Tours, der somit genötigt war, im Jahr 1059 ein Bekenntnis<sup>28</sup> zu unterschreiben, in dem die eucharistische Gegenwart Christi definiert wurde. Lanfrank von Bec († 1089), der spätere Erzbischof von Canterbury, formulierte eine Widerlegung zu Berengar in seinem „Liber de Corpore et Sanguine Domini“, in dem er gerade diese Trennung von Substanz und Akzidenz und damit die realphysische Verwandlung von Brot und Wein betonte und dafür ebenfalls auf das biblische Zeugnis verwies. Berengar von Tours hielt jedoch an seinen Thesen fest und formulierte 1070 darum in seinem Werk „De Sacra Coena“ eine Widerlegung Lanfranks. Seine These wurde erneut zurückgewiesen und so musste er 1079 ein zweites Bekenntnis unterzeichnen:

„Ich, Berengar, glaube von Herzen und bekenne mit dem Mund, daß das Brot und der Wein, die auf den Altar gelegt werden, durch das Geheimnis des heiligen Gebetes und die Worte unseres Erlösers substanzhaft in das wahre (*veram*), eigene und lebendigmachende Fleisch und Blut unseres Herrn Jesus Christus verwandelt werden und nach der Konsekration der wahre Leib Christi (*verum Christi corpus*), der von der Jungfrau geboren wurde (*quod natum est de Virgine*), der, für das Heil der Welt (*pro salute mundi*) geopfert, am Kreuze hing (*in cruce pendit*) und der zur Rechten des Vaters sitzt, und das wahre (*verum*) Blut Christi sind, das aus seiner Seite vergossen wurde (*qui de latere eius effusus est*), nicht nur durch das Zeichen und die Kraft des Sakramentes, sondern in der Eigentlichkeit der Natur und der Wahrheit (*veritate*) der Substanz. Wie es in diesem Breve enthalten ist, ich es gelesen habe und Ihr es versteht, so glaube ich und werde künftig nicht mehr gegen diesen Glauben lehren. So wahr mir Gott helfe und diese heiligen Evangelien Gottes“<sup>29</sup>.

26 Vgl. Gary MACY, *Theology of the Eucharist in the High Middle Ages*. In: *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, hg. von Ian Christopher Levy u.a. (= Brill's Companions to the Christian Tradition 26) Leiden 2012, S. 365–398, hier S. 371.

27 Vgl. Gary MACY, *Berengar's Legacy as Heresiarch*, *Treasures from the Storeroom. Medieval Religion and the Eucharist* (= A Pueblo Book). Collegeville 1999, S. 59–80, hier S. 61.

28 Das Bekenntnis war von Kardinal Humbert von Silva Candida († 1061) vorformuliert worden. Es kann heute kritisiert werden, da einzelne Formulierungen sehr drastisch erscheinen und es offenbar auch die Absicht des Verfassers war, die griechische Orthodoxie zu brüskieren, mit der erst wenige Jahre zuvor gebrochen wurde, vgl. MACY, *Banquet's Wisdom* (wie Anm. 14), S. 94.

29 Text und Übersetzung: Heinrich DENZINGER und Peter HÜNERMANN, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* (= *Enchiridion Symbolorum Definitionum*

Lanfranks Position hingegen prägte die folgende Theologie: Die Vorstellung von der realen Wandlung in Brot und Wein im Sinne einer Veränderung der Substanz bei Bewahrung der äußeren Eigenschaften wurde in der Folge weiter untermauert. Seit Paschasius Radbertus bestand die Vorstellung von der Identität des eucharistischen und des historischen Leibes Christi, und zur Erklärung dieses Vorgangs wurde darauf verwiesen, dass Christus ja bereits in der Jungfrau als Mensch Gestalt angenommen habe und darum auch in Brot und Wein in ähnlicher Weise Gestalt annehmen könne<sup>30</sup>.

Im Zuge der fortschreitenden Vereinheitlichung der Liturgie entstanden nun auch zahlreiche Abhandlungen über die Eucharistie, meist als Teil größerer Kommentare zu den sieben Sakramenten, und in diesen war nun die reale Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi zu erklären, wobei darüber hinaus die ebenfalls in der theologischen Tradition verankerte Vorstellung von einer bleibenden Verwandlung über die Dauer des Gottesdienstes hinaus<sup>31</sup> berücksichtigt werden musste. Der Anspruch an die Theologen war, aus pastoralen Gründen an der Wandlung festzuhalten, zugleich aber mit Vernunftgründen philosophisch abzusichern, dass es möglich ist, „dass eine dünne Weizenscheibe durch die Worte des Klerus Gott werden könne“<sup>32</sup>. Im 12. Jahrhundert wurde darum der Terminus der „Transsubstantiation“ entwickelt, um zu beschreiben, dass eine Verwandlung der Substanz von Brot und Wein stattfindet, ohne dass bei den sinnlich wahrnehmbaren Akzidenzien eine Veränderung beobachtet werden kann, und dieser Begriff erfuhr dann bei der Vierten Lateransynode 1215 Aufnahme in die kirchliche Lehre. Im Zuge dessen wurde betont, dass nur ein Priester eine solche Transsubstantiation veranlassen könne und dass eine solche Verwandlung notwendig sei, damit durch würdigen Empfang der gewandelten Hostie Gott aufgenommen werde – während

---

et Declarationum de Rebus Fidei et Morum). Freiburg <sup>44</sup>2014, Nr. 700. Hervorgehoben sind die Stellen, die eine hohe Ähnlichkeit mit dem Wortlaut des „Ave Verum“ aufweisen.

30 Deutlich macht dies nebst anderen Petrus Damiani († 1072) in seiner ersten Predigt zur Geburt Mariens: „Jenen gleichen Leib Christi (*corpus Christi*), den die seligste Jungfrau geboren hat, den sie in ihrem Schoß gewärmt hat, den sie mit Windeln gewickelt hat, den sie mit mütterlicher Sorge genährt hat, jenen – sage ich – ohne irgendeinen Zweifel keinen anderen (*non aliud*), empfangen wir jetzt vom Heiligen Altar (*nunc de sacro altari percipimus*)“ Petrus Damiani, Sermo XLV. Text: Petrus Damiani, Sancti Petri Damiani Sermones, hg. von Johannes Lucchesi (= Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis LVII). Turnhout 1983, S. 267. (Übersetzung: M.L.) Diese Parallelität von Inkarnation Christi in der Eucharistie und Inkarnation Christi in der Jungfrau war der Anlass für die Identifikation Marias als *mulier eucharistica* und der engen Verbindung von Eucharistie- und Marienfrömmigkeit. Vgl. zu diesem Thema Teresa BERGER, „Mulier eucharistica“. Tracing a Marian Eucharistic Motif. In: Gemeinschaft im Danken. Grundfragen der Eucharistiefeyer im ökumenischen Gespräch, hg. von Stefan Böntert (= Studien zur Pastoralliturgie 40). Regensburg 2015, S. 84–96.

31 Diese Permanenz der Wandlung scheint gleichfalls bei Justin vorausgesetzt zu werden, wenn er berichtet, dass im Anschluss an den Gottesdienst die Gaben auch den Abwesenden gebracht werden, vgl. Iust. apol. 1,65 (wie Anm. 17).

32 RUBIN, Corpus Christi (wie Anm. 11), S. 28f. Im Original: „that a thin wheaten disk could become God through the words of the clergy“.

gleichzeitig erklärt werden musste, warum jeder Schaden an der gewandelten Hostie nur die Akzidenz aber nicht die Substanz betreffen könne. Vielmehr noch: Selbst bei der Kommunion der gewandelten Hostie werde Christus nicht leibhaftig zerkaut<sup>33</sup>. Thomas von Aquin († 1274) betonte darum, dass dieser Wandel der Substanz in keiner Weise überprüfbar, sondern einzig dem Intellekt – dem „geistigen Auge“<sup>34</sup> – zugänglich sei, was ihn aber keineswegs weniger real mache. Damit richtete sich Thomas auch gegen zu plastische Vorstellungen einer Verwandlung<sup>35</sup>.

Zwar betonten die Theologen noch die Spiritualität des Vorganges und ebenso auch die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des Opfers Christi, doch hatte sich in der Volksfrömmigkeit bereits die Vorstellung durchgesetzt, dass das Messopfer die gleiche Qualität wie das Kreuzesopfer habe<sup>36</sup> und dass die gelehrte wesenhafte Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi auch sinnenfällig erfahrbar sei. Diverse Erzählungen von eucharistischen Wundern, die die Lehre bestätigen sollten<sup>37</sup>, sind überliefert, und können mit M. Rubin in drei Gruppen unterschieden werden: (1) ungewöhnliche Wahrnehmungen der realen Substanz<sup>38</sup>, (2) ungewöhnliches Verhalten der Elemente, Tiere oder Menschen durch die Nähe zur Eucharistie, (3) die Erscheinung der eucharistischen Eigenschaften gegenüber einem Hostienfrevler und die Bestrafung desselben<sup>39</sup>. Es ist insbesondere der erste Typus der Verwandlungswunder, der die Gläubigen dazu motivieren sollte, an den Eucharistiefiern teilzunehmen und die Wandlung aufmerksam zu verfolgen.

Allerdings war diese Vorstellung von einer Wandlung auch ursächlich für den immer ehrfürchtigeren Umgang mit den gewandelten Gaben. Zum einen wurde der Empfang der Kommunion so umgestaltet, dass ein versehentliches Verstreuen oder Verschütten

33 Thomas von Aquin, S. Th. III, q. 77, art. 7, ad 3. Wörtlich: „Was in seiner eigenen Gestalt genossen wird, das wird gebrochen und gekaut in seiner Gestalt. Der Leib Christi aber wird nicht gegessen in seiner, sondern in sakramentaler Gestalt.“ Text und Übersetzung: Thomas von Aquin, Das Geheimnis der Eucharistie. III. 73–83, hg. vom katholischen Akademikerverband (= Die Deutsche Thomas-Ausgabe 30). Salzburg 1938, S. 149f.

34 Der im Original zugrundeliegende Terminus ist *oculus intellectualis* mit der zusätzlichen Einschränkung, dass „das der Ähnlichkeit [zum Ausdruck ‚körperliches Auge‘] wegen so genannt wird“ (*qui per similitudinem dicitur*), vgl. S. Th. III, q. 76, art. 7, Text und Übersetzung: Thomas von Aquin, Das Geheimnis der Eucharistie (wie Anm. 33), S. 111f.

35 Vgl. ANGENENDT, Offertorium (wie Anm. 25), S. 363f.

36 BRADSHAW/JOHNSON, Eucharistic Liturgies (wie Anm. 10), S. 218f.

37 Vgl. ANGENENDT, Offertorium (wie Anm. 25), S. 360. Sie wurden auch von den Theologen dankbar aufgegriffen, vgl. hierzu mit Beispielen MACY, Theology (wie Anm. 26), S. 395.

38 Von diesen Verwandlungswundern, bei denen Brot und Wein nach der Wandlung auch sinnhaft wie Fleisch und Blut erschienen, hat P. Browe über 200 gezählt und zu systematisieren versucht. Vgl. Peter BROWE, Die eucharistischen Wunder des Mittelalters (= Breslauer Studien zur historischen Theologie NF 4). Breslau 1938.

39 Vgl. RUBIN, Corpus Christi (wie Anm. 11), S. 118.

der eucharistischen Gaben verhindert wird, beispielsweise durch die Mundkommunion seit dem 9. Jahrhundert<sup>40</sup> und die Verwendung eines Kommuniontuchs ab dem 13. Jahrhundert<sup>41</sup>, und zum anderen verzichtete man immer häufiger ganz auf die Kommunion<sup>42</sup> aus Angst vor einem unwürdigen Empfang<sup>43</sup>. Doch ließ die Kommunionhäufigkeit auch aufgrund der immer stärkeren klerikalen Engführung der Eucharistiefeyer nach: Die Messe war ein Werk des Priesters, der täglich die Kommunion stellvertretend für alle Christen empfing<sup>44</sup> und eine eigene Beteiligung sowie ein eigener Kommunionempfang waren nicht nötig. Die Kirche suchte noch, diese Entwicklung aufzuhalten und die Häufigkeit des Kommunionempfangs zu kanonisieren. So legte die Vierte Lateransynode 1215 fest, dass zumindest an Ostern die Kommunion zu empfangen sei<sup>45</sup>, doch ist ebenso belegt, dass auch diese Vorgabe nicht eingehalten wurde<sup>46</sup>. Die Laien, die aufgrund der sprachlichen Gestalt der Messe ohnehin schon weitgehend von ihr ausgeschlossen waren und nun auch nicht mehr regelmäßig die Kommunion empfangen, entwickelten darum Ersatzformen. Hierzu zählt neben der Ausgabe gesegneten Brotes am Ende der Messe auch das Küssen der Pax-Scheibe, einer Holz- oder Metallscheibe mit eingelassener Kreuzigungsszene, die während der Eucharistiefeyer in der Gemeinde weitergegeben wurde.

### *Die Eucharistiefrömmigkeit und die Elevation*

Als eine weitere Ersatzform für die Kommunion etablierte sich ab dem 12. Jahrhundert die „Schauf Frömmigkeit“: Anstatt den Leib und das Blut zu kommunizieren, suchte die Gemeinde nun vor allem, diesen zu betrachten. Man versprach sich die Wirkungen nicht mehr allein vom Empfang, sondern ebenso vom Anblick, der eine Art „geistliche Kommunion“ darstellte. Zugleich war man sich der eigenen Sündhaftigkeit bewusst, die nach der Auffassung der Zeit den Empfang, aber nicht den Anblick unmöglich machte<sup>47</sup>.

---

40 Vgl. BRADSHAW/JOHNSON, *Eucharistic Liturgies* (wie Anm. 10), S. 212.

41 Vgl. ebd.

42 Vgl. ebd. Bradshaw und Johnson betonen aber auch, dass die Kommunionhäufigkeit bereits seit dem 4. Jahrhundert rückläufig war. Das konnte auch durch den archäologischen Befund bestätigt werden, vgl. Ramsay MACMULLEN, *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200–400* (= *Writings from the Greco-Roman World. Supplement Series 1*). Atlanta 2009, S. 101–113.

43 Vgl. RUBIN, *Corpus Christi* (wie Anm. 11), S. 65.

44 Vgl. ebd., S. 50.

45 Vgl. DENZINGER/HÜNERMANN, *Kompodium* (wie Anm. 29), Nr. 812.

46 Dies berichtet Wilhelm Durandus in *Wilhelm Durandus, Rationale Divinorum Officiorum, liber 4* (Dur. Rat. Div. Off. I. 4), caput 53, numero 3.

47 Wilhelm BREUER, *Die lateinische Eucharistiedichtung des Mittelalters von ihren Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts. Ein Beispiel religiöser Rede* (= Beihefte zum Mittellateinischen Jahrbuch 2). Wuppertal 1970, S. 305f.

Das Volk wurde in dieser Haltung durch Theologen, Volksprediger und Heiligenviten gleichermaßen bestärkt<sup>48</sup>, so erklärte Thomas von Aquin († 1274), dass das Sakrament auch durch die Schau empfangen werden könne<sup>49</sup>. Wilhelm von Auxerre († 1232) ging darüber hinaus und entwickelte den Gedanken, dass die Kommunion der Hostie im Stand der Sünde schädlich sei, die bloße Schau jedoch nicht<sup>50</sup>. Das Schauen der Hostie wurde sogar interpretiert als Vorgeschmack auf die Gottesschau im Paradies<sup>51</sup>. Bald schon entwickelte sich daraus die Vorstellung, dass die Augenkommunion selbst schon ein Verdienst sei – ähnlich der Schau des Heiligen Grals<sup>52</sup> – und darum die gleichen Wirkungen wie die Teilnahme an der Messe selbst evoziere<sup>53</sup>, darunter freilich auch sehr konkrete diesseitige, insbesondere apotropäische, Wirkungen<sup>54</sup>. Die Kommunion der Hostie wurde somit durch Kontemplation derselben ersetzt – die Eucharistiefrömmigkeit hatte sich somit zum Hostienkult entwickelt.

Um nun nicht zu riskieren, versehentlich statt des Leibes Christi ein Stück Brot anzubeten, war zu präzisieren, wann genau die Wandlung erfolgte. Seit Ambrosius von Mailand († 397) wurde der Einsetzungsbericht als konsekratorisch angesehen<sup>55</sup>. Doch

---

48 Vgl. Hans B. MEYER, Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther. Eine Untersuchung zur Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte des späten Mittelalters. In: Zeitschrift für Katholische Theologie 85 (1963) S. 162–217, hier S. 177.

49 Thomas von Aquin, S. Th. III, q. 80, art. 4, ad 4. Wörtlich: „Durch den Gesichtssinn (*visum*) wird nicht der Leib Christi selber empfangen, sondern nur Sein Sakrament, weil nämlich der Gesichtssinn nicht zur Substanz des Leibes Christi (*substantiam corpus Christi*), sondern nur zu den sakramentalen Gestalten (*species sacramentales*) vordringt.“ Text und Übersetzung: Thomas von Aquin, Das Geheimnis der Eucharistie (wie Anm. 33), S. 233f.

50 Vgl. RUBIN, Corpus Christi (wie Anm. 11), S. 63f.

51 Vgl. Edouard DUMOUTET, Le Christ selon la Chair et la Vie Liturgique au Moyen-Âge. Paris 1932, S. 128.

52 Konsens besteht darüber, dass die Eucharistieverehrung die Gralslegende beeinflusste und nicht umgekehrt, vgl. Adolph FRANZ, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens. Freiburg 1902, S. 104. Ebenso Edouard DUMOUTET, Le Désir de Voir l’Hostie et les Origines de la Dévotion au Saint-Sacrement. Paris 1926, S. 28. Ebenso Peter BROWE, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. München 1933, S. 58.

53 Vgl. Zuster IMELDA, Gebeden bij de Opheffing. Naar Mndl. Handschriften der XVe Eeuw. In: Algemeen Nederlands Eucharistisch Tijdschrift 10 (1931) S. 335–342, hier S. 337. Sie bezieht sich hier konkret auf die „Messfrüchte“ (*virtutes missae*) und schreibt: „Unsere Autoren haben einfach eine Liste der *virtutes Missae* übernommen, in der Meinung, dass es gleichwertig sei, ob man dem Sakrament beiwohnt oder ob man einmal ‚Gott sieht‘.“ Im Original: „Onze schrijvers hebben eenvoudig een lijst van de *virtutes Missae* overgenomen, in de meening dat het gelijkwaardig is of men het Sacrificie bijwoont, dan wel of men enkel ‚God ziet‘.“ Ähnlich auch MEYER, Elevation (wie Anm. 48), S. 188.

54 Vgl. FRANZ, Messe (wie Anm. 52), S. 102f.

55 Vgl. BRADSHAW/JOHNSON, Eucharistic Liturgies (wie Anm. 10), S. 228. Wörtlich heißt es bei Ambrosius: „Durch welche Worte geschieht die Konsekration und wessen Worte sind es? Die des Herrn



fand die Wandlung des Brotes bereits mit der Segnung desselben bei *Hoc est enim corpus meum* oder erst mit der Segnung des Weines bei *in remissionem peccatorum* statt? Die Frage ist keineswegs banal: Setzt man die Konsekration bei letzterem an, stünde dies im Widerspruch zum Wortlaut, dessen Unhintergebarkeit bei der Widerlegung Berengars noch eine zentrale Rolle spielte. Wenn hingegen beim *Hoc est enim corpus meum* die Wandlung des Brotes angenommen werden darf, dann besteht für den Zeitraum bis zum Abschluss des Einsetzungsberichts das Problem, sich den Leib Christi als blutleeren Kadaver<sup>56</sup> vorstellen zu müssen. Favorisiert wurde die Annahme, dass mit dem *Hoc est enim corpus meum* bereits die Wandlung des Brotes erfolge<sup>57</sup>, und zur Lösung des Folgeproblems wurde dann die Lehre der Konkomitanz entwickelt, wonach Christi Leib und Blut beide jeweils in jeder eucharistischen Gestalt enthalten seien.

In der Liturgie der Eucharistiefeyer war an zwei Stellen eine Anhebung (Elevation) der eucharistischen Gaben vorgesehen, nämlich zu Beginn des Einsetzungsberichts als zitierende Übernahme des Handelns Jesu beim Abendmahlsgeschehen<sup>58</sup> und am Ende des Hochgebets bei der Doxologie<sup>59</sup>. Beide Elevationen waren für den aufkommenden Hostienkult wenig geeignet: Bei der ersten hatte der kirchlichen Lehre zufolge die Wandlung noch nicht stattgefunden und bei der zweiten lag diese bereits zurück und die Gemeinde, die so dringend den Leib des Herrn zu schauen begehrte, hätte sich

---

Jesus. Denn alles Übrige, was zuvor gesagt wird, wird vom Priester gesagt (*a sacerdote dicuntur*): Das Lob Gottes, er trägt ein Gebet vor, er bittet für das Volk, für die Herrscher und für die anderen. Sobald der Augenblick kommt, wo er das verehrungswürdige Sakrament vollbringt (*ut conficiatur venerabile sacramentum*), benutzt der Priester nicht mehr seine Worte, sondern benutzt die Worte Christi (*non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi*). Also bewirkt die Rede Christi dieses Sakrament.“ (Ambr. sacr. 4,14), Text: Ambrosius Mediolanensis, De Sacramentis – De Mysteriis. Über die Sakramente – Über die Mysterien, hg. von Josef Schmitz (= Fontes Christiani 3). Freiburg 2001, S. 142 (Übersetzung: M.L.). Das Bemühen um einen Konsekrationszeitpunkt ist für diese Zeit singulär und entspricht nicht den zeitgenössischen Liturgien, die das ganze Hochgebet als konsekratorisch ansahen, vgl. MESSNER, Maßreform Martin Luthers (wie Anm. 16), S. 93. Aus dem Kontext ist ersichtlich, dass Ambrosius vor allem betonen wollte, dass das für die Eucharistie verwendete Brot nicht mehr einfaches Brot sei. Dafür verweist er auf die Wirkmächtigkeit des schöpferischen Wortes Gottes und auf das Zitat der Worte Christi im Hochgebet. Sein Fokus lag also nicht auf dem Zeitpunkt, sondern auf dem Modus der Konsekration.

56 Vgl. RUBIN, Corpus Christi (wie Anm. 11), S. 54.

57 Die verschiedenen Positionen hierzu und ihre Argumente werden ausführlich thematisiert in Vincent L. KENNEDY, The Moment of Consecration and the Elevation of the Host. In: Mediaeval Studies 6 (1944) S. 121–150.

58 Vgl. DUMOUTET, Christ selon la Chair (wie Anm. 51), S. 127. Dass zu den Worten „er nahm das Brot in seine Hände (*accepit panem*)“ die Hostie sichtbar angehoben wird, ist erst seit dem 11. Jahrhundert belegt und scheint von Cluny ausgegangen zu sein, vgl. MEYER, Elevation (wie Anm. 48), S. 162f.

59 Vgl. Nathan D. MITCHELL, Worship of the Eucharist Outside Mass. In: Handbook for Liturgical Studies. Vol. III: The Eucharist, hg. von Anscar J. Chupungco. Collegeville 1999, S. 263–275, hier S. 273f. Die Elevation zur Doxologie ist bereits seit dem 7. Jahrhundert belegt und umfasste sowohl Hostie als auch Kelch, vgl. MEYER, Elevation (wie Anm. 48), S. 191f.

reichlich gedulden müssen. Auf Initiative des Pariser Bischofs Odo von Sully beschloss die Pariser Synode 1205/8, dass die erste Elevation hinter das *Hoc est enim corpus meum* zu verlegen sei, damit sie dann von allen gesehen werden könne<sup>60</sup>:

„Es ist den Priestern vorgeschrieben, dass wenn sie im Messkanon mit *Qui pridie* beginnen und die Hostie festhalten, sie diese nicht sofort zu hoch erheben, so dass sie vom Volk gesehen werden könnte, sondern gewissermaßen vor der Brust halten bis sie *Hoc est corpus meum* sagen und sie dann erheben, so dass sie von jedem gesehen werden kann (*quod possit ab omnibus videri*)<sup>61</sup>.

Von Paris aus konnte sich die Elevation dann rasch auch in anderen Gemeinden etablieren<sup>62</sup>, was jeweils auf diözesaner Ebene erfolgte<sup>63</sup>, wobei die liturgischen Bücher der neuen Orden diesen Prozess forciert haben dürften<sup>64</sup>. Als Zweck der Elevation wurde

60 Dass die Elevation wirklich erst mit dem Synodalstatut etabliert wurde und zuvor noch unbekannt war, sucht P. Browe durch Verweis auf das Schweigen einschlägiger liturgischer Quellen des 11. und 12. Jahrhunderts zu belegen, vgl. BROWE, Verehrung (wie Anm. 52), S. 28. H. B. Meyer weist ergänzend darauf hin, dass die Einführung der Elevation auch eine Reaktion auf das Erstarken der Albigenser gewesen sein könnte, die die Wandlung der Hostie leugneten, vgl. MEYER, Elevation (wie Anm. 48), S. 173. Als weitere These entwickelte H. Thurston, dass die Pariser Synode auf die Lehre Petrus Cantors reagiere, der die Konsekration von Leib und Blut erst mit Abschluss des *in remissionem peccatorum* sehen wollte, vgl. KENNEDY, Consecration (wie Anm. 37), S. 122.

61 Status de Paris, Nr. 80. Text: Odette PONTAL, Les Statuts Synodaux Français du XIIIe Siècle Précédés de l'Histoire du Synode Diocésain depuis ses Origines, tome I: Les Status de Paris et Le Synodal de l'Ouest (XIIIe Siècle) (= Collection de Documents Inédits sur l'Histoire de France. Section de Philologie et d'Histoire jusqu'à 1610. Série in-8° 9), Paris 1971, S. 82.

62 In Rheinfranken scheint das Provinzkonzil von Mainz die Elevation vorauszusetzen, wenn es anordnet: „Jeder Priester soll sein Volk sorgfältig unterweisen, dass wenn er in der Feier der Messen das Opfer des Heils anhebe, ein jeder demütig seine Knie beuge oder doch wenigstens sich ehrerbietig verneige.“ Giovanni D. MANSI (Hg.), Sacrorum Conciliorum Nova, et Amplissima Collectio, tomus XXIII: Ab Anno MCCXXV usque ad Ann. MCCLXVIII. Paris 1903, Sp. 1082. Im Original: *Sacerdos vero quilibet plebem suam doceat diligenter, ut cum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris, quilibet devote flectat genua sua, vel saltem se reverenter inclinet*. Der konkrete Zeitpunkt der Elevation wird nicht benannt. Jedoch wird die Elevation zu Beginn des Einsetzungsberichts durch einen Synodalbeschluss aus Trier von 1277 explizit verboten: „Ebenso soll die Hostie nicht vor den Worten der Transsubstantiation angehoben werden, so dass sie vom Volk gesehen werden kann, damit es nicht Brot anbete.“ Giovanni D. MANSI (Hg.), Sacrorum Conciliorum Nova, et Amplissima Collectio, tomus XXIV: Ab Anno MCCLXIX usque ad Ann. MCCXCIX. Paris 1903, Sp. 194. Im Original: *Item, hostia ante transsubstantiationis verba non elevetur, ut videri possit a populo, ne panem adoret*.

63 Vgl. DUMOUTET, Christ selon la Chair (wie Anm. 51), S. 147f. Unterstützt wurde die Schaufrömmigkeit dabei meist durch Ablasszusagen für das Anschauen der konsekrierten Hostie, vgl. MEYER, Elevation (wie Anm. 48), S. 176.

64 Vgl. RUBIN, Corpus Christi (wie Anm. 11), S. 56.

dabei stets angegeben, dass das Volk den Leib des Herrn sehen und verehren kann<sup>65</sup>, und das Volk wiederum wurde seinerseits von Predigern belehrt, den Leib des Herrn bei der Elevation zu verehren<sup>66</sup>. Durch die Einführung der Elevation wurde die Liturgie und die inhärente Eucharistietheologie nun „fast schon pantomimisch“<sup>67</sup> und damit leicht zugänglich vermittelt. Die Eucharistiefeier hatte nun einen dramaturgischen Höhepunkt, der sogar so hoch geschätzt wurde, dass einige Gläubige in der Eucharistiefeier die Elevation abwarteten und danach die Kirche verließen<sup>68</sup>.

Die Elevation wurde auch in der künstlerischen Rezeption aufgegriffen und avancierte in kurzer Zeit zu einem bevorzugten Motiv bei Miniaturen in Mess- und Gebetbüchern<sup>69</sup>. Gleichzeitig wurde sie weiter ausgestaltet, beispielsweise durch ein längeres Innehalten, die mehrfache Wiederholung der Elevation oder das Wenden zu allen Seiten<sup>70</sup>, mitunter wurden auch eigens für die Elevation Kerzen angezündet oder – wie es auch heute noch der Fall ist – akustische Signale mit Glocken, Gong oder Altarschellen gegeben<sup>71</sup>.

Im Gegensatz zur Elevation der konsekrierten Hostie hat sich die Elevation des Kelches mit dem konsekrierten Wein erst viel später und viel langsamer durchgesetzt<sup>72</sup>. Die Gründe hierfür sind vielfältig: Zum einen konnte man den konsekrierten Wein im Kelch nicht sehen, des Weiteren bestand bei der Elevation des Kelches die Gefahr des Verschüttens und zum Dritten wurde aufgrund der Lehre von der Konkomitanz ja mit der konsekrierten Hostie bereits der ganze Christus verehrt. Dass die Elevation des Kelches überhaupt eingeführt wurde, dürfte der Symmetrie des Rituals geschuldet gewesen sein.

Zur Elevation der konsekrierten Hostie als dramaturgischer Höhepunkt der Eucharistiefeier, über den außerdem einige Wundergeschichten kursierten und Heilzusagen gegeben waren, entstanden alsbald besondere Gebete, in denen der Leib des Herrn begrüßt, der Glaube artikuliert und Bitten ausgesprochen wurden<sup>73</sup>. Hier

---

65 Vgl. DUMOUTET, *Désir* (wie Anm. 52), S. 54.

66 In der allegorischen Messerkklärung wurde die Elevation zumeist auf die Erhöhung Christi am Kreuz hin gedeutet, so dass der dramaturgische Höhepunkt der Eucharistiefeier und der Höhepunkt der Passionserzählung in Eins fielen, vgl. MEYER, *Elevation* (wie Anm. 48), S. 179.

67 MACY, *Banquet's Wisdom* (wie Anm. 14), S. 84. Im Original: „in a kind of pantomime“.

68 Siehe die Belege bei Karl L. QUIRIN, *Die Elevation zur Hl. Wandlung in der Römischen Messe. Ihre Entstehung und Geschichte bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, I. Textbd. Mainz 1955, S. 116–118.

69 Vgl. RUBIN, *Corpus Christi* (wie Anm. 11), S. 131. Ebenso DUMOUTET, *Désir* (wie Anm. 52), S. 101.

70 Vgl. FRANZ, *Messe* (wie Anm. 52), S. 104. Ebenso Josef A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2. Bd.: *Opfermesse*. Freiburg<sup>5</sup> 1962, S. 260–262.

71 Einen umfangreichen Überblick über sämtliche Elemente der Elevationsfrömmigkeit gibt QUIRIN, *Elevation* (wie Anm. 68).

72 Erstmals belegt ist sie bei Wilhelm Durandus. Vgl. Dur. Rat. Div. Off. l. 4 (wie Anm. 46), c. 42, n. 30. Endgültige Durchsetzung erfuhr die Kelchelevation aber erst mit dem *Missale Romanum Pius' V.* (1570), vgl. MEYER, *Elevation* (wie Anm. 48), S. 164.

73 Eine umfassende Studie zu den Elevationsgebeten und weiteren Formen eucharistischer Dichtung ist BREUER, *Eucharistiedichtung* (wie Anm. 47). Über die Herkunft der Gebete vermutete E. Dumou-

verband sich das Bekenntnis zur wahrhaftigen Wandlung der Gaben mit der Betrachtung der Leiden Christi, die der Gläubige während der Messe meditieren sollte. Solche Gebete wurden daher dem Volk empfohlen, unter anderem von Berthold von Regensburg († 1272)<sup>74</sup>, Wilhelm Durandus († 1296)<sup>75</sup> und Gottschalk Hollen († 1481)<sup>76</sup>, häufig auch mit Vorschlägen zur Formulierung. Die Bischöfe haben außerdem an diese Elevationsgebete entsprechende Ablasszusagen auf lokaler oder diözesaner Ebene<sup>77</sup> geknüpft, was ihrer Popularität sicherlich zuträglich war<sup>78</sup>.

Liturgische Dichtungen, die die Eucharistie zum Thema haben, sind im ersten Jahrtausend kaum zu finden<sup>79</sup>, und gerade die Elevationsgebete setzen eine liturgische Entwicklung voraus, die erst im 13. Jahrhundert erfolgte, so dass die Frühformen des 13./14. Jahrhunderts echte Neuschöpfungen waren. Die ersten Fassungen waren noch eher kurze Anrufungen als Gebete, und es dominierte vor allem die katechetische Funktion, so beispielsweise in dem Elevationsgebet „Ave salus mundi“: *Ave salvus mundi, Verbum patris, hostia vera*<sup>80</sup>.

Als bald wurde eine Vielzahl an Gebeten formuliert<sup>81</sup>, die nun inhaltlich reicher und strukturierter gestaltet waren. Bereits im 13. Jahrhundert<sup>82</sup> entstand mit dem „Ave

---

tet, dass die ersten Elevationsgebete ursprünglich Kommuniongebete der Zelebranten waren, die nun von der Gemeinde übernommen wurden, vgl. DUMOUTET, *Christ selon la Chair* (wie Anm. 51), S. 158. Tatsächlich wurden sie von den Priestern auch gesprochen, vgl. ebd., S. 173. Dies gilt explizit auch für das „Ave Verum“, vgl. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia II* (wie Anm. 70), S. 431, obgleich dies durchaus der Integrität des Messkanons entgegenstand, vgl. MEYER, *Elevation* (wie Anm. 48), S. 171. Private Gebete des Priesters bei der Elevation wurden erst 1926 ausdrücklich verboten. Vgl. *Sacra Congregatio Rituum, Popayanen. Dubia*. In: *Acta Apostolicae Sedis* 18 (1926) S. 21–23.

74 Vgl. Bertholdus Ratisbonensis, *Sermo XVIII* (Von der Messe).

75 Vgl. Dur. Rat. Div. Off. l. 4 (wie Anm. 46), c. 41, n. 51

76 Vgl. *Preceptorium Domini Gotscalci Hollen de Ordine Heremitarum Sancti Augustini*. Nürnberg 1503, fol. V. Gottschalk Hollen gibt ein Elevationsgebet an und erklärt, dass wer dies nicht zu beten vermag, doch zumindest das Vaterunser beten möge.

77 Vgl. BROWE, *Verehrung* (wie Anm. 52), S. 54f sowie IMELDA, *Gebeden* (wie Anm. 53), S. 339.

78 P. Browe bezweifelt dies und begründet das damit, dass das Verlangen nach eucharistischer Andacht hinreichend stark ausgeprägt war, damit sich die Elevationsgebete auch ohne Ablasszusagen etablieren konnten, vgl. BROWE, *Verehrung* (wie Anm. 52), S. 54f.

79 Vgl. BREUER, *Eucharistiedichtung* (wie Anm. 47), S. 370–372.

80 DUMOUTET, *Christ selon la Chair* (wie Anm. 51), S. 151f.

81 W. Breuer zählt bei den eucharistischen Dichtungen 29, die als Elevationsgebet konzipiert sind. Vgl. BREUER, *Eucharistiedichtung* (wie Anm. 47), S. 365f.

82 Vgl. Clemens BLUME, *Die Sequenzen des Thesaurus Hymnologicus H.A. Daniels und anderer Sequenzenausgaben*. Des 2. Teiles erster Band (= *Analecta Hymnica Medii Aevi* 54). Leipzig 1915, S. 257.

Verum“ das möglicherweise älteste<sup>83</sup> und wahrscheinlich populärste<sup>84</sup> Reimgebet zur Elevation. Im Vergleich zu anderen eucharistischen Dichtungen war das „Ave Verum“ verhältnismäßig kurz und konnte somit problemlos bei der Elevation gesprochen werden. Andere eucharistische Dichtungen wie das „Adoro devote“<sup>85</sup> waren wesentlich länger, was auf einen anderen Verwendungskontext als den der Elevation hindeutet: die Exposition<sup>86</sup>.

### *Die Hostienverehrung und die Exposition*

Die Einführung der Elevation war keineswegs eine direkte Reaktion auf die Verurteilung Berengars<sup>87</sup>, doch eben mittelbar auf sie bezogen: Erst die Verurteilung seiner Lehre und die Festlegung einer realen Verwandlung brachte das hyperrealistische Verständnis hervor, das wiederum Voraussetzung für die Schaufrömmigkeit war, die die Einführung der Elevation erforderte. Die neu entstandene Hostienverehrung erlaubte es, aus pastoralen Gründen<sup>88</sup> eine Neuerung in die Mitte des Hochgebets einzuführen, das zu dem Zeitpunkt eigentlich schon als unantastbar angesehen wurde<sup>89</sup>. Vielmehr noch: Die Hostienverehrung ermöglicht nun auch mit Verweis auf die durch die Transsubstantiation bewirkte bleibende Verwandlung der Gaben eine Entkopplung von Eucharistie und Hostienverehrung.

---

83 Vgl. BREUER, Eucharistiedichtung (wie Anm. 47), S. 339.

84 A. Wilmart betont die Verbreitung und parallelisiert diese mit dem „Adoro devote“, das lediglich in Italien und Deutschland zu ähnlicher Popularität gelangt sei. Vgl. André WILMART, *Auteurs Spirituels et Textes Dévots du Moyen Âge Latin. Études d'Histoire Littéraire*. Paris 1932, S. 376.

85 Das „Adoro devote“ stammt aus der Feder Thomas von Aquins und ist ebenfalls ein Reimgebet zur Elevation. Eine ausführliche Analyse vor dem Hintergrund der thomanischen Eucharistieologie erfolgt bei Jan-Heiner TÜCK, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*. Freiburg 2009, insbes. S. 258–274. Eine weitere Analyse durch Alexander Zeffass ist in Vorbereitung.

86 Die zunehmende Länge der eucharistischen Dichtungen kann auch auf die Ausdehnung der Elevation deuten, vgl. BREUER, Eucharistiedichtung (wie Anm. 47), S. 365. Im Falle des „Adoro devote“ jedoch erscheint eine derart lange Ausdehnung zweifelhaft. Möglicherweise wurde das Gebet beginnend mit der Elevation still gesprochen und fand seinen Abschluss erst mit dem Abschluss des Canons.

87 Vgl. BROWE, Verehrung (wie Anm. 52), S. 29.

88 Vgl. MEYER, Elevation (wie Anm. 48), S. 173f. Die Idee von der pastoral motivierten Reaktion auf die Frömmigkeit findet sich erstmals im Werk E. Dumoutets. Problematisch an dieser Vorstellung ist, dass die bislang nachgewiesenen Belege für das Schauverlangen beim Volk die Beschlüsse der Pariser Synode nachdatieren, vgl. KENNEDY, Consecration (wie Anm. 37), S. 123.

89 Vgl. KENNEDY, Consecration (wie Anm. 37), S. 166.

1208 hatte Juliana von Lüttich († 1258) eine Vision, in der ihr Christus selbst die Einführung eines Festes zu Ehren des Leibes und Blutes Christi aufgetragen hatte. Tatsächlich erreichte sie, dass erstmals 1247 in Lüttich das Fronleichnamfest begangen wurde, das 1264 dann durch den früheren Archidiakon von Lüttich und nun amtierenden Papst Urban IV. (1261–1264) verbindlich für die Kirche eingeführt wurde, jedoch erst ab dem 14. Jahrhundert zur vollen Durchsetzung kam<sup>90</sup>. Im Fronleichnamsoffizium, das Thomas von Aquin († 1274) komponiert hatte<sup>91</sup>, wird die Wandlung von Brot und Wein besungen und schon bald<sup>92</sup> wurde die Festliturgie mit einer Sakramentsprozession verbunden, bei der der eucharistische Leib Christi gezeigt und verehrt wurde. Das Allerheiligste wurde zum Abschluss der Prozessionen auf den Altar gestellt und in Weiterführung dieser Praxis wurden Sakramentsandachten etabliert, die sich auf diese Aussetzung beschränkten<sup>93</sup>. Die Anbetung der ausgesetzten gewandelten Hostie ersetzte die Messe<sup>94</sup> und bot somit den Rahmen, die ursprünglich zur privaten Rezitation bei der Elevation konzipierten Gebete nun auch gemeinschaftlich zu sprechen oder zu singen<sup>95</sup>.

Eine andere liturgische Form, die nicht als Exposition im eigentlichen Sinn anzusehen ist, jedoch als von der Eucharistie losgelöste Elevation, ist die Kranken- bzw. Sterbekommunion. Wenn der Kranke aufgrund seines Leidens nicht mehr kommunizieren konnte, konnte ihm der Leib Christi gezeigt werden<sup>96</sup> – die Augenkommunion war zu diesem Zeitpunkt ja schon gängige Praxis.

90 Die auffallende Nicht-Rezeption des Fronleichnamfestes, das mit der Bulle „Transiturus“ promulgiert wurde, wird thematisiert bei Hansjörg AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr (= Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 5,1). Regensburg 1983, S. 201. Zur verhältnismäßig frühen Rezeption in Deutschland und zur deutlich verzögerten Rezeption im Rest Europas vgl. Noël COULET, Processions et Jeux de la Fête-Dieu en Occident (XIVe–XVe siècle). In: Pratiques de l’Eucharistie dans les Églises d’Orient et d’Occident (Antiquité et Moyen Âge), Volume I: L’Institution, hg. von Nicole Bériou u.a. (= Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes 45). Paris 2009, S. 497–518.

91 Vgl. Frederic J. E. RABY, A History of Christian-Latin Poetry from the Beginnings to the Close of the Middle Ages. Oxford 1953, S. 404.

92 Die Sakramentsprozession war schon früh ein Bestandteil des Fronleichnamfestes, gleichwohl sich selbiges allgemein sehr zögerlich etablieren konnte, vgl. ANGENENDT, Offertorium (wie Anm. 25), S. 379.

93 Vgl. BROWE, Verehrung (wie Anm. 52), S. 141.

94 H. B. Meyer wörtlich: „Man kam schließlich so weit, daß das Anschauen der Hostie nicht nur als der wichtigste Teil der Messe betrachtet wurde, sondern nahezu als deren gleichwertiger Ersatz galt.“ MEYER, Elevation (wie Anm. 48), S. 191.

95 Vgl. BROWE, Verehrung (wie Anm. 52), S. 149f und DUMOUTET, Christ selon la Chair (wie Anm. 51), S. 177.

96 Vgl. BROWE, Verehrung (wie Anm. 52), S. 57. In der Mainzer Agende von 1551 heißt es hierzu: „Und wenn vielleicht der Kranke aufgrund der Gefahr des Erbrechens die heilige Eucharistie nicht empfangen kann, soll der Priester, um seine Andacht anzuregen, ihm die konsekrierte Hostie zur