

„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-Bibliothek¹ enthält mit dem Frag. germ. 8 ein lateinisch-deutsches (rheinfränkisches?²) Pergament unbekannter Herkunft, das auf das 13. Jahrhundert datiert wird³.

Das Doppelblatt ist, aufgrund seiner Auslösung aus einem Orationale für eine Frau⁴ und seiner weiteren Verwendung als Trägerband, an der Oberseite beschnitten, weist jedoch noch 18–19 der ursprünglich vielleicht 21 Zeilen⁵ 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 erwirken⁶.

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 Diözesananhängen⁷, dort aber meist in der übersetzten Fassung nach Heinrich Bone († 1893), die im Zuge der „Neubelebung traditioneller Frömmigkeitsformen in der Zeit der katholischen Gesangbuchrestauration“⁸ 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 Gefahr⁹.*

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-Eigenteilen 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 Größe¹⁰. Die Liturgie im Allgemeinen – und die Eucharistiefeier 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 vereinheitlicht¹¹.

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 war¹². Entsprechend wurde die Eucharistiefeier 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 sollten¹³. 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*. Cambridge²1997, 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 rückte¹⁴.

Seit dem 9. Jahrhundert wurden separate Hostien für Eucharistie und Kommunion verwendet anstatt einen gemeinsamen Laib miteinander zu teilen¹⁵, 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 materiale¹⁶ Denken hatte außerdem zur Folge, dass in der theologischen Reflexion eine deutliche Neuakzentuierung vorgenommen wurde: Seit der Alten Kirche wurde die Eucharistie als „Leib Christi“ oder „Fleisch Christi“ bezeichnet¹⁷, dies aber stets mit der Perspektive auf die Wirkung, dass durch die Eucharistie die Gemeinde als „Leib Christi“ konstituiert wird¹⁸, 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“¹⁹.

Diese neuen Fragestellungen waren für die mittelalterliche Kirche von zentraler Bedeutung, aber aufgrund der neuen Perspektive bis dahin kaum thematisiert worden²⁰: 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 ²2005, 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 σὰρκα καὶ αἷμα) sei“. Text: IUSTIN, *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, hg. von Miroslav Marcovich (= *Patristische Texte und Studien* 38). Berlin ²2005, 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 wirke²¹. 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*)“²², 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 vorliegt²³. Es gab keinen wirklichen Streit und die Diskussion verlangte auch nicht nach sofortiger Klärung²⁴, 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“²⁵ 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 könnten²⁶. 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 wurde²⁷. Daraufhin exkommunizierte Papst Leo IX. (1049–1054) Berengar von Tours, der somit genötigt war, im Jahr 1059 ein Bekenntnis²⁸ 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“²⁹.

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 könne³⁰.

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 hinaus³¹ 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“³². 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 ⁴⁴2014, 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 zerkaut³³. Thomas von Aquin († 1274) betonte darum, dass dieser Wandel der Substanz in keiner Weise überprüfbar, sondern einzig dem Intellekt – dem „geistigen Auge“³⁴ – zugänglich sei, was ihn aber keineswegs weniger real mache. Damit richtete sich Thomas auch gegen zu plastische Vorstellungen einer Verwandlung³⁵.

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 habe³⁶ 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 sollten³⁷, sind überliefert, und können mit M. Rubin in drei Gruppen unterschieden werden: (1) ungewöhnliche Wahrnehmungen der realen Substanz³⁸, (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 desselben³⁹. 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. Jahrhundert⁴⁰ und die Verwendung eines Kommuniontuchs ab dem 13. Jahrhundert⁴¹, und zum anderen verzichtete man immer häufiger ganz auf die Kommunion⁴² aus Angst vor einem unwürdigen Empfang⁴³. 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 empfing⁴⁴ 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 sei⁴⁵, doch ist ebenso belegt, dass auch diese Vorgabe nicht eingehalten wurde⁴⁶. 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 machte⁴⁷.

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 bestärkt⁴⁸, so erklärte Thomas von Aquin († 1274), dass das Sakrament auch durch die Schau empfangen werden könne⁴⁹. 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 nicht⁵⁰. Das Schauen der Hostie wurde sogar interpretiert als Vorgeschmack auf die Gottesschau im Paradies⁵¹. Bald schon entwickelte sich daraus die Vorstellung, dass die Augenkommunion selbst schon ein Verdienst sei – ähnlich der Schau des Heiligen Grals⁵² – und darum die gleichen Wirkungen wie die Teilnahme an der Messe selbst evoziere⁵³, darunter freilich auch sehr konkrete diesseitige, insbesondere apotropäische, Wirkungen⁵⁴. 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 angesehen⁵⁵. 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 Kadaver⁵⁶ vorstellen zu müssen. Favorisiert wurde die Annahme, dass mit dem *Hoc est enim corpus meum* bereits die Wandlung des Brotes erfolge⁵⁷, 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 Abendmahlsgeschehen⁵⁸ und am Ende des Hochgebets bei der Doxologie⁵⁹. 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 könne⁶⁰:

„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*)⁶¹.

Von Paris aus konnte sich die Elevation dann rasch auch in anderen Gemeinden etablieren⁶², was jeweils auf diözesaner Ebene erfolgte⁶³, wobei die liturgischen Bücher der neuen Orden diesen Prozess forciert haben dürften⁶⁴. 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 kann⁶⁵, und das Volk wiederum wurde seinerseits von Predigern belehrt, den Leib des Herrn bei der Elevation zu verehren⁶⁶. Durch die Einführung der Elevation wurde die Liturgie und die inhärente Eucharistietheologie nun „fast schon pantomimisch“⁶⁷ 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 verließen⁶⁸.

Die Elevation wurde auch in der künstlerischen Rezeption aufgegriffen und avancierte in kurzer Zeit zu einem bevorzugten Motiv bei Miniaturen in Mess- und Gebetbüchern⁶⁹. Gleichzeitig wurde sie weiter ausgestaltet, beispielsweise durch ein längeres Innehalten, die mehrfache Wiederholung der Elevation oder das Wenden zu allen Seiten⁷⁰, 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 gegeben⁷¹.

Im Gegensatz zur Elevation der konsekrierten Hostie hat sich die Elevation des Kelches mit dem konsekrierten Wein erst viel später und viel langsamer durchgesetzt⁷². 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 wurden⁷³. 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*. Freiburg⁵ 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)⁷⁴, Wilhelm Durandus († 1296)⁷⁵ und Gottschalk Hollen († 1481)⁷⁶, häufig auch mit Vorschlägen zur Formulierung. Die Bischöfe haben außerdem an diese Elevationsgebete entsprechende Ablasszusagen auf lokaler oder diözesaner Ebene⁷⁷ geknüpft, was ihrer Popularität sicherlich zuträglich war⁷⁸.

Liturgische Dichtungen, die die Eucharistie zum Thema haben, sind im ersten Jahrtausend kaum zu finden⁷⁹, 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*⁸⁰.

Als bald wurde eine Vielzahl an Gebeten formuliert⁸¹, die nun inhaltlich reicher und strukturierter gestaltet waren. Bereits im 13. Jahrhundert⁸² 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 älteste⁸³ und wahrscheinlich populärste⁸⁴ 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“⁸⁵ waren wesentlich länger, was auf einen anderen Verwendungskontext als den der Elevation hindeutet: die Exposition⁸⁶.

Die Hostienverehrung und die Exposition

Die Einführung der Elevation war keineswegs eine direkte Reaktion auf die Verurteilung Berengars⁸⁷, 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 Gründen⁸⁸ eine Neuerung in die Mitte des Hochgebets einzuführen, das zu dem Zeitpunkt eigentlich schon als unantastbar angesehen wurde⁸⁹. 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 Zerfass 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 kam⁹⁰. Im Fronleichnamsoffizium, das Thomas von Aquin († 1274) komponiert hatte⁹¹, wird die Wandlung von Brot und Wein besungen und schon bald⁹² 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 beschränkten⁹³. Die Anbetung der ausgesetzten gewandelten Hostie ersetzte die Messe⁹⁴ und bot somit den Rahmen, die ursprünglich zur privaten Rezitation bei der Elevation konzipierten Gebete nun auch gemeinschaftlich zu sprechen oder zu singen⁹⁵.

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 werden⁹⁶ – 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

Die Reformatoren wiesen den Hostienkult zurück und lehnten Sakramentsaussetzungen ab, aber auch im Katholizismus ging mit dem Ende des Mittelalters auch das Schauerlangen zurück⁹⁷ und damit auch die Praxis der Aussetzungsgottesdienste⁹⁸. Erhalten blieb jedoch bis heute die Elevation im Gottesdienst und das Klingeln der Altarschellen hierzu.

Die eucharistische Dichtung und das „Ave Verum“

Einordnung

Das im Fragm. germ. 8 der Martinus-Bibliothek überlieferte „Ave Verum“ ist also eines der ältesten Elevationsgebete und damit auch Zeugnis für die wachsende Leibverehrung im Mittelalter⁹⁹. Elevationsgebete sind typischerweise Reimgebete aus „zwei Strophen, von denen die erste die Gestalt des Brotes, die zweite die Gestalt des Weines jeweils mit ‚Ave‘ begrüßen“¹⁰⁰, und entstanden in praktisch allen europäischen Sprachen oder wurden in diese übersetzt¹⁰¹. Eine wirkliche Grenzziehung zur außerliturgischen religiösen Poesie, beispielsweise Lehrgedichten, ist kaum möglich, zumal einzelne Gedichte im Laufe der Zeit auch die Kategorie wechselten¹⁰². Zu finden sind sie meist in Andachtsbüchern, sogenannten Orationalen. Ob sie dort zur privaten Rezitation bei der Eleva-

Schau zeigen und dem Kranken darlegen, was unser Herr Jesus Christus in diesem seinen Fleisch und Blut am Kreuz für unsere Erlösung bewirkt hat, und dass er durch das Opfer die Frucht der heiligen Passion Christi aus dem Innersten der Seele verlange. Und er soll ihn lehren, dass er mit großem Vertrauen darauf hoffe, dass dies ein geistlicher und sehr nützlicher Empfang der Eucharistie ist.“ Agenda Ecclesiae Moguntinensis. Per Reverendissimum in Christo Patrem, & Amplissimum Principem & Dominum, Dominum Sebastianum, Archiepiscopum Moguntinum, & Principem Electorem &c. Nihil Quidem Immutata, sed Necessariis Quibusdam Additionibus Auctior & Multis Locis Eminentior, iam Denuo Typis Evulgata. Mainz 1551, 14r. Im Original: *Et si forte infirmus propter periculum uomitus, sacram Eucharistiam percipere non ualeat, Sacerdos ad excitandam eius deuotionem, ei consecratam hostiam exhibeat uidendam, & infirmum instruat, quid Dominus noster Iesus Christus in hac carne & sanguine suo pro nobis redimendis in cruce effecerit, eumque fructum sacro sanctae passionis Christi ex intimis animi uotis appetere, & cum magna fiducia sperare doceat, quae est spiritualis & ualde utilis sacrae Eucharistiae sumptio.*

97 Vgl. JUNGMANN, Missarum Sollemnia II (wie Anm. 70), S. 270.

98 Vgl. BROWE, Verehrung (wie Anm. 52), S. 156.

99 Vgl. Alex STOCK, Lateinische Hymnen. Berlin 2011, S. 235f.

100 BREUER, Eucharistiedichtung (wie Anm. 47), S. 338.

101 Vgl. Miri RUBIN, Popular Attitudes to the Eucharist. 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. 447–468, vgl. S. 453f.

102 Vgl. Youri DESPLENTER, Al aertrijc segt lofsanc. Middelnederlandse verrtalingen van Latijnse hymnen en sequensen, Bd. I: Studie. Gent 2008, S. 44.

tion vorgesehen sind oder zur gemeinschaftlichen Rezitation bei der Aussetzung, lässt sich am Wortlaut nicht erkennen, sondern erhellt sich allenfalls durch entsprechende Anmerkungen in der jeweiligen Handschrift¹⁰³ – im Falle des Fragm. germ. 8 lässt der Hinweis „In der stillen messe“¹⁰⁴ keinen anderen Schluss als den auf die Verwendung als leise gesprochenes Elevationsgebet der einzelnen Beterin zu.

Gebete wie das „Ave Verum“ waren weit verbreitet und wurden – wie bereits erwähnt – von den Bischöfen mit Ablasszusagen verbunden. Dies geschah jedoch zumeist auf diözesaner oder lokaler Ebene¹⁰⁵, so dass die Angabe im Fragm. germ. 8 *Diz sint funf dagez applaz*¹⁰⁶ ohne Angabe der Autorität keinen Anhaltspunkt für Lokalisierung oder Datierung des Manuskripts bietet.

Die Themen und Strukturen dieser gedichteten Elevationsgebete sind relativ typisch und wenig innovativ¹⁰⁷: Die eucharistische Gestalt wird begrüßt, der Glaube an die substantielle Wandlung verschiedentlich formuliert und daran eine Bitte geknüpft. Unterschiede bestehen vor allem in der Schwerpunktsetzung: Die ältesten Formeln beschränken sich meist auf die Begrüßung, einige Elevationsgedichte gehen ausführlicher auf das eucharistische Dogma ein, andere wiederum betonen den Bittcharakter¹⁰⁸.

103 Vgl. BREUER, Eucharistiedichtung (wie Anm. 47), S. 366.

104 Fragm. germ. 8, fol. 1v, Z. 7f. In anderen Quellen lautet die Rubrik auch *in elevatione, ad elevationem* oder *wan man got vnsern heren Jesum Christ ufhept*, vgl. STOCK, Lateinische Hymnen (wie Anm. 99), S. 235.

105 Vgl. BROWE, Verehrung (wie Anm. 52), S. 54f.

106 Fragm. germ. 8, fol. 1v, Z. 8.

107 Vgl. DUMOUTET, Christ selon la Chair (wie Anm. 51), S. 153.

108 Vgl. BROWE, Verehrung (wie Anm. 52), S. 52. E. Dumoutet unterscheidet außerdem verschiedene Phasen der Entwicklung und ordnet das „Ave Verum“ der zweiten Generation von Elevationsgebeten zu, weil das Eingehen auf Blut und Wasser aus der Seite Jesu auf eine Beeinflussung durch die Verehrung Christi im Fleisch hindeute, vgl. DUMOUTET, Christ selon la Chair (wie Anm. 51), S. 170. Sicherlich ist das „Ave Verum“ ausführlicher als die ersten noch kurzen Grußformeln wie das „Ave, Salvus Mundi“ und damit sehr wahrscheinlich auch jünger, doch entspringt die Elevation selbst schon den Veränderungen in der Frömmigkeit, so dass E. Dumoutets Argument für unterschiedliche Epochen, die auch nicht näher datiert werden, nicht stichhaltig ist.

Die Verfasserschaft des „Ave Verum“ wurde Papst Innozenz IV. (1243–1254)¹⁰⁹ oder Innozenz VI. (1352–1362)¹¹⁰ zugeschrieben¹¹¹. Beides ist zweifelhaft¹¹². Mit Verweis darauf, dass die älteste überlieferte Fassung aus einem genuesischen Orationale von 1293 stamme¹¹³ und zwei weitere Handschriften aus Venedig ebenfalls den Text bezeugen, vermutet C. Blume „mit großer Wahrscheinlichkeit“¹¹⁴ den Ursprung des Reimgebets in Norditalien¹¹⁵. In den 1969 veröffentlichten Nachträgen zu den „Initia Carminorum“ wird eine Bezeugung im Codex Turin, Bibl. Naz. E V 37 (776) angegeben, der auf das 12./13. Jahrhundert datiert wird und damit noch älter sein könnte¹¹⁶, was die Lokalisierung bestätigen würde. Mit der Datierung des Fragm. germ. 8 in das 13. Jahrhundert ist jedoch die von C. Blume als einziges Argument angeführte Loka-

109 Vgl. Alessandra L. BELLI, *L'Ave Verum di Mozart. La Semplicità Conquistata*. In: *Mozart-Jahrbuch* (1996) S. 39–51, hier S. 39.

110 Vgl. Joseph CONNELLY, *Hymns of the Roman Liturgy*. London 1957, S. 131.

111 C. Blume erklärt beispielsweise, dass in einem Orationale aus dem 14. Jahrhundert (Cod. Karlsr. Aug. 36) die Zuschreibung mit der Formel „Die folgende Begrüßung hat Papst Innozenz verfasst“ (im Original: *Salutationem sequentem composuit Innocentius papa*) erfolgt, vgl. BLUME, *Sequenzen* (wie Anm. 82), S. 258. Der Katalog führt diese Rubrik nicht an, vgl. Eef OVERGAAUW, *Mittelalterliche Handschriften im Landeshauptarchiv Koblenz, Bd. 2: Die nichtarchivischen Handschriften der Signaturengruppe Best. 701 Nr. 191–992* (= Veröffentlichungen der Landesarchivverwaltung Rheinland-Pfalz 94). Koblenz 2002, S. 65. Die daraus resultierende Frage, welcher Innozenz das sein könne, hat dann zu den beiden oben genannten Identifikationen geführt. H. de Lubacs These, dass das „Ave Verum“ aus der Feder Thomas von Aquins stamme, entbehrt jeder Grundlage. Vgl. LUBAC, *Corpus Mysticum* (wie Anm. 18), S. 156.

112 Vgl. Josef SZÖVÉRFY, *Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung. Ein Handbuch, Bd. II: Die lateinischen Hymnen vom Ende des 11. Jahrhunderts bis zum Ausgang des Mittelalters*. Berlin 1965, S. 299 und BREUER, *Eucharistiedichtung* (wie Anm. 47), S. 339. Die Zuschreibung an Innozenz VI. ist obsolet, da die ältesten Überlieferungen vor seine Geburt zurückreichen, vgl. BLUME, *Sequenzen* (wie Anm. 82), S. 258.

113 Vgl. Hans WALTHER und Alfons HILKAS, *Initia Carminum ac Versuum Medii Aevi Posterioris Latinorum. Alphabetisches Verzeichnis der Versanfänge mittellateinischer Dichtungen. Ergänzungen und Berichtungen* (= *Carmina Medii Aevi Posterioris Latina* 1,1). Göttingen 1969, S. 1208.

114 BLUME, *Sequenzen* (wie Anm. 82), S. 258.

115 J. Szövérfy hat diese Lokalisierung so übernommen, vgl. Josef SZÖVÉRFY, *Art. Ave Verum Corpus*. In: *New Catholic Encyclopedia, Volume I: A to Az*. New York 1967, S. 1124 und SZÖVÉRFY, *Annalen* (wie Anm. 112), S. 299. Bei R. Cantalamessa ist die Lokalisierung dann sogar schon Argument für die Zuschreibung an Innozenz IV.: „Die häufigste Vermutung fällt auf Papst Innozenz IV., weil der Hymnus in Norditalien verfasst wurde“, Raniero CANTALAMESSA, *Gottheit tief verborgen. Das Geheimnis der Eucharistie im Licht großer Hymnen*. Freiburg 2006, S. 148. Damit übersieht er, dass C. Blume eine Vermutung geäußert hat, die auf einer fragilen Grundlage ruht.

116 Vgl. WALTHER/HILKAS, *Initia Carminum – Ergänzungen* (wie Anm. 113), S. 1208. Die Quelle für H. Walthers Ergänzung ist unklar. Der Katalog der Bibliothek erwähnt das „Ave Verum“ nicht, Vgl. Albano SORBELLI, *Inventari dei Manoscritti delle Biblioteche d'Italia, volume XXVIII*: Torino. Florenz 1922, S. 79f.

lisierung des ältesten Fundes ausgeräumt und die Frage der Herkunft wieder offen. Da die Elevation selbst erst zu Beginn des 13. Jahrhunderts belegt ist, sind aber auch keine wesentlich älteren Funde mehr zu erwarten.

Wortlaut

Der Wortlaut des Reimgebets ist:

rekonstruierter Wortlaut ¹¹⁷	Wortlaut des Fragm. germ. 8 ¹¹⁸	Arbeitsübersetzung
1. Ave, verum corpus natum Ex Maria virgine,	Aue uerum corpus natum ex maria virgine	Sei begrüßt, wahrer Leib, geboren aus der Jungfrau Maria,
2. Vere passum, immolatum In cruce pro homine.	Uere passum immolatum in cruce pro homine	wahrhaft gelitten, geopfert am Kreuz für den Menschen.
3. Cuius latus perforatum Vero fluxit sanguine,	Cuius latus perforatum uero fluxit sanguine	Dessen Seite durchbohrt, wahrhaft von Blut floss,
4. Esto <i>nobis</i> praegustatum Mortis in examine.	Esto <i>mibi</i> pregustatum mortis in examine	Sei uns/mir ein Vorgeschmack in der Prüfung des Todes
5. O dulcis, o pie, O fili Mariae.	O dulcis o pie o fili marie miserere mei amen.	O süßer, o gnädiger, o Sohn Mariens. Erbarm dich meiner. Amen.

Das Reimgebet ist von einfacher Gestalt: Es besteht aus fünf Verszeilen im trochäischen Tetrameter, die sich sowohl in der Zäsur als auch in der Kadenz reimen. Dabei reimen sich alle Verse miteinander, wobei nicht nur die Reimsilben übereinstimmen, sondern auch die grammatikalischen und syntaktischen Strukturen: Stets reimt sich ein Partizip Perfekt mit einem anderen (*natum, immolatum, perforatum, praegustatum*) und ebenso ein Ablativ Singular der konsonantischen Deklination mit einem anderen (*virgine, homine, sanguine, examine*)¹¹⁹. Die letzte Verszeile weicht hiervon ab: sie ist sechssilbig und paargereimt und damit möglicherweise ein späterer Zusatz¹²⁰. Die Parallelität der Abschnitte hat dazu geführt, dass das Reimgebet auch als Sequenz identifiziert wurde¹²¹, als die es aber nie genutzt wurde.

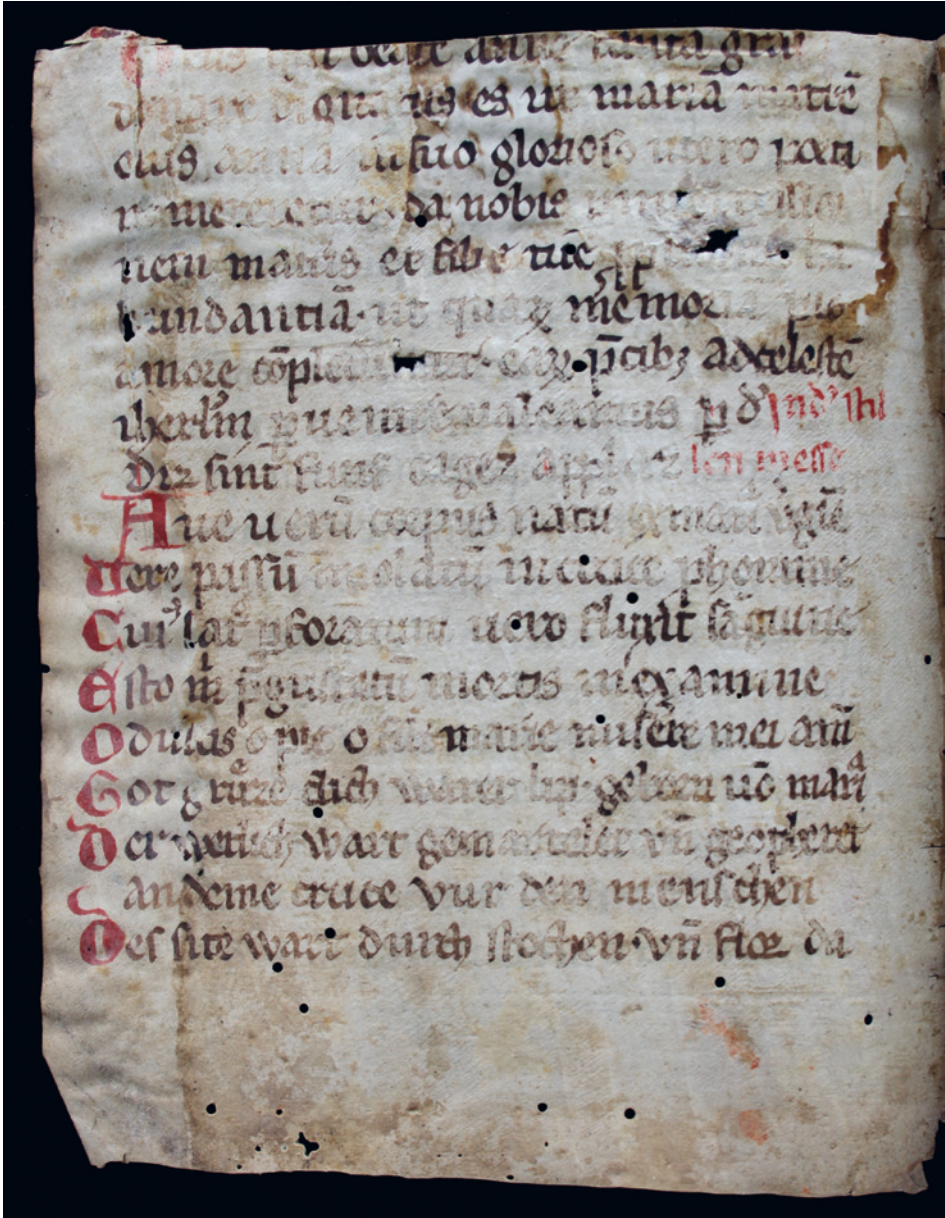
117 BLUME, Sequenzen (wie Anm. 82), S. 257. Bestätigt bei Franz J. MONE, Lateinische Hymnen des Mittelalters, Bd. 1: Lieder an Gott und die Engel. Aalen 1964, S. 280.

118 KÖNITZ/KLEIN, Altbekanntes und Neuentdecktes (wie Anm. 1), S. 112.

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

120 Vgl. ZERFASS, Wahrer Leib (wie Anm. 8), S. 1136.

121 Vgl. ebd., S. 340.



Fragm germ 8 – Ave verum

Auffällig am Inhalt ist das starke Gepräge durch das Bekenntnis Berengars: Gleich dreimal wird mit *verum*, *vere* und *vero* die Wahrhaftigkeit der Identifikation von eucharistischem und historischem Leib Christi betont¹²², der über zentrale Elemente seiner Geburt und seiner Passion – die auch bereits im Bekenntnis Berengars genannt wurden¹²³ – näher identifiziert wird. Ähnlich wie das „Adoro devote“¹²⁴ ist das „Ave Verum“ im Fragm. germ. 8 im Singular formuliert, also auch dem Wortlaut folgend ein Gebet der oder des Einzelnen, in dem die verehrende Haltung zum Ausdruck gebracht wird¹²⁵. Erst in Zeile 4 wird die Kommunion angesprochen, allerdings nicht als reguläre Kommunion, sondern als Sterbekommunion, die als Vorgeschmack auf das Leben nach dem Tod aufgefasst wird. Die Beterin beschränkt sich auf die Augenkommunion und erhofft sich dadurch, vor einem unvorbereiteten Tod bewahrt zu werden – ein relativ typisches Thema der eucharistischen Dichtung¹²⁶. Das Reimgebet schließt mit einem Paarreim, in dem mit dem Bezug auf Maria wieder auf das Thema der Inkarnation zurückgeführt wird. Die Fassung im Fragm. germ. 8 ergänzt eine abschließende prosaisch formulierte Bitte, die in vielen anderen Überlieferungen in ähnlicher Form überliefert ist¹²⁷. Es fällt auf, dass in diesem Elevationsgebet zum einen die Anrede als „Christus“

122 Vgl. CANTALAMESSA, Gottheit tief verborgen (wie Anm. 115), S. 150f. Etwas zurückhaltender: BREUER, Eucharistiedichtung (wie Anm. 47), S. 323.

123 A. Stock hingegen betont die Erwähnung dieser Ereignisse im Apostolischen Glaubensbekenntnis, vgl. STOCK, Lateinische Hymnen (wie Anm. 99), S. 234. Dass es aber doch das Bekenntnis Berengars und nicht das Apostolische Glaubensbekenntnis war, das den Wortlaut des „Ave Verum“ prägte, zeigt sich daran, dass sowohl im Bekenntnis Berengars als auch im „Ave Verum“ jeglicher Bezug auf die Auferstehung fehlt, die aber wiederum als zentraler Glaubensinhalt im Christentum freilich auch ausführlich im Apostolischen Glaubensbekenntnis gewürdigt wird.

124 Vgl. BREUER, Eucharistiedichtung (wie Anm. 47), S. 322.

125 Dass eine lateinische Vorlage, die im Plural formuliert ist, bei der Übersetzung in den Singular übertragen wird, lässt sich gerade im Fall des „Ave Verum“ auch anderswo beobachten und kann auf einen Funktionswechsel hinweisen, bei dem ein in der Gemeinschaft gesprochenes oder gesungenes lateinisches Gebet zu einem persönlichen deutschsprachigen Gebet wird, vgl. Ruth WIEDERKEHR, Fürbitterin, Gnadenmutter und Beherrschende. Maria im Sarner Gebetbuchbestand. In: Maria in Hymnus und Sequenz. Interdisziplinäre mediävistische Perspektiven, hg. von Eva von Rothenberger und Lydia Wegener (= Liturgie und Volkssprache 1). Berlin 2017, S. 89–109, hier S. 101. Im vorliegenden Fall jedoch weicht die Formulierung des lateinischen Textes bereits vom rekonstruierten Text bei BLUME, Sequenzen (wie Anm. 82), S. 257 ab, was bereits A. Zerfaß darauf schließen ließ, dass schon die lateinische Fassung als Gebet eines Einzelnen vorgesehen war, vgl. Alexander ZERFAß, Das „Tantum ergo“ des 3. Jahrtausends? Nightfever im Spiegel von Kommunionfrömmigkeit und Eucharistietheologie. In: Stimmen der Zeit 233 (2015) S. 623–632, hier S. 626.

126 Vgl. ebd., S. 342. E. Dumoutet verweist zum Vergleich auf das „Adoro devote“ und das „Anima Christi“, die beide mit der Bitte um einen vorbereiteten Tod enden. Vgl. DUMOUTET, Christ selon la Chair (wie Anm. 51), S. 170.

127 Vgl. BLUME, Sequenzen (wie Anm. 82), S. 258.

fehlt¹²⁸ und stattdessen zweimal die Identifikation als Sohn Mariens vorgezogen wird und dass zum anderen der Kelch nicht erwähnt wird, sehr wahrscheinlich, weil es zum Zeitpunkt der Abfassung noch keine Kelch-Elevation gab.

Übersetzungen

Die Fassung im Fragm. germ. 8 ist außerdem um eine Übersetzung des Gebets ergänzt:

*Got grüze dich warer lip · geborn uon maria
Der werlich wart gemartelet und geopheret
an dem cruce vur den menschen
Des site wart durch stochen vnd floz da [bricht mit dem Seitenende ab]¹²⁹*

Erste poetische deutsche Übersetzungen von Hymnen sind zwar bereits im 9. Jahrhundert belegt¹³⁰, doch kamen Übersetzungen aus dem Brevier erst ab dem 14. Jahrhundert in die volkssprachigen Andachtsbücher¹³¹, Übersetzungen von Elevationsgebeten sogar erst ab dem 15. Jahrhundert¹³². Die weiteren Zeugen für deutsche Fassungen des „Ave Verum“¹³³ sind entsprechend auch erst ab dem 15./16. Jahrhundert belegt. Die meisten Übersetzungen von Hymnen und Sequenzen waren, Y. Desplenter zufolge¹³⁴, Prosäübersetzungen – so auch die Übersetzung des Reimgebets im Frag. germ. 8, wo das Interesse des Übersetzers vor allem einer möglichst wörtlichen und die syntaktischen Strukturen währenden Übersetzung gegolten zu haben scheint. Sie weist keine Ähnlichkeiten zu den anderen deutschen Übersetzungen auf und scheint auf Basis des

128 Karl Hammer nimmt dies zum Anlass, um in einem ausgeprägten protestantischen Triumphalismus gegen die Entwicklung der Eucharistietheologie zu polemisieren, vgl. Karl HAMMER, „Ave verum corpus...“. Ein Gebet auch für Protestanten? In: Acta Mozartiana 13 (1966) S. 61–68, hier S. 63.

129 KÖNITZ/KLEIN, Altbekanntes und Neuentdecktes (wie Anm. 1), S. 112.

130 Vgl. DESPLENTER, Aertrijc (wie Anm. 102), S. 113.

131 Vgl. MESSNER, Meßreform Martin Luthers (wie Anm. 16), S. 47.

132 Vgl. hierzu die Beispiele, die K. L. Quirin als früheste Belege deutschsprachiger Übersetzungen von Elevationsgebeten anführt, vgl. QUIRIN, Elevation (wie Anm. 68), S. 154.

133 Der Handschriftencensus listet neben dem Mainzer Fragment noch sechs weitere Handschriften mit deutschen Fassungen des „Ave Verum“, vgl. <http://www.handschriftencensus.de/werke/6699> [abgerufen am 17.08.2017]. Es handelt sich um die Handschriften Augsburg, Ub, Cod. I.3.8° 10 (ca. 1520), Gotha, Fb, Cod. Chart. B 938 (ca. 1440–1450), Gotha, Fb, Cod. Memb. II 203 (15. Jh.), Koblenz, Lha, Best. 701 Nr. 223 Teil II (1426–1433), Koblenz, Lha, Best. 701 Nr. 263 Teil IX (1436) und Teil XVI (15. Jh.) und München, Ub, 8° Cod. ms. 273 (nach 1492). Die Liste ist leider noch unvollständig – nicht enthalten ist beispielsweise die Handschrift Augsburg, Ub, Cod. III.1.8° 7 (15. Jh.).

134 DESPLENTER, Aertrijc (wie Anm. 102), S. 133.

lateinischen Texts als Direktübersetzung angefertigt worden zu sein¹³⁵. Die wörtliche Übertragung lässt vermuten, dass sie den Nachvollzug des lateinisch gesprochenen Gebets erleichtern sollte und nicht selbst zum Vortrag vorgesehen war.

Ein kleines Kuriosum, das in diesem Zusammenhang erwähnt wird, weil es die Beliebtheit und Verbreitung des „Ave Verum“ dokumentiert, ist der Fund von S. Pétridès und J. Cavarnos, die im Manuskript Venedig, Marc. gr. 385 eine griechische Übertragung des „Ave Verum“ identifizieren konnten¹³⁶, die im 15. Jahrhundert von einem griechischsprachigen Franziskaner angefertigt und ebenfalls als Reimgebet konzipiert wurde.

Verwendung als Gesang

Als Elevationsgebet, so wie es auch hier im Frag. germ. 8 erscheint, war das „Ave Verum“ zunächst kein Gesang. Es wird in den Rubriken mitunter als Gebet bezeichnet und erscheint zunächst nicht in Gesangbüchern, sondern in Orationalien für den Privatgebrauch. In seiner Analyse der Übersetzungen von Hymnen und Sequenzen mitteleuropäischer Handschriften hat Y. Desplenter das „Ave Verum“ darum nicht berücksichtigt und ergänzt die Informationen, dass es in den Handschriften „stets als Gebet, nicht als Sequenz oder Hymne“¹³⁷ betitelt wird¹³⁸. Dennoch hat die Parallelität des Textes schon früh zu Vertonungen gereizt¹³⁹ und dazu verleitet, das „Ave Verum“ als Sequenz zu behandeln¹⁴⁰, obgleich auch dann noch davon auszugehen wäre, dass es nicht wie eine Sequenz zum Halleluja, sondern aufgrund seiner Thematik zur Elevation

135 Eine verlässliche Aussage ist jedoch erst möglich, sobald eine umfassende Studie über die deutschsprachigen Orationalien vorliegt, vgl. ebd., S. 138f.

136 Siehe hierzu die beiden Aufsätze Sophrone PÉTRIDÈS, André Skletzas et sa Traduction de l'„Ave, verum corpus“. In: *Echos d'Orient* 4 (1901) S. 162f und John P. CAVARNOS, Greek Translations of the „Adoro te Devote“ and the „Ave Verum“. In: *Traditio* 8 (1952) S. 418–423.

137 DESPLENTER, Aertrijc (wie Anm. 102), S. 44. Im Original: „altijd als ghebet, nooit als sequens of hymne“.

138 Dem steht die These von H. B. Meyer entgegen, der „das als Sanktus-Tropus entstandene Gebet *Ave verum corpus natum ex Maria Virgine*“ als Gesang ansieht, der auch als Gebet verwendet wurde, vgl. MEYER, *Elevation* (wie Anm. 48), S. 181. Er verweist hierfür auf Peter WAGNER, *Geschichte der Messe*, I. Teil: Bis 1600. Leipzig 1913, S. 86f. Allerdings äußert sich P. Wagner an dieser Stelle zur Verwendung des „Ave Verum“ als Sanktus-Tropus in einer venezianischen Handschrift des 15. Jahrhunderts und damit lediglich zu einem Verwendungskontext, keineswegs jedoch zum Entstehungskontext, der für seine Überlegungen auch nicht relevant wäre.

139 Vgl. STOCK, *Lateinische Hymnen* (wie Anm. 99), S. 234.

140 Vgl. BLUME, *Sequenzen* (wie Anm. 82), S. 258.

gesungen wurde¹⁴¹. In dieser Funktion gelangte es dann auch in die Missalien, war also ein Gebet, das gleichermaßen vom Klerus wie von der Gemeinde gesungen wurde¹⁴². Seine Verwendung als Gesang zur Elevation oder Exposition ist ab dem 14. Jahrhundert bezeugt¹⁴³ und infolgedessen auch die Bezeichnung als Hymnus¹⁴⁴. Damit ist aber zu konstatieren, dass das „Ave Verum“ – wie alle anderen deutschen Sakramentslieder – die Blütezeit erst im 16. Jahrhundert hatte, als die Hochschätzung der Elevation schon wieder zurückging und man danach verlangte, bei der Wandlung zu schweigen¹⁴⁵.

Vertonungen

Seine bleibende Bekanntheit verdankt das „Ave Verum“ den Vertonungen durch Josquin Desprez († 1521), Tomás Luis de Victoria († 1611), Franz Schubert († 1828), Charles Gounod († 1893) und vor allem Wolfgang Amadeus Mozart († 1791)¹⁴⁶. Dessen Vertonung als Motette entstand unter dem Eindruck der prunkvollen barocken Kirchenmusik, die Mozart auf seinen Italienreisen kennenlernte¹⁴⁷, zu einer Zeit als die Gottesdienste in Frankreich und Deutschland aufgeklärt und nüchtern waren¹⁴⁸. Die

141 Vgl. SZÖVÉRFY, Art. Ave Verum Corpus (wie Anm. 115), S. 1124. H. B. Meyer vermutet, dass das „Ave Verum“ unmittelbar vor dem Benedictus gesungen wurde, das als eigentlicher Elevationsgesang zur Begrüßung des Herrn diente, vgl. MEYER, Elevation (wie Anm. 48), S. 185.

142 Vgl. DUMOUTET, Christ selon la Chair (wie Anm. 51), S. 171. E. Dumoutet betont diesen Aspekt nicht zuletzt, um A. Wilmarts These, dass das „Ave Verum“ ein reines Laiengebet war, zu hinterfragen, vgl. WILMART, Auteurs Spirituels (wie Anm. 84), S. 373.

143 A. Heinz und J. A. Jungmann geben das 16. Jahrhundert an. Vgl. Andreas HEINZ, Art. Ave verum corpus. In: Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 1, 2006, Sp. 1307 und JUNGSMANN, Missarum Sollemnia II (wie Anm. 70), S. 269. Jedoch führt C. Blume ein Graduale aus dem 14. Jahrhundert als ältesten Zeugen für eine Vertonung an, vgl. BLUME, Sequenzen (wie Anm. 82), S. 258. A. Blachly weist außerdem auf ein Brevier der Beginen in Mechelen hin, das zwar erst aus dem 16. Jahrhundert stammt, aber die Verbreitung des „Ave Verum“ im Kontext der *Devotio Moderna* einerseits und in Frauenkonventen andererseits bezeugt, vgl. Alexander BLACHLY, The Mechelen Ave verum corpus. Simple Polyphony for the Devotio Moderna. In: Beghinae in Cantu Instructae. Musical Patrimony from Flemish Beguinages (Middle Ages – Late 18th C.), hg. von Pieter Mannaerts. Turnhout 2009, S. 99–108.

144 Vgl. DUMOUTET, Christ selon la Chair (wie Anm. 51), S. 174.

145 Vgl. MEYER, Elevation (wie Anm. 48), S. 186.

146 Vgl. STOCK, Lateinische Hymnen (wie Anm. 99), S. 234.

147 Vgl. Karl G. FELLNER, Liturgische Grundlagen der Kirchenmusik Mozarts. In: Festschrift Walter Senn zum 70. Geburtstag, hg. von Erich Egg u.a. München 1975, S. 64–74, hier S. 67.

148 Vgl. ebd., S. 65.

Partitur schrieb er in einer Nacht¹⁴⁹, genau genommen am 17. Juni 1791¹⁵⁰, kurz vor seinem Tod, als er aus kirchenpolitischen Gründen schon seit langer Zeit keine kirchlichen Kompositionen mehr angefertigt hatte¹⁵¹, und widmete sie seinem Freund Anton Stoll, der auch die Erstaufführung im Rahmen des Fronleichnamfestes dirigierte¹⁵². Der zugrunde gelegte Wortlaut weicht nur geringfügig von der Vorlage ab:

rekonstruierter Wortlaut ¹⁵³	Wortlaut der Vertonung durch W. A. Mozart	Arbeitsübersetzung
1. Ave, verum corpus natum	Ave, ave, verum corpus,	Sei begrüßt, sei begrüßt, wahrer Leib, geboren
Ex Maria virgine,	Natum <i>de</i> Maria virgine,	<i>von</i> der Jungfrau Maria,
2. Vere passum, immolatum	Vere passum, immolatum	wahrhaft gelitten, geopfert
In cruce pro homine.	In cruce pro homine.	am Kreuz für den Menschen.
3. Cuius latus perforatum	Cuius latus perforatum	Dessen Seite durchbohrt,
<i>Vero fluxit</i> sanguine,	<i>Unda fluxit et</i> sanguine,	<i>von Wasser und</i> Blut floss,
4. Esto nobis praegustatum	Esto nobis praegustatum	Sei uns ein Vorgeschmack
Mortis in examine.	In mortis examine. In mortis examine.	in der Prüfung des Todes. In der Prüfung des Todes.
5. O dulcis, o pie, O fili Mariae.		

Während die Hinzufügung eines weiteren „Ave“ der Melodik des Textes geschuldet sein dürfte und die Veränderungen im dritten Verspaar möglicherweise einen Eingriff in die von W. A. Mozart bearbeitete Vorlage bezeugen, scheint sich W. A. Mozart bewusst gegen die Aufnahme des fünften Verspaars entschieden zu haben¹⁵⁴.

149 Vgl. Cornelius PREISS, Mozarts „Ave verum“. Ein Beitrag zur Geschichte des Manuskriptes. In: Mozart-Jahrbuch 2 (1924) S. 235–238, hier S. 236.

150 Vgl. BELLI, L' Ave Verum di Mozart (wie Anm. 109), S. 39.

151 Vgl. FELLERER, Liturgische Grundlagen (wie Anm. 147), S. 72.

152 Vgl. BELLI, L' Ave Verum di Mozart (wie Anm. 109), S. 39.

153 BLUME, Sequenzen (wie Anm. 82), S. 257. Bestätigt bei MONE, Lateinische Hymnen (wie Anm. 117), S. 280.

154 So die Deutung bei D. Faravelli, vgl. Danilo FARAVELLI, Mozart e il Mottetto. Un'Ipotesi Critica e note su Ave Verum Corpus. In: Rivista Internazionale di Musica Sacra 15 (1994) S. 230–253, hier

Die Bewertung des Fragments

Die genauen Entstehungskontexte der einzelnen eucharistischen Dichtungen sind oft unklar. W. Breuer bezeichnet die Zusammenhänge als „vielgestaltig und verwirrend“¹⁵⁵, zumal die Elevationsgebete nicht nur inhaltlich an Volksfrömmigkeit, Dogmatik und Liturgie anschließen, sondern darüber hinaus formal an eine etablierte Tradition lateinischer Eucharistiedichtung. Die Darstellung der frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergründe hat gezeigt, dass sich das Eucharistieverständnis geändert hatte und nun vor allem die Realität der Wandlung betont wurde. Daraus entwickelte sich eine zunehmende Hostienfrömmigkeit, unter anderem in Form der Schaufrömmigkeit, die ihrerseits wiederum die Einführung der Elevation zur Folge hatte. Zur Begleitung derselben wurden Elevationsgebete formuliert und im lokalen bzw. diözesanen Kontext mithilfe von Ablasszusagen verbreitet. Im Wortlaut des „Ave Verum“ artikuliert sich diese Entwicklung: Zum Ausdruck kommt der individuelle Charakter der Frömmigkeit und die immer stärkere Betonung der Wahrhaftigkeit der sinnlich nicht wahrnehmbaren Wandlung. Des Weiteren war es ein Reimgebet und darum leicht zu memorieren, was ebenfalls seiner Popularität zuträglich gewesen sein dürfte. Darüber hinaus konnte sich das „Ave Verum“ durch die Verwendung im Rahmen von Fronleichnams- oder Aussetzungsgottesdiensten als Gemeindegesang etablieren.

Das Frag. germ. 8 der Martinus-Bibliothek ist für die Forschung von zentraler Bedeutung. Entstanden ist das Manuskript im 13. Jahrhundert und ist somit möglicherweise einer der frühesten Zeugen für den Wortlaut des „Ave Verum“ überhaupt¹⁵⁶. Darüber hinaus enthält das Fragment aber auch eine Übersetzung¹⁵⁷, was – wie bereits gezeigt – sonst erst ab dem 15. Jahrhundert nachgewiesen ist. Das Erbauungs- und Gebetbuch Trier, Hs. 494/1596 (Anfang bis Mitte 14. Jh.) ist zwar hinsichtlich des Buchtypus und der Zweisprachigkeit vergleichbar, enthält jedoch keine Elevationsgebete, scheint sogar vielmehr noch von der Speisekommunion als Regelfall auszugehen¹⁵⁸. Das Zisterzienserinnengebetbuch Trier, Hs. 1149/451 8^o (um 1300)¹⁵⁹ ist zwar auch zweisprachig, enthält Reimgebete zur Elevation und sogar eine sehr frühe Bezeugung des

S. 248. Ähnlich auch schon bei K. Hammer, vgl. HAMMER, *Protestanten* (wie Anm. 128), S. 62. Dass W. A. Mozart möglicherweise eine Vorlage ohne den letzten Doppellers rezipiert hat, wird in der Literatur nicht erwogen.

155 BREUER, *Eucharistiedichtung* (wie Anm. 47), S. 361.

156 Vgl. KÖNITZ/KLEIN, *Altbekanntes und Neuentdecktes* (wie Anm. 1), S. 111f.

157 Vgl. ebd.

158 Vgl. Betty C. BUSHEY, *Die deutschen und niederländischen Handschriften der Stadtbibliothek Trier bis 1600* (= *Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier. Neue Serie 1*). Wiesbaden 1996, S. 35–44.

159 Vgl. ebd., S. 324–326.

Fronleichnamfestes, doch an keiner Stelle das „Ave Verum“¹⁶⁰. Die Sammelhandschrift Mainz, StB, Hs I 311 (14. Jh.) enthält im zweiten Teil das „Ave Verum“¹⁶¹, jedoch ohne deutsche Übersetzung. Gleiches gilt für Kremsmünster CC 27, Teil I (12. Jh.)¹⁶² und Kremsmünster, CC 133, Teil I. (13. Jh.)¹⁶³. Die Codizes Koblenz Best. 701 Nr. 223¹⁶⁴, Koblenz Best. 701 Nr. 263¹⁶⁵ und Sarnen Benediktinerkollegium Cod. chart. 208¹⁶⁶ hingegen enthalten zwar jeweils den Text des „Ave Verum“ mit Übersetzung, wurden aber deutlich später abgefasst. Damit ist das Frag. germ. 8 bislang einzigartig.

Dieser Fund berechtigt zu deutlichen Zweifeln an der bisherigen Datierung der Entstehung des „Ave Verum“ und ebenso auch an der Lokalisierung derselben. Denn der früheste Zeuge könnte nun dieses lateinisch-rheinfränkische Fragment sein. Das wäre auch naheliegend, wenn man bedenkt, dass der liturgische Gestus, zu dem das Gebet gesprochen wurde, ebenso im Fränkischen Reich wurzelt.

160 A. Heinz hat diese Handschrift liturgiewissenschaftlich untersucht und daraus geschlossen: „Auch die neue Welle der Anbetungs- und Schaufrömmigkeit hat in den eucharistischen Texten unserer Gebetbuchhandschrift noch kaum Eingang gefunden. Die Eucharistieförmigkeit der Zisterzienserinnen im Kylltal ist damals noch – und dies muss als Positivum gewertet werden – in erster Linie Mess- und Kommunionfrömmigkeit.“ Andreas HEINZ, *Eucharistische Frömmigkeit bei den Zisterzienserinnen von St. Thomas nach dem Zeugnis einer um 1300 entstandenen Gebetbuchhandschrift*. In: *St. Thomas an der Kyll. Zeit und Geist*. St. Thomas an der Kyll 1980, S. 89–108, hier S. 90.

161 Vgl. Gerhard LIST, *Die Handschriften der Stadtbibliothek Mainz*, Bd. III. Wiesbaden 2006, S. 215–217.

162 Vgl. Hauke FILL, *Katalog der Handschriften des Benediktinerstiftes Kremsmünster, Teil I: Von den Anfängen bis in die Zeit des Abtes Friedrich von Aich (ca. 800–1325)* (= *Österreichische Akademie der Wissenschaften Phil.-Hist. Klasse. Denkschriften* 166). Wien 1984, S. 74.

163 Vgl. ebd., S. 213.

164 Vgl. OVERGAAUW, *Landeshauptarchiv Koblenz* (wie Anm. 111), S. 163–173.

165 Vgl. ebd., S. 312–328.

166 Vgl. WIEDERKEHR, *Fürbitterin* (wie Anm. 125), S. 93f.

NACHWEIS DER ABBILDUNGEN

- Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz: S. 127 (Grabplatte; Foto: Christian Feist)
- Badisches Landesmuseum, Karlsruhe: S. 239, 240 (Abb. 9)
- Bischöfliches Dom- und Diözesanmuseum, Mainz: S. 235, 236, 238, 243, 245, 449
- Bischöfliches Priesterseminar, Mainz, Foto: Carsten Leinhäuser: S. 258, 260–264
- Dom- und Diözesanarchiv, Mainz: S. 113, 120–122
- Fritz Reuter Literaturarchiv, Berlin: S. 375, 376, 378, 379, 381–384, 404, 443
- Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz (GDKE), Archiv Landesdenkmalpflege, Foto Jürgen Ernst: S. 222, 229, 230; Foto Brunhild Escherich: S. 224
- Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg: S. 227 (Abb. 4)
- gutegründe GbR: S. 8 (gespiegelt)
- Gutenberg Museum, Mainz: S. 45, 49, 146(1)
- Kirchliche Denkmalpflege im Bistum Mainz: S. 271
- Lehrstuhl für deutsche Philologie, Univ. Würzburg: S. 308
- Martinus-Bibliothek, Mainz: S. 35, 54, 61, 63, 65, 74, 78, 80, 98, 146(2), 156, 157, 272, 276, 297, 298, 314, 335, 339, 343, 351, 370, 410, 411, 413 (Marienerscheinung), 415, 437, 446, 448, 451, 456
- MCV Archiv, Mainz: S. 433, 439, 440
- Privat: S. 154, 158f, 208, 212, 215
- Stadtarchiv Mainz: S. 127 (Siegel), 134, 136, 137, 270, 431
- Stadtbibliothek Mainz: S. 141
- Universitätsbibliothek Basel: S. 313
- Wikipedia (public domain): S. 426
- © Robert Schwarz: S. 281, 282, 284, 286–290

Weitere Nachweise:

- S. 226 Abb. 3: Klara Dunshirn, www.sagen.at/fotos
- S. 227 Abb. 5, aus: Katalog Hildegard von Bingen 1098–1179, Mainz 1998, S. 208 links
- S. 240 Abb. 8; S. 242 Abb. 10, aus: Helmut RICKE, Hans Morinck. Ein Wegbereiter der Barockskulptur am Bodensee, Sigmaringen 1973
- S. 247 Abb. 15 u. 16, S. 248 u. 249, aus: Klaus LANKHEIT, Der kurpfälzische Hofbildhauer Paul Egell (1691–1752), Bd. 2, München 1988
- S. 413 (Lourdes-Landschaften) u. S. 417 (Bernadette), 421, 423, aus: Marcelle AUCLAIR, Bernadette. Tournai 1958
- S. 417 (Eltern), 418, 419, aus: Pierre CLAUDEL, Das Mysterium von Lourdes, Wiesbaden 1958

Wir haben uns nach Kräften um den Nachweis der Abbildungen bemüht. Sollte uns das in Einzelfällen nicht ausreichend gelungen sein, sind wir für einen Hinweis dankbar. Wir danken für die Abdruckgenehmigungen!