

Zusammenstellung und Bearbeitung:
Uta Kleine

Leben mit den Heiligen

Frömmigkeit und Gesellschaft
zwischen Spätantike und Aufklärung

Kurseinheit 3:
Der Bruch mit den traditionellen Formen:
Reformation, Konfessionalisierung, Aufklärung

Fakultät für
**Kultur- und
Sozialwissen-
schaften**

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden. Wir weisen darauf hin, dass die vorgenannten Verwertungsalternativen je nach Ausgestaltung der Nutzungsbedingungen bereits durch Einstellen in Cloud-Systeme verwirklicht sein können. Die FernUniversität bedient sich im Falle der Kenntnis von Urheberrechtsverletzungen sowohl zivil- als auch strafrechtlicher Instrumente, um ihre Rechte geltend zu machen.

Der Inhalt dieses Studienbriefs wird gedruckt auf Recyclingpapier (80 g/m², weiß), hergestellt aus 100 % Altpapier.

Inhaltsverzeichnis Kurseinheit 3

4 Die Wahrnehmung des Heiligen am Ende des Mittelalters

- B 4.1: Grundzüge der Frömmigkeit um 1500
(SCRIBNER, Die Wahrnehmung des Heiligen am Ende des Mittelalters) 1

5 Der Bruch mit den traditionellen Formen: Reformation

- B 5.1: Protestantische Argumente für und wider die Heiligenverehrung
(KÖPF, Ulrich, Protestantismus und Heiligenverehrung) 12
- B 5.2: Die praktischen Folgen: Bildersturm und Heiligendestituierung
im zwinglianischen Zürich (JEZLER, Peter, Die Desakralisierung der
Züricher Stadtheiligen) 26
- Q 5.1: Reliquienverehrung und Ablaßpraxis in Wittenberg
(Reliquienverzeichnis der Stiftskirche und Ablaßthesen Martin Luthers,
1509/1517) 39
- Q 5.2: Von der rechten und unrechten Verehrung der Heiligen
(Martin Luther, Predigten und Schriften zur Heiligenverehrung, 1516/1530) 42
- Q 5.3: Der Streit um die Bilder in Wittenberg I (Andreas Karlstadt, Von
Abtuhung der Bilder, 1522) 45
- Q 5.4: Der Streit um die Bilder in Wittenberg II (Aus den
Invocavitpredigten Martin Luthers, 1522) 47

6 Entzauberung, Modernisierung, Kontrolle: Heiligenverehrung zwischen Konfessionalisierung, Barock und Aufklärung

- B 6.1: Kommunale Religiosität und aufgeklärte Religionspolitik im 17. und
18. Jahrhundert (JANSEN, Wem gehört die Prozession?) 49
- B 6.2: Die Krise der Kanonisation (BURKE, Peter, Wie wird man ein
Heiliger der Gegenreformation?) 94
- B 6.3: Rückschritt oder Fortschritt? Nachtridentinische
Heiligkeitsmodelle (BURSCHEL, Peter, Der Himmel und die Disziplin) 103
- Q 6.1: Die katholische Rechtfertigung der Heiligen- und Bilder-
verehrung (Aus den Beschlüssen des Konzils von Trient, 1563) 115

7 Heiligenverehrung zwischen staatlicher Disziplinierung und katholischer Erneuerung: das 19. Jahrhundert

- B 7.1: Wallfahrten im Zeitalter organisierter Massenreligiosität
(SCHIEDER, Wolfgang, Wallfahrten der katholischen Kirche im
19. Jahrhundert) 118

Diese Seite bleibt aus technischen Gründen frei!

4 Die Wahrnehmung des Heiligen am Ende des Mittelalters

B 4.1 Grundzüge der Frömmigkeit um 1500

SCRIBNER, Robert, Die Wahrnehmung des Heiligen am Ende des Mittelalters, in: DERS., Religion und Kultur in Deutschland, 1400-1800, hg. v. Lyndal ROPER, Göttingen 2002 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 175), S. 101-119.

Bearbeitungsfragen:

1. Scribners Beitrag wendet sich gegen eine bestimmte Sicht des Spätmittelalters. Auf welche Autoren/ Werke geht sie zurück und worin äußert Sie sich?
2. Nennen und beschreiben Sie wichtige Formen der populären Andachtspraxis und erläutern Sie ihren Hintergrund.
3. Wie wurde die ‚rechte‘ Form des Bildgebrauchs begründet und von der ‚unrechten‘ abgegrenzt?
4. Wie erklärt Scribner das Zustandekommen der ‚kognitiven Scheidelinie‘ zwischen Bilderfeinden und –freunden in der Reformation?

3. Die Wahrnehmung des Heiligen am Ende des Mittelalters

Die Historiker der Frühneuzeit haben das Mittelalter längere Zeit als ein fremdes Land betrachtet. Nicht nur die protestantische, sondern auch die katholische Geschichtsschreibung hat ein abwertendes Urteil über die Religion des Mittelalters ausgesprochen. Die in unserem Jahrhundert gängige Auffassung vom geistigen und kulturellen Charakter des Spätmittelalters stimmt weitgehend mit Huizingas Bild einer absterbenden und entartenden Kultur und Religion überein. Freilich haben die besten Reformationshistoriker die Kontinuität zwischen Spätmittelalter und Reformation immer betont und versucht, die intellektuellen und religiösen Merkmale des Zeitalters positiv zu bewerten.¹ In letzter Zeit sind wir so allmählich zu einem sehr komplexen und differenzierten Bild der Theologie und Philosophie des Spätmittelalters gelangt.² Was aber Religion als soziale oder anthropologische Erscheinung betrifft, sind wir bei Untersuchungen der Frömmigkeit in strikt kirchlichem Sinne stehen geblieben.³ Die besten Beiträge zu einem Gesamt-

¹ Vgl. BERND MOELLER, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 56, 1965 S. 5–31; *The Reformation in Medieval Perspective*. Hg. STEVEN E. OZMENT. Chicago 1971; *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*. Hg. CHARLES TRINKAUS/HEIKO A. OBERMAN. Leiden 1979; HEIKO A. OBERMAN, *The Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*. Edinburgh 1986.

² Vgl. WILLIAM JAMES COURTENAY, *Nominalism and Late Medieval Religion*, in: *The Pursuit of Holiness* (wie Anm. 1) S. 26–59; DERS., *Late-Medieval Nominalism Revisited: 1972–1982*, in: *Journal of the History of Ideas* 49, 1983 S. 159–169; ALISTER MCGRATH, *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Oxford 1987.

³ Vgl. die Übersicht bei FRANCIS OAKLEY, *Religious and Ecclesiastical Life on the Eve of the Reformation*, in: *Reformation Europe: A Guide to Research*. Hg. STEVEN E. OZMENT. St. Louis 1982 S. 5–32; HARTMUT BOCKMANN, *Kirche und Frömmigkeit vor der Reformation*, in: Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers. Frankfurt a. M. 1983 S. 41–72. Als Ausnahme verdient hier Erwähnung: PETER TRADÄUS LANG, *Würfel, Wein und Wettersegnen. Klerus und Gläubige im Bistum Eichstätt am Vorabend der Reformation*, in: Martin Luther. Probleme seiner Zeit. Hg. VOLKER PRESS/DIETER STIEVERMANN. Stuttgart 1986 S. 219–293. Wichtige Überlegungen zu Definition und Methoden bietet HANS-GEORG MOLLITOR, *Frömmigkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit als historisch-methodisches Problem*, in: *Festgabe für Ernst Walter Zeeden zum 60. Geburtstag*. Hg. HORST RABE/HANS-GEORG MOLLITOR/HANS-CHRISTOPH RUBLACK. Münster 1976 S. 1–20, und als Erwiderung

bild des Phänomens »spätmittelalterliche Religion« sind von seiten der religiösen Volkskunde und der Liturgiewissenschaft geleistet worden.⁴ Aber auch hier ist zu oft die Rede von Aberglauben, Zauber oder Magie, die in Gegensatz zu »Religion« gesetzt worden sind. Es mangelt immer noch an einer wirklichen Ethnographie der spätmittelalterlichen Religion, und insofern bleibt uns die Mentalität des Spätmittelalters verschlossen und fremd.⁵

In diesem Beitrag behandle ich nur einen Aspekt dieser religiösen Mentalität, die Erkenntnis des Heiligen. Zur näheren Bestimmung des Themas möchte ich eine Geschichte aus Konrad Stollers *Thüringisch-Erfurtischer Chronik* referieren. Als die Stadt Neuss 1474 wegen der Belagerung in große Bedrängnis geriet, sei der hl. Quirinus einem Mesner erschienen und habe ihn ermahnt, die Neusser sollten sich auf Gott verlassen, um seine Hilfe und Gnade beten und einträchtig beieinander stehen. Wenn sie dies täten, würden sie keinen Schaden erleiden. Als Zeichen der Zuverlässigkeit dieser Nachricht sollte der Mesner innerhalb dreier Tage sterben. Obwohl darüber nicht gerade hoch erfreut, konnte der Mesner seine Stunden rechtzeitig beichten und starb wie vorausgesagt. Dadurch hätten die Bürger dieser Mitteiligung Glauben geschenkt und Zuflucht zu Gott und zum hl. Quirinus gesucht. Jeder habe dabei ein Zeichen des Heiligen getragen, und wer von einem Schuß getroffen wurde, sei heil davongekommen, weil der Schuß wider das Zeichen geprallt sei und keinen Schaden zugefügt habe.⁶ Die Erzählung sagt vieles über die Wahrnehmung des Heiligen im Spätmittelalter aus: die Begegnung durch eine Vision; die Unberechenbarkeit, ja Launenhaftigkeit des Heiligen; und die enge Verbindung innerhalb des Dreiecks Heil-Heiligung-Heilung, das charakteristisch für die spätmittelalterliche Religion ist.⁷

darauf, BERND HAMM, Frömmigkeit als Gegenstand theologisch-ethnologischer Forschung, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 79, 1977 S. 969-997.

⁴ Vgl. zum Beispiel bei den Volkskundlern die zahlreichen Studien über das Wallfahrtswesen; bei den Liturgiewissenschaftlern mehrere Beiträge im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, auch Studien wie die von Adolph Franz, Hermann Reifenberg oder Peter Browe.

⁵ Zur Aufgabe einer Ethnographie der spätmittelalterlichen Religion vgl. NATALIE ZEMON DAVIS, Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion, in: The Pursuit of Holiness (wie Anm. 1) S. 307-338. Zur Methodologie vgl. MARSHALL DAVID SAHINS, Islands of History. Chicago 1985 (dt.: Inseln der Geschichte, Hamburg 1992). Für ein umstrittenes Beispiel LIONEL ROTHKRUIG, Religious Practices and Collective Perceptions: Hidden Homologies in the Renaissance and the Reformation, in: Historical Reflections 7, 1980, und DEAS, Holy Shrines, Religions and the Reformation, in: The Origins of the German Reformation, in: Historical Reflections 19, 1987 S. 143-286. Zu Richtlinien, ROBERT W. SCRIBNER, Interpreting Religion in Early Modern Europe, in: European Studies Review 13, 1983 S. 90-105.

⁶ KONRAD STOLLER, Memoriale - thüringisch-erfurtische Chronik. Bearbeitet von RICHARD THIELE (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 39). Halle 1900 S. 327 ff.

⁷ Zur Erklärung dieser Begriffe: Heil bedeutet Seelenheil und tritt im Jenseits ein; Heiligung

Diese Art, das Heilige zu erkennen und wahrzunehmen, stellt ein bestimmendes ethnographisches Merkmal der spätmittelalterlichen Religion Deutschlands dar. In einem Satz zusammengefaßt, handelt es sich hier um Wahrnehmung als Sehen, um Sehen als Verstehen des zeichenhaften Charakters der Welt und um solche Verstehensweisen als sakramentale Begegnungen mit dem Heiligen. Das Thema berührt komplizierte hermeneutische und erkenntnistheoretische Aspekte mittelalterlicher Denkformen, die weit über meine Kompetenz als Sozialhistoriker hinausreichen. Eine ethnographische Beschreibung kann aber einiger theologischer und philosophischer Grundlinien nicht entbehren, auch wenn sie sehr grob verallgemeinert skizziert sind.

I.

In zwei Schriften, *De Beryllo* und *De visione dei*, behandelt Nikolaus von Kues die Erkenntnis Gottes als eine Form des Schauens. In *De Beryllo* beschreibt er, wie man ein Stück Beryll zu einer Linse schleift und dann hindurchschaut: »So sieht er Dinge, die ihm vorher unsichtbar waren. Wenn man mit seiner Hilfe ein vernünftiger Beryll angefaßt wird, [...] erreicht ein typisches Beispiel für die Zeichenlehre des Mittelalters. Damit meine ich die Annahme, daß die sichtbare Welt Zeichen für die unsichtbare Welt sei, daß der Weg zur Erkenntnis göttlicher Wahrheit über die Erkenntnis der sichtbaren Welt führe. Die Auffassung ist neuplatonisch und leitet zu dem Mikrokosmos-Gedanken hin, der mit der Vorstellung von der »anima mundi« ein animistisches oder pantheistisches Weltbild schuf. Wie Rudolf Allers gezeigt hat, ist der Mikrokosmos-Gedanke in seinen mittelalterlichen Auslegungen äußerst vielgestaltig und komplex. Er wurde aber generell durch den Gedanken ausgedrückt, das Universum sei als Theophanie zu verstehen.⁸ Eine andere, aus der Zeichenlehre des Augustinus stammende Tradition unterschied zwei hermeneutische Ebenen. Die Welt hat eine doppelte

bedeutet die diesseitige Fähigkeit zum Heil; Heilung bedeutet Heil des Leibes und schließt sowohl psychische als auch physische Heilung ein.

⁸ NIKOLAUS VON KUES, Philosophisch-theologische Schriften 3. Hg. LEO GABRIEL. Wien 1967 S. 5.

⁹ RUDOLF ALLERS, Microcosmos. From Anaximandrus to Paracelsus, in: Traditio 1, 1943 S. 319-407, bes. 359-367.

am Kreuz sehen, sondern die erlösende Tat des Heilands, die man im Herzen und im Glauben wahrnehmen sollte.¹⁵

Die neueste Forschung über das Spätmittelalter warnt uns vor der Annahme eines einheitlichen theologisch-philosophischen Denksystems. Die Verschiedenheit der theologischen und philosophischen Meinungen könnte eher als intellektueller Pluralismus bezeichnet werden.¹⁶ Trotzdem können wir uns an einigen verbreiteten erkenntnistheoretischen Annahmen über das Verhältnis menschlicher und übermenschlicher Wirklichkeit festhalten, die sich insgesamt zu einem wenn auch breitenmaschigen Begriffsnetz verknüpfen. Die Begegnung mit dem Heiligen wurde meist durch zeichenhafte Erkenntnisse wahrgenommen, wobei das Schauen eine wesentliche bezeichnende und sinngebende Rolle spielte.

II.

Wenden wir uns vor diesem grob skizzierten Hintergrund der ethnographischen Beschreibung zu. Es ist kaum möglich, die Volksfrömmigkeit des Spätmittelalters richtig zu verstehen, wenn wir die menschliche Sinnlichkeit außer acht lassen. Die damalige populäre Andachtspraxis war bestrebt, möglichst viele der fünf Sinne ins Spiel zu bringen. Die Volksfrömmigkeit schloß das Sehen, Hören, Sprechen, Tasten, Riechen und Schmecken ein, wenn auch zu verschiedenen Zeitpunkten und mit verschiedenen Akzenten. Die Sinne kamen beispielsweise in der Liturgie auf vielfältige Weise zu ihrem Recht: durch Singen, Beten und Zuhören, durch den Gebrauch von Weihrauch, auch manchmal von Blumen und Gewürzen, durch das Berühren von Objekten, wie beim Küssen eines Pax-Bretts, eines Kreuzes oder einer Reliquie, durch Berühren eines Menschen bei Ölung oder durch das Zeichnen eines Kreuzes auf die Stirn, wie es bei der Aschermitwoch-Liturgie vorkam. Die sinnliche Erfahrung kam auch in der Haltung der andächtigen Menschen zum Ausdruck, durch Stehen, Knien, das Schreiten in einer feierlichen Prozession, durch andächtige Gesten und fromme Haltungen.

Hier war das Sehen sicher ein wichtiges Element des partizipierenden Erlebens bei der Liturgie. Zu dem eindrucklichsten Moment solchen Sehens kam es während der Messe bei der Elevation. Nachdem der Priester die Worte der Wandlung über das Brot gesprochen hatte, wurde die nun konsekrierte Hostie hochgehalten, damit die Teilnehmer am Gottesdienst sie se-

¹⁵ FRIEDRICH WILHELM KANTZENBACH, Bild und Wort bei Luther und in der Sprache der Frömmigkeit, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 16, 1974 S. 64.

¹⁶ MCGRATH, Intellectual Origins (wie Anm. 2) S. 200.

Bedeutung, eine natürliche und eine übernatürliche. Alle Dinge der Schöpfung, alle menschlichen Bereiche, ob Tiere, Pflanzen, Edelsteine, selbst Zahlen erhalten dadurch eine natürliche und eine religiöse Bedeutung: Sie dienen dem Heil des Leibes und der Seele.¹⁰

Alles, was menschlich wahrnehmbar war, gehörte also zu einem komplexen semiotischen System, das aus Zeichen für die Wirklichkeit und aus zeichenhafter Wirklichkeit aufgebaut war. Solche Zeichen sind sinnliche Wahrnehmungen, die auf etwas anderes schließen lassen, und wirken durch alle fünf Sinne, obwohl der Hörsinn und der Gesichtssinn wohl den Vorrang vor dem Tast-, Geschmacks- oder Geruchssinn hatten. Bei seiner Zeichenlehre hat Augustinus wohl dem Hörsinn den Vorrang gegeben, weil sprachliche Zeichen allen anderen Zeichen dadurch überlegen seien, daß sie alle anderen vertreten könnten.¹¹ Die menschliche Neigung zur Bildhaftigkeit wurde aber von Augustinus nicht außer acht gelassen, und er unterschied zwischen drei Arten des Schauens oder ›visio‹: die körperliche, die geistige und die intellektuelle.¹² Nikolaus von Kues zitierte die Stelle als erkenntnistheoretischen Leitsatz in *De Beryllo* und verwendete ihn als methodischen Einstieg in seiner mystischen Abhandlung *De visione dei*.¹³

Die neuplatonische Steigerung vom Sichtbaren und Körperlichen bis zum Unsichtbaren und Göttlichen spielte gewiß eine Rolle, als dieser Begriff vom Schauen in der Lehre der Mystiker wie Juliana von Norwich, Tauler und Suso aufgenommen wurde. Bei der frommen Andacht sollte der Christ vom rein bildlichen Schauen, vielleicht mittels eines Bildnisses, über ein bildhaftes geistiges Schauen zu einer bildlosen Andacht gelangen.¹⁴ Diese mystische Bildlehre vom andächtigen Schauen durch eine Art des Hindurchsehens wurde von Luther angewandt, um sein theologisches Verständnis des Heilswerks Christi auszudrücken. Am Kreuzifix sollte man nicht den leidenden Christus

¹⁰ HENNING BRINKMANN, Mittelalterliche Hermeneutik. Darmstadt 1980 S. 74, 85 f.

¹¹ Ebd. S. 25.

¹² Vgl. SIXTEN RINGBOM, Devotional Images and Imaginative Devotions. Notes on the Place of Art in Late Medieval Private Piety, in: Gazette des Beaux-arts 66 sér. 73. 1969 S. 159–170, bes. 162 f.; CAROLLY ERIKSON, The Medieval Vision. Essays in History and Perception. New York 1976 S. 29–97, bes. 37.

¹³ NIKOLAUS VON KUES, Philosophisch-theologische Schriften 3 (wie Anm. 8) S. 7. Zu *De visione dei*, S. 93–219, aber bes. 195–201, ›Jesus sehen und tun‹.

¹⁴ Zu weiteren Problemen des Visuellen, vor allem im Verhältnis zum zeichenhaften Charakter der Welt, siehe: Der Begriff der Representatio im Mittelalter. Hg. ALBERT ZIMMERMANN/GUDRUN VUILLEMIN-DREM. Berlin 1971. Zur Auffassung der Mystiker insbesondere ALOIS HAAS, Meister Eckharts mystische Bildlehre, in: ebd. S. 113–162.

die leibliche Anwesenheit Christi zu diesem Zeitpunkt während der Messe wahrnehmen. Dies war zugleich ein Hindurchschauen im Sinne Luthers und eine Steigerung vom Sinnlichen zum Göttlichen im Sinne der Mystiker, d. h. eine Wahrnehmung des heiligen Geschehens durch ein körperliches Sehen.²⁰

Im Kontext des ›totalen‹ sinnlichen Erlebnisses der Liturgie aber wurde dieses Schauen qualitativ etwas anderes, denn als eine rituelle Handlung, die das Bezeichnete verwirklichte, kam es beinahe einer sakramentalen Handlung gleich. Zwar rief der Priester durch die Worte der Wandlung die Realität Christi hervor, was für die Laien kaum wahrnehmbar war, weil die Worte der Wandlung nicht laut gesprochen wurden, doch im sakramentalen Akt des Schauens wurde sie auch den Laien vergegenwärtigt. Das erklärt den gut belegten Brauch im Spätmittelalter, daß die Laien die Elevation als das Wesentliche an der Messe betrachteten, so daß viele nur kamen, um diesem Augenblick beizuwohnen und die Kirche gleich danach verließen.²¹ Diese Art des Schauens möchte ich die ›sakramentale Schau‹ nennen und als einen anderen Modus vorschlagen, der vielleicht der volksfrommen Praxis erkenntnistheoretisch näher steht als die ›mystische Schau‹ oder die ›belehrende Schau‹ (die Tradition der ›biblia pauperum‹).²²

Inwieweit ist der Ausdruck ›sakramentale Schau‹ berechtigt? In der Heilskonomie des Mittelalters standen die Sakramente als gnadenspendend im Mittelpunkt der menschlichen Suche nach Heiligung. Aber es gelang den Theologen des Hoch- und Spätmittelalters nicht, eine völlig klare Sakramentsdefinition zu entwickeln. Nach einer Auffassung des zwölften Jahrhunderts wurde das Sakrament als etwas Zeichenhaftes verstanden, als ein Zeichen, das eine heilige Sache bezeichnet (›sacramentum est rei sacrae signum‹). Die Theologen des dreizehnten Jahrhunderts waren damit wenig zufrieden. Thomas von Aquin wollte ein Sakrament in einem aktiveren Sinne verstehen. ›Sacramentum‹ sei alles, was der Heiligung diene, und Sakramente seien Dinge, durch die eine Heiligung erfolge. Noch aktiver ist die Auffassung, die den zeichenhaften Charakter mit dem heilswirkenden Charakter

Großen. Vision - Kunst - Realität. Katalog und Führer zu einer Ausstellung im Schnitzgen-Museum der Stadt Köln. Bearb. Uwe WESTFELING. Köln 1982.

²⁰ Zum ›Hindurchsehen‹, KANTZENBACH, Bild und Wort (wie Anm. 15) S. 69; zu ›mystischer Schau‹, MEYER, Die heilbringende Schau (wie Anm. 17) S. 235.

²¹ Das könnte mit dem älteren Brauch des dreizehnten Jahrhunderts zusammenhängen, in dem die Worte der Konsekration während der Hochhebung ausgesprochen wurden, BROWN, Die Elevation (wie Anm. 17) S. 29, und JUNGSMANN, Missarum (wie Anm. 17) S. 257.

²² Als ›belehrende Schau‹ bezeichne ich die Meinung, Bilder seien die Bücher des gemeinen Volkes gewesen, die sog. ›biblia pauperum‹-Tradition. Dazu WILLIAM R. JONES, Art and Christianity in Medieval Europe, in: The Image and the Word. Confrontations in Judaism, Christianity and Islam. Hg. JOSEPH GUTTMANN, Missoula 1978.

107

hen konnten. Um das bessere Schauen zu ermöglichen, wurden zuvor Kerzen auf dem Altar angezündet, das Chorgitter geöffnet und der Saum des Meßgewands von einem Akoluthen hochgehalten, damit der Priester die Hostie höher halten konnte. Man konnte sogar vor der Elevation einen schwarzen oder purpurnen Vorhang hinter dem Altar als Hintergrund für die hochgehaltene Hostie zuziehen. Die Elevation wurde mit Niederknien, Glockenläuten und Beweihräuchern als ein beinahe ›totales‹ sinnliches Erlebnis gestaltet.¹⁷

Die Elevation war hauptsächlich ein Moment des Zurschaustellens, sollte aber auch gleichzeitig ein Moment der Teilnahme an der liturgischen Handlung seitens der Laien einschließen. Durch das Schauen sollte man die Messe als Opfer wahrnehmen, denn die Elevation erinnerte an den Opfertod des gekreuzigten Christus.¹⁸ Das Kreuzifix kam in vielerlei Weise in Verbindung mit der Elevation vor. Es wurde nicht nur durch das Kreuzifix am Altar, das man über oder hinter der hochgehaltenen Hostie erblicken konnte (wie man am Beispiel des Altarbilds der Lübecker Corpus Christi-Bruderschaft von 1496 sehen kann), sondern auch am priesterlichen Meßgewand, durch die aufgestreckten Arme des zelebrierenden Priesters betont. Die Elevation wurde freilich als Ausdruck einer eucharistischen Frömmigkeit im Zuge der neu entstandenen Transsubstantiationslehre entwickelt, hatte aber zugleich Verbindungen zu bildhaften Darstellungen des Leidens und des Erlösertodes Christi, was dazu führte, daß das Kreuzifix fast als Ersatz für die Hostie und umgekehrt funktionierte. Die beliebteste Darstellung dieser Gleichsetzung finden wir in der ikonographischen Tradition der ›Messe des Hl. Gregor‹.¹⁹ Diese Darstellung unterstrich die Auffassung, der partizipierende Laie solle

¹⁷ ANTON L. MEYER, Die heilbringende Schau in Sitte und Kult, in: Heilige Überlieferung. Festschrift für Ildefons Herwegen. Münster 1938 S. 239-262. Zur Elevation vgl. PETER BROWN, Die Elevation in der Messe, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 9, 1929 S. 20-67; DEKRS, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. München 1933 S. 31. Zum schwarzen oder purpurnen Vorhang, der in England, Frankreich und Spanien gebraucht wurde, vgl. BROWN, Die Elevation, S. 57, und JOSEPH ANDREAS JUNGSMANN, Missarum Sollemnia 2. Wien 1952 S. 260.

¹⁸ Die Elevation bezeichnete eigentlich die erfolgte Transsubstantiation, also die eucharistische Gegenwart Christi, BUXHARD NEUNHÜSER, Sakramentslehre: Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, in: Handbuch der Dogmengeschichte 9, Fasc. 9b. Hg. MICHAEL SCHMAUS/ALOIS GRULLMEIER. Freiburg i. Br. usw. 1963 S. 37. VIRGINIA REINBURG, Popular Prayers in Late Medieval and Reformation France, Ph. D. Dissertation, University of Princeton 1985 S. 64, betont die Wahrnehmung der Messe als Opfer, besonders bei der privaten Andacht; auch dazu GERHART B. LADNER, The Gestures of Prayer in Papal Iconography, in: DEKRS, Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History and Art 2. Rom 1983 S. 229.

¹⁹ Zur liturgischen Entwicklung der Elevation vgl. BROWN, Die Elevation (wie Anm. 17); JUNGSMANN, Missarum (wie Anm. 17) S. 256-262. Zur Gregoriusmesse: Die Messe Gregors des

106