

# Die „Gregorsmesse“ als Bestätigung der Transsubstantiationslehre? Zur Theologie des Bildsujets

*Claudia Gärtner*

Das Bildthema der Gregorsmesse genießt im späten Mittelalter eine große, aber kurzlebige Popularität. Zur Begründung der rasanten Entstehung gegen Ende des 14. Jahrhunderts, ihrer Blüte in der zweiten Hälfte des 15. und im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts sowie dem schnellen Bedeutungsverlust im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts werden in der Forschung unterschiedliche Faktoren beschrieben: Die Verbindung mit einem bedeutenden Ablass, das große Ansehen von Gregor dem Großen im Mittelalter, die Beliebtheit von Bildern des leidenden Jesus Christus, die Konjunktur von eucharistischen Wundern im späten Mittelalter sowie die nachdrückliche Bestätigung der dogmatisch verbürgten Transsubstantiationslehre im Medium des Bildes gelten als Gründe für die Popularität des Bildsujets. Da diese Faktoren mit der Reformation zumindest teilweise in Frage gestellt wurden, wird hierdurch zugleich eine Erklärung für den Bedeutungsverlust ab dem zweiten Drittel des 16. Jahrhunderts gesucht. Ich möchte im Folgenden insbesondere der Relevanz der Transsubstantiationslehre für die Entwicklung des Bildmotivs nachgehen. Dabei möchte ich die forschungsgeschichtlich weit verbreitete These kritisch hinterfragen, der zur Folge es sich bei der Gregorsmesse um eine anschauliche Vermittlung, eine Bestätigung der Transsubstantiation und damit um „ein ausdrückliches Bekenntnis zur Lehrmeinung der Kirche“ handelt.<sup>1</sup> Der theologische und historische Horizont legt eine solche direkte Beziehung nahe. War mit dem vierten Laterankonzil 1215 zum ersten Mal lehramtlich die eucharistische Wandlung von Brot und Wein in das Fleisch und Blut Jesu Christi mit dem Begriff *transsubstantiare* belegt und stellte die scholastische Theologie mit der aristotelischen Begrifflichkeit von Substanz und Akzidenz die philosophischen Grundlagen der Eucharistielehre, so war dennoch die Transsubstantiationslehre theologisch nicht unumstritten und konnte durch ihr „Desiderat anschaulicher Gewissheit“<sup>2</sup> den Gläubigen nur schwer vermittelt werden. In dieser Perspektive wird daher auch die Zahl der eucharistischen Wunder gedeutet, die seit den Zeiten des als Häretiker verurteilten Berengar von Tours stetig anstieg.<sup>3</sup> Wunderberichte von der Verwandlung der eucharistischen Speisen in visuell wahrnehmbares Fleisch oder Blut sollten Zweifler und Ungläubige bekehren. Auch die Gregorsmesse wird in diesem Kontext verstanden<sup>4</sup>, denn sie dient dem Wunsch, das „Realitätsdefizit der Brotgestalt

durch visionäre Verwandlung in sichtbare Körpergestalt auszugleichen.“<sup>5</sup> Diese historischen und theologischen Zusammenhänge sind nicht von der Hand zu weisen. Doch lässt sich tatsächlich von einer „Bestätigung der Transsubstantiation“<sup>6</sup> im Bild, von einer Art visualisierten Transsubstantiationslehre sprechen? Ist die Gregorsmesse folglich eine Übersetzung dogmatischen Denkens ins Bild? Ich bezweifle dies. Vielmehr vermute ich, dass in der Gregorsmesse das Geheimnis der Eucharistie, nämlich die reale Präsenz Jesu Christi in den Gestalten von Brot und Wein, in einer spezifisch bildlichen Sprache zum Ausdruck gebracht wird – relativ losgelöst von philosophisch-theologischen Begrifflichkeiten der scholastischen Transsubstantiationslehre formuliert. Ich bestreite somit nicht, dass in der Gregorsmesse die Realpräsenz Jesu Christi in Brot und Wein dargestellt wird, sondern ich bezweifle, dass in den Bildern die scholastische Lehre der Transsubstantiation abgebildet wird. Im Folgenden versuche ich diese These zu begründen. Dabei werde ich zunächst den Zusammenhang von Transsubstantiationslehre und „Gregorsmesse“ kritisch prüfen: Dazu sollen zentrale Momente der mittelalterlichen Eucharistielehre vorgestellt werden (1.). In einem weiteren Schritt werde ich in dreifacher Hinsicht die Verknüpfung von Transsubstantiationslehre und Gregorsmesse diskutieren (2.). Dabei wird die Genese und Tradition des Bildthemas (2.1), die Verbindung von Bild und Text (2.2) sowie die Vereinbarkeit von unsichtbarer, eben nicht akzidentiellen Wandlungsvorstellung der Transsubstantiationslehre mit der sichtbar dargestellten Wandlung in der Gregorsmesse (2.3) zur Sprache kommen.

Ich betrachte ferner die Relation von Transsubstantiationslehre und „Gregorsmesse“ als eine Beziehung von „Bild“ und „Text“. Die theologische Leistungsfähigkeit und Grenze von Bild und Text sollen in diesem Kontext untersucht werden. Dazu werden in einzelnen Bildbetrachtungen Reflexionen zur Bildtheorie der Gregorsmesse angestellt und der spezifisch bildliche Beitrag der Bilder zur Eucharistielehre herausgearbeitet (3.).

## 1. Die Entwicklung der Transsubstantiationslehre als „gewaltiger Sieg der Abstraktion“<sup>7</sup>

Wenn 1215 im vierten Laterankonzil erstmalig in lehramtlichen Texten der Begriff *transsubstantiare* zur Beschreibung der Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Jesu Christi gebraucht wurde, dann spiegelt sich hierin eine entscheidende

Entwicklung der Eucharistielehre wider, die über Jahrhunderte heftige theologische Diskussionen provoziert hatte. Einige Aspekte dieser Entwicklung sollen hier schlaglichtartig dargelegt werden, um vor diesem Hintergrund die Transsubstantiationslehre deutlicher konturieren und ihre Beziehung zur Gregorsmesse spezifischer charakterisieren zu können.<sup>8</sup>

Die im letzten Abendmahl biblisch bezeugte Aussage Jesu „Dies ist mein Leib“ (vgl. Mt 26,26; Mk 14,22; Lk 22,19) und der damit verbundene Auftrag „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (vgl. 1 Kor 11,24f; Lk 22,19) stellte die christlichen Gemeinden seit Beginn vor die Frage, wie ein Mahl zum Gedächtnis der Passion Jesu Christi verstanden werden kann. Betrachtet man die so genannten biblischen Stiftungstexte der Eucharistie (Mt 26,26–29; Lk 22,19f; Mk 14,22–24; 1 Kor 11, 23–25; Joh 6,51–58) im Horizont jesuanischer Zeichenhandlungen und Rede<sup>9</sup>, so lässt sich die Abendmahlsfeier als realisierende Zeichenhandlung verstehen, in deren Worten, Handlungen und Elementen sich die Gegenwart Jesu Christi ereignet. Das sinnlich-sichtbare Geschehen des Mahls zeugt somit von der Präsenz Jesu Christi, ohne jedoch eine explizite Erklärung seiner Gegenwart in Brot und Wein anzuführen. Denn die „Frage nach den ‚Elementen‘ wurde in den Einsetzungsberichten gewiss noch nicht gestellt“.<sup>10</sup>

In der patristischen Eucharistielehre hingegen zeichneten sich alsbald Erklärungsmodelle der eucharistischen Gegenwart ab, die anhand philosophischer Begrifflichkeit entworfen worden waren. Die meisten griechischen Theologen waren von der (neu-)platonischen Bildtheorie geprägt, nach der die Wirklichkeit ein Bild oder Symbol einer höheren Wirklichkeit ist.<sup>11</sup> Die unseren Sinnen zugängliche Welt ist demzufolge ein Abbild des Urbildes, das abgeschwächt im Abbild gegenwärtig ist. Damit hat das Abbild Anteil am Urbild, Symbol- oder Bildtermini ist folglich ihr Wirklichkeitscharakter nicht abzusprechen, vielmehr sind sie als „Vergegenwärtigungsmittel, Erscheinungsweisen des Urbildes zu verstehen“.<sup>12</sup> Vor dem Hintergrund dieses Bildverständnisses betrachteten die griechischen Väter die Sakramente und prägten damit die Eucharistielehre über Jahrhunderte. Die gesamte Mahlfeier in ihrer sinnlichen Struktur wird dabei zum Bild, das die vergangenen Heilstaten Jesu gegenwärtig setzt und auf das künftige himmlische Mahl vorausgreift. Die Bildkategorie besitzt dabei den Anspruch, das im Mahl Dargestellte real zu präsentieren. Das Bild ist folglich „nicht nur ein subjektives Erinnerungszeichen, sondern das wirklichkeitserfüllte Inerscheintreten des Urbildes“.<sup>13</sup>

Wandlungstermini wie die der Transsubstantiationslehre sind diesen Eucharistielehren fremd. Nicht eine näher zu bestimmende Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Jesu Christi steht in ihrem Mittelpunkt, sondern die als Abbild der

Heilstaten Jesu verstandene sinnlich geprägte Mahlfeier, in der im feiernden Vollzug die Gegenwart Jesu Christi und seine Heilstaten aufleuchten.<sup>14</sup>

Diese (neu)platonischen Grundzüge bestimmten Jahrhunderte lang die Eucharistielehre, wenn auch vereinzelt griechische Theologen Bildbegriffe ablehnten<sup>15</sup>, und lateinische Kirchenväter zum Teil nicht unerhebliche Modifikationen durchführten.<sup>16</sup> Eine einschneidende Veränderung der Eucharistielehre zeichnet sich im neunten Jahrhundert mit dem so genannten ersten Abendmahlsstreit zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus von Corbie ab, der gleichsam ein erster Entwicklungsschritt zur Transsubstantiationslehre darstellt.<sup>17</sup> Ratramnus folgt dabei weitgehend traditionellen, antiken Bildvorstellungen, derzufolge das Bild (*figura*) die verhüllte Wirklichkeit darstellt, wohingegen *veritas* die unverhüllte Wirklichkeit meint, die eine unmittelbare Erfahrung ermöglicht.<sup>18</sup> Eucharistie ist für ihn verhüllte Wirklichkeit. Unter dem Schleier der eucharistischen Gaben ist folglich Jesus Christus wirklich präsent. Durch diese Wirklichkeit in *figura* wird der Geheimnischarakter der Eucharistie deutlich, der die Notwendigkeit des Glaubens unterstreicht. „Denn, wenn nach der Meinung einiger hier nichts mehr bildhaft aufgefaßt wird, sondern alles in Wahrheit gesehen wird, dann ist hier nicht mehr der Glaube am Werk, da ja nichts mehr auf geistliche Weise geschieht; vielmehr wird alles, was es da gibt, nach dem sinnhaften Erscheinen aufgenommen“ (CD 11, S. 35f).<sup>19</sup>

Ratramnus Schrift *De corpore et sanguine Domini* nimmt Bezug auf Karl den Kahlen, der anfragt, ob Jesus Christus in der Eucharistie *in mysterio* oder *in veritate* präsent und ob der eucharistische mit dem historischen Leib Jesu Christi identisch sei (vgl. CD 5, S. 34). An diesen Anfragen wird deutlich, dass Karl der Kahle den Zusammenhang von *figura* und *veritas* in Frage stellt. Ratramnus hingegen betont die enge Relation dieser Kategorien. Die Überlegungen Karls des Kahlen mögen durch die Schrift *De corpore et sanguine Domini*<sup>20</sup> von Paschasius Radbertus angestoßen worden sein. Denn dieser geht von der Identität des historischen und eucharistischen Leibes aus. Jesus Christus ist demzufolge nicht *in figura*, sondern *in veritate* in der Eucharistie präsent (vgl. CD 3, S. 24). Die Kategorie des Bildes besitzt für ihn nicht länger den im antiken Verständnis vorausgesetzten Anteil an der Wirklichkeit. Denn „wenn (der eucharistische Leib Christi) Bild ist, so ist zu fragen, wie er Wirklichkeit sein kann“ (CD 4, S. 28)<sup>21</sup> Da für Paschasius das (neu)platonische Bilddenken nicht länger die Gegenwart Jesu Christi in den eucharistischen Gaben gewährleistet, postuliert er eine innere Verwandlung der Gaben, die jedoch äußerlich nicht sichtbar ist. So will er die Einheit von historischem und eucharistischem Leib, von der Präsenz des Heilsgeschehens und der Gaben der Eucharistie verbürgen. Doch er bietet keine theo-

logische oder philosophische Theorie, die diese innere Wandlung kommunikel machen kann.<sup>22</sup> Dies unterstreicht auch die scharfe Kritik, die Paschasius' Entwurf bei Rabanus Maurus, Johannes Scotus Eriugena und Gottschalk von Orbais hervorruft.<sup>23</sup> Obwohl seine Eucharistielehre kein überzeugendes Gegenmodell bietet, zeichnet sich hierin doch ein deutlicher Umbruch im Wirklichkeits- und Bildverständnis der westlichen Theologie im neunten Jahrhundert ab. Weder Ratramnus noch Paschasius Radbertus leugnen die Realpräsenz der Eucharistie, doch die Relevanz des Bildbegriffs wird von Paschasius in Frage gestellt, da er dem Bild nicht länger einen Bezug zur Wirklichkeit einräumt. Seine nicht näher explizierte Theorie einer inneren Wandlung der Gaben soll daher die Realpräsenz der Eucharistie gewährleisten. Die Wurzel des ersten Abendmahlsstreits liegt somit nicht im realpräsentischen Verständnis der Eucharistie, sondern in differierenden Bildtheorien.

Zudem wird eine weitere Verschiebung zum antiken Eucharistieverständnis erkennbar. Während in der patristischen Theologie die gesamte Mahlfeier als Abbild der Heilstaten Jesu Christi verstanden wurde, wird nun der Fokus auf die so genannte somatische Realpräsenz, das heißt auf die Präsenz in den eucharistischen Gaben, gelegt. Der Charakter des Mahlhaltens in seinen mannigfaltigen Aspekten tritt hinter die Fokussierung auf Brot und Wein zurück.

Der im elften Jahrhundert geführte zweite Abendmahlsstreit um die Eucharistielehre des Berengar von Tours nimmt an Schärfe zu.<sup>24</sup> Obwohl sich Berengar in der Tradition der Kirchenväter und des Ratramnus' versteht, wird seine Lehre auf mehreren Synoden als häretisch verurteilt.<sup>25</sup> In Anlehnung an Augustinus betrachtet er Brot und Wein als *signum*, *sacramentum* und *figura* des Leibes und Blutes Jesu Christi<sup>26</sup> und lehnt Wandlungstermini zur Klärung der eucharistischen Gaben ab. Er trennt dabei zwischen dem historischen Leib (*res sacramentorum*) und dem eucharistischen Leib (*sacramentum*), die jedoch konstitutiv miteinander verbunden sind (vgl. PE 110 C–E), denn *sacramentum* meint bei Berengar die sichtbare Form der unsichtbaren Gnade (RCL 146, 1642f). Er geht von einer so großen Ähnlichkeit (*similitudo*) von *sacramentum* und *res sacramentorum* aus (vgl. SCS 422D; PE 112E–113A), dass er auch die eucharistischen Gaben als wahren Leib (*verum corpus*) bezeichnet. Die von Berengar verwendeten Zeichen- und Bildbegriffe können jedoch im veränderten philosophischen Kontext nicht länger die reale Präsenz Jesu Christi gewährleisten. So wurde ihm ein leerer Symbolismus vorgeworfen, der die Gegenwart Jesu Christi leugne und lediglich von einem *sacramentum* ausgehe (vgl. DH 690). In dem von ihm 1079 abzulegenden Glaubensbekenntnis wird die Gegenposition zu Berengar formuliert: Substanthaft werden die eucharistischen Gaben in das Leib und Blut Jesu Christi

verwandelt (*substantialiter converti*), nicht als Zeichen (*signum*), sondern in der Wahrheit der Substanz (vgl. DH 700). In diesem zweiten Abendmahlsstreit wird somit die sich im ersten Abendmahlsstreit abzeichnende Entwicklung weitergeführt. Die sinnlich-sichtbaren Kategorien wie *signum*, *figura* oder *sacramentum* können im veränderten philosophischen Kontext nicht länger die reale Gegenwart Jesu Christi im eucharistischen Mahl bezeugen. An ihre Stelle tritt die unsichtbare, substanzhafte Wandlung von Brot und Wein.

Lanfrank von Bec bietet in seiner Schrift *De corpore et sanguine Domini*<sup>27</sup>, die als Reaktion auf Berengars *Scriptum contra synodum* betrachtet werden kann, ein erstes ontologisches Erklärungsmuster dieser unsichtbaren Wandlung. Er führt die Unterscheidung von *essentia principalis* bzw. *essentia interioris* und *essentia secunda* bzw. *species visibilis* ein (vgl. DC 418B; DC 420D). Während erstere in den Leib und das Blut Christi gewandelt werden, bleiben zweite als sichtbares Brot und Wein erhalten. Guimund von Aversa benutzt zur schärferen Unterscheidung in seiner Schrift *De corpore et sanguine Christi veritate in eucharistia*<sup>28</sup> die aristotelische Begrifflichkeit von Substanz und Akzidenz. Die Substanz wird gewandelt (*substantialiter transmutari* (DC 1467B)), die den Sinnen zugänglichen Akzidenzien hingegen nicht. Hiermit formuliert er die Grundzüge der Transsubstantiationslehre. Es ist diese Unterscheidung von unsichtbarer, substanzhafter Wandlung und unveränderter, sichtbarer Form die im vierten Laterankonzil erstmalig lehramtlich mit dem Begriff der Transsubstantiation belegt ist. Wenn auch die Transsubstantiationslehre in den folgenden Jahrhunderten weiter differenziert und insbesondere im Horizont der aristotelischen Metaphysik begrifflich und philosophisch geschärft wird, so sind hiermit doch die Wesensmerkmale ausgeprägt worden, wonach das Trienter Konzil von der „wunderbare[n] und einzigartige[n] Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in den Leib und der ganzen Substanz des Weines in das Blut [spricht], wobei lediglich die Gestalten von Brot und Wein bleiben“, was die katholische Kirche „sehr treffend Wesensverwandlung (transsubstantiationem)“ (DH 1652) nennt.

Es kann als das Verdienst der Transsubstantiationslehre gelten, dass es ihr vor dem veränderten philosophischen Hintergrund gelingt, Sichtbares und Unsichtbares, Materie und Wandlung, Körperliches und Spirituelles durch die Unterscheidung von Substanz und Akzidenz zusammen zu denken. An die Stelle des antiken, (neu)platonischen Bildverständnisses tritt ein von der aristotelischen Metaphysik geprägtes Denken, um die reale Gegenwart Jesu Christi in den eucharistischen Gaben zu erläutern. Im Zusammenhang der Gregorsmesse ist jedoch wichtig festzuhalten: Im Vergleich mit den biblischen Stiftungstexten sowie der patristischen Theologie wird die (früh)scholastische

Eucharistielehre auf die somatische Realpräsenz fokussiert. Während in der patristischen Eucharistielehre die gesamte Mahlfeier als sichtbares Abbild der Heilstaten Jesu Christi betrachtet wurde, so richtet sich das Augenmerk nun auf die eucharistischen Gaben. Damit ergibt sich jedoch eine grundsätzlich problematische Situation: Zum einen wird die Eucharistielehre auf die sinnlichen, materiellen Elemente fokussiert, zum anderen ist es gerade die sinnlich-sichtbare Dimension, die an Bedeutung verliert. Denn in den Akzidenzien ist das Wesentliche nicht erkennbar, die substanzhafte Wandlung bleibt den Sinnen unzugänglich, ist als solche „für das leibliche Auge nicht sichtbar“.<sup>29</sup> Diese Spannung kann theologisch in differenzierter Begrifflichkeit und philosophischer Theorie noch überbrückt werden, für die Gläubigen ist diese Einheit jedoch nur schwer nachzuvollziehen. Denn wir haben es zugleich mit einer Aufwertung bzw. Konzentration auf die sinnlichen Elemente und mit einem Bedeutungsverlust der Sinnlichkeit zu tun. In diesem Sinne spitzt Carlo Ginzburg zu: „Das Dogma der Transsubstantiation leugnete die sinnlichen Aspekte zugunsten einer tieferliegenden und unsichtbaren Realität und war damit sicher ein gewaltiger Sieg der Abstraktion.“<sup>30</sup> Inwiefern sich diese Veränderungen in der Eucharistielehre in der Bildproduktion widerspiegeln können, soll im Folgenden untersucht werden.

## 2. Die Bestätigung der Transsubstantiation im Bild?

Wie einleitend ausgeführt, wird die „Gregorsmesse“ unter anderem als Bestätigung der Transsubstantiationslehre eingeführt. Nachdem im vorangegangenen Kapitel die Grundzüge dieser Lehre vorgestellt worden sind, soll hier die Beziehung von Gregorsmesse und Transsubstantiation in dreifacher Hinsicht diskutiert werden. In einem ersten Schritt wird die Frage nach der Entwicklung des Bildthemas gestellt. Gibt es literarische oder bildliche Traditionen, die als Vorlage mit in das Bildthema eingeflossen sind und wenn ja, welche Bezüge ergeben sich hieraus zur Transsubstantiation (vgl. 2.1)? Zweitens untersuche ich die Textbeigaben in und bei den Bildern, inwiefern hierin Aufschlüsse über ihr Verhältnis zur Transsubstantiation zu finden sind (vgl. 2.2). In einem dritten Schritt gilt es schließlich anhand von exemplarischen Bildbetrachtungen zu analysieren, in welcher Relation die Bilder zu den theologischen Texten über die Eucharistie stehen (vgl. 2.3). Können sie als „Übersetzung“ der Texte in ein visuelles Medium aufgefasst und kann daher ein enges Verhältnis von Transsubstantiation und Gregorsmesse angenommen werden?

## 2.1 Entwicklung des Bildthemas

Gregor der Große erfreute sich im Mittelalter großer Beliebtheit, und so rankten sich auch zahlreiche Legenden um sein Leben. Doch versucht man eine literarische Vorlage für das Bildthema der Gregorsmesse zu finden, so erweist sich dies als schwierig. Die Problemstellungen sind vielfach dargestellt worden und sollen daher hier nur summarisch aufgezeigt werden.<sup>31</sup> Dem bisherigen Forschungsstand zufolge ist eine Legende, die größere Übereinstimmungen mit dem Bildthema aufweist, erst um 1400 auszumachen – also ungefähr zeitgleich mit der Entstehung der Bilder selbst. Dieser im 15. Jahrhundert plötzlich weitverbreiteten Legende zufolge überkommen einer Frau in der von Gregor gefeierten Messe Zweifel an der leiblichen Gegenwart Jesu Christi in Brot und Wein. Daraufhin erscheint der Schmerzensmann selbst auf dem Altar. Die Parallelen zu den Bildern sind offensichtlich. Doch diese Legendenversion kann nicht als langjährig bekanntes Traditionsgut betrachtet werden, das sich im späten Mittelalter in der Bildproduktion niederschlägt. In der vorhandenen Forschungsliteratur bleibt damit die Frage bestehen, wieso sich zu dieser Zeit sowohl die Legende als auch der Bildtypus der Gregorsmesse herausbildet.

Weiter zurückverfolgen lässt sich eine Legende über ein Messwunder Gregors des Grossen, die in der *Legenda Aurea*, bei Paulus Diaconus und Johannes Diaconus tradiert wird,<sup>32</sup> doch unterscheidet sie sich erheblich von den im Spätmittelalter als Gregorsmesse bezeichneten Bildern. Dieser Legende zufolge beginnt eine Frau während einer Messe zu lachen, als Gregor die Hostie als Leib Christi bezeichnet, denn sie hatte das Brot selbst gebacken. Gregor betete für ihren Unglauben, und „so fand er ein Stücklein des Brotes zu Fleisch worden in eines Fingers Gestalt; davon ward das Weib gläubig“.<sup>33</sup> Auch in dieser Legende geht es um eine Ungläubige, deren Zweifel durch ein Messwunder zerstreut werden. Doch anstelle des Schmerzensmannes erscheint hier ein Stück Fleisch in Form eines Fingers. Diese Erscheinung findet sich auf mittelalterlichen Gregorsmessen ebensowenig wie eine Abbildung der zweifelnden Frau.<sup>34</sup> Auffällig ist auch, dass in den entsprechenden Textüberlieferungen Wandlungstermini wie *transubstantatio*, *converti*, *transire* fehlen. Nicht die seit den Abendmahlstreitigkeiten diskutierte Wandlung wird von der Frau in Frage gestellt, sondern der Glaube, dass das selbstgebackene Brot Jesus Christi sei. Es lassen sich somit weder schriftliche Traditionen ausmachen, die explizit der Gregorsmesse als Vorlage gedient haben könnten, noch ergeben sich eindeutige Hinweise auf die Bestätigung der Transsubstantiation durch die Gregorsmesse. Daher sollen nun einzelne Bild-

*2. Israhel van  
Meckenem,  
Gregorsmesse,  
um 1495*

elemente der Gregorsmesse untersucht werden, inwiefern hieraus Aufschlüsse über die Entstehung des Bildthemas gegeben und mögliche Bezüge zur Transsubstantiationslehre aufgezeigt werden können.

In Israhel van Meckenems Gregorsmesse (zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts) befindet sich im Zentrum ein halbfiguriger Schmerzensmann vor einem dreiteiligen

Retabel, das die Leiden und die Auferstehung Jesu Christi abbildet (*Abb. 2*). Die Kreuzigungsszene des Retabels wird von einem hohen T-förmigen Kreuz verdeckt, an dessen Fuß der Schmerzensmann in einem Sarkophag steht. Dieser Sarkophag befindet sich auf dem Altar und nimmt so den Ort der Predella ein. Auf dem Altar stehen zwei brennende Kerzen, eine Kusstafel, ein Kelch über Corporale und Patene, ein aufgeschlagenes Messbuch, ein Salbölgefäß sowie Kännchen für Wasser und Wein. Vor dem Altar knien Gregor der Große und zwei Assistenzfiguren, rechts und links vom Altar drängen sich zwei Kardinäle, zwei Bischöfe, ein Mönch sowie eine Gruppe von Laien. Im zentralen spitzbogigen Feld hinter dem Altar befinden sich die Arma Christi, eine Vera ikon und Abbrüviaturen der Passionsgeschichte. Auf der Basis des Retabels liegen drei Würfel auf einem ungeteilten Rock, der in den Altarraum hineinfällt. Der Schmerzensmann wird scheinbar nicht wahrgenommen, denn niemand blickt zu ihm empor. Auffallend ist zudem die Unbestimmtheit des Augenblicks. Die brennenden Kerzen deuten ebenso auf die Messfeier hin wie das aufgeschlagene Messbuch, doch die Patene ist unter dem Corporale verborgen, die Kännchen für Wein und Wasser sind hinter das Altarretabel geräumt.<sup>35</sup>

Die Erscheinung des Schmerzensmannes auf dem Altar wird somit nicht explizit mit der Wandlung von Brot und Wein in Beziehung gesetzt. Hingegen weist die Darstellung des Schmerzensmannes auf ein bedeutendes Vorbild hin. Es ist die Kopie der *Imago Pietatis* in Santa Croce in Jerusalem, die Israhel von Meckenem in einem anderen Kupferstich kopiert hatte.<sup>36</sup> Indem er die *Imago Pietatis* in seine Gregorsmesse einfügt, nimmt er damit Bezug auf die in Santa Croce befindlichen Ikone und deren Legende. Derzufolge ist die Darstellung des Schmerzensmannes im Auftrag von Gregor dem Großen nach einer Vision angefertigt worden. Es ist somit die Abbildung einer Christuserscheinung, die Gregor bei einer Messfeier in Santa Croce gehabt hat und aufgrund derer er einen grossen Ablass für diejenigen aussetzte, die ihre Sünden beichteten und bereuten sowie Gebete vor dem Bild verrichteten.<sup>37</sup> Daher besaß die Ikone große Popularität und galt der mittelalterlichen Welt als Urbild der *Imago Pietatis*.<sup>38</sup>

Aufgrund dieser Verknüpfung mit dem Ablasswesen sieht Endres die Quelle der Gregorsmesse nicht in den Legenden über die Eucharistiewunder von Gregor, sondern in der mit dem Ablass versehenen Darstellung der *Imago Pietatis*. Damit läge der Ursprung des Bildmotivs nicht in der Verbindung zur Eucharistie, sondern in Gregors Vision des Schmerzensmannes. Nach Endres entwickelt sich nach und nach aus der *Imago Pietatis* das Bildmotiv der Gregorsmesse: Erst treten die Leidenswerkzeuge hinzu, dann wird Gregor kniend vor dem Schmerzensmann abgebildet,

Kleriker und Laien füllen den Kirchenraum, und schließlich wird das Motiv mit der Hl. Messe verflochten.<sup>39</sup> Bezieht man die von Endres dargelegte Entwicklung der Gregorsmesse auf Israhels Stich, so wäre hier nicht ein Wandlungswunder bei der Eucharistie, sondern Gregors Vision des Schmerzensmannes in Santa Croce dargestellt. Dies entspräche sowohl dem Fehlen von Brot und Wein auf dem Bild als auch der nicht vorhandenen literarischen Vorlage für einen expliziten Zusammenhang mit einem eucharistischen Wunder. Endres Theorie zufolge erwiese es sich somit als problematisch, die Gregorsmesse als Bestätigung der Transsubstantiation anzunehmen.

Doch das Motiv des Schmerzensmannes ist selbst wiederum in eine lange Bildtradition verstrickt. Zwar wurden seit dem 14. Jahrhundert die Darstellungen der Imago Pietatis auf das vermeintliche Urbild in Santa Croce zurückgeführt und mit der Vision von Gregor dem Großen begründet, doch das Bildthema des Schmerzensmannes war im Osten weit verbreitet und weist auf eine für die Gregorsmesse relevante Tradition hin. Denn dort steht es in engem Bezug zur Eucharistie, der sich später auch im Westen widerspiegelt.<sup>40</sup> In der Ostkirche befindet sich das Bild des Schmerzensmannes in der Prothesis, einer Nebenkapelle an der Nordseite des Hauptaltars. Diese Kapelle, in deren Apsis häufig der Schmerzensmann dargestellt ist, dient der Opfertgabenbereitung vor der Eucharistiefeyer. Die Liturgie sieht vor, das Brot mit der Heiligen Lanze zu zerstechen und zu teilen. Unter Gesang und Gebet werden die Gaben dann in einem so genannten Großen Einzug in den Altarraum gebracht.<sup>41</sup> „So verkünden Wort und Bild in gleicher Weise, am gleichen Ort (eben in der Prothesis) und im gleichen Augenblick der so dramatisch dargestellten Schlachtung des Christos-Amnos den erniedrigten, aber bereits von der Auferstehung verklärten Christuskönig.“<sup>42</sup>

Betrachtet man somit diesen Kontext des Bildes, so ist von einem eucharistischen Charakter auszugehen, der durchaus auch seinen Weg in den Westen genommen hat.<sup>43</sup> Hierfür sprechen auch Bildbelege im Westen. Obwohl vielfach Wandmalereien in den Kirchen nicht mehr erhalten sind, existieren dennoch auch in Deutschland Beispiele von Bildern des Schmerzensmannes in Sakramentsnischen, so z. B. die frühe Darstellung im Karner zu Roding (um 1330) oder im Domkreuzgang in Regensburg.<sup>44</sup> Auch auf Tabernakeln und Sakramentshäuschen lassen sich diese Darstellungen nachweisen.<sup>45</sup> So scheint das in der Gregorsmesse aufgenommene Christusbild aus Santa Croce zumindest eine doppelte Verknüpfung zu besitzen. Zum einen ist der aus dem Osten importierte Bildtypus des Schmerzensmannes in seinen liturgischen Wurzeln als eucharistisches Christusbild zu betrachten. Zum anderen ist

3. *Schmerzensmann von Engeln gehalten,*  
*(Reliquar Sixtus' IV.), Paris, um 1400,*  
*Montalto*

das Bildthema im Westen mit der Vision von Gregor dem Großen verbunden, als Urbild des Schmerzensmannes eingeführt und mit einem Ablass belegt worden. Die Suche nach den Ursprüngen einzelner Bildelemente der Gregorsmesse weisen somit durchaus Bezüge zur Eucharistie auf, die in der Ausprägung der Gregorsmesse in Zusammenhang zur Transsubstantiation gesetzt werden könnten. Explizit bildnerische Hinweise auf eine Bestätigung des eucharistischen Geheimnisses sind jedoch nicht auszumachen.

Blickt man erneut auf die Gregorsmesse von Israhel von Meckenem, so ist ein weiteres Bildelement aufschlussreich. Der halbfigurige Christus steht auf dem Altar in einem Sarkophag, doch dieser müsste nach unten geöffnet sein, damit die Beine in ihm ihren Platz finden. Der Sarkophag wirkt wie eine Schublade, die im geschlossenen Zustand den Ort der Predella unter dem dreiteiligen Retabel einnehmen könnte. Der Blick auf das Retabel wäre dann wieder frei, anstelle des dreidimensionalen Schmerzensmannes und dem T-förmigen Kreuz wäre die zweidimensional Darstellung der Kreuzigung zu sehen. Aus dem Retabel und der Predella wird somit in den

Raum hinein die Passion und Auferstehung Jesu Christi entfaltet, durch das Ausklappen der vermeintlichen Predella entsteht ein Sarkophag, in dem der leidende Christus leibhaftig wird (was jedoch den Betrachtenden der Gregorsmesse wiederum nur im Bild vor Augen geführt wird). In dem Stich von Meckenem lässt sich somit durchaus ein kompositorischer und inhaltlicher Zusammenhang von Schmerzensmann und Predella bzw. Retabel ausmachen. Dieser vertieft sich, wenn man der Entstehung der Predella nachgeht: Es ist zwar umstritten, ob die Entstehung von Flügelaltären ausschließlich aus den hinter dem Altar aufgestellten Reliquienschränken hervorgegangen sind<sup>46</sup>, aber dennoch lässt sich eine enge Verbindung von Altarretabel bzw. Predella und Reliquien nicht leugnen. „Sagt man also, die Reliquien hätten sich aus dem Altarschrein in die Predella zurückgezogen, so bezeichnet dies gewiss die Norm.“<sup>47</sup> Aufgrund fehlender Christusreliquien sind diese nicht in der Predella vorhanden. Dafür ist seit dem 15. Jahrhundert die Aufbewahrung der Eucharistie in der Predella „keine Seltenheit mehr“<sup>48</sup> Oft wurde der gregorianische Schmerzensmann auf den dafür vorgesehenen Tabernakeln dargestellt.<sup>49</sup> Man findet hier somit erneut die in Israhel von Meckenems Stich dargestellte Verbindung von Predella und Imago Pietatis. Auch dieses Bildelement ist somit mit der Eucharistie eng verbunden.

Weiterhin ist eine Darstellungsvariante des Schmerzensmannmotivs in dem hier behandelten Kontext beachtenswert.<sup>50</sup> Insbesondere Darstellungen des Schmerzensmannes in Italien werden von Engeln flankiert, die den toten Christus aufrecht halten, so dass er zu schweben scheint (*Abb. 3*). Biblische Quellen für dieses Motiv sind jedoch nicht auszumachen. Setzt man jedoch den Schmerzensmann – auch vor dem Horizont des bisher Dargelegten – in Bezug zur Eucharistie, so erschließt sich dieses Motiv losgelöst von einer biblischen Vorlage. „Alle Verständnisprobleme des Bildes entfallen nun, wenn wir in der Imago Pietatis ein Abbild der Hostie sehen dürfen. [...] Dann wäre im Bild die Realität des Sakraments mit der Realität des historischen Opferleibs Christi – oder Tod in der Opferung und Leben in der Auferstehung – anschaulich ineins gesetzt.“<sup>51</sup> Damit ist in den Bildern die Geste des Erhebens des Leibes Christi zugleich Ausdruck der Elevation und des Darreichens der Hostie. Die Engel, die den Leichnam Christi tragen, finden ihre liturgische Entsprechung in den Angelis Missae.<sup>52</sup> Auch in dieser Darstellungsvariante liegt somit eine Verknüpfung von Schmerzensmann und Eucharistie vor.

In der Betrachtung der Gregorsmesse von Israhel von Meckenem und in den kurzen Abstechern zu einzelnen Wurzeln der Bildelemente wurde die äußerst komplexe, in ihren Details noch lange nicht erleuchtete Genese des Bildthemas deutlich. Bei der

Diversität der Aspekte konnte jedoch aus unterschiedlichen Perspektiven ein Bezug zur Eucharistie ausgemacht werden: Die Legenden um Gregor den Großen berichten von eucharistischen Wundern, die jedoch entweder zu jung sind, um als Vorlage für die Gregorsmesse zu dienen oder die inhaltlich von den Darstellungen abweichen. Erweisen sich die literarischen Wurzeln der Gregorsmesse als wenig ergiebig zur Klärung des Bildthemas und seines Zusammenhangs zur Transsubstantiationslehre, so ergab die Analyse der bildnerischen Traditionen aufschlussreiche Hinweise. Der in der Gregorsmesse gezeigte Schmerzensmann lässt sich auf das Urbild in Santa Croce zurückführen, das wiederum aufgrund einer Vision Gregors des Großen in Auftrag gegeben und mit einem Ablass versehen wurde. Werden hierin keine Bezüge zur Eucharistie sichtbar, so weist doch die Spur des Schmerzensmannes in die Ostkirche, wo das Bild in seinem ursprünglichen Ort, der Prothesis, eng mit der Liturgie der Eucharistie verbunden ist. Auch die im Westen aufzufindenden Darstellungen auf Sakramentshäuschen und -nischen sowie Predellen lassen auf einen aus dem Osten mitimportierten eucharistischen Charakter des Schmerzensmannes schließen. Somit ist zwar die Verbindung zur Eucharistie offensichtlich, aber eine explizite Bestätigung der theologischen Lehre der Transsubstantiation, wie sie in der Forschung vielfach angenommen wird, ergibt sich auch aus den bildnerischen Traditionen nicht.

## 2.2 *Der Text zum Bild*

Die Gregorsmesse wurde in den unterschiedlichsten Medien dargestellt. Insbesondere Holzschnitte, aber auch einzelne Metallschnitte und Altarbilder sind mit einem Text verbunden. Zum Teil ist dieser in das Bild selbst integriert, so z. B. in einer Gregorsmesse des Monogrammisten d (niederdeutsch um 1470)<sup>53</sup> oder unter dem Bild abgedruckt. Es liegt somit nahe, den Inhalt des Textes unmittelbar mit der bildlichen Darstellung in Verbindung zu setzen und auf seine Bedeutung für den Zusammenhang von Gregorsmesse und Transsubstantiationslehre hin zu untersuchen. Für den Einblattdruck liegt eine umfassende Untersuchung zum Text- Bildverhältnis bei der Gregorsmesse vor.<sup>54</sup> Hiernach existieren unterschiedliche Textvarianten, die sich in vier Gruppen einteilen lassen: Die erste tradiert die Vision Gregors, den Ablass, den Gregor aufgrund dieser Vision gegeben hat, sowie die Gebetsaufforderung an die Gläubigen. Eine zweite Gruppe überliefert ausschließlich den Ablass. Eine dritte verknüpft die Gregorsmesse mit dem Gebet *Adoro te in cruce pendentem*, das auf Gregor zurückgeführt wird. Teilweise wird auch dieses Gebet mit dem Ablass verbunden.

Eine letzte Gruppe verbindet die Darstellungen mit Texten und Gebeten, die keinen näheren Bezug zum Bild erkennen lassen.<sup>55</sup> In jeder Gruppe existieren sowohl volkssprachliche als auch lateinische Texte.

Obwohl die Texte je unterschiedliche Angaben zur Zahl der Ablassjahre sowie der Gebete machen, weisen sie doch wesentliche Übereinstimmungen auf. Für den hier zu behandelnden Kontext sind dabei insbesondere zwei Momente hervorzuheben. Zum einen handeln die Texte in einer überaus großen Zahl von einem von Gregor anlässlich seiner Vision eingesetzten Ablass. In diesem Punkt korreliert der Text mit dem legendarischen Ursprung des Schmerzensmannbildes in Santa Croce, das ja genau aus dieser Vision und den damit verbundenen Ablass hervorgeht. Zum anderen finden sich in den Texten jedoch keine Hinweise auf die Eucharistie oder gar auf eucharistische Wunder. Angesichts der zum Teil sehr ausgeprägten bildnerischen Gestaltung von eucharistischen Elementen in den Gregorsmessen überrascht dieses Fehlen.

Wird folglich die Betrachtung der Gläubigen bei der Gregorsmesse auf die häufig auftretende Verbindung des leidenden Christus mit den Opfern gelenkt, können sie im Bild den Heiland in der Eucharistie als leibhaftig anwesend kontemplieren und die rettende Kraft der eucharistischen Gaben anschaulich wahrnehmen, so unterstützt der Text diese Betrachtungsweise nicht. Die Rettung der Seelen wird nicht durch das eucharistische Opfer in Aussicht gestellt, sondern versprochen wird ein Ablass durch das gläubige Gebet vor dem Bild. Damit knüpft der Text an eine der Traditionslinien des Bildes an: die Vision des Schmerzensmannes durch Gregor in Santa Croce. Der eucharistische Charakter des Schmerzensmannes, die literarischen Quellen zu den eucharistischen Wundern sowie die Bildelemente, die sich auf die Eucharistie beziehen, bleiben im Text hingegen unerwähnt. Der Versuch, die Gregorsmesse auch als Bestätigung der Transsubstantiationslehre zu verstehen, kann sich somit nicht auf die Textzeugnisse der Bilder stützen.

### *2.3 Der theologische Horizont der Gregorsmesse*

Nachdem ich zuerst die legendarischen und bildnerischen Vorlagen und anschließend die Textzeugnisse der Gregorsmesse auf ihren Bezug zur Transsubstantiationslehre untersucht habe, soll im Folgenden die im ersten Kapitel dargelegte Transsubstantiationslehre mit der Gregorsmesse verglichen werden. Wenn in den Bildern eine Bestätigung der Transsubstantiationslehre angestrebt wird, so muss diese im Bild dar-

stell- und wahrnehmbar sein. Damit wird nicht nur nach dem Zusammenhang von der theologischen Lehre und den bildnerischen Zeugnissen gefragt, sondern auch nach der Möglichkeit der Übersetzung von Text in Bild.

Bevor ich mich exemplarisch einzelnen Bildern zuwende, seien einige kurze Bemerkungen zum theologiegeschichtlichen Kontext der Entstehungszeit der Gregorsmesse angeführt. Diese setzt am Ende des 14. Jahrhunderts ein und findet in der zweiten Hälfte des 15. und im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts ihren Höhepunkt. Die Zeit der zwei großen Abendmahlsstreitigkeiten um Paschasius und Ratramnus sowie um die Eucharistielehre des Berengar von Tours gehören also längst der Vergangenheit an, die Theologen der Hochscholastik haben die mit den Abendmahlsstreitigkeiten provozierten Neuentwürfe der Eucharistielehre differenziert weitergeführt<sup>56</sup>, und in den lehramtlichen Texten des Vierten Laterankonzils findet die Transsubstantiationslehre ihren Niederschlag (vgl. DH 802). Damit kann aus lehramtlicher Sicht die Transsubstantiationslehre lange vor der Entstehung der Gregorsmesse als verbürgt gelten. Dennoch haben aus theologischer Sicht die Auseinandersetzungen darüber nicht nachgelassen. So ist zum Beispiel für Wilhelm von Ockham und seine Schüler die so genannte Konsubstantiationslehre vernünftiger als die Transsubstantiation. Bei der Konsubstantiation bleibt in den eucharistischen Gaben die Substanz von Brot sowie Wein erhalten, die Substanz des Leibes und Blutes Jesu Christi kommt zu dieser Substanz hinzu. Es geht hier somit nicht um eine Wandlung, sondern um einen zusätzlichen Wert des Brotes und Weines. Die eucharistischen Gaben besäßen so zwei Substanzen. Trotz seiner Bedenken gegenüber der Transsubstantiationslehre halten Ockham und Peter von Ailly dennoch an ihr fest, da sie Lehre der Kirche ist.<sup>57</sup> Johannes Wiclif hingegen leugnet eine Wandlung der eucharistischen Gaben und versteht die Eucharistie vielmehr als eine Heiligung der Substanzen. Die Hostie bleibt „localiter und substantialiter Brot und wird concomitanter Leib Christi, der seinerseits sacramentaliter gegenwärtig wird und den die Gläubigen spiritualiter empfangen“.<sup>58</sup> Wiclifs Schriften wurden 1382 bereits zensiert und auf dem Konzil von Konstanz 1415 verurteilt (vgl. DH 1151–1153). Somit wird deutlich, dass die Lehre der Transsubstantiationslehre auch nach ihrer theologischen Entfaltung und lehramtlichen Formulierung und vor den großen reformatorischen Auseinandersetzungen nicht unumstritten ist. Zumindest theologisch scheint diese Lehre ein Konfliktpotenzial zu besitzen, dass auch in der Entstehungszeit der Gregorsmesse kritische Stimmen und Zweifel hervorruft. Ob die Gregorsmesse, wie in der Forschung vielfach angenommen, tatsächlich als Bestätigung dieser Lehre dienen kann, werden die folgenden Bildanalysen untersuchen.



Auf der Gregorsmesse des Sippenaltars in St. Maria zur Wiese in Soest (um 1470), steht der leidende Christus auf dem Altar hinter Kelch, Patene, Messbuch und Leuchter (*Abb. 4*).<sup>59</sup> Aus Jesu Wunden fließt Blut in den Kelch, das daraus wiederum im hohen Bogen aus einer seitlich des Altars befindlichen rundbogigen Öffnung auf nackte Leiber spritzt, die aus schwarzen Graböffnungen halb herausragen. Oberhalb des Altars befinden sich die Arma Christi und Passionsabbreviaturen, vor dem Altar kniet Gregor, eine Assistenzfigur rechts von ihm hebt sein Gewand an, im linken Vordergrund kniet ein Kardinal. Jesus steht mit angewinkelten Armen und auseinander gespreizten Unterschenkeln vor einem leeren, steinernen Altarretabel. Während bei Israhel von Meckenems Gregorsmesse die Imago Pietatis in Korrespondenz zu den Passionsszenen des Retabels steht, scheint hier der Schmerzensmann das Altarbild zu ersetzen. An die Stelle des Bildes ist der leibhaftige Heiland getreten, dessen Blut sich wahrhaftig im Kelch befindet und das die Armen Seelen aus den Gräbern rettet. Im Vergleich zu Israhel von Meckenems Stich wird hier der Bezug zum Altarsakrament explizit. Die Flüssigkeit im Kelch ist sichtbar für die Betrachtenden das heilspendende Blut Jesu Christi. Das Bild macht „auf der Ebene der Erscheinung der Akzidenzen die verhüllte Substanz sichtbar“<sup>60</sup>.

Doch genau damit tritt das Bildthema unmittelbar in Konflikt mit der Transsubstantiationslehre. Besagt diese doch, dass die Akzidenzen, also die den Sinnen zugänglichen Eigenschaften, bestehen bleiben, die nicht sichtbare Substanz hingegen in das Blut Christi gewandelt wird. Dargestellt ist somit nicht die Transsubstantiation, sondern substanzuell und akzidentiell das Blut Jesu Christi. Viel eher als die Lehre der Transsubstantiation erinnert eine solche Darstellung an die erste 1059 von Berengar von Tours zu bekennende Confessio. Hierin heißt es, dass der wahre Leib und das wahre Blut „mit den Händen der Priester berührt und gebrochen und mit den Zähnen der Gläubigen zerrieben werden“ (DH 690). Diese ultra-realistische Eucharistieauffassung wurde im zweiten Glaubensbekenntnis des Berengar in Richtung der sich entwickelnden Transsubstantiationslehre modifiziert.

Im ersten Kapitel wurde bei der Darstellung der Transsubstantiationslehre die problematische Konzentration der mittelalterlichen Eucharistielehre auf die sinnlichen Elemente von Brot und Wein auf der einen, und den Bedeutungsverlust der sinnlichen, da akzidentiellen Dimensionen auf der anderen Seite deutlich. Eben diese Problematik spiegelt sich nun im Bild der Gregorsmesse wider. Wie kann die ausschließlich im Glauben zugängliche substanzuelle Wandlung visuell darstellbar gemacht werden? Kann dieser „Sieg der Abstraktion“ (Ginzburg) überhaupt sinnlich vermittelt werden? Die in theologischer und philosophischer Begrifflichkeit dargelegte Transsubstantia-

tionslehre stößt meines Erachtens bei dem Versuch der Visualisierung hier an ihre Grenzen. Denn das Medium Bild kann schwerlich das nur substanziell Fassbare darstellen.

Ob in dem Fehlen einer anschaulichen Vermittlung der Transsubstantiationslehre einer der Gründe für die steigende Zahl von Eucharistiewundern im Mittelalter ist, kann hier nicht näher untersucht werden.<sup>61</sup> In dem hier zu behandelnden Zusammenhang ist jedoch die Reaktion der scholastischen Theologie auf kurz andauernden Eucharistiewunder, wie das Verwandlungswunder bei Gregor, aufschlussreich.

Thomas von Aquin und Albertus Magnus unterscheiden zwei Arten der Wunder. Bei der ersten Art nimmt nur eine Einzelperson das Wunder wahr. Den Scholastikern zufolge bringt Gott dabei auf wunderbare Weise im Menschen Sinnesbilder hervor, ohne dass eine objektive Veränderung von Brot und Wein stattfindet. Bei der zweiten Art der Wunder handelt es sich um eine Veränderung, die jedem sichtbar ist. Dieses Phänomen wirft für Thomas folgenschwere Probleme auf. Christus kann nach Thomas unmöglich zugleich leibhaftig im Himmel und an unterschiedlichen irdischen Orten sein. Ebenso problematisch erscheint es ihm, Teile des Leibes in Kristallgefäßen aufzubewahren. Deshalb geht Thomas davon aus, dass objektiv zwar eine Verwandlung stattfindet, diese aber nicht die Grundakzidenz der Ausdehnung betreffen, wodurch die Schwierigkeit der Multilokation entstünde, sondern nur die sekundären Akzidenzen der Form, Farbe, Geruch, Geschmack, Schwere etc. Demzufolge sähen die Gläubigen eine Veränderung von Form, Farbe usw., die damit das Aussehen von Fleisch und Blut annähmen. Damit wäre die Erscheinung jedoch nicht wahres Fleisch und Blut, sondern nur deren äußere Erscheinungsform.<sup>62</sup> Aus dieser Unterscheidung von sekundären und primären Akzidenzen resultieren verschiedene Fragen. Wenn die Gestalten von Brot und Wein die sinnfälligen Zeichen der eucharistischen Gegenwart Christi sind, wie kann man dann noch davon sprechen, wenn diese nach einem Verwandlungswunder nicht mehr vorhanden sind? Ist damit nicht auch das Sakrament verflüchtigt? Wie lässt sich erkennen, dass die primäre Akzidenz der Ausdehnung unter der sich Jesus Christus im Sakrament vergegenwärtigt, noch vorhanden ist?

Diese Fragen konnten keiner eindeutigen Beantwortung zugeführt werden, wie auch insgesamt die Klärung der eucharistischen Wunder bis in das 18. Jahrhundert heftig und kontrovers diskutiert worden ist.<sup>63</sup> Insbesondere an den Antwortversuchen des Aquinaten wird deutlich, inwiefern gerade die sinnlich sichtbaren Dimensionen der eucharistischen Wunder Fragen an die Transsubstantiationslehre und der damit verbundenen aristotelischen Begrifflichkeit aufwerfen und zu Differenzierungen der Lehre nötigen. Daher unterscheidet Thomas von Aquin auch zwischen einem leibli-

chen und einem geistigen Auge. Während der Leib Christi, die Substanz der Eucharistie, für ersteres unsichtbar ist, ist das geistige Auge fähig, den Leib Christi in der sakramentalen Daseinsweise zu erfassen.<sup>64</sup> Dieser kann somit nur im Glauben bzw. nur von den Seligen geschaut werden.

Daraus folgt meines Erachtens ein Doppeltes: Zum einen ist die Transsubstantiationslehre in ihrem Kern, nämlich in der Wandlung der Substanz, visuell nicht zu vermitteln. Bilder, die allein mit dem äußeren Auge gesehen werden, können daher nicht zur Bestätigung einer begrifflich formulierten Lehre dienen, da ihnen nur die visuellen Ausdrucksmöglichkeiten zur Verfügung stehen. Zum anderen eignen sich auch eucharistische Verwandlungswunder nicht, dem Wesen der Transsubstantiationslehre näher zu kommen, stoßen doch die scholastischen Theologen bei dem Versuch, diese vermeintlichen Bestätigungen der Transsubstantiation mit Hilfe der Transsubstantiationslehre zu klären, an ihre Grenzen.

Wie lässt sich nun der nachweisliche Bezug der Gregorsmesse zur Eucharistie, wie er unter 2.1. ausgemacht werden konnte, auf der einen und die Distanz zur Transsubstantiationslehre auf der anderen Seite miteinander verbinden? Ich möchte abschließend die Gregorsmesse als eigenständige bildliche Reflexion der Eucharistie verstehen, die nur mittelbar auf Textvorlagen basiert. Entsprechend der traditionellen Eucharistielehre entdeckte ich dort das Potenzial, die Frage nach der realen Gegenwart Gottes einem bildliche Erklärungsversuch zuzuführen, der sich hierzu nicht auf vorgegebene Begriffsmuster stützt, sondern die Präsenz Jesu Christi visuell zum Ausdruck bringt. Erweisen sich die folgenden Ausführungen als stichhaltig, dann folgten die Bilder der Gregorsmesse in dem *Was*, nämlich der realen Präsenz Jesu Christi im eucharistischen Mahl, der Tradition der Kirche seit ihren frühesten Wurzeln (vgl. 1.). Jedoch würden sie diese Präsenz weder anhand der Transsubstantiation, noch mit dem (neu)platonischen Urbild-Abbild-Denken zu klären suchen, sondern vielmehr das *Wie* dieser Gegenwart Jesu Christi bildnerisch reflektieren.

### 3. Die Gregorsmesse – eine bildliche Reflexion der Realpräsenz?

Die bildlichen Reflexionen werden im Folgenden an zwei Gemälden exemplarisch herausgestellt. In der Gregorsmesse des Meisters des Lebensbrunnens (um 1510) steht der Schmerzensmann vor einem T-förmigen Kreuz in einem schmalen, niedrigen Sarkophag auf dem mit Leuchtern, Messbuch, Kelch, Corporale und Kännchen für Wein und Wasser bereiteten Altar (*Abb. 1*).<sup>65</sup> Die Patene jedoch fehlt. Vor dem Altar

kniert Gregor der Große und betrachtet mit erstauntem Gesicht den leidenden Christus. Er ist begleitet von drei Kardinälen, zwei Diakonen und am rechten und linken vorderen Rand von jeweils drei Stifterfiguren. Auffallend ist die Kirchenarchitektur. Hinter dem Altar öffnet eine große rundbogige Tür den Blick ins Freie, die Wand im Bildhintergrund ist durch drei Reihen von Rundbogenfenstern gestaltet. An dieser Wand befinden sich zudem die Arma Christi und das Schweiß Tuch der Veronika. Wie auch bei der Gregorsmesse des Sippenaltars fließt das Blut Christi in den Kelch und von dort auf eine Arme Seele am Fuße des Altars, die so dem Fegefeuer entkommt.

Wie in den bisher betrachteten Gregorsmessen geschieht hier ebenfalls die Erscheinung Christi vor dem Ort, an dem gewöhnlich das Retabel steht. Bei Israhel von Meckenem wurde deutlich, dass die Imago Pietatis eine dreidimensionale, leibhaftige Erscheinung des im Passionsretabel bildhaft Dargestellten ist. Im Sippenaltar ist die steinerne Platte auf dem Altar bilderlos, der Schmerzensmann wird vor ihr zum Bild auf dem Altar. Auch in der Gregorsmesse des Meisters des Lebensbrunnens erscheint Jesus leibhaftig auf dem Altar, er beugt sich den im Altarraum Versammelten entgegen und gießt sein Blut in den Kelch. Trotz dieser Beziehungen verläuft eine Grenze zwischen Christus und dem Altar(raum): Der Sarkophag erscheint wie eine Trennlinie, die weder von Christus noch von Gregor überschritten werden kann. So ist die Christuserscheinung – anders als ein Altarretabel – lebendig, tritt in Beziehung und bereitet sich in den Altarraum aus. Doch gleichzeitig geht sie nicht in die Situation der Messe auf, sie ist abgesondert und auf den Ort der Erscheinung fixiert.

Eine ähnliche Ambivalenz zwischen Bild und Erscheinung bietet die Wand im Hintergrund. In den sieben sichtbaren Rundbogen sind Personen(paare) der Passion dargestellt, die nicht eindeutig in dem Bildraum aufzulösen sind: Hinter den Personen erstreckt sich fortlaufend eine Landschaft, so dass die Öffnungen der Bogen wie Fenster anmuten. Scheint jedoch in der unteren Reihe der Folterknecht auf dem Erdboden zu stehen, so bleibt unklar, welchen Standort die oberen Figuren besitzen – eigentlich müssten sie in der Luft schweben. Den Betrachtenden wird somit kein einheitlicher Blick aus einer Fensterfront ermöglicht, sondern in den Fenstern tauchen unterschiedliche Passionsszenen und -paare wie in Bildern auf. In der unteren Reihe existiert nur ein Fenster, die daneben befindlichen Orte sind durch Bilder gestaltet: Das Schweiß Tuch der Veronika sowie die Arma Christi befinden sich an der Stelle des Fensters, ermöglichen aber ihrerseits – wie auch die Fensterbilder – eine bildliche Darstellung der Passion. Hierdurch werden die unterschiedlichen Szenen und Personen der Passion visuell im Altarraum präsent. Doch sie sind leibhaftiger als bildliche Darstellungen der Passion, wie sie häufig als Passionsabbreviaturen vorzufinden

sind. Denn sie überschreiten ebenfalls wie der Schmerzensmann ihren Bildraum. Im linken Fenster der mittleren Reihe legt Johannes seine Hand über den Fenstersims, darunter spukt der Folterknecht über den Altar hinweg Jesus an und sein Schilfkolben ragt weit in den Altarraum hinein. Doch auch hier gilt: Die dargestellten Personen befinden sich auf der Grenze von Bild und leibhaftiger Darstellung, sie schweben zwischen Interaktion und Distanz mit den im Altarraum Versammelten. Die Gregorsmesse spiegelt dadurch eine äußerst dichte, simultane Darstellung unterschiedlicher Zeit- und Raumebenen wieder, die im Bild in einem komplexen Handlungszusammenhang stehen.<sup>66</sup>

In der Gregorsmesse sind somit unterschiedliche Stationen und Personen der Passion zugleich präsent. Auch die Darstellung des Schmerzensmannes weist eine komplexe Struktur auf. Er wird von dem Folterknecht verspottet, trägt die Dornenkrone, ist somit ganz der Leidende, obgleich er im Sarkophag bereits auferstanden zu sein scheint und sein Blut erlösend wirkt. Leben und Tod, Leiden und Erlösung werden hier in einer Darstellung zusammen gebracht. Die „spätmittelalterliche Kunst hat sich nicht damit begnügt, die Vielheit der Bedeutsamkeiten, die Christus in der Schmerzensmann-darstellung erhält, nur attributhaft aufzuzeigen. Sie sucht sie durch die *Gestalt Christi selbst* auszudrücken, ihn zugleich als Mensch und Gott darzustellen, beschattet von Schmerz und Tod, lebendig im zeitlosen Leben“<sup>67</sup>. Diese komplexe Darstellung wird nun in Beziehung zu den Passionsszenen in den Fensteröffnungen, zu Gregor dem Großen und nicht zuletzt zu den Armen Seelen im Fegefeuer gesetzt. Somit entfaltet das Bildthema nicht nur die realpräsentische Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie, sondern insbesondere den Opfer- und Erlösungscharakter der Eucharistie.

Die so vor den Augen Gregors dargestellte Vergegenwärtigung des Heilereignisses in der Eucharistie ist dabei keine lediglich bildliche, sie ist eine real im Kirchenraum präsente. Doch zugleich wahrt sie ihre Grenze, denn sie geht nicht in Zeit und Ort der Gregorsmesse auf. Der Sarkophag und die Fensterrahmen weisen die bildnerische Grenze auf. Das Dargestellte lässt sich in seiner Simultanität der Einzel-elemente begrifflich nicht leicht auflösen, es entfaltet eine eigene, visuelle Logik, wie die Gegenwart Christi, wie sein Leiden, Tod und seine Auferstehung real gegenwärtig gedacht werden können.

Die Grenze zwischen Bild und Altarraum, zwischen Vision und Wirklichkeit wird in der Gregorsmesse des Meisters der Heiligen Sippe (Köln, um 1500) auf besonders fragile Art und Weise zur Darstellung gebracht (*Abb. 5*).<sup>68</sup> Erneut nimmt die Erscheinung des Schmerzensmannes den Ort des Altarretabels ein. Der Sarkophag erscheint

*5. Meister der hl. Sippe (Werkstatt), Gregorsmesse, um 1500, Köln, Wallraf-Richartz-Museum, Inv. Nr. 167*

als Predella, über der sich eine bewegte Szene mit einer Vielzahl von Personen der Passion befinden: neben dem Schmerzensmann in Halbfigur erscheinen Petrus und die Magd, Folterknechte, Judas, Hohepriester, Petrus und Malchus sowie die Handwaschung des Pilatus. Die handelnden Personen werden von den Passionssymbolen Hahn und Geißelsäule, Gewand, Würfel, Salbgefäße, Leiter, Rute, Laterne und Kreuz umgeben. Komprimierter als in der Gregorsmesse des Meisters des Lebensbrunnens werden hier die unterschiedlichen Szenen und Personen der Passion miteinander in Beziehung gesetzt und zu einer komplexen Einheit verbunden. Sie wird vom Altarraum durch den Sarkophag abgegrenzt, durch den auch die zwei Räume – Bildraum und Altarraum – markiert werden. Doch das Gewand auf der einen und Tücher auf der

anderen Seite des Sarkophags überschreiten diese Begrenzung und stellen eine Verbindung der zwei Räume her. Noch subtiler bezeichnen die Salbgefäße und insbesondere die Würfel die Ambivalenz der Grenze. Die Würfel erscheinen wie in einem Moment der Erstarrung, die sofort wieder aufgehoben zu sein scheint. Sie können in den Bild- aber auch in den Altarraum hineinfallen, sie markieren die Grenze und wirken zugleich an ihrer Auflösung mit. So zeichnet sich auch diese Gregorsmesse durch explizit bildnerische Reflexionen zum Verhältnis des Bildes bzw. der Erscheinung zur Eucharistiefeyer Gregors des Großen aus. Die Erscheinung des Schmerzensmannes ist als abgegrenzte Erscheinung ausgewiesen, die die Stelle des Altarbildes einnimmt. Zugleich entfaltet sie sich in den Altarraum hinein und ist dort als visuelle Darstellung der Passion und Auferstehung gegenwärtig.

In den hier behandelten Beispielen wird deutlich, wie intensiv die reale Gegenwart Jesu Christi und die Vergegenwärtigung seines Leidens und seiner Auferstehung in den Bildern der Gregorsmesse reflektiert wird. Dies geschieht in der den Bildern eigenen Form, die sie von begrifflich orientiertem theologischen Nachdenken unterscheidet. Die Darstellung der Gregorsmesse lehnt sich somit nicht an die Begriffe und Vorstellungen der Transsubstantiationslehre an, um die Realpräsenz der eucharistischen Gaben zu klären. Sie vollzieht daher nicht die Konzentration auf die somatische Realpräsenz und die unsichtbare Wandlung nach, sondern sie veranschaulicht die reale Vergegenwärtigung in der Eucharistie, indem sie Jesus Christus und seine Heilstaten während der Eucharistiefeyer als leibhaftig präsent visualisiert, dabei zugleich aber anschaulich verdeutlicht, dass sie nicht in Jetztzeit und -ort der Eucharistie aufgehen. Es ist eine bildnerische Darstellung, deren Grenze zwischen realer Gegenwart und Bild verläuft, aber begrifflich nicht genau bestimmt werden kann. Meines Erachtens veranschaulichen die Bilder der Gregorsmesse in überaus differenzierter Weise die Grenzen und Potenziale bildlicher Darstellung. Versteht man folglich die Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie in der Gregorsmesse als bildliche, so meint Bild hier nicht ein bloß zeichenhaftes Abbild. Im Gegenteil, die bildliche Darstellung ermöglicht die leibhaftige, reale Vergegenwärtigung, ohne die Grenze zwischen Bild und Wirklichkeit aufzuheben. Im Sinne des in der Gregorsmesse reflektierten Bildbegriffs ist dieser für die Eucharistielehre nicht obsolet. Wie in den Abendmahlsstreitigkeiten der Bildbegriff nicht länger für die Eucharistielehre tragbar war, so bietet die Gregorsmesse ein anderes Bildverständnis, das ein bedenkenswertes Potenzial zum Verständnis der realen Vergegenwärtigung in der Eucharistie besitzt.

## Anmerkungen

- 1 UWE WESTFEHLING, *Die Messe Gregors des Grossen. Vision. Kunst. Realität*, Ausstellungskatalog, Schnütgen-Museum Köln, Köln 1982, S. 25; vgl. ähnlich BARBARA WELZEL, *Abendmahlsaltäre vor der Reformation*, Berlin 1991, S. 25; MARIANNE LORENZ, *Die Gregoriusmesse. Entstehung und Ikonographie* (Diss. phil. Innsbruck 1956), S. 70; FRITZ KISTERS, In der Gregorsmesse fließt das Blut Christi über den Altar und öffnet den Armen Seelen den Weg in den Himmel, in: Peter Jezler (Hrsg.), *Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*, Ausstellungskatalog, Zürich 1994, S. 294; GERHARD WOLF, Die Papstmesse in der Wohnstube, in: Christoph Geissmar-Brandi/Elenora Louis (Hrsg.), *Glaube Hoffnung Liebe Tod*, Ausstellungskatalog, Wien 1995, S. 277–279, hier S. 277.
- 2 ALEX STOCK, *Poetische Dogmatik. Christologie 3. Leib und Leben*, Paderborn 1998, S. 319.
- 3 Vgl. PETER BROWE, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau 1938, S. 116; vgl. auch Anm. 60.
- 4 Vgl. LORENZ, *Gregoriusmesse* (wie Anm. 1), S. 7.
- 5 HANS BELTING, *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion*, 2. Aufl., Berlin 1995, S. 114.
- 6 WESTFEHLING, *Messe* (wie Anm. 1), S. 22ff.
- 7 CARLO GINZBURG, Repräsentation - das Wort, die Vorstellung, der Gegenstand, in: *Freibeuter* 53 (1992), S. 3–23, hier S. 20.
- 8 Zur Entwicklung der Eucharistielehre und deren Bezug zum Bild CLAUDIA GÄRTNER, *Gegenwartsweisen in Bild und Sakrament. Eine theologische Untersuchung zum Werk von Thomas Lehnerer*, Paderborn 2002, S. 115–157.
- 9 MARIA TRAUTMANN, *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus*, Würzburg 1980.
- 10 HANS JORISSEN, Die Begründung der Eucharistie im nachösterlichen Offenbarungsgeschehen, in: Hans-Georg Geyer, (Hrsg.), *Freispruch und Freiheit. Festschrift für Walter Kreck*, München 1973, S. 206–228, hier S. 228. Zum Abendmahl im Neuen Testament JOHANNES BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter III: Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament*, Freiburg 1961; DERS. Eucharistie. In der Schrift und Patristik, in: Anton Grillmeier/u.a. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmengeschichte* Bd. IV.4a, Freiburg, Basel, Wien 1979; HANS JOSEF KLAUCK, *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989; GERHARD DELLING, Art. Abendmahl II., Urchristliches Mahl-Verständnis, in: Gerhard Müller/u.a. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* Bd. I, Berlin 1977, S. 47–58; ALEXANDER GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, S. 17–60; XAVIER LÉON-DUFOUR, *Abendmahl und Abschiedsrede im Neuen Testament*, Stuttgart 1983.
- 11 Vgl. GERKEN, *Theologie* (wie Anm. 10), S. 65–84; JOHANNES BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd. I/1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg 1955, S. 217–242; DERS., *Eucharistie* (wie Anm. 10), S. 52–122.
- 12 DERS., Art. Eucharistie, in: Johannes Höfer/Karl Rahner (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* 3, (1959), Sp. 1142–1157, hier Sp. 1148.
- 13 DERS., *Väter I/1* (wie Anm. 11), S. 219.
- 14 Vgl. ebd., S. 227.
- 15 So missbilligen Cyrill von Alexandrien, Theodor von Mopsuestia und Makarius von Magnesia einzelne Bildbegriffe aus Angst vor einem bloß bildlichen oder symbolistischen Verständnis der Eucharistie. Vgl. BETZ, *Eucharistie* (wie Anm. 11), S. 105–108, S. 116 u. 141.

- 16 So z. B. für die mittelalterliche Theologie bedeutend Ambrosius und Augustinus. Vgl. zur Sakramenten-  
theologie des Ambrosius JOSEF HUHN, *Die Bedeutung des Wortes sacramentum bei dem Kirchenvater  
Ambrosius*, Fulda 1928; GERKEN, *Theologie* (wie Anm. 10), S. 86–91; zur Sakramentenlehre des  
Augustinus C. P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen  
Augustinus*, Würzburg 1969; DERS., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie  
Augustins, Teil II: Die antimanichäische Epoche*, Würzburg 1974; DERS., Philosophische Voraus-  
setzungen und Implikationen in Augustins Lehre von den Sacramenta, in: *Augustiniana. Tijdschrift voor  
de studie van Sint Augustinus en de Augustijnenorde* 22 (1972), S. 53–79.
- 17 Zum ersten Abendmahlsstreit JOHN F. FAHEY, *The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbie*, Mun-  
delein 1951; JEAN-PAUL BOUHOUT, *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales*,  
Paris 1976; HANS JORISSEN, Wandlungen des philosophischen Kontextes als Hintergrund der frühmittel-  
alterlichen Eucharistiestreitigkeiten, in: Josef Wohlmuth (Hrsg.), *Streit um das Bild. Das Zweite Konzil  
von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive*, Bonn 1989, S. 97–111; FERDINAND PRATZNER, *Messe und  
Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik*, Wien  
1970, S. 119–132; GERKEN, *Theologie* (wie Anm. 10), S. 102–111.
- 18 Vgl. RATRAMNUS, *De corpore et sanguine Domini*, Verhandlungen van de K. Vlaamse Academie voor  
Wetenschappen (Hrsg.), Amsterdam 1954 (Klasse der Letteren 61), S. 7f, 34 (im Folgenden abgekürzt  
unter CD mit Kapitel- und Seitenangabe direkt im Text zitiert.)
- 19 Dt. zit. n. FERDINAND PRATZNER, *Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther  
und in der mittelalterlichen Scholastik*, Wien 1970, S. 128.
- 20 Vgl. PASCHASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, (Corpus Christianorum seu nova Patrum  
collectio. Continuatio mediaevalis Bd. 16), Turnhout 1969 (im Folgenden abgekürzt unter CD mit  
Kapitel- und Seitenangabe direkt im Text zitiert).
- 21 Dt. zit. n. GERKEN, *Theologie* (wie Anm. 10), S. 105.
- 22 Vgl. HANS JORISSEN, Wandlungen des philosophischen Kontextes als Hintergrund der frühmittelalterli-  
chen Eucharistiestreitigkeiten, in: Wohlmuth, *Streit* (wie Anm. 17), S. 97–111, hier S. 109.
- 23 Vgl. FAHEY, *Teaching* (wie Anm. 17), S. 100–108; GARY MACY, *The Theologies of the Eucharist in the  
early Scholastic Period. A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians  
c. 1080–c. 1220*, Oxford 1984, S. 21–27.
- 24 Zum zweiten Abendmahlsstreit Jean de MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharis-  
tique du XI<sup>e</sup> siècle*, Leuven 1971; PETER F. GANZ U.A. (Hrsg.), *Auctoritas und Ratio. Studien zu  
Berengar von Tours*, Wiesbaden 1990; TOIVO J. HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh  
century*, Leiden, New York, Köln 1996, S. 77–118; HENRY CHADWICK, Ego Berengarius, in: *Journal  
of Theological Studies* (Oxford) 40 (1989), S. 414–445; LUDWIG HÖDL, Die confessio Berengarii  
von 1059. Eine Arbeit zum frühscholastischen Eucharistietraktat, in: *Scholastik* 37 (1962),  
S. 370–394.
- 25 So 1050 auf den Synoden in Rom und Vercelli, 1051 in Paris, 1054 in Tours, 1059 und 1079 in Rom.  
Vgl. Heinrich Denzinger/Peter Hünermann (Hrsg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declaratio-  
num de rebus fidei et morum*, Freiburg Basel Wien <sup>37</sup>1991, Kap. 690; 700 (im Folgenden im Text abge-  
kürzt zitiert unter DH).
- 26 Vgl. BERENGAR, *Purgatoria epistola contra Almannum*, in: Montclos, *Lanfranc*, 109E–113C, (wie Anm.  
24) S. 531–538, hier 110 B–D (abgekürzt PE). Die Schriften Berengars werden im Folgenden abgekürzt  
im Text zitiert, so auch *Scriptum contra synodum*, (Patrologia Latina 150), Paris 1880, Sp. 409–426  
(abgekürzt SCS); *Rescriptum contra Lanfrannum* (Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio.  
Continuatio mediaevalis), Turnhout 1988 (abgekürzt RCL).

- 27 Vgl. LANFRANK, *De corpore et sanguine Domini*, (Patrologia Latina Bd. 150) Paris 1880, Sp. 407–442 (im Folgenden abgekürzt unter DC mit Spaltenangabe zitiert). Zu Lanfrank von Bec vgl. HOLOPAINEN, *Dialectic* (wie Anm. 24), S. 44–76; MONTCLOS, *Lanfranc* (wie Anm., 24), S. 249–482.
- 28 GUITMUND VON AVERSA, *De corpore et sanguine Christi veritate in eucharistia*, Paris 1882 (Patrologia Latina 149), Sp. 1427–1494 (im Folgenden abgekürzt DC mit Spaltenangabe direkt im Text zitiert). Zur Eucharistielehre des Guitmunds vgl. CHADWICK, *Ego* (wie Anm. 24), S. 428–433.
- 29 THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*, Kapitel III 76,7.
- 30 GINZBURG, *Repräsentation* (wie Anm. 7), S. 20.
- 31 Vgl. WESTFEHLING, *Messe* (wie Anm. 1), S. 16–22; LORENZ, *Gregoriusmesse* (wie Anm. 1), S. 8–17; EWALD M. VETTER, *Die Kupferstiche zur Psalmodia Eucaristica des Melchor Prieto von 1622* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Reihe 2, 15), Münster 1972, S. 221ff.
- 32 Vgl. PAULUS DIACONUS, *Vita Gregorii Magni* (Patrologia Latina Bd. 75) Sp. 52f; JOANNES DIACONUS, *Vita Gregorii Magni*, Lib II (Patrologia Latina Bd. 75), Sp. 103; JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda Aurea*, übers. v. Richard Benz. Köln, Olten 1969, S. 230f.
- 33 DE VORAGINE, *Legenda Aurea* (wie Anm. 32), S. 231.
- 34 Vgl. KARSTEN KELBERG, *Die Darstellung der Gregorsmesse in Deutschland* (Diss. phil. Münster 1983), S. 16; JOSEPH ANTON ENDRES, Die Darstellung der Gregoriusmesse im Mittelalter, in: *Zeitschrift für christliche Kunst* 30 (1917), S. 146–156, hier S. 147f.
- 35 Endres bestreitet daher bei vergleichbaren Bildkompositionen, dass es sich um eine Darstellung der Messfeier handelt. Vgl. ENDRES, *Darstellung* (wie Anm. 34), S. 148; VETTER, *Kupferstiche* (wie Anm. 31), S. 226ff.
- 36 Vgl. GERHARD WOLF, *Imago Pietatis*. Israhel van Meckenems Konterfei eines Abbildes einer Erscheinung, in: Geissmar-Brandi/Louis (Hrsg.), *Glaube* (wie Anm. 1), S. 274–276; DERS., *Papstmesse*, in: Geissmar-Brandi/Louis (Hrsg.), *Glaube* (wie Anm. 1), S. 277–279; zu Israhel van Meckenem EDGAR BREITENBACHER, Israhel van Meckenem's Man of Sorrows, in: *The Quarterly Journal of the Library of Congress* 31 (1974), S. 21–26; CHRISTINE GÖTTLER, *Deus ex machina*, in: Geissmar-Brandi/Louis (Hrsg.), *Glaube* (wie Anm. 1), S. 280–283.
- 37 Die Anzahl der Gebete und Ablassjahre schwankt (vgl. 2.2.). Vgl. ENDRES, *Darstellung* (wie Anm. 34), S. 146–156; VETTER, *Kupferstiche* (wie Anm. 31), S. 226ff; GUNHILD ROTH, Die Gregoriusmesse und das Gebet ›Adoro te in cruce pendentem‹ im Einblattdruck, in: Volker Honemann, Sabine Griesse, Falk Eisermann (Hrsg.), *Einblattdrucke des 15. und frühen 16. Jahrhunderts. Probleme, Perspektiven, Fallstudien*, Tübingen 2000, S. 277–324.
- 38 Dass die Rückführung der Imago Pietatis auf die Ikone in Santa Croce historisch nicht haltbar ist, hat die Forschung ausführlich dargelegt. So dürfte die Ikone um 1300 in Konstantinopel entstanden sein. Sie wurde dem Sinaikloster von einem Griechen gestiftet und Santa Croce gegen 1380 von Raimonello Orsini del Balzo geschenkt. Dort wurde sie mit einem Ablass belegt, was maßgeblich zur Popularität der Imago Pietatis beigetragen hat (vgl. 2.2.). So wurde erst zu einer Zeit, als die Imago Pietatis schon verbreitet war, die Ikone von Santa Croce zu ihrem Urbild erklärt, wodurch der Variationsreichtum der Schmerzensmannbilder plausibel wird. Vgl. CARLO BERTELLI, *The Image of Piety in Santa Croce in Gerusalemme*, in: Douglas Fraser u.a. (Hrsg.), *Essays in the History of Art Presented to Rudolf Wittkower*, London 1967, S. 40–55; ENDRES, *Darstellung* (wie Anm. 34) S. 146–156; WESTFEHLING, *Messe* (wie Anm. 1), S. 19–21; LORENZ, *Gregoriusmesse* (wie Anm. 1), S. 19–26; HANS BELTING, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, 2. Aufl. München 1991, S. 379ff; DERS., *Publikum* (wie Anm. 5), S. 66 und 186f; GERHARD WOLF, *Imago Pietatis* (wie Anm. 1), S. 274–276.

- 39 Vgl. ENDRES, *Darstellung* (wie Anm. 35) S. 154f.
- 40 Vgl. ROMUALD BAUERREISS, ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΤΗΣ ΔΟΞΗΣ. Ein frühes eucharistisches Bild und seine Auswirkung, in: Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität München (Hrsg.), *Pro Mundi Vita. Festschrift zum eucharistischen Weltkongress 1969*, München 1960, S. 49–67; HUBERT SCHRADE, Beiträge zur Erklärung des Schmerzensmannbildes, in: Hans Teske (Hrsg.), *Deutschkundliches. Beiträge zur neueren Literaturgeschichte* Bd. 16 (Festschrift für F. Panzer), Heidelberg 1930, S. 164–182, bes. S. 174ff; BELTING, *Publikum* (wie Anm. 5) S. 105ff.
- 41 Vgl. BAUERREISS, ΒΑΣΙΛΕΥΣ, (wie Anm. 40), S. 53; KLAUS GAMBER, Die Gregoriusmesse im Domkreuzgang zu Regensburg und das Prothesis-Bild der Ostkirche, in: *Ostkirchliche Studien* 28 (1979), S. 8–44, hier S. 40f.
- 42 BAUERREISS, ΒΑΣΙΛΕΥΣ, (wie Anm.40), S. 57.
- 43 Vgl. GAMBER, Gregoriusmesse (wie Anm. 41), S. 41. Bauerreiß bezeichnet sogar die Meinung, dass sich die eucharistische Symbolik von dem Schmerzensmann im Westen abgespalten haben könnte, als abwegig. Vgl. BAUERREISS, ΒΑΣΙΛΕΥΣ, (wie Anm. 40), S. 59.
- 44 Vgl. GAMBER, Gregoriusmesse (wie Anm. 41), S. 38–44 mit weiteren Beispielen.
- 45 Vgl. Romuald BAUERREISS, Der ‚gregorianische‘ Schmerzensmann und das ‚Sacramentum S. Gregorii‘ in Andechs, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige* 13 (1926), S. 57–79, hier S. 61–64; DERS., *Pie Jesu. Das Schmerzensmann-Bild und sein Einfluss auf die mittelalterliche Frömmigkeit*, München 1931, S. 5.
- 46 Vgl. HARALD KELLER, Der Flügelaltar als Reliquienschrein, in: Ders., *Blick vom Monte Cavo. Kleine Schriften*, Frankfurt/M. 1984, S. 61–94; OTTO NUSSBAUM, *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, Bonn 1979, S. 429f, und 440.
- 47 ANTON LEGNER, *Reliquien in Kunst und Kult. Zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt 1995, S. 193.
- 48 NUSSBAUM, *Aufbewahrung* (wie Anm. 46), S. 430.
- 49 Vgl. LORENZ, *Gregoriusmesse* (wie Anm. 1), S. 51; BAUERREISS, *Schmerzensmann* (wie Anm. 40), S. 68; GERT VON DER OSTEN, *Der Schmerzensmann. Typengeschichte eines deutschen Andachtsbildwerkes von 1300 bis 1600*, Halle 1933, S. 32f.
- 50 Vgl. SCHRADE, Beiträge (wie Anm. 40), S. 174ff; LORENZ, *Gregoriusmesse* (wie Anm. 1), S. 44; WESTFEHLING, *Messe* (wie Anm. 1), S. 76; BELTING, *Publikum* (wie Anm. 5), S. 106ff.
- 51 BELTING, *Publikum* (wie Anm. 5), S. 109.
- 52 Vgl. SCHRADE, Beiträge (wie Anm. 40), S. 177ff; LORENZ, *Gregoriusmesse* (wie Anm. 1), S. 44.
- 53 Vgl. CHRISTINE GÖTTLER, Gnaden-Cocktail, in: Geissmar-Brandi/Louis (Hrsg.), *Glaube* (wie Anm. 1), S. 284–287.
- 54 Vgl. ROTH, Gregoriusmesse (wie Anm. 37), S. 277–324.
- 55 Vgl. ebd., S. 311.
- 56 Vgl. HANS JORISSEN, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik*, Münster 1965.
- 57 Vgl. GERKEN, *Theologie* (wie Anm. 10), S. 126f.; BURKHARD NEUNHEUSER, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, in: Anton Grillmeier/u.a. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmengeschichte* Bd. IV.4b., Freiburg, Basel, Wien 1963, S. 44ff.
- 58 NEUNHEUSER, Eucharistie (wie Anm. 57), S. 48.
- 59 Vgl. GÖTTLER, Gnaden-Cocktail (wie Anm. 53), S. 284–287; COMTE DE BORCHGRAVE D’ALTENA, La Messe de Sainte Grégoire. Etude iconographique, in: *Bulletin Musées Royaux des Beaux-Arts* 8 (1959), S. 3–34, hier S. 12ff.
- 60 WOLF, Papstmesse (wie Anm. 1), S. 277.

- 61 Nach Browe mehren sich kurz andauernde Verwandlungswunder wie bei Gregor dem Großen erst seit den Konflikten um die Eucharistielehre des Berengars und seit der sich dabei herausbildenden Transsubstantiationslehre. Vgl. BROWE, *Wunder* (wie Anm. 3), S. 116. Nussbaum hingegen sieht in den Irrlehren der Albigenser und der Distanz der Gläubigen zur Eucharistiefeyer Gründe für die eucharistische Verehrung und damit auch für die steigende Anzahl von eucharistischen Wundern. Vgl. NUSSBAUM, *Aufbewahrung* (wie Anm. 46), S. 119ff.; MIRI RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991, S. 108–128.
- 62 Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica* III 76,8; BROWE, *Wunder* (wie Anm. 3), S. 189f.
- 63 Vgl. BROWE, *Wunder* (wie Anm. 3), S. 201f.
- 64 Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica* Bd. III 76,7.
- 65 Vgl. KISTERS, *Gregorsmesse* (wie Anm. 1), S. 294f; KELBERG, *Darstellung* (wie Anm. 34), S. 176.
- 66 Vgl. CLAUDIA GÄRTNER, „Ein Bild sagt mehr als 1000 Worte.“ Warum TheologInnen nicht nur Bücher lesen sollten, in: Andreas Leinhäupl-Wilke/Magnus Striet (Hrsg.), *Katholische Theologie studieren. Themen und Disziplinen*, Münster 2000, S. 184–203.
- 67 SCHRADER, *Beiträge* (wie Anm. 40), S. 164.
- 68 Vgl. WESTFEHLING, *Messe* (wie Anm. 1), S. 51 und 58f.