

Das Erbe Berengars im Kirchenlied

Martin Lüstraeten

1 Einleitung

In der Auseinandersetzung mit Kirchenliedern fällt immer wieder auf, dass manche Texte im kollektiven Gedächtnis fortbestehen und sich nach wie vor einer gewissen Beliebtheit erfreuen, auch wenn die Entwicklung in der Theologie und in der Frömmigkeit längst sehr viel weiter vorangeschritten ist.¹ Im Folgenden soll ein Kirchenlied vorgestellt werden, das nicht nur in Mentalität und Frömmigkeit, sondern auch direkt im Wortlaut auf den Abendmahlsstreit des 11. Jahrhunderts und den Eid Berengars zurückgeht. Seine Beliebtheit hängt zusammen mit der eucharistischen Frömmigkeit des Mittelalters, die im Katholizismus bis heute prägend ist.²

2 Der sogenannte Abendmahlsstreit und der Eid Berengars

2.1 Die Vorgeschichte

In der Alten Kirche wurde die Eucharistiefeyer vor allem als Anamnese des Heilshandelns Christi verstanden. Der im Zentrum des Feier stehende Ausdruck „Leib Christi“ war dabei keineswegs eindeutig – nach de Lubac sei damit zunächst die versammelte Gemeinde bezeichnet worden, die sich durch das gemeinsame Mahl konstituiert, und von dort habe der Begriff eine Transposition von der Wirkung der Eucharistie hin zur eucharistischen Materie erfahren.³

-
- 1 Vgl. Alexander ZERFAS, Wahrer Leib, sei uns begrüßet, in: Ansgar FRANZ u.a. (Hgg.), Die Lieder des Gotteslob. Geschichte – Liturgie – Kultur, Stuttgart 2017, 1134–1137, hier: 1134.
 - 2 Über die Auswirkungen auf das Bild in der katholischen Breitenreligiosität vgl. Ansgar FRANZ, Zwischen Wandschmuck und Katechese. Kommunionerinnerungsbilder als Medien der Eucharistieförmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 62 (2020), 219–247.
 - 3 Vgl. Henri de LUBAC, Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln 1969, 237.

Obleich der Begriff somit offensichtlich platonisch geprägt war, wurde er bereits in der Alten Kirche zunehmend konkreter und damit auch zunehmend magischer verstanden,⁴ und so sind bereits seit dem 3. Jahrhundert Berichte über Eucharistiewunder überliefert.⁵ In der Praxis wurde die eucharistische Materie mit besonderer Ehrerbietung behandelt und die Realpräsenz Christi in den eucharistischen Gaben betont.⁶ Dies wiederum führte dazu, dass die Angst vor einem unwürdigen Empfang dieser Gaben wuchs und sich die Laien bereits ab dem 4. Jahrhundert immer häufiger der Kommunion enthielten⁷ und sich darauf beschränkten, im Gottesdienst das Handeln der Kleriker zu beobachten bzw. „die Messe zu hören“⁸. Wer lesen konnte, konnte sich außerdem der Lektüre von

-
- 4 Als Ursachen der Entwicklung sind sicherlich die zunehmende Stilisierung des Mahls als auch die Loslösung der Kommunion von der eucharistischen Versammlung zu nennen, die beide bereits bei Justin bezeugt sind, vgl. Nathan D. MITCHELL, *Worship of the Eucharist Outside Mass*, in: Anscar J. CHUPUNGCO (Hg.), *Handbook for Liturgical Studies. Volume III: The Eucharist*, Collegeville 1999, 263–275, hier: 266f.
- 5 Cyprian erzählt eine kurze Anekdote, mit der er illustrieren will, dass die Kommunion für Sünder unantastbar ist, in *Cypr. laps. 26*: „Und als sie [eine nicht-christliche Frau; M.L.] ihr Kästchen, in dem der heilige Herr war, mit ihren unwürdigen Händen zu öffnen versuchte, schlug von dort Feuer hervor, und sie wurde so erschrocken, dass sie es nicht mehr zu berühren wagte.“ Im Original: „Et cum quaedam arcam suam, in qua Domini sanctum fuit, manibus indignis temptasset aperire, igne inde surgente deterrita est ne auderet attingere.“ (CYPRIANUS, <CARTHAGINIENSIS>, *De Lapsis*, in: Robert WEBER (Hg.), *Sancti Cypriani Episcopi Opera. Ad Qvirinvm · Ad Fortvnatum · De Lapsis · De Ecclesiae Catholicae Vnitate* [Corpus Christianorum. Series Latina III], Turnhout 1972, 217–242, hier: 235). Eigene Übersetzung.
- 6 Vgl. *Cyr. H. myst. 5,21*: „Dich nähernd komme aber nicht mit ausgestreckten Handflächen noch mit gespreizten Fingern, sondern indem du die Linke zum Thron der Rechten machst, die vorgesehen ist, den König zu empfangen, und die Hand hohl machend empfangen den Leib Christi, dazu ‚Amen‘ sagend.“ Im Original: „Προσιὼν οὖν μὴ τεταμένους τοῖς τῶν χειρῶν καρποῖς προσέρχου, μηδὲ διρημημένοις τοῖς δακτύλοις· ἀλλὰ τὴν ἀριστερὰν θρόνον ποιήσας τῇ δεξιᾷ, ὡς μελλούσῃ Βασιλεῖα ὑποδέχεσθαι, καὶ κοιλάνας τὴν παλάμην δέχου τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ἐπιλέγων «Ἀμήν».“ (CYRILLUS, <HIEROSOLYMITANUS> – Auguste PIÉDAGNEL – Pierre PARIS [Hgg.], *Catéchèses Mystagogiques. Introduction, Texte Critique et Notes* [Sources Chrétiennes 126bis], Paris 1988, 170). Eigene Übersetzung. Cyrill von Jerusalem beschreibt damit eine Geste, die mit der Wiedereinführung der Handkommunion in der Liturgiereform wieder in Gebrauch kam. Godefridus Snoek vermutet, dass die starke Betonung der Realpräsenz Christi und die Ehrerbietung ihr gegenüber auch den Auseinandersetzungen mit dem Arianismus geschuldet sind, dessen Kern es war, Jesus Christus die Göttlichkeit abzuspochen, vgl. Godefridus J.C. SNOEK, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction* (Studies in the History of Christian Thought 63), Leiden 1995, 51f.
- 7 Vgl. Paul F. BRADSHAW – Maxwell E. JOHNSON, *The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation* (A Pueblo Book), Collegeville 2012, 210.
- 8 Ebd., 215.

Kommentierungen der Liturgie, sogenannten *expositiones missae*, zuwenden. Damit hatte die Eucharistiefeier ihren Gemeinschaftscharakter verloren.

Klerus und Gemeinde trennten sich zunehmend voneinander. Das wurde bereits sprachlich erfahrbar, da der Klerus für die Liturgiesprache am Lateinischen festhielt⁹ und zusätzlich seit dem 8. Jahrhundert das Hochgebet nicht mehr laut vortrug, sondern nur noch leise flüsterte. Der Kleriker galt nun als alleiniger Liturgen, der nicht mehr länger zusammen mit den Gläubigen sich dem Opfer Christi anschloss, sondern als Opfernder das Opfer darbrachte. Aus dieser Überlegung entstand die Privatmesse, die unter Ausschluss der Gläubigen gefeiert wurde.¹⁰ Theologisch reflektiert wurde dieser Prozess kaum. Die Bischöfe erklärten zwar die Liturgie dem Volk, so wie die Apologeten sie einem skeptischen heidnischen Umfeld erklärten, und immer wieder konnte die Liturgie eine Referenz in theologischen Diskussionen sein, aber eine Verständigung darüber, wie und warum die eucharistischen Gaben Leib und Blut Christi sein konnten, wie es beispielsweise bei der Christologie der Fall war, fand nicht statt.¹¹

-
- 9 Die Probleme, die sich aus dem Festhalten am Lateinischen ergaben, werden beispielhaft deutlich an can. 17 der Synode von Tours (813), der regelt, dass die Bischöfe ihre Predigten in der Volkssprache halten sollen, da diese für alle verständlicher sei: „Wir sehen einmütig, dass jedweder Bischof Homilien zu geben hat, die die nötigen Ermahnungen enthalten, über die die Untertanen zu belehren sind, d.h. über den katholischen Glauben, so wie sie ihn begreifen können, über die künftige ewige Vergeltung für einen jeden, über das Letzte Gericht und über die Werke, mit denen ein gutes Leben erworben oder ausgeschlossen werden kann. Und dass für eben diese Homilien jeder [Bischof] danach strebe, sie verständlich in die romanische oder germanische Volkssprache zu übertragen, die alle, zu denen sie gesprochen wird, besser verstehen können.“ Im Original: „Visum est unanimitati nostrae, ut quilibet Episcopus habeat homilias, continentibus necessarias admonitiones, quibus subiecti erudiantur: id est de fide catholica, prout capere possint, de perpetua retributione quoque futura, & ultimo iudicio; & quibus operibus possit promereri beata vita, quibusue excludi. Et ut easdem homilias quisque aperte transferre studeat in rusticam Romanam linguam, aut Theoticam, quo facilius cuncti possint intelligere quae dicuntur.“ (Jacques SIRMOND, *Concilia Antiqua Galliae cum Epistolis Pontificum, Principum Constitutionibus et Aliis Gallicanae Rei Ecclesiasticae Monumentis*. Tomus 2: 751–840, Paris 1629, 298). Eigene Übersetzung.
- 10 Vgl. Arnold ANGENENDT, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 68), München 2004, 46f.
- 11 Vgl. Gary MACY, *The Banquet's Wisdom. A Short History of the Theologies of the Lord's Supper*, Ashland 2005, 15.

2.2 Die Festlegungen bei Paschasius Radbertus

Den Anstoß für die theologische Auseinandersetzung gab im 9. Jahrhundert Paschasius Radbertus (ca. 790–865), Mönch am Kloster Corbie und dessen Abt in der Zeit von 843 bis 847. Er hatte bereits zwischen 831 und 833 eine Abhandlung über die Eucharistie mit dem Titel „De Corpore et Sanguine Domini“ für die sächsischen Mönche am Kloster Corvey verfasst.¹² Entstanden war diese Arbeit, laut Prolog, auf Drängen eines früheren Schülers des Paschasius, der mit dieser Abhandlung die sächsischen Novizen unterweisen wollte, die weder über die nötigen Lateinkenntnisse noch über den Zugang zu Büchern verfügten, um sich einzuarbeiten.¹³

Es war das erste Werk überhaupt, das sich mit der Eucharistie nicht ritualistisch, sondern doktrinär auseinandersetzte, und eine Besonderheit darin war sicherlich die starke Identifikation des sakramentalen Leibes Christi mit dem gekreuzigten und auferstandenen Leib Christi¹⁴ vor dem Hintergrund eines verlorengegangenen Symbolverständnisses. Paschasius Radbertus hielt also an dem Begriff vom „Leib Christi“ fest, indem er erklärte, dass eine reale Verwandlung der eucharistischen Gaben stattfände. Die konsekrierten und somit gewandelten Gaben sind also heilige Speise und heiliger Trank und die Quelle ewiger Erlösung, weil sie den wahren Leib Christi enthalten. Paschasius war also ein durchaus innovativer Denker, dem das Verdienst zukommt, erstmals (für den Westen) eine vollständige Theologie der Eucharistie entwickelt zu haben,¹⁵ problematisch jedoch waren die anekdotischen Referenzen, mit denen er seine Thesen abstützte, beispielsweise die Geschichte eines alten Asketen, der bei der Kommunion ein „einzig vor Blut triefendes Fleisch (ipsi soli caro sanguine cruentata)“ in seiner Hand gesehen haben soll.¹⁶

Diese Abhandlung war wenig verbreitet, bis er Karl dem Kahlen (reg. 843–877) anlässlich seiner Krönung eine Abschrift schenkte. Der neue König musste von den Inhalten irritiert gewesen sein, denn schon bald danach schrieb er einen Brief an Ratramnus (ca. 800–868), einen Mitbruder des Paschasius, mit

12 Paschasius RADBERTUS – Beda PAULUS (Hg.), *De Corpore et Sanguine Domini* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 16), Turnhout 1969.

13 Vgl. Celia CHAZELLE, *The Eucharist in Early Medieval Europe*, in: Ian Christopher LEVY u.a. (Hgg.), *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages* (Brill's Companions to the Christian Tradition 26), Leiden 2012, 205–249, hier: 210.

14 Vgl. 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, 21.

15 Vgl. ebd., 27.

16 Paschasius RADBERTUS, *De Corpore et Sanguine Domini* 14, in: RADBERTUS, *De Corpore et Sanguine Domini* (wie Anm. 12), 89.

zwei Fragen: Ist das, was in der Kirche mit dem Mund der Gläubigen gegessen wird, Leib und Blut Christi im Mysterium oder in Wahrheit? Und ist es derselbe Leib, der von Maria geboren wurde, gelitten hat, gestorben ist und begraben wurde, und der auferstehend und zum Himmel auffahrend zur Rechten des Vaters sitzt?¹⁷ Die Fragen selbst sind schon sehr unglücklich gestellt, weil sie eine Opposition von Wahrheit und Mysterium implizieren, die dem platonischen Denken der Antike völlig zuwiderläuft.¹⁸ Auch Ratramnus muss von diesen sehr plastischen Darstellungen irritiert gewesen sein und erklärte deshalb, dass der eucharistische Leib und der Verzehr desselben zwar real seien, jedoch spirituell: Leib und Blut Christi in der Kommunion seien Zeichen, die als sichtbare Geschöpfe von Brot und Wein den Menschen nähren, dabei aber auch den Verstand der Gläubigen nähren und heiligen.¹⁹ Der Empfang von Leib und Blut Christi geschehe somit „in mysterio“ und nicht „in veritate“. Entsprechend sei der von der Jungfrau geborene Christus auch nicht in den eucharistischen Gaben gegenwärtig, sondern beide Präsenzweisen unterschieden sich voneinander. Ratramnus musste nur auf die beiden Fragen antworten und stand somit nicht vor der Aufgabe, einen vollständigen theologischen Traktat zu verfassen, wie es Paschasius Radbertus getan hatte.²⁰ Er konnte darum darauf insistieren, dass der von der Jungfrau geborene Leib Christi und der in der Kommunion empfangene Leib Christi zwei verschiedene Daseinsweisen sind, ohne erklären zu müssen,

-
- 17 Ratramnus zitiert die beiden Fragen zu Beginn seiner Antwort, vgl. Ratramnus, *De Corpore et Sanguine Domini*, 5: „Ob das, was in der Kirche mit dem Mund der Gläubigen gegessen wird, Leib und Blut Christi im Mysterium oder in Wahrheit sei, fragt eure Erhabenheit. [...] Und ob es derselbe Leib sei, der von Maria geboren wurde, gelitten hat, gestorben ist und begraben wurde, und der auferstehend und zum Himmel auffahrend zur Rechten des Vaters sitzt.“ Im Original: „Quod in ecclesia ore fidelium sumitur corpus et sanguis christi, quaerit vestrae magnitudinis excellentia in misterio fiat, an in veritate. [...] Et utrum ipsum corpus sit quod de maria natum est, et passum, mortuum et sepultum, quodque resurgens et caelos ascendens ad dexteram patris considerat.“ (RATRAMNUS, <CORBEIENSIS>, *De Corpore et Sanguine Domini*. Texte Original et Notice Bibliographique (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afdeling Letterkunde. Nieuw Reeks 87), Amsterdam 1974, 44). Eigene Übersetzung. Die Vermutung liegt nahe, dass diese Fragen bei der Lektüre von Paschasius' Abhandlung aufkamen. Der Zusammenhang ist jedoch nicht bewiesen. Die daraus entstehende Situation dürfte dann für alle Beteiligten unangenehm gewesen sein – immerhin musste Ratramnus dann Stellung beziehen zu der Lehre seines eigenen Abtes, vgl. MACY, *Banquet's Wisdom* (wie Anm. 11), 87f.
- 18 Vgl. Reinhard MEßNER, *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche*. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft (Innsbrucker Theologische Studien 25), Innsbruck 1989, 98.
- 19 Ratramnus, *De Corpore et Sanguine Domini*, 19, vgl. RATRAMNUS, <CORBEIENSIS>, *De Corpore et Sanguine Domini* (wie Anm. 17), 55.
- 20 Vgl. MACY, *Theologies* (wie Anm. 14), 28f.

wie die beiden zusammenhängen. Zugleich deutet er in seiner Schrift aber auch an, dass er mit seiner Richtigstellung einem Schisma entgegenwirken möchte.²¹

Es scheint, dass Ratramnus' Antwort kaum rezipiert wurde, bekannt sind lediglich drei Leser, und der Wert seines Zeugnisses liegt vor allem darin, dass es eine Debatte seiner Zeit dokumentiert.²² Insgesamt wurde die Debatte auch nicht sehr hitzig geführt und bedurfte entsprechend auch nicht einer umgehenden Klärung.²³ Die Bezeichnung dieser Diskussion als „Abendmahlsstreit“ oder „Kontroverse“ ist also insofern irreführend, als dass kein Streit geführt, kein Theologe verurteilt und keine Klärung geschaffen wurde. Tatsächlich unterscheiden sich die beiden Ansätze auch gar nicht so stark, denn beide gehen von einer Realpräsenz und von einem Wirken des Heiligen Geistes aus; der Streitpunkt betrifft lediglich die Frage nach der realphysischen Verwandlung.²⁴

2.3 Der Widerspruch durch Berengar

Mitte des 11. Jahrhunderts erst führten die ungelösten Spannungen zum Eklat, als Berengar (ca. 999–1088), Kanoniker an der Kathedrale von Tours, das Werk von Paschasius Radbertus las und in einer Antwort darauf eine sehr viel schärfere Trennung zwischen physischer und spiritueller Gegenwart vornahm, als es Ratramnus getan hatte. Er lehnte die Vorstellung ab, dass tatsächlich Teile des Leibes Christi in der Kommunion gegessen werden und zog diese Ansicht ins Lächerliche, beispielsweise indem er hinterfragte, ob der Leib des Herrn nicht geschändet würde, wenn er solchermaßen immer wieder neu hergestellt, dann verdaut und ausgeschieden würde, insbesondere, wenn Tiere ihn essen würden. Er betonte, dass Wein und Brot unverändert bleiben, jedoch zu sakramentalen Zeichen der Gegenwart Christi würden, die entsprechend mit dem glaubenden Verstand wahrzunehmen sei. Es war erwartbar, dass er dafür heftigen Widerspruch erfahren würde, da er somit die Realität der Gegenwart Christi zu leugnen schien.²⁵

Mit seinen Kritikern führte Berengar einen Lehrstreit. Seine Gegner waren unter anderem Durandus von Troarn (ca. 1018–1088) und Lanfrank von Bec (ca. 1010–1089), die jeweils Traktate gegen Berengar und seine Schüler verfassten. Lanfrank erwiderte mit der Unterscheidung zwischen der äußeren

21 Vgl. CHAZELLE, *Eucharist* (wie Anm. 13), 206f.

22 Vgl. MACY, *Theologies* (wie Anm. 14), 29f.

23 Vgl. Miri RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1997, 16.

24 Vgl. BRADSHAW – JOHNSON, *The Eucharistic Liturgies* (wie Anm. 7), 223.

25 Vgl. ebd., 224.

Erscheinung von Brot und Wein nach der Konsekration einerseits und der Essenz, die sie verbargen, andererseits, also mit der Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Wirklichkeit. Berengar wiederum verfasste eine Erwiderung zu Lanfrank, in der er ebenso die Position von Humbert, Kardinalbischof von Silva Candida, angriff. Die Diskussion wurde immer hitziger und involvierte immer mehr Personen, so dass eine Klärung der Angelegenheit immer drängender wurde.

2.4 Der Eid von 1059

Papst Leo IX. (sed. 1059–1054) exkommunizierte Berengar und zwang ihn, auf der Synode von Vercelli (1050) zu erscheinen. Auf seinem Weg zur Synode musste er zuerst nach Paris, um von König Heinrich I. (reg. 1031–1060), dem Titularabt von Tours, eine Erlaubnis zu erbitten, wurde von diesem aber festgenommen und eingesperrt, so dass er auf der Synode in Abwesenheit verurteilt wurde. 1054 kam eine Synode in Tours zusammen, auf der Berengar eine Kompromissformel unterzeichnete, die er selbst vorgeschlagen hatte und die vom päpstlichen Legaten akzeptiert wurde, in der Hoffnung, damit die Angelegenheit beruhigen zu können.²⁶

1059 wurde er zu einer Synode in Rom geholt und gezwungen, seiner Lehre mit einem Eid abzuschwören, der wahrscheinlich von dem von ihm angegangenen Humbert da Silva Candida formuliert worden war.²⁷ Dieser Eid betonte sehr stark die Realpräsenz Christi:

„Ich, Berengar, belege, indem ich den wahren und apostolischen Glauben erkenne, jede Häresie mit dem Anathema, insbesondere die, derer ich bislang beschuldigt wurde, die sich anschickt zu behaupten, dass das Brot und der Wein, die auf den Altar gelegt werden, nach der Konsekration nur ein Sakrament und nicht der wahre Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus seien, und dass sie nicht sinnhaft, sondern nur im Sakrament, mit den Händen des Priesters berührt oder gebrochen oder mit den Zähnen der Gläubigen zerrieben werden können. Ich stimme jedoch der heiligen römischen Kirche und dem Apostolischen Stuhl zu und bekenne mit Mund und Herz, dass ich bezüglich des Sakraments des Herrenmahls am Glauben festhalte, den der Herr und ehrwürdige Papst Nikolaus und diese heilige Synode mit der evangelischen und apostolischen Autorität festzuhalten überliefert und mir bestätigt hat, dass nämlich Brot und Wein, die auf den Altar gelegt werden, nach der Konsekration nicht nur ein Sakrament, sondern auch der wahre Leib und das

26 Vgl. MACY, Theologies (wie Anm. 14), 36.

27 Vgl. ebd.; RUBIN, Corpus Christi (wie Anm. 23), 19.

Blut unseres Herrn Jesus Christus sind und sinnhaft, nicht nur im Sakrament, sondern in Wahrheit, mit den Händen der Priester berührt und gebrochen und mit den Zähnen der Gläubigen zerrieben werden können, beschwörend durch die heilige und wesensgleiche Trinität und durch dieses hochheilige Evangelium Christi. Diejenigen aber, die gegen diesen Glauben anrücken, so verkünde ich, sind mit ihren Dogmen und ihren Anhängern des ewigen Anathemas würdig.“²⁸

Formell war der Streit damit beigelegt, doch hatte der Eid noch viel mehr Auswirkungen: Er wurde in den Kirchenrechtssammlungen seiner Zeit rezipiert und durch sie tradiert und erfuhr somit eine erstaunlich weite Verbreitung als orthodoxes Bekenntnis über die Realpräsenz Christi im Sakrament – obgleich er bereits bei seiner Unterzeichnung von Theologen zurückgewiesen wurde.²⁹ Theologisch war der Eid „ein Desaster“,³⁰ zumal diese hyperrealistischen Aussagen wahrscheinlich nicht nur in Abgrenzung gegen Berengar, sondern auch gegen die Orthodoxie festgehalten wurden, mit der sich Humbert im Azymenstreit nur wenige Jahre zuvor überworfene hatte.³¹

28 DH 690. Im Original: „Ego Berengarius... cognoscens veram et apostolicam fidem, anathematizo omnem haeresim, praecipue eam, de qua hactenus infamatus sum: quae adstruere conatur, panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem solummodo sacramentum, et non verum corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi esse, nec posse sensualiter, nisi in solo sacramento, manibus sacerdotum tractari vel frangi vel fidelium dentibus atteri. Consentio autem sanctae Romanae Ecclesiae et Apostolicae Sedi, et ore et corde profiteor de sacramento dominicae mensae eam fidem me tenere, quam dominus et venerabilis papa Nicolaus et haec sancta Synodus auctoritate evangelica et apostolica tenendam tradidit mihique firmavit: scilicet panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi esse, et sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate, manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri, iurans per sanctam et homousion Trinitatem et per haec sacrosancta Christi evangelia. Eos vero, qui contra hanc fidem venerint, cum dogmatibus et sectatoribus suis, aeterno anathemate dignos esse pronuntio.“ (Heinrich DENZINGER – Peter HONERMANN [Hgg.], *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg i.Br. 422009, 690). Eigene Übersetzung.

29 Vgl. MACY, *Theologies* (wie Anm. 14), 36.

30 Im Original: „a disaster“ (Gary MACY, *The Theological Fate of Berengar's Oath of 1059. Interpreting a Blunder Become Tradition, Treasures from the Storeroom. Medieval Religion and the Eucharist* [A Pueblo Book], Collegeville 1999, 20–35, hier: 22).

31 Vgl. MACY, *Theologies* (wie Anm. 14), 38; MACY, *Theological Fate* (wie Anm. 30), 22; MACY, *Banquet's Wisdom* (wie Anm. 11), 94.

2.5 Der Eid von 1079

Der Streit war tatsächlich noch nicht beigelegt, weil Lanfrank eine Schrift gegen Berengar verfasste, auf die dieser wiederum reagierte. 1079 wurde er erneut zu einer Synode in Rom gerufen und dazu genötigt, zu widerrufen und einen zweiten Eid zu unterzeichnen. Dieser zweite Eid wirkt auf den ersten Blick sehr ähnlich,³² weist jedoch einige wichtige Charakteristika auf:

„Ich, Berengar, glaube mit dem Herzen und bekenne mit dem Mund, dass Brot und Wein, die auf den Altar gelegt werden, durch das Mysterium des heiligen Gebets und die Worte unseres Erlösers wesenhaft verwandelt werden in das wahre, eigene und lebendigmachende Fleisch und Blut unseres Herrn Jesu Christi und nach der Konsekration der wahre Leib Christi, der geboren wurde von der Jungfrau und der für das Heil der Welt geopfert am Kreuz hing und der sitzt zur Rechten des Vaters, und das wahre Blut Christi, das aus seiner Seite geflossen ist, werden, nicht nur durch das Zeichen und die Kraft des Sakraments, sondern in der Eigentlichkeit der Natur und der Wahrheit der Substanz. Wie es in dem Breve enthalten ist und ich es gelesen habe und ihr es versteht, so glaube ich, und ich werde nicht länger gegen diesen Glauben lehren. So wahr mir Gott helfe und diese heiligen Evangelien Gottes.“³³

Der Eid ist deutlich kompetenter formuliert. Hyperrealistische Auffassungen wie die von dem Leib Christi, der von den Zähnen der Gläubigen zerrieben wird, fehlen hier. Des Weiteren wurde der Begriff der „Substanz“ und mit ihm das ganze Konzept aristotelischer Ontologie aufgegriffen – und eine Veränderung der Substanz war eben etwas, was mit den Sinnen nicht erfassbar war. Damit war ein zentraler Begriff für die sich entfaltende Eucharistietheologie vorgegeben.

32 Vgl. BRADSHAW – JOHNSON, *The Eucharistic Liturgies* (wie Anm. 7), 224.

33 DH 700. Im Original: „Ego Berengarius corde credo et ore confiteor, panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Iesu Christi Domini nostri et post consecrationem esse verum Christi corpus, quod natum est de Virgine et quod pro salute mundi oblatum in cruce pependit, et quod sedet ad dexteram Patris, et verum sanguinem Christi, qui de latere eius effusus est, non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae. Sicut in hoc Breve continetur et ego legi et vos intelligitis, sic credo, nec contra hanc fidem ulterius docebo. Sic me Deus adiuvet et haec sancta Dei Evangelia.“ (DENZINGER – HÜNERMANN, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse* [wie Anm. 28], 700). Eigene Übersetzung.

3 Die Rezeption des Eids Berengars

3.1 Das Winden der Scholastik

Als Wirkung der Eucharistie wurde auch schon in der Alten Kirche eine irgendwie geartete Transformation der Gaben angenommen, und was nun im Mittelalter geschah, war, dass zunächst Paschasius Radbertus unter neuen politischen und intellektuellen Vorzeichen einen Entwurf vorlegte, mit dem er diese Transformation eben ausformulierte, und dass die posthume Kommentierung dieses Entwurfs so heftig diskutiert wurde, dass Präzisierungen und Festlegungen erfolgen mussten. Das Ziel scheint gewesen zu sein, die Vorstellung von einer Wandlung der Gaben zu erhalten, die ihrerseits Voraussetzung dafür ist, dass die Messe überhaupt als Opfer verstanden werden kann³⁴ – wobei das Festhalten an einer materialen Verwandlung möglicherweise auch den Angriffen der Katharer und Albigenser geschuldet war, die die Vorstellung einer materialen Vermittlung einer geistlichen Realität gänzlich abwiesen.³⁵

Der (zweite) Abendmahlsstreit ereignete sich in einer Zeit des aufkommenden Universitätswesens, und so verwundert nicht, dass nun eine Fülle an Traktaten zur Eucharistie entstand.³⁶ Praktisch jeder Pariser Gelehrte verfasste eine Abhandlung,³⁷ wobei durch die Eide von 1059 und 1079 schon eine Richtung vorgegeben war. Dennoch entfernten sich die großen Denker in der theologischen Reflexion immer weiter von der ursprünglichen Intention der Eide, wobei der Eid von 1059 sogar gänzlich zurückgewiesen wurde.³⁸

Der einflussreichste Theologe dieser Zeit war Petrus Lombardus (ca. 1100–1160), der in der Mitte des 12. Jahrhunderts in Paris lehrte und mit dem vierbändigen Werk „Sententiae“ das am weitesten rezipierte theologische Buch des Mittelalters verfasste. Es handelt sich hierbei um eine Kompilation von Zitaten verschiedener Theologen, die nach Themen sortiert wurde, so dass man nicht mehr länger eine Vielzahl an theologischen Abhandlungen benötigte, sondern hiermit in einem Buch alles vereint vor sich hatte. Damit wurde das Buch im 13. Jahrhundert zum Standard-Lehrbuch der Theologie, und praktisch jeder Theologe musste im Laufe seiner Biografie einen Sentenzen-Kommentar verfassen. Und in dieser Kompilation zitiert Petrus Lombardus auch den Eid Berengars von 1059 und legt ihn aus:

34 Vgl. ANGENENDT, Grundformen der Frömmigkeit (wie Anm. 10), 46.

35 Vgl. MACY, Banquet's Wisdom (wie Anm. 11), 102f.

36 Vgl. ebd., 103.

37 Vgl. RUBIN, Corpus Christi (wie Anm. 23), 52f.

38 Vgl. MACY, Theological Fate (wie Anm. 30), 25.

„Aus diesem ist hinreichend zu verstehen gegeben, dass die Brechung und die Teile, die hier gemacht zu werden scheinen, im Sakrament geschehen, das heißt, an der sichtbaren Gestalt. Und deshalb müssen jene Worte Berengars, dass er ‚sinnenhaft, nicht im Modus des Sakraments, sondern in Wirklichkeit‘ Leib Christi genannt und ‚mit den Händen des Priesters berührt‘; ‚wahrhaft gebrochen und von den Zähnen zerrieben‘ werde, unterschieden werden, denn etwas ist wirklich, aber nur im Sakrament.“³⁹

Damit hatte er den Eid in das exakte Gegenteil verkehrt:⁴⁰ Eben weil der Leib des Herrn auferstanden sei, könne er nicht gemeint sein, und die Aussagen vom Zerreiben durch die Zähne der Gläubigen müssten sich auf die sakramentalen Zeichen von Brot und Wein allein beziehen.

Die folgenden Generationen an Theologen konnten diesen Impuls dankbar aufgreifen. So konnte Thomas von Aquin ebenfalls erklären, dass mit der konsekrierten Hostie nicht der reale Christus zerkaut wird:

„Das, was in seiner eigenen Gestalt gegessen wird, das wird auch gebrochen und verdaut in seiner Gestalt; der Leib des Herrn jedoch wird nicht in seiner Gestalt gegessen, sondern in der sakramentalen Gestalt.“⁴¹

3.2 Die Transsubstantiationslehre

Die Lösung der Scholastik war die Lehre von der Transsubstantiation – auf die Weise konnte erklärt werden, warum Messopfer und Kreuzesopfer nicht nur gleichwertig, sondern sogar identisch sind, wie es in Berengars Eid erklärt wird, ohne dass sich dies notwendig auch den Sinnen erschließen muss.⁴² Wohl-

39 PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, I. 4, dist. 12, cap. 3. Im Original: „Ex his satis datur intelligi quod fractio et partes quae ibi videntur fieri, in sacramento fiunt, id est, in specie visibili. Ideoque illa Berengarii verba ita distinguenda sunt, ut «sensualiter non modo sacramento, sed in veritate» dicatur corpus Christi «tractari manibus sacerdotum»; «frangi vero et atteri dentibus», vere quidem, sed in sacramento tantum.“ (Petrus Lombardus, *Sententiae in IV Libris Distinctae* [Spicilegium Bonaventurianum 5], Rom³ 1981, 306f.)

40 Vgl. MACY, *Theological Fate* (wie Anm. 30), 26.

41 S. Th. III, q. 77 a. 7 ad. 3. Im Original: „illud, quod manducatur in propria specie, ipsum et frangitur et masticatur in sua specie; corpus autem Christi non manducatur in sua specie, sed in specie sacramentali.“ (THOMAS VON AQUIN – KATHOLISCHER AKADEMIKERVERBAND (Hg.), *Das Geheimnis der Eucharistie*. III. 73–83 [Die Deutsche Thomas-Ausgabe 30], Salzburg 1938, 149f.)

42 Vgl. RUBIN, *Corpus Christi* (wie Anm. 23), 24.

gemerkt: Der Begriff ist erstmals im 12. Jahrhundert belegt,⁴³ war also dem Eid Berengars zeitlich deutlich nachgelagert und zugleich inhaltlich unterbestimmt.

Oft wird darauf verwiesen, dass die Vierte Lateransynode (1215) die Transsubstantiationslehre dogmatisiert habe, doch ist dies schlicht nicht der Fall.⁴⁴ Die Referenzen führen immer zu einem Halbsatz, der im Kontext eines längeren Glaubensbekenntnisses gegen die Katharer und die Albigenser steht:

„Es gibt aber eine allgemeine Kirche der Gläubigen, außerhalb derer überhaupt keiner gerettet wird, in der derselbe Priester und Opfer ist, Jesus Christus, dessen Leib und Blut im Sakrament des Altars unter den Gestalten von Brot und Wein wahrhaft enthalten sind, transsubstantiiert vom Brot in den Leib und vom Wein in das Blut mit göttlicher Macht: damit wir zur Vollendung des Mysteriums der Einheit uns selbst von ihm empfangen, was er selbst von uns empfangen hat.“⁴⁵

Dieser Halbsatz erklärt aber keineswegs, was mit dem Begriff „Transsubstantiation“ gemeint ist, und wahrscheinlich wurde er zeitgenössisch noch sehr viel offener verstanden als in seiner Rezeptionsgeschichte.⁴⁶ Der Lateransynode wird es auch nicht – oder zumindest nicht vorrangig – um die lehramtliche Festlegung der Transsubstantiationslehre gegangen sein als vielmehr um das Festhalten an der Aussage, dass in der Kommunion Leib und Blut Christi empfangen werden.⁴⁷ Zwar taucht hier tatsächlich der Begriff der Transsubstantiation erstmals in einem lehramtlichen Dokument auf, doch hat die Lateransynode hier eben nicht die Transsubstantiation definiert, sondern lediglich die Realpräsenz Christi in den eu-

43 Vgl. Gary MACY, *Theology of the Eucharist in the High Middle Ages*, in: Ian Christopher LEVY u.a. (Hgg.), *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages* (Brill's Companions to the Christian Tradition 26), Leiden 2012, 365–398, hier: 374.

44 Vgl. Gary MACY, *The "Dogma of Transsubstantiation" in the Middle Ages*, in: DERS., *Treasures from the Storeroom. Medieval Religion and the Eucharist* (A Pueblo Book), Collegeville 1999, 81–120, hier: 81.

45 Im Original: „Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua idem ipse sacerdos est sacrificium Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina: ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro.“ (DENZINGER – HONERMANN, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse* [wie Anm. 28], 802). Eigene Übersetzung.

46 Vgl. MACY, *Transsubstantiation* (wie Anm. 44), 82f.

47 Vgl. SNOEK, *Medieval Piety* (wie Anm. 6), 48. Hans Bernhard Meyer vermutet aus demselben Grund die Einführung der Elevation (Hans B. MEYER, *Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther. Eine Untersuchung zur Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte des späten Mittelalters*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 85 [1963], 162–217, hier: 173).

charistischen Gaben dogmatisiert.⁴⁸ Was genau mit Transsubstantiation gemeint ist, wurde hingegen nie definiert⁴⁹ – auch nicht bei späteren Gelegenheiten.

Es überrascht nicht, dass die Theologen dieser Zeit in dem Beschluss der Vierten Lateransynode auch keinen Anlass sahen, die Realpräsenz näher zu erklären oder festzulegen. Gary Macy kommt mit Blick auf die Quellenlage zu der Einschätzung, dass die Vierte Lateransynode von ihren Zeitgenossen auch gar nicht als so starke Zäsur wahrgenommen wurde wie in der Dogmengeschichte heute.⁵⁰

Wirklich ausformuliert wurde die Transsubstantiationslehre erst⁵¹ durch Thomas von Aquin (ca. 1225–1274), der als Erster aristotelische Kategorien anlegte, um zu erklären, dass sich bei gleichbleibenden Akzidenzien die Substanz ändere, so dass eine reale Veränderung stattfinde, die aber eben nicht durch die Sinne, sondern nur durch den Verstand erschlossen werden könne. Bemerkenswert ist dieser Ansatz dabei nicht nur wegen der Anwendung aristotelischer Kategorien, sondern auch, weil er mit der aristotelischen Lehre unvereinbar ist – er setzt voraus, dass Substanz und Akzidenzien irgendwie voneinander getrennt werden können. Thomas verweist hierfür schlicht auf das Wunder. Möglicherweise war dies auch das implizite Eingeständnis der Unzulänglichkeit des eigenen Modells, mit dem eine Distanz zu den zunehmend krasserem Auswüchsen des Realismus in Theologie und Breitenreligiosität hergestellt werden sollte,⁵² in jedem Fall aber werden damit die Hostienwunder zurückgewiesen.

3.3 Die Auswüchse der Transsubstantiationslehre

Hostienwunder sind bereits seit der Mitte des 9. Jahrhunderts bezeugt,⁵³ erfuhren aber durch die Lehrstreitigkeiten und den Eid Berengars von 1059 nochmal eine zusätzliche Verbreitung.⁵⁴ Stets ging es darum, dass die Wandlung von Brot

48 Vgl. MACY, *Banquet's Wisdom* (wie Anm. 11), 133.

49 Vgl. ebd., 142.

50 Vgl. MACY, *Transsubstantiation* (wie Anm. 44), 89. Macy verweist dafür auch auf die zeitgenössische Kommentierung der Vierten Lateransynode.

51 Vgl. BRADSHAW – JOHNSON, *The Eucharistic Liturgies* (wie Anm. 7), 226.

52 Vgl. RUBIN, *Corpus Christi* (wie Anm. 23), 25; Arnold ANGENENDT, *Offertorium. Das mittelalterliche Messopfer* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 101), Münster ³2014, 364.

53 Vgl. Karl-Georg PFÄNDTNER, *Die Transsubstantiation in der Legendenbildung*, in: Ulrike SURMANN – Johannes SCHRÖER (Hgg.), *Trotz Natur und Augenschein. Eucharistie – Wandlung und Weltsicht*, Köln 2013, 283–290, hier: 283.

54 Vgl. Wilhelm BREUER, *Die lateinische Eucharistiedichtung des Mittelalters von ihren Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts. Ein Beispiel religiöser Rede* (Beihefte zum „Mittellateinischen Jahrbuch“ 2), Wuppertal 1970, 305.

und Wein in Leib und Blut Christi mit den Sinnen erfahrbar wurde und dass solchermassen die Realität der Wandlung erfahrbar wurde. Manche dieser Wunder lassen sich heute einfach erklären,⁵⁵ der Großteil aber sind legendenhafte Erzählungen, die ein eindrucksvolles Zeugnis für die Frömmigkeitshaltung im Hoch- und Spätmittelalter sind:⁵⁶ Visionen oder andere sinnliche Wahrnehmungen der wahren Substanz als Belohnung für Glauben oder als Antwort auf Zweifel, unnatürliches Verhalten von Naturelementen, Tieren und Menschen aus Respekt vor der Eucharistie oder die Erscheinung von Fleisch und Blut gegenüber einem Hostienschänder, häufig ein Jude, ein Dieb oder eine Hexe.⁵⁷ In Folge des Abendmahlsstreits wurden insbesondere die Hostienvisionen immer zahlreicher und stereotyper⁵⁸ und zu einem beliebten Motiv in der darstellenden Kunst.⁵⁹

In der Theologie stand man solchen Hostienwundern skeptisch gegenüber, musste sich aber ebenso der Frage nach der Realpräsenz und nach der konkreten Ausformung der Transsubstantiation stellen. Und das zu einem durchaus praktischen Zweck: Bereits in Berengars „Rescriptum contra Lanfrancum“ hatte dieser darauf hingewiesen, dass kleinere Partikel, die auf dem Altar zurückblieben, nach dem Gottesdienst von Tieren gegessen werden könnten.⁶⁰ In einem Brief an Meginhard, Abt von Gladbach, gab Wolfhelm, Abt von Brauweiler, diesen Einwand Berengars so wieder, dass dieser argumentiert hätte, dass Mäuse, die den Leib Christi äßen, ja nicht Christus aufnehmen und auch nicht das ewige Leben haben könnten, so dass der Leib Christi auch nicht im konsekrierten

-
- 55 Hier sind insbesondere die Bluthostien zu nennen: konsekrierte Hostien, die nach einiger Zeit rote Ränder bildeten. Dieses Phänomen geht zurück auf Bakterienkolonien, die auf kohlehydrathaltigen Lebensmitteln bei Zimmertemperatur ein rotes Pigment ausbilden, vgl. PFANDTNER, Transsubstantiation (wie Anm. 53), 284.
- 56 Vgl. BREUER, Lateinische Eucharistiedichtung (wie Anm. 54), 306f.
- 57 Vgl. RUBIN, Corpus Christi (wie Anm. 23), 118.
- 58 Vgl. SNOEK, Medieval Piety (wie Anm. 6), 59.
- 59 Vgl. ebd., 49; PFANDTNER, Transsubstantiation, 287.
- 60 Berengar, Rescriptum III, 581–525: „Denn die Bedeutung des Pronomens ist bei diesem wichtig, denn, wenn er durch die Sündhaftigkeit der Empfänger vernichtet würde, so dass nicht wegen des Empfängers das Opfer des Altars bestehe, sondern wegen des Wesens des Empfängers soeben eine Portion des Fleisches, eine Portion des Blutes, wurde, dann wurde nicht nur für die Menschen, sondern auch für das Vieh, die Vögel, die Verderblichkeit und das Feuer das Opfer des Altars zum Leib und Blut des Herrn gemacht.“ Im Original: „Pronominis enim vis ad hoc valet, quia, si per subiecti absumeretur corruptionem, ut non per subiectum superesset altaris oblatio sed adesset recens facta per generationem subiecti porciuncula carnis, porciuncula sanguinis, non solum hominibus, sed etiam pecudibus, avibus, putredini atque ignibus corpus fieret Christi et sanguis oblatio altaris.“ (BERINGERIUS, <TURONENSIS> – Robert B.C. HUYGENS (Hg.), Rescriptum contra Lanfrannum [Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 84], Turnhout 1988, 204). Eigene Übersetzung.

Brot sein könne.⁶¹ Damit stand die Frage im Raum: Was isst die Maus? Die Relevanz der Frage war sicherlich auch durch provokante Anfragen von Seiten der Katharer bedingt,⁶² sie hatte aber auch den praktischen Bezug, dass Mäuse durchaus an die konsekrierten Hostien gelangten. Erstmals behandelt wurde dies bereits in der Spätantike in der *Traditio Apostolica*⁶³ und wurde danach immer wieder aufgegriffen.⁶⁴

Ein wiederkehrendes Argument war, dass die Maus natürlich den Leib des Herrn esse, so wie auch so mancher sündhafter Mensch den Leib des Herrn essen würde, was eigentlich noch schlimmer sei als der Verdauungstrakt eines Tieres.⁶⁵ So äußerte sich als einer der ersten auf Berengars Anfrage Guitmund, der spätere Bischof von Aversa:

„Offenkundig ist freilich aus der Ordnung Gottes, dass die Körper der Beseelten besser sind als die der Unbeseelten, die Empfindsamen besser als die Empfindungslosen.

- 61 „Wenn Mäuse den konsekrierten Leib Christi essen sollten, ist Christus deshalb nicht in ihnen, und diese werden nicht in Christus bleiben noch das ewige Leben gehabt haben.“ Im Original: „Si mures consecratum corpus Christi comederint; non ideo Christus in eis, et ipsi in Christo manebunt, nec vitam aeternam habuit.“ (Vita B. Wolphelmi. Auctore Conrado eisdem Loci Monacho ac Beati Wolphelmi Discipulo, in: Jean-Paul MIGNÉ [Hg.], Hugonis Abbatis Flaviniacensis Ekkehardi Uraugiensis Chronica accedunt B. Wolphelmi Abbatis Brunswillerensis Opuscula Duo [Patrologia Latina 154], Paris 1853, 403–434, hier: 413). Eigene Übersetzung.
- 62 Vgl. Gary MACY, Of Mice and Manna. Quid Mus Sumit as a Pastoral Question, in: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 58 (1991), 157–166, hier: 162.
- 63 Trad. apost. 37 (lat. 78,3–7): „Jeder strenge sich an, dass nicht ein Ungläubiger von der Eucharistie koste, noch eine Spitzmaus oder ein anderes Tier, und dass nichts von ihr hinfällt und verlorengeht. Der Leib Christi ist nämlich von den Gläubigen zu essen und nicht zu missachten.“ Im Original: „Omnis autem festinet, ut non infidelis gustet de eucharistia aut ne sorix aut animal aliud aut ne quid cadeat et pereat de eo. Corpus enim est Christi edendum credentibus et non contemnendum.“ (Erik TIDNER, *Didascaliae Apostolorum · Canonum Ecclesiasticorum · Traditionis Apostolicae. Versiones Latinae* [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 75], Berlin 1963, 143). Eigene Übersetzung.
- 64 Das Pathos von Artur Michael Landgraf, der das entsprechende Kapitel in seiner Sakramentenlehre mit den Sätzen beginnt: „Die Frühscholastik war nicht die Zeit der großen theologischen Schau. Sie war dazu verurteilt, die Aschenbrödelarbeit der Einzeluntersuchung zu leisten, vor allem aber erst zu prüfen, wo ein Problem lagerte und wo sich vielleicht eine Goldader auftun konnte. Nachdem sie das klassische Material vom Schutt des vielen Unbrauchbaren gesondert hatte, hatten die nachher Kommenden die bedeutend leichtere Aufgabe, das so aus dem Altertum Herübergerettete in ein System zu bringen und spekulativ auszuwerten.“ (Artur M. LANDGRAF, *Die Lehre von den Sakramenten. Band II* [Dogmengeschichte der Frühscholastik 3], Regensburg 1955, 207), hat also keine Berechtigung.
- 65 Vgl. ebd., 211.; MACY, Mice and Manna (wie Anm. 62), 158f.

Und ich glaube, diesem Satz wird auch kein Besserwisser zu widerstreben trachten. Was jedoch geeigneter ist, angesichts des gütigsten Herrn wertvoller und somit ehrwürdiger ist, ist, dass der Leib irgendeines Tieres bei Gott nicht wertloser ist als die Erde oder ein Stein. Der Leib Christi aber hat, wie wir bereits gesagt haben, unter dem Grabstein gelegen und auf die Erde getreten. Und so soll man nicht erschauern ob irgendeiner Wertlosigkeit des Leibes irgendeines Tieres. Denn, wenn nämlich durch irgendein göttliches Urteil irgendein unvernünftiges Tier das allerheiligste Mysterium nicht nur berührt, sondern auch dazu gelangt, es herunterzuschlucken, widerspricht das unserer Ansicht nach nicht der Wahrheit des Leibes und des Blutes des Herrn, die wir in den heiligen Mysterien bewahren, und nötigt uns nicht, sie zu leugnen.⁶⁶

Das mag zwar theologisch konsequent sein, doch hat das für die Praxis fatale Folgen, wie beispielsweise die Ausführungen von Petrus de Palude aufzeigen:

„Über die zwei Weisen des Essens

Bezüglich der neunten Unterscheidung fragt man viererlei: [...] Erstens, ob der Sünder den Leib Christi empfangen kann. [...]

Bezüglich dieser Frage gibt es drei Ansichten: Erstens über die verschiedenen Weisen des Empfangens, zweitens über das vernunftbegabte Geschöpf, das den Leib Christi empfängt, drittens über das vernunftlose Geschöpf. [...]

Bezüglich des dritten gibt es drei Schlussfolgerungen.

Erstens, dass ein wildes Tier kein Sakrament empfangen kann außer diesem, denn das Wesen der anderen Sakramente ist das Handeln oder das Leiden des Menschen, beispielsweise die Waschung des Menschen, die Salbung und dergleichen, so dass wenn ein wildes Tier gewaschen oder gesalbt wird, es nicht getauft oder geweiht ist. Die zweite Schlussfolgerung ist, dass es dieses Sakrament empfangen kann, denn dessen Wesen ist der konsekrierte Stoff, den das wilde Tier wahrhaft empfängt, denn es empfängt wahrhaft die Gestalten, unter denen wahrhaft der Leib Christi ist.

66 Guitmundus, *De Corporis et Sanguinis Christi*, l. 2. Im Original: „Manifestissimum quippe est ex ordine Dei, animata corpora inanimatis, sensibilia insensibilibus meliora esse. Neque huic sententiae ullum vel tenuiter sciolum refragaturum credo. Quae autem meliora sunt, apud optimum Dominum chariora, ideoque honorabiliora sunt: quo fit ut corpus cujuslibet vivi animalis non sit apud Deum vilius quam terra et lapis. Sed Christi corpus, sicut jam diximus, in lapide jacuit, et terram calcavit: non igitur propter aliquam vilitatem cujuscunque animalis corpus horrescit. Quapropter, etiam si aliquo divino judicio bruta quaelibet animalia non solum sacrosancta mysteria tangere, sed etiam valeant devorare, nulla tamen ex hoc nobis ratio obviat quae veritatem Dominicae carnis et sanguinis, quam tenemus in sacris mysteriis, nos negare compellat.“ (GUITMUNDUS, <AVERSANUS>, *Guitmundi Archiepiscopi Aversani De Corporis et Sanguinis Christi Veritate in Eucharistia Libri Tres*, in: Jean-Paul MIGNÉ [Hg.], *Victoris III Romani Pontificis, Sancti Anselmi Lucensis, Opera Omnia* [Patrologia Latina 149], Paris 1882, 1427–1494, hier: 1449). Eigene Übersetzung.

Ich gestehe ein, dass sie dadurch untauglich werden für den Gebrauch durch den Menschen, für den sie sind, doch nichtsdestotrotz hören sie deswegen nicht auf, Leib Christi zu sein, so wie gefrorenes Weihwasser auch nicht aufhört, geweiht zu sein, sondern dies akzidentiell ist, so wie wenn ein Mensch eine konsekrierte Hostie isst, von der er denkt, dass es eine einfache ist. So, wie es auch ein Wunder ist, wenn ein wildes Tier nicht essen kann, als [in einer bekannten Erzählung; M.L.] der Esel eines Häretikers nicht essen konnte, sondern mit gebeugten Knien die Hostie verehrte. Die dritte Schlussfolgerung betrifft die konsekrierte Hostie, die die Maus isst und was zu tun ist.

Ich antworte: Wenn die Maus gefangen werden kann, muss sie ausgeweidet werden. Die Maus muss freilich verbrannt werden und die Asche in die Piscina gegeben werden. Der Rest der Hostie jedoch, muss – falls der Mensch davor zurückschreckt, ihn zu empfangen – ehrfürchtig in den Tabernakel zurückgelegt und so lange dort zurückgelassen werden, bis er auf natürliche Weise vernichtet wird. Keinesfalls jedoch darf man ihn in die Piscina werfen, wie es ein Priester mit der Fliege macht, die nach der Konsekration im Kelch gefunden wird.⁶⁷

67 Petrus de Palude, *Scriptum in Quartum Sententiarum*, Köln 1514, dist. ix, qu. 1, art. 1, concl. 3. Im Original: „De duobus modis manducandi Circa Distinctionem nonam quaerunt quattuor [...] primo utrum peccator possit sumere corporem Christi [...] circa istam quaestionem sunt tria videnda: primo de diuersis modis sumendi: secundo de creatura rationali quae sumit corporem Christi. tertio de creatura irrationali. [...] Circa tertium tres sunt tres conclusiones. Prima quod brutum nullum sacramentum potest suscipere nisi istud: quia essentia aliorum sacramentorum est actio vel passio hominis: puta ablutio hominis unctio et huiusmodi. Unde si ablueretur vel ungeretur brutum non esset baptismus nec sacrum. Secunda conclusio est quod potest istud sacramentum suscipere: quia eius essentia est materie consecratio quam brutum vere sumit quia vere manducat species sub quibus vere est corpus Christi. Et dato quod per hoc reddantur inhabiles ad usum hominis propter quem sunt: nihilominus non propter hoc desinit ibi esse corpus Christi: sicut per hoc quod aqua congelatur non desinit esse benedicta: sed per accidens est: sicut si homo comederet hostiam consecratam quam crederet simplicem: quam si brutum manducare non potuit miraculum est: sicut asinus heretici manducare non potuit: sed flexis genibus hostiam adoravit. Tertia conclusio est de hostia consecrata quam mus comedit quid faciendum sit. Respondeo. Si mus capi potest exenterari debet: et mus quidem debet conburi et cinis in piscina perijci. Pars autem hostie si homo eam sumere horreret debet in tabernaculo reuerentur reponi et tandiu ibi dimitti quoad naturaliter consumatur. Ipsa autem nequaquam debet in piscinam projici sicut quidam sacerdos fecit de musca reperta in calice post consecrationem.“ (PETRUS DE PALUDE – VINCENTIUS VON HAERLEM (Hg.), *Exactissimi et q[ua]m maxime Probati ac Clarissimi Doctoris Petri de Palude Predicatorij Ordinis Hierosolimitani quonda[m] Patriarche dignissimi Quartus Sententiaru[m] Liber*, Köln 1514). Eigene Übersetzung.

Demnach ist das Essen der Hostie durch die Maus zwar weniger schlimm als durch den Sünder, aber doch derart schlimm, dass die Maus, die eine konsekrierte Hostie gegessen hat, gefangen und ausgeweidet werden und ihr Mageninhalt entweder von einem (würdigen) Menschen gegessen oder doch zumindest zur Verrottung aufbewahrt werden muss. Ein anderes Argument findet sich beispielsweise bei Petrus Lombardus, der erklärt, dass die Maus natürlich nicht den Leib des Herrn esse, sich aber zu den Gründen ausschweigt:

„Jenes kann nämlich vernünftigerweise gesagt werden, dass der Leib Christi nicht von unvernünftigen Tieren gegessen wird, auch wenn das gesehen wird. Was also isst die Maus? Was zerkaut sie? Gott weiß es.“⁶⁸

Es ist klar, dass das unbefriedigend ist. Von dort aus entwickelten sich darum komplexere Entwürfe wie die eines Alain de Lille oder eines Bonaventura, die aber jeweils – so wie bereits Thomas – von der Möglichkeit eines substanzlosen Akzidenz ausgehen müssen.⁶⁹

Bewirkt wird diese Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi, indem ein Priester die Einsetzungsworte ausspricht, wobei – wie Thomas von Aquin erklärt – der liturgische Kontext zwar vorgeschrieben, aber nicht eigentlich notwendig ist:

„Daher ist zu sagen, dass wenn ein Priester nur die zuvor genannten Worte vorträgt mit der Absicht, dieses Sakrament zu vollbringen, bringt er dieses Sakrament zustande, da die Absicht bewirkt, dass diese Worte verstanden werden als würden sie von der Person Christi vorgetragen.“⁷⁰

Es handelt sich um einen Automatismus: Werden Ritual und Formel präzise eingehalten, dann tritt automatisch auch die Wirkung, eben die Wandlung von Brot und Wein, ein.⁷¹ Dies sichert zunächst die Realpräsenz Christi in den eucharistischen Gestalten ab, auch wenn diese nicht überprüfbar ist, es

68 Petrus LOMBARDUS, *Sententiae*, lib. 4 dist. 13 c. 1 (72), n. 8. Im Original: „Illud etiam sane potest dici, quod a brutis animalibus corpus Christi non sumitur, etsi videatur. Quid ergo sumit mus? quid manducat? Deus novit.“ (Petrus LOMBARDUS, *Sententiae* [wie Anm. 39], 314). Eigene Übersetzung.

69 Vgl. BRADSHAW – JOHNSON, *The Eucharistic Liturgies* (wie Anm. 7), 227.

70 S. Th. III, q. 78 a. 1 ad. 4. Im Original: „Unde dicendum est quod, si sacerdos sola verba praedicta proferret cum intentione conficiendi hoc sacramentum, perficeretur hoc sacramentum, quia intentio faceret ut haec verba intelligerentur quasi ex persona Christi prolata“ (Thomas VON AQUIN, *Geheimnis der Eucharistie* [wie Anm. 41], 163). Eigene Übersetzung.

71 Dieses Prinzip wurde aus der Jurisdiktion übernommen, vgl. ANGENENDT, *Grundformen der Frömmigkeit* (wie Anm. 10), 33f.

kann aber auch ins Problematische gesteigert werden. Denn den thomanischen Ansatz konsequent weiterführend entwickelt Robert Holcot (ca. 1290–1349) den Fall, dass ein Priester allein durch das Sprechen der Einsetzungsworte durch das Schauenfenster einer Bäckerei hindurch die ausliegenden Brote konsekriert und dann anschließend die solchermaßen konsekrierten Brote entwendet, damit kein Schaden am Leib des Herrn entstehe:

„Des Weiteren gebe ich das Beispiel, dass ein Priester alle Brote in einem Fenster irgendeiner Bäckerei konsekriert, und danach jene stiehlt. Und dann, wenn gegen ihn verhandelt werden sollte, dass er seine Brote gestohlen hat, kann er das etwa richtigerweise verneinen? Es scheint, dass dem so ist, denn es ist sicher, dass es falsch ist, und er darf das Falsche verneinen. [...] Zum fünften, wenn der Priester überführt wird, erst die Gestalt des Brotes konsekriert und danach jene Gestalt gestohlen und fortgeschafft zu haben etc., sage ich dies. Wenn doch im Gericht gegen ihn untersucht wird, ist er angehalten, sein Verbrechen zu gestehen, nicht jedoch darf er dem Laien diese Gestalt zurückgeben, denn es steht ihm nicht zu, sie zu haben, sondern nur ihren Wert. Nicht den Wert des Sakraments, denn dies ist nicht möglich, sondern den Wert des Brotes vor der Konsekration. Doch muss er verneinen, Brot gestohlen zu haben.“⁷²

Dieser Automatismus wiederum ist auch problematisch. Holcot verzweifelte zunehmend an diesen eucharistietheologischen Fragen: Wenn Gott die Substanz von Brot und Wein in die Substanz von Leib und Blut ändern könne, ohne dass dies mit dem Verstand erfasst werden kann, also gewissermaßen eine göttliche Täuschung vorliege, insofern die Realität des Leibes dem Verstand als Realität des Brotes erscheint, dann stelle sich die Frage, ob über den Rahmen der Eucharistie hinaus Gott über die Realität täuscht,⁷³ ob also nicht die ganze Welt einzig Akzidenzien seien, deren Substanzen wir nicht erfassen.

72 Robert HOLCOT, *Sententiae* IV, 3, 5. Im Original: „Item, pono quod sacerdos consecrat omnes panes in una fenestra unius panetarii, et postea furetur illas species. Et tunc, si agatur contra eum quod furatus est panes suos, numquid potest licite negare? Videtur quod sic, quia certum est quod hoc est falsum, et licet negare falsum. [...] Ad quintam, quando arguitur de sacerdote prius consecrante species panis, et postea furtive auferente illas species etc., dico quod sic. Tamen, si probetur in foro iudicii contra eum, tenetur fateri fraudem suam; non tamen debet laico restituere illas species, licet habeat illas, sed valorem. Non valorem sacramenti, quia hoc non potest, sed valorem panis ante consecrationem; tamen debet negare se abstulisse panem.“ (Robertus, <HOLCOT>, *Roberti Holkot: natione Angli: professione sacri Predicatorum ordinis: viri longe perspicacissimi: atque adeo non vulgaris inter theologos nominis: operum hoc in volumine contentorum catalogus*, London 1518, 259–268).

73 Vgl. Dallas G. DENERY, *From Sacred Mystery to Divine Deception. Robert Holcot, John Wyclif and the Transformation of Fourteenth-Century Eucharistic Discourse*, in: *Journal of Religious History* 29 (2005), 129–144, hier: 137.

3.4 Die Schaufrömmigkeit

Der Abendmahlsstreit mit der Festlegung der Realpräsenz und die sich daran entzündenden Debatten haben möglicherweise die Gläubigen erschüttert⁷⁴ und bewirkt, dass sich aus dem Respekt vor der Kommunion eine regelrechte Angst entwickelte. Mit einem unwürdigen Kommunionempfang verband man extreme Gefahren, so dass die Kommunionhäufigkeit rapide abnahm und die bereits erwähnte Vierte Lateransynode den zumindest jährlichen Kommunionempfang anordnen musste.⁷⁵

Zu dem somit kaum noch praktizierten Kommunionempfang bildeten sich Ersatzformen heraus, wie beispielsweise das Küssen der Pax und das Schauen der konsekrierten Hostie. Zu dieser Schaufrömmigkeit wurden die Laien auch von den Theologen ausdrücklich ermutigt, die diesen Vorgang des Anschauens zunehmend als geistliche Kommunion interpretierten und ihr die gleichen Wirkungen wie dem leiblichen Empfang zuschrieben.⁷⁶ Das Schauen der Hostie galt als Vorgeschmack auf die Schau Christi am Jüngsten Tag,⁷⁷ und ihr wurde außerdem nachgesagt, dass sie auch körperliche Leiden lindern soll.⁷⁸

74 Vgl. Edouard DUMOUTET, *Le Désir de Voir l'Hostie et les Origines de la Dévotion au Saint-Sacrement*, Paris 1926, 26.

75 DH 812: „Jeder Gläubige beiderlei Geschlechts soll, nachdem er die Jahre der Unterscheidung erreicht hat, alle seine Sünden wenigstens einmal im Jahr getreu allein seinem eigenen Priester beichten und die ihm auferlegte Buße nach Kräften zu erfüllen versuchen, und mindestens zu Ostern das Sakrament der Eucharistie ehrfürchtig empfangen.“ Im Original: „Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et iniunctam sibi paenitentiam pro viribus studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum“ (DENZINGER – HÖNERMANN, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse* [wie Anm. 28], 812). Eigene Übersetzung. Neben der besonderen Ehrfurcht vor der Kommunion dürfte der nachlassende Kommunionempfang auch den damit verbundenen, zum Teil erheblichen, Kosten geschuldet gewesen sein, vgl. Peter BROWE, *Die Kinderkommunion im Mittelalter*, in: *Scholastik* 5 (1930), 1–45, hier: 32–36.

76 Vgl. Zuster IMELDA, *Gebeden bij de Opheffing. Naar Mndl. Handschriften der XVe Eeuw*, in: *Algemeen Nederlands Eucharistisch Tijdschrift* 10 (1931), 335–342, hier: 337; MEYER, *Elevation* (wie Anm. 47), 177; MACY, *Theology*, 379f.

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

78 Vgl. IMELDA, *Opheffing* (wie Anm. 76), 338. Auffällig sind die Parallelen zur Gralslegende, wonach der Anblick des Heiligen Grals ebenfalls so viele wunderbare Wirkungen haben soll, vgl. Adolph FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*, Freiburg 1902, 103; DUMOUTET, *Le Désir* (wie Anm. 74), 27. Es scheint sich aber eher so zu verhalten, dass die Eucharistiemotive auf den Gral übergangen, vgl. ebd., 28; RUBIN, *Corpus Christi* (wie Anm. 23), 139.

Daraus wiederum entwickelte sich die Vorstellung, dass das Betrachten der konsekrierten Hostie selbst schon ein Verdienst sei.⁷⁹

Im 12./13. Jahrhundert wurde somit auf Drängen der Laien die Elevation der konsekrierten Hostie in die Messliturgie eingefügt. Hierbei handelte es sich um keine zentral gesteuerte Neuerung, sondern sukzessive führten sie einzelne Pfarrer und einzelne Diözesen ein,⁸⁰ wobei die Ursprünge hierfür in Paris zu liegen scheinen.⁸¹ Dort gab Bischof Odo von Sully (sed. 1196–1208) ein Synodalstatut heraus, in dem er die Priester ermahnte, die Hostie erst nach den Worten „Hoc est enim corpus meum“ anzuheben, damit sie von allen geschaut werden könne:

„Es ist den Priestern vorgeschrieben, dass wenn sie im Messkanon mit ‚Qui pridie‘ beginnen und die Hostie festhalten, sie diese nicht sofort zu hoch erheben, so dass sie vom Volk gesehen werden könnte, sondern gewissermaßen vor der Brust halten, bis sie ‚Hoc est corpus meum‘ sagen, und sie dann erheben, so dass sie von jedem gesehen werden kann.“⁸²

Am Wortlaut wird deutlich, dass die Synode eigentlich gar nicht die Elevation eingeführt hat, sondern lediglich präzisiert hat, wann die Elevation, die also offenbar bereits praktiziert wurde, zu erfolgen hat.⁸³ Bis dahin war es üblich, dass eine Elevation bereits vor den Einsetzungsworten stattfand, eben in der Nachahmung des Einsetzungsberichts zum „*accepit panem*“,⁸⁴ was jedoch die Gefahr barg, dass die Gläubigen ein Stück Brot verehren. Um das zu vermeiden, sollte die Elevation erst nach der Konsekration erfolgen, und damit war zu bestimmen, wann sich diese ereignet. Das Synodalstatut selbst verdankt sich also einem anderen Kontext, der nicht direkt offensichtlich ist: Es reagiert auf einen Lehrstreit, in dem Petrus Comestor (ca. 1100–1178) und Petrus Cantor

79 Vgl. Peter BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933, 58.

80 Vgl. DUMOUTET, *Christ selon la Chair* (wie Anm. 77), 147f.

81 Vgl. DUMOUTET, *Le Désir* (wie Anm. 74), 37. Für die Zeit davor sind keine Belege bekannt, vgl. BROWE, *Verehrung der Eucharistie im Mittelalter* (wie Anm. 79), 28.

82 Statut de Paris, Nr. 80. Im Original: „*Precipitur presbyteris ut, cum in canone misse inceperint «Qui pridie», tenentes hostiam, ne elevent eam statim nimis alte, ita quod videri possit a populo, sed quasi ante pectus detineant donec dixerint «Hoc est corpus meum» et tunc elevent eam ita quod possit ab omnibus videri*“ (Odette PONTAL, *Les Statuts Synodaux Français du XIIIe Siècle Précédés de l'Histoire du Synode Diocésain depuis ses Origines. Tome I: Les Statuts de Paris et Le Synodal de l'Ouest [XIIIe Siècle]* [Collection de Documents Inédits sur l'Histoire de France. Section de Philologie et d'Histoire jusqu'à 1610. Série in-8 9], Paris 1971, 82). Eigene Übersetzung.

83 Vgl. DUMOUTET, *Le Désir* (wie Anm. 74), 37f.

84 Vgl. ebd., 42. Diese Elevation wurde bereits so sehr ausgestaltet, dass sie für das Volk sichtbar war, vgl. MEYER, *Elevation* (wie Anm. 47), 162f.

(ca. 1130–1197) die Ansicht vertraten, dass sich die Konsekration des Brotes erst zeitgleich mit der des Weines bei den Worten „in remissionem peccatorum“ ereigne, was durch diese Regelung offensichtlich zurückgewiesen wird.⁸⁵ Mit der Festlegung des Zeitpunkts der Elevation wurde es auch zunehmend üblicher, dieselbe zeitlich auszudehnen, um so dem Verlangen des Volkes nach Schau der konsekrierten Hostie entgegenzukommen. Von Paris aus konnte sich die Elevation der konsekrierten Hostie dann rasant verbreiten.⁸⁶

Die Elevation des Kelches wurde aus Gründen der Symmetrie eingeführt, konnte sich jedoch nur sehr viel schleppender durchsetzen und genoss nie die gleiche Popularität. Ein möglicher Grund könnte sein, dass man das Blut Christi im Kelch nicht sehen konnte.

In den Ritus der Eucharistiefeier wurden somit aber nicht nur die Elevation des konsekrierten Brotes und des konsekrierten Weines aufgenommen, sondern beide Riten wurden zusätzlich ausgeschmückt durch das Schellen mit Glocken,⁸⁷ durch das Innehalten des Priesters und seine Hinwendung nach links und nach rechts, durch das Abbrennen von Weihrauch, durch das Entzünden von Elevationskerzen, ganz besonders jedoch durch das Murmeln von Gebeten. Die Laien wiederum schätzten die Elevation und den Akt der Augenkommunion so hoch ein, dass der Rest der Messe gar als unnötig angesehen wurde und man sich teilweise darauf beschränkte, nur zur Schau der Elevation den Gottesdienst aufzusuchen und bald danach die Kirche wieder zu verlassen, wie beispielsweise Gottschalk Hollen beklagt:

„Es gibt auch jene, die nicht kommen, außer wenn sie den Klang des Glöckchens hören; dann kommen sie und sehen die Elevation; ist die Elevation geschehen, kehren

85 Vgl. RUBIN, *Corpus Christi* (wie Anm. 23), 53f.

86 Das Provinzkonzil von Mainz scheint die Elevation vorauszusetzen, wenn es anordnet: „Jeder Priester soll sein Volk sorgfältig unterweisen, dass wenn er in der Feier der Messen das Opfer des Heils anhebe, ein jeder demütig seine Knie beuge oder doch wenigstens sich ehrerbietig verneige.“ Im Original: „Sacerdos vero quilibet plebem suam doceat diligenter, ut cum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris, quilibet devote flectat genua sua, vel saltem se reverenter inclinet.“ (Giovanni D. MANSI [Hg.], *Sacrorum Conciliorum Nova, et Amplissima Collectio. Tomus XXIII: Ab Anno MCCXXV usque ad Ann. MCCLXVIII*, Paris 1903, 1082.) Für Rom hingegen ist die Elevation erst im 14. Jahrhundert nachweisbar, vgl. DUMOURET, *Le Désir* (wie Anm. 74), 45f.

87 Dieses wurde bald erweitert um ein Läuten mit den Turmglocken, um somit auch den Abwesenden zu signalisieren, dass gerade eine Elevation stattfindet, vgl. Josef A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Zweiter Band: Opfermesse*, Freiburg ⁵1962, 260–262.

sie direkt wieder zurück, wobei sie rennen und fliehen, als ob sie den Teufel gesehen hätten.“⁸⁸

Die Elevation avancierte auch in kurzer Zeit zum bevorzugten Motiv bei Missale-Miniaturen, also zum Paradigma für die Messe schlechthin.

Die von Berengar von Tours angestoßene Diskussion um das Wesen der Eucharistie, die Festlegungen in dessen Eiden und in der Transsubstantiationslehre waren also ursächlich für das Aufkommen der Schaufrömmigkeit oder auch Augenkommunion, die wiederum den Anlass dazu gab, mitten im Hochgebet ein neues Rituselement zu etablieren.⁸⁹

Die Bischöfe förderten die Augenkommunion und die anbetende Verehrung der Hostie, indem sie zum Sprechen kleiner Begrüßungsgebete ermunterten und daran auch Ablasszusagen knüpften.⁹⁰ Bald entstanden Elevationsgebete und Elevationsgesänge, die exklusiv zu diesem Zweck verfasst wurden.

88 Gottschalk Hollen, *Sermones* II,41. Im Original: „Sunt etiam qui non veniunt nisi audiant sonum campanule tunc veniunt et vident elevationem: facta elevatione mox recedunt currendo et fugiendo quasi diabolum vidissent.“ (Godescaldus Hollen, *Sermonum Opus Exquisitissimum*. 2: *Sermones D[omi]nicales super Epistolas Pauli Partis Estivalis*, Hagenau 1520, [166]). Eigene Übersetzung.

89 Die Frage, ob die Elevation eingeführt wurde, um dem Verlangen der Laien zu entsprechen oder um selbige zu unterweisen, muss an dieser Stelle gar nicht geklärt werden, vgl. RUBIN, *Corpus Christi* (wie Anm. 23), 55. Man kann an diesem Wechsel von der sumptio zur adoratio kritisieren, dass er der Individualisierung Vorschub leistet und dem gemeinschaftlichen Charakter der Eucharistie nicht gerecht wird, vgl. Alexander ZERFAß, *Das „Tantum ergo“ des 3. Jahrtausends? Nightfever im Spiegel von Kommunionfrömmigkeit und Eucharistietheologie*, in: *Stimmen der Zeit* 233 (2015), 623–632, hier: 627. Der Kirchenhistoriker Thomas Lentès relativiert dies jedoch mit Verweis darauf, dass mit der Augenkommunion stärker als zuvor die individuelle Frömmigkeit an das objektive und gemeinschaftliche Erleben der Liturgie rückgebunden wird (Thomas LENTÈS, *Soweit das Auge reicht. Sehrituale im Spätmittelalter*, in: Thomas LENTÈS u.a. [Hgg.], *Das „Goldene Wunder“ in der Dortmunder Petrikirche. Bildgebrauch und Bildproduktion im Mittelalter* [Dortmunder Mittelalter-Forschungen 9], Bielefeld 2003, 241–258, hier: 242f.).

90 Vgl. MEYER, *Elevation* (wie Anm. 47), 176.

4 Die Rezeption des Eids Berengars im Reimgedicht „Ave Verum“

4.1 Die Entstehung

Die Elevationsgebete entstanden möglicherweise aus den Kommuniongebeten der Zelebranten⁹¹ und sind bereits bei Wilhelm Durandus belegt.⁹² Die ursprünglichen Formen dürften eher kurze Anrufungen als vollständige Gebete gewesen sein.⁹³ Es lässt sich aber beobachten, dass die Gebete im Laufe der Zeit doch immer ausführlicher wurden, was ein Indiz für die zunehmende Ausdehnung der Elevation sein kann.⁹⁴

Ein solches Elevationsgebet ist das *Ave Verum*, das in verschiedenen Handschriften mit entsprechenden Rubriken und Ablasszusagen verbunden ist.⁹⁵ Der möglicherweise älteste Zeuge ist das Frag. germ. 8 der Mainzer Martinus-Bibliothek,⁹⁶ das nicht nur den lateinischen Wortlaut, sondern außerdem auch die ersten Zeilen einer deutschen Übersetzung überliefert. Das *Ave Verum* steht am Anfang einer Tradition der Eucharistiedichtung⁹⁷ und genoss eine weite Verbreitung.⁹⁸

Sein „Sitz im Leben“ ist die Elevation in der Messe, zu der dieses gereimte Gebet von dem einzelnen Beter bzw. der einzelnen Beterin leise gesprochen wurde, um damit den real präsenten Leib des Herrn zu begrüßen und daran Bitten für die Todesstunde zu knüpfen.⁹⁹

91 Vgl. Edouard DUMOUTET, *Aux Origines des Saluts du Saint-Sacrement. I. La Dévotion à l'Humanité du Christ et les Prières d'Élévation*, in: *Revue Apologétique. Doctrine et Faits Religieux* 52 (1931), 409–431, hier: 421–426.

92 Durandus, *Rat. Div. Off.* l. 4, c. 41, n. 51, vgl. GUILLELMUS, <DURANTUS> – Anselme DAVRIL – Timothy M. THIBODEAU (Hgg.), *Rationale Divinorum Officiorum. I–IV (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 140)*, Turnhout 1995, 461f.

93 Vgl. DUMOUTET, *Christ selon la Chair* (wie Anm. 77), 151f.

94 Vgl. BREUER, *Lateinische Eucharistiedichtung* (wie Anm. 54), 365.

95 Vgl. Alex STOCK, *Lateinische Hymnen*, Berlin 2011, 235.

96 Vgl. Martin LÜSTRAETEN, „Ave, Verum Corpus Natum“. Eine liturgie- und frömmigkeitsgeschichtliche Verortung des Elevationsgebets in Fragm. germ. 8 der Martinus-Bibliothek, in: Winfried WILHELMY (Hg.), *Bibliothecarius Martinianus. Festgabe für Helmut Hinkel zum 75. Geburtstag* (Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz 2018), Würzburg 2018, 15–42, hier: 41.

97 Vgl. BREUER, *Lateinische Eucharistiedichtung* (wie Anm. 54), 361.

98 Vgl. BROWE, *Verehrung der Eucharistie im Mittelalter* (wie Anm. 79), 53.

99 Vgl. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* (wie Anm. 87), 267f. Dumoutet spekuliert, ob es nicht ursprünglich vom Zelebranten laut rezitiert wurde, vgl. DUMOUTET, *Christ selon la Chair* (wie Anm. 77), 171.

4.2 Der Text

Das Gebet besteht aus einer einzigen Strophe aus fünf Versen, möglicherweise ursprünglich sogar nur vier, die im trochäischen Versmaß kreuzgereimt sind und sich sowohl in der Mittelzäsur als auch am Zeilenende reimen.¹⁰⁰ Dabei reimt sich jeweils ein maskulines Partizip Perfekt Passiv auf ein maskulines Partizip Perfekt Passiv in der Mittelzäsur als auch ein Ablativ Singular der konsonantischen Deklination auf einen Ablativ Singular der konsonantischen Deklination am Zeilenende. Literarisch ist das Gebet somit „von höchster Einfachheit“¹⁰¹ und kann schnell auswendig gelernt werden. Die Kürze des Gebets lässt auch eine Rezitation während der Elevation zu.

Im Folgenden wird der Wortlaut des Mainzer Fragments wiedergegeben:¹⁰²

| | | |
|---|--|---|
| 1 | „Aue uerum corpus natum ex maria virgine | „Sei begrüßt, wahrer Leib, geboren aus der Jungfrau Maria, |
| 2 | Uere passum immolatum in cruce pro homine | wahrhaft gelitten, geopfert am Kreuz für den Menschen. |
| 3 | Cuius latus perforatum uero fluxit sanguine | Dessen Seite durchbohrt, wahrhaft von Blut floss, |
| 4 | Esto mihi pregustatum mortis in examine | Sei mir ein Vorgeschmack in der Prü- fung des Todes |
| 5 | O dulcis o pie o fili marie | O süßer, o gnädiger, o Sohn Mariens. |
| 6 | miserere mei amen.“ | Erbarm dich meiner. Amen.“ |

Die Mainzer Fassung ist im Singular formuliert, war also tatsächlich als stilles Gebet des oder der Einzelnen während der Elevation vorgesehen,¹⁰³ wobei die Kommunion nicht nur durch den Singular individualisiert erscheint, sondern auch dadurch, dass der Kommunionempfang für die individuelle Sterbestunde vorbehalten bleibt.¹⁰⁴

100 Breuer ergänzt, dass die Verse 1 und 2 den Leib des Herrn zum Thema hätten, die Verse 3 und 4 hingegen das Blut, vgl. BREUER, Lateinische Eucharistiedichtung (wie Anm. 54), 340. Diese Einteilung ist nicht überzeugend, da das Blut zwar thematisiert, aber nicht begrüßt wird und sich die Zeile 4 zweifelsohne auf die Hostie bezieht und nicht auf den Kelch.

101 Raniero CANTALAMESSA, Gottheit tief verborgen. Das Geheimnis der Eucharistie im Licht großer Hymnen, Freiburg 2006, 148f.

102 LÜSTRAETEN, Verortung (wie Anm. 96), 34.

103 Das war durchaus üblich für die Gebete dieser Zeit, vgl. Ruth WIEDERKEHR, Fürbitterin, Gnadenmutter und Belehrende. Maria im Sarner Gebetbuchbestand, in: Eva von ROTHENBERGER – Lydia WEGENER (Hgg.), Maria in Hymnus und Sequenz. Interdisziplinäre mediävistische Perspektiven (Liturgie und Volkssprache 1), Berlin 2017, 89–109, hier: 101.

104 Vgl. ZERFAß, Nightfever (wie Anm. 89), 626.

Das Gebet beginnt mit der Begrüßung des wahren Leibs, die in der Formulierung nur verständlich ist, wenn ein unmittelbarer Blickkontakt besteht.¹⁰⁵ Dieser wahre Leib wird sodann über Attribuierungen mit Glaubensaussagen näher identifiziert: Er wurde von der Jungfrau geboren, hat gelitten, ist am Kreuz gestorben und wurde an der Seite durchbohrt.¹⁰⁶ Die Formulierung lässt dabei keinen Zweifel an der Identität von historischem und eucharistischem Leib. In Zeile 4 wird dann die eigentliche Bitte angesprochen und der Kommunionempfang thematisiert, wobei der Wortlaut vom Regelfall der Augenkommunion ausgeht und die sakramentale Kommunion nur für die Wegzehrung bei den Sterbesakramenten vorsieht.¹⁰⁷ Diese Bitte um Beistand in der Todesstunde ist ein relativ typisches Thema der Elevationsgebete,¹⁰⁸ und stets geht es implizit darum, dass die Messfeier selbst nicht mehr notwendig in eine Kommunion mündet, sondern vielmehr die regelmäßige Augenkommunion vor einem unvorbereiteten Tod bewahren soll.¹⁰⁹ Zeile 5 wechselt dann wieder zurück in die Anrufung Christi, wobei die offensichtlichen Parallelen zum *Salve Regina* einerseits und der Bruch mit dem Reimschema andererseits die Vermutung nahelegen, dass es sich hierbei um einen sekundären Zusatz handelt.¹¹⁰ Auffällig ist an dem Text daneben auch noch, was alles fehlt: Nicht nur fehlen die Bezüge auf die Gemeinschaft und auf die Kommunion der konsekrierten Hostie, außerdem werden auch der Name Christi nicht genannt¹¹¹ und der Kommunionkelch nicht erwähnt.¹¹²

Dass – ähnlich wie auch bei anderen Elevationsgesängen¹¹³ – insbesondere die Wirklichkeit und die Wahrhaftigkeit der Wesensverwandlung hervorgehoben werden, dürfte der Rezeption des Eids Berengars geschuldet sein. Wie im Eid Berengars wird auch im Wortlaut des *Ave Verum* insbesondere die Realpräsenz betont, wobei ein wesentliches Stilmittel die Nennung von Ereignissen der Heilsgeschichte ist:

105 Vgl. BREUER, Lateinische Eucharistiedichtung (wie Anm. 54), 341.

106 Vgl. STOCK, Lateinische Hymnen (wie Anm. 95), 234.

107 Vgl. ZERFAB, Wahrer Leib (wie Anm. 1), 1136.

108 Vgl. DUMOUTET, Christ selon la Chair (wie Anm. 77), 170.

109 Vgl. BREUER, Lateinische Eucharistiedichtung (wie Anm. 54), 342.

110 Vgl. ZERFAB, Wahrer Leib (wie Anm. 1), 1136.

111 Das gab immer wieder Anlass für Polemik, vgl. Karl HAMMER, „Ave verum corpus ...“. Ein Gebet auch für Protestanten?, in: *Acta Mozartiana* 13 (1966), 61–68, hier: 63.

112 Sehr wahrscheinlich gab es zum Zeitpunkt der Abfassung des *Ave Verum* noch keine Elevation des Kelches, vgl. BREUER, Lateinische Eucharistiedichtung (wie Anm. 54), 341.

113 Vgl. ebd., 323.

Eid Berengars von 1079

Ego Berengarius corde credo et ore confiteor, panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Iesu Christi Domini nostri et post consecrationem esse *verum Christi corpus*, quod *natum est de Virgine* et quod pro salute mundi oblatum *in cruce* pendit, et quod sedet ad dexteram Patris, et *verum sanguinem Christi*, qui *de latere eius* effusus est, non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae.

Ave Verum

Aue uerum corpus natum ex maria virgine
 Uere passum immolatum in cruce pro homine
 Cuius latus perforatum uero fluxit sanguine
 Esto mihi pregustatum mortis in examine
 O dulcis o pie o fili marie
 miserere mei amen.

Die jeweils genannten Ereignisse stimmen dabei überein,¹¹⁴ was eine direkte Beeinflussung wahrscheinlich erscheinen lässt. Der Eid Berengars wäre somit zu einem – zumindest informellen – Teil der Messliturgie geworden.

4.3 Die Rezeption im Kirchenlied

Die für das Mainzer Fragment bereits nachgewiesene volkssprachliche Übersetzung des lateinischen Reimgebets wird spätestens im 14. Jahrhundert zum Regelfall zumindest in privaten Andachtsbüchern.¹¹⁵ Etwa zeitgleich entstanden auch die Vertonungen dieser Texte, wobei hierfür der lateinische Wortlaut zugrunde gelegt wird. Die sehr populäre Vertonung durch Wolfgang Amadeus Mozart soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass das *Ave Verum* in verschiedenen Ländern zur Elevation gesungen wurde, also gewissermaßen als Einschaltung zwischen Sanctus und Benedictus.¹¹⁶ Darüber hinaus fand es Verwendung auch bei Aussetzungsmessen.¹¹⁷ Mit dem Ausgang des Mittelalters jedoch wird die

114 Vgl. ebd., 341; CANTALAMESSA, Gottheit tief verborgen (wie Anm. 101), 150f.

115 Vgl. Youri DESPLENTER, *Al aertrijc segt lofsanc. Middel nederlandse verrtalingen van Latijnse hymnen en sequensen*. Band I: Studie, Gent 2008, 135.

116 Vgl. MEYER, Elevation (wie Anm. 47), 185; Franz J. MONE, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*. Band 1: Lieder an Gott und die Engel, Aalen 1964, 280.

117 Vgl. BROWE, Verehrung der Eucharistie im Mittelalter (wie Anm. 79), 149f.

Begrüßung des Leibs bei der Elevation unüblicher und die Elevation zunehmend still vollzogen.¹¹⁸ Das *Ave Verum* verblieb als Begrüßungsgesang bei Aussetzungsgottesdiensten, dann selbstredend im Plural formuliert.

Als Kirchenlied ist es auch heute noch in deutscher Übersetzung in einigen Diözesananhängen zum neuen „Gotteslob“ enthalten¹¹⁹ und wird dort in der Rubrik „Eucharistie“¹²⁰ bzw. „Kommunion“¹²¹ geführt. Beides ist mindestens problematisch, da der Text immer noch eine Begrüßung ist, die an die konsekrierten Gaben gerichtet ist. Das Lied vor dem Eucharistischen Hochgebet zu singen, ist also nicht stimmig, es als Danklied nach der Kommunion zu singen aber auch nicht. Am ehesten dürfte es nach wie vor seinen Platz bei der eucharistischen Anbetung haben.

Der Text geht zurück auf Heinrich Bone, jedoch verweisen die Angaben in den verschiedenen Eigenteilen auf je unterschiedliche Ausgaben seines Gesangbuchs. Die älteste Form wird im Kölner Diözesananhang aufgegriffen und unterscheidet sich signifikant von den anderen Fassungen dadurch, dass die O-Rufe der fünften Zeile übernommen wurden:

„Wahrer Leib, sei uns begrüßet, den Maria uns gebar; der am Kreuz für uns gebüßet, das Versöhnungsoffer war! Blut und Wasser aus dir fließen, da dein Herz durchstochen war. Gib uns, dass wir dich genießen in der letzten Todsgefahr! O gütger Jesu, o milder Jesu, o Jesu, du Sohn Gottes und der Jungfrau Maria!“¹²²

Die übrigen Fassungen geben als Entstehungsjahr 1882, 1888 oder 1892 an und beziehen sich damit wohl auf Joseph Mohrs „Lasset uns beten!“ von 1881, das

118 Vgl. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* (wie Anm. 87), 270.

119 Im österreichischen Eigenteil wird es als zweizeiliger Kehrvers zur Kommunion geführt, allerdings nur die erste Zeile des originären Wortlauts auf Latein und deren deutsche Übersetzung. Die Melodie wurde dem „Geistlichen Liederheft“ von 1939 entnommen, vgl. Gotteslob. Ausgabe für die (Erz-)Diözesen Österreichs, Wien 2013, 787. Nahezu identisch taucht es auch im Eigenteil von Bozen-Brixen auf, dort jedoch ohne den lateinischen Wortlaut, also nur mit der deutschsprachigen Übersetzung der ersten Zeile, vgl. Gotteslob. Ausgabe für die Diözese Bozen-Brixen, Stuttgart 2013, 798.

120 Vgl. Gotteslob. Ausgabe für die Diözese Rottenburg-Stuttgart. Gemeinsamer Eigenteil mit der Erzdiözese Freiburg, Ostfildern 2013, 877; Gotteslob. Ausgabe für die Diözese Würzburg, Würzburg 2013, 848; Gotteslob. Ausgabe für die Diözese Trier, Trier 2013, 793; Gotteslob. Ausgabe für die Diözese Speyer, Annweiler 2013, 853; Gotteslob. Ausgabe für die Erzdiözese Bamberg, Bamberg 2013, 873; Gotteslob. Ausgabe für das Erzbistum Köln, Stuttgart 2013, 843; Gotteslob. Ausgabe für die Erzdiözese München und Freising, Regensburg 2013, 811; Gotteslob. Ausgabe für das Bistum Passau, Stuttgart 2013, 875.

121 Vgl. Gotteslob. Ausgabe für die Diözese Regensburg, Regensburg 2013, 748.

122 Gotteslob Köln (wie Anm. 120), 843.

dann auch in verschiedenen Bistümern Diözesangesangbuch wird. Sie stimmen aber im Wesentlichen überein:

„Wahrer Leib, sei uns begrüßet! Dich Maria uns gebar: Du hast unsre Schuld gebüßet, sterbend auf dem Kreuzaltar! Blut und Wasser sind geflossen, als dein Herz durchstochen war; sei zum Heil von uns genossen in der Todesstund Gefahr!“¹²³

Die Abweichung von der ursprünglichen lateinischen Fassung, dass „Blut und Wasser“ geflossen seien, geht bereits auf Eingriffe im lateinischen Wortlaut zurück, die das Wasser ergänzten. Etwas unglücklich ist Bones Übersetzung mit „sterbend auf dem Kreuzaltar“: Die lateinische Fassung spricht vom Kreuz und betont damit in enger Anlehnung an Berengars Eid die Identität von historischem und eucharistischem Leib Christi. Möglicherweise hat Bone seine Übersetzung gewählt, um somit das Geschehen am Kreuz und das Geschehen auf dem Altar zu parallelisieren, was der ursprünglichen Intention durchaus entspricht. Der Begriff „Kreuzaltar“ bezeichnete jedoch im allgemeinen Sprachgebrauch den Altar, der in den Klöstern und Kathedralen vor dem Lettner aufgestellt wurde und somit für die Gemeinde einsehbar war. Wenn man Bones Übersetzung als genaue Lokalisierung der Wandlung im Kirchenraum versteht, tritt das Passionsmotiv sehr stark in den Hintergrund.

Als Melodie dient meist die aus Joseph Mohrs „Lasset uns beten“ von 1881,¹²⁴ Köln, Trier und Rottenburg-Stuttgart verwenden jedoch jeweils eigene Melodien.

Lediglich die Fassung des Kölner Diözesananhangs belässt es bei der Übersetzung von Heinrich Bone. Alle übrigen Diözesananhänge ergänzen noch eine zweite Strophe auf der Basis von Joseph Mohrs „Lasset uns beten!“ (1881) bzw. sein „Psälterlein“ (1891):

Göttlich Blut, für uns vergossen
 Aus des Heilands Wunden rot!
 Du den Himmel hast erschlossen,
 Uns erlöst vom ew'gen Tod.
 Herr! der Feind von allen Seiten
 Mit Gewalt und Arglist droht;
 Hilf uns beten, hilf uns streiten,
 Stärk uns in des Sterbens Not!
 O Jesus, mild gesinnt,

123 Gotteslob Bamberg (wie Anm. 120), 873.

124 Im Speyerer Diözesananhang wurde die Melodie jedoch nach B-Dur transponiert, möglicherweise weil man von einem Vortrag durch Blechblasinstrumente ausgeht.

Marias süßes Kind,
 Erbarme dich unser!¹²⁵

Mit dieser zweiten Strophe wird „die Spannung zwischen Heilsgewissheit und bleibender Bedrohung durch die Todesangst aus der ersten Strophe“¹²⁶ fortgeschrieben. Die eigentliche Motivation dürfte aber vor allem gewesen sein, dass parallel zur Begrüßung des konsekrierten Brotes mit der zweiten Strophe der konsekrierte Wein begrüßt werden sollte. Diese Parallelität der Strophen für Leib und Blut Christi war im Mittelalter üblich, setzt jedoch bereits die Elevation des Kelches voraus. Joseph Mohr wird sie genau zu dem Zweck verfasst haben. Damit eignet sich die zweite Strophe aber nicht als Gesang zur eucharistischen Aussetzung.

Einen eigenen Weg geht der Trierer Diözesananhang, der die Melodie aus Joseph Mohrs „Cäcilia“¹²⁷ nimmt. Der Text stammt aus dem Trierer Gesangbuch von 1846:

„Wahrer Leib, o sei begrüßet, den Maria uns gebar, der für unsre Schuld gebüßet und am Kreuz das Opfer war! Ja, du bist es, der durchstochen Blut und Leben gab für mich; du hast Satans Macht gebrochen, und durch dich hab Leben ich. O milder, o gütiger, o süßer Jesus, o du Sohn Mariä!

Heiliges Gastmahl, sei begrüßet! Du lebendiges Himmelsbrot, welches alles Leid versüßet, Stärkung gibt in jeder Not! Wenn in Todesangst ich liege, dann, o Jesus, stärke mich, dass ich nach erkämpftem Siege dich genieße ewiglich! O milder, o gütiger, o süßer Jesus, o du Sohn Mariä!“¹²⁸

Diese Übersetzung verwendet den Singular und individualisiert damit die Heilswirkung des Passionsgeschehens. Gegenüber der Vorlage werden neue Motive ergänzt, wodurch sich das Lied auf zwei Strophen aufteilt: Die Inhalte von Zeile 5 werden in der zweiten Strophe aufgegriffen.

Damit hat es ein Text in das Gotteslob geschafft, der wesentlich durch dein Eid Berengars beeinflusst ist.

125 Ludwig DE PONTE – Joseph MOHR, Im Kreuze Heil! Betrachtungen über das Leiden Jesu Christi, Regensburg 1888, 323.

126 ZERFAß, Wahrer Leib (wie Anm. 1), 1136.

127 Vgl. Joseph MOHR, Cäcilia. Katholisches Gesang- und Gebetbuch, Regensburg 1878, 416f.

128 Gotteslob Trier (wie Anm. 120), 793.