

BRIGITTE DOEGE

Die Abendmahlsprobe als Problemindikator mittelalterlicher Eucharistietheologie und -frömmigkeit?*

Die Verfasserin ist Doktorandin im Fach Liturgiewissenschaft an der Vinzenz Pallotti University, Vallendar, und wissenschaftliche Assistentin am Pius-Parsch-Institut.

Am Ende seiner Studie »Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer« wirft der 2021 verstorbene Kirchenhistoriker Arnold Angenendt die Frage auf, inwieweit die mittelalterliche Messopfertheologie noch heute weiterwirkt.¹ Dieses Schlusskapitel findet sich als Wiederabdruck im 63. Jahrgang des Liturgischen Jahrbuchs unter dem Titel: »Das mittelalterliche Messopfer. Konsequenzen bis heute?«

Sicherlich stellt die Abendmahlsprobe einen Extremfall im Umgang mit dem Altarsakrament dar und soll, an das Oberthema der Tagung anknüpfend, lediglich als ein plakatives Beispiel dienen. Aber ein solcher Extremfall kann sich nur entwickeln und über einen Zeitraum von fünf Jahrhunderten halten, wenn die eucharistietheologischen Vorgaben es zulassen. Insofern spiegelt die Abendmahlsprobe die eucharistietheologische Unsicherheit in der Zeit zwischen dem 9. und 13. Jahrhundert wider. Dennoch bleibt die Frage interessant, ob und, wenn ja, inwie-

* Der Beitrag basiert auf einem Vortrag, der am 3. März 2023 auf der Jahrestagung der AKL-Junior in Bamberg unter dem Oberthema »Liturgie – doch nur Hokuspokus?!« gehalten wurde. Dem vorgegebenen Zeitrahmen von 30 Minuten mit anschließender Diskussion entsprechend konnte die Fragestellung nur angerissen und nicht detailliert und umfassend dargestellt werden.

¹ Vgl. A. ANGENENDT, Offertorium, 469–488.

fern die eucharistietheologischen Entwicklungen des Frühmittelalters heute noch Theologie und liturgische Praxis beeinflussen.

DAS GOTTESURTEIL ALS MITTEL DER RECHTSFINDUNG
IM FRÜHMITTELALTER

Gottesurteile (angelsächsisch *Ordal*) als Mittel der sakralen Rechtsfindung sind in nahezu allen archaischen Rechtssystemen anzutreffen. In einer Rechtsstreitigkeit mit unklarer Beweissituation dient es der Wahrheitsfindung, indem ein Zeichen einer höheren Macht herbeigeführt wird. Wo menschliches Wissen versagt, erwartet man von der Allwissenheit der Gottheit eine Klärung der Schuldfrage. Gottesurteile beruhen auf der Vorstellung, dass in einer absichtlich herbeigeführten Gefährdungssituation die Gottheit den Unschuldigen schützt und den Schuldigen straft. »Das Gottesurteil versteht sich von Gott her, nämlich als ein Urteil, das er selbst fällt und nicht der Mensch.«² Während im Umfeld Israels Gottesurteile weit verbreitet waren, finden sich im Alten Testament abgesehen vom sogenannten Eifersuchtsgesetz in Num 5,11–31 nur Reste und indirekte Hinweise, ebenso im Neuen Testament. Auch in der griechischen Kultur waren Gottesurteile wenig gebräuchlich und weder im römischen Recht noch in der Alten Kirche kamen sie zur Anwendung.

Im Frühmittelalter, durch den Kontakt mit dem germanisch geprägten Rechtssystem und mit Bezug auf eine Stelle bei Paulus, wo es heißt: »Jeder soll sich selbst prüfen; erst dann soll er von dem Brot essen und aus dem Kelch trinken. Denn wer davon isst und trinkt, ohne den Leib zu unterscheiden, der zieht sich das Gericht zu, indem er isst und trinkt« (1 Kor 11,28f.), findet

² Ebd., 226.

das Gottesurteil Eingang in die Rechtsprechung.

Angenendt sieht als eine Ursache dafür ein verändertes Gottesbild. »Das Beispiel des Ordals ist Anzeichen für Gottes allgegenwärtiges und allwirksames Handeln; ebenso ist es Anzeichen für die göttlich garantierte Entsprechung von Tun und Ergehen.«³ Gott ist der Übermächtige, der jederzeit auf Welt und Menschen einwirkt. Der Mensch erweist sich durch sein Handeln entweder der Sphäre Gottes oder im negativen Fall der des Teufels zugehörig. »Das Ordal war also ein Gerichtsverfahren, durch das man Gott nötigen wollte, in einer strittigen Frage [...] endgültig zu entscheiden.«⁴ Es konnte auch angewandt werden, »um die Unschuld anderer oder die Gerechtigkeit ihrer Sache zu erweisen«⁵.

Angenendt reiht das Gottesurteil in seine Aufzählung der Riten ein, die im Frühmittelalter als »Sakramente« bezeichnet wurden.⁶ Jedoch war die kirchliche Haltung zu Gottesurteilen durchaus ambivalent. Während die Synoden von Mainz und Worms im neunten Jahrhundert, von Seligenstadt im elften und Reims im zwölften Jahrhundert Gottesurteile bejahten,⁷ werden sie zur gleichen Zeit von den Päpsten Nikolaus I. und Stephan V. im neunten Jahrhundert, Alexander II., Alexander III., Innozenz II. und Innozenz III. im zwölften Jahrhundert und Honorius III., Coelestin IV. und Gregor IX. im 13. Jahrhundert abgelehnt.⁸

Auch im *Decretum Gratiani* findet sich keine einheitliche Linie.⁹ Faktisch wirkte jedoch der Klerus an der rituellen Durchführung der Ordale mit, indem er Eisen, Wasser oder womit sonst das Ordal durchgeführt werden sollte, segnete und

³ A. ANGENENDT, Frühmittelalter, 184.

⁴ P. BROWE, Eucharistie, 240.

⁵ Ebd., 246.

⁶ A. ANGENENDT, Liturgie, 284.

⁷ Vgl. L. CARLEN, Gottesurteil, 942.

⁸ Vgl. ebd., 943.

⁹ Vgl. Decretum Gratiani, pars. II, causa II, quest. 5, cc. 20–26.

meist vor der eigentlichen Probe eine Messe zelebrierte, bei der der Beschuldigte mit der Mahnung, nicht zum Sakrament und zum Gottesurteil hinzutreten, wenn er schuldig sei, auch die Kommunion empfing. Das »diente bei dem an sich weltlichen Rechtsgeschehen als Vorbedingung dafür, daß der Angeklagte ›rein‹ zur Probe antrat und sich nicht zauberisch einen Vorteil verschaffen konnte«¹⁰.

Interessant ist hier, dass Angenendt den Kommunionempfang im Zusammenhang mit einem Gottesurteil als »extramissal« bewertet, obwohl dem Ordal eine Messe vorausgeht, da »das konsekrierte Brot gar nicht eigentlich zur geistlichen Gemeinschaft mit Jesus Christus gereicht [wurde]«¹¹.

Das Vierte Laterankonzil verbot 1215 Klerikern die Beteiligung bzw. den Segen bei Gottesurteilen wie Wasser- oder Feuerprobe. Bis ins 13. Jahrhundert waren Gottesurteile in der gesamten abendländischen Kirche verbreitet, in Spanien sind sie vereinzelt noch bis ins 17. Jahrhundert belegt.

Louis Carlen zählt in seinem Artikel zu Gottesurteilen in der Kirchen- und Rechtsgeschichte in der dritten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche insgesamt elf verschiedene Formen des Gottesurteils auf, darunter die Feuer- und Wasserprobe, die Kesselprobe, den Zweikampf, das Losordal, die Kreuzprobe, den Probessenen mit einem entweder unbekömmlichen oder gesegneten Lebensmittel, aber auch die Abendmahlsprobe.¹²

DIE ABENDMAHLSPROBE – EIN ORDAL?

In einem Artikel aus dem Jahr 1928 hat sich der Jesuit Peter Browe eingehend mit dem mittelalterlichen Phänomen der Abendmahlsprobe auseinandergesetzt.

¹⁰ A. ANGENENDT, Offertorium, 226.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. L. CARLEN, Gottesurteil, 942.

Von der während des gesamten Mittelalters äußerst seltenen Verwendung der Präsentation einer konsekrierten Hostie als Beschwörungsmittel – die er mit der oft dargestellten Szene der Bekehrung des exkommunizierten Herzogs Wilhelm von Aquitanien¹³ illustriert, den Bernhard von Clairvaux 1134 nach gescheiterten Verhandlungen im Verlauf der Messfeier, indem er mit der Hostie auf einer Patene zu ihm vor die Kirchentüre kam, zum Nachgeben beschwor – grenzt Browe die Kommunionsspendung als Beschwörungsmittel ab. Aus der verbreiteten Angst heraus, einem Schuldigen die Kommunion zu spenden, schickte der Priester der Kommunionsspendung eine Beschwörung voraus, die Kommunion im Falle der Schuld nicht zu nehmen. »Er entlastete sein Gewissen, indem er das des Kommunikanten belastete. Das war natürlich kein Ordal, sondern Beschwörung und Schreckmittel.«¹⁴ Besonders häufig kam diese Beschwörungsart bei der Ordalkommunion im Zusammenhang mit einem Gottesurteil vor. Ab Mitte des neunten Jahrhunderts wurde es üblich, dass ein Priester vor der eigentlichen Probe die Ordalmesse las, dem Prüfling einen Eid auf seine Unschuld abnahm und ihm, »nachdem er ihn beschworen, nicht zum Sakrament und zum Gottesurteil hinzuzutreten, wenn er schuldig sei«¹⁵, die Kommunion reichte. Dieser Kommunionempfang war, auch wenn die Spendeformel »*Corpus et sanguinis D. n. J. sit tibi hodie ad comprobationem*«¹⁶ es nahelegen würde, noch keine Probe auf Schuld oder Unschuld. Die Reinigung vom Schuldvorwurf erfolgte erst im anschließenden Ordal. »Aber aus dieser Ordalkommunion hat sich ein eigenes Reinigungsmittel, eine Art Gottesurteil, entwickelt, die sog. Abendmahlsprobe, »*examen per eucharistiam, purgatio per corpus et sangui-*

¹³ Ein Beispiel befindet sich auf dem linken Innenflügel des Maulbronner Altars, der in der Staatsgalerie in Stuttgart zu sehen ist.

¹⁴ P. BROWE, Eucharistie, 245.

¹⁵ Ebd., 241.

¹⁶ Ebd.

nen Domini nostri Jesu Christi«¹⁷. In Deutschland¹⁸ ist diese Möglichkeit der Reinigung von einem Schuldvorwurf durch Feier der Messe bzw. Kommunionempfang, losgelöst von einem anderen Gottesurteil, ab der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts belegt. Die Synode von Worms 868 hat darüber zwei Dekrete erlassen, während die Synode von Mainz 852 sie noch nicht erwähnt. Das erste der beiden Dekrete behandelt Diebstähle in Klöstern und schreibt vor, »daß der Abt oder ein anderer, den er dazu bestimmt, in Gegenwart der Brüder die Messe lese, und daß sie zur Reinigung den Leib und das Blut U. H. J. Chr. empfangen und sich so als unschuldig¹⁹ erweisen sollen.« Die Umsetzung dieses Dekrets blieb weitgehend auf Klöster beschränkt.

Das zweite bezieht sich auf Priester oder Bischöfe, denen ein Kriminalvergehen zur Last gelegt wird. Sie sollten »die Messe lesen, dabei den Kanon laut beten, dann kommunizieren und sich so als unschuldig erweisen«²⁰. Dieses Dekret wurde in Deutschland bis zum 13. Jahrhundert angewendet, im angelsächsischen Raum wird die Abendmahlsprobe schon ab dem beginnenden zwölften Jahrhundert nicht mehr erwähnt. Sie blieb weitestgehend ein Privileg für Kleriker, einerseits mit dem Ziel, sie vor anderen für solche Anschuldigungen üblichen Ordalformen wie der Feuer- oder Wasserprobe zu schützen. »Andererseits herrschte besonders in Deutschland eine große Abneigung gegen den Eid, der in anderen Ländern als gerichtliches Beweis- und Reinigungsmittel für Geistliche eingeführt war.²¹ Mit der Abendmahlsprobe war es möglich, sowohl Eid als auch

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Peter Browe, auf den sich die Ausführungen über die Abendmahlsprobe in großen Teilen beziehen, verwendet diese missverständliche Angabe. Da er keine näheren Angaben macht, welches Gebiet er damit meint, das Herrschaftsgebiet der Karolinger bzw. der römisch-deutschen Kaiser oder den deutschen Sprachraum, wird sie hier beibehalten.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., 242.

²¹ Ebd.

Ordal zu umgehen. In Frankreich, wo die Vorbehalte gegen den Eid bei Klerikern nicht bestanden, war sie wesentlich weniger beliebt und verbreitete sich nennenswert erst im elften Jahrhundert. Auch in Teilen von Italien, wo das römische Beweisverfahren angewendet wurde, fand die Abendmahlsprobe nur wenig Verbreitung.

Ob die Abendmahlsprobe tatsächlich zu den Gottesurteilen zu zählen ist, war sowohl zu Beginn der Neuzeit wie auch im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert nicht unstrittig. Während Benno Hilse dies vehement bestreitet und darin lediglich eine Eidbekräftigung sieht,²² geht Peter Browe davon aus, »daß das Mittelalter, das allerdings in strafrechtlichen Dingen nicht so scharf unterschied, wie man das heute tut, die Frage mit »ja« beantwortet hat; ihm galt die *probatio per corpus Domini* als ein wahres Ordal.«²³ Arnold Angenendt verweist zu dieser Frage auf Gregor von Tours, der zum Nachweis seiner Unschuld drei Messen feiern musste.²⁴

Grundsätzlich stellt Browe fest, dass »der Übergang von der Kommunion als Beschwörungsmittel und Eidbekräftigung zum ordalhaften Eid und wirklichen Ordal fließend«²⁵ war, was es erschwerte, festzustellen, um welches dieser Prozessmittel es sich im Einzelfall handelt. Dort aber, wo man von einer Abendmahlsprobe ausgeht, die als ein echtes Ordal intendiert war, erwartete man sich auch wie bei anderen Ordalen zum Beweis der Schuld ein Eingreifen Gottes in Form eines sichtbaren Zeichens. »Deshalb gestaltete man die Probe so, daß er leicht ein Zeichen geben konnte.«²⁶ Eine Möglichkeit war, darauf zu achten, ob der Proband fähig war, den normalerweise leise zu sprechenden Kanon ohne Stocken oder Zittern in der Stimme laut zu beten oder

²² Vgl. B. HILSE, Gottes-Urtheil, 24f.

²³ P. BROWE, Eucharistie, 244.

²⁴ Vgl. A. ANGENENDT, Frühmittelalter, 183.

²⁵ P. BROWE, Eucharistie, 241.

²⁶ Ebd., 245.

zu singen oder, wenn man das Eingreifen Gottes bei der Kommunion erwartete, ob der Beschuldigte sich an der Hostie verschlucken würde. Es findet sich teilweise auch die Erwartung, dass ein Verbrecher im Bewusstsein seiner Schuld beim Verzehr der Hostie oder zumindest in zeitlicher Nähe dazu sterben oder zumindest körperlich geschädigt werden müsse.

Als einen weiteren Beleg für den Ordalcharakter der Abendmahlsprobe führt Browe ein Vorbereitungsgebet aus Italien an, das er, wenn auch mit einem Fragezeichen versehen, in das elfte Jahrhundert datiert. Hier wird das Eingreifen Gottes im Schuldfall ausdrücklich erlebt:

Großer und furchtbarer Herr und Gott,
der du gerecht und stark,
Schrecken erregend und barmherzig,
milde und mächtig bist
und das Verborgene im Menschen kennst,
den niemand betrügen kann
und vor dem alles offenbar ist,
gib, dass das Volk,
das in deinem heiligen Tempel versammelt ist,
durch die Anrufung der heiligen und ungeteilten Dreifaltigkeit
die Wahrheit erfährt ...,
dass es erkennen kann,
ob dieser Priester das Vergehen,
dessen man ihn beschuldigt,
begangen hat oder nicht.
Wir bitten inständig die Majestät,
dass er, wenn er schuldig ist,
den verehrungswürdigen Leib deines Sohnes nicht nehmen könne,
dass er ihm zum Unheil gereiche
und ihm nur Schmerzen und bitterste Trübnis bringen möge.²⁷

Auch die unterschiedlichen Bezeichnungen, unter denen die Abendmahlsprobe bei den mittelalterlichen Schriftstellern,

²⁷ Ebd., Hervorhebungen durch die Verfasserin. Um der besseren Lesbarkeit willen wurden in das Gebet, das bei Browe als Fließtext wiedergegeben ist, Zeilenumbrüche eingefügt.

Theologen und Kanonisten behandelt wird, weisen für Browe darauf hin, dass sie es für ein wirkliches geistliches Ordal hielten, das als gleichwertiger Ersatz für die bei Laien angewandten Gottesurteile gelten konnte. »Sie sprachen von: *examinatio sacrificii, iudicum examinationis, corporis et sanguinis examen*, von *eucaristialis probatio* und von *summae examinatio sententiae*.«²⁸

Auch durch die Kritik, die in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts von Seiten der Theologie, angeregt durch Gratian, an den Gottesurteilen generell aufkommt, sieht sich Browe bestätigt: »Besonders die Art, wie sie die Frage der Erlaubtheit behandelt haben, beweist, daß sie von ihnen unter die Ordale eingereiht wurde.«²⁹ Den Anfang der Kritik machte Petrus Cantor, aber auch die späteren Scholastiker sahen in der Abendmahlsprobe »eine Versuchung Gottes [...], weil man, wie bei den übrigen Ordalen, ohne Berechtigung ein Zeichen der Schuld oder Unschuld von ihm erwarte oder erbitte.«³⁰

Schwierigkeiten bereiteten den Kritikern jedoch die beiden Artikel der Wormser Synode, die Aufnahme in das *Decretum Gratiani* gefunden hatten.³¹ »Die meisten erklärten sie mit der *Glossa ordinaria* oder mit dem heiligen Thomas für abgeschafft; einige wenige sprachen von einem Irrtum einer einzelnen Synode.«³² Eine weitere Erklärungsmöglichkeit, die in der Abendmahlsprobe kein Ordal, sondern lediglich ein Mittel zur Abschreckung, Bekehrung oder Eidverstärkung sah, findet sich hauptsächlich bei nachtridentinischen Theologen, vor allem bei spanischen Jesuiten, woraus Browe folgert, dass sich die Abendmahlsprobe im Sinne einer Reinigungskommunion in Spanien noch bis ins 17. Jahrhundert erhalten hat, während sie im übrigen Europa schon Mitte oder Ende des 13. Jahrhunderts nicht mehr praktiziert wurde.³³

²⁸ Ebd., 247.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. *Decretum Gratiani*, pars. II, causa II, quest. 5, cc. 23 u. 26.

³² P. BROWE, *Eucharistie*, 247f.

³³ Vgl. ebd., 249.

Davon unabhängig, ob man nun die Abendmahlsprobe als Abschreckungs- und Bekehrungsmittel, als Eidverstärkung oder als Gottesurteil deutet, stellt sich die Frage, wie es zu einem solchen Umgang mit dem Altarsakrament kommen konnte. Welche Entwicklungen in der Eucharistietheologie der Spätantike und des Frühmittelalters trugen dazu bei?

Bis in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts war in der Eucharistie die Feiergemeinde die Handelnde, für die der Vorsteher stellvertretend das Hochgebet laut und feierlich vortrug. »Weder konsekrierte hier der Priester, noch opferte er gar.«³⁴ Mit der Verfestigung der Ämter besonders des Bischofs und Presbyters trat die Bedeutung der Feiergemeinde immer stärker in den Hintergrund. »Die priesterliche Hervorhebung fängt damit an, daß die in Stellvertretung Christi vollzogene Konsekration zum Wesenskern sazerdotaler Tätigkeit erklärt wird.«³⁵ Aus der Vorstellung, dass es Gott selbst ist, der die Opfertgaben der Gemeinde verwandelt und austeilte, entwickelte sich im achten und neunten Jahrhundert die Deutung, »daß der Priester vor Gottvater Jesu Christi geopfertes Fleisch und Blut darbringt«³⁶. Die Bedeutung der Gemeinde reduzierte sich darauf, sich dem Opfer des Priesters anzuschließen. »Das priesterliche Opfern verendgültigte die seit dem Frühmittelalter angebahnte Umdeutung der Eucharistie zur Messe, die sowohl Bitten erfüllte wie Sühne erwirkte.«³⁷ Damit ist der Schritt zum Verzwecken der Messe getan. Im Mittelpunkt steht nicht mehr das, was die Eucharistie an der Gemeinschaft der Glaubenden bewirkt, sondern das, was die Messe für den Einzelnen bezweckt: Bitterfüllung, Sündentilgung, Läuterung der Verstorbenen.

³⁴ A. ANGENENDT, *Meßopfer*, 224.

³⁵ Ebd., 224f.

³⁶ Ebd., 225.

³⁷ Ebd.

Auffallend ist, dass die Anwendung der Abendmahlsprobe zeitlich zwischen dem ersten und zweiten Abendmahlsstreit und dem Vierten Laterankonzil, also in der Zeit vom neunten Jahrhundert bis 1215, zu verorten ist. Hinter diesen Auseinandersetzungen stehen hyperrealistische Vorstellungen im Zusammenhang mit der Wandlung der eucharistischen Gaben. Der im ersten Abendmahlsstreit von Paschasius Radbertus vertretene und von Rathramnus und anderen Theologen zurückgewiesene Ultrarealismus, der die Identität des eucharistischen mit dem historischen Herrenleib behauptete, siegte im zweiten Abendmahlsstreit und wurde erst durch die Transsubstantiationslehre dahingehend korrigiert, dass der sakramentale Leib Christi nicht der historische, sondern der erhöhte sei. Hinter diesen Kontroversen steht der Verlust des (neu)platonischen Bilddenkens. Das Abbild wurde nicht mehr, wie im antiken Denken, als objektiv-reale Erscheinungsweise des Urbilds verstanden, sondern als bloßer Verweis und damit als Realitätsabschwächung. »Das zeigt, daß die Kontroverse zutiefst durch einen grundlegenden Wandel im philos. Wirklichkeitsverständnis bestimmt war.«³⁸

Im allgemeinen Denken verfestigten sich jedoch solche hyperrealistischen Vorstellungen u. a. auch durch im Frühmittelalter immer wieder kursierende Berichte über blutende Hostien.

Durch die Transsubstantiationslehre kam es zwar zu einer Rückbesinnung auf die Geistigkeit des Opfers, jedoch auch zu einer starken Fokussierung auf die Einsetzungsworte, »alles andere sei im Hochgebet nur ›Dekor‹«³⁹. Das hatte zur Folge, dass das Bewusstsein dafür verloren ging, dass es bei der Feier um einen von allen Mitfeiernden zu durchschreitenden Heilsweg geht. Der Aspekt der Verwandlung der Gemeinde zu Christi Leib geriet aus dem Blick und der Fokus richtete sich auf die »priesterliche Wandlung, welche die ›Herstellung‹ (*confectio*)

³⁸ H. JORISSEN, Abendmahlsstreit, 37.

³⁹ A. ANGENENDT, Meßopfer, 227.

des Leibes und Blutes Christi bewirkte«⁴⁰, notfalls auch losgelöst von der Feier.

War es in den ersten Jahrhunderten der Normalfall, dass die Gläubigen in der Eucharistiefeier, an der sie teilnahmen, auch die Kommunion empfangen und andererseits nur die konsekrierten Hostien aus dieser Feier und nicht aus einer früheren ausgeteilt wurden, so änderte sich das nun. Es wurde auf Vorrat konsekriert und die Kommunion auch losgelöst von der Messe ausgeteilt.

Schon im vierten Jahrhundert beklagte Ambrosius die sich ausbreitende Unsitte des seltenen Kommunionempfangs. Als Gründe hierfür führt Martin Stuflesser eine gesteigerte Ehrfurcht vor dem Sakrament gepaart mit einem gesteigerten Sündenbewusstsein an.⁴¹ In diesem Zusammenhang spielen auch die Vorstellungen von kultischer Reinheit eine Rolle, die im Neuen Testament bereits überwunden waren, ab der Spätantike jedoch wieder Raum gewannen. Damit zusammenhängende Vorschriften machten zumindest den verheirateten Laien den Kommunionempfang fast unmöglich. Die Vereinigung mit Christus verlagert sich hin zur heiligen Schau. Die Elevation der konsekrierten Hostie wurde zum Zentrum der Messe. »Nach dem Anblick der erhobenen Hostie gingen viele hinweg, oft nur zur nächst erreichbaren Hostien-Schau.«⁴² Gleichzeitig fand der Kommunionempfang nicht mehr in, sondern immer häufiger nach der Messe statt. Das Phänomen des seltenen Kommunionempfangs zog sich durch das gesamte Mittelalter, so dass sich verschiedene Synoden dazu veranlasst sahen, Regelungen zu treffen. Diese reichten von einer dreimaligen bis zu einer einmal jährlichen Pflichtkommunion.

Es kam also im Verlauf des Frühmittelalters von zwei Seiten aus zu einer Aufspaltung des inneren Zusammenhangs von Eucharistiefeier und Kommunionempfang: Auf der einen Seite wurde

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. M. STUFLESSER, Eucharistie, 67.

⁴² A. ANGENENDT, Meßopfer, 230.

es der Regelfall, der Messe beizuwohnen, ohne die Kommunion zu empfangen, auf der anderen Seite wurde nicht mehr die Kommunion gespendet, die aus der konkreten Feier hervorgegangen war, sondern zunehmend vorkonsekrierte Hostien aus vorausgegangenen Feiern ausgeteilt.

Die im Bezug auf die Abendmahlsprobe bedeutendste Veränderung bleibt jedoch die verengte Sicht auf die Eucharistiefeyer, die sich weitgehend auf die somatische Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi in Brot und Wein konzentrierte, während der Dank an den Vater, der Blick auf »die Aktualpräsenz der im Pascha Christi gipfelnden Heilstaten«⁴³ und damit das Mit-Handeln und Mit-Opfern der Fei ergemeinde aus dem Blick geriet.

IM BLICK AUF HEUTE

Selbstverständlich gäbe es neben der Priesterzentriertheit der Feier, der Fokussierung auf die Einsetzungsworte und die konsekrierte Hostie und der Aufspaltung von Eucharistiefeyer und Kommunionempfang noch weitere Aspekte mittelalterlicher Eucharistietheologie, die man auf ihr Weiterwirken als konkrete Problematik in unseren heutigen Gottesdiensten hin befragen könnte, doch würde das den hier vorgegebenen Rahmen sprengen.

Auch würde es zu weit führen, die Reformbemühungen des Konzils von Trient, der Liturgischen Bewegung, einzelner Päpste sowie des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Rezeption zu beleuchten.

Stattdessen sollen impulshaft einige Gedanken in die Diskussion gegeben werden:

Als es zu Beginn der Corona-Pandemie zum ersten Lockdown kam und keine Gottesdienste in Präsenz gefeiert werden konnten, waren reflexhaft von manchen Priestern die Beteuerungen

⁴³ H. B. MEYER, Eucharistie, 202.

zu hören, auch wenn die Gemeinde nicht mitfeiern könne, würden sie selbstverständlich für die Gläubigen (ohne die Gläubigen) Eucharistie feiern.

Schnell waren auch Stellungnahmen zu lesen, die den Gläubigen den Wert der geistigen Kommunion im Zusammenhang mit Fernseh- oder Streaming-Gottesdiensten nahelegten. Die Problematik, die Online-Gottesdienste in Bezug auf den Gemeinschaftscharakter der Feier und die aktive Teilnahme aller Gläubigen mit sich bringt, wurde dagegen in dieser Anfangszeit der Pandemie nur wenig thematisiert.

Man konnte den Eindruck gewinnen, die theologischen Einsichten der letzten 100 Jahre wären nur ein sehr dünnes Eis, das jederzeit brechen und Denkmuster aus längst überwunden gehofften Epochen wieder freisetzen könnte.

Die emotional diskutierte Problematik der Wort-Gottes-Feiern mit Kommunionsspendung wirft nicht nur die Frage nach dem Eigenwert der Wort-Gottes-Feier auf, die ihr durch die Realpräsenz Christi in seinem Wort gegeben ist, sondern auch die nach der Trennung von gefeierter Eucharistie und gespendeter Kommunion. Ein häufiges angeführtes Argument für die Kommunionsspendung ist die Sehnsucht der Gläubigen nach der Eucharistie, was aber realistisch betrachtet ein Argument für flächendeckende sonntägliche Eucharistiefiern wäre, auch wenn das natürlich aus personellen Gründen zurzeit so nicht leistbar ist. Damit ergibt sich die Frage, ob es sinnvoll ist, sich von der pastoralen Notsituation, dass es aufgrund der Anzahl an Priestern nicht mehr in jeder Gemeinde möglich ist, an jedem Sonntag Eucharistie zu feiern, also einer Frage, die vermutlich besser im Diskurs mit Dogmatik und Kirchenrecht zu lösen wäre, auf sakramententheologisches Glatteis führen zu lassen.

Die Reihe der Fragen ließe sich an dieser Stelle sicher noch beliebig fortsetzen.

LITERATUR

- ANGENENDT, Arnold: Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart 1990.
- DERS.: Das mittelalterliche Meßopfer. Konsequenzen bis heute?, in: LJ 63 (2013) 223–244.
 - DERS.: Liturgie im Frühmittelalter, in: Jürgen BÄRSCH/Benedikt KRANEMANN (Hg.), Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen und kulturelle Kontexte, Bd. 1, Münster 2018, 273–292.
 - DERS.: Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer (LQF 101), Münster 2014.
- BROWE, Peter: Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht. Mit einer Einführung hg. von Hubertus LUTTERBACH und Thomas FLAMMER, Berlin 2019.
- CARLEN, Louis: Gottesurteil, III. In der Kirchen- u. Rechtsgeschichte, in: LThK³ 4, 942–943.
- DECRETUM GRATIANI, URL: <https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/> [Abruf: 06.12.2023].
- HILSE, Benno: Das Gottes-Urtheil der Abendmahlsprobe. Ein Beitrag zur Rechts- und Kirchen-Geschichte. Berlin 1867.
- JORISSEN, Hans: Abendmahlsstreit, in: LThK³ 1, 36–39.
- MEYER, Hans Bernhard: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GdK 4), Regensburg 1989.
- STUFLESSER, Martin: Eucharistie. Liturgische Feier und theologische Erschließung, Regensburg 2013.