

DOROTHEA WENDEBOURG

# Essen zum Gedächtnis

*Beiträge  
zur historischen Theologie  
148*

---

**Mohr Siebeck**

Beiträge zur historischen Theologie

herausgegeben von

Albrecht Beutel

148





Dorothea Wendebourg

# Essen zum Gedächtnis

Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien  
der Reformation

Mohr Siebeck

DOROTHEA WENDEBOURG, geboren 1952, Professorin für Neuere Kirchengeschichte (Theologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin).

e-ISBN PDF 978-3-16-151058-8

ISBN 978-3-16-149970-8

ISSN 0340-6741 (Beiträge zur historischen Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Minion gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

## Vorwort

Die vorliegende Studie hat eine lange Entstehungsgeschichte, deren Hintergrund einerseits die kirchengeschichtliche Forschung und andererseits das ökumenische Gespräch ist. Einige ihrer Teile haben ihren Ausgangspunkt in Referaten, die im Rahmen kirchenhistorischer und ökumenischer Veranstaltungen gehalten wurden, andere – die Mehrzahl – verdanken sich zweckfreier Schreibtischarbeit, woraus sich Variationen in der Anlage erklären. Doch verfolgen sie alle dasselbe Thema und gelten einer einzigen Debatte, deren Protagonisten in vielfältiger Wechselwirkung miteinander verbunden sind.

Die lange Entstehungsgeschichte hat es mit sich gebracht, daß mir viele Freunde und Kollegen zu Gesprächspartnern geworden sind, denen ich wertvolle Anregungen und Kommentare zu Thema oder Text verdanke. Dankbar nenne ich Miguel Garijo-Guembe (†) und Reinhard Schwarz, Berndt Hamm und Otto Hermann Pesch.

Dem Herausgeber danke ich für die Aufnahme des Buches in seine Reihe. Kollegen Wilfrid Werbeck, der mir seine erprobten Augen bei der Fahnenkorrektur geliehen hat, sei dafür ebenfalls herzlicher Dank gesagt. Dank gilt schließlich meinen Assistenten Dr. Matthias Deuschle und Dr. Andreas Stegmann für ihre Mühen um Korrektur und Redaktion des Manuskripts, letzterem überdies für die Verfertigung der Register.

Berlin, am Todestag Philipp Melanchthons 2009



## Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	VII
Einleitung . . . . .	1
1. Das Spätmittelalter . . . . .	4
2. Erasmus von Rotterdam . . . . .	23
3. Martin Luther bis zum Abendmahlsstreit . . . . .	40
4. Andreas Bodenstein von Karlstadt . . . . .	61
5. Huldrych Zwingli . . . . .	70
<i>a) Vor dem Abendmahlsstreit</i> . . . . .	70
<i>b) Seit dem Abendmahlsstreit</i> . . . . .	85
6. Johannes Oekolampad . . . . .	101
<i>a) Vor dem Abendmahlsstreit</i> . . . . .	101
<i>b) Seit dem Abendmahlsstreit</i> . . . . .	115
7. Martin Luther seit dem Abendmahlsstreit . . . . .	139
<i>a) Im Abendmahlsstreit.</i> . . . . .	139
<i>b) Nach dem Abendmahlsstreit</i> . . . . .	155
<i>c) Gedächtnis in anderen Worten</i> . . . . .	191
8. Philipp Melanchthon . . . . .	203
<i>a) Die allgemeine Sakramentenlehre</i> . . . . .	204
<i>b) Das Abendmahl</i> . . . . .	214
<i>c) Abgrenzungen.</i> . . . . .	226

Zusammenfassung in Thesenform . . . . .	244
Literaturverzeichnis . . . . .	255
Register . . . . .	265
<i>Bibelstellen</i> . . . . .	265
<i>Personen, Orte</i> . . . . .	266
<i>Sachen, Begriffe</i> . . . . .	267

## Einleitung

„Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Mit diesen Worten forderte nach dem neutestamentlichen Einsetzungsbericht, wie er von Paulus und Lukas überliefert ist, Jesus seine Jünger auf, das Abendmahl zu halten. Die Aufforderung erging am Vorabend seines Todes. Nicht umsonst. Ist es doch Sache des Gedächtnisses, die Brücke zu schlagen zu einem Menschen, der nicht mehr da, zu einem Ereignis, das vergangen ist. Das Mahl, das Jesus hier zum Gedächtnis an sich selbst einsetzt, soll die Jünger mit ihm verbinden, wenn seine bisherige Gemeinschaft mit ihnen durch seinen Tod Vergangenheit geworden ist.

Die Christenheit hat seither unzählige Male das Abendmahl gehalten und so das Gedächtnis ihres Herrn begangen. Ebenso lange hat sie darüber nachgedacht, wie das, was sie da tat, zu verstehen ist. Das Abendmahl wurde zu einem der großen Themen der theologischen Reflexion. Es wurde auch zu einem der großen Themen der theologischen Kontroverse, insbesondere im Abendland. Und es wurde schließlich zu einem der Themen, an denen sich die Spaltungen der westlichen Kirche in mehrere Konfessionen vollzogen. So gehört es heute zu den zentralen Themen, die auf den Tagesordnungen der Ökumene stehen.

In den ökumenischen Gesprächen der letzten Jahrzehnte über das Abendmahl hat nun gerade das Nachdenken über jenen Satz „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ eine gewichtige Rolle gespielt. Durch ein vertieftes Verständnis dessen, was hier mit „Gedächtnis“ gemeint sei, lasse sich jedenfalls einer der entscheidenden abendmahlstheologischen Gegensätze zwischen den westlichen Kirchen, die Kontroverse über das Meßopfer, überwinden. Die Gegner des 16. Jahrhunderts hätten über jenes Verständnis noch nicht verfügt. Andernfalls wäre – so soll man folgern – der Streit an dieser Stelle unnötig gewesen.

Es ist nicht Sache der vorliegenden Untersuchung, die ökumenischen Vorschläge, die mit dem Begriff „Gedächtnis“ verbunden sind, zu diskutieren und zu fragen, ob sie tatsächlich mehr Probleme lösen als aufwerfen. Hier soll vielmehr der Blick auf das 16. Jahrhundert zurückgelenkt werden. Genauer, es soll untersucht werden, wie denn damals tatsächlich verstanden wurde, daß das Abendmahl „zu Christi Gedächtnis“ zu halten ist. Das soll allerdings nicht für die ganze Breite der damaligen abendmahlstheologischen Kontroversen geschehen. Vielmehr konzentriert sich die Studie, nach zwei Hintergrundkapiteln über das Spätmittelalter und Erasmus, auf die Positionen der führenden Reformatoren aus der ersten Ge-

neration<sup>1</sup> einschließlich Andreas Karlstadts, der in der hier interessierenden Frage eine entscheidende Rolle spielte. Nicht ihr Gegenstand sind hingegen die Auffassungen auf gegenreformatorischer Seite. Denn zum einen liegt dazu eine Reihe von Untersuchungen vor. Zum anderen hilft die Konzentration auf die reformatorischen Positionen, eine Engführung zu vermeiden, die mit der Erörterung des Gedächtnismotivs im Zusammenhang der Abendmahlkontroversen des 16. Jahrhunderts fast durchweg verbunden ist: die Engführung auf die Meßopferfrage. Gewiß bleibt diese Frage fundamental, auch wo es um die reformatorischen Auffassungen des Gedächtnisses im Abendmahl geht, weil man sie auch Theorie und Praxis des Meßopfers entgegensetzte. Doch spielt die Erörterung dessen, was es denn heißt, daß das Herrenmahl „zu Christi Gedächtnis“ zu halten ist, ebenfalls eine entscheidende Rolle in den Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen reformatorischen Theologen und Flügeln. Das verbreitete Bild, im Streit zwischen Reformation und Rom sei es um das richtige oder falsche Geltendmachen des „Gedächtnisses“, im Streit zwischen Wittenberg und den sog. Schwärmern und der Schweiz hingegen um die Realpräsenz gegangen, verzeichnet die tatsächliche Diskussionslage. Es läßt übersehen, daß schon in der Meßopferfrage das Gedächtnismotiv bei Luther und seinen späteren reformatorischen Gegnern nicht dieselbe Rolle spielte. Und es läßt übersehen, daß auch in der zwischenreformatorischen Kontroverse das „Gedächtnis“ strittig war – und daß der Streit um die Realpräsenz mit dem um das „Gedächtnis“ signifikant verbunden war.

Die vorliegende Studie gilt der abendmahlstheologischen Rolle des Gedächtnismotivs, sie strebt nicht an, die Abendmahlstheologien der behandelten Theologen selbst darzustellen. Insofern sich die Rolle des Gedächtnismotivs aber nur im Kontext der jeweiligen Abendmahlsauffassungen herausarbeiten läßt, müssen diese mit in den Blick kommen. Das Maß, in dem das geschieht, ist unterschiedlich. Es richtet sich nicht nur danach, wie stark die Rolle des Gedächtnismotivs bei den behandelten Theologen mit dem Ganzen ihrer Abendmahlstheologien verwoben ist. Sondern es hängt auch davon ab, wie eingehend die einzelnen Konzeptionen und ihr historisches Umfeld bereits andernorts behandelt und wie bekannt sie sind. In den meisten Fällen erübrigt es sich, breiter darauf einzugehen, hier und da ist es hingegen vonnöten. Das gilt insbesondere für die abendmahlstheologischen Ausführungen Luthers nach dem Streit mit Karlstadt und den Schweizer Reformatoren.

Innerhalb der Kapitel wird in historischen Schritten vorgegangen, nur im Fall Philipp Melancthons bietet sich, da hier keine den anderen Theologen entsprechende Entwicklung festzustellen ist, eine systematische Gliederung an. Die Behandlung Martin Luthers wird auf zwei an verschiedenen Stellen plazierte Kapitel aufgeteilt, deren erstes jener Abendmahlstheologie gilt, mit der der Wittenberger

<sup>1</sup> Vermissen könnte man unter diesen den Straßburger Reformator Martin Butzer. Doch zu ihm sei auf KAUFMANN, *Abendmahlstheologie*, verwiesen, wo auf die hier behandelten Aspekte vielfältig eingegangen wird.

nicht nur in gemeinsamer Front mit allen anderen Reformatoren stand, sondern auch alle anderen beeinflusste, während das zweite von seiner weiteren abendmahlstheologischen Entwicklung handelt, seit er auf die Wendung eines Teils der reformatorischen Fraktion gegen seine Abendmahlstheologie reagierte.

## 1. Das Spätmittelalter

Kaum eine Epoche in der Geschichte der Christenheit beschäftigte sich im Nachdenken über das Abendmahl so ausgiebig mit dem Motiv des Gedächtnisses wie das späte Mittelalter.<sup>1</sup> Ausgangspunkt war, wie könnte es anders sein, der für alle Zeiten gültige und die Theologie aller Zeiten beschäftigende Imperativ der Einsetzungsworte „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Doch lag der Grund für das gesteigerte Interesse nicht hier allein. Die Aufmerksamkeit auf diese Zielbestimmung des Sakraments war vielmehr mit der fundamentalen Bedeutung verbunden, die das Gedächtnis, die Memoria, überhaupt für das religiöse und sonstige gesellschaftliche Leben der Zeit hatte und die es zu einem „totalen sozialen Phänomen“ machte, welches „alle Lebensbereiche [integrierte]“ und „alle denkbaren Aspekte der Lebenswelt [...] zum Ausdruck“ brachte.<sup>2</sup> In seiner Tiefendimension „Gedächtnisgemeinschaft zwischen Gott und Mensch, Diesseits und Jenseits, Lebenden und Toten“,<sup>3</sup> war das soziale Phänomen Gedächtnis verankert im religiösen Gedächtnis der Zuwendung Gottes zur Welt. Verwirklicht in der gesamten

<sup>1</sup> Zu Theologie und Praxis des Abendmahls im späten Mittelalter, die im allgemeinen in wenig positivem Licht erscheinen, weil hier eine fatale Theorie und Praxis des Meßopfers und eine nicht minder mißliche Fixierung auf die Realpräsenz geherrscht hätten, wesentlich begründet in der Verabschiedung der – von einer Verschmelzung jüdischer Tradition und platonischer Ontologie geprägten – Konzeption eines kultischen Gedächtnisses in der Alten Kirche durch einen auf anderen ontologischen Kategorien ruhenden „subjektiven und veräußerlichten Sinn“ des Gedenkens (PRATZNER 68 [dort im Dativ], hier auf Biel bezogen, aber nach dem Bild, das der Autor zeichnet, auch für das übrige Spätmittelalter, ja das ganze Mittelalter gültig), vgl. ISELOH, Art. *Abendmahl* III/2; MEYER, *Eucharistie* 199–203, 227–233; PRATZNER (insbes. Kap. 3); MESSNER Kap. 2.2 – diese allesamt kritisch – und SIMON 65–71 – eher deskriptiv. Zur Problematik der jene Kritik regierenden Sicht der Geschichte vgl. SIMON 269, Anm. 24.

<sup>2</sup> OTTO GERHARD OEXLE, *Memoria als Kultur* (in: Ders. [Hg.], *Memoria als Kultur*, 9–78), 39: „daß Memoria ein ‚totales soziales Phänomen‘ ist, dessen Dimensionen das bloß Liturgische und sogar das bloß Religiöse weit überschreiten. Memoria integriert alle Lebensbereiche, und alle denkbaren Aspekte der Lebenswelt kommen in Memoria zum Ausdruck“. Aus der überbordenden Literatur zur Bedeutung des Gedächtnisses für die Kultur des Mittelalters, worauf wir hier nicht eingehen können, s. neben einem Großteil der Beiträge des Bandes, dem der zitierte Aufsatz entstammt, nur SCHMID-WOLLASCH (Hg.), *Memoria*, insbes. den Beitrag von FRIEDRICH OHLY, *Bemerkungen eines Philologen zur Memoria* (9–68); GEUENICH – OEXLE (Hgg.), *Memoria*; HAMM, *Normierte Erinnerung* (im Unterschied zu den anderen genannten Veröffentlichungen, die das ganze Mittelalter im Blick haben, auf das Spätmittelalter konzentriert, in dem die mit dem Wort „Gedächtnis“ bezeichnete „retrospektive Erinnerungsarbeit [...] extreme Dimensionen [gewinne]“ 202); vgl. auch die u. Anm. 36 genannte Lit.

<sup>3</sup> HAMM, *Normierte Erinnerung* 204.

Heilsgeschichte und auf ihren Höhepunkt gekommen im Erdenweg des Gottessohnes, insbesondere seinem Kreuzestod, wurde Gottes Zuwendung Gegenstand solchen Gedächtnisses durch kontinuierliche Erinnerung seiner Taten. Deren Ziel war es, den Abstand zu diesen einst geschehenen Ereignissen zu überwinden oder sie nicht in die Distanz abgleiten zu lassen. Positiv gesagt, es ging darum, immer wieder mit ihnen gleichzeitig zu werden, und das hieß ganz überwiegend,<sup>4</sup> sie hier und heute zu vergegenwärtigen: Im Gedächtnis „kommt das Kreuz zu uns“.<sup>5</sup> Wobei es nicht einfach um die Verbindung zweier Epochen, sondern um die Erfüllung eines existentiellen Anliegens ging: um die unmittelbare Zugänglichkeit der Gnade.<sup>6</sup> Sie würde – so war man überzeugt – in dem vergegenwärtigten Heilsergebnis rettend, schützend, helfend und beruhigend für die Kirche, für die – auf Erden wie im Fegfeuer weilenden – Christen dasein.

Wo das Gedächtnis und zumal das christusbezogene Gedächtnis eine solche Rolle spielte, mußte jener Ritus von zentraler Bedeutung sein, der durch die Worte seines Stifters explizit auf das Gedächtnis ausgerichtet ist, das Abendmahl. Und so spielte umgekehrt der Gesichtspunkt des Gedächtnisses die Hauptrolle, wo das Abendmahl theologisch erörtert wurde. Das heißt nicht, man habe über das Abendmahl nicht auch in anderen Hinsichten reflektiert; bedacht wurden auch die – zum Teil miteinander und mit dem Gedächtnis zusammenhängenden, doch durchaus für eigene Dimensionen stehenden – Aspekte der Speise, der eschatologischen Wegzehrung, der kirchlichen Gemeinschaft und natürlich der für die liturgische Praxis wichtigste Aspekt des Opfers. Aber „im Vordergrund“ des theologischen Nachdenkens „stand doch der Gedächtnischarakter der Messe“.<sup>7</sup> Das Abendmahl sei – so hieß es immer wieder – *memoriale*, Gedächtniszeichen oder Gedächtnisfeier, nämlich *memoriale* der Passion Jesu Christi. Und als solches war es eingebettet in eine Reihe anderer Medien zum Gedächtnis des Lebens und Sterbens Christi,<sup>8</sup> aber auch in vielfältige Weisen des Gedächtnisses der Heiligen und verstorbener Mitchristen der eigenen spätmittelalterlichen Gegenwart.<sup>9</sup>

Auskunft darüber, was es für breite Kreise des späten Mittelalters bedeutete, daß das Abendmahl *memoriale* sei, gibt der 1517 an der Schwelle zur Reformation

<sup>4</sup> Dazu, daß es vereinzelt auch die umgekehrte Vorstellung gab, wonach das Gleichzeitigwerden – ähnlich der Vorstellung in der Passahliturgie – durch Versetzen in das Damalige zustande kommen sollte, s. u. Anm. 44.

<sup>5</sup> HILGENFELD 99, hier bezogen auf die priesterliche *memoria* beim Meßopfer, aber verallgemeinerbar auf das Gedächtnis der Passion Christi überhaupt.

<sup>6</sup> Vgl. HAMM, *Die Nähe des Heiligen* 216, Anm. 100: Es geht „um mehr als pure Gegenwart“, nämlich um eine solche, die „insbesondere Vertrautheit und Ermöglichung von Vertrauen einschließt“, wofür Hamm gern die Wendung „nahe Gnade“ gebraucht (s. den so betitelten Aufsatz Hams). Freilich bleibt „Nähe“ noch hinter dem zurück, was die Vergegenwärtigung bringen soll, eben Unmittelbarkeit.

<sup>7</sup> JUNGMANN, *Glaubensverkündigung* 115. Vgl. u. Anm. 89.

<sup>8</sup> S. u. S. 8f.

<sup>9</sup> Ein Tableau solch unterschiedlicher Weisen wie Gegenstände des Gedächtnisses bis in die Reformationszeit hinein bietet HAMM, *Normierte Erinnerung*.

erschienene *Vocabularius theologiae* des Johannes Altenstaig.<sup>10</sup> Nach diesem weitverbreiteten Lexikon ist das Abendmahl *memoriale* der Passion, insofern es uns ihrer gedenken (recordari) läßt.<sup>11</sup> Solches Gedenken, zu dem das Sakrament verhilft und um dessentwillen es *memoriale* genannt wird, spielt sich ab in der *memoria*, dem Gedächtnis des Menschen.<sup>12</sup> Denn die *memoria* ist, wie Altenstaig in einer Kompilation verschiedener Definitionen vorführt, die er Biel bzw. dem von ihm zitierten Occam und den von beiden verarbeiteten Augustin,<sup>13</sup> Cicero<sup>14</sup>, Aristoteles<sup>15</sup> und Gerson<sup>16</sup> entnimmt, das Vermögen des Menschen, Vorgegebenes in seinem Inneren zu speichern und zu aktivieren.<sup>17</sup> Im Zusammenhang des *memoriale passionis* ist dies Vorgegebene Vorgegebenes in der Zeit, das, was „vergangen“ (praeterita) oder „gewesen ist“ (quae fuerunt).<sup>18</sup> Mittels der *memoria* wird der zeitliche Abstand zu ihm dadurch überwunden, daß ihr das einst Geschehene „eingepägt“ wird (memoriae imprimere).<sup>19</sup> Ans Ziel kommt dieser Vorgang innerer Vergegenwärtigung, wenn die Distanz sich so verringert, daß aus dem Gedenken geradezu „eine gewisse Erfahrung der Passion“ wird (ut [...] quadam experientia passionis eius memores simus), die den Affekt (affectus) des Menschen „anrührt“ (afficere) und „entflammt“ (inflammare).<sup>20</sup>

Was sich hier bei Altenstaig findet, der keinen Anspruch auf Originalität erhebt, sondern Aussagen ihm bekannter Autoritäten zusammenträgt,<sup>21</sup> ist repräsentativ für weite Kreise der spätmittelalterlichen Theologie. Das zeigt die um 1480 gedruckte älteste selbständig erschienene Meßauslegung in deutscher Spra-

<sup>10</sup> Art. *Memoriale*, ALTENSTAIG CXLV<sup>f</sup>.

<sup>11</sup> Ibid. CXLV<sup>v</sup>.

<sup>12</sup> Art. *Memoria*, ALTENSTAIG CXLV<sup>v</sup>, dort die im Folgenden angeführten Zitate.

<sup>13</sup> BIEL, *Collectorium* I d27 q2 a1 / E 1–5; OCCAM, *Sentenzenkommentar* I d27 q2 / S. 216,9–15 und 200,1f. (nicht immer ganz wörtlich zitiert); die verarbeiteten Augustinstellen s. in diesen Werken.

<sup>14</sup> *De inventione* (angeführt als *Rhetorica*) II 160.

<sup>15</sup> *De memoria et reminiscencia* 451b.453a.449b.

<sup>16</sup> *Centilogium de conceptibus* p. 3, ed. du Pin tom. IV, 797D; BAUER, *Erkenntnislehre* 432,33; Kommentar ibd. 56.

<sup>17</sup> Für die angeführten Autoren handelt es sich bei dem in der *memoria* Gespeicherten z.T. in platonisch-augustinischer Tradition neben vergangenen Geschehnissen auch um Begriffe und Erkenntnisse, außerdem um Sinneseindrücke (zum durch das augustinsche Erbe gegebenen indirekten platonischen Hintergrund vgl. DINKLER, *Anthropologie*, bes. 43, Anm. 3; O'DALY, *Augustine's Philosophy*, bes. 199–207). Das Aristoteleszitat betont, über *memoria* verfügten auch bestimmte Tiere.

<sup>18</sup> ALTENSTAIG, Art. *Memoria*, das erste Wort stammt aus dem Aristoteles-, das zweite aus dem Cicerozitat.

<sup>19</sup> So im Art. *Eucharistia*, ALTENSTAIG LXXVIII<sup>v</sup>.

<sup>20</sup> Art. *Memoriale* ibd. CXLVI<sup>r</sup>.

<sup>21</sup> PFNÜR bringt die Bedeutung des *Vocabularius* auf den Nenner, „daß hier eine letzte zusammenfassende vorreformatorische Präsentation der Positionen der mittelalterlichen und insbesondere der spätmittelalterlichen Theologie versucht wird“ (*Zum Verständnis von Communio* 148).

che,<sup>22</sup> in der es heißt, wenn Christus bei der Einsetzung des Abendmahls befohlen habe: „thund es in meyner gedechtnus“, habe er die Teilnehmer aufgefordert, „das ir mein leyden und mein sterben [...] in ewrem hertzen tragen seyt [sollt]“.<sup>23</sup> Ähnlich steht es in der *Canonis Missae Expositio*,<sup>24</sup> der großen, stark scholastisches Gepräge tragenden<sup>25</sup> Meßauslegung Gabriel Biels. Wenn dort festgestellt wird, die Messe sei *memoriale signum passionis*,<sup>26</sup> ja, deren *perfectissimum memoriale*,<sup>27</sup> „zum Gedächtnis des Leidens“ Christi eingesetzt,<sup>28</sup> dann ist damit gemeint, daß die Menschen Gott und seine Wohltaten nicht vergessen, sondern von ihnen im Geist entflammt und zur Liebe entzündet werden sollen; kurz, das *memoriale* soll dazu führen, daß der Gekreuzigte von ihnen in „Geist [mens], Gedächtnis [memoria] und Liebe [dilectio] aufgenommen“ wird<sup>29</sup> oder, mit einem Bernhardzitat gesprochen, „in ihrem Gedächtnis lebt“ (in memoria vivere).<sup>30</sup>

Nicht anders die dem Abendmahl gewidmeten Predigten der Zeit.<sup>31</sup> Auch für sie ist dies Sakrament *memoriale passionis* Christi, welches dazu führt, daß die Teilnehmer des Herrn „gedenken“ (recordari),<sup>32</sup> „daß in uns die Erinnerung bleibt“ (ut in nobis maneret memoria)<sup>33</sup> oder, negativ ausgedrückt, daß wir ihn und sein Leiden nicht mehr vergessen.<sup>34</sup> Und auch hier kann betont werden, daß diese Überbrückung des Abstandes zwischen dem einstigen Passionsgeschehen und den *hic et nunc* Anwesenden durch innere Vergegenwärtigung darauf zielt, deren Herz zu entflammen, wodurch sie zu wahren Nachfolgern ihres Herrn werden.<sup>35</sup> Ähnlich steht es schließlich in der erbaulichen Literatur. Vor allem anderen Ausdruck wie Mittel der Passionsfrömmigkeit und somit der *memoria passionis* gewidmet,<sup>36</sup> stellen diese Texte immer wieder fest, daß gerade das Abendmahl als

<sup>22</sup> Es handelt sich um die von FRANZ (716–718) nach den ersten Worten des Textes „Messe singen oder lesen“ benannte titellose Meßerklärung (hg. von Reichert).

<sup>23</sup> Meßerklärung *Messe singen oder lesen* 154, 11–16. Ähnlich auch 163, 13–20.

<sup>24</sup> Ich beschränke mich auf diese Meßauslegung Biels und lasse seine Kurzfassungen, die inhaltlich nichts anderes bringen, beiseite.

<sup>25</sup> Nicht umsonst verweist BIELS Sentenzenkommentar in seinen Distinktionen über das Abendmahl (IV d 8–13) ständig auf diese Meßerklärung und faßt sich an den hier interessierenden Punkten sehr kurz (vgl. u. Anm. 93).

<sup>26</sup> *Expositio* XXXVI F; s. a. LXXXV I.

<sup>27</sup> *Ibd.* XXI K.

<sup>28</sup> *Ibd.* XIX K.

<sup>29</sup> *Ibd.* LXXXV I.

<sup>30</sup> *Ibd.* LXXXV F mit BERNHARD, *Sermo de sacramento altaris*, PL 184, 985B.

<sup>31</sup> Ich folge hier der Auswertung spätmittelalterlicher Predigten durch MASSA, *Eucharistiepredigt*, insbes. Kap. II § 3.

<sup>32</sup> *Soccus* (*ibd.* 89).

<sup>33</sup> Oswald von Lasko (*ibd.* 90).

<sup>34</sup> *Soccus* (*ibd.* 89); Jakob von Jüterbog (*ibd.* 90); Gabriel Biel (*ibd.* 92).

<sup>35</sup> Heinrich Herpf (*ibd.* 88).

<sup>36</sup> Einen Überblick über die wichtigsten Titel s. bei BERNARDO, *La Meditatio*. Zur Rolle der *memoria* in der Passionsfrömmigkeit des Spätmittelalters vgl. HAUG, WACHINGER (Hgg.), *Die Passion Christi*, passim, insbesondere die Beiträge von ULRICH KÖPF (*Die Passion Christi in der*

*memoriale* ihrem Anliegen diene: Es führt die Teilnehmer zum Gedächtnis des Leidens Christi.<sup>37</sup> Wenn im Gedenken aber die Distanz zwischen den Gedenkenden und dem Gegenstand ihres Gedächtnisses schwindet,<sup>38</sup> dann – so heißt es auch hier – erfahren die Teilnehmer eine von innen kommende Verwandlung ihres Lebens.<sup>39</sup>

So wichtig nun aber das Abendmahl für das christliche Leben existentiell prägende Gedächtnis der Passion Christi ist, so wenig sieht man solches Gedächtnis allein durch das Abendmahl gegeben. Die *memoria passionis* soll vielmehr auf unterschiedliche Weisen zustande kommen. So betont der *Vocabularius* – und auch darin ist er repräsentativ –, daß es ein mehrfaches, genauer, „ein dreifaches *memoriale passionis*“ gebe ([h]abemus [...] *triplex memoriale passionis*): das *memoriale in scripto, verbo et sacramento*. D. h., neben dem Abendmahl stehen die schriftliche – oder gemalte – und die mündliche Darstellung der Passion.<sup>40</sup> Auch Biels Meßerklärung nennt Bilder und Kreuze als weitere Arten von *memoriale*.<sup>41</sup> Spätmittelalterliche Predigten stellen fest, das Gedenken des Leidens und Sterbens Christi könne auch beim Betrachten von Passionsdarstellungen oder beim Hören von Passionspredigten geschehen.<sup>42</sup> Und vollends die fromme Literatur der Zeit bietet unzählige Aufforderungen und Anleitungen zur *memoria passionis*, die in der Meditation der Leidensgeschichte vor sich gehen soll – wobei statt von „Ge-

---

*lateinischen religiösen und theologischen Literatur des Spätmittelalters*) und FRITZ OSKAR SCHUPPISSER (*Schauen mit den Augen des Herzens. Zur Methodik der spätmittelalterlichen Passionsmeditation in der Devotio Moderna und bei den Augustinern*).

<sup>37</sup> So etwa die sehr einflußreichen Schriften Ps.-BONAVENTURA, *Meditaciones* oder THOMAS VON KEMPEN, *Imitatio*. Nach ersterer ist das Abendmahl *signum memoriale recordacionis* (*Meditaciones* I 7 f.), nach letzterer läßt es den Teilnehmer *memor Dei* sein (*Imitatio* Buch IV, Kap. 3, 18). S. auch THOMAS' *De vita et beneficiis salvatoris I. C. devotissimae meditationes cum gratiarum actione* (Werke 5,3–53), 49; GANSFORT, *De sacramento eucharistiae* cap. 14/ e<sup>v</sup>; STAUPITZ, *Von der empfangung des heiligen Sacraments ain kurze nutzliche leer* (Knaake I, 33).

<sup>38</sup> Dabei kann diese Überwindung der Distanz nicht nur im Sinne einer Vergegenwärtigung der Passion, sondern auch in umgekehrter Bewegungsrichtung gedacht werden, vgl. u. Anm. 44.

<sup>39</sup> So etwa Ps.-BONAVENTURA, *Meditaciones* I, 152–156; GANSFORT, *De sacramento eucharistiae* cap. 27/ g<sup>v</sup>.

<sup>40</sup> Art. *Memoriale*, ALTENSTAIG CXLV.

<sup>41</sup> *Expositio* XIX K. Zur großen Bedeutung von Gemälden, Kreuzen, Epitaphien u. ä. als sichtbaren Medien des Gedächtnisses, die dem spätmittelalterlichen Bedürfnis nach „Visualisierung“ der Gnade entgegenkamen, vgl. HAMM, *Die Nähe des Heiligen*, und die dort gegebenen Literaturhinweise.

<sup>42</sup> Mit ganz ähnlichen Worten wie ALTENSTAIG, die eine gemeinsame Quelle vermuten lassen, spricht JOHANNES HEROLT von einem *triplex memoriale dominicae passionis*, nämlich *in visu, in auditu und in gustu* (*Sermones*, Sermo de tempore 79K; Sermo quadragesimalis 44U). Große Nähe besteht auch zwischen den Aussagen über das *triplex memoriale* bei Altenstaig und einer Predigt des Nikolaus von Dinkelsbühl (zitiert in der Einleitung zur Meßauslegung *Messe singen oder lesen* CXIf. Anm. 491); die Passagen über das sakramentale *memoriale* stimmen fast wörtlich überein, so daß auch hier an eine gemeinsame Quelle zu denken ist.

dächtnis“ häufig auch von „Betrachtung“ oder „Andacht“ gesprochen wird.<sup>43</sup> Die konzentrierte Betrachtung von Passion und Sterben Jesu Christi macht dies Geschehen dem Betrachtenden oder ihn diesem Geschehen gleichzeitig.<sup>44</sup>

Das Gedächtnis, von dem bislang die Rede war, ist ein Vorgang, in dem die Geschichte Jesu und insbesondere seiner Passion im Inneren des Christen präsent wird – *memoria* als Raum und Kraft des menschlichen Geistes, wie sie klassisch von Augustin beschrieben worden ist. Doch entspringt solches Gedächtnis nicht aus sich selbst, es ist, wie sich gezeigt hat, auf äußere Dinge und Vollzüge angewiesen. Daß solche Dinge und Vollzüge aber zur inneren *memoria passionis* führen, ist nur möglich, weil sie selbst mit dem Gegenstand des Gedächtnisses verbunden sind: Dieser ist in ihnen präsent. D. h., die geistige *memoria* kommt zustande als Aufnahme einer äußeren *repraesentatio passionis*. Nur als solche *repraesentatio* kann etwas Äußeres überhaupt *memoriale passionis* sein und der *memoria* dienen. Biel stellt das im Blick auf die Messe ausdrücklich fest.<sup>45</sup> Daß innerliches Gedächtnis dadurch ermöglicht wird, daß ihm sein Gegenstand in äußerer Vergegenwärtigung entgegentritt, gilt aber nicht nur für die Messe, sondern für alle Arten von *memoriale*, seien sie geschrieben bzw. gemalt oder mündlich vorgetragen oder eben sakramental.

Allerdings gibt es Unterschiede, die das *memoriale in sacramento* grundlegend von allen anderen abheben. Der eine Unterschied betrifft die Weise, in der der Gegenstand der *memoria* im äußeren *memoriale* jeweils gegenwärtig ist. Altenstaig<sup>46</sup> nennt das *memoriale in scripto* „tot“ (mortuum). Das *in verbo* sei „als gesprochenes“ (in voce) und „zu hörendes“ (ad audiendum) ebenfalls tot, allerdings im Herzen guter Prediger<sup>47</sup> und „im Herzen und Denken“ (in corde et cogitatione) – offenbar der aufnahmebereiten Hörer – „lebendig“ (vivum). Anders steht es mit dem *memoriale in sacramento*: Dies ist in sich selbst lebendig (hoc est memo-

<sup>43</sup> Zur Rolle der *memoria* in der Passionsfrömmigkeit des Spätmittelalters vgl. SCHUPISSER (wie Anm. 36). Zur Vergegenwärtigung der Geschichte Christi in der *memoria* durch Betrachtung dieser Geschichte am Beispiel der Vita Christi Ludolfs von Sachsen und deren repräsentativer Bedeutung vgl. BAIER, Untersuchungen Bd. 3, insbes. 479 ff. Dort auch zum Hintergrund der bernhardinisch-zisterziensischen Tradition. Speziell zur Passion in der Mystik s. MORETTI, *La passione*.

<sup>44</sup> Letzteres beispielsweise für Ps.-BONAVENTURA, *Meditaciones* II,12–22, nach dessen Vorstellung der Meditierende dem Geschehen, dessen er gedenkt, gleichzeitig wird, ersteres etwa für Ludolf von Sachsen oder Gert Grote, die von der umgekehrten Bewegung sprechen, in der das vergangene Geschehen in die Gegenwart geholt wird (BAIER, Untersuchungen Bd. 3, 480.484; SCHUPISSER [wie Anm. 36] 183). Das Ziel des Gleichzeitigwerdens und der existentiellen Verwandlung ist dasselbe.

<sup>45</sup> *Expositio* XXI K. Charakter und Funktion werden zusammengefaßt in der Wendung *rememorativa representatio* (ibd. XXVII K, s. u. Text zu Anm. 97).

<sup>46</sup> Im Art. *Memoriale*, ALTENSTAIG CXLV.

<sup>47</sup> Gemeint sind solche, die selbst von dem überzeugt sind und nach dem leben, was sie predigen, wie sich daraus ergibt, daß sie den „praedicatores tepidi et mali“ gegenübergestellt werden, bei denen das „memoriale in verbo“ ebenfalls tot sei.

riale vivum). Grund ist, daß hier – in der Gestalt der Elemente – „der Leib Christi selbst bezeichnet und enthalten ist“ (ipsum corpus Christi significatur et continetur). D. h., hier ist der Gegenstand der *memoria* in der Gestalt des Zeichens da, wie er in sich selber ist. Sein Leib ist, wie es bei Biel heißt, so „wahrhaft“ (vere) und „wirklich“ (realiter) gegenwärtig, wie er es in Bethlehem und auf Golgatha war.<sup>48</sup> Gemessen daran muß seine Präsenz in der schriftlichen oder mündlichen Darstellung als eine uneigentliche gelten, die folglich auch nicht lebendig sein kann, sondern nur in der inneren Vergegenwärtigung des Betrachters, Sprechers oder Hörers sekundär Leben zu gewinnen vermag. Dies Spezifikum des Sakraments gegenüber der Passionsdarstellung in Wort und Bild wird auch sonst hervorgehoben. So betont die erbauliche Literatur, das Besondere des Sakramentes gegenüber allen anderen Weisen der Präsenz Christi liege gerade darin, daß hier er selber leiblich oder sein Leib selbst anwesend sei.<sup>49</sup> Ähnlich äußern sich die Prediger.<sup>50</sup> Zurückgeführt wird diese Art seiner Gegenwart durchweg auf Christi eigene, durch den Mund des Priesters erklingende Worte: „Das ist mein Leib, mein Blut“.<sup>51</sup> Mit dem allen spricht man nur aus, was für die Theologie der Zeit selbstverständlich ist. Und wie diese schätzt man auch die innere Ausrichtung der leiblichen Präsenz Christi ein: Die Gegenwart von Christi Leib und Blut wird als funktionsneutraler ontologischer Sachverhalt verstanden. Kraft der – vom geweihten Priester gesprochenen – Einsetzungsworte ist diese Gegenwart als solche gegeben, ohne mit der Hinordnung auf einen bestimmten Gebrauch (usus) verbunden zu sein. Unter den Gestalten der Elemente vorhanden, sind Leib und Blut Christi der Kirche für verschiedene Arten der Verwendung in die Hände gelegt. Darunter ist die Anbetung,<sup>52</sup> darunter ist – vor allem – die Darbringung als Opfer, und darunter ist die Kommunion.

<sup>48</sup> *Collectorium* IV d10 q1 / A 3f.: „in sacramento continetur vere et realiter corpus Christi, quod sumpsit de Virgine, perpendit in cruce“. *Expositio* XXXIX C: „realiter et veraciter“. S. a. ibd. M: „verissima presentia et presentissima veritas“. Ibd. O: „verum christi corpus, verusque eius sanguis [...] in se realiter continetur“.

<sup>49</sup> THOMAS VON KEMPEN, *Imitatio* IV Kap. 1, 32: Im Abendmahl ist Christus „totus praesens“; 2,16: er gibt keinen anderen „quam [se] ipsum“; 11,5: Der Christ hat Christus „in Sacramento vere praesentem“; 19: Er hat hier Christi „sacratissimum Corpus“; Ps.-BONAVENTURA, *Meditationes* I 156 f.: Im Sakrament hat Christus „se ipsum“ hinterlassen. Ähnlich SEUSE, *Horologium* II, 556,18 f. Vgl. a. BIEL, *Expositio* LXXXV R, wonach nur im Abendmahl der *Christus passus* selbst da ist, in der Taufe aber etwa bloß der Vorgang seiner *passio*. Vgl. allerdings Wessel Gansfort u. Anm. 65.

<sup>50</sup> S. z. B. HEROLT, *Sermones* Nr. 80C: „Idem Christus, qui de Virgine natus, et pro nobis passus est, in hoc Sacramento continetur“; *Thesaurus novus* (MASSA 89).

<sup>51</sup> Z. B. Art. *Eucharistia / De eucharistiae forma*, ALTENSTAIG LXXIX<sup>1</sup> (verdruckt in LXXXIX); BIEL, *Collectorium* IV d8 q3 a2/ C 31–33; DERS., *Expositio* XXXIV A; XXXV Z; XLVII M–Z; XXXVIII A.F; Meßerklärung *Messe singen oder lesen* 141,3 f.; 142,23–26; 145,5–9 (vgl. a. Apparat zu 141,27); HEROLT, *Sermones*, Sermo de tempore 80C; THOMAS VON KEMPEN, *Imitatio* IV Kap. 4,5; 11,30; vgl. zu diesem Punkt HILGENFELD A.II.

<sup>52</sup> Z. B. Art. *Adoratio / De adoratione eucharistiae*, ALTENSTAIG VII<sup>f</sup> (verdruckt, Ziffer fehlt). Vgl. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* I 155, ausführlich BROWE, *Verehrung*.

Der andere Unterschied zwischen dem *memoriale in sacramento* und dem in mündlichem Wort oder Schrift bzw. Bild betrifft die Weise, in der jenes *memoriale* auf die *memoria* des Menschen wirkt. Altenstaig<sup>53</sup> stellt fest, daß das *memoriale* der *memoria* unterschiedlich nahe kommt – während das in Schrift oder Bild und im mündlichen Wort mehr oder weniger „aus der Distanz“ (*de longinquo*) erfaßt wird,<sup>54</sup> wird das im Sakrament „aus unmittelbarer Nähe“ (*de proximo*) ergriffen. Grund ist der Sinn des Menschen, der jeweils angesprochen wird – das Sehen (*visus*) und das Hören (*auditus*) wirken über mehr oder weniger große Abstände, das Schmecken (*gustus*) hingegen impliziert Unmittelbarkeit. Gerade um das Schmecken aber geht es im Sakrament, denn hier sollen die Teilnehmer ja essen und trinken. D.h., hier ist nicht nur der Gedächtnisgegenstand selber gegenwärtig. Sondern er kommt dem Christen auch unüberbietbar nahe. Damit aber gelingt das in einzigartiger Weise, worauf alles Gedächtnis zielt: Distanz zu überwinden. In der Kommunion wird der *memoria* ihr Gegenstand unmittelbar, hier wird sie zu dessen Erfahrung.<sup>55</sup> Prediger der Zeit können denselben Gedanken in der prägnanten Formel zusammenfassen: *memoria passionis in gustu*,<sup>56</sup> wobei, wie einer von ihnen betont, der Christ „am meisten bewegt“ werde (*movere maxime*).<sup>57</sup>

In dieselbe Richtung geht ein Argument, das auf den ersten Blick gegenläufig erscheint. Hier wird nicht die Kommunion als eine besondere Form des Gedächtnisses bestimmt, sondern umgekehrt das betrachtende Gedenken als eine besondere Form des Essens. Das geschieht in Aufnahme des Augustin'schen Gedankens der *manducatio spiritualis*. So heißt es im *Rosetum exercitiorum spiritualium* des Johannes Mauburnus, das „geistliche Essen“ überführe seinen Gegenstand *in ventrem memoriae et affectus*.<sup>58</sup> Ohne den Begriff *memoria*, aber der Sache nach gleich nennt Altenstaig, wo er die Wendung *manducatio spiritualis* erklärt, als eine ihrer Bedeutungen die „geistliche Speisung“ mit dem Leib des Herrn durch die Betrachtung der Passion Christi und die innere Bewegung durch sein Leiden.<sup>59</sup> Ebenso äußern sich spätmittelalterliche Prediger und Erbauungsschriftsteller,

<sup>53</sup> Art. *Memoriale*, CXLV<sup>f</sup>. Diesen – auch anderweitig zu lesenden (s. z. B. u. Anm. 56 f.) – Gedanken entnimmt der *Vocabularius* gewiß einer anderen Quelle, aber es wird keine angegeben, in der er sich auch fände.

<sup>54</sup> Am größten ist die Distanz („magis de longinquo“) bei Schrift und Bild, nicht ganz so groß („non ita de longinquo“) ist sie beim gehörten Wort.

<sup>55</sup> Vgl. o. S. 6.

<sup>56</sup> HEROLT, *Sermones de Tempore*, Sermo (de tempore) 79K; s.a. ibd., Sermo quadragesimalis 44U; *Thesaurus novus* mit Jakob von Voragine nach MASSA 89; vgl. SEUSE, *Horologium* II, 558,5.

<sup>57</sup> Nämlich der schon (Anm. 42) genannte, auch von einem „triplex memoriale passionis“ sprechende, JOHANNES HEROLT (*Sermones de Tempore*, Sermo quadragesimalis 44U); das sichtbare *memoriale* bewege demgegenüber nur sehr („multum“), das hörbare mehr („magis“) (ibd.).

<sup>58</sup> *Rosetum* XXIV E.

<sup>59</sup> Art. *Manducare sacramentum spiritualiter*, ALTENSTAIG CXL'.

wenn sie zu einem „geistlichen Essen“ (*sumptio spiritualis*) auffordern, das in der Betrachtung von Christi Leiden und in der Liebe zu ihm bestehe.<sup>60</sup>

Nun ist die *manducatio spiritualis* bei Augustin nicht spezifisch mit dem Abendmahl verbunden; solch mit Christus vereinigendes „geistliches Essen“ soll vielmehr im Glauben überhaupt geschehen, wie es sein berühmter Satz zum Ausdruck bringt: „crede et manducasti“.<sup>61</sup> Daß jeder an Christus Glaubende und ihm in Liebe Verbundene in dieser Weise ißt, betont dementsprechend auch Biel.<sup>62</sup> Doch erscheint der Gedanke des Kirchenvaters bei vielen spätmittelalterlichen Theologen in einer charakteristischen Weise umgeformt<sup>63</sup> und rückt damit in jene Perspektive, welche die oben referierte Argumentation aus Altenstaigs *Vocabularius* bestimmt. Ohne die weite augustininische Bedeutung einfach zu leugnen, bezieht man die geistliche Speisung unmittelbar auf die sakramentale: „Im eigentlichsten Sinne“ (*propriissime*) sei die *manducatio spiritualis* nicht der Glaube an sich, sondern das Verlangen nach dem leiblichen Sakramentsempfang.<sup>64</sup> So bringt sie als „Begierdekommunion“ geistlich schon mit sich, was die tatsächliche Kommunion leiblich verleiht.<sup>65</sup>

Der skizzierten Bestimmung des Verhältnisses von Gedächtnis und Kommunion entspricht die Bestimmung der Gegenwart des Gedächtnisgegenstandes im Ritus des Abendmahls: Sie gilt als Gegenwart des *Christus passus*, seiner in ihrem hingegebenen Leib anwesenden Person.<sup>66</sup> M.a.W., die Realpräsenz ist der Modus seiner Gegenwart, der der Erfüllung der *memoria* in der Kommunion entspricht. Und so ist diese Erfüllung, die Aufhebung der Distanz zum Gedächtnisgegenstand durch Unmittelbarkeit, nichts Geringeres als die Vereinigung mit dem leiblich präsenten Christus. Dem entspricht die besondere Hochschätzung, die gerade solcher Vereinigung als Frucht des Abendmahls entgegengebracht wird. So gilt nach Altenstaig: „effectus eius [sc. des Abendmahls] primus aut est unire, aut

<sup>60</sup> Z. B. OSWALD VON LASKO (MASSA 201); THOMAS VON KEMPEN, *Imitatio* IV Kap. 10,22.

<sup>61</sup> AUGUSTIN, *In Johannem* 25,12 (PL 35,1602).

<sup>62</sup> *Collectorium* IV d9 q1 a1 / C5-7 : „quo modo [sc. spiritualiter] manducant quicumque in Christum credunt ac per caritatem ei uniuntur et per hoc corpori suo mystico incorporantur“.

<sup>63</sup> Zur Umformung des Augustin'schen Gedankens zu einer primär sakramentsorientierten Konzeption im Mittelalter vgl. SCHLETTE; daß hier und da auch der ursprüngliche Gedanke des Kirchenvaters beibehalten wird, zeigt MASSA 200 f.

<sup>64</sup> Z. B. *Rosetum* XXIV F (nach Torquemada).

<sup>65</sup> MASSA 199.201–203. Ganz ohne das Abendmahl kommt das geistliche Essen und Trinken nur bei WESSEL GANSFORT aus. Für ihn ist es identisch mit dem Gedächtnis, das des Sakramentes, so hoch dies zu schätzen ist, nicht bedarf. Ja, ausgehend von Mt. 18,20 schreibt er, wo man des Namens Christi gedenke, sei dieser – als Gott und Mensch, also auch leiblich („etiam corporaliter“) – dem Gedenken gegenwärtig (*De sacramento* 24 [verdruckt in 14]/ f3; vgl. hierzu HILGENFELD 101 f.).

<sup>66</sup> Z. B. BIEL, *Expositio* LV G: „Contentum [...] huius sacramenti est christus passus“. HEROLT, *Sermones* Nr. 80C: „Idem Christus, qui de Virgine natus, et pro nobis passus est, in hoc Sacramento continetur“ (vgl. Anm. 50). S. o. S. 10.

magis unire“.<sup>67</sup> Ebenso sieht das *Rosetum* die *unio* mit Christus als „*proprius et principalis effectus [eucharistiae]*“.<sup>68</sup> Die Prediger schärfen ihren Hörern ein, aus dem Empfang von Christi Leib und Blut würden sie den Nutzen ziehen, mit ihrem Herrn eins zu werden.<sup>69</sup> Und Biels *Expositio Canonis* betont, daß wegen der vereinigenden Wirkung der Kommunion das Abendmahl geradezu *sacramentum unitatis sive unionis* genannt werde,<sup>70</sup> wobei er neben der Vereinigung Christi mit dem einzelnen Kommunikanten auch die mit der ganzen Kirche als Wirkung der „allerheiligsten Speise“ hervorhebt.<sup>71</sup>

An dem Gedankengang, wie er bislang anhand von Passagen aus Altenstaigs *Vocabularius* und verwandten Aussagen anderer skizziert wurde, ist ein Zug bemerkenswert: Hier werden das Gedächtnis einerseits und das Essen und Trinken andererseits, den beiden im Imperativ vorgebrachten Befehlen Jesu nach dem Einsetzungsbericht entnommen, unmittelbar miteinander verknüpft. Als das „Tun“, in dem sich das gebotene Gedächtnis des Herrn erfüllt, erscheint das seinen Leib und sein Blut einverleibende Essen und Trinken.<sup>72</sup> Diese Gewichtung der Kommunion ist auffällig. Denn sie steht der liturgischen Tradition entgegen. Liegt deren Schwerpunkt doch an anderer Stelle: im Meßopfer, dessen Adressat Gott und nicht die Gemeinde der Kommunikanten ist. Die Kommunion ist demgegenüber nur schwach in das Ganze der Feier integriert und kaum auf das in ihr zu begehende Gedächtnis bezogen: Liturgisch stellt sie einen Teil mit eigener, im Vergleich zu den vorausgehenden Stücken ärmerer Entwicklung und knappem Ablauf dar, der meist auf die Kommunion des Priesters reduziert ist, während die Gemeinde nicht teilnimmt und, wenn sie es tut, jedenfalls im lateinischen Westen nur zu essen und nicht zu trinken hat;<sup>73</sup> konsequenterweise haben sich für sie

<sup>67</sup> Art. *Unire*, ALTENSTAIG CCLXXI.

<sup>68</sup> *Rosetum* XXIII G. S. a. THOMAS VON KEMPEN, *Imitatio* IV Kap. 8,6f. u. vgl. SEUSE, *Horologium* II 558,7.

<sup>69</sup> Beispiele bei MASSA 168–175. 182 f.

<sup>70</sup> BIEL, *Expositio* LXXXVI C.

<sup>71</sup> *Ibd.* LXXXV A: „in hoc sacratissimo cibo digne sumpto, corpus christi verum mystico corpori suo [...] singulari unione connectitur“. – Daß zu solch allgemeiner Hochschätzung der Kommunion der seltene Abendmahlempfang der Zeit in deutlicher Diskrepanz stand, wurde wohl bemerkt. So gab es manche Bemühung, diesen Zustand zu verändern – zum Teil durchaus mit Erfolg, so daß sich im 15. Jahrhundert hier und da die Häufigkeit der Kommunion steigerte (MASSA 186–193; zum Thema immer noch grundlegend BROWE, *Häufige Kommunion*). Zugleich nahm man jener Diskrepanz aber auch den Stachel mit dem Argument, in der Person des – jedesmal kommunizierenden – Priesters empfangen ohnehin die gesamte Kirche Christi Leib und Blut (z. B. PARATUS [MASSA 194]: „sumit sacerdos sacramentum in persona omnium“).

<sup>72</sup> So bei BIEL, *Expositio* LIII, auch ausdrücklich, aber als eine, und nicht einmal die primäre, Deutungsmöglichkeit unter anderen (s. u. Anm. 118).

<sup>73</sup> Zur Entwicklung des Kommunionkreises vgl. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* II, Kap. 3, das mit dem bezeichnenden Satz eingeleitet wird: „Es ist mit dem Begriff des Opfers nicht von selbst gegeben, daß die Darbringer nach dessen Vollzug als Gottes Gäste zu Tisch geladen sind“ – auch wenn das bei dem Opfer der Christenheit der Fall sei (333); zur Kommunion der Gemeinde 437–493. Speziell zum Spätmittelalter s. MEYER, *Luther und die Messe* 293–323.

Kommunionfeiern neben der Messe herausgebildet.<sup>74</sup> Und theologisch wird der Kommunion eine eigene Heilsübermittlung zugeschrieben, welche der durch das Opfer sekundär und wenig festgelegt ist.<sup>75</sup> Mit dem Gedächtnis hat sie nichts Spezifisches zu tun.

Von diesem Hintergrund hebt sich die nachgezeichnete Argumentation, die Mahl und Gedächtnis aufeinander bezieht, deutlich ab. Folglich kann sie auch keineswegs als für die Gesamtheit der spätmittelalterlichen Aussagen über das Gedächtnis beim Abendmahl typisch gelten. Im Gegenteil, betrachtet man die spätmittelalterlichen Abendmahlsauffassungen in ihrer Breite, so überwiegen die gegenläufigen Züge. Schon bei den angeführten Autoren und Predigern selbst, die Mahl und Gedächtnis in der dargestellten Weise aufeinander beziehen, stehen daneben andersartige Aussagen. Außerdem gibt es viele Zeitgenossen, bei denen sich eine solche Verbindung überhaupt nicht findet.

So läßt sich etwa bei den Predigern nicht einfach auf einen Nenner bringen, was sie von der rituellen Gegenwart des Gedächtnisgegenstandes als Bezugspunkt des Gedenkens im Abendmahl sagen. Es kann, wie angeführt, die Präsenz von Leib und Blut Christi gemeint sein, die im Schmecken dem Teilnehmer unmittelbar werden – eben die *memoria in gustu*. Sehr viel häufiger aber sind es bestimmte symbolische Züge der Mahlgaben oder des liturgischen Umgangs mit ihnen, auf die die *memoria*-Funktion des Sakraments spezifisch bezogen wird. Dazu gehört das Nebeneinander von Brot und Wein oder deren Doppelkonsekration, die die Trennung bzw. das Getrenntsein von Leib und Blut in Jesu Tod symbolisieren sollen; dazu gehört die Gestalt der Mahlgaben, die, durch Akte der Zerstörung, nämlich das Mahlen von Körnern und das Zerpressen von Trauben, zustande gekommen, für sein gewaltsames Sterben stehen, oder das Brechen des Brotes und das die Gaben zerstörende Essen und Trinken, das dieselbe Bedeutung haben soll.<sup>76</sup> Diese Eigentümlichkeiten der Elemente oder rituellen Vollzüge gelten als „vergegenwärtigendes Bild“ (*imago repraesentativa*)<sup>77</sup> der Passion Jesu Christi, welche mittels seiner dem Kommunikanten Gegenstand seines Gedächtnisses wird.

Noch einen Schritt weiter gehen andere Prediger, wenn sie feststellen, daß nicht nur die Elemente und das sakramentale Geschehen im engeren Sinne, sondern die gesamte Meßfeier von der Ankleidung des Priesters bis zur Entlassung der Ge-

<sup>74</sup> MEYER, *Eucharistie* 236 f.

<sup>75</sup> Das belegen gerade die langen Listen von Früchten oder Wirkungen der Kommunion, die sich in vielen Werken finden (z. B. Art. *Eucharistia / De fructu*, ALTENSTAIG LXXX [verdruckt XLVIII]<sup>v</sup>; Biel, *Expositio* LXXXV, bes. O; *Rosetum* XXIII G; Beispiele aus Predigten bei MASSA 168–177). Die Mühe, die darauf verwandt wird, so viele Früchte wie möglich zu finden, und die Willkür, die bei deren Zusammenstellung herrscht, zeigen, wie wenig organisch die Kommunion als Vorgang der Heilsvermittlung mit dem sakramentalen Ganzen verzahnt ist.

<sup>76</sup> Beispiele MASSA 90–94. Auch Biels *Expositio* (LIII X) kann sich entsprechend äußern.

<sup>77</sup> GOTTSCHALK HOLLEN (MASSA 87). S. a. Biel, *Expositio* LIII X: Es geht um die „representanda distinctius passio christi“.

meinde *repraesentatio* des Leidens Christi, wenn nicht sogar der ganzen Heilsgeschichte sei.<sup>78</sup> Dasselbe tun eine Fülle von Erbauungsbüchern, die ihren Lesern die Messe erläutern,<sup>79</sup> ebenso tut es Biels *Canonis Missae Expositio*.<sup>80</sup> Damit folgt man den allegorischen Meßerklärungen, die gerade im späten Mittelalter in großer Zahl erscheinen.<sup>81</sup> Die Zuordnung von theologischer Bedeutung und liturgischem Bedeutungsträger hat hier allerdings kaum noch sachlichen Anhalt an diesem selbst, die Beziehung der liturgischen Einzelheiten auf die Passion erscheint noch bemühter als bei mancher symbolischen Deutung der Mahlgaben und ihrer Behandlung.<sup>82</sup> Doch soll auch solche Allegorese, die dem Teilnehmer am Gottesdienst die tiefere Bedeutung der einzelnen Riten eröffnet und so das Heilsgeschehen gleichsam szenisch zu sehen erlaubt, dem vom Herrn gebotenen Gedächtnis dienen.<sup>83</sup>

Ob *repraesentatio* durch einzelne Züge der sakramentalen Gaben und des sakramentalen Geschehens oder durch die gesamte allegorisch gedeutete Feier des Gottesdienstes<sup>84</sup> – es ist deutlich, daß hier nicht nur die Weise der Vergegenwärtigung des Gedächtnisgegenstandes anders bestimmt wird als in dem zunächst dargestellten Argumentationsgang, sondern auch dieser Gegenstand selbst. Ist es dort der *Christus passus*, der unter den Gestalten von Brot und Wein mit seinem Leib und Blut gegenwärtig werden soll, so geht es hier um die Vergegenwärtigung seiner *passio*. Die Distanz zum Geschehen des Kreuzestodes, nicht primär die zum Gekreuzigten selbst soll überwunden werden. Ja, es ist offensichtlich dies Anliegen, das hinter dem zweiten Argumentationsgang steht. Dem Aspekt der

<sup>78</sup> Beispiele MASSA 83–87.

<sup>79</sup> S. FRANZ 717–720; FALK 8–28.

<sup>80</sup> *Expositio XXI K*: „universa in huius sacramenti consecratione ac dispensatione concurrentia sive visu sive auditu perceptibilia, ad passionis dominice representationem sunt ordinata, vestes scilicet et vasa, altaris palle et tabula ceremonie et verba ut ex predictis patet“. Allerdings spielt dieser Gedanke in Biels Auslegung der Liturgie eine untergeordnete Rolle.

<sup>81</sup> Dazu ausführlich FRANZ mit Darstellung der gesamten Entwicklung insbesondere seit Amalar von Metz.

<sup>82</sup> MASSA 83.

<sup>83</sup> Vgl. FRANZ 737: „In der Messe sollen Priester und Volk das Andenken an das Leiden und den Tod des Herrn begehnen. Dazu bot die rememorativ-allegorische Meßerklärung ohne Zweifel die trefflichste Anleitung“.

<sup>84</sup> Man darf die beiden Arten aber nicht allzu hart gegeneinanderstellen. Wenn MASSA sie so unterscheidet, daß er die erste im Unterschied zur zweiten, allegorischen „symbolisch“ nennt, weil die zweite „willkürlich“ und „sachfremd“ sei, bei jener ersten aber das Zeichen „von seiner Natur her eine gewisse Eignung“ zum Bezeichnen des Bezeichneten habe „und innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft unmittelbar verständlich“ sei (82, Zitat im Zitat aus *Lexikon des katholischen Lebens*, Kursivdruck dort), leuchtet diese Differenzierung nur begrenzt ein. Die genannte tiefere Bedeutung des Mahlens der Körner oder des Essens und Trinkens im Sinne von Zerstörung etwa erschließt sich durchaus nicht von der Natur dieser Vorgänge selbst her, und sie ist auch nicht aus der Einsetzung des Sakramentes abzuleiten. Der Unterschied liegt darin, daß man sich im einen Fall auf die Elemente und rituellen Vollzüge des Abendmahls im engeren Sinne beschränkt und im anderen darüber hinausgeht.

Gegenwart vergangener Geschichte soll stärker Rechnung getragen werden, als es im ersten Gedankengang geschieht. Was allerdings nicht bedeutet, daß damit die Realpräsenz beiseitegeschoben würde. Vielmehr hält man an ihr auch dort, wo eine symbolische oder allegorische *repraesentatio passionis* verfochten wird, selbstverständlich fest, und ebenso selbstverständlich gilt, daß ihr die höchste Wirklichkeitsdichte zukommt, weil es sich um die Gegenwart des Gekreuzigten handelt, wie er in sich ist. Doch der Fokus ist ein anderer.

Die Verschiebung des Fokus hat einen Preis. Die unmittelbare Beziehung, in der nach dem ersten Gedankengang Gedächtnis und Kommunion zueinander stehen, löst sich auf. Wo sich die *memoria* auf die allegorisch-symbolische *repraesentatio passionis* richtet und nicht auf den realpräsenten *Christus passus*, der im Mahl gegeben wird, kommt sie nicht darin zum Ziel, daß ihr Gegenstand als Mahlgabe genossen wird. Sondern rituelle Vergegenwärtigung und Gedächtnis des Passionsgeschehens sind das Eine, die Mitteilung von Christi Leib und Blut im Mahl steht als das Andere daneben. Das gilt auch, wenn es gelegentlich heißt, die *repraesentatio passionis* sei gerade das Mahl. Denn gemeint ist hier nicht, daß im Essen und Trinken des präsenten Gedächtnisgegenstandes die Distanz zu ihm überwunden wird. Vergegenwärtigung der Passion sollen vielmehr bildhafte Züge sein, die mit dem Essen und Trinken verbunden sind – gedacht wird meist an die mit dem Verzehr gegebene Zerstörung der Speise.<sup>85</sup> Die bildhafte Vergegenwärtigung mit der ihr entsprechenden *memoria* steht also auch hier neben der Vereinigung mit Christi Leib und Blut.<sup>86</sup> Immerhin handelt es sich um einen Versuch, die Kommunion auch in diesem Rahmen stärker in das sakramentale Ganze einbezogen zu denken.

Ganz gelegentlich gibt es nun aber auch Ansätze, das Nebeneinander der beiden Arten von Gegenwart zu überwinden. So sieht einer der spätmittelalterlichen Prediger, der Nürnberger Dominikaner Johannes Herolt,<sup>87</sup> Gedächtnis und Realpräsenz Christi nicht nur in der *memoria in gustu* verbunden, sondern er bestimmt die leibliche Gegenwart Christi noch in anderer Weise als Mittel der *memoria*, wenn er schreibt: *Zu signum et memoria* seiner Liebestat am Kreuz hätte Christus gar nichts Höheres geben können als „sich selber ganz und gar“ (*seipsum*

<sup>85</sup> Jakob von Jüterbog, Pelbart von Temesvar und Gabriel Biel (MASSA 91–93); die Vorstellung stammt von Gregor dem Großen (ibid. 91).

<sup>86</sup> In eine andere Richtung scheint Gabriel Biel zu gehen, wo er die Kommunion zum *memoriale* von Christi Liebestat in seinem Leiden erklärt, weil der sich hier zu essen und zu trinken gebe (*Expositio* LXXXV X: „Huius ergo passionis, huius inestimabilis dilectionis memoriale perpetuum ac nobilissimum dedit nobis dominus corpus suum et sanguinem in sacramentum cibi et potus, in quo non minus nobis beneficium ostendit quam in ipsa sua passione memoranda“). Freilich zeigt der Kontext, daß es auch Biel nicht um die Überwindung der Distanz zum Gekreuzigten im Essen des Präsenten geht, sondern um die Betrachtung eines rituellen Vorgangs, der die Passion einprägsam darstellt und so zu geistlichen Früchten – Liebe, Geduld u. a. – führt (ibid. X und Y; vgl. PRATZNER 69).

<sup>87</sup> Zu ihm vgl. MASSA 38.

totaliter), „seine Gegenwart“ (suam praesentiam).<sup>88</sup> Damit setzt zwar auch Herolt zwei Arten der Präsenz, die vom Gedächtnis in den Blick gefaßte Präsenz der Passion und die kraft der Konsekration gegebene Realpräsenz, voraus und läßt die unmittelbare Beziehung von Gedächtnis und Kommunion als Überwindung der Distanz zum Gedächtnisgegenstand, wie sie den Gedanken der *memoria in gustu* kennzeichnet, fahren. Doch bemüht er sich zu zeigen, daß beide Präsenzen nicht einfach nebeneinander stehen, sondern daß die eine der anderen dient. Ein weiterer Versuch, das Nebeneinander beider Präsenzen zu überwinden, beschränkt sich nicht darauf, sie funktional zuzuordnen, sondern hiernach sollen sie in Einem gegeben sein: Das Geschehen von Christi Kreuzestod ist gegenwärtig, insofern Christus mit seinem hingegebenen Leib und Blut als der Gekreuzigte gegenwärtig ist. D. h., mit der Präsenz des *Christus passus* als solcher ist zugleich seine *passio* präsent, in der einen Gegenwart ist die andere impliziert. Der Zusammenhang, in dem sich dieser – nicht häufige – Gedankengang findet, ist der des Meßopfers.

Damit ist schließlich angesprochen, was im Mittelpunkt der kirchlichen Abendmahlspraxis des Spätmittelalters, ja seiner kultischen Praxis überhaupt steht: das allerorten und zu allen Stunden, in den verschiedensten liturgischen Ausgestaltungen und zu den verschiedensten Zwecken vollzogene Meßopfer.<sup>89</sup> Gerade hier nun, im Verständnis des Abendmahls als Opfer, kommen alle genannten Spannungen der spätmittelalterlichen Auffassungen vom Abendmahl pointiert zum Ausdruck. Daß dies Sakrament nicht nur Mahl, sondern auch, wenn nicht sogar in erster Linie Opfer sei, darin sind sich die spätmittelalterlichen Quellen einig. So referiert Altenstaig als selbstverständlichen Sachverhalt, dies Sakrament werde auch „Opfer“ (*sacrificium vel hostia*) genannt.<sup>90</sup> Das gilt, mit einem Biel entnommenen Zitat<sup>91</sup> gesagt, weil es das Kreuzesopfer „enthält“ (*continet*) und weil es zum Gedächtnis dieses Opfers eingesetzt ist.<sup>92</sup> Nähere Ausführungen werden im *Vocabularius* nicht geboten, so daß man sich ansehen muß, welchen Sinn der zitierte Biel mit jener Aussage verbindet.<sup>93</sup> Was die erste Begründung betrifft, so soll

<sup>88</sup> HEROLT, *Sermones*, Sermo de tempore 79J.

<sup>89</sup> Zur liturgischen Praxis vgl. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* Bd. 2, Kap. 2; MEYER, *Luther und die Messe* 204–246; vgl. a. SIMON 107–124. Mit der ungeheuren Bedeutung des Meßopfers für das kirchliche Leben geht freilich kein entsprechendes Interesse der Theologie einher, die die Frage des Opfercharakters der Messe vielmehr weitgehend beiseiteläßt (ISERLOH, *Gnade* 274).

<sup>90</sup> Art. *Eucharistia*, LXXVIII<sup>r</sup>.

<sup>91</sup> *Collectorium* IV d8 q1 a3 / E 14 f.

<sup>92</sup> Zur zweiten Begründung s. a. den ersten Stichwortartikel *Sacrificium*, wonach das Abendmahl diesen Begriff im eigentlichsten Sinne („*propriissime*“) verdient, weil es „zum Gedächtnis des Leidens des Herrn konsekriert wird“ („*consecratur in memoriam dominicae passionis*“; ALTENSTAIG CCXXIII<sup>r</sup> mit RABANUS MAURUS, *De cler. inst.* l. I cap. 32).

<sup>93</sup> Freilich trägt der Zusammenhang, dem das Zitat entstammt, selber nichts Näheres zum Verständnis bei, weil Biel sich hier nur kurz äußert und seinerseits eine bloße Anreihung von Bezeichnungen für das Abendmahl mit Rückgriff auf THOMAS VON AQUIN (*Sentenzenkommentar* IV d8 q1 a1 q1a 3 resp. / nr. 32–35) bietet. Will man erfahren, welche Auffassung Biel selbst

nach Biel das Abendmahl deshalb Opfer sein, weil aufgrund der Konsekration der Elemente der *Christus passus* Inhalt (contentum) des Sakramentes ist.<sup>94</sup> So ist mit seiner Gegenwart zugleich seine Tat, sein Kreuzesopfer gegenwärtig – wo er durch die Konsekration „wahrhaftig und wirklich enthalten ist“ (vere et realiter continetur), da ist er enthalten „als Priester und Opfer, sich selbst dem Vater darstellend und darbringend zum Ganzopfer für uns“ (sacerdos et sacrificium, seipsum patri representans, et pro nobis offerens in holocaustum).<sup>95</sup> Kurz, es handelt es sich um die schon erwähnte Implikation der Präsenz der Passion in der Realpräsenz.

In der Logik des Gedankens, den Altenstaigs Artikel *Memoriale* wiedergibt, wäre diese Vergegenwärtigung des Opfers Christi in derselben Gegenwart begründet, die das Gedächtnis im Essen, die *memoria in gustu* möglich macht – eben der Gegenwart seines Leibes und Blutes. Hingegen folgt die zweite Biel entnommene Begründung des Meßopfers, die Messe sei ein solches, weil sie zum Gedächtnis des Kreuzopfers eingesetzt sei, einer anderen Logik: der schon dargestellten Logik der symbolisch-allegorisch „vergegenwärtigenden Abbildung“ zur „erinnernden Vergegenwärtigung“. Danach ist die Messe auch deshalb Opfer zu nennen, weil sie *imago representativa* der Passion ist. Denn die Passion damals am Kreuz war Christi „wahre Opferung“ (vera immolatio), so daß die Messe, indem sie die Passion bildhaft gegenwärtig macht, sein Opfer vergegenwärtigt und insofern selber Opfer ist.<sup>96</sup> M.a.W., das Kreuzesopfer, in dem Christus sich unmittelbar (immediate) opferte und so zum „wahren Opfer“ (verum sacrificium) wurde, dies selbe (idem) Opfer ist in der Messe da, aber „nicht durch wiederholten Tod“ (non per iteratam mortem), sondern durch dessen *rememorativa representatio*. So stehen die Tatsache, daß Christus „nur einmal“ (semel) gelitten hat, und das tägliche Meßopfer nicht in Widerspruch zueinander.<sup>97</sup> Zum Beleg dient Biel die das ganze Mittelalter hindurch, allerdings unter dem Namen des Ambrosius, zitierte Auslegung von Hebr. 9,28 durch den Kirchenvater Chrysostomus, wonach das „tägliche Opfern“ (quottidie offerre) im Gottesdienst „zum Gedächtnis seines [Christi] Todes“ (ad recordationem mortis eius) erfolgt und deshalb nicht in Konkurrenz zu dem laut Hebräerbrief einmaligen (semel) Geschehen des Kreuzesopfers tritt.<sup>98</sup>

---

vertritt, ist das *Collectorium* überhaupt wenig ergiebig, weil es die Frage, ob die Messe Opfer sei, nur gelegentlich berührt, aber nicht eigens thematisiert. Hier ist vielmehr die *Expositio Canonis* heranzuziehen, die sich ausführlich dazu äußert.

<sup>94</sup> *Expositio* LV G, vgl. o. Anm. 63.

<sup>95</sup> *Ibd.* LVII D.

<sup>96</sup> *Ibd.* LXXXV F; ebenso äußert sich Biel als Prediger (MASSA 107). Er nimmt mit diesem Gedankengang THOMAS, STh III q 83 a 1 auf.

<sup>97</sup> *Expositio* XXVII K.

<sup>98</sup> *Ibd.*: „In christo semel oblata est hostia ad salutem potens. Quid ergo per nos? Nonne per singulos dies offerimus? Et si quottidie offeramus, ad recordationem mortis eius fit, et una est hostia non multe, quia semel oblatus est christus. Hoc autem sacramentum exemplum est illi-

Der doppelten Vergegenwärtigung des Opfers Christi – hier eingeschlossen in die Realpräsenz, dort symbolisch-allegorisch abgebildet – entspricht der schon angesprochene Unterschied in der Wirklichkeitsdichte, der zwischen diesen beiden Arten der Gegenwart besteht. An der „wahren“ (verus) und „wirklichen“ (realis) Gegenwart von Leib und Blut des Gekreuzigten, die nicht weniger real ist als auf Golgatha,<sup>99</sup> hat auch die implizite Gegenwart seines Opfertodes teil. Bei der *rememorativa representatio* hingegen ist der Realitätsgehalt gegenüber ihrem Gegenstand abgeschwächt, hier können die Attribute „wahr“ und „wirklich“ keine Anwendung finden;<sup>100</sup> es handelt sich vielmehr, so sehr sie sich auf eben dasselbe Geschehen (idem) bezieht, „nur“ (tantum) um die *memoria* des Opfertodes Christi,<sup>101</sup> welcher allein „wahr“ gewesen ist<sup>102</sup> und folglich auch die „größere Wirksamkeit“ (maior efficacia) gehabt hat.<sup>103</sup>

Dieselben Argumente wie in Biels Sentenzenkommentar und in seiner *Expositio Canonis* finden sich in spätmittelalterlichen Predigten. Auch hier wird festgestellt, daß das Abendmahl sowohl deshalb Opfer sei, weil mit dem gegenwärtigen Geopferten auch dessen Opferung präsent sei,<sup>104</sup> als auch, weil es *imago repraesentativa* des Kreuzesopfers sei.<sup>105</sup> Am wichtigsten aber ist hier ein weiteres Argument<sup>106</sup>, das sich ebenfalls bei Biel und bei Altenstaig wie in der erbaulichen Literatur,<sup>107</sup> und – allerdings selten<sup>108</sup> – in Meßerklärungen<sup>109</sup> findet. Dies Argument

---

us“ (ebenfalls *Expositio* LIII U). Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, Hebräerhomilie 17,3 (PG 63,131; bei Biel vermittelt über THOMAS VON AQUIN, STh III q 83 a.1).

<sup>99</sup> *Collectorium* IV d10 q1A: „in sacramento continetur vere et realiter corpus Christi, quod sumpsit de Virgine, perpendit in cruce“. *Expositio* XXXIX C: „realiter et veraciter“. S. a. ibd. M: „verissima presentia und presentissima veritas“. Ibd. O: „verum christi corpus, verusque eius sanguis [...] in se realiter continetur“.

<sup>100</sup> Der Unterschied zeigt sich sehr klar in der Terminologie der Zusammenfassung einschlägiger Passagen des LOMBARDEN (Sent. I 4 d 10 [PL 192,859–861]), wonach es häretisch ist zu sagen, der Leib Christi sei „non realiter in sacramento, sed tantum repraesentative“ (*Collectorium* IV d 10, Summarium) – welch letzteres gerade von der Gegenwart des Passions- bzw. Opfergeschehens gelten soll. S. a. *Expositio* LXXXV F: Das Sakrament ist „illius sacrificii veri et immolationis sancte facte [!] in cruce representativa [...] et memoriale“.

<sup>101</sup> Ibd. XXVII K: „tantum mortis semel passe [!] memoria“.

<sup>102</sup> Ibd.: „In cruce [...] christus se immediate obtulit, factus verum sacrificium“. S. a. LXXXV F (zitiert vorletzte Anm.).

<sup>103</sup> Wie unausgeglichen die beiden Vorstellungen sind, zeigt die Formulierung, in der Messe geschehe die *rememorativa oblatio* der *consecrata* (ibd. LIV A); soll doch danach die „wahre“ Vergegenwärtigung, die in der Realpräsenz gegeben ist, aufgenommen werden in die andere, die nicht im selben Sinne als „wahr“ gilt, sondern der jene andere, geringere Wirklichkeitsdichte zukommt.

<sup>104</sup> JORDAN VON QUEDLINBURG, *Sermones Meffreth* (MASSA 103 f.).

<sup>105</sup> GOTTSCHALK HOLLEN (ibd. 87).

<sup>106</sup> Zu diesem Argument in den Predigten vgl. MASSA 104–109.

<sup>107</sup> S. etwa *Rosetum* XXIII H; THOMAS VON KEMPEN, *Imitatio* IV Kap. 9,4.

<sup>108</sup> S. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* I 148, der darauf hinweist, daß der Gedanke des Opfers überhaupt in spätmittelalterlichen Meßerklärungen keine große Rolle spielt.

<sup>109</sup> Meßerklärung *Messe singen oder lesen* 31,21 f.; 201,14 f.