

2 *Oratio periculosa – Das Gebet als prekäre Kommunikationsform*

Dass der Verkehr mit Gott ein gefährliches, ja geradezu tödliches Unterfangen ist, lässt sich bereits im Pentateuch nachweisen. Bekanntlich wird hier mehrmals die tödliche Gefahr beschworen, die vom Antlitz Gottes und dessen Stimmgewalt ausgeht. Als sich Gott das erste Mal Mose von Angesicht zu Angesicht offenbart, wird der Prophet noch gewarnt, dass ein direkter Blick auf Gottes Antlitz tödlich für den Menschen sei (Ex 33,20). Und als das Volk später die Stimme Gottes vernimmt, fürchtet es angesichts der göttlichen Stimmgewalt zu sterben (Dtn 5,25), weshalb es Mose um Vermittlung bittet (Ex 20,18; Dtn 5,27).²⁴⁰

Die These, dass der Verkehr mit Gott nach dem Sinai-Geschehen jedoch seinen Schrecken verloren habe, weil er sich von der Gefahr der „interaktiven Ausgangskonstellation“ gelöst habe,²⁴¹ ist so nicht korrekt. Freilich beanspruchte meines Wissens im Mittelalter kein Prophet, mit Gott von Angesicht zu Angesicht gesprochen zu haben, was gemäß dem Pentateuch allein Mose vorbehalten ist (Num 12,6);²⁴² jedoch büßt die Kommunikation mit Gott im Untersuchungszeitraum dennoch wenig von ihrer potentiellen Gefährlichkeit, ihrer Virulenz ein, was im Folgenden zu zeigen ist.

Die Idee, dass der Gottesdienst per se eine heikle Angelegenheit sei, klingt bereits in der ‚Admonitio‘ Karls des Großen an, womit der Kaiser der Reichskirche eine umfassende Kirchenreform verordnete. In jenem Zentraltext werden die Reformmaßnahmen, die unter dem Schlagwort der karolingischen Reform oder Bereinigung verhandelt werden, damit begründet, dass man Gott nicht allein „mit ganzem Herzen und Mund“ (*toto corde et ore*) unablässig für seine Gnade zu danken habe, sondern das Gotteslob auch durch „die dauerhafte Verrichtung guter Werke“ (*continua bonorum operum exercitatione*) zum Ausdruck bringen müsse, damit Gott das Frankenreich auch weiterhin für schützenswert halte.²⁴³ Man hat sicherlich zu Recht festgestellt, dass die Reform letztlich von der Furcht getragen wurde, Gott durch eine falsche Form

²⁴⁰ Vgl. Tyrell, Religiöse Kommunikation (2002), 60–63.

²⁴¹ Ebd., 60.

²⁴² Vgl. ebd., 66.

²⁴³ *Considerans pacifico piae mentis intuitu una cum sacerdotibus et consiliariis nostris abundantem in nos nostrumque populum Christi regis clementiam, et quam necessarium est non solum toto corde et ore eius pietati agere gratias incessanter, sed etiam continua bonorum operum exercitatione eius insistere laudibus, quatenus qui nostro regno tantos contulit honores, sua protectione nos nostrumque regnum in aeternum conservare dignetur, quapropter placuit nobis vestram rogare solertiam, o pastores ecclesiarum Christi et ductores gregis eius et clarissima mundi luminaria, ut vigil cura et sedula ammonitione populum dei per pascua vitae aeternae ducere studeatis (...).* Die Admonitio generalis Karls des Großen. Ed. Mordek/Zechiel-Eckes/Glatthaar, 180.

des Lobes und der guten Werke zu beleidigen und somit seinen Zorn auf sich und das Gemeinwesen, d. h. das Frankenreich, zu ziehen.²⁴⁴ Allerdings muss einschränkend festgehalten werden, dass dieses Motiv hier nur zwischen den Zeilen, also indirekt anklingt und keineswegs offen ausgesprochen wird. Anders formuliert: Nur im Umkehrschluss lässt sich feststellen, dass die karolingische Reform von der Sorge getragen wurde, Gottes Huld durch eine falsche Form der Liturgie zu verspielen.

Ausdrücklich findet sich die Idee, dass ein schlechtes Gebet nicht nur eine Fehlkommunikation darstelle, also Gottes Ohr schlicht nicht erreiche, sondern einer Beleidigung des göttlichen Gesprächspartners gleichkomme, in der um 1240²⁴⁵ verfassten Gebetslehre des Wilhelm von Auvergne, der „Rhetorica divina“²⁴⁶. Darin führt Wilhelm seinem Leser zwei Punkte vor Augen, die beim Beten unbedingt zu unterlassen seien. Den ersten dieser beiden Fehlritte – Wilhelms Wortwahl ist an dieser Stelle drastisch, er spricht von einer *duplex perversitas*²⁴⁷ – kennen wir bereits aus dem Gebetstraktat des Petrus Cantor.²⁴⁸ Ganz wie der Cantor ein halbes Jahrhundert zuvor, so ermahnt auch Wilhelm seinen Leser die rechte Gebetshaltung zu beachten, was er durch eine erwähnenswerte Analogie unterstreicht. Er setzt das Beten einer anderen sozialen Praktik gleich, nämlich dem Betteln. Und so wie sich der Bettler ebenfalls dem potentiellen Wohltäter mit Wort und Gebärde zuneige, so müsse sich auch der Beter mit seiner Haltung Gott zuwenden, wenn er sich im Gebet an ihn wende, wie Wilhelm befindet.²⁴⁹ Er beschließt seine Ausführung mit einer rhetorischen Frage: „Deswegen widerspricht sich derjenige, der von Gott mit der Stimme eine Wohltat erbittet, mit der Hand aber vom Teufel. Was kann man sich Unerträglicheres ausmalen als diese grundverdorbene Auffassung (*perversitas*)?“²⁵⁰

244 „Leitend sind (...) die Furcht, Gott durch Fehler in Inhalt und Form des Gottesdienstes zu beleidigen und seinen Zorn auf sich zu ziehen. (...) Daraus entspringt die intensive Sorge um die Besserung und Korrektur der Texte, aber nicht nur dem Inhalt, sondern auch dem Buchstaben nach.“ Haubrichs, Geschichte der Deutschen Literatur, Bd. 1 (1995), 74. Vgl. dazu auch Angenendt, Libelli bene correcti (1992), 118.

245 Zur Datierung von Wilhelms Gebetslehre vgl. Lingenheim, L'Art de prier de Guillaume d'Auvergne (1934), 19; Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 1–14.

246 Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske.

247 Ebd., 296.

248 Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 1.2.

249 *Invenitur autem et cum eis quae audivisti in nuntio isto, quem orationem dixi, duplex perversitas. Prima est, quia sibimet contradicit. Est enim rectitudo orationum convenientissima, ut orans omnis ad eum manum porrigit ad capendum quod petit, ad quem dirigit sermonem petitionis. Et ita faciunt omnes mendicantes et eleemosynaria beneficia petentes. Manu enim et voce in eum intendunt, a quo beneficii sibi petunt. Tibi autem notissimum est, quia manus in eam partem extenditur, in quam tendit et operatio.* Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 296.

250 *Quapropter contrarius est sibi ipsi, qui voce a Deo petit beneficium, manu vero a diabolo. Qua perversitate quid intolerabilius aestimari potest?* Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 296.

Die Antwort erfährt der Leser der ‚Rhetorica divina‘ umgehend. Er erfährt, dass die *secunda perversitas*, die falsche innere Einstellung, ebenso schlimm, ja sogar noch schlimmer als die erste Unart sei.²⁵¹ Denn diese stellt laut Wilhelm von Auvergne eine Beleidigung des göttlichen Kommunikationspartners dar. Wer sich während des Gebets nämlich anderen Dingen als Gott selbst zuwende, so erklärt Wilhelm seinem Leser, der würde Gott dadurch schwer beleidigen, ja ihn gar verspotten, da er mit ihm wie mit einem Spielpartner im *ludus asini*²⁵² umspringe, wie der Theologe in Anspielung auf eine seinerzeit wohl weitverbreitete (und unter seiner Leserschaft als bekannt vorausgesetzte) soziale Spielpraktik formuliert: „Deswegen spricht derjenige, der im Moment des Betens vor dem geistigen Auge andere Dingen als Gott bedenkt oder betrachtet, rücklings (*dorso verso*) zu Gott. Er bindet demselben gleichsam einen Esel auf, wie ich zu sagen pflege, und verhöhnt so Gott durch das törichte Spiel. Ein solches Gebet ist daher gleichermaßen lächerlich, wie es eine Schmähung Gottes darstellt.“²⁵³

Für den Theologen stellt ein schlechtes Gebet also nicht einfach eine Fehlkommunikation dar, sondern das misslungene Gebet erzeugt eine kommunikative Dissonanz, die den himmlischen Kommunikationspartner beleidigt.²⁵⁴ Während Wilhelm seinen Leser noch im Unklaren darüber belässt, welche Folgen dies konkret für den Beter hat, waren andere Autoren diesbezüglich auskunftsreudiger.

Welche Konsequenzen ein schlechtes Gebet für die nachlässige Beterin zeitigen kann, stellt etwa das Unterlindener Schwesternbuch seiner Leserschaft eindrücklich vor Augen. Im zwölften Kapitel des besagten Textes, der Anfang des 14. Jahrhunderts

²⁵¹ Vgl. Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 296.

²⁵² Zu diesem Spiel vermerkt Wilhelm: *Secunda perversitas est qualis in ludo fieri consueta est, ludo, inquam, qui vulgariter vocatus ludus asini, ubi ad ipsum emptorem dorso verso sermo dirigitur, et de pretio asini cum eo tractatur.* Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 296. Der Herausgeber notiert zu diesem *ludus* in Anm. 147: „I have found only one reference to such a game, but its context is quite different.“ Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 453. Auch in der jüngst erschienenen, grundlegenden spielhistorischen Studie von Jörg Sonntag findet sich kein Hinweis auf den fraglichen *ludus asini*. Vgl. Sonntag, Gott (2024).

²⁵³ *Quapropter qui ipso momento orationis ad alia mente intuetur vel aspicit quam ad Deum, dorso verso ad Deum loquitur. Ipsi quasi, ut ita dicam, asinum vendit, et ludo illo ridiculoso Deum illudit. Oratio igitur hujusmodi et ridiculosa est et ipsi Deo contumeliosa.* Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 296.

²⁵⁴ „Nur das ‚richtige‘ Wort und die ‚richtige‘ Handlung rufen die erwünschte Reaktion der als Machträger überlegenen Gottheit hervor, während verkehrtes Verhalten nicht nur das Ziel, mit der Gottheit Verbindung aufzunehmen, verfehlt, sondern darüber hinaus den Beter in Gefahr bringen kann“ Severus, Gebet (1972), 1136. Vgl. dazu Angenendt, Geschichte der Religiosität (2009), 383. Letztlich führt diese Idee aus dem mittelalterlichen Gottesbild her, das Gott weniger als gütigen und vor allem barmherzigen Vater sah – was laut Angenendt der dominierende Akzent des neutestamentlichen Gottesbildes sei –, sondern vornehmlich als strafenden Richter und (Alles)Vergelter. Vgl. Angenendt, Theologie (1984), 123 f.; 128–131.

verfasst wurde,²⁵⁵ wird einer Visionärin, einer gewissen Gertrud, das Schicksal einer erst kürzlich verstorbenen Mitschwester offenbart, die in der Geschichte namenlos bleibt.²⁵⁶ Der Leser erfährt über die Verstorbene lediglich, dass sie, wie die Visionärin Gertrud, Nonne im Kloster Unterlinden in Colmar gewesen sei und dort – dies ist eine weitere Parallele zwischen den beiden Frauen –²⁵⁷ zu ihren Lebzeiten das Amt der Kantorin innegehabt habe, weil sie mit einem enormen Gesangstalent gesegnet gewesen sei, wie es in dem Text heißt.²⁵⁸

Was die Visionärin jedoch über das Schicksal ihrer Mitschwester und Amtsvorgängerin²⁵⁹ erfährt, die ihr *uisibiliter* während des Chorgebets erscheint, trifft sie bis ins Mark: Die Verstorbene soll nämlich durch den gerechten Ratschluss Gottes aufs, so wörtlich, Schrecklichste gequält und über einen sehr langen Zeitraum so heftig und so grausam ausgepeitscht worden sein, sodass es den Anschein gehabt habe, die Unglückselige müsse infolge der einzelnen Geißelhiebe das Bewusstsein verlieren und gleich sterben.²⁶⁰ Angesichts dieser Seelenqualen stellt sich wohl nicht nur bei der Visionärin die Frage nach dem Warum ein, sondern diese Frage will der anonyme Autor des Textes wohl auch bei seiner Leserschaft evozieren.²⁶¹

Den Grund für diese schrecklichen Qualen (*tomenta horribilia*) verrät der Text dann auch umgehend – in Gestalt eines göttlichen Orakels: Das Vergehen der ehemaligen Kantorin habe darin bestanden, dass sie es im Gottesdienst des Öfteren vernachlässigt habe, die ihr von Gott geschenkte Gnadengabe des Wohlklangs (*iocunde uocis graciām*) während des gemeinschaftlichen Gesangs zum Besten zu geben – was sie deswegen getan habe, um ihre Stimme zu schonen, wie der Text hinzuzufügen weiß. Des Weiteren soll die laue Sängerin mit ihrem Gesang mehr nach der Anerkennung

²⁵⁵ Les „Vitae Sororum“ d’Unterlinden. Ed. *Ancelet-Hustache*, 317–513.

²⁵⁶ Vgl. Les „Vitae Sororum“ d’Unterlinden. Ed. *Ancelet-Hustache*, 359–362.

²⁵⁷ Allerdings werden beide Kantorinnen als diametrale Gegenstücke charakterisiert. Während die Verstorbene als lau, eitel und pflichtvergessen erscheint, wird die Visionärin als ein Sinnbild an Tugendhaftigkeit, Demut und Regelobservanz skizziert. Vgl. Les „Vitae Sororum“ d’Unterlinden. Ed. *Ancelet-Hustache*, 395 f. vs. 361.

²⁵⁸ *Ceterum huic sorori sancte [sc. Gertrudis], de qua loquimur, apparuit uisibiliter in choro quedam iuuenis soror huius monasterii ante paucos dies defuncta, quae officium, dum uixit, cantricis tenuit, dono nobilissime uocis existens ualde predita.* Les „Vitae Sororum“ d’Unterlinden. Ed. *Ancelet-Hustache*, 361.

²⁵⁹ Es hat den Anschein, wird im Text allerdings nicht ausdrücklich erwähnt, dass es sich bei der Visionärin um die Nachfolgerin der Verstorbenen im Amt der Kantorin handelt.

²⁶⁰ *Hanc siquidem audiuuit corporeis auribus atque uidit in choro in loco sancto, in quo peccauerat, iusto quidem Dei iudicio dirissime torqueri ac diutissime uerberari tam grauiter tamque crudeliter, quod ex singulis flagellorum plagiis deficere uidebatur ac pariter interire.* Les „Vitae Sororum“ d’Unterlinden. Ed. *Ancelet-Hustache*, 361.

²⁶¹ *Cumque soror, que hec uidit, diris huius anime huius cruciatibus medullitus compateretur prorumperetque amarissimum in lamentum, per diuinum oraculum instructa, didicit huius terribilis pene causam.* Les „Vitae Sororum“ d’Unterlinden. Ed. *Ancelet-Hustache*, 361.

unter den Menschen (*humana gloria*), denn den Lobpreis Gottes (*Dei gloria*) gesucht haben. Doch damit noch nicht genug. Der Text fügt noch hinzu, dass die Schwester nachlässig im Besuch des Chorgebets gewesen sei und versucht habe, dieses so bald als möglich wieder zu verlassen.²⁶²

Die Botschaft dieser Geschichte ist also überdeutlich: Wer Gott etwas von dem ihm geschuldeten Lob aus nichtigen Gründen vorenthält, also in der Kommunikation mit Gott lau oder nachlässig ist, dem drohen die schwersten und grausamsten Strafen im Jenseits.

Dass das Gebet angstbesetzt war und keineswegs nur einer „Leidenschaft“ der Nonnen entsprach,²⁶³ zeigt eine weitere Episode aus einem weiteren Schwesternbuch, das um 1340 geschrieben wurde. Im Tösser Schwesternbuch wird nämlich davon berichtet, dass die Nonne Elsbet von Cellinkon²⁶⁴ selbst im *siech hus* noch darauf bedacht gewesen sei, ja keine Messe auszulassen und noch auf dem *todbett* eine andere Nonne darum gebeten habe, ihr Bescheid zu sagen, falls sie es einmal wegen ihrer Schwerhörigkeit überhören sollte, wenn zur Messe geläutet werde. Doch als die Beauftragte dies einmal versäumt habe, soll die Neunzigjährige untröstlich in Wehklagen ausgebrochen sein.²⁶⁵ Überzeugender als die Szene mit Otto Langer als Indiz für die „Leidenschaft, mit der die Nonnen am Chorgebet hängen“²⁶⁶ zu verstehen, ist es meines Erachtens, darin den Ausdruck einer fast schon panischen Angst zu erkennen, welche die Nonnen – aber auch andere Zeitgenossen – davor hatten, einen Fehler beim Gotteslob zu machen und sich damit die schrecklichsten Qualen im Fegefeuer einzuhandeln.

²⁶² *Dictum enim fuit sibi diuinitus, quod eadem defuncta soror idcirco hec tormenta horribilia patetur, quia iocunde uocis graciā, quam a Domino acceperat, nimium parcendo uocibus in diuino officio ad communem cantum sepius expendere neglexit, insuper quia humanam gloriam interdum in cantu suo magis quam Dei gloriam quesierat, negligenter quoque ad chorūm ueniens, inde uero cicius recedere festinauit.* Les „Vitae Sororum“ d’Unterlinden. Ed. Ancelet-Hustache, 361.

²⁶³ Otto Langer sieht in der Vita der Elsbet von Cellinkon ein „eindrucksvolles Beispiel für die Leidenschaft, mit der die Nonnen am Chorgebet hängen, (...).“ Langer, Erfahrung (1987), 108.

²⁶⁴ Vgl. Das Leben der Schwestern zu Töß. Ed. Vetter, 90–95, cap. 33.

²⁶⁵ *Do sy by den nützig jaren was und in dem siech hus lag, do wer sy ungern in dem kalten winter oder in dem sumer zü meti uss dem kor gewessen. Und won sy von alter wenig gesach ald gehort, so stiess sy sich etwenn, das sy sich fast gewurset, und verirret dik, das sy nit wist wo sy was, und lies doch darum nit ab sy wolt alle tag zü meti gon. Und kurtzlich ē sy in das todbett kem, do hat sy ain schwester gebetten das sy ir alle tag saiti, so man meti luti, won sy nit wol gehort; des vergass die schwester zü ainem mal uniz das die meti gesungen ward, und do sy für den kor kam, do gehüb sy sich als kläglich das wir sy nit getrōsten kundet, und wolt och für das nit an ir rûw gon.* Das Leben der Schwestern zu Töß. Ed. Vetter, 92.

²⁶⁶ Langer, Erfahrung (1987), 108. An anderer Stelle spricht Langer von der „Liebe der Nonnen zum Chorgebet“. Ebd.

Es nimmt daher nicht wunder, dass im Frühmittelalter auch vom gefährlichen Gebet (*oratio periculosa*) die Rede war.²⁶⁷ Diese Einsicht verdankt die Forschung einer scharfsinnigen Beobachtung des Bonner Historikers Raymund Kottje.²⁶⁸ Dieser hatte in einer zwar nur kurzen, dafür aber umso bedeutsameren Miszelle im Archiv für Liturgiewissenschaft diverse Belegstellen in frühmittelalterlichen Bußbüchern zusammengetragen, in denen das Herrengebet (*oratio dominica*) als gefährlich (*periculosa*) bezeichnet wird. Nicht erst im ‚*Paenitentiale Romanum*‘, wobei es sich anders als der Name suggeriert nicht um ein frühes römisches Bußbuch handelt,²⁶⁹ sondern um eine spätere Kompilation fränkischen Ursprungs aus der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts, findet sich ein entsprechender Kanon.²⁷⁰ Bereits im ‚*Excarpus Cummeani*‘,²⁷¹ einem Bußbuch, das wohl in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts auf dem Kontinent, wahrscheinlich im nordfranzösischen Kloster Corbie, kompiliert wurde,²⁷² stößt der Leser auf den (fast) wortgleichen Kanon. Dort heißt es, dass ein Priester, der das Herrengebet, das der Text als gefährlich markiert, stockend oder fehlerhaft vortrage, Buße tun müsse, wobei das Bußquantum bis auf den Schlag genau festgesetzt wird und sich von Mal zu Mal steigert.²⁷³ Der Kompilator aus Corbie hatte die fragliche Bestimmung zur *oratio periculosa* seinerseits aus einem irischen Bußbuch kopiert, dem ‚*Paenitentiale Cummeani*‘, das Mitte des siebten Jahrhunderts in Irland zusammengestellt wurde.²⁷⁴

Beim derzeitigen Forschungsstand ließe sich Kottjes Liste noch um mindestens einen weiteren Fall ergänzen, der Kottje seinerzeit (1967) noch nicht bekannt war. Als

²⁶⁷ Vgl. dazu Kottje, *Oratio periculosa* (1967), 165–168 mit Verweis auf diverse Belegstellen in frühmittelalterlichen Bußbüchern, die das Herrengebet und das Hochgebet, genauer noch: Teile des Kanons als gefährlich kennzeichnen.

²⁶⁸ Vgl. dazu Kottje, *Oratio periculosa* (1967), 165–168.

²⁶⁹ Zur Frage der Entstehung und Datierung des ‚*Paenitentiale Ps.-Romanum*‘ vgl. *Wasserschleben*, Bußordnung (1851), 58; *Fournier*, Études sur les Pénitentiels (1903), 528–553; *Vogel*, Bußbücher, (1958), 804; Kottje, *Oratio periculosa* (1967), 165 f.; *Körntgen*, Studien (1993), 87–90.

²⁷⁰ *Si titubaverit sacerdos super orationem Dominicam, quae dicitur periculosa, una vice L Psalms, secunda vice, centum plagis. Paenitentiale [Ps.-] Romanum. Ed. Schnitz, 299, c. 77.*

²⁷¹ Der ‚*Excarpus Cummeani*‘ wurde wahrscheinlich in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts in dem nordfranzösischen Kloster Corbie redigiert und hat sich von dort aus in Europa verbreitet. Zu diesem Bußbuch und dessen Entstehungskontext vgl. *Körntgen*, Kanonisches Recht (2006), 17–32; *Ders.*, *Excarpus Cummeani* (2004), 59–75; Kottje, *Excarpus Cummeani* (1989), 155; *Mordek*, Kirchenrecht (1975), 51–70.

²⁷² Vgl. *Mordek*, Kirchenrecht (1975), 51–70. Zur Frage der Kompilation und Überlieferungstradition des fraglichen Bußbuchs vgl. auch *Körntgen*, Kanonisches Recht (2006), 19 f.

²⁷³ *Si titubaverit sacerdos super orationem dominicam, quae dicitur periculosa, si una vice, L plagis, secunda C, tertia superponat. Excarpus Cummeani. Ed. Schmitz, 639, Teil 3, Abschnitt 2, Kap. 3, c. 13.21.*

²⁷⁴ *Si titubaverit sacerdos super oratione dominica quae dicitur periculosa, si una uice, .l. plagis emundatur, si secunda, .c., si tertia, superponat. Paenitentiale Cummeani. Ed. Bieler, 132, cap. 11, c. 29.*
Zur Datierung des Werkes vgl. ebd., 6 f.

gefährlich (*periculosa*) firmiert das Herrengebet bzw. das Vaterunser nämlich noch in einem der ältesten Bußbücher, das bereits Ende des sechsten oder Anfang des siebten Jahrhunderts in Britannien oder Irland zusammengestellt wurde: das ‚*Paenitentiale Ambrosianum*‘.²⁷⁵ Und ganz wie im späteren ‚*Paenitentiale Cummeani*‘ und dem noch späteren ‚*Excarpus*‘, denen das fragliche Bußbuch direkt oder indirekt als Quelle diente, wie Ludger Körntgen in seiner Dissertation nachweisen konnte,²⁷⁶ sieht sich der Priester, der das Herrengebet nicht flüssig oder fehlerhaft vortragen sollte, mit einer schmerhaften Bußauflage konfrontiert, wobei das Maß der Schläge auch hier bei jedem Mal zunimmt.²⁷⁷

Doch nicht nur das Herrengebet (*oratio dominica*), das im Mittelalter als das einzige Gebet galt (und wohl bis heute gilt), das auf den Religionsstifter selbst zurückgeht,²⁷⁸ wurde offenbar als höchst virulent angesehen; vielmehr kennen die Bußbücher noch andere heilige Texte, die offenbar als ebenso gefährlich angesehen wurden wie das Herrengebet. So legt der ‚*Excarpus Cummeani*‘ einem Priester, der irrigerweise etwas von den *verba sacrorum* abändert, die gefährlich genannt werden, ein dreiteiliges Bußfasten auf.²⁷⁹ Auch in diesem Kanon folgt der Kompilator seiner irischen Vorlage.²⁸⁰

Bereits Kottje stellte sich die Frage, welches Gebet mit jenen etwas nebulösen *verba sacrorum* gemeint sein könnte, die im besagten Bußbuch als gefährlich bezeichnet werden und vom Priester fehlerfrei rezitiert werden müssen.²⁸¹ Die Antwort fand der Forscher in einem altirischen Traktat, das sich am Ende des berühmten Stowe-Missale

²⁷⁵ *Paenitentiale Ambrosianum*. Ed. Körntgen, 257–270. Zur Datierung ebd., 252, wo der oben genannte Zeitraum als Entstehungszeit angegeben wird. An anderer Stelle optiert Körntgen hingegen etwas zurückhaltender, nämlich für eine Datierung des ‚*Paenitentiale Ambrosianum*‘ auf die Zeitspanne „von 550 bis c. 650“. Ebd., 86.

²⁷⁶ Ebd.

²⁷⁷ *Si autem titubauerit sacerdos super orationem dominicam, quae uocatur periculosa, si una uice LX plagis, si duabus C, si tribus, die I in pane et aqua. Paenitentiale Ambrosianum*. Ed. Körntgen, 270, cap. 9, c. 14. Siehe zu den Bußbüchern auch die Ausführungen weiter unten in Kapitel 2.1 und 4.3.

²⁷⁸ Laut Jungmann meint *oratio dominica* in diesem Zusammenhang jedoch nicht das Vaterunser, sondern die Wandlungsworte. Vgl. Jungmann, Praefatio (1929), 252.

²⁷⁹ *Si quis errans commutaverit aliquid de verbis sacrorum, ubi periculum adnotaverit, III superpositiones peniteat. Excarpus Cummeani*. Ed. Schmitz, 637, Teil 3, Abschnitt 2, Kap. 3, c. 13.4.

²⁸⁰ *Si quis errans commutauerit aliquid de uerbis sacrorum ubi periculum adnotatur, tres superpositiones faciat. Paenitentiale Cummeani*. Ed. Bieler, 126, cap. 9, c. 9. Dieser Kanon findet sich mit einer nur geringen Variation auch in der ‚*Praefatio Gildae*‘, wobei es sich um eine der ältesten Kompilationen an Bußtarifen der keltischen Kirche handelt, die wahrscheinlich noch in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts zusammengestellt wurde. Vgl. Praefatio Gildae de poenitentia, Ed. Bieler, 62, c. 20. Zur Datierung und zum Entstehungskontext siehe ebd., 3.

²⁸¹ Vgl. Kottje, Oratio periculosa (1967), 167.

findet und auf das frühe neunte Jahrhundert datiert wird.²⁸² In dem Text heißt es, dass den zelebrierenden Priester nichts ablenken dürfe, wenn er die Worte *accipit iesus panem* spreche, woher der Name *periculosa oratio* röhre.²⁸³ Tatsächlich bezieht sich die Bezeichnung *oratio periculosa* also nicht auf den ganzen Kanon, sondern markiert nur den Einsetzungsbericht im engeren Sinne, also diejenigen Worte des eucharistischen Hochgebets, die auch als Konsekrationssworte bezeichnet werden.²⁸⁴ Oder mit den Worten von Raymund Kottje: „Nichts hindert daher anzunehmen, daß wie im Traktat des Stowe-Missale so auch schon im 7. und 6. Jahrhundert der Einsetzungsbericht, und zwar nur er, als das ‚gefährliche Gebet‘ der Eucharistiefeier gegolten hat.“²⁸⁵

Im Umkehrschluss bedeutet Kottjes Beobachtung, dass im Frühmittelalter offenbar nicht alle Gebete als gleich – oder im gleichen Maße – gefährlich angesehen wurden, sondern insbesondere jene, die mit dem Kerngeschehen der Messe, der Eucharistiefeier, verbunden sind. Tatsächlich wähnte man sich insbesondere während des Gottesdienstes unter den kritischen Augen Gottes, wie es etwa die ‚Regula Benedicti‘ betont.²⁸⁶ Dies dürfte wohl mit dem Umstand einhergehen, dass sich laut theologischer Auffassung gerade in diesem Moment der Messe ein direkter und unvermittelter kommunikativer Kontakt zwischen dem Priester und Gott vollzieht, also die Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz situativ überschritten wird.²⁸⁷ Zugleich voll-

²⁸² Zur Überlieferung und zum Entstehungszusammenhang des fraglichen gälischen Textes vgl. The Stowe Missal. Ed. Warner, Bd. 2 (1915), 37 Anm. 1. Vgl. dazu auch Kottje, *Oratio periculosa* (1967), 167 f.

²⁸³ Der gälische Text lautet: *Quando canitur accipit iesus panem. Tanaurnat insacart fathri duaithrigi dia pechtaib atnopus deo slechthith inpopul nitaet guth issom arnatarmasca insacardd ar issed athechte arnarasgra amenme contra deum céne canas inliachtso isde ispericulosa oratio á nomen.* The Stowe Missal. Ed. Warner, Bd. 2 (1915), 37. Eine englische Übersetzung der Passage findet sich ebd., 40: „Quando canitur: Accepit Jesus panem, the priest bows himself down thrice to repent of his sins. He offers it (the Chalice) to God [and chants Misere mei Deus], and the people kneel, and here no voice cometh lest it disturb the priest, for this is the right of it, that his mind separate not from God while he chants this lesson. Hence its nomen is periculosa oratio.“

²⁸⁴ Vgl. Kottje, *Oratio periculosa* (1967), 168.

²⁸⁵ Ebd., 168.

²⁸⁶ *Ubique credimus diuinam esse praesentiam et oculos domini in omni loco speculari bonos et malos; maxime tamen hoc sine aliqua dubitatione credamus, cum ad opus diuinum adsistimus.* Benedicti Regula. Ed. Hanslik, 74, cap. 19.1–2.

²⁸⁷ Besonders deutlich wird dieser Punkt in der lateinischen Messpredigt des Berthold von Regensburg, der im Zusammenhang seiner Auslegung jener Partien der Messe, die still gebetet werden (*secretum silentium*), konstatiert, dass der Priester während der Eucharistiefeier in einen unvermittelten Kontakt mit Gott trete: *Sequitur secretum silentium, (...). Ibi sacerdos intrat in sancta sanctorum, ubi nichil quodammodo est medium inter ipsum et Dominum.* Die lateinische Messpredigt Bertholds von Regensburg. Ed. Franz, 743. Dass die Eucharistie der „zentrale und zugleich paradigmatische Ort“ ist, „an dem Transzendenz immanent erfahrbar wird, an dem der heilige Gott auf der Erde – im Wortsinn – greifbar wird“, hat im Hinblick auf die Eucharistiefrömmigkeit im Franziskanerorden jüngst auch Reinert, *Klerikalisierung* (2021), 119 konstatiert. Vgl. dazu auch Leppin, *Repräsentation* (2021).

zieht sich während dieses Abschnittes der Messe das eigentliche Messwunder (*sacrum misterium*), also die Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Jesu Christi.²⁸⁸ Doch nicht nur der Herr selbst wurde nach den Konsekrationsworten als realpräsent geglaubt, sondern man war zudem der Überzeugung, dass sich in dem besagten Moment irdisches und himmlisches Gotteslob zu einer Einheit verbinden.²⁸⁹ Und während dieses kommunikativen Kergeschehens der Messe durfte sich der Priester offenbar keinen Fehler erlauben, weil ihm sonst nicht nur schwere Bußauflagen im Diesseits, sondern auch der Zorn Gottes im Jenseits drohte.

Sicherlich ist Kottje darin zuzustimmen, dass das Herrengebet und der Einsetzungsbericht ausschließlich in irischen Texten und von diesen abhängigen Werken als gefährlich bezeichnet werden, weshalb man an dieser Stelle mit vorschnellen Verallgemeinerungen vorsichtig sein sollte.²⁹⁰ Dies heißt im Umkehrschluss allerdings nicht, dass diese Art der Kommunikation andernorts als harmlos galt.

2.1 Gefährliches Hochgebet oder Messe spielt man nicht

Wie heikel ein unbedachter Umgang mit dem Hochgebet auch außerhalb des Einflussbereichs des irofränkischen Mönchtums angesehen wurde, verrät etwa ein Blick in den Reisebericht bzw. die Mirakelsammlung des griechischen Mönchs Johannes Moschos († 619), der um die Wende vom sechsten zum siebten Jahrhundert weite Teile des ehemaligen oströmischen Herrschaftsbereiches – darunter Ägypten, Syrien und die Ägäis – bereiste und später aufschrieb, was ihm Wundersames zu Ohren kam.²⁹¹ Darin findet sich auch eine Anekdote, die vom Schicksal mehrerer Hirtenjungen han-

²⁸⁸ Vgl. zu diesem Punkt die Ausführungen in der Messerklärung des Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. *Davril/Thibodeau*, Bd. 1 (1995), 414–504.

²⁸⁹ Diese Situation malte man sich in späteren Messerklärungen sehr plastisch aus: Während der Elevation, also der Zuschaustellung der konsekrierten Hostie vor den Augen der Messbesucher, würden sich die Pforten zum Himmel auftun und die Engelscharen in die diesseitige Welt kommen, wie es Berthold von Regensburg in seiner lateinischen Messpredigt konstatierte. Vgl. Die lateinische Meßpredigt Bertholds von Regensburg. Ed. *Franz*, 744. Vgl. dazu *Thali, Qui vult cum Deo* (2009), 432.

²⁹⁰ Raymund Kottje formuliert dieses Caveat gegen den Theologen Otto Nußbaum, der in der Übergangszeit von der Spätantike zum Frühmittelalter einen grundsätzlichen Wandel in der Bezeichnung des Kanons konstatiert hatte und dabei auch auf die *oratio periculosa* verwiesen hatte. Vgl. *Nußbaum, Standort*, Bd. 1 (1965), 441; *Ders.*, Kloster (1961), 170 Anm. 88. Vgl. dazu Kottje, *Oratio periculosa* (1967), 168.

²⁹¹ Der Text muss noch immer in der Edition zu Rate gezogen werden, die Paul Migne in den *Patrologia Graeca* abgedruckt hat und die maßgeblich auf der Edition von Jean Baptiste Cotelier basiert, die erstmals 1681 erschien. Johannes Moschos, *Pratum spirituale*. Ed. *Migne*, 2851–3116. Siehe zum Entstehungszusammenhang des Textes und der Überlieferung desselben auch die quellenkritischen Anmerkungen des Übersetzers. Vgl. *Wortley, Spiritual Meadow* (1992), IX–XX.

delt, die auf einem Feld nahe dem syrischen Dorf Gonagus²⁹² die Messe nachgespielt und damit den Zorn Gottes provoziert hätten.²⁹³ In dem Moment nämlich, als sie das Brot hätten brechen und kommunizieren wollen – also im Begriff waren, just jenen Teil des Kanons zu vollziehen, der in den irischen Bußbüchern als gefährlich (*periculosa*) markiert wird –, soll ein Feuer²⁹⁴ vom Himmel niedergefahren sein ($\pi\bar{\nu}\rho \ \acute{e}k \ t\bar{o}\bar{v} \ o\bar{u}\bar{r}\bar{a}\bar{v}\bar{o}\bar{v}$ κατελήλυθεν), das sämtliche Opfergaben, die die Jungen für ihr Spiel bereitgestellt hätten, zunichte gemacht habe, ebenso wie den Stein, der den Jungen als provisorischer Altar gedient hätte.²⁹⁵ Auch die Jungen entgehen laut der Geschichte nicht der göttlichen Strafe: Beim Anblick des wundersamen Vorgangs sollen sie alle vor Furcht zu Boden gefallen sein, wo sie halbtot ($\eta\mu\iota\theta\alpha\bar{v}\bar{e}\bar{c}\bar{i}\bar{s}$)²⁹⁶ verharrt hätten, wie es in dem griechischen Bericht heißt.²⁹⁷ Sodann erfährt der Leser die konkreten Auswirkungen dieses Zustandes: Weder hätten die Jungen mit einem Laut auf sich aufmerksam machen können, noch seien sie in der Lage gewesen, sich zu bewegen.²⁹⁸ In diesem ekstatischen Zustand sollen sie schließlich von ihren Eltern gefunden worden sein, die ihre Söhne nach Hause gebracht hätten, wo sie erst nach einem Tag und einer Nacht der geistigen Umnachtung wieder zu sich gekommen seien, und von ihrem wundersamen Schicksal hätten berichten können.²⁹⁹ Anschließend erfährt der Leser, dass sich zuerst die Eltern und anschließend der Bischof der Stadt ein Bild vom Ort des Geschehens gemacht und ebendort Beweisspuren des wundersamen Vorfalls ge-

²⁹² Johannes Moschos ist an dieser Stelle sichtlich um eine genaue Situierung seiner Geschichte bemüht, um dieser somit Authentizität zu verleihen. Er nennt nicht nur den Namen des nächstgelegenen Dorfes ($\tau\bar{o} \ Tovay\bar{o}\bar{v}$), sondern auch den Namen der Provinz, wo sich die Ereignisse zugetragen haben sollen. Er lokalisiert die Ereignisse in der (römischen) Provinz Syria secunda. Vgl. Johannes Moschos, *Pratum spirituale*. Ed. *Migne*, 3080.

²⁹³ Vgl. ebd., 3080–3084.

²⁹⁴ Das Motiv des von Gott geschickten Feuers ist wie die göttliche Rache alttestamentlichen Ursprungs und gilt als Ausdruck des Strafgericht Gottes. Vgl. dazu Reiser, Feuer (2006), 1262 f., mit Verweis auf diverse Bibelstellen.

²⁹⁵ $\text{\Omega}z \ o\bar{v} \ p\bar{a}\bar{n}ta \ p\bar{e}\bar{p}\bar{o}\bar{u}\bar{k}\bar{a}\bar{s}\bar{e}\bar{v}\bar{u}\bar{n}\bar{v}$ κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν συνήθειαν πρινὴ τοὺς ἀρτους μελίσωσιν, $\pi\bar{\nu}\rho \ \acute{e}k \ t\bar{o}\bar{v} \ o\bar{u}\bar{r}\bar{a}\bar{v}\bar{o}\bar{v}$ κατελήλυθεν, καὶ τὰ προσκομισθέντα πάντα κατέφαγεν, καὶ τὴν πέτραν κατέκαυσεν ἄπασαν. Johannes Moschos, *Pratum spirituale*. Ed. *Migne*, 3081.

²⁹⁶ Bei Jungmann heißt es fälschlicherweise, dass die Jungen von Blitz „erschlagen“ wurden, was jedoch den Sinn des Textes nicht korrekt wiedergibt, weil die Jungen laut der Geschichte keineswegs sterben, sondern nur wie Tod, bzw. wörtlich: halbtot zu Boden fallen und sich nach einer vorübergehenden Zeit der Paralyse wieder erholen und somit von ihrem Erlebnis, das der Text freilich als Wunder darstellt, berichten können. Siehe dazu den Wortlaut unten in Anm. 297.

²⁹⁷ $K\bar{a}\bar{l} \ t\bar{o}\bar{v}\bar{u}\bar{t} \ i\bar{\theta}\bar{r}\bar{o}\bar{w}$; γενόμενον θεασάμενοι οἱ παῖδες, εἰς τὴν γῆν ἀπό φόβου κατέπεσαν καὶ ἡμιθανεῖς μεμενήκασιν, ρήξαι φωνὴν ἡ ἀναστῆναι ἐκ τῆς γῆς μὴ δυνάμενοι. Johannes Moschos, *Pratum spirituale*. Ed. *Migne*, 3081.

²⁹⁸ Siehe den Text oben in Anm. 297.

²⁹⁹ Johannes Moschos, *Pratum spirituale*. Ed. *Migne*, 3081.

funden hätten, wie es Johannes darstellt.³⁰⁰ Das Wunder erlangt – und bedarf – laut Johannes Darstellung also der Beglaubigung durch eine amtskirchliche Autorität. Die Anekdote endet damit, dass die Jungen vom Bischof in ein Kloster gesandt werden, der anschließend an Ort und Stelle, wo das Feuer den Stein verzehrt haben soll, eine Klosterkirche errichten lässt.³⁰¹ Johannes will von diesen Dingen aus dem Mund des Statt-halters der Provinz Afrika, einem gewissen Georgios (ό Γεώργιος ὁ τῆς Ἀφρων χώρας ὑπαρχος γεγονώς),³⁰² erfahren haben, der selbst einen der ehemaligen Knaben später in dem besagten Kloster als Mönch angetroffen habe, wie der weitgereiste Mönch am Ende der Geschichte klarstellt.³⁰³

Hier ist weniger die Frage von Bedeutung, wie glaubwürdig diese Anekdote tatsächlich ist, die sich einer in hagiographischen (und historiographischen) Texten der Zeit weitverbreiteten Autorisierungsstrategie bedient, freilich des Rekurses auf einen angesehenen Gewährsmann. Vielmehr wurde die Geschichte hier deswegen in einiger Ausführlichkeit wiedergegeben, weil sie für die hier im Fokus stehende Axiomatik in zweifacher Hinsicht aufschlussreich ist. Zum einen wird deutlich, dass zu der Zeit, als Johannes Moschos diesen Mirakelbericht aufschrieb, der Wortlaut des Hochgebets den Laien der besagten Region offenbar derart vertraut war, sodass selbst Kinder diesen Teil der Messe anscheinend mühelos, genauer: spielerisch rezitieren konnten.³⁰⁴ Johannes präsentiert dem Leser sogar eine Erklärung für diesen Umstand: Hierzu sollen sie in der Lage gewesen sein, weil es in der Kirche üblich war, dass die Jungen ihren Platz in der Nähe des Allerheiligsten eingenommen hätten und gleich nach dem Klerus kommunizierten. Deshalb soll es ihnen auch möglich gewesen sein, sich das Hochgebet (ἡ εὐχὴ τῆς ἀγίας ἀναφορᾶς) einzuprägen, das von den Priestern mit lauter Stimme gesprochen wurde, wie es bei Johannes heißt.³⁰⁵ Dies deutet alles auf einen weniger reglementierten und mystifizierten Umgang mit dem besagten Gebet hin.

Doch dieser Umstand ist, damit wären wir beim zweiten hervorzuhebenden Punkt, laut dem Mirakelbericht äußerst gefährlich für die Menschen – und damit dringend reformbedürftig. Die Anekdote transportiert mithin eine überdeutliche Botschaft, die besagt, dass der konkrete Ablauf der Messe, insbesondere der Wortlaut des Kanons, eine schützenswerte und einzuhegende Kommunikationsform darstellt, die es

³⁰⁰ Johannes Moschos, *Pratum spirituale*. Ed. *Migne*, 3081.

³⁰¹ Ebd.

³⁰² Ebd., 3080.

³⁰³ Ebd., 3084.

³⁰⁴ Ebd., 3081.

³⁰⁵ Εύρεθη δὲ ὁ ρήθεις πρεσβύτερος τὴν ἀναφορὰν ἐπιστάμενος ἐπειδὴ καὶ ἡ συνίθεια ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ παρέδραμεν, ὥστε τοὺς παιδὰς ἔμπροσθεν τοῦ ἀγίου iερατείου ἵστασθαι ἐν ταῖς ἀγίαις συνάξεσιν, καὶ πρώτους μετὰ τοὺς κληρικοὺς τῶν ἀγίων μεταλαμβάνειν μυστηρίων. Ἐπειδὴ δὲ ἐν τοις τόποις ἐκφωνεῖν μεγάλως εἰώθασιν οἱ πρεσβύτεροι, εὑρέθησαν τὰ παιδία, τὴν εὐχὴν τῆς ἀγίας ἀναφορᾶς ἐκμανθάνοντα, ἐκ τοῦ συνεχῶς αὐτὴν ἐκφωνεῖσθαι. Johannes Moschos, *Pratum spirituale*. Ed. *Migne*, 3081.

unbedingt dem Zugriff der Laien zu entziehen gelte. Andernfalls drohe der Zorn Gottes – auch dies führt Johannes seinem Leser anhand des Schicksals der Hirtenjungen überdeutlich vor Augen.

Mit anderen Worten zeigt der Blick in den Mirakelbericht des Johannes Moschos, dass die Kommunikation mit Gott, insbesondere jene, die sich im Mysterium der Messliturgie vollzieht, nicht nur im irisch geprägten Raum einen „Schauder“³⁰⁶ auszulösen vermochte, wie es Josef Andreas Jungmann einmal formuliert hat. Noch bevor der Kompilator des ‚Paenitentiale Ambrosianum‘ das Herrengebet als gefährlich bezeichnete und ein anderer irischer Mönch namens Cummean bestimmte heilige Worte, womit wohl der Einsetzungsbericht angesprochen war, ebenfalls als *periculosa* betitelte, lässt sich ein ähnliches Gedankengut bereits im byzantinischen Herrschaftsbereich nachweisen.

1423 übersetzte der Florentiner Ambrogio Traversari das Werk des Johannes Moschos unter dem Titel ‚Pratum spirituale‘ ins Lateinische und machte es damit im lateinischen Christentum weithin bekannt beziehungsweise dem lateinischsprachigen Publikum zugänglich.³⁰⁷ Doch bereits vorher waren ebendort Geschichten im Umlauf, die eine sehr ähnliche Botschaft transportieren, wie Johannes Moschos' Anekdoten über die Hirtenjungen. Dies ergibt etwa ein Blick in den Liturgiekommentar des Wilhelm Durandus († 1296). Auch dort ist von gewissen Hirten (*quidam pastores*) die Rede, die von Gott bestraft wurden, weil sie auf einem Felde die Wandlungsworte benutzt hätten, um ihr Brot in Fleisch zu verwandeln, was ihnen laut der Anekdote auch gelang.³⁰⁸

Zwar erscheint das Tun der Hirten bei Durandus deutlich weniger verspielt als bei Johannes,³⁰⁹ was sich auch im göttlichen Strafgericht spiegelt: Laut dem ‚Rationale divinorum officiorum‘ werden die Schäfer nach ihrer Untat allesamt von einem Feuer, das aus dem Himmel auf sie herabfährt, getötet, wohingegen die Jungen laut der griechischen Version der Geschichte von dem himmlischen Feuer nur zu Boden gestreckt werden und danach für eine geraume Zeit handlungsunfähig sind. Sodann unter-

³⁰⁶ Jungmann, Praefatio (1929), 249. Vgl. Ders., Stellung Christi (1962), 217 Anm. 29.

³⁰⁷ De viti patrum liber decimus, sive pratum spirituale, auctore Joanne Moscho interprete Ambro-
sio Camaldulensi. Ed. Migne, 225–226.

³⁰⁸ Fertur enim quod cum antiquitus publice et alta uoce canon diceretur, omnes pene per usum illum sciebant, et in plateis et uiciis decantabant. Vnde, cum quidam pastores illum in agro cantarent, et panem super lapidem posuissent, ad uerborum ipsorum prolationem, panis in carnem conuersus est; ipsi tamen diuino iudicio, igne celitus misso, percussi sunt. Wilhelm Durandus, Rationale divinorum officiorum. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 415.

³⁰⁹ Bei Wilhelm findet sich kein Hinweis auf das Alter der *pastores*, wohingegen bei Johannes Moschos immer von Knaben (*παιδες*) die Rede ist. Sodann weist Johannes das Tun der Knaben eindeutig als Resultat ihres Spieldrangs aus: *Kai oīa συμβαίνει, καὶ ὄφελει γίνεσθαι παιδίοις, ήθέλησαν παῖξαι κατὰ τὴν τῶν παιδῶν συνήθειαν.* Johannes Moschos, Pratum spirituale. Ed. Migne, 3081.

scheiden sich beide Geschichten auch hinsichtlich der Frage, wann Gott in das Treiben auf dem Felde eingreift. Während Gott die Schäferjungen bei Johannes Moschos daran hindert, das Brot auszuteilen und damit das Messwunder zu profanieren, gelingt es Wilhelms Hirten, ihr Brot mittels der Wandlungsworte in Fleisch zu verwandeln. Kurzum, bei Johannes Moschos verhindert Gott das Sakrileg noch im letzten Moment, wohingegen er im anderen Fall, also bei Wilhelm Durandus, erst *ex post* richtend eingreift und das Sakrileg ahndet.

Obgleich beide Geschichten also weder im Umfang noch Detail identisch sind, was hier keineswegs übergangen oder nivelliert werden soll, so sind die Parallelen doch so deutlich, dass hier von einer irgendwie gearteten Abhängigkeit auszugehen ist. Die spannende Frage, wie das Wissen um diese Anekdote aus dem griechischen Sprachraum in den lateinischen Diskurs diffundierte und schließlich Wilhelm Durandus bekannt wurde, wird sich kaum lückenlos aufklären lassen. Evident ist jedoch, dass sich die Anekdote, so oder so ähnlich wie sie Wilhelm berichtet, in zahlreichen anderen lateinischen Traktaten und Messerklärungen des frühen und hohen Mittelalters findet.³¹⁰ Die früheste (und kürzeste) lateinische Version der Geschichte dürfte jene sein, die sich in einer Messerklärung des Remigius von Auxerre findet, die auf das späte neunte Jahrhundert datiert wird, und uns in einer Schrift überliefert ist, die fälschlicherweise Alkuin zugeschriebenen wird.³¹¹ Auch dort wird von Hirten berichtet, die von Gott gerichtet, genauer: getötet worden seien, als sie den Kanon auf dem Felde sangen.³¹²

³¹⁰ Der Herausgeber des ‚Rationale‘ weist in seiner Übersetzung des von ihm in der Corpus Christianorum Reihe (CCSL 140) edierten Werkes auf zwei mögliche Quellen hin, aus denen Wilhelm Durandus die Anekdote über die Schäfer sinngemäß entnommen haben könnte: Das *Mitrale* des Sicard von Cremona und eine Schrift von Lothar von Segni, dem späteren Papst Innocenz III. Vgl. Sicard von Cremona, *De officiis*. Ed. Sarbak/Weinrich, 183; Lothar von Segni, *De missarum mysteriis*, Ed. Wright, 181–182. Vgl. dazu auch William Durand. *Rationale IV*. Hrsg. und übers. v. Thibodeau, 292 Anm. b. In der historisch-kritischen Edition des ‚Rationale‘ findet sich nur der Verweis auf Innocenz’ Werk. Vgl. Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 415. Neben diesen Texten findet sich die Anekdote jedoch noch in zahlreichen anderen lateinischen Messkommentaren des Mittelalters. Vgl. Honorius von Autun, *Gemma animae*. Ed. Migne, 577; Hugo von Sankt Viktor, *De sacramentis Christiane fidei*. Ed. Berndt, 418; Hugo de Sancto Claro, *Speculum de mysteriis ecclesie*. Ed. Migne, 368; Johannes Beleth, *Summa de ecclesiasticis officiis*. Ed. Douteil, 78 f. Vgl. dazu auch Franz, *Messe* (1902), 627–630.

³¹¹ Diese Messerklärung des Remigius von Auxerre trägt den Titel ‚*De celebratione missae et ejus significatione*‘ und wurde als vierzigstes Kapitel in die pseudo-alkuinischen Schrift *De divinis officiis* kopiert. Vgl. Remigius von Auxerre [Ps.-Alkuin], *De celebratione missae*, Ed. Migne, 1246–1280.

³¹² *Idcirco, ut ferunt, consuetudo venit in Ecclesia, ut tacite ista obsecratio atque consecratio a sacerdote cantetur, ne verba tam sacra, et ad tantum mysterium pertinentia, vilescerent, dum pene omnes per usum ea retinentes, per vicos et plateas aliisque in locis, ubi non conveniret, ea decantarent. Inde fertur quod antequam haec consuetudo inolevisset, cum pastores ea decantarent in agro, divinitus sunt percussi.* Remigius von Auxerre [Ps.-Alkuin], *De celebratione missae*, Ed. Migne, 1256.

Allen Versionen der Hirten-Anekdote liegt erkennbar dieselbe Darstellungsabsicht zugrunde: Stets geht es darum, den Kanon als höchst sensible und potentiell gefährliche, ja tödliche Form der Kommunikation evident zu machen, die es unbedingt dem Zugriff durch die Laien zu entziehen gelte.

Einen gravierenden Unterschied gibt es jedoch: Das, was bei Johannes Moschos noch als zu bewältigendes Problem der Gegenwart erscheint, wird bei dem deutlich später schreibenden Wilhelm Durandus als Unart der Frühzeit präsentiert,³¹³ die von der Hierarchie unlängst behoben worden sei. Denn aufgrund des Vorfalls auf dem Felde hätten die heiligen Väter verfügt, dass die Wandlungsworte nur noch *sub silentio* gesprochen werden dürften, wie Wilhelm konstatiert.³¹⁴ Zwischen beiden Geschichten hatte sich offenbar ein liturgischer Transformationsprozess vollzogen, der Symptom, richtiger: Folge der oben genannten Sorge um die gefahrlose beziehungsweise unschädliche Kommunikation mit Gott war. Tatsächlich lehrt uns die Liturgiewissenschaft, dass sich in der Übergangszeit zwischen der Spätantike und dem Frühmittelalter die Praxis hinsichtlich des liturgischen Kerngeschehens grundsätzlich wandelte.

Anders als in der Spätantike und wohl auch noch zu Beginn des Frühmittelalters in Irland³¹⁵ ging man im fränkischen Raum zu Beginn des achten Jahrhunderts dazu über, das Gabengebet (*oratio super oblata*) nicht mehr laut auszusprechen, sondern so leise, dass keiner der Anwesenden außer dem Zelebranten und Gott dieses Gebet vernehmen könne, wie es im ‚Capitulare ecclesiastici ordinis‘ heißt.³¹⁶ Wir haben es hier

³¹³ Dies geht bereits aus den ersten Sätzen des Kapitels hervor: *Fertur enim quod cum antiquitus publice et alta uoce canon diceretur, omnes pene per usum illum sciebant, et in plateis et uicis decabant*. Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 415. Auch laut Remigius von Auxerre, der mehr als drei Jahrhunderte vor Wilhelm Durandus schrieb, nämlich Ende des neunten Jahrhunderts, liegt die Hirtenanekdote bereits lange zurück. Siehe dazu den Text in Anm. 312.

³¹⁴ Zudem weiß Wilhelm zu berichten, dass von nicht näher spezifizierten heiligen Vätern bei Androhung des Anathemas verfügt worden sei, dass die fraglichen Worte nur noch von einem Priester über dem Altar und während der Messe gesprochen werden dürfen, der zudem in heilige Messgewänder gekleidet sein müsse: *Propter quod sancti patres statuerunt uerba ista sub silentio dici, inhibentes sub anathemate ne proferantur, nisi a sacerdotibus super altare et in missa et cum uestibus sacris*. Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 416.

³¹⁵ Die Tatsache, dass man zumindest Teile des Kanons im irischen Raum noch laut aussprach, bezeugt der bereits erwähnte Kanon im ‚Paenitentiale Cummeani‘, wo der Fall durchgespielt und mit einer Bußauflage belegt wird, sollte der zelebrierende Priester die *oratio dominica* nicht flüssig und fehlerfrei sprechen. Vgl. den Wortlaut oben in Anm. 279. Vgl. dazu auch Jungmann, *Praefatio* (1929), 252 f.

³¹⁶ *Tunc pontifex, inclinato vulto in terra, dicit orationem super oblationis, ita ut nullus, preter Deum et ipsum audiat, nisi tantum Per omnia secula seculorum.* Capitulare ecclesiastici ordinis (Ordo XV). Ed. Andrieu, 102. Die älteste Handschrift dieses Textes wurde zwischen den Jahren 775 und 780 in St. Gallen zusammengestellt. Siehe zum Entstehungszusammenhang und zur handschriftlichen Überliefe-

also mit einer besonderen kommunikativen Situation zu tun, die über den Normalfall der Kommunikation unter Anwesenden hinausreicht. Trotz der Tonlosigkeit des Gebets findet eine Art der Zwiesprache zwischen Gott und dem Zelebranten statt, weil ersterer nicht an die Bedingungen menschlicher Kommunikationspartner gebunden ist.³¹⁷ Mit anderen Worten macht sich der Priester die besonderen kommunikativen Fähigkeiten seines göttlichen Gegenübers zunutze, um mit diesem in eine geschützte Form der Interaktion einzutreten.

Um dieser neuen Kommunikationspraktik auch terminologisch Ausdruck zu verleihen, kam ein neuer Name für das Gabengebet in Umlauf, das nun nicht mehr (nur) als *oratio super oblata*, sondern auch als *secreta*, also Stillgebet, firmierte.³¹⁸ Später, ab dem Beginn des neunten Jahrhunderts, wurde dann auch der Kanon still gebetet,³¹⁹ der nun ebenfalls wie das Gabengebet als *secreta* bezeichnet werden konnte.³²⁰ Wil-

rung dieses Textes, der bei Andrieu Ordo XV heißt, die Ausführungen bei *Andrieu, Ordines Romani*, Bd. 3 (1961), 45–58 (handschriftliche Überlieferung); 92 (Datierung); 95–125 (Edition). Vgl. dazu *Jungmann, Praefatio* (1929), 251 f.

³¹⁷ Dass Gott nicht an die Schranken gewöhnlicher Kommunikationsteilnehmer gebunden ist, wird auch zu Beginn des 19. Kapitels der ‚Regula Benedicti‘ hervorgehoben. Dort wird nicht nur auf die Allgegenwart Gottes abgestellt, sondern auch der Umstand betont, dass die Augen des Herrn, so wörtlich, an jedwedem Ort die Guten und die Bösen beobachten würden. Vgl. *Benedicti Regula*. Ed. *Hanslik*, 74, cap. 19.1–2.

³¹⁸ Vgl. *Jungmann, Praefatio* (1929), 251–253. Später wird dieser neue Name für das Gabengebet, also die Bezeichnung *secreta*, auch außerhalb des fränkischen Raums geläufig. Anders – und ohne Kenntnis der grundlegenden liturgiewissenschaftlichen Forschung – hat Markus Tymister die Dinge in seinem „*Vademecum der Pastoralliturgik*“ dargestellt, wenn er unzutreffend schreibt: „Die frühere Bezeichnung des Gabengebets als *secreta*, bedeutet nicht, dass es still zu beten war, sondern bezieht sich auf die *oratio super oblata secreta* (das Gebet über die ausgewählten Gaben). Erst als die Gaben für die Eucharistie nicht mehr aus den verschiedenen vom Volk dargebrachten Gaben ausgewählt wurden, konnte *secreta* auf *oratio* bezogen werden.“ *Tymister, Der liturgische Dienst* (2021), 165 Anm. 263 (Hervorhebung im Original).

³¹⁹ Dies lässt sich etwa aus der um 834 verfassten Messerkklärung des Florus von Lyon erkennen, der uns später noch als Widersacher seines zeitweiligen Vorgesetzten auf dem Bischofsstuhl von Lyon, Amalar, begegnen wird. Hier ist aber zunächst von Bedeutung, was Florus über die Stille des und während des Kanons zu berichten hat: *Post has laudes (...) facto totius Ecclesiae silentio, in quo cessante omni strepitu verborum, sola ad Deum dirigatur intentio, et devotio cordium, sociatis sibi omnium votis et desideriis, incipit sacerdos orationem fundere, qua ipsum mysterium Dominici corporis et sanguinis consecratur. Sic enim oportet, ut in illa hora tam sacrae et divinae actionis, tota per Dei gratiam a terrenis cogitationibus mente separata et Ecclesia cum sacerdote et sacerdos cum Ecclesia spirituali desiderio intret in sanctuarium Dei supernum et aeternum.* Florus von Lyon, *De expositione missae*. Ed. *Migne*, 43. Dieselbe Passage findet sich auch in der Messerkklärung des Remigius von Auxerre. Vgl. Remigius von Auxerre [Ps.-Alkuin], *De celebratione missae*, Ed. *Migne*, 1256. Vgl. dazu *Jungmann, Praefatio* (1929), 257–263.

³²⁰ Wilhelm Durandus macht diesen Punkt sehr deutlich, wenn er in seinem Liturgiekommentar über den Kanon schreibt: *Dicitur etiam secreta quia secrete et sub silentio dicitur: (...).* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. *Davril/Thibodeau*, Bd. 1 (1995), 414. Freilich darf man sich

helm Durandus galt dieser Name – also *secreta* – als ein Zeichen dafür, dass sich ein erschöpfendes Verständnis des *misterium* der menschlichen Auffassungsgabe entziehe, weshalb es mit gedämpfter Stimme (*secreta uoce*) vollzogen werde.³²¹ Der Liturgiker nennt jedoch noch einen anderen Erklärungsansatz für die Stille des Kanons. Um seinem Leser den Sinn des fraglichen Brauchs zu erklären, verweist Wilhelm auf die besondere kommunikative Beschaffenheit Gottes. Denn jener höre auf das Rufen des Herzens und nicht auf die Stimme des Körpers, wie es im ‚Rationale‘ pointiert heißt.³²² Oder mit den Worten von Johanna Thali: „Das stille, von der Körperlichkeit der Stimme gelöste Beten des Priesters wird als dem göttlichen Gegenüber angemessene Form der Kommunikation verstanden, (...).“³²³

Doch für diese rein geistige Form der Kommunikation benötigte es ein hohes Maß an Konzentration von Seiten des Zelebranten, weshalb die versammelte Kirchengemeinde in diesem Moment zu absoluter Stille angehalten wurde, um die rein geistige Verbindung nicht zu stören, die für das Zustandekommen des Mysteriums als unerlässlich angesehen wurde.³²⁴

Es sei zumindest darauf hingewiesen, dass diese Form der Kommunikation, die nur noch auf der Innenseite des Zelebranten angestimmt wird, nicht mehr durch den Kommunikationsbegriff Luhmann'scher Prägung abgedeckt ist, der Gedanken nicht als Kommunikation gelten lässt.

jenen Transformationsprozess nicht zu gradlinig vorstellen, sondern tatsächlich dürfte es hinsichtlich dieser Dinge große Unterschiede in den einzelnen Diözesen gegeben haben. Vgl. Jungmann, Praefatio (1929), 260–263. Jungmann hat zudem darauf hingewiesen, dass später noch ein weiteres liturgisches Gebet, dass *Libera nos quae sumus*, still gebetet wurde, weshalb er auch von einem „Weitergreifen der Opferstille“ spricht. Ebd., 261.

³²¹ *Secreta dicitur quasi nobis occulta, quia humana ratio nequaquam plenarie tantum mysterium capere potest, ad quod significandum merito secreta uoce celebratur.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 414.

³²² *Tunc enim sacerdos intrare debet in cubiculum cordis et, ostio sensuum corporis clauso, Deum Patrem orare, qui exauditor est clamoris cordis, non uocis.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 415. Vgl. dazu auch Thali, Qui vult cum Deo (2009), 431. Eine ganz ähnliche Idee findet sich allerdings bereits in der um 834 abgefassten Messerklärung des Florus von Lyon, wo es ebenfalls heißt, dass in den äußerst verborgenen Ohren Gottes nicht unsere Worte Resonanzen erzeugen würden, sondern die Wünsche: *Voces enim apud secretissimas aures Dei non faciunt verba nostra sed desideria.* Florus von Lyon, *De expositione missae*. Ed. Migne, 40. Vgl. Remigius von Auxerre [Ps.-Alkuin], *De celebratione missae*, Ed. Migne, 1255.

³²³ Thali, Qui vult cum Deo (2009), 433.

³²⁴ Dies lässt sich ebenfalls aus der Messerklärung des Florus von Lyon entnehmen, worin nicht nur die Stille des Kanons beschrieben wird, sondern auch die versammelte Gemeinde zum Schweigen angehalten wird. Vgl. Florus von Lyon, *De expositione missae*. Ed. Migne, 43. Siehe auch den Text in Anm. 319.

Jungmann hat nachgewiesen, dass es eine Art Vorstufe bzw. „Zwischenstadium“³²⁵ jener liturgischen Transformation gab, die auch von einer kommunikationshistorischen Warte aus von Interesse ist. Denn noch bevor man zu Beginn des neunten Jahrhunderts dazu überging, den Kanon in völliger Stille zu beten, senkte der Zelebrant Mitte des achten Jahrhunderts nach dem *Sanctus* bereits seine Stimme, sodass die an Gott adressierten Gebetsworte nur noch von den unmittelbar Umstehenden vernommen werden können, wie es im ‚Capitulare ecclesiastici ordinis‘ heißt.³²⁶ Diese kommunikative Situation ist noch deutlich stärker an den Normalfall der Kommunikation unter (menschlichen) Anwesenden angelehnt. Auch in der *face-to-face* Kommunikation dient der Flüsterton bekanntlich der Reduktion der Kommunikationsreichweite – und damit der Intimisierung beziehungsweise Einhegung der Kommunikation zwischen zwei Kommunikationspartnern, wirkt also exkludierend. Mit anderen Worten: Beide kommunikativen Maßnahmen – das Stillbeten wie das geflüsterte Gebet – zielen darauf ab, einen exklusiven Kommunikationsraum zu schaffen.

Hierdurch wollte man die Konsekrationsworte wohl nicht nur dem Zugriff der Laien entziehen, die sie missbrauchen könnten,³²⁷ sondern wohl auch den Priester schützen, der diese Worte fehlerfrei sprechen musste, wie es bei Wilhelm Durandus heißt.³²⁸ Mit anderen Worten: Die Wandlungsworte wurden leise gesprochen, weil ihr Vollzug eine besondere Gefahr für den zelebrierenden Priester darstellte, dem bei einem Fehler eine empfindliche Buße drohte.³²⁹ Noch einmal anders gewendet: Die Stille des Gebets und seine Gefährlichkeit hängen ursächlich zusammen, *secreta* und *periculosa* bedingen sich kausal.³³⁰ Ausdrücklich wird dieser Konnex von Wilhelm

325 Jungmann, Praefatio (1929), 263.

326 *Sanctus. Et incipit canire dissimili voce et melodia, ita ut a circumstantibus altare tantum audiatur.* Capitulare ecclesiastici ordinis (Ordo XV). Ed. Andrieu, 103. In diesem Punkt gibt es eine Variation innerhalb der handschriftlichen Überlieferung. Während die Handschrift G (Sangall. 349) hier *de simili voce* liest, findet sich in den beiden anderen Handschriften die vom Herausgeber bevorzugte Lesart, nämlich: *dissimili voce* bzw. *dissimile voce*. Dass Letzteres die korrekte und ursprüngliche Lesart ist, wurde nicht erst von dem Herausgeber Andrieu, sondern bereits von Kramp, Stillbeten (1925), 701–704 konstatiert. Vgl. dazu auch Jungmann, Praefatio (1929), 253 Anm. 1.

327 Vgl. dazu Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 250; Dies., Qui vult cum Deo (2009), 433.

328 Wilhelm Durandus erwähnt bezeichnenderweise beide Motive, um den stillen Kanon zu erklären: *Secundo, ideo secretia in silentio dicitur ne sacerdos, clamando hiis que aguntur, minus intendat. Tertio, ne uox sacerdotis, nimio clamore, deficiat. Quarto, ne sacrosancta uerba uilescent.* Wilhelm Durandus, Rationale divinorum officiorum. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 415.

329 Die Kommunikationspraktik der stillen Messe wurde erst durch das Zweite Vatikanische Konzil abgeschafft. Vgl. Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 255. Vgl. auch Dies., Qui vult cum Deo (2009), 433 Anm. 38.

330 Dieser Umstand wurde von der Forschung allenfalls ansatzweise erkannt, bisher jedoch noch nicht in einen Interpretationszusammenhang gerückt. So wird die Praxis des stillen Gebets in Kottjes Aufsatz zur *oratio periculosa* mit keinem Wort erwähnt, ebenso wenig fand Jungmann eine nähere

Durandus jedoch nicht in Bezug auf den Kanon, sondern im Hinblick auf das Herrengebet hergestellt, das ebenfalls mit einer gedämpften Stimme (*voce demissa*) und gleichsam heimlich (*secrete*) gesprochen wurde.³³¹ Dieser Brauch wird im fünften Buch des ‚Rationale‘ folgendermaßen erklärt: „Damit aber die sterbenden Fliegen abgehalten werden (vgl. Koh 10,1) und der Geist des Beters beruhigt wird, dass er würdig mit Gott sprechen kann (*ut digne cum Deo loquatur*), und damit nicht der Herr, wenn jemand nicht im Geiste betet, in Wut zürnt, sondern sich erbarmt (*et ut si mente non orauerit Dominus in furore non irascatur sed misereatur*), darum ist nach einer lobwürdigen Gewohnheit eingeführt worden, dass der Priester vor dem Beginn und am Ende der kanonischen Horen das Gebet des Herrn (...) mit leiser Stimme vorausschickt.“³³²

Doch nicht nur das (Hoch)Gebet wurde von den Zeitgenossen als äußerst prekär erlebt, sondern dies trifft auch auf weitere Spielarten der Kommunikation mit Gott zu, was hier allerdings nur noch ausblickartig gezeigt wird. So wurde etwa das persönliche Erfahren der unmittelbaren Nähe Gottes³³³ von zahlreichen Mystikerinnen und Mystikern im Mittelalter als heikles Unterfangen beschrieben. Ja, laut einem der Altmaster der Mystikforschung ist die Vulnerabilität ein geradezu konstitutiver Bestandteil dessen, was wir heute als ‚Mystik‘ fassen: Mystik ist nämlich, so Walter Muschg,

Auseinandersetzung mit den Bestimmungen der irischen Bußbüchern notwendig, die er nur in einer Randnotiz streift. Vgl. Kottje, *Oratio periculosa* (1967); Jungmann, *Praefatio* (1929), 252 f.

³³¹ *Et dicitur [sc. dominica oratio] voce demissa et secrete.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 2 (1998), 94.

³³² *Vt autem musce morientes abigantur et mens orantis serenetur, ut digne cum Deo loquatur, et ut si mente non orauerit Dominus in furore non irascatur sed misereatur, ideo laudabili consuetudine introductum est ut sacerdos, ante canonicarum horarum initia et in fine, dominicam orationem (...) voce submissa premittat.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 2 (1998), 16 f. Übersetzung: Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Hrsg. und übers. v. Douteil, Bd. 2 (2016), 656.

³³³ Bekanntlich ist die Frage, was den definitorischen Kernbestandteil von ‚Mystik‘ ausmacht, eine kontrovers diskutierte. Laut Bernard McGinn steht im Fokus des fraglichen Phänomens das „unmittelbare Bewusstsein der Gegenwart Gottes“. McGinn, *Mystik im Abendland*, Bd. 1 (1994), 16. Etwas anders hat Berndt Hamm das Phänomen definiert, der Mystik als die „persönliche Erfahrung einer unmittelbaren Nähe Gottes“ fasst. Hamm, „Gott berühren“ (2007), 135. Warum der Kirchenhistoriker den Begriff ‚Nähe‘ jenem der ‚Gegenwart‘ vorzieht, um das Phänomen zu fassen, erklärt er folgendermaßen: „Gegenwart muss nicht Nähe sein, aber jede wirkliche Nähe (mit den Bedeutungskomponenten Vertrautheit, Verbundenheit und Intimität) schließt ein Gegenwärtigwerden ein. Nähe ist für mich daher der qualitativ dichtere Begriff.“ Ebd., 135 Anm. 74. Vgl. dazu auch ebd., 125 Anm. 51. Auch Volker Leppin hat sich um eine Begriffspräzision bemüht. Laut seinem Dafürhalten steht bei aller Unschärfe des Phänomens zumindest so viel fest, dass „im Zentrum mystischen Christentums die momenthafte Wesens- oder Willenseinigung des Erdenbürgers oder der Erdenbürgerin mit Gott steht.“ Leppin, *Mystische Frömmigkeit* (2001), 190. Vgl. auch Ders., *Ruhen in Gott* (2021), 15–18.

ein „(...) spät aufgekommener Name für jene einsamsten, gefährlichsten Formen der Gotteserfahrung, (...).“³³⁴

Ebenso wenig harmlos wie die Mystik wurde auch die Vision gesehen, die oftmals mit dem jähnen Tod des Visionärs einhergehe, wie etwa Petrus Venerabilis konstatierte. Denn der Abt von Cluny informiert seinen Leser darüber, dass Menschen, die eine Vision haben, für gewöhnlich kurze Zeit später den Tod finden würden.³³⁵

Die Liturgiewissenschaften rätseln (und streiten) bereits seit geraumer Zeit, wie sich dieser Befund erklären lässt, woher, mit anderen Worten, diese „Stimmung des Schauders“³³⁶ stammt, die die Kommunikation mit Gott unter den Zeitgenossen auszulösen imstande war. Man hat diesen Befund bereits unter Verweis auf eine vermeintliche Grundambivalenz des Heiligen zu erklären versucht. Die Scheu vor dem Umgang mit dem Heiligen sei nämlich in dessen ambivalenten Wesen angelegt, also etwas Seins- bzw. Wesensmäßiges, wie es in einem Standardwerk zur Thematik heißt: „Weil aber das Sakrale in sich ambivalent ist, nämlich lebensspendend und tödend, gütig und schrecklich, erhebend und niederwerfend – im Lateinischen bedeutet *sacer* heilig und verflucht –, muß man sich ihm in der rechten Weise nähern. Regeln, Verfahren und Mechanismen besonderer Art wollen die unbeschadete Annäherung sichern, beseitigen einerseits die Gefahren im Umgang mit der Gottesmacht und möchten andererseits das Heil herbeiführen.“³³⁷

Eine solcher Erklärungsansatz, wie er von Arnold Angenendt hier bemüht wird, lehnt sich unverkennbar an das religionsphänomenologische Werk Rudolf Ottos an, der dem ‚Heiligen‘ eine ambivalente Natur attestierte, die stets zwischen *tremendum et fascinosum* changiere.³³⁸

So reizvoll und ungebrochen attraktiv solche Rekurse auf Ottos Überlegungen zur ambivalenten Natur des Heiligen auch sein mögen – Otto wird bis heute in der Mediä-

³³⁴ Muschg, *Mystik in der Schweiz* (1935), 22. Auch Volker Leppin hat zuletzt auf die Gefährlichkeit der Mystik abgehoben, damit jedoch den Umstand gemeint, dass sich Mystikerinnen und Mystiker in der Geschichte oftmals mit Häresieverwürfen konfrontiert sahen, weil sie soziale, metaphysische und religiöse Grenzen überschritten bzw. in Frage stellten: „Katholiken und Protestanten sind sich einig, jedenfalls in der westlichen Christenheit: Mystik ist etwas Gefährliches. Gefährlich für das kirchliche Amt, gefährlich für die christliche Lehre, gefährlich für den biblischen Glauben. Gefährlich, weil sie Grenzen überschreitet: soziale Grenzen, metaphysische Grenzen, religiöse Grenzen.“ Leppin, *Ruhens in Gott* (2021), 9.

³³⁵ *Homini autem illi cui hec uisio apparuerat, supradictus abbas sanctus mortem proximam esse predixit.* Petrus Venerabilis, *De miraculis libri duo*. Ed. Bouthillier, 42.

³³⁶ Jungmann, *Praefatio* (1929), 249. An anderer Stelle hat Jungmann von einem „heiligen Schauer“ bezüglich des Hochgebets gesprochen. Ebd., 254. Vgl. dazu auch Ders., *Stellung Christi* (1962), 217 Anm. 29.

³³⁷ Angenendt, *Geschichte der Religiosität* (4²⁰⁰⁹⁾, 351.

³³⁸ Vgl. Otto, *Heilige* (1987), 42.

vistik rezipiert³³⁹, so gibt es doch erhebliche Vorbehalte gegen eine solche ontologische Argumentationsweise. Solche Deutungsangebote, die auf die Essenz des Heiligen abstellen, vermögen nämlich nicht zu erklären, warum der fragliche – und empirisch belegbare – „heilige Schauer“³⁴⁰ nicht zu allen Zeiten gleich stark ausgeprägt war. Mit anderen Worten erkennen ontologische Deutungsversuche die Historizität des fraglichen Phänomens.³⁴¹ Die Furcht vor der Kommunikation mit Gott, die hier freilich nur exemplarisch ausgeleuchtet werden kann, dürfte nämlich weniger mit dem Wesen des ‚Sakralen‘ oder des ‚Religiösen‘ an sich zu tun haben, mithin ontologischer Natur sein, als vielmehr – wie alle historischen Größen – von den sozialen Bedingungen und dem historischen Kontext abhängen, in denen es verhandelt wurde. Dass man auch im frühen Mittelalter durchaus kontrovers über die Frage diskutieren konnte, was alles in der Kommunikation mit Gott erlaubt sei – und was nicht – zeigt etwa ein Beispiel aus dem neunten Jahrhundert.

2.2 Die Virulenz der Eucharistie – Amalar, Guntard und die Bußbücher des achten und neunten Jahrhunderts

Mitte der 20er Jahre des neunten Jahrhunderts sah sich der Theologe und zeitweilige Erzbischof³⁴² Amalar mit dem schwerwiegenden Vorwurf konfrontiert, sogleich (*illico*)

³³⁹ Zuletzt wurde auf Ottos Werk in einem Sammelband zum Themenkomplex der „Wert des Heiligen“ Bezug genommen, wo allerdings einleitend auch der ontologische und damit ahistorische Zuschchnitt dieses Werkes thematisiert wird. Vgl. Czock, Einführung (2020), 12.

³⁴⁰ Jungmann, Praefatio (1929), 255. Zum ‚heiligen Schauer‘ in der Antike vgl. auch Cairns, History of shudders (2013), 85–107. Letzteren Titel verdanke ich einem Hinweis von Jan Bremmer.

³⁴¹ Zur Ahistorizität religionsphänomenologischer Deutungsansätze vgl. Hamm, Heiligkeit im Mittelalter (2003), 627–646; Auffarth, Heiligkeit in der Antike (2012), 1–36. Auch Andreas Nehring hat jüngst darauf hingewiesen, dass die Kulturwissenschaften Beschreibungskategorien finden müssten, die nicht darauf abzielen würden, „das Heilige erneut zu essentialisieren.“ Nehring, Das Heilige (2019), 250.

³⁴² Amalars Leben war äußerst bewegt, so bekleidete er nicht nur in den Jahren 809–813 das (kommissarische?) Amt des Erzbischofs von Trier, sondern wurde darüber hinaus auf der Synode von Diedenhofen im Jahr 835 als kommissarischer Verwalter der vakanten Erzdiözese Lyon eingesetzt, nachdem Erzbischof Agobard von Lyon auf Betreiben Ludwigs des Frommen von derselben Kirchensammlung seines Amtes entthoben worden war. Amalar sollte der Erzdiözese jedoch nur für drei Jahre (835–838) als Verwalter vorstehen, bis er auf der Synode von Quierzy (838) wieder abgesetzt und der ehemalige Amtsinhaber Agobard wieder eingesetzt wurde, nachdem sich Agobard mit dem Kaiser wieder ausgesöhnt hatte. Vgl. zu Amalars Biographie Zechiel-Eckes, Florus von Lyon (1999), 22–27; Steck, Der Liturgiker Amalarius (2000), 7–11. Zu Amalars Status als Erzbischof siehe auch die Überlegungen von Diósi, Amalarius Fortunatus (2006), 182, der aus dem Umstand, dass Amalar in den Quellen nicht als *episcopus* firmiert, sondern stattdessen als *praelatus* bezeichnet wird, folgende Schlussfolgerung gezogen hat: „Der Ausdruck *praelatus* bringt demnach zum Ausdruck, dass Amalar kein rechtmäßiger Nachfolger (und zwar objektiv und nicht bloß subjektiv in den Augen von Florus) des bisherigen

nach dem Kommunionempfang ausgespuckt zu haben.³⁴³ Wir wissen von diesem Vorwurf nur, weil Amalar die gegen ihn erhobene Kritik keineswegs auf sich sitzen ließ, sondern seinem Kritiker, einem gewissen Guntard,³⁴⁴ mit einem apologetischen Brief entgegengrat, den er zur Jahreswende 825/826 schrieb.³⁴⁵

Zwar habe er zunächst daran gedacht, die Dinge einfach auf sich beruhen zu lassen, da er sie anfänglich für nichtig (*nauci*) befunden habe, wie der Theologe selbst schreibt,³⁴⁶ will sich später dann aber doch zu einer Entgegnung durchgerungen haben, um seinen Kritiker aus dem, so wörtlich, „Irrtum seiner Unwissenheit“ zu befreien und den „haltlosen Verdacht“ auszuräumen.³⁴⁷ Hierfür holt der erfahrene Theologe weit aus und bietet all seine theologische Kompetenz beziehungsweise sein gesamtes theologisches Vermögen auf. Der Brief erstreckt sich in der historisch-kritischen Edition über sieben Druckseiten und weist eine große Bandbreite an Bibelzitaten auf, nämlich 25 an der Zahl. Auch Amalar beherrschte also die in der Karolingerzeit unter Theologen verbreitete Argumentationsstrategie des Autoritätsbeweises,³⁴⁸ um seine Position zu stützen.³⁴⁹

Zunächst setzt der Theologe seinen Kritiker über das Seele-Körper-Verhältnis des Neuen Testaments ins Bild, um sein Verhalten zu legitimieren.³⁵⁰ Nicht was dem Kör-

gen Erzbischofs Agobard war, sondern lediglich so etwas wie ein Bistumsverwalter bzw. -leiter, wenn man so will, ein vorübergehender Ersatzmann oder vorübergehender Administrator der Kirche von Lyon.“

³⁴³ Konkret schreibt Amalar, dass seine Handlung, das Ausspucken unmittelbar nach dem Eucharistieempfang, bei Guntard die Frage aufkommen ließ, warum er, also Amalar, sich nicht mit größerer Umsicht davor gehütet habe, gleich nach dem Empfang des *sacrificium*, der konsekrierten Hostie also, auszuspeien: *Fili mi, recordatus sum percontasse pollens ingenium tuum quare non me cum maiore cautela custodirem, ne illico post consumptum sacrificium spuerem*). Amalar von Metz, *Eistolae*. Ed. Hanssens, 393, Nr. 6.

³⁴⁴ Von Steffen Patzold wurde bereits die interessante Frage durchgespielt, ob es sich bei jenem Guntard nicht vielleicht um ein rein stilistisches Gegenüber handeln könnte, sich Amalar seinen Kritiker also nur ausgedacht habe, um seine Position zu entfalten, was Patzold aber für unwahrscheinlich hält. Vgl. dazu Patzold, Amalar (2003), 72.

³⁴⁵ Zur Datierung vgl. Steck, Der Liturgiker Amalarius (2000), 87–91.

³⁴⁶ *Nauci duxi talem percontationem*. Amalar von Metz, *Eistolae*. Ed. Hanssens, 393, Nr. 6.

³⁴⁷ *Iam in itinere degens, aporiatus sum tua dilectione, ne aliqua suspicio remaneret tibi falsa in pectore, quasi ego proterve hoc agerem contra nostram religionem, et neque remaneres in aliquo errore ignorantiae. Idcirco potissimum (...) malui ex itinere formare tibi animum meum, quam diutius remanere ardens ingenium tuum in suspicione inutili*. Amalar von Metz, *Eistolae*. Ed. Hanssens, 393, Nr. 6.

³⁴⁸ Vgl. zu dieser Argumentationsstrategie Schrimpf, Werk (1982), 85 f.; Mühlenberg, Dogma (2011), 555.

³⁴⁹ Vgl. Zechiel-Eckes, Florus von Lyon (1999), 54.

³⁵⁰ Steffen Patzold hat Amalars „vielschichtiges Deutungsgeflecht“, seine komplexe Argumentationskette in einem scharfsinnigen Artikel dechiffriert, der der folgenden Analyse als Grundlage dient. Vgl. Patzold, Amalar (2003), 70–74, Zitat auf S. 70.

per entspringe, sei unrein, sondern der Geist sei der Sitz der Sünde, wie Amalar unter Rekurs auf neutestamentliche Belegstellen argumentiert: „Viele gibt es, die, wie es bei den Pharisäern Brauch war, auf die Reinheit des Körpers Acht geben, aus deren Gedanken aber unreine Dinge entspringen, die der Herr im Evangelium aufgezählt hat, wo er sagt: ,Aus dem Herzen gehen nämlich die bösen Gedanken, Morde, Ehebrüche, Hurereien, Raubtaten, Meineide, Gotteslästerungen hervor. Dies sind die Dinge, die einen Menschen unrein machen (Matth 15,19)“.³⁵¹ Indirekt hält Amalar seinem Gegenüber hier also vor, dass dessen Reinheitsvorstellung gestrig, genauer pharisäisch sei, da er wie viele andere Zeitgenossen auch Unreinheit fälschlicherweise als körperliche Qualität auffasse, was letztlich aber unchristlich sei, da es dem Herrenwort widerspreche.

Sodann verlegt er die Argumentation auf eine andere Ebene, indem er nun medizinische Argumente für sein Tun anführt, etwas, was für den theologischen Expertendiskurs der Zeit durchaus bemerkenswert ist. Der Gelehrte weiß nämlich zu berichten, dass der Speichel etwas gänzlich Natürliches sei, der aus dem Menschen nicht nur ohne Sünde austrete, sondern sogar für dessen körperliches Wohlergehen förderlich sei, wie der Theologe schreibt: „Der Speichel ist für uns etwas Natürliches, er tritt ohne Sünde aus uns hervor, sein Ausfluss nützt unserer Gesundheit.“³⁵² Ja, sogar einen konkreten medizinischen Fall weiß der Gelehrte im weiteren Verlauf anzuführen, um sein Argument zu untermauern: Der Phlegmatiker müsse seinen Speichel oft ausspucken, wenn er bei Gesundheit bleiben wolle, wie Amalar seinem Adressaten ins Gedächtnis ruft. Und trotzdem sei der Phlegmatiker nicht vom Priesteramt ausgeschlossen, wie Amalar weiter ausführt.³⁵³ Die Pointe dieses Ausflugs in die (empirische) Welt der Medizin zielt freilich darauf ab, den Adressaten davon zu überzeugen, dass auch Amalars Tat, sein Ausspucken unmittelbar nach der Kommunion, keineswegs ein Verstoß gegen die Grundsätze der Frömmigkeit gewesen sei.³⁵⁴ Denn was dem Phleg-

³⁵¹ *Multi sunt qui munditiam corporis observant secundum usum phariseorum, ex quorum tamen mentibus procedunt inmundia, quae Dominus computat in evangelio dicens: De corde enim exeunt cogitationes malae, homicidia, adulteria, fornicationes, furtum, falsa testimonia, blasphemia; haec sunt quae coinquunt hominem.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 393, Nr. 6 (Hervorhebung im Original).

³⁵² *Sputum naturale est nobis, sine peccato procedit ex nobis, sanitati nostrae proficit eius processio.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 394, Nr. 6.

³⁵³ *Flegmaticus homo si studuerit sanitati sua, sepius curabit flegma eicere. Non est prohibitus flegmaticus a promotione sacrorum ordinum.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 395, Nr. 6.

³⁵⁴ Dass dies die Causa scribendi war, die Amalar zur Feder greifen ließ, schreibt dieser zu Beginn seines Schreibens: *Iam in itinere degens, aporiatus sum tua dilectione, ne aliqua suspicio remaneret tibi falsa in pectore, quasi ego proterve hoc agerem contra nostram religionem, et neque remaneres in aliquo errore ignorantiae.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 393, Nr. 6. Vgl. dazu auch Patzold, Amalar (2003), 71.

matiker erlaubt sei, könne man Amalar nicht zum Vorwurf machen, so ließe sich Amalars Argumentation zusammenfassen.³⁵⁵

Doch Amalars Argumentation ist keineswegs durchgängig so sachlich, sondern er schlägt in seinem Brief auch polemische Töne an. Um sich des Vorwurfs zu erwehren, dass sein Tun in scharfem Kontrast zum Handeln der anderen Priester stehe, die Guntard gesehen haben will und die sich alle für eine geraume Zeit (*diutius*) nach dem Empfang der Hostie das Ausspucken verkneifen würden, greift Amalar zur Polemik. Er kontert den Einwand seines Kritikers, der letztlich darauf abzielt, Amalars Handeln als unerhört bloßzustellen, mit dem reichlich unsachlichen Kommentar, dass Guntard eben noch sehr jung sei und deshalb bisher noch nicht viele Priester gesehen haben könne: „Du bist beinahe noch ein Knabe und hast noch nicht viele Priester gesehen.“³⁵⁶ Doch damit nicht genug. Amalar hebt nicht nur auf das Alter seines Kontrahenten ab, um dessen Autorität zu untergraben, sondern versucht zudem den Ruf von dessen Gewährsmännern zu diskreditieren. Diese Priester, die Guntard gesehen haben will, würden sich nämlich – so spekuliert Amalar – mit Jägern gemeinmachen, die ihre Hände erst vom frischen Blut diverser Wildtiere reinwaschen müssten, bevor sie an den gemeinsamen Tisch träten.³⁵⁷

Nach diesem polemischen Seitenhieb auf seinen Kontrahenten argumentiert Amalar jedoch wieder ganz als Theologe, wenn er seinen Kritiker über das rechte – freilich sein eigenes – Sakramentenverständnis belehrt. Entscheidend für die heilspendende Wirkung des Sakramentenempfangs sei allein die richtige Gesinnung des Kommunikanten. Ja, selbst wenn ein Teil der Hostie nach der Kommunion wieder ausgespien würde, täte dies der Wirksamkeit des Sakramentes keinen Abbruch, wie Amalar befindet: „(...) dennoch vertraue ich auf den Herrn, dass er, sofern mein Geist gottesfürchtig und demütig vor seinem Angesicht ist, seinen Körper zur Belebung

³⁵⁵ Dass sich Amalar in seinem Brief jedoch selbst als Phlegmatiker zu erkennen gibt, wie dies Stefan Patzold konstatiert hat, muss meines Erachtens mit einem Fragezeichen versehen werden, da der Brief diese Verknüpfung nicht ausdrücklich herstellt. Amalar schreibt an einer Stelle lediglich, dass es ihm nicht möglich sei, seinen Spuckkreis lange genug zu unterdrücken, um Guntards Bedenken auszuruäumen, nicht aber, dass er ein Phlegmatiker sei: *Fili mi, si potuisssem me abstinent tamdiu a sputo, quamdiu satisfacerem tuis, ut non haberent quod reprehenderent in me, hoc ultro curarem, (...). Sed, quia mihi hoc difficile est,* (...). Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 395, Nr. 6. Vgl. dazu Patzold, Amalar (2003), 71.

³⁵⁶ *Tu, fili, in redargutione tua non propter aliud ostendisti mihi tibi displicere me spuere, nisi quia ceteros sacerdotes perspexisti a sputo diutius se abstinent post sacrificium. Tu, adhuc puerulus, non vidisti multos sacerdotes.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 394, Nr. 6.

³⁵⁷ (...) *forsan, quos saepissime vidisti, venatoribus iuncti sunt, qui solent manus lavare a recenti sanguine bubalorum, suum et hyrcorum, sicut et populares faciunt, quando ad communem mensam accedunt.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 394, Nr. 6.

meiner Seele eintreten lässt, und das, was wegen der Gesundheit des Körpers austreten muss, ohne Schaden für meine Seele austreten lässt.“³⁵⁸

Während sich diese Kernaussage des Briefs immer noch auf die Tradition berufen konnte, waren andere Aussagen des Briefs heikler, weil sie nicht mehr durch Autoritätsrekorste abgedeckt waren, etwa seine dreiteilige Hostienallegorese, die sich nur allzu leicht als Sterkorianismus (miss)verstehen ließ.³⁵⁹ Denn im Zuge seiner Argumentationslinie kommt Amalar auf die Frage zu sprechen, was denn mit der konsekrierten Hostie nach dem Empfang im menschlichen Körper geschehe – und wie sie diesen wieder verlässe. Dabei spielt der Theologe mehrere Möglichkeiten durch, wobei gerade die letzte Option heikel war. Amalar nennt nämlich nicht nur die Möglichkeiten, dass der Leib des Herrn nach dem Empfang auf wundersame Weise in den Himmel gelange oder aber bis zum Tod des Menschen im menschlichen Leib verbleibe, während eines Blutverlustes ausgeschwemmt würde, oder aber ausgeatmet würde, sondern auch die Option, dass die Hostie den Weg aller menschlichen Nahrung beschreiten könnte – dies war der kritische Punkt.³⁶⁰ Zwar optiert der Theologe wohlgerne für keine der angeführten Varianten, sondern plädiert ganz im Gegenteil dafür, dass jener, der die Hostie in guter Absicht empfange, sich mit derlei Fragen nicht herumzuplügen bräuchte;³⁶¹ dennoch war bereits das Aufwerfen der Frage heikel. Heikel insofern, weil er hiermit den sicheren Boden der Autorität verlassen und sich damit in unsicheres argumentatives Terrain vorgewagt hatte. Gerade dieser Umstand ist geradezu typisch für die neue Denkart der Allegorese.³⁶² Denn die Exponenten dieser Methodik begnügten sich anders als die traditionelle frühmittelalterliche Theologie nicht mehr länger nur mit dem Autoritätsbeweis, sondern wurden auch „liturgieschöpferisch“ tätig, so hat es Adolf Kolping seinerzeit formuliert.³⁶³ Amalar selbst hat diesen Umstand einmal so ausgedrückt: Zwar wolle er sich in allem, was er schreibe, dem Urteil der wahrhaftigen, heiligen und frommen Väter unterwerfen, zwischenzeitlich

³⁵⁸ (...) *tamen confido in Domino, si mens mea pia fuerit et humili in conspectu eius, ut faciat intrare corpus suum ad animam meam vivificantum, et, quod exequendum est propter sanitatem corporis, faciat exire sine dispendio animae.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 395, Nr. 6.

³⁵⁹ Vgl. dazu auch *Kolping*, Amalar von Metz (1951), 452.

³⁶⁰ *Ita vero sumptum corpus Domini bona intentione, non est mihi disputandum utrum invisibiliter assumatur in caelum, aut reservetur in corpore nostro usque in diem sepulturae, aut exhaletur in auras, aut exeat de corpore cum sanguine, aut per poros emittatur, dicente Domino: Omne quod intrat in os, in ventrem vadit, et in secessum emittitur* [Matth 15,17]. Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 397, Nr. 6.

³⁶¹ Just dieser Vorwurf wurde gegen Amalar später von seinem Kritiker Florus von Lyon dann auch vorgebracht. Vgl. dazu *Kolping*, Amalar von Metz (1951), 458.

³⁶² Zur Allegorese mit ihrem vierfachen Schriftsinn vgl. *Kolping*, Amalar von Metz (1951), 424 f. Laut Kolping soll Amalar gar der bekannteste Exponent der neuen Methode sein. Vgl. ebd., 427; 439.

³⁶³ *Kolping*, Amalar von Metz (1951), 428. Vgl. dazu auch *Suntrup*, Bedeutung (1978), 51.

sage er aber, was er denke.³⁶⁴ Amalar war sich durchaus bewusst, dass er sich damit angreifbar machte, wie etwa aus dem Prolog eines seiner anderen Werke, dem ‚Liber de ordine antiphonarii‘, hervorgeht, wo er seine etwaigen Kritiker auffordert, sie mögen doch, bevor sie voreilige Schlüsse zögen, die Ausgewogenheit der Begründung (*rotunditas rationis*) bedenken, die ihn geleitet habe, als er seine liturgischen Anweisungen schrieb.³⁶⁵

Bereits die Tatsache, dass der ambitionierte Theologe in seinem Brief an Guntard eine so vielschichtige Verteidigungslinie aufspannte, also so weit ausholte und dabei nicht nur sein religiöses Wissen aufbot, sondern auch profanes Wissen über den Körper in die Waagschale warf, zeigt, wie schwer der gegen ihn erhobene Vorwurf wog³⁶⁶ – und es sich bei Guntard wohl nicht um einen rein rhetorischen Gegner handelte.³⁶⁷

Was der Theologe aber geflissentlich verschweigt, sind die Hintergründe der Kritik, sind mithin die Ursachen für Guntards Befremden. Lediglich an einer Stelle deutet Amalar etwas an. Er schreibt, dass Guntards Kritik wohl von der Sorge genährt wurde, dass er zusammen mit seinem Speichel auch etwas vom Leib des Herrn ausgespien haben könnte: „Obgleich der ach so vortreffliche Scharfsinn deines so jungen Alters mir nicht erklären konnte, was missfiel, glaube ich dennoch zu begreifen, was dir an diesem Ausspeien missfallen könnte, nämlich, als ob ich zusammen mit dem Speichel den empfangenen Leib ausspeien würde.“³⁶⁸

Zwar kann sich Amalar von diesem Verdacht keineswegs freisprechen, sondern muss im weiteren Verlauf seines Schreibens vielmehr eingestehen, dass er – wenn auch nur unabsichtlich und unwissentlich – tatsächlich etwas vom Herrenleib ausgespien haben könnte; deswegen sei er aber noch lange kein Verächter des *corpus Domini*, noch habe er sich von den Grundsätzen der christlichen Frömmigkeit entfernt, wie er sogleich klarstellt.³⁶⁹ Sicherlich unfreiwillig hat uns Amalar hier genau den springenden Punkt überliefert. In den Augen seiner Kritiker hatte er sich offenbar der

³⁶⁴ *In omnibus quae scribo, suspendor verorum, sanctorumque, ac piorum patrum iudicio; interim dico quae sentio.* Amalar von Metz, Liber officialis. Ed. Hanssens, 14. Vgl. dazu Suntrup, Bedeutung (1978), 51; Kolping, Amalar von Metz (1951), 431.

³⁶⁵ Amalar von Metz, Liber de ordine antiphonarii. Ed. Migne, 1244. Vgl. dazu Kolping, Amalar von Metz (1951), 428; Suntrup, Bedeutung (1978), 51.

³⁶⁶ Insofern ist es auch wenig glaubwürdig, dass Amalar den Vorwurf anfänglich als nichtig abgetan habe, wie er in seinem Brief schreibt, und sich erst nach einiger Bedenkzeit zu einer Erwiderung durchgerungen habe. Siehe dazu den Text oben in Anm. 346.

³⁶⁷ Vgl. Patzold, Amalar (2003), 72 Anm. 82. Siehe auch die Ausführungen oben in Anm. 344.

³⁶⁸ *Quamvis sagacitas infantiae tuae nobilissima mihi quod displiceret, non ostenderet, tamen, ut reor, video quid tibi displicat in eo sputo, hoc est, quasi sumptum corpus simul cum sputo proiciam.* Amalar von Metz, Epistolae. Ed. Hanssens, 394 f., Nr. 6.

³⁶⁹ *Haec propterea dico, ut, si forte, me ignorantiae aut non consentiente, exierit de ore meo ex corpore Domini, non me putas alienum a religione christiana, quasi contemptui habeam corpus Domini mei; (...).* Amalar von Metz, Epistolae. Ed. Hanssens, 396, Nr. 6.

Blasphemie schuldig gemacht, weil er unmittelbar nach der Kommunion ausgespuckt hatte, wodurch ein Teil des Herrenleibes aus seinem Mund ausgetreten sein könnte.

Bei aller Polemik lässt Amalars Aussage also immerhin erkennen, dass sich der Konflikt zwischen ihm und Guntard im Kern um ein misslungenes Ritual drehte. Oder mit den prägnanten Worten von Steffen Patzold: „Was Guntard zur Nachfrage und Amalar zum Schreiben veranlasst hatte, war ein missglücktes Ritual. Amalar hatte gespuckt, Guntard zeigte sich befremdet, die Feier der Messe war gescheitert.“³⁷⁰

So prägnant Patzolds Worte auch sein mögen, so wird man jedoch sogleich differenzieren müssen. Denn davon, dass durch Amalars Handeln die „Heilswirkung der ganzen Messfeier zunichte gemacht worden war“³⁷¹, wie Patzold an anderer Stelle schreibt, kann keine Rede sein. Denn die eigentliche Konsekration, das Mysterium, hatte ja allem Anschein nach stattgefunden, aus Brot und Wein waren Leib und Blut Christi geworden. Kurzum: Das Messwunder war gegückt. Was jedoch offenbar mächtig schiefgelaufen war, also „missglückt“, um Patzolds Worte aufzugreifen, war der Empfang der Hostie – zumindest aus Guntards Warte; gescheitert war das, was der Liturgiker bekanntlich mit dem Verb ‚kommunizieren‘ (*communicare*) umschreibt, also der Empfang der Hostie, die Kommunion. Gescheitert war die Kommunikation mit Gott, die sich während der Abendmahlfeier zwischen dem Menschen und Gott vollzieht.³⁷²

Und dieser kommunikative Fauxpas, dieses Missgeschick, das Amalar während der Messfeier unterlaufen war, war offenbar alles andere als harmlos – so sehr sich Amalar auch um eine andere Sichtweise bemühte. Anders formuliert: Amalars Missgeschick war offenbar äußerst virulent, also schwerwiegend, dies lässt der Brief zumindest implizit erkennen.

Die ganze Brisanz von Amalars Tat erschließt sich jedoch erst vor dem historischen Kontext beziehungsweise dem „zeitgenössischen Interpretationshorizont“, wie Steffen Patzold zu Recht konstatiert hat.³⁷³ Doch während die Forschung die Tat bisher vor allem an theologischen Traktaten bemessen hat, in denen auch das Spucken thematisiert wird, ist ihr Wesentliches entgangen.³⁷⁴ Denn erst der Blick in eine andere

³⁷⁰ Patzold, Amalar (2003), 56.

³⁷¹ Ebd., 72.

³⁷² Mit Otto Langer ließe sich diese Art der Kommunikation, die eine starke materielle Komponente aufweist, folgendermaßen umschreiben: „Im Eucharistieempfang nimmt der Kommunizierende Gott in sich auf, lässt ihn in sich Gestalt gewinnen, versinnlicht und verkörperlicht seine Kraft und wird von ihm bis in die letzten Properitäten und Fähigkeiten verwandelt.“ *Langer, Leibhafte Erfahrung Gottes* (2002), 455 f.

³⁷³ Patzold, Amalar (2003), 58.

³⁷⁴ Bei Steffen Patzold bleibt eine Auseinandersetzung mit den Bußbüchern aus. Vgl. Patzold, Amalar (2003).

Textgattung verdeutlicht das ganze Ausmaß, wie problematisch Amalars Tun war. Diese Texte sind die frühmittelalterlichen Bußbücher.³⁷⁵

Zwar wird der Fall, den Amalar in seinem Brief beschreibt und zu rechtfertigen versucht, in keinem der Bußbücher des achten und neunten Jahrhunderts explizit erwähnt, jedoch vermittelt ein Blick in diese Quellengattung dennoch einen Eindruck davon, wie heikel Amalars Tun war – und warum sich Guntard darüber offenbar echauffierte. Denn der Umgang mit der Hostie birgt laut den meist anonymen Komplataren der ‚Paenitentialia‘, deren Ursprung wohl in Irland liegt, von wo aus sie sich ab dem sechsten Jahrhundert zuerst im angelsächsischen Raum und ab dem siebten Jahrhundert dann auch auf dem Kontinent verbreiteten, vielerlei Gefahren in sich: Wer das *sacrificium* etwa von einem Boot, einem Pferd oder einer Brücke fallen lässt, muss zehn Tage Buße tun, wie es im ‚Paenitentiale Ambrosianum‘ heißt, einem Ende des sechsten oder Anfang des siebten Jahrhunderts in Britannien oder Irland verfassten Bußbuch.³⁷⁶ Hier klingt offenbar ein aus Irland stammender Brauch an. Anders als in späteren Zeiten, als man peinlich darauf achtgab, dass die Laien die konsekrierte Hostie nicht aus der Kirche mit sich nahmen oder auch nur mit ihren Händen berührten, die als unrein galten,³⁷⁷ war es in Irland und dem angelsächsischen England Usus, die geweihte Hostie – wie einen Talisman – als Schutz gegen diverse Gefahren mit sich zu führen, das sogenannte Chrismal.³⁷⁸ Erst vor dem Hintergrund dieser Praktik er-

375 Zu den Bußbüchern als Quellengattung sowie zu dem sich ausgehend von Irland im Frühmittelalter allmählich auch auf dem Kontinent verbreitenden System der Tarifbuße, die diese Bücher propagieren, siehe auch die Ausführungen weiter unten in Kapitel 4.3.

376 *Si de cimba uel de ponte siue equo ceciderit [sc. sacrificium] et non per negligentiam sed casu aliquo, X diebus.* Paenitentiale Ambrosianum. Ed. Körntgen, 270, cap. 9, c. 7.

377 Vgl. dazu Angenendt, Mit reinen Händen (1993), 297–316. Dass es zu Beginn des Frühmittelalters immer noch Brauch war, die Hostie den Gläubigen in die Hand zu legen, geht aus einer Predigt des Caesarius von Arles hervor, worin die Laien zum gründlichen Händewaschen vor dem Sakramentenempfang angehalten werden. Vgl. dazu Jungmann, Missarum Sollemnia, Bd. 2 (1958), 471.

378 Der Begriff Chrismal bezeichnete ursprünglich das Behältnis, in dem das Heilige Öl, das Chrisma, aufbewahrt wurde, das in diversen liturgischen Riten Verwendung findet. Im irischen und angelsächsischen Raum erfuhr der Begriff jedoch im Frühmittelalter eine signifikante Veränderung. Chrismal bezeichnete im insularen Kontext nicht mehr länger das Gefäß für das Chrisma, sondern vielmehr das Behältnis, mit dem die konsekrierte Hostie, das *sacrificium* also, transportiert wurde. Vgl. O'Donoghue, Insular Chrismals (2011), 80. Zur Funktion des Chrismals vgl. auch die Überlegungen von Godel, Irisches Beten (1963), 270 f., die folgendermaßen lauten: „Da die tägliche Kommunion nicht üblich war, könnte es sich bei diesem Brauch um die Sicherung himmlischen Schutzes auf den zu jener Zeit nicht ungefährlichen Reisen handeln, um ein christliches ‚Amulett‘ also, sowie um die Möglichkeit der Wegzehrung in Todesnot.“ O'Donoghue, Insular Chrismals (2011), 81 f. führt die Entstehung dieser Praktik auf die geringe Verfügbarkeit von Märtyrer-Reliquien im insularen Raum zurück. Vgl. dazu auch Ders., Eucharist (2011); O'Hara, Jonas of Bobbio (2018), 233 f.

schließt sich der Sinn der fraglichen Bestimmung des ‚Paenitentiale Ambrosianum‘³⁷⁹ – und weist zugleich auf dessen Entstehungskontext in Irland oder im angelsächsischen Raum hin, der zuerst von Ludger Körntgen erkannt wurde.³⁸⁰

Durch irische Missionare wie Columban von Luxeuil († 615) scheint jene Praktik auch auf dem Kontinent bekannt geworden zu sein.³⁸¹ In seiner ‚Regula coenobialis‘³⁸² wies Columban die Mönche seiner in den Vogesen errichteten Klöster dazu an, stets ein Chrismal zu tragen, wenn sie das Kloster verließen, was bei Missachtung mit fünf- und zwanzig (Ruten)Schlägen geahndet wurde.³⁸³ In selbigem Text, den der Heilige

³⁷⁹ Hubertus Lutterbach kennt zwar die fragliche Bestimmung, hat darin jedoch keine Anspielung auf jene aus Irland stammende Praktik des Chrismals erkannt. Vgl. *Lutterbach, Mass and Holy Communion* (1995), 75. Dass sich der fragliche Kanon auf das Chrismal bezieht, wird aber auch durch den Kontext evident, in dem die Bestimmung zum Fallenlassen der Hostie steht. Denn unmittelbar vorher ist im ‚Paenitentiale‘ ausdrücklich vom Chrismal die Rede, wodurch der Bezug eindeutig wird: *Qui autem merserit sacrificium, continuo bibat aquam, quae crismali fuerit, et sacrificium commedat.* Paenitentiale Ambrosianum. Ed. Körntgen, 270, cap. 9, c. 6.

³⁸⁰ Erst Ludger Körntgen hat den irischen oder englischen Ursprung des von ihm als ‚Paenitentiale Ambrosianum‘ neuherausgegebenen Bußbuchs erkannt, welches bis dahin fälschlicherweise als ‚Pénitentiel milanais de Seebass‘ (Vogel) oder als ‚Poenitentiale Bobbiense II‘ (Vogel/Frantzen) firmierte und ins neunte Jahrhundert datiert worden war. Vgl. Vogel, *Libri paenitentiales* (1978), 78; Vogel/Frantzen (Hrsg.), *Libri paenitentiales* (1985), 32. Vgl. dazu Körntgen, *Studien* (1993), 80–86.

³⁸¹ Es könnten sich sogar materielle Spuren dieses frühen, aus Irland stammenden Brauchs überliefert haben. Im Museo dell’Abbazia in Bobbio wird ein Objekt ausgestellt, das im Jahr 1910 in einer Krypta in Bobbio gefunden wurde und auf das siebte Jahrhundert datiert wird. Vgl. Ryan, *Metalwork* (1990), 110. Laut dem Dafürhalten von Alexander O’Hara soll es sich bei diesem Objekt, das in seiner Form einem Haus nachempfunden ist und wahrscheinlich in Irland gefertigt wurde, wo sich ein sehr ähnliches Artefakt (Clonmore, Co Armagh) erhalten hat, um ein eucharistisches Chrismal handeln, wobei sich O’Hara seinerseits auf jüngere Forschungen stützt. Vgl. O’Hara, *Jonas of Bobbio* (2018), 233 mit Bezug auf O’Donoghue, *Insular Chrismals* (2011), 79–92; Ders., *Use of the Eucharistic Chrismal* (2017), 279–290; Newman, *Notes on the Bobbio reliquary* (2017), 269–282. Allerdings bedarf die Frage, ob es sich bei dem Exponat, das von der früheren Forschung als „house-shaped reliquary“ bezeichnet wurde, tatsächlich um ein eucharistisches Chrismal handelt, noch weiterer Forschung, die auch hier nicht geleistet werden kann. Zu spekulativ dürfte aber O’Haras Vermutung sein, dass es sich bei dem fraglichen Objekt um das persönliche Chrismal von Columban handeln könnte. Vgl. O’Hara, *Jonas of Bobbio* (2018), 234.

³⁸² Columban, *Regula coenobialis*. Ed. Walker, 142–168. Zum Entstehungskontext und der Bedeutung der Regula für das Verständnis der columbanischen Klöster vgl. zuletzt O’Hara, *Jonas of Bobbio* (2018), 57–67.

³⁸³ *Qui oblitus fuerit chrismal pergens procul ad opus aliquod, quinis quinqueis percussionibus.* Columban, *Regula coenobialis*. Ed. Walker, 148, c. 4. Noch schwerer fiel die Buße aus, wenn der Mönch das Chrismal während seiner Tätigkeit jenseits der Klostermauern verlor, wobei zwischen dem Fall unterschieden wurde, dass das Chrismal während der Feldarbeit zu Boden fiel, jedoch sofort gefunden wurde, oder aber über Nacht verlustig blieb: *si super terram in agro dimiserit et invenerit statim, denis quinqueis percussionibus; si in ligno illud levaverit, ter denis, si ibi maneat nocte, superpositione.* Co-

wohl noch während seines Aufenthalts in Burgund als normative Richtschnur für seine Klostergemeinschaft verfasste,³⁸⁴ finden sich noch weitere Bestimmungen zum Umgang mit dem Chrismal, der stark reglementiert wurde.³⁸⁵ Darunter findet sich auch der entsprechende Kanon, der uns bereits aus dem ‚Paenitentiale Ambrosianum‘ bekannt ist.³⁸⁶ Wer das *sacrificium* von einem Boot, einer Brücke oder Pferd fallen lässt, wird auch hier zur Buße aufgefordert, wobei ein Vergleich beider Textstellen durchaus Unterschiede im Bußmaß erkennen lässt. Derselbe Tatbestand muss laut der *Regula* mit nur einem Tag gesühnt werden, wofür das ‚Paenitentiale Ambrosianum‘ hingegen zehn Tage veranschlagt, sodass hier wohl nicht von einer direkten Abhängigkeit auszugehen ist.³⁸⁷ Entscheidender als diese Beobachtung ist hier jedoch etwas anderes: Die Tatsache, dass die das Chrismal betreffenden Kanones weder in Columban's Bußbuch³⁸⁸ noch in dem späteren ‚Paenitentiale Bobbiense‘ aufgenommen wurden,³⁸⁹ lässt darauf schließen, dass sich die aus Irland stammende Praktik auf lange Sicht selbst in den columbanischen Klöstern nicht durchzusetzen vermochte, die bekanntlich in einem besonderen Naheverhältnis zur irischen Religiosität standen. Es wird daher kein Zufall sein, dass sich jene Bestimmung in kaum einem der Bußbücher findet, die in der Zeitspanne des achten und neunten Jahrhunderts auf dem Kontinent kompiliert wurden, wo das Chrismal anscheinend kaum Verbreitung fand.

Dem Autor sind lediglich zwei Fälle bekannt, wo in einem der kontinentalen, lateinischen Bußbücher der genannten Zeit ausdrücklich vom Chrismal die Rede ist.³⁹⁰ In einer Handschrift der ersten Redaktion des ‚Paenitentiale Merseburgense (Me₁)‘ findet sich die Bestimmung, dass derjenige, der das *sacrificium* ins Wasser taucht, als Sühne für seine Schuld nicht nur zehn Psalmen singen solle, sondern es wird ebenfalls gefordert, das Wasser zu trinken, das sich *in crismale* befände und die Hostie zu verzehren: *Et qui merserit sacrificium, continuo bibat aqua, que in crismale fuerit, sumat-*

lumbanus, *Regula coenobialis*. Ed. Walker, 148, c. 4. Vgl. auch Columban, *Regula coenobialis*. Ed. Walker, 154, c. 8: *Cui ceciderit crismal [et] nihil confringens, duodecim percussionibus emendetur.*

³⁸⁴ Laut Alexander O'Hara zeichnet die ‚Regula coenobialis‘ ein drakonischer und autokratischer Grundzug aus. Vgl. O'Hara, Jonas of Bobbio (2018), 57.

³⁸⁵ Vgl. Columban, *Regula coenobialis*. Ed. Walker, 148; 154; 162, c. 4; 8; 15.

³⁸⁶ *Si de cimba vel de ponte seu de equo ceciderit, et non per neglegentiam sed casu aliquo, diem unum paeniteat;* Columban, *Regula coenobialis*. Ed. Walker, 162, c. 15.

³⁸⁷ Vgl. die Belegstellen in Anm. 376 und Anm. 386. Allerdings ist das Bußmaß für den Fall, dass die Hostie infolge von Fahrlässigkeit untergetaucht wird, in beiden Texten identisch. Vgl. Columban, *Regula coenobialis*. Ed. Walker, 162, c. 15 und Paenitentiale Ambrosianum. Ed. Körntgen, 270, cap. 9, c. 8.

³⁸⁸ Vgl. Columban, *Paenitentiale*. Ed. Walker, 168–180.

³⁸⁹ Vgl. *Paenitentiale Bobbiense*. Ed. Kottje, 69–71.

³⁹⁰ Die Forschung wird hier leider durch den Umstand erschwert, dass der Begriff Chrismal bzw. crismal in keinem der Indices des CCSL 156 A–B aufgenommen wurde.

*que sacrificium et pro culpa cantit X psalmos.*³⁹¹ Die zweite Erwähnung des Chrismals findet sich im ‚Excarpus Cummeani‘, welche der Kompilator aus Corbie aus seiner irischen Vorlage, dem ‚Paenitentiale Cummeani‘, entnommen hat.³⁹² Gemessen an der Gesamtzahl der Bußbücher, die im achten und neunten Jahrhundert auf den Boden des Frankenreichs und des nichtfränkischen Italiens und der Iberischen Halbinsel kompiliert wurden, stellen diese beiden Erwähnungen des Chrismals jedoch wohlgerne die Ausnahme dar.³⁹³ Mit anderen Worten: Die meisten der fränkischen Kompi-

³⁹¹ Paenitentiale Merseburgense a (Me₁). Ed. *Kottje*, 149, c. 81. Eine analoge Bestimmung findet sich in mehreren der irischen Bußbüchern, was auf den irischen Ursprung hinweist. So heißt es etwa in dem auf das späte sechste oder frühe siebte Jahrhundert zu datierenden ‚Paenitentiale Ambrosianum‘: *Qui autem merserit sacrificium, continuo bibat aquam, quae crismali fuerit, et sacrificium comedat*. Paenitentiale Ambrosianum. Ed. *Körntgen*, 270, cap. 9, c. 6. Bedenkt man die textuelle Relation zwischen dem ‚Paenitentiale Ambrosianum‘ und dem ‚Paenitentiale Cummeani‘, dann überrascht es nicht, dass sich ein sehr ähnlicher – jedoch nicht identischer – Kanon auch im ‚Paenitentiale Cummeani‘ findet: *Qui merserit sacrificium, continuo bibat aquam quae in crismali fuerit sumatque sacrificium et per .x. soles emendat culpam*. Paenitentiale Cummeani. Ed. *Bieler*, 132, cap. 11, c. 22. Auch Columbans Normtext kennt diese Bestimmung: *Qui autem merserit sacrificium continuo bibat aquam quae in crismali fuerit; sacrificium comedat*. Columban, Regula coenobialis. Ed. *Walker*, 162, c. 15. Dieser Querverweis fehlt leider sowohl in der Edition der ‚Paenitentialia minora‘ ebenso wie in der Edition des ‚Paenitentiale Ambrosianum‘ als auch in den ‚Sancti Columbani Opera‘.

³⁹² *Qui perdiderit suum crismal aut solum sacrificium in regione qualibet, ut non inveniatur, III XLmas vel unum annum peniteat*. Excarpus Cummeani. Ed. *Schmitz*, 637, Teil 3, Abschnitt 2, Kap. 3, c. 13.9. Vgl. Paenitentiale Cummeani. Ed. *Bieler*, 130, cap. 11, c. 3.

³⁹³ Ein Grenzfall stellt hingegen das ‚Paenitentiale Pseudo-Theodori‘ dar, das im zweiten Viertel des neunten Jahrhunderts auf dem Boden des fränkischen Reichs kompiliert wurde, seine weiteste Verbreitung jedoch im angelsächsischen und später dann normannischen England erfuhr, weshalb es von der Forschung zunächst für ein angelsächsisches Bußbuch gehalten wurde und folglich Aufnahme in eine einschlägige Quellensammlung erfuhr. Vgl. *Kunstmann* (Hrsg.), *Pönitentialbücher* (1844). Erst infolge einer quellenkritischen Untersuchung von Walther von Hörmann Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts geht die Forschung heute größtenteils von einem fränkischen Ursprung des Bußbuchs aus, eine Ansicht, der sich auch die Herausgeberin angeschlossen hat. Vgl. *Hörmann*, Entstehungsverhältnisse, Bd. 2 (1908), 19 f.; Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. *Van Rhijn*, IX f. Die Frage der Provenienz dürfte aber bis heute nicht abschließend geklärt sein, da es auch nach Hörmanns Publikation weiterhin Stimmen gab, die sich (an prominenter Stelle) für eine angelsächsische Provenienz ausgesprochen haben. Vgl. *Sauer*, Überlieferung (1980), 346. Die komplexe Überlieferungslage ist auch für die hier im Fokus stehende Frage von Interesse, da es zwischen den englischen und kontinentalen Manuskripten des ‚Paenitentiale‘ just in puncto Chrismal eine Variation gibt. In drei englischen Manuskripten, die in der historisch-kritischen Edition die Siglen Br, D und O tragen, ist tatsächlich vom *chrismal* (Br) bzw. *crismal* (D, O) die Rede, genauer vom Verlust des fraglichen Sakralobjektes, was laut dem Bußbuch entweder mit drei Fastenmonaten oder einer ganzjährlichen Bußzeit zu sühnen ist. In der ältesten bekannten Handschrift, die laut der Beschreibung durch Bernhard Bischoff im zweiten Drittel des neunten Jahrhunderts im westlichen Teil des fränkischen Reiches geschrieben wurde und heute in der Staatsbibliothek zu Berlin aufbewahrt wird (Berlin, Staatsbibliothek, Phillipps 1750), liest man an der fraglichen Stelle jedoch *chrisma* – ein kleiner, in diesem Kontext jedoch bedeutender

latores haben die Bestimmungen zum Chrismal, die sie in ihren irischen Vorlagen finden konnten, nicht abgeschrieben.

Dies heißt aber nicht, dass der Umgang mit der Hostie in den ‚Paenitentialia minor‘ weniger reglementiert war als in den irischen Bußbüchern oder die Kommunion gar entschärft worden sei. Ganz im Gegenteil: Der Verlust der Hostie gilt beinahe allen Bußbüchern der Zeit – sowohl den irischen wie den kontinentalen – als sündhafte Tat, was meist mit einer einjährigen Bußzeit bei Wasser und Brot gesühnt werden musste.³⁹⁴ Das vergleichsweise hohe Bußmaß zeigt also, wie schwerwiegend die Schuld der Tat angesehen wurde. Allerdings finden sich auch andere Bußauflagen für den genannten Tatbestand, was hier nicht nur der Vollständigkeit halber erwähnt sei. Vielmehr macht der Umstand sinnfällig, dass die Schwere der Schuld offenbar nicht überall bzw. von jedem Kompilator gleich bemessen wurde, sondern offenbar synchron wie diachron changierte.³⁹⁵ So galt der Verlust der Hostie dem anonymen Kompilator des ‚Paenitentiale Sangallense simplex‘ offenbar als weniger schwerwiegendes Vergehen als den Kompilatoren der anderen Bußbücher der Zeit.³⁹⁶ Dies zeigt (einmal

Unterschied. Denn mit dem Begriff Chrisma wurde das Gefäß bezeichnet, in dem das Heilige Öl aufbewahrt wurde: *Qui autem perdiderit crisma aut solum sacrificium in regione qualibet ut non inueniatur, iii xmas uel annum i peniteat.* Vgl. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 94, cap. 34, c. 1. Der Kontext des Canons lässt jedoch den Schluss zu, dass hier ursprünglich nicht von dem Gefäß die Rede war, in dem das Heilige Öl aufbewahrt wird, sondern tatsächlich von einem Behältnis, welches als Aufbewahrungsort für die Hostie diente, dem Chrismal also. Inwieweit dieser Befund neue Fragen zur Provenienz des fraglichen Bußbuchs aufkommen lässt, soll an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden, sondern sei späteren Publikationen vorbehalten.

³⁹⁴ *Si quis eucharistiam, id est communionem corporis uel sanguinis domini, neglexerit aut exinde perdiderit, annum integrum in pane et aqua peneteat.* Paenitentiale Burgundense. Ed. Kottje, 64, c. 17. *Si quis sacrificium per negligencia perdedir [sic], I annum peneteat.* Paenitentiale Bobbiense. Ed. Kottje, 71, c. 42. *Si quis sacrificium perdiderit et nescit ubi sit, I annum peniteat in pane et aqua.* Paenitentiale Parisiense simplex. Ed. Kottje, 78, c. 48. *Si quis eucharistiam, id est communionem corporis et sanguinis domini, neglexerit aut exinde perdiderit, anno uno poeniteat.* Paenitentiale Hubertense. Ed. Kottje, 110, c. 18. *Qui neglegentiam fecerit et de sacrificio et de sacrificio perdiderit et nescierit ubi sit, anno I peniteat.* Paenitentiale Oxoniense II. Ed. Kottje, 204, c. 65. Da sich eine ähnlich lautende Bestimmung auch im ‚Paenitentiale Ambrosianum‘ findet, wird man hier einen irischen (oder angelsächsischen) Hintergrund annehmen müssen. Vgl. Paenitentiale Ambrosianum. Ed. Körntgen, 269, cap. 9, c. 1: *Quicumque sacrificium perdiderit et nescit ubi sit, annum poeniteat cum pane et aqua.*

³⁹⁵ Zu diesem in der Forschung nicht immer beherzigten Grundsatz vgl. Paenitentialia minora. Ed. Kottje, X f.

³⁹⁶ *Si quis eucharistia per negligentiam perdiderit, XL diebus cum ieuniis et orationibus abstineat. Si per infirmitatem perdedir, I ebdomadam.* Paenitentiale Sangallense simplex. Ed. Kottje, 120, c. 9. Vgl. auch die Bestimmung in der ersten Fassung des ‚Paenitentiale Merseburgense‘, wo es heißt: *Si quis non custodierit sacrificium et mus commederit illud, XL diebus peneteat. Qui autem perdedit et ceciderit et non fuerit inuentum, XL diebus peneteat.* Paenitentiale Merseburgense a (Mei). Ed. Kottje, 148, c. 78. Ein anderer Kompilator gibt zwar ebenfalls eine Alternative zum einjährigen Fasten an, setzt dafür aber nicht eine, sondern drei vierzigtägige Fastenzeiten an: *Qui sacrificium perdederit, annum paeniteat uel*

mehr), dass man gut daran tut, sich vor allzu pauschalierenden Aussagen hinsichtlich der Bußauflagen zu hüten, was in der Forschung jedoch nicht immer beachtet wurde.³⁹⁷

Während die Bestimmungen zum Verlust bzw. zur Geringschätzung der Hostie eher vage bleiben – denn es ließ sich wohl trefflich darüber streiten, was denn genau mit diesem Tatbestand gemeint war, etwa das schlichte Zu-Boden-Fallenlassen, wie bereits zu lesen war –³⁹⁸, findet sich in vielen ‚Paenitentialia‘ auch Konkreteres.

Die Bußbücher kennen eine Großzahl von Fehlritten, die man sich – konkret werden Priester, Ministranten und Laien genannt – im Umgang mit dem *sacrificium* erlauben kann. Dies sei hier exemplarisch anhand eines Bußbuchs demonstriert, das nicht nur im unmittelbaren zeitlichen Kontext der Kontroverse zwischen Amalar und Guntard kompiliert wurde, nämlich im zweiten Viertel des neunten Jahrhunderts, sondern dessen Kompilator auch nachweislich Amalars Hauptwerk, den ‚Liber officialis‘, kannte und rezipierte: das ‚Paenitentiale Pseudo-Theodori‘.³⁹⁹ Dieses Bußbuch, das

tribus quadragisimus in pane et aqua. Paenitentiale Sletstatense. Ed. Kottje, 84, c. 25. Das ‚Paenitentiale Pseudo-Theodori‘ nennt gar drei verschiedene Bußauflagen in nur einem einzigen Canon: *Si quis eucharistiam neglegentiae causa perdiderit, annum i uel iii xmas seu xl dies peniteat. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 90, cap. 33, c. 1.*

397 Zu pauschal ist etwa das Urteil von *Lutterbach, Mass and Holy Communion* (1995), 64: „In nearly every penitential one can read the rule that he to whom it happens that the *sacrificium* falls on the ground, must do penance for a year.“ In den von Lutterbach zitierten Bestimmungen ist weder vom Fallenlassen die Rede, sondern vom Verlust der Hostie, noch findet sich in allen Bußbüchern dasselbe Bußmaß für das fragliche Vergehen, wie oben gezeigt werden konnte. Dies hätte Lutterbach aufgehen können bzw. müssen, wenn er die kritische Edition der ‚Paenitentialia minora‘ benutzt hätte, was er aber an dieser Stelle versäumt hat.

398 Dass mit dem Verlust der Hostie das Fallenlassen derselben gemeint war, wie Hubertus Lutterbach suggeriert, erscheint jedoch wenig überzeugend, da dieser Tatbestand in vielen Bußbüchern eigens aufgeführt wird, jedoch mit geringeren Bußauflagen als einem Jahr gesühnt werden muss. Besonders augenfällig wird dies, wenn man den Canon zum Verlust bzw. zur Geringschätzung der Hostie im ‚Paenitentiale Ambrosianum‘ mit einem anderen Canon desselben Bußbuchs vergleicht, wo tatsächlich von Fallenlassen der Hostie die Rede ist, nämlich von einem Boot, einer Brücke oder einem Pferd, das Bußquantum aber deutlich unter einem Jahr bleibt: *Si de cimba uel de ponte siue equo ceciderit [sc. sacrificium] et non per negligentiam sed casu aliquo, X diebus. Paenitentiale Ambrosianum. Ed. Körntgen, 270, cap. 9, c. 7; Quicumque sacrificium perdiderit et nescit ubi sit, annum poeniteat cum pane et aqua. Paenitentiale Ambrosianum. Ed. Körntgen, 269, cap. 9, c. 1.* Der Vergleich der beiden Canones legt also (zunächst) den Schluss nahe, dass der oben genannte Fall bzw. Canon, wo vom Verlust der Hostie die Rede ist, etwas anderes meint als das schlichte Zu-Boden-Fallenlassen. Andererseits sind verschiedene Bußauflagen für ein und dasselbe Vergehen in den Bußbüchern keine Seltenheit, weshalb man hier mit voreiligen Schlüssen vorsichtig sein muss. So werden im ‚Paenitentiale Pseudo-Theodori‘ etwa für den Verlust des *sacrificium* gleich drei Bußmaße angegeben: *Si quis eucharistiam neglegentiae causa perdiderit, annum i uel iii xmas seu xl dies peniteat. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 90, cap. 33, c. 1.*

399 Vgl. *Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, XI; XVII.*

der älteren Forschung noch als das authentische Werk des ersten Erzbischofs von Canterbury, Theodor von Tarsus (†690), galt,⁴⁰⁰ tatsächlich wohl aber erst im neunten Jahrhundert auf der anderen Seite des Kanals von einem anonymen Kompilator zusammengestellt wurde,⁴⁰¹ listet in dem relevanten Buch (XXXIII) ganze einundzwanzig Unterpunkte beziehungsweise Kanones zum sündhaften Verkehr mit dem *sacrificium*.⁴⁰² Hier kann nicht auf jeden einzelnen dieser Punkte im Detail eingegangen werden, sondern der Fokus soll auf jene Bestimmungen gelegt werden, die uns helfen, den Hintergrund der Spuck-Kontroverse zwischen Amalar und Guntard auszuleuchten.

Neben der unappetitlichen Situation, dass die Hostie durch Wurmbefall⁴⁰³ zunichte gemacht wird oder sich eine Maus⁴⁰⁴ am Herrenmahl zu schaffen macht, was in beiden Fällen von dem Verantwortlichen zu büßen ist, finden sich auch Kanones, die näher an die Causa Amalari führen, weil sie etwas zu deren Hintergrund verraten. Wie fast alle anderen Bußbücher der Zeit so kennt nämlich auch unser Bußbuch die

⁴⁰⁰ Vgl. Thorpe, Ancient Laws, Bd. 2 (1840), 1–62.

⁴⁰¹ Vgl. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, VII f.

⁴⁰² Vgl. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 90–94, cap. 33, c. 1–21. Zudem gibt es noch weitere Bücher, die den sündhaften Umgang mit der Hostie thematisieren und mit einer Bußauflage versehen. Vgl. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 56; 94, cap. 20, c. 4–6; cap. 34, c. 1. Die These von O'Donoghue, Insular Chrismals (2011), 83, dass sich die ausführlichste Abhandlung zum rechten Gebrauch der Eucharistie im „Paenitentiale Cummeani“ findet, ist damit widerlegt.

⁴⁰³ *Qui neglexerit sacrificium ut uermes in eo sunt aut colore non habet saporemque, xx uel xxx uel xl dies peniteat et in igne accendetur, cinisque eius sub altare abscondatur.* Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 90, cap. 33, c. 5. Auch andere Bußbücher kennen den unappetitlichen Fall, dass die Hostie durch Wurmbefall zunichte gemacht wurde, was von dem Verantwortlichen (meist) mit einer halbjährlichen Bußzeit zu sühnen ist: *Et qui neclexerit sacrificium et ad uermis consumatur, dimidio anno peneteat in pane et aqua et ipsum in igne conburatur et abscondat cenere sub altare.* Paenitentiale Bobbiense. Ed. Kottje, 71, c. 43; *Si quis negligenciam fecerit erga sacrificium, ut siccetur et a uermibus consumatur, medio anno peniteat in pane et aqua.* Paenitentiale Parisiense simplex. Ed. Kottje, 78, c. 49. *Qui neglegentia fecerit de sacrificio et si ceciderit, ut a uermibus consumatur et a dñi nihil deuenerit, dimidio anno peniteat.* Paenitentiale Oxoniense II. Ed. Kottje, 204, c. 68.

⁴⁰⁴ *Qui non bene custodierit sacrificium et mus comedit illud, xl dies peniteat.* Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 90, cap. 33, c. 3. Von Mäusen, die sich am Herrenmahl zu schaffen machen, ist auch in anderen Bußbüchern der Zeit die Rede. In der bereits erwähnten Handschrift der ersten Redaktion des „Paenitentiale Merseburgense a (Mei)“ ist nicht nur von Würmern die Rede, durch die die Hostie zunichte gemacht wird, was hier allerdings nicht mit einem halben Jahr Bußzeit, sondern mit drei vierzigtägigen Fastenzeiten bei Brot und Wasser gesühnt werden muss, sondern es wird auch der Fall genannt, dass das *sacrificium* von einer Maus gefressen wird, was laut dem anonymen Kompilator offenbar weniger schlimm als der Wurmbefall ist, da dies nur mit einer vierzigtägigen Fastenzzeit abzubüßen ist: *Si quis non custodierit sacrificium et mus commederit illud, XL diebus peneteat. (...) Si quis neglegentiam erga sacrificium fecerit, ut siccans uermis consummanit, ad nihilum deueniat, tribus quadragisisimis in pane et aqua peneteat, et si uermis in eo inuentus fuerit, conburatur et cinis eius sub altare abscondatur.* Paenitentiale Merseburgense a (Mei). Ed. Kottje, 148; 149, c. 78; 80.

Situation, dass die Hostie dem zelebrierenden Priester während der Messe aus der Hand gleitet und zu Boden fällt.⁴⁰⁵

Der Priester, dem ein solches Missgeschick unterläuft – aus der Perspektive der Bußbücher handelt es sich freilich nicht um einen Fauxpas, sondern um ein Sakrileg –, sieht sich in den meisten der Bußbücher mit einer halbjährigen Fastenzeit als Sühneleistung konfrontiert und so fällt auch das Urteil unseres Kompilators aus.⁴⁰⁶ Außer-

⁴⁰⁵ *Si ceciderit sacrificium de manu offerentis terratenus et non inuenitur, omne quodcumque inuentum fuerit in loco quo ceciderit comburetur igni et cinis eius sub altare abscondatur. Sacerdos deinde medio anno damnetur. Si uero inuentum fuerit sacrificium, locus scopa mundetur et stramen igni comburetur, cinisque, ut supradictum est, abscondatur. Sacerdos uero xx dies peniteat. Si usque ad altare tantum lapsum fuerit, xv dies peniteat.* Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 91, cap. 33, c. 6.

⁴⁰⁶ Ebd. Ähnliche Bußauflagen finden sich auch in anderen Bußbüchern der Zeit: *Sacerdos, qui offerit et ceciderit de manibus eius eucharistia in terra et non inueniterit ea, scopa munda scopit et conburrit igne et abscondat cinere eius sub altare in terra, dimidium annum peneteat. Si autem inuenierit locum, similiter faciat et peneteat XL diebus. Si autem usque ad altare ceciderit, I die peneteat.* Paenitentiale Bobbiense. Ed. Kottje, 71, c. 45–47. *Si quis sacerdos, qui offerit sacrificium, et si ei ceciderit sacrificium de manu illius usque ad terram et non inuenierit, omne quodcumque in loco, ubi ceciderit, conburet igne et abscondet cinere illa sub altare, ita ut non conculcetur, et ipse peniteat medio anno. Et si inuenierit, scupa mundetur et conburet igne et abscondat in terra similiter et ipse XX diebus peniteat. Si autem usque ad altare uno die.* Paenitentiale Parisiense simplex. Ed. Kottje, 78, c. 50–52. *Si ceciderit sacrificium de manu offerentis in terra et non fuerit inuentum, quodcumque in eum locum inuentum fuerit, ubi ceciderat, conburatur et cinis abscondatur, sacerdos uero medio anno damnetur. Si uero inuentum fuerit sacrificium, locus mundetur et supra ignetur, sacerdos XX dies peniteat.* Paenitentiale Merseburgense a (Me₁). Ed. Kottje, 150, c. 82. In zwei anderen Handschriften desselben Bußbuchs wird hingegen nicht eigens auf einen Priester verwiesen, womit die (im Bußmaß variierende) Bestimmung einen allgemeineren Charakter erhält: *Si quis perdiderit de sacrificio aut cadit in terram et non fuerit inuentum, per cuius neglegentiam cecidit, medio anno dampnetur. Et si inuentum fuerit, locus supra ignetur et cinis abscondatur, sacerdos XL dies peniteat. Et si uermis in eo inuenitur, igni conburatur. Et si inuentum fuerit, locus supra ignetur et cinis abscondatur, sacerdos XL dies peniteat.* Paenitentiale Merseburgense a (V₂₃). Ed. Kottje, 150, c. 74. *Si quis perdiderit de sacrificium cadens in terra et si non fuerit inuentum, pro cuius neglegentia cecidit, medio anno damnetur. Et si inuentum fuerit, locus super ignetur et cinis abscondatur et sacerdos XL dies peniteat. Et si uermis uero inuenitur, igne conpuratur et cinis abscondatur.* Paenitentiale Merseburgense a (W₁₀). Ed. Kottje, 150, c. 74. *Sacerdos, qui offert sacrificium, et si ceciderit sacrificium de manibus eius usque ad terram et non inuenierit illud, omni quocumque in loco, ubi ceciderit, mundatur et in igne mittatur et cinerem eius sub altare abscondatur, ita ut non conculcetur, et ipse peniteat dimidio anno. Si autem inuenierit illud sacrificium, locum illud, in quo cecidit, scupa mundet et conburet et igne abscondat quae cinerem in terram, et ipse peniteat XL diebus. Si autem usque ad altare ceciderit, I die peniteat.* Paenitentiale Oxoniense II. Ed. Kottje, 204, c. 69. Auch für diese Bestimmungen lassen sich (sei es nun direkte oder indirekte) Vorlagen in irischen Bußbüchern erkennen, etwa im bereits genannten ‚Paenitentiale Ambrosianum‘, wo es heißt: *Sacerdos qui offert sacrificium et si ceciderint sacrificia de manu illius usque ad terram et non inuenierit, omne quodcumque in loco, ubi ceciderit, conburet igni et abscondat cinerem eius in terra sub altare, ita ut non conculcetur, et ipse poeniteat dimidio anni.* Paenitentiale Ambrosianum. Ed. Körntgen, 270, cap. 9, c. 9.

dem finden sich im ‚Paenitentiale‘ genaue Instruktionen, wie sich der nachlässige (oder ungeschickte) Priester nach seiner Tat zu verhalten hat: Sollte der Priester die fallengelassene Hostie nicht wiederfinden, wird er angehalten, alles, was sich an der Unglücksstelle befindet, also an dem Ort, wo die Hostie hingefallen ist, zu verbrennen und anschließend die Asche unter dem Altar zu vergraben.⁴⁰⁷ Sollte er die Hostie jedoch wiederfinden, wird er instruiert, die Teile aufzufegen und den Kehricht anschließend zu verbrennen, wobei er die Asche im Anschluss ebenfalls unter dem Altar begraben soll. In diesem Fall zieht sich der Priester nur zwanzig Bußstage zu. Noch geringer fällt das Bußmaß aus, wenn der Priester die ganze Hostie in der Nähe des Altars findet, was ihm nur fünfzehn Bußstage einbringt.⁴⁰⁸

Ähnlich heikel wie der unbedachte Umgang mit dem Leib des Herrn war es für den Zelebranten, wenn er etwas von dem konsekrierten Messwein verschüttete, der als Blut Christi geglaubt und verehrt wurde.⁴⁰⁹ Und ganz wie im Falle der Hostie finden sich genaue Instruktionen, wie sich der Priester nach dem Malheur mit dem Messkelch zu verhalten hat. Sollte er etwas aus dem Kelch unbedachterweise auf die Erde schütten, muss er die heilige Substanz mit seiner Zunge aufflecken und den Boden säubern.⁴¹⁰ Fällt das Blut Christi hingegen auf einen Tisch oder (Altar)Stein, soll er ebenso verfahren und die Überbleibsel seiner Reinigung verbrennen und die Asche an besagter Stelle vergraben, also unter dem Altar. Auch in diesem Fall zieht sich der Priester eine Buße von fünfzig Tagen zu.⁴¹¹

Während das ‚Paenitentiale Pseudo-Theodori‘ den Hintergrund für diesen Kanon im Dunkeln lässt – vielleicht deswegen, weil es für das anvisierte Zielpublikum offensichtlich war – findet sich in einigen Bußbüchern der Zeit ein expliziter Grund für die

⁴⁰⁷ Siehe den Text oben in Anm. 405.

⁴⁰⁸ Siehe den Text oben in Anm. 405. Es wird den Leser an dieser Stelle kaum noch überraschen, dass sich in den übrigen kontinentalen Bußbüchern des achten und neunten Jahrhunderts auch andere Bußauflagen für denselben Fall finden. Vgl. die Angaben oben in Anm. 406.

⁴⁰⁹ *Si de calice per neglegentia aliquid stillauerit in terra, lingua lambatur terraque radatur. Si tabula fuerit uel petra ubi ceciderit similiter radatur, et quod rasum fuerit igni consumatur, cinisque ut supradictum est, abscondatur. Sacerdos uero l dies peniteat.* Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 91, cap. 33, c. 7.

⁴¹⁰ Ebd.

⁴¹¹ Ebd. Auch im ‚Paenitentiale Merseburgense‘ finden sich mehrere Canones, die das unbedachte Verschütten des Messweines thematisieren: *Si quis perfudit aliquid de calice super altare, quando aufertur lenteamen, VII dies peniteat, et qui infundit calicem in finem sollemnitatis misse, XL dies peniteat.* Paenitentiale Merseburgense a (Mei). Ed. Kottje, 148 f., c. 79. Und an späterer Stelle heißt es in derselben Handschrift des Bußbuches: *Si quis uero de calicem per neglegentiam stillaberit in terra, igne sumatur et L dies peniteat.* Paenitentiale Merseburgense a (Mei). Ed. Kottje, 150, c. 83. Vgl. auch Paenitentiale Oxoniense II. Ed. Kottje, 204 f., c. 70: *Si autem de calice aliquid pro neglegentiam effuderit in terram, lingua sua linguat, si inuenierit, et si fuerit tabulatum, radat, si non fuerit, mittat tabula, ut non culcetur sanguinem Christi, et peniteat quadraginta diebus in pane et aqua. Si autem super altare cecidit stillam, sorbeat illam minister, deinde IV diebus peniteat et in pane et aqua.*

Bestimmungen: (...) *ut non culcetur sanguinem Christi*, (...).⁴¹² Der Kanon wurde also von der Sorge getragen, dass das Blut Christi, wenn es während der Messe verschüttet werden sollte, mit Füßen getreten werden könnte – was durch die genannten Bestimmungen verhindert werden sollte.

Auch der Ministrant muss Buße tun, wenn er etwas von dem Messwein verschüttet sollte, wobei der Umfang der Buße offenbar in Relation zum Quantum des verschütteten Weines steht: Bereits das Verschütten eines einzigen Tropfens (*stilla*) der sakralen Flüssigkeit gilt dem Kompilator des ‚Paenitentiale Pseudo-Theodori‘ als sündhaft und muss folglich durch Buße gesühnt werden, nämlich mittels dreier Fußtage. Zudem wird der Ministrant angehalten, den Tropfen aufzulecken. Sollte der Wein jedoch noch etwas anderes als das Altartuch erreichen, beträgt die Bußauflage sieben Tage; sollte er zudem noch ein zweites Ding berühren, erhöht sich die Buße auf neun Tage bis hin zu einem Maximum von fünfzehn Tagen, sollte der Wein sogar vier Dinge auf dem Altar berührt haben.⁴¹³ Der Kompilator wendet hier also eine bemerkenswerte Berechnungsmethode beziehungsweise Mengenangabe an, um das Quantum des verschütteten Weines zu beziffern.⁴¹⁴ Zudem präsentiert er seinem Leser direkt im Anschluss drei unterschiedliche Methoden (*vices*) mittels derer der Ministrant das Altartuch reinigen könne, das infolge seiner Unachtsamkeit in Kontakt mit der heiligen Substanz geraten sei. Das Leinentuch soll entweder mit Weihwasser gereinigt, verbrannt oder mit fließendem Wasser ausgewaschen werden, wie es im ‚Paenitentiale‘ heißt.⁴¹⁵

⁴¹² Ebd. In dem Bußbuch wird derselbe Grund auch als Erklärung für die Bestimmung zum Umgang mit dem *sacrificium* angegeben. Vgl. Paenitentiale Oxoniense II. Ed. Kottje, 204, c. 69. Dass sich hinter dem Canon die Sorge verbirgt, dass das Blut Christi mit Füßen getreten werden könnte, wird auch im ‚Paenitentiale Bobbiense‘ ausdrücklich erwähnt: *Si uero declinauerit in terra, lingua sua lingat. Si fuerit tabola, radat, si non fuerit, mittat tabola, ut non conculcitur sanguis Christi, XL diebus. Paenitentiale Bobbiense. Ed. Kottje, 71, c. 48.* Vgl. auch Paenitentiale Parisiense simplex. Ed. Kottje, 78, c. 50.

⁴¹³ *Si super altare stillauerit calix, sorbeat minister stillam iisque dies peniteat. Si super linteum peruenit ad alium, vii dies peniteat. Si usque <ad> tertium peruenit, viii dies. Si usque ad quartum, xv dies peniteat. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 91, cap. 33, c. 8.*

⁴¹⁴ Diese Berechnungsmethode ist keineswegs eine Eigentümlichkeit des besagten Bußbuchs, sondern findet sich auch in anderen ‚Paenitentialia‘ des achten und neunten Jahrhunderts. So heißt es etwa im Paenitentiale Bobbiense. Ed. Kottje, 71, c. 49: *Si autem super altare ceciderit stilla, sorbiat illa, III dies peneteat. Si exigerit per lentio ad alio, VI diebus peneteat in pane et aqua, si ad tertio, VII diebus peneteat, ita ut ponat calicem sub lentiamina, effundat aqua tribus uices et bibat.* Auch das ‚Paenitentiale Sletstatense‘ kennt diese Art der Mengenangabe: *Si de calice aliquid effuderit in terra, lingat linguam suam, si inuenerit, et radat, L [sic] diebus paeniteat super altare in diebus. Si exierit per lentium ad alium, septima paeniteat aut plus. Paenitentiale Sletstatense. Ed Kottje, 84, c. 30–31.*

⁴¹⁵ *Linteamina uero quae tetigerit stilla tribus uicibus lauentur, aquam uero ablutionis sumat et in ignem uel currentem aquam proiciat. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 91, cap. 33, c. 8.* Etwas anders lautet die Anweisung im Paenitentiale Bobbiense. Ed. Kottje, 71, c. 49, wo der Missetäter dazu aufgefordert wird, das Altartuch, das in Kontakt mit dem Messwein gekommen ist, dreimal mit

Diese Blütenlese der Kanones zum sündhaften Umgang mit dem *sacrificium* ließe sich noch lange fortsetzen, da sich im ‚Paenitentiale Pseudo-Theodori‘ noch eine Vielzahl an weiteren Bestimmungen zu diesem Punkt findet. Hier sei abschließend aber nur noch auf eine Bestimmung eingegangen, die besonders nah an die Kontroverse zwischen Amalar und Guntard führt. Auch das Erbrechen der Hostie wird in diesem Bußbuch nämlich als sündhafte Tat verworfen, die es mittels Buße zu sühnen gilt. Dabei wird jedoch in der Berechnung des Bußmaßes zwischen dem jeweiligen Weihegrad des Übeltäters unterschieden: Ein Bischof muss neunzig Tage Buße tun, wenn er das *sacrificium* erbricht, ein Presbyter siebzig, ein Diakon oder Mönch sechzig, Weltgeistliche vierzig und Laien büßen für die Tat hingegen „nur“ dreißig Tage.⁴¹⁶ Bemerkenswerterweise wird sodann noch zwischen selbstverschuldeten Fällen infolge von Zechgelagen oder Völlerei und jenen Fällen unterschieden, die durch eine Krankheit induziert wurden. Letzteres ist mit einem geringeren Bußquantum zu tilgen, jedoch wird dem Büßer immer noch eine erhebliche Kommunikationsleistung abverlangt: Einige müssen an sieben Tagen jeweils den kompletten Psalter beten, andere müssen sogar das doppelte Maß bewältigen, also zweimal den ganzen Psalter persolvieren.⁴¹⁷

Diese Bestimmung ist vor dem Hintergrund der zwischen Amalar und Guntard debattierten Streitfrage insofern von Interesse, als sich ja auch Amalar in der Kontroverse auf medizinische Argumente berief, um sein Handeln zu legitimieren.⁴¹⁸ Ganz anders als für den karolingischen Theologen und Erzbischof Amalar hatten solche gesundheitlichen Gründe für den anonymen Kompilator unseres Bußbuchs jedoch lediglich eine schuldmildernde, jedoch keine entschuldigende Wirkung⁴¹⁹ – ein signifi-

Wasser zu übergießen und das Wasser anschließend zu trinken. Siehe den Text oben in Anm. 414. Auch im Paenitentiale Merseburgense a (Me.). Ed. Kottje, 150 f., c. 83 findet sich: *Si super altare stillaberit calix, sorbeat minister stillam, tribus uicibus labit calicem subtus positum et ipsa aqua bibat et III dies peneteat.* Paenitentiale Merseburgense a (V₂₃). Ed. Kottje, 150 f., c. 75: *Et si de calice stilla super altare cadit, minister linteamina lauet tres uices calicem subtus positum et ipsam aquam bibat et III dies peniteat.* Paenitentiale Merseburgense a (W₁₀). Ed. Kottje, 150 f., c. 75: *Et si de calicem stilla super altare ceciderit, minister linteamina lauet ter calicem suppositum et ipse aqua bibat et III dies peniteat.*

⁴¹⁶ *Episcopus si per ebrietatem uel uoracitatem euomerit eucharistiam, xc dies peniteat, presbiter lxx, diaconus uel monachus lx, clericus xl, laicus xxx.* Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 56, cap. 20, c. 4.

⁴¹⁷ *Si infirmitatis causa, vii dies unusquisque, quidam psalterium, quidam bis psalterium.* Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 56, cap. 20, c. 4. Vgl. dazu Lutterbach, Mass and Holy Communio (1995), 65 f.

⁴¹⁸ Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 352.

⁴¹⁹ Dieser Grundsatz lässt sich auch in anderen Bußbüchern des achten und neunten Jahrhunderts nachweisen Vgl. Paenitentiale Burgundense. Ed. Kottje, 64, c. 18: *Si per ebrietatem aut uoracitatem illud [sc. sacrificium] uomeret, tribus quadragisimus in pane et aqua peneteat, si uero per infirmitatem, una ebdomata (in pane et aqua) peneteat.* Paenitentiale Hubertense. Ed. Kottje, 110, c. 18: *Quodsi per ebrietatem aut uoracitatem illum [sc. sacrificium] uomerit, tribus quadragesimis in pane et aqua poeniteat, si uero per infirmitatem hebdomada una.* Auch in einem Bußbuch aus Sankt Gallen findet sich eine

kanter Unterschied zu Amalars Argumentationsstrategie, der die Tat gleichsam naturalisierte und damit völlig von Sünde freisprach beziehungsweise freisprechen wollte.⁴²⁰ Mit anderen Worten: Die Kommunion blieb im Lichte des Bußbuchs – allen medizinischen Erwägungen zum Trotz – heikel, wurde also durch das Prinzip der Intentionshaftung keineswegs gänzlich entschärft.⁴²¹

Ein weiterer Faktor, der bei der Berechnung des Schuldmaßes offenbar eine wichtige Rolle spielte, war die Kategorie Zeit. Denn laut unserem Bußbuch macht es einen Unterschied für die Kalkulation des Bußmaßes, ob die Tat, also das Erbrechen der Hostie, infolge von Völlerei oder Trunkenheit noch am Tag der Kommunion selbst oder erst zu einem späteren Zeitpunkt erfolgt. Im ersten Fall muss der Übeltäter laut dem ‚Paenitentiale Pseudo-Theodori‘ vierzig Tage Buße tun; sollte sich die Tat jedoch erst in der Nacht zugetragen haben, beträgt das Bußmaß dreißig Tage, wobei nochmals im Bußmaß unterschieden wird, ob das Erbrechen vor oder nach Mitternacht erfolgt. Sollte die Hostie *post mediam noctem* erfolgt sein, also nach Mitternacht, reduziert sich die Bußauflage auf zwanzig Tage. Noch einmal geringer fällt das Bußmaß aus, wenn das Erbrechen erst in den frühesten Morgenstunden, nämlich während der Matutin, oder aber am Morgen stattfindet, was in beiden Fällen mit zehn Bußtagen zu sühnen ist.⁴²² Ausschlaggebend für die Berechnung des Bußmaßes ist in dem besagten Kanon offenbar die Vorstellung, dass die Sünde desto größer ausfällt, je näher das Erbrechen auf die Kommunion folgt – ein Prinzip, das sich auch in anderen ‚Paenitentialia‘ des achten und neunten Jahrhunderts nachweisen lässt.⁴²³

schuldildernde Extraregelung für den Krankheitsfall, allerdings wird hier nicht das Erbrechen der Hostie, sondern deren Verlust thematisiert: *Si quis eucharistia per negligentiam perdiditer, XL diebus cum ieconiis et orationibus abstineat. Si per infirmitatem perdiditerit, I ebdomadam.* Paenitentiale Sangalense simplex. Ed. Kottje, 120, c. 9.

⁴²⁰ Es gibt jedoch im selben Buch auch Canones, in denen medizinische Gründe zu einem Freispruch führen können. Vgl. etwa Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 56, cap. 20, c. 8: *Si presbiter aut diaconus uel monachus, subdiaconus, clericus aut laicus per infirmitatem uomitum facit sine culpa est.*

⁴²¹ Um die Frage, wie sehr die Bußbücher von dem Prinzip der Tathaftung bestimmt wurden, ist in der Forschung kontrovers diskutiert worden. Vgl. Lutterbach, Intentions- oder Tathaftung? (1995), 120–143. Zur Kritik an Lutterbachs These vgl. Kottje, Intentions- oder Tathaftung? (2005), 738–741.

⁴²² *Si laicus in die ipsa quando communicauerit per ebrietatem uel uoracitatem sacrificium euomerit, xl dies peniteat. Si autem postquam dormierit ante media nocte fecerit, xxx dies a potu abstineat. Si uero post mediam noctem fecerit, xx dies a potu abstineat. Si matutino uel mane fecerit, x dies a potu abstineat.* Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 93, cap. 33, c. 18. Auch eine Angabe zur Art der Buße findet sich: Offenbar richtet sich die Art der Buße hier nach der Art der Sünde. Das Erbrechen der Hostie infolge von Trunkenheit muss durch eine Abstinenz von Alkohol gesühnt werden, wobei es sich um ein verbreitetes Prinzip der Bußbücher handelt.

⁴²³ Vgl. Lutterbach, Mass and Holy Communion (1995), 75: „More precisely, the sooner communion and vomiting follow upon each other, the greater is the part of the undigested *sacrificium*, and therefore the higher the penance to be done.“

Der Faktor Zeit scheint auch in der Kontroverse zwischen Amalar und Guntard eine Rolle gespielt zu haben, denn Guntards Kritik entzündete sich ja offenbar an der Tatsache, dass Amalar unmittelbar im Anschluss an den Empfang der Hostie ausgespuckt hatte, im lateinischen Text steht hier das Wort *statim*.⁴²⁴ Es ist also mehr als wahrscheinlich, dass sich Guntard just deshalb an dem Verhalten störte, das Amalar an den Tag gelegt hatte, weil er hier ein Vergehen im Sinne der Bußbücher befürchtete.

Ein Blick in die frühmittelalterlichen Bußbücher macht also sinnfällig, dass die Kommunion beziehungsweise allgemeiner: der Umgang mit dem *sacrificium* im Frühmittelalter ein höchst virulentes, ja heikles Geschehen war, das diverse Fallstricke für den Kommunikanten und den Zelebranten parat hielt – und erklärt zugleich, warum Amalars Verhalten seinen Zeitgenossen Guntard so schockierte.⁴²⁵ Denn Amalar hatte im Sinne der Bußbücher ein Sakrileg begangen. Er hatte unmittelbar nach dem Empfang der Hostie ausgespuckt und somit – so befürchtete es Amalars Kontrahent – etwas vom Leib des Herrn ausgespien. Dieses Vergehen war gemäß der ‚Paenitentialia‘ tatsächlich ein schwerwiegendes und musste – je nachdem welchen Kanon man zugrunde legte – mit einer mehr oder weniger umfassenden Bußauflage gesühnt werden. Wenn der Beichtvater die Tat als schlichtes Zu-Boden-Fallenlassen wertete, wäre Amalar noch relativ gimpflich mit fünfzig Psalmen davongekommen.⁴²⁶ Allerdings ist „gimpflich“ in diesem Zusammenhang das falsche Wort, da es dem Grundgedanken der Bußbücher widerspricht, und damit letztlich anachronistisch ist. Sollte die Bußauflage nämlich zu gering ausfallen, dann musste die Restschuld im Jenseits abgebüßt werden – davon waren nicht nur die Kompilatoren jener Texte überzeugt. Denn just aus demselben Grund gerieten die Bußbücher bei den Kirchenreformern des neunten Jahrhunderts in die Kritik, da man befürchtete, die darin verzeichneten Bußauflagen könnten zu lasch (*levis*) und damit seelenheilsgefährdend sein.⁴²⁷ Tatsächlich wurde auf einer Synode zu Paris im Jahr 829 sogar gefordert, die

⁴²⁴ Amalar von Metz, *Eistolae. Ed. Hanssens*, 393, Nr. 6.

⁴²⁵ Doch nicht nur unter Amalars Zeitgenossen konnte ein solches Verhalten befreunden auslösen, auch noch ein irischer Forscher empfand angesichts der Vorschriften, die die Bußbücher zum korrekten Umgang mit der Hostie bereithalten, ein Gefühl von Trost, wie er schreibt: „The list of sins associated with the Eucharist is a consolation to those of us who are concerned with a lack of reverence and dignity in contemporary liturgical celebrations!“ O’Donoghue, *Insular Chrismals* (2011), 83.

⁴²⁶ *Si sacrificium in terra ceciderit causa neglegentiae l psalmos cantet. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn*, 90, cap. 33, c. 2.

⁴²⁷ Dies geht etwa aus den Bestimmungen des Konzils von Chalon-sur-Saône aus dem Jahr 813 her vor, wo die Bußauflagen als *levis* und *inusitatus* charakterisiert werden: *Modus autem paenitentiae peccata sua confitentibus aut per antiquorum canonum institutionem aut per sanctarum scripturarum auctoritatem aut per ecclesiasticam consuetudinem, sicut superius dictum est, imponi debet, repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos paenitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores, de quibus rite dici potest: Mortificabant animas, quae non moriebantur, et vivificabant animas, quae non*

,Paenitentialia‘ zu verbrennen.⁴²⁸ Allerdings taten die Beschlüsse der Reformkonzile von Chalon-sur-Saône (813) und Paris (829) der Verbreitung der Bußbücher im neunten Jahrhundert keinen Abbruch – verhallten also letztlich wirkungslos; und zudem galt die Kritik der Reformer nicht allen Bußbüchern gleichermaßen, sondern nur den anonymen, die, so heißt es im Konzilsbeschluss wörtlich, zwar gewiss Irrtümer enthalten, aber von ungewissen Urhebern stammen (*certi errores, incerti auctores*).⁴²⁹ Mit den treffenden Worten von Raymund Kottje gilt es daher festzustellen: „Werken, die unter den Namen bekannter Autoritäten überliefert waren, galt diese Kritik anscheinend nicht.“⁴³⁰ Zumindest unser Bußbuch, das ‚Paenitentiale Pseudo-Theodori‘, dürfte also in den Tagen der Kontroverse zwischen Amalar und Guntard über jede Kritik erhaben gewesen sein, da es keinem geringeren als dem ersten Erzbischofs von Canterbury, Theodor von Tarsus, zugeschrieben wurde.⁴³¹

Und dieses Bußbuch hielt, wie wir bereits sahen, für den Beichtvater eine Vielzahl von unterschiedlichen Kanones bereit, die allesamt den sündhaften Umgang mit der Hostie thematisieren – und gab ihm damit einen großen Ermessensspielraum an die Hand.⁴³² Sollte der besorgte Beichtvater (oder Zeitgenosse) Amalars Tun nämlich nicht als unbedachtes Fallenlassen einstufen, sondern die Tat hingegen als Erbrechen der Hostie werten, dann hätte Amalar sieben Tage lang den ganzen Psalter rezitieren müssen.⁴³³ Doch selbst diese Bußauflage galt nur für den Fall, dass sich der Beichtvater auf die medizinische Begründung einließ, die Amalar in seinem Brief ins Feld führte, um sein Handeln zu rechtfertigen. Denn die genannte Bußauflage des Canon ist eine Sonderregelung für die *infirmitatis causa*, also für den Fall, dass die Hostie aufgrund von Erkrankung erbrochen wird.⁴³⁴ Sollte er dies jedoch nicht tun, dann sähe sich Amalar aufgrund seines Status als Erzbischof hingegen mit einer neunzägigen Bußzeit konfrontiert.⁴³⁵

Und dies war bei Weitem noch nicht alles, was unser Bußbuch an Optionen bereithielt. Wenn die Tat etwa als Verlust der Hostie gewertet wurde, betrug die veran-

vivebant; qui, dum pro peccatis gravibus leves quosdam et inusitatos imponunt paenitentiae modos, consuunt pulvilos secundum propheticum sermonem sub omni cubito manus et faciunt cervicalia sub capite universae aetatis ad capiendas animas. Vgl. Concilium Cabillonense (a. 813). Ed. Werminghoff, 281, c. 38.

⁴²⁸ Concilium Parisiense (a. 829). Ed. Werminghoff, 633, c. 32.

⁴²⁹ Siehe den Text oben in Anm. 427. Vgl. dazu auch Paenitentialia minora. Ed. Kottje, IX.

⁴³⁰ Paenitentialia minora. Ed. Kottje, IX.

⁴³¹ Zumindest eine Handschrift aus dem elften oder zwölften Jahrhundert weist das Bußbuch als das Werk Theodors von Canterbury aus. Vgl. dazu Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, XIV f.

⁴³² Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 421.

⁴³³ Vgl. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 56, cap. 20, c. 4. Siehe auch den Text oben in Anm. 417.

⁴³⁴ Ebd. Siehe auch den Text oben in Anm. 417.

⁴³⁵ Ebd. Siehe auch den Text oben in Anm. 416.

schlagte Bußzeit sogar ein ganzes Jahr. Man sieht also bereits anhand des hier betrachteten Beispiels, wie weit die Bandbreite und damit der Ermessensspielraum war, den jene Bücher den Beichtvätern an die Hand gaben.⁴³⁶

Der Blick auf die frühmittelalterlichen Bußbücher macht also sinnfällig, dass im Mittelalter nicht nur das Hochgebet im engeren Sinne als hochgefährliche Kommunikationsform betrachtet wurde, sondern selbiges traf auch auf andere Aspekte der Messfeier wie die Kommunion zu, in denen sich laut zeitgenössischem Verständnis ein Kontakt des Menschen mit dem Göttlichen realisierte. Insofern ist es nur folgerichtig, dass in dem Bußbuch, das dem heiligen Columban zugeschrieben wird, davor gewarnt wird, sich dem Altar unwürdig zu nähern, und die Kommunion zu empfangen, da der Altar gleichsam ein Gericht sei: „Es ist aber geboten, sehr gewissenhaft zu beichten, insbesondere die Erregungen der Seele, bevor man zur Messe geht, damit man sich dem Altar nicht etwa unwürdig nähert, nämlich wenn man kein reines Herz hat. Besser ist es nämlich, solange zu warten, bis das Herz rein und frei von Ärgernis und Missgunst ist, als tollkühn zum Urteilsspruch des Gerichtes zu schreiten. Das Gericht ist nämlich der Altar Christi, und mit seinem dort befindlichen Leib und Blut richtet er die, die sich unwürdig nähern. Gleichwie man sich also vor den Kapitalsünden und Sünden des Fleisches hüten muss, bevor man kommuniziert, so muss man sich auch von den inneren Lastern und den Krankheiten des schwachen Geistes fernhalten und sie beseitigen, bevor man die Verbindung des wahren Friedens und das Gefüge des ewigen Heils eingeht.“⁴³⁷

Die Brisanz von Amalars Tun erschließt sich dem modernen Beobachter mithin erst vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Bußbücher. Denn gemessen an der (nur impliziten) Sakramentenlehre dieser Normtexte, stellte Amalars Tun ein Sakrileg dar. Um sich des Vorwurfs zu erwehren, er habe einen Teil der Eucharistie ausgespien und somit ein Sakrileg begangen, entfaltete der Theologe in seinem Schreiben nichts weniger als ein neues Sakramentenverständnis⁴³⁸, das darauf abzielte, der Kommuni-

⁴³⁶ Jener Ermessensspielraum konnte zudem durch die Kompilation unterschiedlicher Bußbücher in einem Manuskript erzeugt werden, da dem Nutzer des Manuskripts hierdurch eine größere Variation an Bußauflagen und somit ein breiterer Selektionsrahmen eröffnet wurde. Vgl. dazu. Meens, Penance (2014), 111 f.

⁴³⁷ *Confessiones autem dari diligentius praecipitur, maxime de commotionibus animi antequam ad missam eatur, ne forte quis accedat indignus ad altare, id est si cor mundum non habuerit. Melius est enim expectare donec cor sanum fuerit, et alienum a scandalo ac invidia fuerit, quam accedere audacter ad iudicium tribunalis. Tribunal enim Christi altare, et corpus suum inibi cum sanguine iudicat indignos accedentes. Sicut ergo a peccatis capitalibus et carnalibus cavendum est antequam communicandum sit, ita etiam ab interioribus vitiis et morbis languentis animae abstinentum est ac abstergendum ante verae pacis coniunctionem et aeternae salutis compaginem.* Columban, Paenitentiale. Ed. Walker, 180, c. 30.

⁴³⁸ Allerdings gilt es hier zu beachten, was für Amalars Liturgieverständnis generell gilt: Dieses lässt sich nur „auf indirektem Wege“ erschließen, wie Steck zu Recht konstatiert hat, da es Amalar in sei-

kation mit Gott ihren Schrecken zu nehmen – dies ließe sich als die eigentliche *causa scribendi* interpretieren. Denn gemäß Amalars Lehre bedeutete ein Formfehler im Bereich der Kommunion, etwas das Ausspucken direkt nach dem Empfang der Hostie, nicht länger eine Beleidigung Gottes, sondern eine völlig natürliche und damit sündlose Handlung. Im Umkehrschluss ließe sich also sagen, dass Amalar versuchte, der Eucharistie den Schrecken zu nehmen, indem er die Messfeier auf eine andere Bedeutungsebene hob und damit gleichsam entschärfte.

Auch der zweite – von der Forschung bisher kaum beachtete –⁴³⁹ Streitpunkt von Amalars Schreiben passt in diese Argumentationslinie bzw. diese Tendenz des Autors. Am Schluss seines Briefs kommt Amalar nämlich noch auf einen weiteren Punkt zu sprechen, der auf Seiten Guntards ebenfalls Befremden beziehungsweise Fragen ausgelöst hatte.⁴⁴⁰ Zwar will Amalar diesen Punkt nicht sogleich ausdiskutieren, sondern verträgt sein Gegenüber auf ein späteres Zusammentreffen von Angesicht zu Angesicht;⁴⁴¹ dennoch lassen Amalars Andeutungen erkennen, dass es dabei um den täglichen Kommunionempfang ging.⁴⁴² Anscheinend hatte Guntard unter Rückgriff auf eine Aussage von Gennadius von Marseille († um 496) Anstoß daran genommen, dass Amalar nicht nur an Sonntagen kommuniziere, sondern auch an anderen Wochentagen – dies legt zumindest Amalars Antwort nahe. Diese Kritik will Amalar jedoch nicht gelten lassen, sondern ruft seinem Briefpartner entgegen, er möge doch anstatt Zuflucht bei Gennadius zu suchen, den er kurzerhand zum Bischof erklärt, besser auf die Autorität Augustinus' setzen, der in allen Kirchen anerkannt sei.⁴⁴³ Denn was Guntards Gewährsmann einfordere, sei letztlich falsch, wie Amalar klarstellt. Denn anders als Gennadius dies fordere, könne man nicht auf rechte Weise jeden Sonntag kommunizieren, da es ja möglich sei, dass an diesem Tag eine Schuld noch nicht abgesühnt sei. Deswegen sei es, so schreibt Amalar wörtlich, rechtens, an jedem Tag, an dem man Gott gefalle, zu sehen und zu schmecken, wie süß (*dulcis*) der Herr sei.⁴⁴⁴

nem „Liber officialis“ nicht darum zu tun war, ein „theoretisches Traktat über die Eucharistiefeier zu verfassen“. Steck, Der Liturgiker Amalarius (2000), 24 f.

⁴³⁹ Meines Wissens wurde dieser zweite Kritikpunkt in Amalars Schreiben bisher nur von Steck, Der Liturgiker Amalarius (2000), 87 registriert, dessen Ausführungen jedoch nicht mehr als eine Randnotiz sind: „Zum zweiten rechtfertigt Amalar den täglichen Kommunionempfang.“

⁴⁴⁰ Vgl. Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 397–399, Nr. 6.

⁴⁴¹ *De altero unde redarguisti patrem, non modo respondeo per omnia; forte dederit Dominus, ut te aliquando aliquo modo adhuc videam, et loquar de eo ore ad os.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 397 f., Nr. 6

⁴⁴² Vgl. ebd., 398.

⁴⁴³ *Comperi te ancoram mentis tuae fixisse in pelago, et non in portu; fixisti illam in Gennadio Massiliensi episcopo. Hortor ut potius figas illam in portu tutissimo, Augustino scilicet, testificato per universas ecclesias.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 398, Nr. 6.

⁴⁴⁴ *Hortatus est te Gennadius ut praecipue per dies dominicos communices. Forte non erat consuetudo illius, ut per singulos dies missam caelebraret; si enim esset, non hortaretur per solos dominicos dies*

Um seine Position zu stützen, verweist Amalar – der hier die Aussage von Gennadius bewusst missversteht, denn jener hatte keineswegs gefordert, dass man an jedem Sonntag kommunizieren müsse, sondern den Kommunionempfang nur an diesem Tag empfohlen, was einen erheblichen Unterschied macht –⁴⁴⁵ nicht nur auf die Autorität des nordafrikanischen Kirchenvaters Augustinus, sondern auch auf gewisse Kanones, die jeden Kirchenbesucher bei der Androhung der Exkommunikation zum Kommunionempfang ermahnen würden, solange keine triftigen Gründe der Kommunion entgegen stehen würden.⁴⁴⁶ Amalar beschließt seinen Brief mit der Forderung, nach Möglichkeit jeden Tag die Kommunion zu empfangen und damit nicht bis zum Sonntag zu warten: „Und zögere nicht, Dich Tag für Tag zu jenem hinzuwenden, weil Du ja an jedem Tag, an dem Du aufgeseufzt und Dich bekehrt hast, gerettet wirst. Gemäß Augustinus‘, sollst Du, wenn Du eine fromme Gesinnung in Dir verspürst, den Leib des Herrn empfangen, auf dass er Dir das ewige Leben gewähre. Schiebe es nicht bis zum Sonntag auf, weil Du nicht weißt, ob du jenen erreichst.“⁴⁴⁷

Auch diese Position des Theologen ist gemessen am zeitgenössischen Hintergrund eher atypisch. Zwar war in einigen Gemeinschaften des iro-schottischen Mönchtums offenbar eine rege Kommunionspraxis üblich, wie die Regel der *Céli Dé*⁴⁴⁸ sinnfällig

potissimum communicare. Graecorum aliquorum presbyterorum consuetudo est, ut a quinta feria se praeparent et sanctificant missam ad caelebrandam. Potest evenire ut in tertia feria, sive quarta feria, peccatum committamus, quod non abluator usque post finitum diem dominicum; quapropter non rite communicamus per singulos dies dominicos; et potest fieri ut Deo placeamus per singulos dies unius ebdomadis, in quibus gustare et videre fas est quam dulcis sit Dominus. Amalar von Metz, Epistolae. Ed. Hanssens, 398, Nr. 6.

445 *Quotidie eucharistiae communionem percipere nec laudo, nec vitupero. Omnibus tamen dominicis diebus communicandum suadeo et hortor, si tamen mens sine affectu peccandi sit.* Gennadius Massiliensis, Liber de Ecclesiasticis Dogmatibus. Ed. Migne, 994.

446 *Praecipitur in canonibus ut omnes ingredientes ecclesiam communicent; quod si non communicaverint, dicant causam quare non communicent, et si rationabilis extiterit, indulgeatur illis; sin autem, excommunicentur.* Amalar von Metz, Epistolae. Ed. Hanssens, 398, Nr. 6. Laut dem Herausgeber verweist Amalar hier auf eine Bestimmung des Dionysius Exiguus aus den ‚Canones apostolorum‘. Ed. Migne, 142, c. 9. Vgl. auch die Edition von Adolf Strewe: Die Canonessammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion. Ed. Strewe, 5, c. 9: *si quis episcopus aut presbiter aut diaconus aut quilibet de sacerdotali catalogo facta oblatione non communicauerit, aut causam dicat, et si rationabilis fuerit, ueniam consequatur aut, si non dixerit, communione priuetur, tamquam qui populo causa laesioris existenter suspicionem faciens de eo qui sacrificauit, quod non recte obtulerit.*

447 *Et ne differas de die in diem converti ad illum, quia quacumque die conversus ingemueris, salvus eris. Iuxta Agustinum, quando videris pium affectum esse in te, sume corpus Domini, ut tibi vitam sempiternam praestet. Noli differe ad diem dominicum, quia nescis si contingas illum.* Amalar von Metz, Epistolae. Ed. Hanssens, 399, Nr. 6.

448 Zu den *Céli Dé*, wobei es sich um den altirischen Namen der Gemeinschaft handelt, der wohl in Analogie zu dem lateinischen Begriff der *milites Christi* verstanden werden muss und über deren Reformcharakter in der Forschung heftig diskutiert wurde, vgl. Haggart, *céli Dé* (2006/07), 17–62.

macht.⁴⁴⁹ In dem normativen Text, der wahrscheinlich auf das neunte Jahrhundert datiert werden muss,⁴⁵⁰ findet sich ein genauer Schlüssel, wie häufig man im Jahr die Kommunion empfangen solle bzw. müsse. Während im ersten Jahr nach der Erstkommunion kein weiterer Eucharistieempfang vorgesehen ist, steigert sich die Kom munionsfrequenz in den folgenden Jahren beständig, bis sie im siebten Jahr ihr Maximum erreicht hat: Sieben Jahren nach der Erstkommunion sieht die Regel den wöchentlichen Kommunionempfang vor.⁴⁵¹

Aber diese Gewohnheit der *Céli Dé* kontrastiert in signifikantem Maße mit der Kommunionspraxis der Laien. Denn die Konzilsväter diverser Provinzsynoden wurden im frühen und hohen Mittelalter nicht müde, die Kommunion zumindest einmal im Jahr, nämlich zu Ostern, einzuschärfen, was darauf schließen lässt, dass der tatsächliche Eucharistieempfang der Laien wohl eher gegen Null tendierte.⁴⁵² Auch in Irland sah man sich gezwungen, diese Minimalforderung einzufordern, wie aus einem Konzilskanon aus dem achten Jahrhundert hervorgeht.⁴⁵³ Die Bestimmung besagt, dass derjenige, der nicht wenigstens zu Ostern kommuniziere, nicht mehr als Christ gelten dürfe: *maxime autem in nocte Paschae, in qua qui non communicat, fidelis non est.*⁴⁵⁴ Kirchenweite Verbindlichkeit erlangten derartige Forderungen jedoch erst durch das vierte Laterankonzil, dass Laien vorschrieb, zumindest einmal im Jahr zu Ostern die Kommunion zu empfangen und zu beichten: „Alle Gläubigen beiderlei Geschlechts beichten nach Erreichen der Jahre der Unterscheidung wenigstens einmal im Jahr persönlich all ihre Sünden gewissenhaft ihrem eigenen Priester und sind bemüht, die ihnen auferlegte Buße nach Kräften zu erfüllen. Sie empfangen wenigstens an Ostern mit Ehrfurcht das Sakrament der Eucharistie, es sei denn, jemand sei auf Anraten seines eigenen Priesters aus einem vernünftigen Grund der Meinung, sich eine Zeit lang ihres Empfangs enthalten zu müssen. Andernfalls wird ihnen zu Lebzeiten das Betreten der Kirchen und nach dem Tod ein christliches Begräbnis verwehrt. Daher

⁴⁴⁹ Vgl. The Rule of the Celi De. Ed. *Gwynn*, 65–87. Zum Entstehungskontext des fraglichen Textes vgl. The rule of Tallaght. Ed. *Gwynn*, XIII f.; *Haggart, céli Dé* (2006/07), 20 f.

⁴⁵⁰ The rule of Tallaght. Ed. *Gwynn*, VII. Allerdings gilt es bei der Datierung zu bedenken, dass das einzige Manuskript, welches die ganze Regel enthält (fol. 9^v–12^r), auf das frühe 15. Jahrhundert datiert werden muss und derzeit in der Royal Irish Academy in Dublin unter der Signatur MS 23 P 16 aufbewahrt wird. Vgl. dazu *Haggart, céli Dé* (2006/07), 21 Anm. 12.

⁴⁵¹ Vgl. The Rule of the Celi De. Ed. *Gwynn*, 66–68, cap. 13.

⁴⁵² Laut einer neueren Arbeit sei es jedoch seit dem neunten Jahrhundert Pflicht gewesen, mindestens dreimal im Jahr zu kommunizieren. Vgl. *Exarchos*, Identität (2019), 163 Anm. 20. Vgl. dazu *Hamilton, Church* (2013), 169.

⁴⁵³ Canons attributed to S. Patrick. Ed. *Haddan/Stubbs*, 336, c. 22. Zur Datierung und dem pseudopatrizischen Charakter der Synode vgl. die quellenkritischen Ausführungen ebd., 330 f.

⁴⁵⁴ Canons attributed to S. Patrick. Ed. *Haddan/Stubbs*, 336, c. 22.

wird diese heilsame Bestimmung in den Kirchen häufig verkündet, damit niemand infolge blinder Unwissenheit seine Hände in Unschuld wasche.“⁴⁵⁵

Und nicht nur die Laien enthielten sich offenbar der Kommunion, sondern auch die zelebrierenden Kleriker waren anscheinend nicht bereit, im Anschluss an jede zelebrierte Messe auch selbst zu kommunizieren. Dies lässt sich (indirekt) aus einer der Maßgaben Karls des Großen erkennen. In der ‚Admonitio generalis‘ findet sich ein Hinweis, dass ein Priester, der die Messe zelebriere, auch selbst kommunizieren müsse, was aber oftmals nicht der Fall sei, wie es dort ebenfalls heißt: „Es kam uns zu Gehör, dass manche Priester die Messe zelebrieren und nicht an der Kommunion teilnehmen, was laut ‚Canones apostolorum‘ gänzlich verboten ist.“⁴⁵⁶

Diese verbreitete Abstinenz von der Kommunion dürfte ebenfalls von der Angst getragen worden sein, bei dem hochsensiblen Ritual der Kommunion einen Fehler zu machen und sich dadurch eine empfindliche Buße zuzuziehen oder – wie in Amalars Fall – mit Vorwürfen konfrontiert zu werden. Auch hierfür war also die Virulenz der Kommunikation mit Gott verantwortlich. Und genau dem wollte Amalar mit seinem Brief offenbar entgegentreten. Kurzum, es war Amalar darum zu tun, den sensibelsten Punkt der Messfeier zu entschärfen, nämlich die Kommunikation mit Gott, die sich im Mysterium vollzieht.⁴⁵⁷ Damit zeigt sich, dass der hier thematisierte Aspekt der Kom-

⁴⁵⁵ *Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno proprio sacerdoti, et iniunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiae sacramentum, nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum; alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur et moriens christiana careat sepultura. Unde hoc salutare statutum frequenter in ecclesiis publicetur, ne quisquam ignorantiae caecitate velamen excusationis assumat.* Constitutiones Concilium Lateranense IV. Hrsg. und übers. v. Up-hus/Sunnus/Wohlmuth, 245, c. 21.

⁴⁵⁶ *Auditum est aliquos presbiteros missam celebrare et non communicare, quod omnino in canonibus apostolorum interdictum esse legitur.* Die Admonitio generalis Karls des Großen. Ed. Mordek/Zechiel-Eckes/Glatthaar, 186; 188. Übersetzung: Ebd., 187; 189.

⁴⁵⁷ Die Frage, ob ein solches Sakramentenverständnis, wie es in Amalars Brief zutage tritt, gegenüber der in den Bußbüchern greifbaren Vorstellung, die den Fokus nicht so sehr auf die rechte innere Gesinnung des Kommunikanten legt, sondern den formalkorrekten Vollzug des Rituals in den Fokus stellt, von einer normativ-theologischen Warte aus betrachtet, als Fortschritt bewertet werden muss, liegt außerhalb des Fragehorizontes dieser Arbeit. Hubertus Lutterbachs Überlegungen zum (impliziten) Sakramentenverständnis der frühmittelalterlichen Bußbücher scheinen jedoch in diese Richtung zu tendieren. Zwar bleibt Amalars Brief an Guntard in Lutterbachs Arbeiten unberücksichtigt – ebenso wie Lutterbachs Quellengrundlage, die Bußbücher, in jenen Arbeiten unberücksichtigt bleibt, die sich eingehend mit Amalars Brief an Guntard auseinandergesetzt haben, jedoch schätzt Lutterbach die von ihm untersuchte (implizite) Sakramentenlehre der Bußbücher im Vergleich zum Sakramentenverständnis der Alten Kirche, das von ethischen Prinzipien bestimmt gewesen sei, als „primitiv“ ein. Vgl. Lutterbach, Mass and Holy Communion (1995), 72 f., wo es heißt: „The fact that the penitentials do not mention the thankful love of God and one's neighbor [sic], but mainly the ritually correct contact with

munikation mit Gott keineswegs etwas Wesens- oder Seinsmäßiges ist, sondern von den historischen Bedingungen abhängt. So erklärt es sich dann auch, weshalb eine Handlung, wie sie Amalar vor über tausend Jahren vollführte, unter heutigen Kirchenbesuchern wohl weniger Irritation erzeugen würde, als sie noch unter den Zeitgenossen evozierte.⁴⁵⁸

Ob Amalars Argumentationslinie sein Gegenüber überzeugte, ist nicht überliefert. In der longue durée war seinen Überlegungen zumindest kommunikativer Erfolg bescheiden, wenn man die Rezeptionsgeschichte als Gradmesser heranzieht. Sein ‚*Liber officialis*‘ ist uns in über 80 Handschriften überliefert.⁴⁵⁹ Da sein Hauptwerk auch eine Kopie des Briefs an Guntard enthält, dürften auch seine Ausführungen zum Sakrament der Eucharistie weithin bekannt geworden sein.⁴⁶⁰ Laut einem von Amalars Zeitgenossen, auf den noch zurückzukommen sein wird, erreichten Amalars Schriften bereits zu dessen Lebzeiten ein breites Publikum.⁴⁶¹

Dieser kommunikative Erfolg von Amalars Text heißt aber nicht, dass die Eucharistie im historischen Prozess ihren Schrecken verlor, also an Virulenz einbüßte. Vor allem das spätmittelalterliche Phänomen der „Schaudevotion“, was auch als „geistli-

the sacrificium, may be taken as a clear indication of the regression of the early Middle Ages into a phase that is culturally more primitive than that of the early Christian period.“ Dass eine solche Position, wie sie Lutterbach vertritt, aus einer methodologischen Perspektive, die um Werturteilsfreiheit und nicht-normative Zugänge bemüht ist, wenig zielführend erscheint, dürfte klar sein.

⁴⁵⁸ Allerdings gibt es auch heute noch Stimmen, die ob der heutigen Laxheit im Umgang mit der Eucharistie die Bestimmungen der frühmittelalterlichen Bußbücher als tröstend wahrnehmen. Vgl. dazu die Ausführungen des Forschers und Ordensmanns *O'Donoghue, Insular Chrismals* (2011), 83. Das Zitat findet sich oben in Anm. 425.

⁴⁵⁹ Zur Rezeptionsgeschichte und zur Breiten- und Nachwirkung des ‚*Liber officialis*‘ vgl. *Suntrup, Bedeutung* (1978), 68; *Bricout, Expliquer les rites* (2016), 101–126. Zu den Handschriften siehe die Liste des online-Repertorium Mirabile, online: <http://www.mirabileweb.it/title/liber-officialis-amalarius-symphosius-mettensis-ch-title/255> (Zugriff: 26.03.2025).

⁴⁶⁰ Der Brief wurde von Amalar ab der zweiten Redaktionsstufe in sein Hauptwerk kopiert. Vgl. dazu *Steck, Der Liturgiker Amalarius* (2000), 90; *Patzold, Amalar* (2003), 75.

⁴⁶¹ Die Aussage stammt bezeichnenderweise von Amalars Widersacher Florus von Lyon, der in einem Brief schreibt, dass Amalars Bücher beinahe überall verbreitet und allseits bekannt seien: *Certe libri ipsi fere ubique dispersi, fere omnibus noti sunt* (...). Florus von Lyon, *Opuscula adversus Amalarium Mettensem*. Ed. *Dümmler*, 268, Nr. 13. Die Frage, ob Amalars Werk bereits zu seinen Lebzeiten eine weite Verbreitung fand, wie dies von Florus von Lyon in dem Zitat moniert wird, ist in der Forschung kontrovers diskutiert worden. Während Klaus Zechiel-Eckes die Aussage von Florus für unglaubwürdig hält, da Amalars Hauptwerk nur in einer einzigen Handschrift aus der Zeit vor der Mitte des 9. Jahrhunderts überliefert ist, was gegen eine weite Verbreitung spreche, hat Steffen Patzold kritisch eingewandt, dass der Überlieferungsbefund auch durch eine systematische Vernichtung der Handschriften des ‚*Liber officialis*‘ nach der Verurteilung der Schrift auf der Synode von Quierzy zu erklären sei. Vgl. dazu *Zechiel-Eckes, Florus von Lyon* (1999), 53 Anm. 214; *Patzold, Amalar* (2003), 75 Anm. 99.

che Kommunion⁴⁶² umschrieben wird, dürfte gegen diesen Umstand sprechen. Auch wenn Begriffe wie „Schaufrämmigkeit“, „Augenkommunion“ und „Schaudevotion“ nicht unproblematisch sind,⁴⁶³ wie Thomas Lentes gezeigt hat,⁴⁶⁴ so dürfte doch die Grundtendenz in der Forschung unstrittig sein, dass die Laien im Spätmittelalter keineswegs häufiger die Eucharistie empfingen als Amalars und Guntards Zeitgenossen, also im liturgischen Sinne öfter kommunizierten. Was sich in puncto Eucharistiefrämmigkeit veränderte, war etwas anderes. Viele Laien versuchten im Spätmittelalter, möglichst vieler Wandlungen bzw. Messwunder ansichtig zu werden, was man als Verschiebung von einer „Kommunions- zur Schaufrämmigkeit“ umschrieben hat.⁴⁶⁵ Diese Entwicklung dürfte ein Indiz dafür sein, dass der Verkehr mit dem Göttlichen auch im Spätmittelalter eine prekäre Kommunikationsform blieb, die Kommunikation mit Gott im historischen Prozess also nicht ihre Brisanz einbüßte und zu etwas Harmlosen wurde.

Amalars Brief an Guntard hatte für den Theologen und zeitweiligen Erzbischof aber auch noch ein Nachspiel, das hier nicht übergeangen werden darf, nicht zuletzt deswegen, weil es evident macht, wie stark die Frage nach dem richtigen Vollzug der Kommunikation mit Gott eine Machtfrage ist. Auf der Synode von Quierzy, die im Jahr 838 in der gleichnamigen Pfalz bei Laon zusammentrat, wurde Amalar nämlich rund zehn Jahre, nachdem er zur Feder gegriffen hatte, um sein Spucken gegenüber Guntard zu rechtfertigen, seines Amtes als (kommissarischer) Verwalter des Erzbistums Lyon entkleidet, also degradiert – nicht zuletzt (aber nicht ausschließlich) wegen seiner im Brief gemachten Aussagen.⁴⁶⁶ Zwar war der Hauptkritikpunkt, den Amalars Kritiker in Quierzy gegen den stellvertretenden Erzbischof erhoben, dessen Ausführungen zum Leib Christi, welche er in einer dreiteiligen und dreigestaltigen Allegorese ausgedeutet hatte, womit er gegen die mystische Einheit des Leibes Christi im Sakrament verstößen habe, wie man ihm vorwarf.⁴⁶⁷ Doch neben dieser eigentlichen „Ar-

⁴⁶² Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 258.

⁴⁶³ Zur Schaufrämmigkeit vgl. Lentes, Auge (2004), 242–255. Zuletzt: Eck, Apologien (2019), 332.

⁴⁶⁴ Kritisch zu dem Begriff der Augenkommunion Caspers, Western Church (1995), 96. Von „müheloser Augenkommunion“ spricht hingegen Berndt Hamm im Anschluss an die ältere Literatur. Vgl. Hamm, Medialität (2009), 42. Zum Verhältnis von Augen- und Speisekommunion vgl. auch Rubin, Corpus Christi (2001), 64; Torsy, Eucharistische Frömmigkeit (1971), 102; Wiederkehr, Hermetschwiler Gebetbuch (2013), 165 Anm. 199.

⁴⁶⁵ Leppin, Geschichte (2012), 418.

⁴⁶⁶ Über die Absetzung sind wir vor allem durch den retrospektiven Bericht des Florus von Lyon unterrichtet, der die Ereignisse, die zu Amalars Absetzung führten, in einem Brief festgehalten hat, der nicht ohne Schadenfreude und Häme über den Fall seines Widersachers berichtet. Vgl. Flori relatio de Concilio Carisiacensi. Ed. Werminghoff, 779 f. Vgl. dazu Zechiel-Eckes, Florus von Lyon (1999), 39.

⁴⁶⁷ Vgl. Flori relatio de Concilio Carisiacensi. Ed. Werminghoff, 778–782. Vgl. dazu auch Kolping, Amalar von Metz (1951), 448–451, insb. 444 f.; Zechiel-Eckes, Florus von Lyon (1999), 56 f.

chillesferse“⁴⁶⁸ der Amalar’schen Lehre, wurde dem Theologen auch sein Brief an Guntard zum Verhängnis. Vor allem Amalars Gedankenspiel, was mit der Hostie im Leib des Kommunikanten geschehe, wurde ihm von seinem Kritiker als Sterkoranismus ausgelegt, wie ein Vergleich der Anti-Amalarius-Texte und dem fraglichen Brief ergibt, wie Klaus Zechiel-Eckes herausgearbeitet hat.⁴⁶⁹ Publik geworden waren diese Aussagen überhaupt nur, weil Amalar seinen Brief in sein Hauptwerk kopiert und damit einem breiteren Adressatenkreis bekannt gemacht hatte.

Es ist jedoch bemerkenswert, dass in Quierzy, wo Amalars Gegner zum finalen Schlag gegen den unliebsamen kommissarischen Erzbischof ausholten, keineswegs sein Spucken unmittelbar nach der Messefeier thematisiert bzw. problematisiert wurde. Das war in den Augen von Amalars Gegnern offenbar nicht das Problem. Heikler, genauer: häretisch wurde hingegen seine Hostienallegorese angesehen. Kurzum, der Streitfall war kein performativ-ritueller, sondern ein theologischer. Es ging nicht – jedenfalls nicht vornehmlich –, um ein missglücktes Ritual, sondern um eine häretische Lehrmeinung.

Dennoch wäre es verkürzt, den Streit, der auf der Synode von Quierzy seinen Höhepunkt erreichte, nur als Theologendisput abzutun. Denn offenbar war die eigentliche Triebfeder hinter den Ereignissen im Jahr 838 eine handfeste kirchenpolitische Auseinandersetzung um das Erzbistum von Lyon. Der Umstand, dass Amalars Gegner bei dessen Aussagen über den Verbleib der Hostie nach der Kommunion ansetzten, zeigt jedoch, dass gerade dieser Punkt im zeitgenössischen Diskurs als besonders heikel angesehen wurde. Mit anderen Worten: Der Theologe hatte sich durch seine Spekulation über den richtigen Sakramentenempfang angreifbar gemacht, eben weil diese Frage ebenso strittig wie gefährlich war.

Und noch etwas anderes macht das Beispiel sinnfällig: In dem Ringen um die richtige Art der Kommunikation mit Gott setzt sich keineswegs immer – oder auch nur meistens – das bessere Argument durch, sondern die kommunikativen Strategien der Akteure sowie deren Positionierung im religiösen Feld entscheiden meist über den Erfolg. Oder mit den Worten von Jürgen Habermas: strategisches Handeln schlägt kommunikatives.

⁴⁶⁸ Bereits Lubac, *Corpus mysticum* (1939), 299 hat von der „talon d’Achille“ gesprochen, was dann von Zechiel-Eckes, *Florus von Lyon* (1999), 57 aufgegriffen wurde.

⁴⁶⁹ Vgl. dazu Zechiel-Eckes, *Florus von Lyon* (1999), 39.