
Verehrung und Verteidigung der Eucharistie. Unterweisung des Volkes in den Predigten von der „Sammlung von Petrus de Miłosław“ (15. Jh.) und die Prager religiösen Diskussionen.

Krzysztof Bracha

(Kielce, Poland)

Der eucharistische Kult stellte den Höhepunkt der mittelalterlichen Frömmigkeit dar, insbesondere in der Zeit nach dem IV. Lateranum (1215), als die Transsubstantionslehre anerkannt worden war.¹ Die Gläubigen hatten die Gelegenheit, fast täglich am Mittelpunkt des sich vollziehenden mirabiliter, Dramas, eines liturgischen Mysteriums der Verwandlung heiliger Gestalten im Konsekrationsakt teilzunehmen. Der Akt, wenn auch er sich außerhalb der Möglichkeiten der menschlichen Perzeption vollzog, setzte die Idee der Verwandlung im Sinne von realiter, substancialiter voraus. Im Verwandlungsakt (Elevatio Christi) wurde der Mensch zum Augenzeugen der sich vollziehenden wundersamen Verwandlung, in der sich Christus nicht nur anwesend machte, sondern auch durch den Mund des Priesters die endgültige Konsekrationsformel „Hoc est enim corpus meum“ aussprach.² Diese wundersame Erfahrung der göttlichen Anwesenheit in der Eucharistie löste in der Geistigkeit der so gegen allerlei Wundersames anfälligen Christen besondere Haltungen und religiöse Empfindlichkeit aus. Gnaden und Schenkungen, die der Mensch dank der Eucharistie erfuhr, umfassten das nahezu ganze Ausmaß der menschlichen Existenz, sowohl die geistigen als auch die diesseitigen Bedürfnisse des Menschen. In einer anonymen Kompilation der Vorlesung des Gottesdienstes aus der Wende des 13./14. Jh. führte der Autor aus, dass die Kraft des göttlichen Antlitzes „per sex effectus“ in der Eucharistie erscheint, „per mundationem et clarificationem, propter

¹ Der Begriff der Transsubstantionslehre erschien in den Diskussionen des vorigen Jahrhunderts, als er zum ersten Mal im 11. Jh. von Peter von Poitiers und Guitmund und später um 1140-1142 von Roland Bandinelli, dem späteren Papst Alexander III. gebraucht wurde. Vgl. B. Neunheuser, „Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit,“ in: *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 4 (Freiburg im Br., 1963) 1; *idem*, „Transsubstantion,“ in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10 (Freiburg im Breisgau, 1938) 255-256; H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantionslehre bis zum Beginn der Hochscholastik* (Münster, 1965); P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter* (München, 1933) 26-39; *idem*, *Die Pflichtkommunion im Mittelalter* (Münster, 1940) 151-177; *idem*, *Die häufige Kommunion im Mittelalter* (Münster, 1938) 145-163; *idem*, „Die scholastische Theorie der eucharistischen Verwandlungswunder,“ *Theologische Quartalschrift* 110 (1929) 305-332; H. de Lubec, *Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie* (Einsiedeln, 1969); J. Warzeszak, „Kształowanie się nauki o Eucharystii w średniowieczu,“ *Warszawskie Studia Teologiczne* 4 (1991) 123; M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in late Medieval Culture* (Cambridge, 1994) 35-48; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London, 1977²) 440-448; H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, „Znaki Zbawienia,“ in: *Historia dogmatów* Bd 3, Hrsg. von B. Sesboüé (Kraków, 2001) 102.

² Vgl. Anmerkungen dazu von C. G. Jung, „Das Wandlungssymbol in der Messe,“ *Eranos Jahrbuch* (1940/1941) 67-155.

sanationem, propter deificationem, per confortationem, propter ditationem“ wie auch „a morte er periculis liberatio“.³

Die Standpunkte, welche die Realität der Transsubstantiation in Frage stellten, eines grundlegenden Dogmas des Christentums, oder irgendwelche Polemiken, welche den Rang des Eucharistiekultes herabsetzten, mussten auf eine scharfe Reaktion der Kirche, auf Ablehnung und Verurteilung gestoßen sein. Dasselbe bezog sich auf Verbrechen gegen die Hostie, der wahren und mutmaßlichen, also gegen den Schöpfer selbst, die, unter der speziellen Kategorie des Sakrilegs gefasst, führten extreme Verhaltensweisen und Interaktionen herbei.⁴ Einerseits wurde deren vor allem die ketzerische Kontestation beschuldigt, darüber hinaus eine gewöhnliche Ignoranz, Missbräuche, nicht selten auch das magische Denken, insbesondere auf der Ebene der Volksfrömmigkeit und letzten Endes den irrtümlichen Glauben der Andersgläubigen, der grundsätzlich mit der jüdischen Konfession gleichgesetzt war. Will man die Meinung von Stefan Swieżawski paraphrasieren, unterliegt keinem Zweifel, dass die eucharistische Problematik „den damals am lebhaftesten diskutierten doktrinalen Themen gehört (...), den in den Universitätsdiskussionen meist angesprochenen, und der verstärkte Kult des eucharistischen Christi und die theologische Belebung wie auch des seelsorgerischen Problems der Kommunion, (...) deren Erteilung in zweier Gestalten und deren Häufigkeit den Merkmalen gehören, welche die damalige religiöse Geistigkeit kennzeichnen.“⁵ Einen besonderen Ausdruck hatte diese Problematik in dem Programm der Prager Reform, wo sie zum grundlegenden, strittigen Punkt im Bereich der Dogmatik wurde, zuerst in den Diskussionen der Prager Reformverfahren, und dann in den Polemiken mit den Hussiten. Der allergrößte Brennpunkt des Prager Eucharistieprogramms – die Idee des Kelches, wie Helena Krmíčková es letztens formulierte, wurde endgültig zum Symbol der hussitischen Bewegung und zum Kennzeichen des Johannes Hus selbst.⁶ Es ist kein Platz, eine detaillierte Präsentation des umfangreichen, diesbezüglichen Schrifttums vorzunehmen, umsomehr als die erwähnte Problematik sich durch eine reichhaltige Fachliteratur abhebt, wenn sie auch weiterhin einer monographischen Fassung bedürftig ist.⁷

In der vorliegenden Präsentation geht es nicht nur um eine Widerspiegelung oder weitreichende Resonanzen der sich umwälzenden Diskussionen und Kontroversen um die Eucharistie herum im einem Milieu außerhalb Böhmens, also um die mehrfach in der Fachliteratur behandelte Frage des Einflusses der Prager Auseinandersetzungen auf die benachbarten Länder. Gleichermaßen wichtig erscheint nämlich der Weg, das Transportationsinstrument und die Art und Weise

³ Vgl. A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens* (Freiburg im Breisgau, 1902) 664-667.

⁴ Zum Missbrauch der Hostie vgl.: P. Browe, „Die Eucharistie als Zaubermittel im Mittelalter,“ *Archiv für Kulturgeschichte* 20 (1930) 134-154; *idem*, *Die Verehrung* 49; 120; R. Ganszyniec, „Eucharystia w wierzeniach i praktykach ludu,“ *Lud* 44 (1959) 75-117; Karle, „Hostie,“ in: *HddA* Bd. 4 (Berlin, 1932) 412-422; M. Rubin, *Corpus Christi* 334-342.

⁵ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku* Bd. 3. Byt (Warszawa, 1978) 437.

⁶ Z. Fiala, *Předhusitské Čechy 1310-1419. Český stát pod vládou Lucemburků* (Praha, 1987) 373; H. Krmíčková, *Studie a texty. K počátkům kalicha v Čechách* [Opera Universitatis Masarykianae Brunensis. Facultas Philosophica, 310] (Brno, 1997) 3; F. Šmahel, „The War of Symbols: The Goose and the Chalice Against the Cross,“ *BRRP* 4 (2002) 151-159 (besonders 154).

⁷ H. Krmíčková, *Studie a texty* S. XIV - XXV, 3-15, dort eine reiche Bibliographie.

der Assimilation der theologisch sublimierten Problematik auf der katechetischen Ebene den breiten Massen der Gläubigen gegenüber, also um deren Umsetzung auf das Niveau des Empfängers, den gegebenenfalls ein weltliches Auditorium darstellte. Es ist nämlich deutlich hervorzuheben, dass wir die eucharistische Problematik am Beispiel des Volkspredigertums referieren, des massenhaftesten Katecheseninstrumentes, von den böhmischen Reformatoren allein hochgeschätzt und viel benutzt.⁸

Die in dem damaligen Christentum erweckten eucharistischen Diskussionen resultierten nämlich aus einem theologischen Gedanken in Verbindung mit Umwertungen in der damaligen christlichen Lehre, mit den philosophischen Konzepten der Substanz und der Gebrechen, die einerseits von der Doktrin des Widerrufens der Brotschubstanz bei Wilhelm Ockham, und andererseits von der gegensätzlichen Idee der Remanenz bei Johann Wyclif vertreten wird. Auf diesem Level der gelehrten Inhaltssublimierung konnten diejenigen Inhalte aus selbstverständlichen Gründen der Perzeption von einfachen Gläubigen als zu hermetisch unzugänglich sein. Erinnern wir uns daran, dass es hier nicht ausschließlich um die grundlegende Idee des Kelches geht, in der die Prager eucharistische Diskussion ihre ausdrücklichsste Verkörperung und Erfüllung fand, sondern, weiter gesehen, um ein für das ganze spätmittelalterliche abendländische Christentum universelles Ausmaß der eucharistischen Religiosität im Allgemeinen geht.

Die Rezeption einer der wesentlichsten Diskussionen der Prager Reform im polnischen Predigertum gegenüber den Laien ist, wie es scheint, auch aus anderen Gründen interessant. In der älteren Fachliteratur, mit Aleksander Brückner und Bohdan Vydra angefangen, wurde auf viele gemeinsame Züge, Einflüsse und Verwandtschaften hingewiesen, welche die böhmische und polnische ars praedicandi miteinander in Verbindung setzten, die nicht nur mit der Rezeption der Bücher, sondern auch mit den Wanderungen der Prediger selbst im Zusammenhang standen.⁹ Leider gehört das Predigerschrifttum zu den weiterhin schwach erkannten und unzureichend erforschten Fragen in der Geschichtsschreibung beider Länder und erfordert weitere vertiefte Studien.

Die vorliegende Analyse stellt also einen Versuch dar, die wichtigsten katechetischen Fäden in einigen ausgewählten Predigten zu präsentieren, die die Sammlung Sermones de tempore et de sanctis beinhaltete und die in der Fachliteratur Petrus de Miłosław zugeschrieben wurden mit besonderer Berücksichtigung der Predigt „De corpore Christi“ und in der Ergänzung zweier Predigten „In cena Domini“ wie „In Ramis Palmarum“, um die herum sich die

⁸ Vgl. P. C. A. Morée, *Preaching in Fourteenth - Century Bohemia. The Life and Ideas of Milicijus de Chremsir (1374) and his Significance in the Historiography of Bohemia*, (Heršpice, Czech Republic, 1999) 76.

⁹ A. Brückner, „Kazania średniowieczne,“ Teil. 1-3, in: *Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności w Krakowie* Bd. 24 (Kraków, 1895) 38-97, 317-390, Bd. 25, 1896, 115-205; B. Vydra, *Polská středověká literatura kazatelská a její vztahy ke kazatelské literatuře České* [Věstník Královské České Společnosti Nauk. Třída Filosoficko - historicko - jazykozpytná, Jg. 1927] (Prague, 1928); J. Wolny, „Kaznodziejstwo,“ in: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce* Bd 1. *Średniowiecze*, Hrg. von M. Rechowicz (Lublin, 1974) 283.

Ausführung der vorliegenden Präsentation fassen wird.¹⁰ In diesem Zusammenhang bleibt es nicht belanglos, dass die erwähnte Predigtensammlung eine der populärsten Predigersammlungen im spätmittelalterlichen Polen darstellt, einst in mindestens zehn Abschriften verbreitet. Sie macht eine Kompilation von 117 Predigten, die von dem geheimnisvollen Kopisten Petrus de Miłosław durchgeschrieben wurden. Selbst wenn die Befugnis dieser Predigten kein Gegenstand der Studien ist, weist die anfängliche Analyse auf das Gremium einiger hervorragendster, damaliger polnischer Prediger hin, die um die Krakauer Kanzel herum gruppiert waren, u. a. Lukas von Wielki Kozmin, Paulus von Zator, Johann von Słupcza, und, was in diesem Kontext nicht ohne Bedeutung ist, auf einen Tschechen auf dem Jagellonenhof: Johann Štekna. Für die Quellengrundlage diente die Handschrift aus dem 15. Jahrhundert mit der Signatur BN III 3021, das ehemalige Eigentum der Benediktinerabtei auf Łysa Góra (Heiliges Kreuz).¹¹

Den Inhalt der genannten Predigten stellt die eucharistische Katechese dar und fasst sich innerhalb derselben Frömmigkeitsströmung, der im Spätmittelalter unzählbare Sagen über wundersame Hostien gehören, darunter auch über Hostien in den Händen von Zweiflern, Andersgläubigen und Ketzern.¹² All das lässt das spezifische Klima der mittelalterlichen Devotion im Bereich der Eucharistie erscheinen, in dem Polemiken mit den Ansichten der Andersgläubigen, Anschuldigungen wegen Hostienschändung und Eingriffe des Schöpfers selbst in eucharistische Wundererscheinungen und letztlich dogmatische Diskussionen im reformatorischen Gedanken und Auseinandersetzungen mit den für irrtümlich und ketzerisch befundenen Meinungen entstanden.

Die umfangreiche Predigt „De corpore Christi“, eine der offenherzigsten und zugleich die in der vorliegenden Analyse die einleitende ist, ähnlich den meisten Sammlungen, nach dem Pariser, also nach dem klassischen Muster, aufgebaut. Dem Modus gemäß wurde das Predigtthema also verba thematis der Heiligen Schrift entnommen, in unserem Falle dem Evangelium nach Johannes (6. 55): „Denn mein Fleisch ist wirklich eine Speise und mein Blut ist wirklich ein Trank.“ Mittendrin der für die eucharistische Katechese charakteristischen Belehrungen und moralischen Lehren über die aus der Teilnahme an der Kommunion resultierenden Gnaden, von denen es oft in den Predigertexten aus der Epoche die Rede ist, durchdringen aber

¹⁰ Zum Thema der Eucharistie im mittelalterlichen Predigertum vgl. M. Rubin, *Corpus Christi* 213-287.

¹¹ Die analysierte Predigt Nr. 77: *De corpore Christi*, Cod. Biblioteka Narodowa (weiter zit. nur. BN) III 3021, f. 219 bb-224 aa. wie im Cod. BN IV 3022, f. 153 ab - 157 ba von. der Hälfte des 15. Jh., der Provenienz aus dem Paulinerkloster auf Skalka in Krakau. Ausserdem die Predigt Nr. 44: *In Ramis Palmarum*, Cod. BN III 3021, f. 120aa-123ab; die Predigt Nr. 45: *In cena Domini*, *ibidem*, f. 123 ab-127 aa; die Predigt Nr. 46: *In cena Domini secundus sermo*, *ibidem*, f. 127 aa-131ab. (alle vier weiter zit. nur folio).

¹² Vgl. Fr. Schmid, „Die eucharistischen Wundererscheinungen im Lichte der Dogmatik,“ *Zeitschrift für katholische Theologie* 26 (1902) 492-517; P. Browe, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters* [Breslauer Studien zur historischen Theologie. NS. 4] (Breslau, 1938); W. Brückner, „Liturgie und Legende. Zur theologischen Theorienbildung und zum historischen Verständnis von Eucharistie - Mirakeln,“ *Jahrbuch für Volkskunde* 19 (1996) 139-168; M. Rubin, *Corpus Christi* 108- 129; St. Kozakiewicz, „Wiara w rzeczywistą obecność Chrystusa Pana w Najświętszym Sakramencie ołtarza w świetle cudów eucharystycznych zawartych w rękopisach XIII w. z opactw cysterskich w Paradyżu i Pelplinie,“ *Studia Warmińskie* 12 (1975) 503-539.

quasi wie durch den Nebel die Echos der damals stattfindenden eucharistischen Diskussionen, Kontroversen, Auseinandersetzungen und Anschuldigungen, die nicht nur gegen Diejenigen gerichtet sind, welche die Kommunion unwürdig oder ohne gebührende fromme Haltung empfangen, sondern auch gegen diese Menschen, die einerseits darüber unrichtig predigen, andererseits darüber spotten, sie schänden und die Geltung der Eucharistie anzweifeln. Wenn auch der Prediger in keinem anderen Falle, außer Altgläubigen, namentlich seine Interlokutoren nennt, richtet er seine Rede an drei Gruppen von Gesprächspartnern, mit denen er einen einzigartigen Dialog eingeht, und zwar vor allem an unwürdige und in seinem Glauben oberflächliche Christen, die Hauptadressaten seiner Predigt, wie gegen Widersacher der Hostie, gegen Altgläubige und Ketzer. Dadurch nimmt die Lehre über die Eucharistie ab und zu die Merkmale der Kirchenpublizistik an, welche die für das Spätmittelalter aktuellsten, strittigen und empfindlichen Fäden der weiterhin lebendigen eucharistischen Debatten widerspiegelt. Der Autor der Predigten bleibt während deren Gänge nicht wehrlos, indem er mehrmals seine Akzeptanz für reformatorische Gedanken und Ideen zum Ausdruck bringt, welche der Verteidigung und Verbreitung des Kultes von den heiligsten eucharistischen Gestalten dienen.

Schon verba thematis in der Predigt „De corpore Christi“ weist auf die Intentionen und die angenommene Richtung des Diskurses hin. Es ist eine Laudatio für die wahren Attribute, Schenkungen und Gnaden, die sich aus der Teilnahme an diesem Sakrament ergeben. Der Lob, welcher dem frommen Aufbauen und der Anregung der frommen Verehrung gegenüber den eucharistischen Gestalten diene, wurde auf eine natürliche Weise zum Vortrag, der auf die Verteidigung der Sakramentsgeltung wider Anzweifler und Treubruchige abzielte.

Die in unsere Thematik einführende Predigt „De corpore Christi“ beginnt die Vorlesung über die Vorankündigung der Sakramentsfestsetzung in den Alttestamentspropheten.

Selbst wenn die Predigt „De corpore Christi“ mit einem Evangeliumsvers eingeleitet wird, ruht das entscheidende Introduktionsgewicht auf einigen Prothemen, welche aus dem Alten Testament geschöpft worden waren. Der Prophet Elija vom ersten Buch der Könige 19.1-21, der vor Zorn der Jesabel, einer unzüchtigen Frau, auf die Wüste geflohen war, und dort, durch Einsamkeit und Hunger erfahren, total zusammengebrochen, aber mit einem Opfer aus Brot und einem Krug Wasser verstärkt, glücklich nach 40 Tagen an den Berg Horeb kam, symbolisiere nach den Erklärungen des Predigers den gegenwärtigen Christen. Brot und der Krug mit Wasser seien dagegen der Leib des Herrn. Nimmst du es zu sich, belebe es und verstärke, damit du unterwegs deine Kräfte nicht verlierst, werdest du aber von einer Krankheit geplagt, dann sei von den Heiligen Vätern das Viatikum festgesetzt worden.¹³ Seine Vorlesung ist bestrebt, den Gläubigen eine einfache Disjunktion zwischen der Ernährung des Herrn und dem gewöhnlichen diesseitigen Mahl aufzuweisen. Dieser Vergleich, auf Gegensätze abgestützt, machte wohl leichter, die sublimierten dogmatischen Inhalte auf das Niveau des Empfängers

¹³ „Moraliter autem fratres carissimi helyas propheta significat quamlibet animam fidelem.(...) Quod inquam corpus Christi ille panis subcinericius aperte figurabat. Unde ex hoc patres sancti spiritu sancto instituerunt, ut omnes egroti, quibus grandis restat via, hunc panem pro viatico devote sibi recipiant, quatenus possint secure pervenire ad montem domini. Nam iste panis est verus cibus anime“, f. 220aa.

umzusetzen. Die gewöhnliche Nahrung des Körpers, die verdaut wird und nur bis zu einer Zeit irdisches Leben erhält, wird der geistigen entgegengesetzt, die nicht nur Jahrhunderte hindurch andauert, sondern auch mit ewigem Leben beschenkt. Die Nahrung des Geistes sei nämlich eine lebendige Nahrung, die körperliche dagegen – eine tote. Daraus resultiert eine Schlußfolgerung, deren Überlegung den Gläubigen überlassen wird. Arbeite der Mensch tüchtig um seines materiellen Brotes willen, umso eifriger und richtiger solle er für seine geistige Nahrung arbeiten, dank der er jahrhundertlang leben werde.¹⁴ Der Buchstabe verba thematis der Predigt überträgt anschließend den Prediger auf die Ebene einer Konfrontation mit den Juden. Es sind jedoch keine Ausflüchte, sondern eine in der Predigerkunst häufige religiöse Polemik, nicht ohne gewisse Bissigkeit, auf den Faden von Bibelereignissen abgestützt, die mit der Ankündigung der Eucharistiefestsetzung verbunden waren.¹⁵ Der Prediger erinnert daran, dass es schon damals Anzweifler gab, als nämlich der Jesu am See von Tiberias den Mengen schwor „Ich bin das lebendige Brot (J. 6.51)“, murrten die um ihn versammelten Juden misstrauisch und dachten, es sei nur eine Allegorie. Er zieht weiter die Worte Christi in Erinnerung, der den Juden zur Antwort auf das Misstrauen einwandte, dass jenes Brot nicht das gleiche sei, wie dasjenige, welches eure Vorfahren verzehrt hatten, die doch starben. Es war eine Andeutung auf Herabsenden von Manna auf der Wüste, das die Juden verachteten und darüber erbrachen, gewissermassen dadurch wieder nach Ägypten, dem Land der Sklavenschaft, zurückkehrend, denn angesichts des Buch Exodus 16.3 waren sie es in Ägypten gewohnt, Fleischtöpfe zu verzehren.¹⁶ Um die Aussage dieses Teils der Predigt zu verstehen, ist an dieser Stelle eine quasi unwesentliche und wortkarge Anmerkung des Predigers wichtig, die jedoch in sehr ausschlaggebenden Worten wiedergegeben wurde. In dem angeführten Kommentar zum Buch Exodus über „Fleischtöpfe“ fügt er von sich hinzu, dass es sich um Zwiebel und Knoblauch gehandelt habe. Der Prediger gönnt sich dadurch eindeutige Bissigkeiten den Altgläubigen gegenüber. Mit Vorliebe greift er noch mehrmals im weiteren Gange der Predigt darauf zurück.¹⁷ Wir wissen anderswoher, dass gerade der Knoblauch in den antisemitischen Polemiken eine besondere Rolle spielte.¹⁸ Diese Motiv, zum Zeitpunkt der sich vermehrenden Anschuldigungen der

¹⁴ „Ego autem vestra corpora nutrivi, ut per hoc exquiratis escam, que non temporaneam, sed eternam tribuit vitam”, *ibidem*, f. 220ab; „Quod cum homo quilibet pro cibo corporali semper intentus laborat, merito intentissime laborare deberet pro cibo spirituali, de quo cuiuslibet anima iusti vivet in eternum”, *ibidem*, f. 220ba.

¹⁵ Vgl. R. Rumaniek, „Zapowiedź Eucharystii w Starym Testamencie,” *Warszawskie Studia Teologiczne* 4 (1991) 7-12.

¹⁶ „Volens igitur dominus probare, quod iste panis est celestis, qui dat vitam eternam, adducit iudeis figuram Veteris Testamenti, que eciam aperte figurabat sacramentum corporis Christi, dicens. Non sic manducaverunt patres vestri manna in deserto et mortui sunt. Non ita se habet panis iste, quia ille figura fuit. Iste autem res figurata et ille tamen corpus reficiebat ad tempus, iste autem in eternum”, f. 220 ba.

¹⁷ „Iudei quoque assueti in Egipto carnibus, cepis, poris et aleis fastidierunt manna dicentes. Utinam mortui fuisset in Egipto, quando sedebamus super ollas carniū. Revertamur in Egiptum, anima nostra nauseat super cibo isto levissimo”, *ibidem* f. 221ba (...) Quod assueti estis carnibus, cepis et aleis”, *ibidem*, f. 221 bb. Siehe unten Anm. 29-30.

¹⁸ „Knoblauch,” in: *Jüdisches Lexikon*, Bd. 3 (Berlin, 1929) 742; Marzell, „Knoblauch,” in: *HddA*, 5:2; R. Po - chia Hsia, *The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany* (New Haven, 1988) 57; C. Ginzburg, *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte* (Berlin, 1990) 85; Peuckert, „Jude, Jüdin,” in: *HddA* 4:811-816; Vgl. zuletzt J. A. Drob, „Stereotypy i przestrzeń. Granica czosnku i cebuli w kulturze europejskiej,” in: *Christianitas et cultura Europae. Księga Jubileuszowa*

Altgläubigen wegen angeblicher Hostieschändung, scheint sehr interessant zu sein, bedarf jedoch einer gesonderten Behandlung. Der Faden setzt sich jedenfalls mit dem Inhalt zweier, die Predigt begleitender Exempeln in Verbindung, nämlich über das Wunder der Hostie in Breslau (Wrocław) und über das Judenpogrom von 1453.¹⁹ Es ist eine Fortsetzung einer gewissen gedanklichen Folge, mittels des früher erwähnten Spiels der Gegensätze ausgelegt, einer bewussten rhetorischen Massnahme, wo Manna als der geistige Leib des Herrn für die Christen der gewöhnlichen körperlichen Nahrung der Altgläubigen, Fleisch, Zwiebel und Knoblauch, die geistige Nahrung, welche mit ewigem Leben beschenkt, der materiellen, diesseitigen Speise und endlich die Nahrung der Christen der Speise der Altgläubigen entgegengesetzt wird. Ähnlich erklärt der Prediger die Freude über den Verzehr von Manna und den Spaß am Geschmack und Duft, was er auf eine brutale Weise dem Gestank von Zwiebel und Knoblauch entgegensetzt.²⁰

All das bezweckte nachzuweisen, dass so wie Mose die Juden vereinigte und sie aus Dunkelheit, Verdorbenheit und aus dem Verzehr von ausschließlich körperlicher Nahrung hinausführte, damit sie Manna verzehren konnten, so besagte die Vorankündigung der Eucharistie, die Christen aus dem Sklavendienst beim Pharaon, also beim Teufel und vom Abgrund der Irrtümer zu befreien, damit sie den Leib des Herrn zu sich nehmen konnten. Die Verteidigung des Glaubens an die Kraft der Eucharistie richtet er jetzt gegen alle bösen Christen, indem er zur Kritik der Gläubigenhaltungen übergeht.²¹ Ins Rampenlicht tritt jetzt der wichtigste Ant-Protagonist des mittelalterlichen Predigertums – der Teufel, der, nach der Bekenntnis des Predigers, bis heute die Christen noch mehr plagt, als einst der Pharaon in Ägypten.²² Mit Trauer wirft er den Gläubigen vor, dass nicht jeder Christe bis jetzt die Kommunion empfangt oder aber es sehr selten tut, ein- oder zweimal im Jahr. Nicht jedem, wie man sehe, schmecke diese Speise, wie er spöttisch feststellt. Es gebe auch Diejenigen, deren Seele es erbreche.²³ Der Prediger führt noch einmal das Menü der Altgläubigen an, aus dem er früher das Symbol für körperliche Nahrung und Sündhaftigkeit der Juden gemacht hat. Diese Christen nämlich kehrten nach Ägypten zurück, zum Verzehr von ausschließlich Leibesspeisen also von Zwiebel und Knoblauch, denn kurz nach dem

Profesora Jerzego Kłoczowskiego. Teil 1, Hrg. von H. Gapskiego (Lublin, 1998) 345; M. Rubin, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews* (New Haven and London, 1999).

¹⁹ "Exemplum sive miraculum de corpore Christi pulchrum" und "Item miraculum de corpore Christi", f. 223ba - 224 aa. Vgl. K. Bracha, „O cudzie hostii i ekscesach antyżydowskich. Wokół egzemplum w kazaniu De corpore Christi z tzw. kolekcji Piotra z Miłosławia (XV w.)," in: *Ecclesia et civitas. Kościół i życie religijne w mieście średniowiecznym*, Hrg. von H. Manikowska, H. Zaremska [Colloquia Mediaevalia Varsoviensia, III] (Warszawa, 2002) 483-491; T. M. Trajdos, *U zarania karmelitów w Polsce* (Warszawa, 1993) 153-168.

²⁰ "Qui panis habebat in se omne delectamentum ad manducandum et omnem suavitatem saporis", f. 221 ba.

²¹ "Non aliud nisi christianos videamus, an omnes christiani de miserabiliter servitute pharaonis, id est dyaboli sunt egressi et de profundo viciorum manducare corpus Christi. Timeo, quod non omnes", f. 221 ab.

²² "Nam utique adhuc eis dyabolus deterius et gravius laborat quam pharaon iudeis laborabat", ibidem, f. 221 ab - 221 ba. Das Teufelsmotiv erscheint in einem interessanten Kontext in einer der Predigten von der Sammlung "*Carcer animae*" Johann Šteknas, der versucht war, aufzuzählen, seit wie vielen Jahren die Teufel in ihren Sünden hartgesotten seien und nachwies, dass es sich seit 6605 Jahren datiert. Vgl. Fr. Bartoš, „Postylla dra Jana Štekný," *Sobótka* 6 (1951) 24, Anm. 19.

²³ "Inveniemus, quod non omnes ymmo sunt pleri, qui adhuc semel per annum vel per duos suavitatem eius non gustaverunt. Et an omnibus iste cibus sanctissimus est suavis", f. 221 bb.

Kommunionempfang verfielen sie wieder ihren Leibessünden, ihrer Überpracht und ihren Lüsten, so wie die Hunde an das Erbrochene zurückkämen.²⁴ Er ruft also gemäß den damaligen Synodalbeschlüssen und den Kirchenverordnungen auf, die Kommunion mindestens einmal im Jahr zu empfangen. Es ist an dieser Stelle hervorzuheben, dass die vom Prediger gebrauchte Wendung „saltem semel in anno“ buchstäblich dem Wortlaut des 21. Dekrets des IV. Lateranum von 1215 entspricht, in dem offiziell das Gebot der jährlichen Osternkommunion eingeführt worden war.²⁵ Dieses Gebot wurde jedoch zu der Zeit der sich entwickelnden eucharistischen Frömmigkeit wie auch der Popularität des Fronleichnamfestes unzureichend.²⁶ Daher hält der Prediger den Gläubigen an einer anderen Stelle die völlige Absenz von der Kommunion vor, um an einer anderen wiederum eine der meisttragenden Ideen im eucharistischen Programm zu manifestieren und zum häufigeren Kommunionempfang aufzurufen.²⁷ Der Prediger bringt dadurch neuere Tendenzen in der damaligen Katechese zum Ausdruck, die seitens der reformatorischen Milieus, darunter auch von den Prager Kreisen, nach Polen kamen. Im Prager Milieu wurde diese Idee schon von der zweiten Hälfte des 14. Jh. an von den Vorboten der böhmischen Reformation: Milic von Kremsier, Adalbert Ranconis de Ericino und Matthias von Janov, vom Prager Erzbischof Johann von Jenštejn, Heinrich Bitterfeld oder endlich vom hervorragendsten Repräsentanten dieser Bewegung Matthäus von Krakau vertreten, dem Autor u. a. des bekannten Traktats „Dialogus et conscientiae de crebra communione“, „Meditationes super ‚Probet autem semetipsum homo‘“ und vieler Predigten zum ähnlichen Thema.²⁸ Wie

²⁴ „Heu multorum animae nauseant super eo, qui sumpta eius suavitate revertuntur in Egiptum ad manducandum carnes, cepas et alea, id est post communionem sacram ad peccata carnalia ad pompas et ad sua desideria revertuntur sic canes ad vomitum“, f. 221 bb wie auch im Cod. BN IV 3022, f. 154 ba.

²⁵ *Ibidem*, f. 221 bb. Vgl.: „saltem semel in anno, proprio sacerdoti, et iniunctam sibi penitentiam studeat pro uiribus adimplere, suscipiens reuerenter ad minus in Pascha eucharistie sacramentum“, *Constitutiones Concilii quarti lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, Const. 21, Hrg. von A. Gracia Y Garcia, [Monumenta Iuris Canonici. Ser. A. Corpus glossatorum, v. 2] (Cita del Vaticano, 1981) 67-68. Vgl. P. Browe, *Die häufige Kommunion* 133-163. Siehe auch: „saltem in anno semel, proprio sacerdoti“, „Constitutionum in Synodo Budensi a Philippo Episcopo Firmano apostolico legato anno 1279“, in: *Starodawne Prawo Polskiego Pomniki* Bd. 1 (Warszawa, 1856) 421. Vgl. S. Bylina, „Spowiedź jako instrument katechezy i nauki współżycia społecznego w Polsce późnego średniowiecza“, in: *Spółczesność Polski średniowiecznej*, Bd. 5, Hrg. von S. K. Kuczyński (Warszawa, 1992) 256; P. Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland* Bd. 4 (Berlin, 1888) 70-74.

²⁶ Tatsächlich kommunizierte man im Mittelalter meistens dreimal pro Jahr, außer Ostern, zu Weihnachten und zur Ergießung des Hl. Geistes, wozu in Polen z. B. Nikolaus von Błonie aufrief. Vgl. P. Browe, *Die Pflichtkommunion* 451; J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd. 2 (Wien, 1952) 446-455; I. Skierska, „Miasto w kościele. Obowiązek mszalny w wielkich miastach średniowiecznej Polski“, in: *Ecclesia et civitas*, 402. Es war das Ergebnis der Erneuerung der alten Sitte, die Kommunion häufig zu spenden. Dieser Brauch war immer wieder vom Anfang des 6. Jahrhunderts an von einmal wöchentlich bis einmal jährlich eingeschränkt. Vgl. D. Holeton, „The Bohemian, Eucharistic Movement in its European Context“, *BRRP* 1 (1996) 24-25.

²⁷ „Et que hominem monere debeant ad frequentem communionem,“ f. 222aa.

²⁸ Vgl. M. J. Clifton - Everest, „The Eucharist in the Czech and German Prayers of Milic z Kroměříže,“ *Bohemia* 23 (1982) 1-15; O. M. Petrů, *Matěj z Janova o častém svatém přijímání* (Olmütz, 1946); J. Nechutová, „K charakteru eucharistie v české reformaci,“ *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university* 18 (1971) 31-44; *Matthäus von Krakau, Dialogus rationis et conscientiae de crebra communione*, Hrg. von Wł. Seńko, A. L. Szafranski, „Mateusz z Krakowa, Opuscula theologica dotyczące spowiedzi i komunii,“ in: *Materiały do historii teologii średniowiecznej w Polsce*, Hf. 1.

bekannt, der Prager Synode von 16.06.1391 die häufige Kommunion rehabilitierte und deren Empfang „quociescumque affectant“ zuließ.²⁹

Jedenfalls stellt es einen Wendepunkt in der Katechese der analysierten Predigt dar. Den Sinn des häufigen Kommunionempfangs erklärt er nach der aus den Schriften des Matthäus von Krakau bekannten Auslegung. Der Krakauer erläuterte in „De crebra communione“, dass häufiges Empfangen „non potest nocere, sed semper prodest.“³⁰ Es seien nämlich Nutzen und geistige Gnaden, die von der Eucharistie kämen, die den Glauben entzündeten, erhielten, verstärkten und darin bestätigten. Die Hostie nämlich mache die Hoffnung stärker, reinige, belebe und vereine, schütze vor Sünden und töte sie.³¹ In der zweiten Predigt „In cena Domini“ spricht er noch ausdrücklicher darüber, indem er die jährliche Osternkommunion der häufigen Kommunion entgegengesetzt, die es bewirke, dass der Mensch öfter mit dem Leib des Herrn verkehre und dann sei er weniger anfällig gegen Sünden und ihnen seltener verfallende.³²

Das häufige Empfangen sei zwar erwünscht, aber er gibt zu, dass es noch wichtiger sei, dass der Gläubige in seinem Glauben maximal verstärkt werde und an der Kraft der Eucharistie nicht im geringsten zweifle, selbst wenn er es mit seinem Verstand nicht fassen könne. Diese Bemerkung des Predigers überträgt uns auf die strittigste Ebene der eucharistischen Diskussionen, die sich auf die Transsubstantion und auf die Realität der Verwandlung beziehen.

Es war seinerseits eine Reaktion auf die seinerzeits häufige Kritik des Dogmas über Transsubstantion und ein Versuch, die Gläubigen vor dem verderbenden

(Warszawa, 1974) [Textus et studia historiam theologiae in Polonia excoltae spectantia, v. 2,1] 366 - 409. Ausserdem: P. Browe, *Die häufige Kommunion* 3- 44 (besonders 32-36); S. Bylina, „La dévotion nouvelle et le problème de la communion fréquente en Europe Centrale XIV^e-XV^e,“ BRRP 4 (2002) 31-42; D. Holeton, „The Sacramental Theology of Tomáš Štítný of Štítné,“ *ibidem* 66-69; *idem*, *La communion des tout-patits: Etude du mouvement eucharistique en Bohême vers la fin du Moyen age* [Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia», Bd. 50] (Rome, 1989) 19-27; *idem*, „The Bohemian Eucharistic Movement,“ 24-35; E. Winter, *Friühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert* (Berlin, 1964) 135-136; O. Odložilík, „The Chapel of Bethlehem in Prague,“ in: *Studien zur alteren Geschichte Osteuropas*, Hrg. von . G. Stokl (Graz – Cologne, 1956) 125-141; H. Krmíčková, „Le Malogranatum et la question de la communion fréquente,“ *Cîteaux* 1-4 (1996) 135-142. Mistrz Eckhart, „O ciele Pana Naszego,“ in: *idem*, „Kazania i traktaty, in poln.“ Übers. von J. Prokopiuk (Warszawa, 1988) 81 ließ die Kommunion sogar „tausendmal und häufiger pro Tag“, und Nikolaus von Blonie – einmal monatlich zu. (singulis mensibus possunt communicare). Vgl. M. T. Zahajkiewicz, „*Tractatus sacerdotalis*“ *Mikołaja z Błonia na tle teologii przełomu wieków XIV i XV*, (Lublin, 1979) 86.

²⁹ „primo mandatur, ut veri penitentes, cum sint tamen confessi et contriti et digni, possint communicare quociescumque affectant“, a. XXV, c. 1, Hrg. von . I. V. Polc, „Statutes of the Synods of Prague (1386-1395),“ *Apollinaris* 52,1-2 (1980) 447. Vgl. D. Holeton, „The Bohemian Eucharistic Movement,“ 34.

³⁰ „Matthäus von Krakau, ‚De crebra communione,‘“ Hrg von W. Seńko, W. Szafranski, *Mateusz z Krakowa, Opuscula theologica*, 194, 395.

³¹ „Inflamat, memorat, sustentat, roborat, auget hostia, spem purgat, reficit, vitam dat et unit, confirmat que fidem munit, fomitem que remittit“, f. 222 aa. Vgl. „Stanislaus von Skarbimierz, ‚Sermo de impetratione sapientiae et de diversis finibus sive intentionibus sumendi sacramentum Eucharistiae,‘“ in: *idem*, *Sermones sapientiales*, Teil. 2, Hrg. von B. Chmielowska [Textus et studia historiam theologiae in Polonia excoltae spectantia, Vol. IV, Fasc. 2] (Warszawa, 1979) 148, 151 - 152 und „Lukas von Wielki Koźmin, ‚Sermo: De corpore Christi,‘“ in: *idem*, *Postilla super evangelia dominicalia*, Cod. Kielce Biblioteka Seminaryjna, MS. 27, f. 192ab und *ibidem*, f. 191ba, dort er zählt „utilitates corporis Christi“ auf.

³² „homo frequenter communicans non est ita flexibilis cito ad peccatum“, *ibidem*, f. 131 aa-b.

Einfluss der damaligen Kontestation zu schützen, aber auch eine Verteidigung gegen allerlei Anzweiflung.³³ Die Diskussion um das grundlegende Dogma des Christentums herum machte die kirchlichen Milieus gegen allerlei religiöse Neuigkeiten und Kontestation empfindlich. Selbst wenn man die Hostie während der Elevation nicht anschaute, konnte es einen Verdacht auf Häresie wecken. Nach dem Protokollbericht des Gall von Jindřichov Hradec von 1338 wurde ein Einwohner von Budweis der Häresie verdächtigt, weil die Denunzianten beobachteten, dass er bei der Elevation in der Kirche seine Augen auf die Hostie nicht lenkte, sondern eine Wand anstarrte.³⁴ Sollte man die inquisitorische Anzeige für einen Beweis der übermäßigen Verdächtigkeit, und sogar einer Überempfindlichkeit halten, dann wird an einer anderen Stelle in demselben Protokoll über einen Ausgefragten aus der Gegend um die Stadt Dobruška in Ostböhmen berichtet, der sich öffentlich über das Heilige Sakrament geäußert hätte, dass „illud esse ita bene panem sicut et alium panem.“³⁵ Wie weit solche Kontroversen reichten und was für scheinbare Details sie betrafen, bezeugen die Streitigkeiten um die Sitte, an Oblaten die Darstellung des Kreuzes oder des Gekreuzigten zu setzen, was von den Hussiten in Frage gestellt wurde. In den Polemiken verteidigte man diesen Brauch, der schon zu der Zeit der Karolinger bekannt war, indem man erklärte, die Praktik diene lediglich dazu, das fromme Gedenken des Leidens Christi anzuregen, gemäß dem Gebot des Heilands

³³ “Tamen specialiter et maxime in fide affirma, ut nullam ambiguitatem de sacramento corporis Christi habeat, quamvis ratione comprehendere non possit”, *ibidem*, f.222 aa-b. Ziehen wir an dieser Stelle in Erinnerung, dass die von Wyclif angenommene Remanenzlehre unter den Hussiten von beschränktem Umfang war, insbesondere um den englischen Lollarden Peter Payn gruppiert. Vgl. E. Mangenot, „Eucharistie,“ in: *Dictionnaire de theologique catholique*, Bd. 5, (Paris, 1939) 1320; P. de Vooght, „Huss a-t-il enseigné ‚la remanentia panis post consecrationem?‘,“ in: *idem*, *Hussiana* [Bibliothèque de la Revue d’histoire ecclésiastique, Fascicule 35] (Louvain, 1960) 263-289; *idem*, „La présence réelle dans la doctrine eucharistique de Wiclif,“ in: *ibidem* 292-299; W. R. Cook, „John Wyclif and the Hussite Ideology,“ *Church History* 42 (1973) 335-349; *idem*, „The Eucharist in the Hussite Theology,“ *AR* 66 (1975) 23-35; D. Holeton, „The Bohemian Eucharistic Movement in its European Context,“ *BRRP* 1 (1996) 23-47 (besonders 40-42: “While remanentism did play a rôle in Utraquism, its overall position was a minor one”); *idem*, „Wyclif’s Bohemian Fate,“ *CV* 32,2 (1989) 209-222; P. Kras, „Husyci w piętnastowiecznej Polsce,“ (Lublin, 1998) 177. Die Forschungen der letzten Jahre heben es hervor, dass der böhmisch - englische Gedanke eine eigene Theorie der Eucharistie erarbeitet hatte und selbst die Idee des Utraquismus einen eigenen Weg in den Schriften des Jacobellus de Misa (Jakoubek ze Stříbra) und des Nikolaus von Dresden hatte. Vgl. H. Krmíčková, *Studie a texty. K počátkum kalicha v Čechách* 54-85, 122; *eadem*, „Utraquism in 1414,“ *BRRP* 4 (2002) 99-106, polemisch gegenüber der bisherigen Hypothesen, besonders denjenigen von R. Cegna, „Początki utrakwizmu w Czechach w latach 1412-1415,“ *Przegląd Historyczny* 69 (1978) 103-114; *idem*, „Źródło do ideologii husytyzmu,“ in: *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, Teil. 2 i 3. *Franciszkanie na ziemiach polskich* (Kraków, 1989) 105-133; *idem*, „Nicolao della Rosa Nera detto da Dresda (1380-1416?) De reliquiis et de veneratione sanctorum: de purgatorio,“ Hrg. von R. Cegna, *MPP* 23 (1977) 5-51; *idem*, „Nicolai (ut dicunt) de Dresda vulgo appellati de Cerruc (De Cerná Ruže id est de Rosa Nigra [1418?], Puncta,“ *MPP* 33 (1996) 5-28 (Introduzione). Vgl. auch *Johann Merkelin, Liber de instructione simplicium sacerdotum* Teil. 1-2, Hrg. von M. Borzyszkowski [Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia, Vol. XII, Fasc. 1] (Warszawa, 1982). Die Häresionen rund um die Eucharistie herum bespricht M. Rubin, *Corpus Christi* 319-334.

³⁴ “quod Henricus pilleator est suspectus de heresi ex eo, quod quando est in ecclesia, ubi fit elevatio corporis Christi in missa, non respicit corpus Christi, sed solum sursum parietes respicit”, Hrg. von A. Patschovsky, *Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert* [Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistgeschichte des Mittelalters, Bd 11] (Weimar, 1979) 44.

³⁵ *ibidem* 48.

„Hoc facite in meam commemorationem“ (Lc.22.19).³⁶ Es ist nicht ausgeschlossen, dass unser Prediger bei diesen Fragen auch gewöhnliche Zweifel zerstreut, die aus Unzulänglichkeiten des religiösen Wissens und aus einer naiven, materialisierten Denkweise über sacrum resultieren, obwohl auch diejenigen durch die erwähnten Diskussionen angeregt werden konnten. Der Prediger erläutert es nicht auf der Ebene der sublimierten, in der Dogmatik und in theologischen Polemiken anwesenden Fragen, sondern erklärt dies anhand einfacher suggestiver Vergleiche und Exempel, die an das Niveau seiner Zuhörer angepasst worden waren. Die Realität der Verwandlung führt er auf eine suggestive Vorlesung zurück, die mit einer Palette von bildhaften Vergleichen und Metaphern unterstützt wird. Auf diese Weise klärt der Prediger die Zweifel an Möglichkeiten, den ganzen Leib Christi in der kleinen Hostie innezuhalten, umso mehr als gemäß der liturgischen Sitte der Zelebrant die Oblate über die Patene in drei kleinere Partikeln (*fractio panis*; *corpus triforme Christi*) teilte, was gewisse Zweifeln hätte hervorrufen können, die nicht selten durch ein auf Konkret eingestelltes Denken im Sacrum angeregt wurden.³⁷ Daher sollten wohl die Perzeption dieses Ritus die in der Sammlung Caesarius von Heisterbach angeführten Exempel erleichtert haben.³⁸ In einer Brotkrume, wie es die Hostie sei, enthalte sich trotz geringer Ausmaße der wahre Gott im Ganzen, versichert der Prediger. Zur Unterstützung führt er das Beispiel der Augenpupille an, die, wenn sie auch klein sei, alles um sich umfasse, die höchsten Berge, und sogar ganze Erdteile.³⁹ Man kann nicht zweifeln, dass trotz vieler Konsekrationen, und der Hostienaufteilung die gleichzeitig in unzählbaren Kirchen stattfänden, überall derselbe Gott anwesend sei, und keine Partikel von Ihm oder ein gesonderter Teil, weder klein noch groß. Auch hier das einfache Exempel über die Fähigkeit, Töne mit

³⁶ So ein Vorwurf tauchte im Manifest der Hussiten an die Stadt Heilbronn von 1430, (MS. Universitätsbibliothek Tübingen Mc 31, f. 102a-108a, Incipit: „Honorabilibus circumscriptis dominis consilio in Heylporn et toti communitati divitum et pauperum“), wo die Hussiten den Brauch kontestierten. Es geht hier wahrscheinlich um die Antwort des Nikolaus von Jawor u.d. T.: „Contra epistolam perfidiae hussitarum“ auf eins der Manifeste der Taboriten aus dem Jahre 1430/31, die an die Stadt Nürnberg geschickt und später in anderen Reichsstädten verbreitet wurden. Nikolaus von Jawor erwiderte außerdem „plures oblatae non habent imagines“. Vgl. F. X. Bantle, „Nikolaus Magni de Jawor und Johannes Wenk im Lichte des Codex Mc. 31 der Universitätsbibliothek Tübingen,“ *Scholastik* 38 (1963) 551; Eckstein, Gebäck, in: *HddA*, 3:322; K. Hruza, „Schrift und Rebellion: Die hussitischen Manifeste aus Prag von 1415-1431,“ in: *Geist, Gesellschaft, Kirche im 13.-16. Jahrhundert*, Hrg. von F. Šmahel [*Colloquia mediaevalia Pragensia*, 1] (Praga, 1999) 102-104; *idem*, „„Audite et cum speciali diligencia attendite verba littere huius‘. Hussitische Manifeste: Objekte - Methode - definition,“ in: *Text - Schrift - Codex*. [Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Ergänzbund 35] Hrg. von Ch. Egger, H. Weigel (Wien – München, 2000) 345n; P. Spunar 2:120-122, Nr. 216; Fr. Šmahel, *Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje* (Praga, 2001) 369-382.

³⁷ A. J. Nowowiejski, *Msza Święta. Część pierwsza* (Warszawa, 2001) 229, 934; *idem*, „Msza polska,“ in: P. Sczaniecki, *Śłużba Boża w dawnej Polsce*. [Studia o mszy św. Seria pierwsza] (Poznań – Lublin, 1962) 210 und Anm. 48, nach dem Rit des Messebuchs aus Plock vom Ende des 15. Jahrhunderts. Der Brauch verschwand am Anfang des 16. Jahrhunderts. Vgl. A. Franz, *Die Messe* 357, 435-436, 692-693; A. J. Jungmann, *Missarum sollemnia*. 2:375-385; J. Brinktrine, *Msza święta*, (Warszawa, 1957) 208-210.

³⁸ „Caesarius de Heisterbach, Libri miraculorum,“ Hrg. von A. Hinka, *Die Wundergeschichte des Caesarius von Heisterbach*, Bd. 3 [Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, Bd 43] (Bonn, 1937) 20-21, 25.

³⁹ „Videtis enim, quod pupilla, que est in se res exigua, tamen naturaliter virtute sua maximos montes et maximam partem terre in se possit conspiciere et continere et si hoc habet creatura, multo maiorem virtutem sibi creator conservat“, f. 222ab.

Ohren zu empfangen, zerstreut die Fragen von Anzweiflern und Kontestatoren. Sei doch derselbe Ton, von einem Sprechenden hervorgebracht, nicht in vielen Ohren gleichzeitig hörbar, ungeachtet dessen, ob es klein- oder großwüchsige Menschen hören?⁴⁰ Oder ob in den Stücken eines zerbrochenen Spiegels nicht dasselbe ganze Gesicht des Betrachters sichtbar sei, und nicht nur einer seiner Teile?⁴¹ Ähnlich komme es vor, wenn die Kommunion von tausenden Gläubigen verzehrt werde, dann empfangen jedermann denselben Gott im Ganzen, und nicht nur eine Partikel von Ihm.⁴² An dieser Stelle entlarvt er wiederholt die Autoren eines Teils der bereits abgelehnten Vorwürfe. Es seien Altgläubige, die irrtümlich behaupteten, dass selbst wenn der Leib des Christ so groß wie die ganze Welt wäre, dann wäre er längst von den Christen völlig verzehrt gewesen.⁴³ Diesen Ansichten setzt er das nächste Beispiel aus der Naturwelt entgegen. Selbst wenn von einer Lichtquelle tausende andere entzündet würden, dann sei kein Licht in dessen Nachfolge geschwächt worden.⁴⁴ Auch die angemessene Haltung während der Elevation, wenn der Gläubige fromm die Hostie und den Kelch anschaut, was im Kult vom Anfang des 13. Jh. an in den Beschlüssen des IV. Lateranum, und dann in den Synodalgesehen, u. a. des Krakauer Bischofs Zbigniew Oleśnicki von 1446 erscheint, solle einen Ausdruck des Glaubens an die Realität der Verwandlung darstellen. Es wird also nachdrücklich, wie bei einer dem Dolorismus angenäherten Haltung angeordnet, dass der Gläubige die Hostie und den Kelch so konzentriert, demütig und fromm anschaut, als ob er mit eigenen Augen den am Kreuz ausgebreiteten, leidenden und sterbenden Leib Christi sehen würde, und bei der Kelchanbetung das natürliche Blut, das von seinem gequälten Leibe hinabfließt. All das solle jedoch nicht ohne Glauben geschehen, dass er den wahren, unsterblichen Gott sehe. Er fügt hinzu, dass diesen Glauben äußerliche Akten, das Sterben beweinernde Tränen und Freude über die Erlösung ergänzen sollten.⁴⁵ Die

⁴⁰ "Vox ex unius loquentis diversis animibus audiencium simul una et eadem resonat. Eciam si mille milia essent audientes parvi et magni. Tamen hec vox nec minor est apud minorem, nec maior apud maiorem", *ibidem* f. 222 ba; "Iterum, cum corpus Christi pluribus hominibus communicantibus ministratur vel in partes dividitur. Ne dubitetis, quod corpus Christi frangi, sed species panis tantum frangitur. Firmiter est credendum, quod sub utraque particula et hostia integrum corpus et integer Christus a fidelibus manducatur. Eciam, si in mille particulas frangetur", *ibidem* f. 222 ba.

⁴¹ "Exemplum in speculo, quod in mille partes frangitur, tamen in qualibet eius particula, plena hominis facies conspicitur", *ibidem* f. 222 ba. Das Metapher mit dem Spiegel bei Berufung auf Aegidius Romanus auch bei Johann Merkelin, Liber de instructione simplicium sacerdotum, c. XC, 257: "sic totus Christus est in tota hostia et totus in qualibet parte". Siehe auch *ibidem* c. LXXXIX, 255; c. XCII, 260 und A. Dąbrowska, *Teatr i sacrum w średniowieczu* (Warszawa, 2001) 354, der einen ähnlichen Diskurs aus einer holländischen Quelle vom Anfang des 16. Jahrhunderts zitiert: "Liber venerabilis" der Fronleichenbrüder in der Kirche in Breda im Fragment der dort enthaltenen Hymne zur Ehre des Sakramentes, die eine Art der vorgesungenen Vorlesung der eucharistischen Doktrine darstellt.

⁴² "Et nec unus magis vel minus assumit quam alter et notat b. Thomas: Sumit unus, sumunt mille, tantum isti quantum mille nec sumptus consumitur", *ibidem* f. 222 bb.

⁴³ "si corpus Christi esset tam grande velut totus mundus, iam a christianis consumatur", *ibidem* f. 222 bb.

⁴⁴ "Si ab uno lumine ardenti mille millia luminum continue et semper accendantur, nihilominus tamen lumen per hoc in nullo deficere potest", *ibidem* f. 222bb.

⁴⁵ "Tenetur ergo quilibet christianus se movere totus humiliter et devote, quando elevatur corpus Christi per sacerdotem et taliter se habere ac si videret Christum pendentem in cruce, in magna passione, in Jerusalem feria sexta magna. Nam si ibi vidisset ipsum quomodo sanguine fuit totus perfusus et vulneratus. Et respiciens ipsum quomodo potuisset se continere aleta. Quia eius redemptor est ita turpiter suspensus et ex alia parte iterum gauderet, quia hic eius redemptio, scilicet

Bemerkung des Predigers konnte auch eine Anknüpfung an populäre ikonographische Darstellungen der Art *Vir Dolorum* darstellen, also der Gestalt von lebendigen, auf einem Sarkophag stehenden oder darin verbleibenden Christi, der seine Wunden zeigt, was oft in Altarretabel wie in Kirchenwandmalereien vorgeführt wurde. Es wäre also eine Art der Symbiose von Wort und Bild zur Suggestivität der Vorlesung, was nicht selten in der Werkstatt eines Redners angewandt wird.⁴⁶ Der Prediger malte mit Worten die den Gläubigen bekannten ikonographischen Darstellungen, die wegen ihrer didaktischen Botschaften als „*muta predicatio*“ bezeichnet wurden.⁴⁷ Der Glaube an die Verwandlung sei also nicht als ein intimer Akt von inneren, tiefen Überzeugungen zu verbergen, scheint der Prediger zu belehren, sondern er solle in der erwünschten, äußeren Manifestation zum Ausdruck gebracht werden. Der körperliche, sichtbare Glaubensnachweis war also eine, für alle verständliche Reaktion auf die Wirklichkeit der Verwandlung, und keine indirekte Geste auf den zeichenhaften Charakter der Eucharistie, wie es die Kontestatoren erklärten. An dieser Stelle kann über ein Beispiel eines Gestenkriegs gesprochen werden.⁴⁸

Eine separate katechetische Ebene von grundlegender Bedeutung in den damaligen Diskussionen vertritt die Frage, die Kommunion würdig oder unwürdig zu empfangen. Die moralischen Belehrungen, welche das schon bei Johann Tauler, Johann Milic von Kremsier, Matthias von Janov, Matthäus von Krakau vertretene, personalistische Prinzip anstreben, sprechen an dieser Stelle gleichzeitig eins der schwerwiegendsten und strittigsten Probleme der Sakramentspende durch einen unwürdigen Priester, und letzten Endes der Kommunion *sub utraque specie* an. In den Traktaten „*De puritate conscientiae*“, „*De crebra communione*“ und „*Meditationes super Probet seipsum homo ‚Grandem rem’*“ erinnerte Matthäus an die schon in den ersten Jahrhunderten des Christentums und in den Schriften des Hl. Paulus vertretene Regel: „*Probet seipsum homo*“ (1 Kor.11,28), dass der Gläubige selbst in seinem Gewissen über den Kommunionempfang entscheide. In „*De crebra communione*“ rief er u. a. auf, „*valde bona sit, quia ex ea consurgit*

Christus patitur (...) In illo tempore mortalem vidisset hominem, sed nunc inmortalem debet credere“, *ibidem* f. 223 ab. Vgl. E. Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie* (Paris, 1926); J. Wolny, „Pragnienie widzenia hostii“. Przyczynek do kultu Najświętszego Sakramentu w Polsce na przełomie XIII/XIV w., „*Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne* Jg. 24-31 (1957) 253-257; P. Sczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce*. Seria pierwsza 131-146; P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie* 21-69; J. Brinktrine, *Msza Święta* 172-174. Siehe zB. die Synodalbeschlüsse des Krakauer Bischof Zbigniew Oleśnicki von 1446: „*Studeant quoque ipsis celebrantes in elevatione divine hostie huiusmodi moderamine duci, ut a circumstantibus adoranda possit videri elevationis significancia compleri*“, Hrg. von. S. Zachorowski, *Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego (1436, 1446)* (Kraków 1915) 49.

⁴⁶ A. Karłowska - Kamzowa, „Nauczanie obrazowe na ziemiach polskich w XIV i XV wieku na przykładzie malowideł ściennych,“ in: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, Hrg. von. T. Michałowska (Warszawa, 1993) 264; *eadem*, *Malarstwo gotyckie Europy środkowo - wschodniej* (Poznań, 1982) 97-99; M. Gill, „Preaching and Image: Sermons and Wall Paintings in Later Medieval England,“ in: *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, Hrg. von C. Muessig (Leiden – Köln, 2002) 155-180.

⁴⁷ D. L. Gougaud, „*Muta predicatio*,“ *Revue Bénédictine* 42 (1930) 168; P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI - VIII w.)* (Warszawa, 1995) 494-495.

⁴⁸ Vgl. Sermo: De corpore Christi, Cod. Kielce Biblioteka Seminaryjna MS. 3/21, f. 318ab - 318 ba: „*et eodem momento eciam est in altari et non solum per significationem, sicut quidam heretici dixerunt, sed eciam per veritatem, quia ibi est verus Christus et homo*“.

discussio conscientiae, ut probet homo seipsum.“⁴⁹ Das reine Gewissen sei bei der Kommunion nach der Auslegung des Matthäus ein notwendiger Zustand (*principium est conscientiae puritas ac cordis munditia*).⁵⁰ Der Prediger rät ähnlich in Anknüpfung an die Lehre des Hl. Paulus und an die Krakauer Autorität, dass der Mensch sich selbst überprüfe und sich auf einen würdigen Sakramentsempfang vorbereite. In der ersten Predigt „In cena Domini“ erklärt er daraufhin in demselben Sinne, dass man den Leib des Herrn „cum timore et tremore, cum consciencie puritate, cum fide pura, vera, cum reverencia et honore desiderio ferventi et amore et devocione.“⁵¹ Tue es aber der Gläubige verkehrt, ohne eine würdige Vorbereitung und innere Überzeugung, dann empfangen er die Kommunion nicht zur Erlösung, sondern zur Verdammung. Der Prediger besagt sogar, dass es in solch einem Fall besser wäre, wenn so einer nie geboren worden wäre oder in der Sünde geblieben wäre, als wenn er unwürdig kommuniziere, denn so einer verdiene die Strafe der Hölle.⁵²

Die angeführte Ausführung des Predigers kann eine volle Affirmation des bei Matthäus anwesenden Ideals der sakramentalen Kommunion widerspiegeln, die schon über den alten Brauch der geistigen Kommunion hervorgehoben wurde. Es ist zugleich ein Versuch der Milderung von ehemaligen Restriktionen im Kommunienempfang, worüber der Beichtvater entschied, und nicht der Gläubige allein in seinem Gewissen, und der Milderung der Rigorosität, jedesmal vor der Kommunion die Beichte abzulegen, selbst dann, wenn der Gläubige überzeugt war, keine Todsünde begangen zu haben. Zum Ziel stand die häufige Kommunion, u. a. durch Einschränkung alter Rigorositäten, doch würdig empfangen. Die zitierte Warnung vor einem unwürdigen Empfang ist eine Wiederholung der fast buchstäblichen, umfangreichen Anweisung für Prediger des Bischofs von Chelm Johann Biskupiec von 1440, wo deutlich eine Unterscheidung zwischen dem sakramentalen und geistigen Empfang der Eucharistie gemacht wurde. Der sakramentale Verzehr könne sowohl den Guten als auch den Bösen zu Teil fallen. Die Guten würden jedoch zu ihrer Erlösung und die Bösen – die Kommunion zur Verurteilung annehmen.⁵³ Das Ganze der Frage ist im damaligen Kontext der eucharistischen Debatten und Polemiken gegen die Hussiten verständlich, die den größten Wert auf die sakramentale Kommunion der Gläubigen ohne Vermittlung

⁴⁹ Matthäus von Krakau, „De crebra communione,“ 367; Stanislaus von Skarbimierz, „Sermo de corpore Christi devota praeparatione et devota susceptione,“ in: *idem, Sermones sapientiales*, Teil. 2, 318-325. Vgl. P. Browe, „Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter,“ *Zeitschrift für katholische Theologie* 56 (1932) 375-415.

⁵⁰ Matthäus von Krakau, „De crebra communione,“ 248. Vgl. Johann Tauler, „Kazanie 30,“ in: *idem, Kazania, in poln.* Übers. von W. Szymon (Poznań, 1985) 229; D. HOLETON, „The Bohemian Eucharistic Movement,“ 30-31, wo die Äußerung des Matthias von Janov: „nisi moventur a caritate“ und „vera penitentia vel cor contritum et humiliatum“. Ausserdem St. Wielgus, Anonimowe teksty z autografu Jana z Kęty (BJ 2372) *Acta Mediaevalia* 3 (1978) 45-48.

⁵¹ In cena Domini secundus sermo, f. 126ba.

⁵² „Non venit sibi hac sacra communione ad salutem, sed ad perdicionem (...) O quam infelix est ille, qui tam venerabile sacramentum corporis et sanguinis Christi non manducat ad salutem, sed ad perdicionem. Melius enim esset, si natus non fuisset homo iste“, In cena Domini sermo, *ibidem*, f. 126ba. Johann Tauler, „Kazanie 30,“ 231, urteilt, dass solche "selbst einmal pro tausend Jahre nicht empfangen sollten".

⁵³ f. 220 bb; Hrg. von J. Sawicki, *Concilia Poloniae. Najdawniejsze statuty synodalne diecezji chełmskiej z XV w.*, Bd. 4 (Lublin, 1948) 196n; *Statuty synodalne wieluńsko - kaliskie Mikołaja Trąby z r. 1420* (Kraków, 1915) k. 83b-84b.

des in deren Namen kommunizierenden Zelebranten legten. Daher erkannte der sich dazu äußernde Nikolaus von Błonie als Ideal einen Kompromiss zwischen der sakramentalen und geistigen Kommunion und den Druck auf den Sakramentenempfang mit früherer, notwendiger Vorbereitung des Gläubigen darauf an. Deswegen fasst der Prediger zusammen, dass „qui non manet in Christo et in quo non manet Christus, procul dubio non manducat spiritualiter (...) et licet carnaliter et visibiliter summit, qui indigne accipit.“⁵⁴

Der Prediger beantwortet auch die damals, wie man glauben kann, viele quälende Frage, zu welchem genauen Zeitpunkt sich die Verwandlung vollziehe und er erklärt nachdrücklich, dass gleich nach dem Aussprechen der letzten Konsekrationsworte, nicht allmählich oder langsam, sondern plötzlich.⁵⁵ Wichtig sei, was er an einer anderen Stelle hinzufügt, dass die Verwandlung selbst sich nicht dank den Worten, sondern durch den Gott vollziehe, womit er, wie man glauben kann, gewisse Kontroversen widerlegt, die manchmal zu einer irrümlichen Überzeugung führten, dass die Brotkonsekration nicht effizient sei, bevor die vollständige Wortformel der Konsekration ausgesprochen worden sei, wodurch der Leib Christi ohne Blut bestehen solle. Daher die entschiedene Antwort des Predigers, dass „ubicumque est corpus verum et vivum, ibi est et sanguis et e contrario.“⁵⁶ Es ist auch nicht ausgeschlossen, dass der Verfasser den aus anderen Überlieferungen bekannten Aberglauben mancher, durch Theologen als Superstitio bekämpft, über die wundersame Kraft der Konsekrationsworte widerlegt. Diese Worte wurden ähnlich einer Beschwörung aufgefasst. Nach einer der bisherigen Interpretationen, kann man von diesen Worten oder aber von deren verkehrtem Verständnis die allgemein bekannte Beschwörung „hocus pocus“ ableiten. In einem der liturgischen Lehrbüchern aus dem 15. Jh. der Feder des Benediktiners Bernhard Waging verurteilte der Autor den Brauch vieler Zelebranten, während der Konsekration die Lippen der Hostie und dem Kelch sehr nahe zu halten, im Glauben, dass die Konsekration nicht gültig gewesen wäre, wenn heilige Gestalten „anhelitu fetido“ nicht behaucht worden wären.⁵⁷ Mit den Worten der

⁵⁴ Vgl. P. Sczaniecki, *Śłużba Boża, Seria pierwsza* 190-193; W. Schenk, *Udział ludu w ofierze Mszy Świętej. Zarys historyczny* (Lublin, 1960) 18-19; H. Dobiosz, „Częstotliwość przystępowania do sakramentu pokuty w Polsce do wydania Rytuału piotrkowskiego (1631),“ in: *Studia liturgiczne*, Bd. 6, Hrg. von J. J. Kopeć, (Lublin, 1990) 148; Z. Zalewski, *Komunia święta wiernych w Polsce w okresie reformy trydenckiej* (Lublin, 1979) 26-45; P. Browe, „Die Kommunionandacht im Altertum und Mittelalter,“ *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 13 (1933) 60-61; *idem*, „Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter,“ 382; D. Holeton, „The Bohemian Eucharistic Movement,“ 30-31 und Anm. 40.

⁵⁵ „Sic et nunc quam citto sacerdos verba protulit, illico finitis verbis conficitur verum corpus Christi, verus Deus et homo et non successive, nec paulatim, sed continue et subito“, *ibidem*, f. 222 ba. Führen wir noch an, dass der Kopist im Cod. BN IV 3022, f. 155 ab an dieser Stelle am Rand diese, wie scheint, für ihn wichtige Auslegung auf Polnisch erklärte: „a nije byva tho sznenaczka ale iako rychlo szlovy wymovi kaplan circa altarem“. Vgl. auch eine Argumentation bei Johann Merkelin, *Liber de instructione simplicium sacerdotum*, c. LXXVIII, 240: „Ecclesia sancta tenet, quod in fine prolationis verborum consecrationis fit conversio substantialis in rem praeexistentem ita, quod substantia panis et substantia vini in corpus Christi et sanguinem substantialiter convertuntur“ und *Sermo: De corpore Christi*, Cod. Kielce Biblioteka Seminaryjna Ms 3/21, f. 318 rb.

⁵⁶ *Ibidem*, f. 223 aa. Johann Merkelin, *Liber de instructione simplicium sacerdotum*, c. XII, 93.

⁵⁷ „Similiter in calice, quando sanguis Christi elevatur, licet non fiat per verba consecrationis“, f. 223 aa. Vgl. K. Bracha, „Magia słowa. Świadectwa teologów a wierzenia popularne w XV wieku,“ *Kwartalnik Historyczny* 98,3 (1991) 26. „Johann Isner, Tractatus de abusionibus missarum,“ Hrg. von T. M. Zahajkiewicz, *Edycja „Tractatus de abusionibus missarum“ Jana Isnera, Acta Mediaevalia* 2 (1974) 199-200: „Hoc est enim corpus meum. Ubi solent quidam os ponere prope hostiam

Brotkonsekration hängt auch ein viel ernsthafterer dogmatischer Streit mit dem hussitischen Gedanken zusammen. In einem der bekannten Manifeste der Hussiten an die deutschen Städte von 1430 kam u. a. der Vorwurf vor, dass die Priester unrichtig konsekrieren, denn der Zusatz *enim* in der Konsekrationsformel entstamme nicht der Bibel, sondern „superstitiose additur“.⁵⁸ Gerade daher wurden in den Inquisitionsprozessen gegen Hussiten die Angeklagten nach deren Verhältnis zum Wortlaut der Konsekration ausgefragt. Auf ähnliche Fragen gab der deutsche Hussite Peter Turnau von Ostpreußen im Jahre 1425 offen zur Antwort, dass er nichts zu sagen wisse. Wenn er auch in einem Versöhnungsgeiste zugab, dass sich das Eucharistiesakrament sowohl durch diese vier Worte als auch durch jene fünf vollziehe, erkannte es das Tribunal als ein Hussitenzeugnis an. Offener wurde diese Frage von dem danach ausgefragten Johannes Drändorf beantwortet, der in demselben Jahr auf dem Scheiterhaufen in Heidelberg verbrannt wurde. Bei einem Verhör erwiderte er, dass der Zusatz *enim* nicht nötig sei, denn „per verba cuiuscumque quilibet presbiter conficere potest.“⁵⁹

Der Wiederhall der Prager religiösen Diskussionen offenbart auch die Beteuerung des Predigers über die Gültigkeit des von einem treubruchigen Priester gespendeten Sakramentes. Das Problem der Würde oder Unwürdigkeit des Geistlichen rief einfach eine grundlegende Wende in der böhmischen, reformatorischen Bewegung hervor. Es wurde von dem Prager Meister Heinrich von Oyta ausgelöst, der das Recht auf kirchliche Posten für einen unwürdigen Kleriker in Frage gestellt hatte, denn nach seinem Ermessen begehe ein der Todessünde Verfallener immer neue Sünden, selbst wenn er Gutes spendet. Kurz danach ging ein Schüler von Heinrich, Konrad von Soltau noch weiter, indem er die Gültigkeit des von einem treubruchigen Priester gespendeten Sakramentes bezweifelte. In diesen zwei Auftritten der böhmischen Reformatoren, die die Echos des Konzeptes der zweifachen Vollkommenheit (*duplex perfectio*) von Ägidius Romanus wie die ekklesiogenen Ideen, nach denen die Kirche auf eine mystische Weise oder aber als eine Gemeinschaft der Gläubigen aufgefasst wurde, in Erinnerung ziehen lassen, offenbarte sich in einem bisher nicht vorkommenden Ausmaß die soziale Dimension des Priestertums. Matthias von Janov wies bei Berufung auf den Bibelspruch „so ein Volk wie sein Priester“ auf eine strikte Abhängigkeit der Haltungen der Gläubigen von den Haltungen und Bräuchen des Klerus hin. In demselben Sinne wurde in einem seiner Predigten von einem anderen zuerst Prager, und dann Heidelberger Meister Nikolaus von Jawor festgestellt, dass „si sacerdos peccavit, totus populus convertitur ad peccandum“.⁶⁰ Der Prediger, selbst wenn er auch an anderen Stellen der Geistlichkeit seine Kritik nicht erspart, beantwortet im orthodoxen Sinne, entschieden und bündig, indem er sich auf die Autorität Gregors des Großen und

consecrandam tanquam se conficere non credant, nisi hostiam anhelitu afflant. Valde tales errant (...)”. Über gewisse Ähnlichkeiten der Konsekrationsworte zwischen Bonaventura und dem Thomas von Acquin, vgl. E. Mangenot, „Eucharistie,“ 1312-1319; A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Bd. 2 (Freiburg im Breisgau, 1909) 619-620.

⁵⁸ Fr. X. Bantle, „Nikolaus Magni de Jawor,“ 550-551.

⁵⁹ H. Heimpel, *Drei Inquisitionsverfahren aus dem Jahre 1425. Akten der Prozesse gegen die deutschen Hussiten Johannes Drändorf und Peter Turnau sowie gegen Drändorfs Diener Martin Borchard* [Veröffentlichungen des Max - Planck - Instituts für Geschichte, 24] (Göttingen, 1969) 114, 215, Art. 58 und *ibidem* 81, 181, Art. 109.

⁶⁰ K. Bracha, *Teolog, diabeł i zabobony. Świadectwo traktatu Mikołaja Magni z Jawora „De superstitionibus“ (1405 r.)* (Warszawa, 1999) 58.

Petrus von Lombard beruft. So ein Geistlicher konsekriere nicht schlechter als Petrus oder der Heiland selbst, erklärt er.⁶¹ An die Stellungnahme der polnischen Kirche erinnerte u. a. der Statut des Erzbischofs von Gniezno Nikolaus Trąba von 1420, wo diese Ansicht als „pro haeretico et incredulo“ befunden, offiziell zurückgewiesen und verurteilt wurde.⁶² Indem er auf seine Zuhörer Rücksicht nahm, führte er eine einfache Argumentation aus der Naturwelt an. So wie die Sonne, wenn sie Schmutziges bestrahle, sich nicht beflecken könne, so habe selbst der Judas die Heiligkeit des Leibes des Herrn nicht beschmutzen können.⁶³

Alles, was bisher von dem Prediger gelesen wurde, setzt sich innerhalb der reformatorischen Polemikenebene. Wird aber die utraquistische Problematik angesprochen, wie es von der Auslegung der zweiten Predigt „In cena Domini“ bezeugt wird, setzt er sich mit einem der vier Prager Artikel in einem offen antihussitischen Sinne auseinander. Setzen wir uns über die längeren Überlegungen zur gestellten Frage hinweg und führen wir die wichtigste Schlussfolgerung des Autors an. Der Prediger stellt eine detaillierte, buchstäbliche Exegese eines entsprechenden Bibelverses aus dem Evangelium an, was in diesem Problembereich eine Massnahme darstellte, die darauf abzielte, Vorwürfe seitens der Hussiten wegen der Abweichungen von den biblischen Glaubensquellen zurückzuweisen. Die Utraquismusverbote Jacobellus de Misa oder Nikolaus von Dresden beriefen sich bei dieser Frage auf die Autorität der Heiligen Schrift, auf die Idee der Rückkehr an die biblischen Glaubensgrundlagen und auf das Handeln nach den Geboten Christi. In der Schlüsselabhandlung „Magna cena“ tut es Jacobellus bei Berufung auf das Evangelium J.6: „Nisi manducaveris carnem Filii hominis et biberis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.“⁶⁴ Dagegen im Text 2 des Prager Artikels, gemäß der Fassung vom 20. Juli 1420 besagt man die Zulassung der Kommunion in zweier Gestalten „iuxta sententiam et institutionem salvatoris, qui dixit: ‚accipite et comedite, hoc est corpus meum. Et bibite ex hoc omnes, his est enim sanguinis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum‘“, also bei Stützung auf die Autorität Mt. 26, Mc 13 und Lc. 22.⁶⁵ Man kann also vermuten, dass der Prediger den Inhalt der vier Prager Artikel gut kannte, die von den Hussiten außerhalb Grenzen Böhmens in der Form von erneuten Manifesten und Aufrufen zu einer religiösen Debatte verschickt wurden,

⁶¹ „Sacerdos quantumcumque sit sceleratus, tamen per ipsum sacramenta pollui non possunt et talis quamdiu ab ecclesia tolleratur, possumus ab eo audire divina et ecclesia sancta accipere sacramenta. Nec nimius confecit, quam b. Petrus, ymmo quam ipse redemptor confecit,“ f. 222bb - 223 aa. Vgl. H. Lang, *Heinrich Toting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik* [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, Bd. 33, Hf.4/5] (Münster, 1937) 20; F. Seibt, „Die Zeit der Luxemburger und der hussitischen Revolution,“ w: *Handbuch der Geschichte der Böhmisches Länder*, Hrg. von K. Bosl, Bd. 1 (Stuttgart, 1966) 463; E. Winter, *Frühhumanismus* 123; S. Swieżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu* (Kraków, 1990) 39. Siehe auch A. Brückner, „Z rękopisów petersburskich. I. Kazanie husty polskiego,“ *Prace Filologiczne* 4 (1893) 565-566.

⁶² Z. A. Kliszko, „Przepisy synodalne w Polsce średniowiecznej o kaznodziejstwie,“ *Studia Theologica Varsoviensia* 13,1 (1975) 137, 140.

⁶³ „Nec per suam iniquitatem potuit Judas polluere corporis Christi sanctitem (...) Sicut et sol pollui non potest, si in lutum radios suos dirigit“, f. 222 bb-223 aa.

⁶⁴ „Jacobellus de Misa, Magna cena,“ Hrsg. von H. Krmíčková, *K počátkům kalicha* 131-136 (besonders 132-133) und auch 115.

⁶⁵ Vgl. L. Lancinger, „Čtyři artikule pražské a podíl univ. mistrů na jejich vývoji,“ *AUC-HUCP* 3,2 (1962) 3-61; *Husitská revoluce* 2:96.

denn die Hauptkritik konzentriert sich auf gerade das von den Hussiten angeführte evangelische Fragment.

Der Vers von Matthäus wurde auch zum Leitfaden der Polemiken in der damaligen Publizistik. Nikolaus von Dresden kommt zweimal in der Predigt „De materia sanguinis“ an die Konsekrationsworte im Evangelium nach Matthäus zurück und weist jedesmal nach: „per hoc evidenter innuens quod ab omnibus, non tantum a sacerdotibus sed etiam a plebibus sit sumendum“ oder an einer anderen Stelle: „ab omnibus communiter non tantum sacerdotibus“.⁶⁶ Ob unser Prediger den Text der Predigt des Nikolaus kannte, ist schwer zu ermitteln. Wenn es auch nicht ausgeschlossen ist, sammelte grundlegende Informationen über die damaligen Irrtümer schon der Bischof von Chelm Johann Buskupiec in einem speziellen Lehrbuch für Geistliche zusammen, welches den Statuten der zweiten Synode in Chelm von 1440 beigelegt wurde, in dem der Autor u. a. die Argumente für die Kommunion in zweier Gestalten widerlegte. Der ganze zitierte Passus scheint von gerade dieser Vorlesung von Johann Biskupiec abhängig zu sein.⁶⁷ Der Prediger besagt also, dass Christus nur 12 Apostel zum Abendmahl zu Tisch gebeten habe und dass er nur sie die Eucharistie spenden und in zweier Gestalten habe empfangen lassen, „et non alijs, scilicet minoribus apostolis“, die damals abwesend gewesen seien. Das ist das erste Argument zur Verteidigung der Orthodoxie. Außerdem, wenn Christus nur zu den Aposteln nach den Worten von Mt. 26,27: „Bibite ex hoc omnes“ geredet habe, dann habe er nur die zwölf Apostel samt Judas gemeint. Der Streit betrifft also nur die Interpretation gerade dieser Worte des Heilands, und präziser die Bedeutung und den Adressaten der Wendung „omnes“. Der Prediger nimmt nämlich an, dass Christus dieses, für das Verständnis der Eucharistiefestsetzung unentbehrliche Schlüsselwort nicht generaliter, sondern singulariter aussprach. Der Ausdruck „omnes“ wurde von Ihm also mit der Absicht gebraucht, Judas aus dem Abendmahl nicht auszuschließen, denn die einzigen Empfänger der Worte Christi war das Gremium von zwölf Aposteln (scilicet duodecim apostoli tantum). Daraus ergibt sich eine einfache Schlussfolgerung, dass Christus nur den Geistlichen – der Prediger gebraucht hier wiederholt besonders nachdrücklich das Adverb „tantum“ – die Vollmacht erteilte, das Sakrament zu spenden und es in zweier Gestalten zu empfangen. Simples nähmen dagegen „sub una specie“ an.⁶⁸ Er fügt hinzu, wie man glauben kann, damit sich die Gläubigen nicht benachteiligt fühlen, denn alle Gläubigen würden den Leib samt dem Wein auf eine mystische Weise (mistiche) empfangen. Und an solcher Gnade beteiligten sie sich ähnlich den Geistlichen.⁶⁹ Eine nähere Anmerkung warnt also vor Zweifeln, dass in der Hostie selbst kein Blut sei, denn die beiden Gestalten seien gleichzeitig anwesend (concomitanter). Dort nämlich, wo der Leib lebendig und wahr sei, dort komme selbstverständlich Blut vor.⁷⁰ Die letzten Bemerkungen des Predigers sind darauf ausgerichtet, die irrümliche Überzeugung von zwei

⁶⁶ „Nicolaus Dresdensis, Sermo ad clerum de materia sanguinis. Nisi manducaveritis,“ Hrsg. von R. Cegna, „Appendix,“ MPP 33 (1996) 165, 186.

⁶⁷ Hrsg. von J. Sawicki, *Concilia Poloniae*, Bd. 4, 173-206 (besonders 198-199). Vgl. P. Kras, *Husyci* 22.

⁶⁸ „In cena Domini secundus sermo,“ f. 128ab-128bb.

⁶⁹ „Ideo omnes fideles summentes corpus Christi sumunt et bibunt sanguinem eius cum corpore mistice et eandem gratiam percipiunt quam et presbiteri,“ f. 128bb.

⁷⁰ „Quod ubicumque est corpus, ibi est et sanguis concomitanter. Nam caro sine sanguine non dicitur, sed cadaver,“ f. 128 bb.

Sakramenten abzuschaffen. Auf diesen Irrtum wies auch in seinem „Speculum sacerdotum“ Andreas Kokorzyński hin, von dem das Fragment abhängig sein kann.⁷¹ Zum besseren Verständnis führt er ein einfaches Beispiel aus der Naturwelt über Schnee und Eis an, die doch dasselbe Wasser in zwei Gestalten darstellen. In diesen Urteilen des Predigers ertönt die am Basler Konzil geäußerte Meinung, dass Leib und Blut in jeder eucharistischen Gestalt anwesend seien. Es ist eine Replik auf die Einwände der Hussiten, dass nur die beiden Kommunionsgestalten zur Erlösung unentbehrlich seien.⁷² Der Prediger lässt sich also in theologische Subtilitäten, in eine komplizierte dogmatische Materie nicht ein, sondern erläutert diese Fragen durch, wie man sagen kann, eine biblische Arithmetik.

Innerhalb der Polemikgefechte und Auseinandersetzungen wegen rudimentärer Probleme, wegen der Glaubensgrundlagen vergass der Prediger auch kleinere Dinge, die Prosa einfacher Gesten und Verhaltensweisen der Gläubigen während des Kommunizierens nicht. Die suggestive und bildhafte Anleitung, die der Prediger dazu in der Predigt „In Ramis Palmarum“ hinterließ, weckt ein ehrliches Respekt durch ihre einfache Rhetorik und durch Pragmatismus, durch ihre Sorge für Details und durch Genauigkeit bei der Beschreibung dieser im Grunde genommen einfachen Gesten. Diese praktische Anweisung wird vom Prediger mit der ausgelegten Lehre über die Eucharistie quasi eingeklammert. Charakteristisch ist, dass sich der Prediger an dieser Stelle direkt an die Zuhörer wendet. Er ersucht sie, sich bei der Kommunionsspende nicht vorzudrängen, sondern hintereinander und in Abständen anzutreten. Empfangen die einen, sollen die anderen mit gefalteten Händen warten und sich auf ihre Gedanken konzentrieren. Bist du dran, öffne den Mund, streck die Zunge raus und leg sie auf die Lippen, damit die Hostie auf den Boden nicht fällt, und damit der Priester sie leicht auf die Zungen legen kann, belehrt er. Und dann warnt er eifrig, die Hostie nicht zu beißen, sondern mit der Zunge mit Ehre kauen, und nach dem Kommunionempfang eine Stunde lang bis zur nächsten Mahlzeit nicht spucken.⁷³ Diese letzte Bemerkung kann man, wie es scheint, mit dem damaligen Gebot vor dem Mahl mit einem nüchternen Magen zum Gottesdienst zu kommen, in Verbindung setzen.⁷⁴ Jedenfalls lässt sich nicht ausschließen, dass derartige Anweisung zum Zeitpunkt der immer häufigeren Forderungen nach einer öfteren Kommunion zum Zeitdrängen wurde, bedingt dadurch, die Aufmerksamkeit auf die praktische, liturgische Seite der Beteiligung der Gläubigen am Höhepunkt der Andacht zu lenken. Erinnern wir uns daran, dass im böhmischen eucharistischen Programm die tägliche Kommunion gefordert wurde. Man kann also nicht ausschließen, dass es nötig war, die Gläubigen angesichts solch großer Veränderung über einfache Gesten zu belehren und ähnliche Belehrungen in das Programm der eucharistischen Katechese auf der predigerischen Ebene einzuführen. Gemäß den Grundsätzen des IV. Lateranum und gemäß den Anweisungen in Predigerlehrbüchern war der Prediger bestrebt, den Gläubigen an den Beichtvater heranzuführen, der im Nachhinein den Gebeichteten vorbereitete, die Kommunion würdig zu empfangen. Nach der Auslegung von

⁷¹ „Non quod sint duo sacramenta, sed quia sunt eiusdem sacramenti duo signa“. Zit. bei P. Sczanieckiego, *Śłużba Boża w dawnej Polsce*. Seria druga, (Poznań – Lublin, 1966) 111, Anm. 60.

⁷² „Et tamen non duo sunt sacramenta, sed unus est Christus deus verus et homo“, Sermo de corpore Christi, f. 223 aa. Vgl. F. Šmahel, „Husitské artikuly a jihlavská kompaktáta,“ in: *Jihlava a basilejská kompaktáta* (Jihlava, 1992) 11-28; P. Kras, *Husyci* 177, 183.

⁷³ In Ramis Palmarum, f. 123 aa-b.

⁷⁴ Vgl. A. Franz, *Die Messe* 62-64; I. Skierska, *Miasto w kościele* 401-402.

Hubertus de Romanis „was für eine Saat in der Predigt gesät worden war, so eine Ernte bringt die Beichte.“⁷⁵

Die von dem Prediger dargestellte Lehre über die Eucharistie weicht also von den damaligen Kanonen und von dem Klima der eucharistischen Frömmigkeit nicht grundlegend ab, wenn es auch sich darin der Wiederhall der aktuellen Polemiken und Diskussionen aus den reformatorischen Kreisen abzeichnen, die so charakteristisch für die Kirchenpublizistik im Spätmittelalter waren. Zum Zeitpunkt der ausschweifenden eucharistischen Debatten, Auseinandersetzungen und Angriffe seitens des unorthodoxen Gedankens wurde die Verteidigung der Orthodoxie zur rudimentären Aufgabe der Prediger, die dadurch die Gläubigen vor dem verderbenden Einfluss der religiösen Neuigkeiten und vor allzu vagen Verstandsspekulationen schützen sollten. Daher warnt der Prediger, dass alles Obige der Mensch nicht im Stande ist, mit seinem Verstand zu fassen und es auch nicht tun sollte, sondern er sollte eher demütig seinen Intellekt dem Glauben unterordnen.⁷⁶ Letzten Endes war das Ziel des Predigers, eine Idee des Leibes des Herrn als einer besonderen Nahrung auszulegen, die man wie eine gewöhnliche Speise nicht erbricht, sondern ganz im Gegensatz verändert diese Nahrung den Menschen in seinem Inneren so sehr, dass er vergöttert und mit dem Gott vereint wird, worin man die Ideen ablesen kann, die der modernen Frömmigkeit nahe stehen, in der sich der eucharistische Kult einer besonderen Bedeutung erfreute.⁷⁷ Der Prediger sieht in das Problem der Anzweiflung, Ignoranz und Kontestation ein, jedoch ist er zugleich davon überzeugt, dass es durch Wort, Überreden und Wunder bewältigt werden könne. Dazu dienen u. a. zwei erwähnte Exempel über wundersame Hostien.⁷⁸ Es gibt dagegen in der besprochenen Vorlesung keinerlei Bezüge auf Fronleichnamzüge oder damals gespendete Ablässe, auf das 1264 mit der Bulle des Papstes Urban IV. in den Kirchenkalender, und in der Krakauer Diözese zur Zeit des Bischofs Nanker 1320 eingeführte, und alljährlich am Donnerstag nach dem Dreifaltigkeitssonntag gefeierte Fest. Die Predigt „De corpore Christi“ allein war, wie es scheint, für das Hochamt bestimmt, mit dem die Feier am Festtag nach dem Zug abgeschlossen wurde, oder für dessen Oktave. Beipieelsweise

⁷⁵ „Per praedicationem enim seminatur, per confessionem vero colligitur fructus“, „Humberto de Romanis, Liber de eruditione praedicatorum,“ c. XLIV, Hrg. von J. J. Berthier, *Beati Humberti de Romanis quinti praedicatorum magistri generalis Opera de vita generali*, vol. 2 (Romae, 1889) 479. Vgl. L. K. Little, „Les techniques de la confession et la confession comme technique,“ in: *Faire Croire. modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, École Française de Rome, (Rome, 1981) 88; R. Rusconi, „De la prédication a la confession: transmission et contrôle de modeles de comportement au XIII^e siècle,“ in: *ibidem* 67-85; P. Michaud-Quantin, „Les Méthodes de la Pastorale du XIII^e au XV^e siècle,“ in: *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters*, Hrg. von A. Zimmermann [Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas Instituts der Universitäts zu Köln, Bd. 7] (Berlin, 1970) 78.

⁷⁶ „Non multum ergo ibi discurse cum intellectu, quia nichil intellectus possit ibi comprehendere“, *ibidem*, f. 223 ab. Vgl. „Johann Merkelin, Liber de instructione simplicium sacerdotum,“ c. 78, 241.

⁷⁷ „Iste cibus convertit hominem in se, quia tunc homo fit deificus per gratiam, quam sibi Christus dat, que unit hominem cum Christo“, *ibidem* f. 223 ab. Vgl. St. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej*, Bd. 4, 27; S. Bylina, „Nowa dewocja, postawy wiernych i kult maryjny w Europie Środkowej późnego średniowiecza,“ *Studia Claromontana* 5 (1984) 117; M. Gerwing, *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters* [Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, Bd. 57] (München, 1986) 248-254.

⁷⁸ Siehe oben Anm. 19 und A. Dąbrówka, *Teatr i sacrum* 448.

war es in Cambridge einer der vier dies praedicabiles, wenn dazu gepredigt wurde.⁷⁹

Zum Schluss ist man versucht, nach dem Gremium der Empfänger zu fragen, also nach der Zuhörerschaft der analysierten Predigten. Obwohl derartige Fragen meistens im Falle der Predigersammlungen eher im Bereich der Fragen als Antworten verbleiben, lassen gewisse Voraussetzungen schließen, dass es sich hier um ein städtisches Auditorium handelt, dem Krakauer Milieu nahestehend, woher die genannten Autoren kamen. Der Bereich der möglichen Auswirkungen der präsentierten Sammlung konnte sich jedoch gleichzeitig mit dem Umlauf weiterer Kopien verändert haben, die doch auch als ein Lehrbuch für die nächsten Adepten der Predigerkunst fungiert haben konnten.

Es ist nicht zu widerlegen, dass das Krakauer Milieu sich aktiv an den damaligen religiösen Debatten beteiligte, und insbesondere wurde es gegen die Impulse aus dem nahen Prag anfällig.⁸⁰ Wenn man infolge der anfänglichen Analyse der Befugnis der Predigten von der präsentierten Sammlung den Zisterzienser Johannes Štekna, einen eifrigen Gegner des Hussitismus, Prediger und Beichtvater am Hof der Jagellonen, oder aber den im Prag ausgebildeten Lukas von Wielki Koźmin nennt, dann scheint die böhmische Spur noch begründeter zu sein.⁸¹

⁷⁹ Daran erinnert sowohl Plocense Ordinale vom 14. Jahrhundert als auch Missale Cracoviense von 1509. Während dieser Messe wurde auch das Heiligste Sakrament, und am Fronleichnam auch außerhalb der Messe ausgestellt. Vgl. H. Zaremska, „Procesje Bożego Ciała w Krakowie z XIV - XVI wieku,“ in: *Kultura elitarna i kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, Hrg. von B. Geremek (Warszawa, 1978) 26-27; eadem, *Bractwa w średniowiecznym Krakowie* (Wrocław – Gdańsk, 1977) 150; Z. Zalewski, „Święto Bożego Ciała w Polsce do wydania rytuału piotrkowskiego (1631),“ *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, Bd. 1, Hrg. von M. Rechowicz, W. Schenk (Lublin, 1973) 118-121, 124; B. Nadolski, *Liturgika*, Bd. 2 (Poznań, 1991) 120; M. Rubin, *Corpus Christi* 185 - 195, 213-232 (besonders 213-214). Einen Set der am Fronleichnamfest gespendeten Ablässe enthält Cod. Częstochowa, Biblioteka paulinów na Jasnej Górze II 5, f. 203-210. Vgl. L. Pietras, „Recepcja książki teologiczno - moralnej u paulinów jasnogórskich XV wieku,“ *Studia Claromontana* 5 (1984) 291.

⁸⁰ Vgl. die Äußerung „Johann Długosz, Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis,“ in: *Opera omnia*, Bd. 9, Hrg. von A. Przedziecki (Cracoviae, 1864) 79-80. Vgl. ausserdem J. Bidlo, „Ceští emigranti v Polsku v dobe husitske a mnich Jeronym Pražský,“ *ČMKČ* 69 (1895) 232-265; J. Kadlec, „Czeska katolická emigracja okresu husytyzmu na ziemiach polskich i na Śląsku,“ *Zeszyty Naukowe KUL* 19,4 (1976) 27-36; T. Lehr - Splawiński, „Związki kulturalne polsko - czeskie do końca w. XVI,“ in: *idem, Rozprawy i szkice z dziejów kultury Słowian* (Warszawa, 1954) 189-234; J. Krzyżaniakowa, „Profesorowie krakowscy na uniwersytecie w Pradze – ich mistrzowie i koledzy,“ in: *Cracovia. Polonia. Europa. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Jerzemu Wyrozumskiemu w 65 rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej* (Kraków, 1995) 505-527; eadem, „Ostatni Polacy na Uniwersytecie Praskim w XV w,“ in: *Scriptura custos memoriae. Prace historyczne*, Hrg. von D. Zydorek [Publikacje Instytutu Historycznego UAM, Bd. 44] (Poznań, 2001) 437-459; K. Ożóg, „Praskie studia prałatów i kanoników katedralnych metropolii gnieźnieńskiej w drugiej połowie XIV i na początku XV wieku,“ in: *Duchowieństwo kapitulne w Polsce średniowiecznej i wczesnonowożytnej. Pochodzenie i funkcjonowanie elity kościelnej*, Hrg. von A. Radziwiński (Toruń, 2000) 133-162.

⁸¹ In der Sammlung der Predigten des Petrus de Miłosław kann man, nach den immer noch unvollständigen Forschungen die Predigten von Štekna bemerken. Ein Vergleich zweier seiner Predigten „De corpore Christi“, Inc.: „Caro mea vere est cibus. Io VI^o - Plinius in Libro rerum dicit, quod linx est bestia habens oculos...“ oraz „De corpore Christi“, Inc.: „Ad mensam magnam sedisti. [Ecclii 31 :12] - Ex consuetudine videmus, quod quando quis ad nobile convivium potentis hominis invitatur...“, von der Postille von Štekna „Carcer animae“, Cod. Biblioteka Jagiellońska (weiter zit. BJ) 1344, f. 84 ba-85bb; 86aa-87aa wies seine Autorschaft nicht nach, wenn man auch gewisse Parallelitäten feststellen kann, dann musste der Einfluss von Štekna oder noch breiter von der böhmischen ars praedicandi auf das polnische Predigertum nicht gering gewesen sein. Es ist jedoch nicht zu vergessen, dass die Predigten von Štekna nicht vollständig identifiziert wurden. Vgl. M.

Ziehen wir in Erinnerung, dass Štekna aktiv am Prager Streit um 45 Artikel von Wiclif herum vom Mai 1403 teilnahm und im Disput von 1405 mit dem Traktat über den Leib des Herrn gegen Stanislaus von Znoim auftrat.⁸² Es kann also nicht verwundern, dass die antiketzerische Problematik, darunter auch die eucharistische, ihren Platz auch in seinen Predigten fand, insbesondere in der Postille „Carcer animae“. In der dortigen Predigt „De corpore Christie“ nennt Štekna die Argumente gegen zeitgenössische Häretiker (heretici moderni), welche das Dogma über die Transsubstantiation widerlegten, die mit der Auslegung der besprochenen Predigten korrespondieren. Wenn auch die Schlüsselpredigt Šteknas in diesem Bereich „De corpore Christi“ sich im Ganzen nicht mit unseren deckt, kommen jedoch viele, manchmal fast verwandte Fäden vor. Štekna lehnt die Remanenzmöglichkeit und die Ansicht ab, dass „potest panis in corpus et vinum in sanguinem transire.“⁸³ Meist auffällig ist aber die charakteristische Argumentation zur Verteidigung des Einwandes gegen geringe Ausmäße der Hostie, wo der Prediger überaus suggestiv das Gegensatzspiel klein – groß zum Nachweis der Falschheit und Beseitigung von Zweifeln an der Verwandlung nutzt. Er macht die Meinung nicht stichhaltig, dass der so kleinen Hostie der ganze Christus innewohnen könne, dass sich derselbe Heiland an vielen Plätzen, an vielen Altären und in vielen Händen befinden könne.⁸⁴ Die Rhetorik der Beispiele kommt aus derselben Schatzkammer von Ideen und Metaphern. Die Größe der kleinen Hostie vergleicht er mit einem kleinen Spiegel oder einem Edelstein. Im kleinen Spiegel könnten wir doch so große Körper wie die Sonne oder den Mond sehen, so doziert er. Ähnlich sei auch der Edelstein, der, wenn auch von geringen Ausmäßen, enthalte jedoch „magna et multas virtutes“. In einem kleinen Brustkorb eines Monarchen stecke eine große Kraft, und im Körper

Kowalczyk, „Postylla De tempore w rękopisie B 13 Biblioteki oo. Paulinów w Krakowie na Skalce,“ *Studia Claromontana* 7 (1987) 7-34, wo die Besprechung des Inhaltes der Postille „Carcer animae“ in der anderen Handschrift. Nach dem Cod. von Melnik wurde die Postille von F. Bartoš, „Postylla dra Jana Štekny,“ 14-25 (oraz wyd. czeskie: „Husův učitel Dr. Jan Štekna a kapele Betlemská,“ VČA 58 [1949] 5-13) besprochen; *idem*, „Dve studie o husitských postilách,“ *Rozprawy CSAV. Rada spolecenských ved*, 65,4 (1955) 9. Cod. Melnik Okresní muzeum, f. 1a-125b (ein ehemaliger Cod. Roudnic, Q XI), der von F. Bartoš untersucht wurde, und auf seine Angaben berief sich J. Kadlec, „Reholni generální studia pri Karlově Universitě v době předhusitské,“ *AUC-HUCP* 7, 2, (1966) 103 besteht wahrscheinlich nicht mehr. Es wird auch in *Průvodce po rukopisných fondech v České Republice. III. Rukopisné fondy muzeí a galerií v České Republice*, Hrg. von M. Tošnerová, (Praha, 2001) c. 96, 88 nicht genannt. Vgl. ausserdem B. Vydra, *Polská středověká literatura* 88-91; A. Brücker, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej* (Kraków, 1902) 1:37; M. Markowski, *Dzieje Wydziału teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397-1525* (Kraków, 1996) 105-106. Für die Hilfe bei der Festellunfg dieser Angaben danke ich an dieser Stelle Dr. Zdenek Uhlř.

⁸² J. Fijałek, *Studia do dziejów Uniwersytetu Krakowskiego i jego Wydziału Teologicznego w XV wieku* (Kraków, 1898) 68-70; Z. Siemiątkowski, „Jan Štekna,“ in: *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, Bd. 5. Seria A, Hf. 3, (Wrocław – Kraków, 1965) 52-53; F. Bartoš, „Postylla,“ 16, Anm. 5; F. Palacky, *Geschichte von Böhmen* (Prag, 1845) Bd. 3, Teil. 1, 198, Nr 256; *Mistra Stanislava ze Znojma „De vero et falso*, Hrg. von V. Herold, (Praha, 1971) 7-8; *Husitská revoluce* 2:220; P. Kras, *Husyci* 36-37 und J. Sedlaka, *Eucharistické traktáty Stanislava ze Znojma, Hlidka* 23 (1906) 6-12, 186-192, 287-291, 357-360, 432-439, dort die Edition des Traktates „De corpore Christi“ von Stanislaus von Znojim. Handschriftenliste siehe bei P. Spunar 1:287-288, Nr. 782.

⁸³ Johannes Štekna, Sermo: De corpore Christi, in: *Carcer animae*, Cod. BJ 1344, f. 86ab-86ba: „Heretici moderni, quorum heu iam exuberat multitudo, cum discipulis apostaticis dicunt: „Potest panis in corpus et vinum in sanguinem transire. Hoc fieri non potest“. Vgl. F. Bartoš, „Postylla,“ 18, Anm. 12. Mit Namen nennt Štekna dagegen Waldenser und Begharde.

⁸⁴ Johannes Štekna, Sermo: De corpore Christi, in: *Carcer animae*, Cod. BJ 1344, f. 86ba.

des Papstes eine hervorragende Autorität, überzeugt er.⁸⁵ Wir können also deutliche Übernahmen von den Predigten Šteknas, seiner Rhetorik und Argumentation in der oben ausgelegten Vorlesung vermuten, umso mehr als die Postilla des böhmischen Predigers allen Vermutungen nach viel früher nach schon 1400 entstand.⁸⁶

Der Kreis von potentiellen Abhängigkeiten und Übernahmen soll natürlich weiter betrachtet werden. In dieser Hinsicht darf man den außerordentlich einflussreichen Johann Milic von Kremsier nicht außer Acht lassen, den Autor zweier Predigten „De corpore Christi“ von den Sammlungen „Abortivus“ und „Gratia Dei“, die in Polen wohl bekannt und oft kopiert wurden. Die einleitende Vorlesung der Predigt „De corpore Christi“ von der Sammlung des Petrus de Miłosław korrespondiert mit dem Aufbau und Auslaut der erstgenannten Predigt von Milic, wo sich der böhmische Prediger in einem ähnlichen Ton auf die Lehre über die Festsetzung der Eucharistie in der Alttestamentsage über Manna auf der Wüste oder das Bedürfnis der Vorbereitung zur Kommunion konzentriert wie die Liste der deren Empfang unwürdigen Sünder angibt.⁸⁷ In der Predigt von der Sammlung „Gratia Dei“ ruft Milic aufgrund desselben *verbis thema* vom Ev. J. 6, 56-59 zur häufigen Kommunion auf. Er tadelt diejenigen, die sie selten empfangen wie ruft zur würdigen Vorbereitung aufgrund des früher erwähnten Prinzips „*probat se ipsum homo*“. Er erinnert auch an das Prinzip der Einheit (*concomitanter*) von Leib und Blut und deren Unzertrennlichkeit. Milic vergleicht die selten Kommunion Empfangenden zu Tieren, denn ähnlich denen genießen solche Christen den Geschmack der Nahrung nicht, sondern verschluckten alles im Ganzen, daher gebe es den Christi in ihnen nicht weder seien sie in Christi anwesend, sondern es herrsche eine Sünde über sie. Die grundlegende Gnade der Kommunion sei nämlich nicht nur Verkehr, sondern auch Vereinigung mit Gott.⁸⁸

Unter den polnischen Autoren sind dagegen die bisher noch chronologisch unerforschten, sehr frühen Auftritte über die Kritik des Kelches von dem in Prag ausgebildeten Nikolaus Wigandi von Krakau (um 1355-1414) in dem verhältnismäßig wenig bekannten Traktat „*De septem sacramentis*“.⁸⁹ Über die eucharistische Problematik sah auch Paulus von Zator nicht hinweg, der wohl hervorragendste Prediger des Spätmittelalters, der erste Prediger der 1454 gegründeten ständigen Prädikatur der Krakauer Kathedrale. In der ihm zugeschriebenen Predigt „*De corpore Christi*“ stellte er eine scharfe Kritik des Kelches dar. Ähnlich wie in den analysierten Predigten vertritt er so eine Stellung wie Milic, dass Leib und Blut,

⁸⁵ *Ibidem*, f. 86ba-b. Ähnlich in der anonymen Predigt „*De corpore Christi*“, Cod. Kielce Biblioteka Seminaryjna Ms 3/21, f. 319aa.

⁸⁶ F. Bartoš, „*Postylla*“, 24, Anm. 19.

⁸⁷ Ich nutzte Cod. BJ 1175, f. 3a-361a. Die Handschriften der Postille u. a. in den polnischen Überlieferungen werden von P. Spunar 1:172-173 zusammengestellt, und im Europa I. Hlaváček, „Bohemikale Literatur in den mittelalterlichen Bibliotheken des Auslandes“, *Historica* 13 (1966) 133 - 134. Vgl. M. J. Clifton - Everest, „The Eucharist in the Czech and German Prayers of Milič z Kroměříže“, *Bohemia* 23 (1982) 1-15; P. C. A. Morée, *Preaching in Fourteenth - Century* 99-116; D. Holeton, „The Bohemian Eucharistic Movement“, 29; B. Leszczyńska, „Jan Milič z Kromieryža i jego kontakty z ziemiami polskimi“, *Sobótka* 15,1 (1960) 15-22; S. Bylina, *Wpływy Konrada Waldhausera na ziemiach polskich w drugiej połowie XIV i pierwszej połowie XV wieku*, (Wrocław, 1966).

⁸⁸ Johannes Milič von Kroměříže, *Sermo: De corpore Christi*, in: *Gratia Dei*, Cod. Kielce Biblioteka Seminaryjna MM 28/10, f. 85bb-91ab.

⁸⁹ Vgl. J. Kejř, „*Díla pražských mistrů v rukopisech Knihovny Corpus Christi College, Cambridge*“, AUC – HUCP 26, 2 (1986) 131-132. Der Autor deutet an, dass die Frage des Kelches dort früher vorkommt, und zwar seit dem Auftritt von Jacobellus von Misa.

obwohl in einer Gestalt empfangen, „inseparabiliter sunt unita“. Die Lehre über die gegenseitige Vereinigung in Gott in der Kommunion erklärt er anhand suggestiver Bilder und vergleicht mit Zweigen, Sonnenstrahlen, mit Fluss oder Scholare, die aufeinander von einem lebensspendenden Baum, Sonne, Quelle oder Lehrmeister abhängig sind. Die Ansicht dagegen, dass eine für die Erlösung unabdingbare Prämisse die Kommunion sub utraque sei, bezeichnet er als Irrtum und Ketzerei, denn den Gläubigen werde da „tam ad cibum quam ad potum sub una specie“ gegeben, mit Ausnahme von den Geistlichen „circa altare“. ⁹⁰

Der Inhalt der Predigten und deren antiketzerische Ausdruck lässt auch nach dem Einfluss der böhmischen Prediger auf das Hofmilieu, und sogar auf die Königspolitik fragen, besonders die des in die böhmisch-hussitischen Anliegen engagierten Wladislaus Jagiełło, wo außer Štekna, Johann Silvanus oder Martin von Hollschau oder die in Prag ausgebildeten Prediger: Andreas Wężyk und Lasota als Beichtväter oder Prediger wirkten. ⁹¹ Unter vielen bekannten Edikten gegen die Hussiten, die von Jagiełło erlassen wurden, fällt besonders der Brief des Königs vom Juni 1423 an die polnischen Bischöfe auf. Der Brief beinhaltet einen Appell, eine Prediger- und Inquisitionskampagne gegen „religiöse Neuigkeiten“ aus Böhmen aufzunehmen. ⁹² Ähnliche Absichten verfolgte auch die Einladung des Krakauer Erzbischofs Zbigniew Oleśnicki, gerichtet an Johann Capistrano nach Krakau, der für eifrige Auftritte gegen Ketzer bekannt war, und zwischen 1453 – 1454 dort an das Volk predigte. ⁹³ Es ist also nicht ausgeschlossen, dass die oben besprochene Predigerkatechese gewissermaßen mit dem Willen und dem Appell des Königs als ein Resultat der kirchlich-höfischen Allianz gegen die Hussiten im Zusammenhang steht. Die Muster solcher Katechese waren parat, es mangelte am Königshof auch nicht an anerkannten Autoritäten in der hussitischen oder eucharistischen Thematik.

Das Krakauer Milieu wie auch andere Landesteile waren von der hussitischen Agitation nicht frei, wenn auch die Knappheit der Quellen vor allem spektakuläre Gestalten mit Andreas Gałka von Dobczyn und Heinrich Böhmer ans Tageslicht bringen lässt, wir besitzen nämlich Zeugnisse über im Pfarrmilieu verbreitete Texte von Wiclefisten und Hussiten. ⁹⁴ Ein Teil der Unzulänglichkeiten, gegen die der

⁹⁰ Paulus von Zator, *Sermo: De corpore Christi*, Cod. Kielce Biblioteka Seminaryjna MS. 26/8, f. 246ba-248ba. Siehe auch Cod. BJ 1507, f. 185aa-186ba. Dazu S. Dobrzański, in: *Słownik polskich teologów katolickich*, Bd. 4, (Warszawa, 1982) 311-312 und auch Lucas von Wielki Koźmin, *Sermo: De corpore Christi*, in: *idem*, *Postilla super evangelia dominicalia*, Cod. Kielce Biblioteka Seminaryjna, Ms. 27, f. 191aa-193aa wie der unerforschte Cod. BN III 3027, genannt von E. Belcarzowa, *Głosy polskie w łacińskich kazaniach średniowiecznych*, Teil. 4 (Kraków, 2001) 9, mit zahlreichen Ausflüchten gegen die Hussiten.

⁹¹ Vgl. U. Borkowska, „Królewscy spowiednicy“, in: *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze - wczesna epoka nowożytna)*, Hrg. von J. Banaszkiwicz, K. Bracha, W. Iwańczak, S. K. Kuczyński, B. Wojciechowska (Warszawa, 2001) 185; A. Strzelecka, „Ze studiów nad stosunkami polsko - czeskimi za Wacława IV i Władysława Jagiełły“, *Małopolskie Studia Historyczne* 8,3/4 (1965) 50-60; C. Zwodzińska, „Kolegium królowej Jadwigi przy Uniwersytecie Karola w Pradze i jego pierwszy statut“, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historyczne* 9 (1962) 19-37.

⁹² P. Kras, *Husyci* 233; *idem*, „Edykt wieluński z 1424 roku i udział brachium saeculare w walce z husytyzmem w XV - wiecznej Polsce“, *Summarium* 26-27 (1997-1998) 63-77.

⁹³ *Idem*, *Husyci* 248-249.

⁹⁴ *Idem*, „Katalog husytów i osób podejrzanych o husytyzm w piętnastowiecznej Polsce“, *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 74 (2000) 177-234; *idem*, *Husyci* 116; „Stanislaus von Skarbimierz, *Consilia Stanislai de Scarbimiria contra astrologum Henricum Bohemum*“, Hrg. von St. Wielgus,

Prediger ankämpfte, resultierte zweifellos aus einer gewöhnlichen Ignoranz, Anzweiflung und aus dem Opportunismus, es lässt sich jedoch nicht bestreiten, dass daneben selbst die strittigste Idee der Kommunion in zwei Gestalten auch dem heimischen religiösen Leben nicht ganz fremd war, und sogar, wie es letzters nachgewiesen wird, gewann sie von allen hussitischen Postulaten die größte Popularität.⁹⁵ In diesem Kontext musste die präsentierte eucharistische Problematik auf dem polnischen Gebiet nicht nur ein Echo der religiösen Debatten, ein einzigartiges Anzeichen der Kirchenpublizistik oder eine Präventionsstimme gewesen sein, sondern die ihr innewohnenden Inhalte von pragmatischerem Charakter waren, als eine Waffe und Antwort auf reale Herausforderungen, einschließlich des Utraquismus. Auf diese Weise tragen sich die genannten Predigten in die allgemeine antihussitische Debatte ein, die einerseits von Traktaten gegen Utraquismus von Stephan Paleč, Moritz Rwaczek, Andreas von Kokorzyn, Matthias von Liegnitz oder Johann Hoffman von Schweidnitz, Stanislaus von Skarbmierz, Peter Wolfram, Nikolaus von Błonie, Matthias von Grochów, Nikolaus Kozłowski, Franciscus von Brzeg, Johann Elgot, Benedikt Hesse, Jakob von Jüterbogk (von Paradies), Elias von Wąwolnica, des Dominikaners Johann von Radochonice oder Nikolaus Wigandi von Krakau vertreten wird, und andererseits – in die kirchliche und staatliche antihussitische Gesetzgebung.⁹⁶ Ihre Einführung in die katechetische Ebene hängt mit den Initiativen zusammen, die schon in der Kodifizierung der Statuten von Nikolaus Trąba über die Erweiterung der Kontrolle über das Pfarreipredigertum im Kontext der Verteidigung vor der irrümlichen Lehre von der Kanzel wie auch in der schon erwähnten speziellen dogmatisch – apologetischen Abhandlung des Chelmer Bischofs Johann Biskupiec sichtbar war. Die Abhandlung war eine Art antihäretisches Lehrbuch für Geistliche in den Pfarreien.⁹⁷ Viele Hinweise und Belehrungen der genannten Predigten setzen sich mit dem Verteidigungsprogramm seitens der kirchlichen Orthodoxie in Verbindung, das quasi wie eine Walze über die religiösen Neuigkeiten rollen sollte. Verordnete also der Bischof von Chelm, dass der Klerus durch die Abschriften der Synodalgesetze und Provinzstatuten in jeder Pfarrei leichter das sich anvertraute

„Consilia’ de Stanislas de Scarbimiria contre l’astrologue Henri Bohemus,“ *Studia Mediewistyczne* 25,1 (1988) 145-172. Über die Wahrnehmung der Hussitenbücher E. Potkowski, *Książka rękopiśmienna w kulturze Polski średniowiecznej*, (Warszawa, 1984) 214-216; *idem*, „Krytyka i reforma. Teksty publicystyki kościelnej w Polsce XV wieku,“ in: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, Hrg. von T. Michałowska (Warszawa, 1993) 191-193.

⁹⁵ P. Kras, *Husyci* 202; *idem*, „Grupy heretyckie w późnośredniowiecznym mieście (waldensi w Czechach, husyci w Polsce),“ in: *Ecclesia et civitas*, 507-514; *idem*, „Katalog husytów,“ 177-234.

⁹⁶ Über antihussitische Haltungen vgl. K. Pieradzka, „Uniwersytet w służbie państwa i wobec soborów w Konstancji i Bazylei,“ in: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364-1764*, Bd. 1, Hrg. von K. Lepszy, (Kraków, 1964) 109-115; S. Garbacik, H. Strzelecka, „Uniwersytet Jagielloński wobec problemów husyckich w XV w,“ *AUC- HUCP* 5,1-2 (1964) 4-16; M. Markowski, „Stanowisko Uniwersytetu Krakowskiego wobec petycji husyckiej z 1421 roku,“ in: *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej* 4, Seria A (Wrocław – Kraków, 1965) 354-360; E. Potkowski, „Krytyka i reforma,“ 193-194; J. Krzyżaniakowa, „Stanowisko polskiej elity intelektualnej wobec Jana Husa i husytyzmu - do roku 1420,“ in: *Polskie echa husytyzmu*, Hrg. von S. Bylina, R. Gładkiewicz (Warszawa, 1990) 32-53; J. Drabina, „Episkopat Polski wobec husytyzmu,“ in: *ibidem* 63-81; P. Kras, „Inkwizycja papieska w walce z husytyzmem na ziemiach polskich,“ in: *ibidem* 88-115; *idem*, *Husyci* 223; *idem*, „Polish - Czech Relations in the Hussite Period - Religious Aspects,“ *BRRP* 4 (2002) 177-192, dort eine weitere Literaturangabe.

⁹⁷ Hrg. von J. Sawicki, *Concilia Poloniae*, a. 9, Bd. 4, 173-206 (besonders, 195-206: Sequitur de communionem venerabilis Sacramenti) und auch 211; P. Kras, *Husyci* 222.

Volk gottliebender machte, dann setzte doch die Geistlichkeit die daher strömenden Lehren nicht anders um, als durch einfache Exhortationen oder empfohlene Texte der Musterpredigten mit den aktuellen pastoralen Bedürfnissen nahestehenden Inhalten. Auf der katechetischen Ebene musste das Predigertum, wenn es auch unzureichend in diesem Kontext erkannt ist, ein Mediumsinstrument und Instrument der Massenkommunikation, eine wichtige Rolle gespielt haben.

Diese Frage wie auch weitere Parallelen der böhmisch – polnischen *artis predicandi*, Quellen und Wanderung zeitgenössischer Ideen und religiöser Diskussionen auf dem Pastoralboden und deren Umfang wie auch viele andere erfordern jedoch weitere separate Untersuchungen, denn das Predigertum erwartet immer noch bessere Zeiten und ein größeres Interesse beiderseits der Sudeten.⁹⁸

⁹⁸ Siehe letzters die Äusserung von Z. Hledíkova, „Charakter i przejawy religijności mieszczaństwa praskiego na przełomie XIV i XV wieku,“ in: *Ecclesia et civitas* 307, Anm. 28: „liczne zbiory kazań zachowane w rękopisach w większości nie są w ogóle opracowane, wyjątkiem są wyróżniający się autorzy”.