

Der Gottesdienst Von Vision und Kritik zur neuen Gestalt

Dorothea Wendebourg

Von der reformatorischen Bewegung zur Kirche – was bedeutet das Generalthema unserer Tagung für das Gebiet des Gottesdienstes? Es bedeutet, den Weg nachzuverfolgen, der von der Kritik am überlieferten Gottesdienst, wie sie seit der Frühzeit der Reformation laut wurde, bis zur Etablierung neuer liturgischer Ordnungen führte. War doch überall, in allen reformatorischen Strömungen, der Umbau des Gottesdienstes ein zentrales Anliegen der Reformation und eine entscheidende, wenn nicht die entscheidende Maßnahme bei ihrer Institutionalisierung. Denn ungeachtet der mannigfachen Unterschiede, die es auch an diesem Punkt unter ihnen gab, kamen sämtliche Reformatoren und reformatorischen Gruppen in dem Urteil überein, daß das Herzstück des kirchlichen Lebens, der überlieferte Gottesdienst, mit dem sie groß geworden waren und den viele unter ihnen selbst als Amtsträger gefeiert hatten, theologisch und praktisch in wesentlichen Punkten falsch sei. Und so gehörte die Umbildung der Liturgie überall zu den unverzichtbaren Schritten der Reformation. Eine Umbildung, an deren Anfang Visionen, aus dem Neuen Testament gespeiste Visionen, vom richtigen Gottesdienst standen und dessen Endpunkt die Einführung neuer liturgischer Ordnungen war. Das galt diesseits ebenso wie jenseits des Ärmelkanals.

Bevor wir uns diesem Vorgang hier und dort zuwenden, muß allerdings gefragt werden: Ist der Ausgangspunkt jeweils derselbe? Hatte man im Heiligen Römischen Reich und in England dieselbe Liturgie vor Augen, kritisierte und reformierte man denselben Gottesdienst?¹

¹ Ich beschränke mich hier auf die Messe und die aus ihr herausgewachsenen Formen, d.h., es werden weder Stundengebete noch Kasualien behandelt.

1. Der spätmittelalterliche Ausgangspunkt

Die vorreformatorische lateinische Kirche besaß keine einheitliche Liturgie. Der offizielle Geltungsradius einer liturgischen Ordnung war, sieht man von den Orden ab, das Bistum. Das schloß allerdings nicht aus, daß eine Diözese die Ordnung einer anderen übernahm. Eben dies geschah in großem Stil in England. Weite Teile des Landes, ja auch von Irland und Wales übernahmen im Laufe des 15. und frühen 16. Jahrhunderts das liturgische Regelwerk von Salisbury, den sog. *Sarum Usus* mit seinen Formularen für die Messe und die Stundengebete, seiner Leseordnung, seinem Kalender u.a.m.² Das heißt, in England gab es schon vor der Reformation ein höheres Maß an liturgischer Einheitlichkeit als im Heiligen Römischen Reich.

Freilich ist diese Differenz nicht überzubewerten. Denn die liturgische Ordnung von Sarum war alles in allem eine – besonders prächtige – Spielart der römischen Tradition.³ Und das galt nicht nur ebenso für die übrigen Riten des spätmittelalterlichen Englands, sondern auch für die liturgischen Ordnungen der Diözesen im Reich. D.h., wenngleich das Spätmittelalter keine Einheitsliturgie kannte, waren doch die grundlegenden Elemente diesseits und jenseits des Kanals dieselben: die Messe als der zentrale Gottesdienst, der von allen Gliedern der Kirche mindestens einmal wöchentlich zu besuchen war, das Stundengebet als mehrmals täglich zu leistender verpflichtender Dienst religiöser Gemeinschaften und Amtsträger und, wo gegeben, als fakultative Gelegenheit für die übrigen Christen; beides eingepaßt in einen zeitlichen Rhythmus, der einerseits vom die Geschichte Jesu Christi bis zur Aussendung des Heiligen Geistes nachzeichnenden Kirchenjahr und andererseits vom Heiligenkalender bestimmt war. Konkret begegneten jene Grundelemente in verschiedenen Varianten, insbesondere die unaufhörlich zelebrierte Messe: völlig still, mit hörbar gesprochenen Anteilen, mit Gesang; ohne und mit Gemeindepräsenz, ohne und mit Kommunion, ohne und mit Predigt. Das alles gab es im Reich wie in England, wobei wir über das gottesdienstliche Programm von Kathedralen, Stiften und Klöstern besser im Bilde sind als über das,

² Dabei gab es im Einzelnen durchaus Variationen. Vgl. zu Entwicklung und Verbreitung wie auch zu den Variationen des *Sarum Usus*: RICHARD W. PFAFF, *The Liturgy in Medieval England*, Cambridge 2009, Kap. 10–13. Freilich erlaubte – wie auch in den deutschen Diözesen – erst der Buchdruck kontrollierte Einheitlichkeit (DERS., *New Liturgical Feasts in Later Medieval England*, Oxford 1970, 8).

³ »[I]n essence the Sarum Rite was a ›local medieval modification of the Roman rite in use at the cathedral church of Salisbury« (D. M. HOPE, *The Medieval Western Rite*, in: *The Study of Liturgy*, hg. v. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright u. Edward Yorbold, London ⁵1980, 220–248, 236; vgl. 237 zur Pracht dieser Liturgie).

was sich in kleinen Städten und Dörfern abspielte, wo die große Masse der Bevölkerung lebte⁴ – für die Zeit vom 15. Jahrhundert an läßt uns der Quellenbestand aber – auch hier nicht einfach im Dunkeln tappen.⁵

Zwei Elemente des spätmittelalterlichen gottesdienstlichen Tableaus müssen wegen ihrer Bedeutung für die liturgischen Entwicklungen in der Reformation noch eigens angesprochen werden. Es handelt sich um gottesdienstliche Veranstaltungen, die aus der Messe herausgewachsen waren, die Kommunionfeier und den Predigtgottesdienst – auch dies beides gab es in England wie im Reich. Die Kommunionfeier, daraus entstanden, daß innerhalb der Messe die Gemeinde kaum kommunizierte, aber wenigstens einmal im Jahr zu kommunizieren hatte,⁶ umfaßte die drei Bestandteile Offene Schuld, Distribution in einer Messe konsekrierter Hostien⁷ und privates Dankgebet.⁸ In manchen Gemeinden gingen Abendmahlsansprachen voraus, hier und dort gab es begleitende lateinische Kommuniongesänge eines Chores.⁹

Was die Predigt betraf, so lief zwar die weit überwiegende Zahl der Messen ohne sie ab und predigten die meisten Priester nicht.¹⁰ Gleichwohl wurde viel gepredigt,¹¹ und das in unterschiedlichen liturgischen Zusam-

⁴ ANDREAS ODENTHAL, Pfarrlicher Gottesdienst vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit. Eine Problemskizze aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive (in: DERS., Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung. Studien zur Geschichte des Gottesdienstes, Tübingen 2011, 159–206, hier: 161).

⁵ ODENTHAL, Pfarrlicher Gottesdienst (s. Anm. 4), weist für den deutschen Sprachraum unter anderem auf Pfarrbücher und Mesnerbücher hin. Zu ersteren vgl. auch MARCO BERNINI, Die Feier des Osterfestkreises im Ingolstädter Pfarrbuch des Johannes Eck, Münster 2016, Kap. A 4 (Pfarrbücher als liturgiehistorische Quellen). Für England sind u.a. die Berichte der Kirchenpfleger (churchwardens' accounts) zu nennen (dazu KATHERINE L. FRENCH, The People of the Parish. Community Life in a Late Medieval English Diocese, Philadelphia 2001, Kap. 2).

⁶ S. dazu PETER BROWE, Die Pflichtkommunion im Mittelalter, Münster 1940, 43–45.

⁷ Daneben wurde oft auch Spülwein, der zur Reinigung des Kelches nach der beide Gestalten umfassenden Kommunion des Priesters und zur Säuberung des Mundes nach der Brotkommunion der Gemeinde dienende Wein, gereicht, hier und da auch der Wein oder das Wasser, mit dem der Priester nach dem Opfer die Ablution seiner Finger vorgenommen hatte (MATTHIAS FIGEL, Der reformatorische Predigtgottesdienst, Ependorf 2013, 47 mit Anm. 159; vgl. JOSEPH ANDREAS JUNGSMANN, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Bd. 2, Wien 1949, 499–508).

⁸ FIGEL (s. Anm. 7), 44–48. Ausführlich: PETER BROWE, Mittelalterliche Kommunionriten (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 15, 1935, 23–66).

⁹ A.a.O., 57–61. Muttersprachliche geistliche Gesänge wurden, anders als im Zusammenhang der Predigt (s.u.), in der Kommunionandacht nicht gesungen (JOHANNES JANOTA, Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter, München 1968, 61).

¹⁰ Vgl. RUDOLF CRUEL, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, 639: Bei »der Menge der damaligen Geistlichen und Gottesdienste [...] ist nun freilich zu constatiren, daß die Predigt nur einen Bruchteil des Klerus beschäftigte und einen untergeordneten Platz im Cultus einnahm.«

menhängen. Zum einen gehörte die Predigt offiziell zu den Aufgaben des Pfarrers und war Teil der sonntäglichen Pfarrmesse – im Reich ein vorgeschriebener, allerdings keineswegs immer realisierter Teil,¹² in England rechtlich nicht verpflichtend, aber erwünscht.¹³ Vorgeschrieben war hier hingegen, der zweite Zusammenhang, der *quarter sermon*, d.h. eine Predigt pro Vierteljahr, deren Gegenstand Stücke des Katechismus, die guten Werke und die Sakramente waren,¹⁴ nachdrücklich empfohlen wurden darüber hinaus wöchentlich mehrere auf den Ton der Buße gestimmte Fastenpredigten während der Advents- und Passionszeit;¹⁵ beide, *quarter sermons* wie Fastenpredigten, lagen überwiegend in der Hand von Mendikanten. Die Fastenpredigten waren Praxis auch im Reich.¹⁶ Schließlich gab es noch eine dritte Art, die Predigt aus besonderen Anlässen. Im Reich waren die wichtigsten dieser Anlässe der Auftritt durchreisender großer Bußprediger, meist aus den Mendikantenorden, der Ablass und die Wallfahrt, vielfach erklangen die Predigten vor großen Massen im Freien, wemöglich von einer Kanzel außen an einer Kirchenwand.¹⁷ Solche Freiluftpredigten hielt man auch in England, ja, hier wurden sie zu regelmäßigen Veranstaltungen, für die man in vielen Städten freistehende bühnenähnliche Kanzeln mit einem Kreuz als Bekrönung mauerte;¹⁸ am bekanntesten sind die Auftritte gefeierter Prediger auf der Freiluftkanzel bei St. Paul's in London, St. Paul's Cross, um die sich oft Tausende von Hörern einschließlich des politischen Establishments bis hin zum Hof versammelten.¹⁹ Etwas Vergleichbares zu diesen Predigten von St. Paul's Cross, die

¹¹ Obwohl die Predigt »einen untergeordneten Platz im Cultus einnahm« (s. vorige Anm.), muß doch »die Annahme, daß während der beiden letzten Jahrhunderte vor der Reformation, im Ganzen genommen, weniger gepredigt worden sei als heutzutage, [...] als ein unhaltbares Vorurtheil aufgegeben werden. Etwas andres freilich ist es, was und in welcher Weise gepredigt wurde« (a.a.O., 652, Kursive im Original gesperrt). Dieser Befund gilt allerdings nur für die Städte, wo »beinahe zuviel gepredigt wurde, [...] während es auf dem Lande [...] an Predigern fehlte« (MICHAEL MENZEL, Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter, in: HJ 111, 1991, 337–384, hier: 377).

¹² FIGEL (s. Anm. 7), 59, 67f.

¹³ SUSAN WABUDA, Preaching During the English Reformation, Cambridge 2002, 33. Im Sarum Pontificale hieß es: »Fiat sermo, si placuerit« (G. R. OWST, Preaching in Medieval England, Cambridge 1926, 145, Anm. 5).

¹⁴ A.a.O., 145f.; WABUDA (s. Anm. 13), 34–37.

¹⁵ OWST (s. Anm. 13), 146f. Sie sollten täglich oder wenigstens dreimal in der Woche gehalten werden.

¹⁶ CRUEL (s. Anm. 10), § 45; FIGEL (s. Anm. 7), 97. Predigtstage waren Montag, Mittwoch und Freitag.

¹⁷ ELLEN-SENTA ALTENLOH, Sakrale Außenkanzeln in Europa von der Romanik bis zur Gegenwart, Bonn 1985, 11f., 16.

¹⁸ OWST (s. Anm. 13), 148, 195–199, 209–214; WABUDA, Preaching (s. Anm. 13), 40–48.

¹⁹ A.a.O., 41–47. Speziell zu St. Paul's Cross: St. Paul's Cross and the Culture of

eine wichtige Rolle für Reformation und Gegenreformation in England spielen sollten,²⁰ gab es im Reich nicht.²¹

Was die Predigt zu einem besonderen liturgischen Element und zum Ausgangspunkt einer eigenen liturgischen Entwicklung machte, war ihre Sprache. Sie erklang in der Volkssprache²² und fiel so, wenn sie Teil der Messe war, als Fremdkörper aus ihrem liturgischen Rahmen heraus.²³ Weitere volkssprachliche Elemente wie Katechismusstücke, Abkündigungen und Fürbitten²⁴ an sich ziehend, wurde die Predigt zum Nucleus eines eigenen vernikularen Blocks, des Pronaos oder Prone.²⁵ Dieser Block gehörte zur Pfarrmesse immer dazu, freilich ging die Predigt selbst darin oft verloren.²⁶ Galt das alles *mutatis mutandis* auf beiden Seiten des Kanals, so

Persuasion in England, 1520–1640, hg. v. Torrance Kirby u. P. G. Stanwood, Leiden u. Boston 2014.

²⁰ Hier fanden, begleitet eben von Predigten, auch spektakuläre Verbrennungen von Büchern und Ketzern oder Widerrufe coram publico statt.

²¹ Kirby sieht in der hier geübten öffentlichen »culture of persuasion« eine Wurzel der modernen politischen Tradition Englands, die eine Tradition der Debatten in *public space* sei (TORRANCE KIRBY, The Public Sermon: Pauls's Cross and the culture of persuasion in England, 1534–1570, in: Renaissance and Reformation Rev. 31, 2008, 3–19).

²² JANOTA (s. Anm. 9), 70: »Als nichtliturgisch geregelter Gottesdienst unterlag die Predigt nicht dem Gebot der lateinischen Liturgiesprache.«

²³ In den spätmittelalterlichen Meßbüchern wird die Predigt nicht genannt, so wie dort überhaupt »[v]om Wortgottesdienst [...] kaum etwas« vorkommt (so DOMINIK DASCHNER, Die gedruckten Meßbücher Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius' V. [1570], Frankfurt a. M. 1995, 86, im Blick auf die süddeutschen gedruckten Meßbücher bis 1570, aber über Süddeutschland hinaus verallgemeinerbar). Bezeichnenderweise konnte sie an unterschiedlichen Orten der Messe untergebracht werden, in England wohl »between creed and offertory, or else after the latter« (OWST [s. Anm. 13], 144f.), im Reich nach Evangelium, Glaubensbekenntnis, Offertorium oder Sanctus (JANOTA [s. Anm. 9], 68f.; FIGEL [s. Anm. 7], 98) oder sogar so, daß die Messe, von einem anderen als dem Prediger gelebt, während der Predigt still weiterlief (JANOTA [s. Anm. 9], 68). Sie konnte auch aus der Messe heraus auf die Zeit nach dem »Sunday dinner« (OWST, 145), *post prandium*, »nach Imbis« gelegt werden, im Reich allerdings nur an Festtagen, damit sie die Feiern des Vormittags nicht störte (a.a.O., 99f.). Gemeint ist hier die eigentlich in die Pfarrmesse gehörige, in der Verantwortung des Pfarrers liegende Pfarrpredigt, nicht die ohnehin außerhalb der Messe stattfindende Predigt von Mendikanten und Prädikanten (dazu s.u.).

²⁴ Die in England sog. *Bidding of the Beeds* (hierzu: FRANK EDWARD BRIGHTMAN, The English Rite: being a Synopsis of the Sources and Revisions of the Book of Common Prayer, Bd. 1, London ²1921, 1020–1037; WABUDA, Preaching [s. Anm. 13], 51–53).

²⁵ Zum Pronaos mit seinen »Predigtannexen« im Reich vgl. CRUEL (s. Anm. 10), 220–232 (ohne den Begriff); FIGEL (s. Anm. 7), 105, 112–142; zur Herausbildung dieses Blocks, und das auch außerhalb des Reiches, siehe JOSEPH ANDREAS JUNGMANN, Misarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Bd. 1, Wien ²1949, 605–610. Zum Prone in England: BRIGHTMAN, The English Rite, Bd. 1 (s. Anm. 18), 1038f.; WABUDA, Preaching (s. Anm. 13), 51–55.

²⁶ FIGEL (s. Anm. 7), 143. So ergab sich eine von den Abkündigungen angeführte »Predigtliturgie ohne [...] Predigt« (zu dieser 143–149). D.h., die Predigt war »zur Variablen degradiert« (a.a.O., 149), und tatsächlich »wurde *intra missam* nur noch äußerst

gab es doch im Reich eine Entwicklung, die in England nicht zu verzeichnen ist: Die Gemeinde, von den liturgischen Gesängen der Messe ausgeschlossen, ergriff im Pronaos – illegalerweise – die Gelegenheit, einleitende oder antwortende Liedverse²⁷ in ihrer Sprache, also auf Deutsch, zu singen.²⁸

War die Predigt in der Messe ein Fremdkörper, stand sie als Fastenpredigt, vielleicht auch als *quarter sermon* und auf jeden Fall als Freiluftpredigt auf eigenen liturgischen Füßen. D.h. nicht, sie hätte sich auf die Rede des predigenden Priesters beschränkt; vielmehr kamen zur Predigt Gebete hinzu, vielleicht auch ein Segen, so daß sich ein regelrechter Predigtgottesdienst ergab. In seinem Rahmen konnten im Reich auch die Gemeinden sehr viel freier auf Deutsch singen als im Predigtblock innerhalb der Messe. Der genaue Ablauf der Predigtgottesdienste, die wohl²⁹ bereits vom 13. Jahrhundert an von Mendikanten gehalten wurden, scheint in England und im größten Teil des Reiches variabel gewesen zu sein. Im größten Teil des Reiches – in einem Teil nämlich sah es anders aus, in den Städten Südwestdeutschlands, ebenso in denen der Schweiz. Hier wurde die Predigt zusammen mit weiteren Elementen, vor allem dem Allgemeinen Kirchengebet, zu einem eigenen volkssprachlichen Gottesdienst mit fester Struktur, dem sog. Prädikantengottesdienst,³⁰ welcher sich der im

selten [gepredigt]« (a.a.O., 170). Wenn in zeitgenössischen Quellen von »Predigt« gesprochen wird, ist oft die gesamte Predigtliturgie gemeint, ohne daß die Predigt im eigentlichen Sinne eingeschlossen sein muß (so z.B. im Pfarrbuch des Hilpoltsteiner Pfarrers Stephan May: JOHANN GÖTZ, Das Pfarrbuch des Stephan May in Hilpoltstein vom Jahre 1511. Ein Beitrag zum Verständnis der kirchlichen Verhältnisse am Vorabende der Reformation, Münster 1926).

²⁷ Freilich »bestand solcher Kirchengesang jedesmal nur aus einer kurzen Strophe, beschränkte sich auf wenige Lieder und war nicht überall Sitte« (CRUEL [s. Anm. 10], 232).

²⁸ JANOTA (s. Anm. 9), 44, 70–76; FIGEL (s. Anm. 7), 173–179. Solcher Gemeindegesang wurde im 15. und 16. Jahrhundert immer wieder, z.B. vom Konstanzer und Basler Konzil, verboten (vgl. DOROTHEA WENDEBOURG, Reformation und Gottesdienst, in: ZThK 113, 2016, 323–365, Anm. 141; JANOTA [s. Anm. 9], 46). Darin spiegelt sich, daß er zumindest in bestimmten Gegenden zeitweise sehr beliebt gewesen sein muß, doch scheint der Brauch im Laufe des 15. Jahrhunderts zurückgegangen zu sein (CRUEL [s. Anm. 10], 232).

²⁹ Ganz sicher ist das nicht, denn »[e]s läßt sich nicht exakt datieren, seit wann es den mittelalterlichen Predigtgottesdienst außerhalb der Messe gibt« (EBERHARD WINKLER, Der Predigtgottesdienst, in: Handbuch der Liturgik, hg. v. Hans-Christoph Schmidt-Lauber u. Karl-Heinrich Bieritz, Leipzig u. Göttingen ²1995, 248–270, hier: 254). Jedenfalls geht er auf die Predigtstätigkeit der Bettelorden zurück.

³⁰ Zu ihm vgl. FIGEL (s. Anm. 7), 156–170. Zur Verbreitung der städtischen Prädikaturen, die, beginnend mit Nürnberg, in der Zeit vom späten 14. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts »in nahezu jeder südwestdeutschen Stadt« gestiftet wurden, a.a.O., 189. Speziell zu Nürnberg vgl. KARL SCHLEMMER, Gottesdienst und Frömmigkeit in der Reichsstadt Nürnberg am Vorabend der Reformation, Würzburg 1980, 255–260.

späten Mittelalter neben das Predigtwesen der Bettelorden tretenden Stiftung³¹ von Predigtprüfunden oder Prädikaturen an Kathedralen und vor allem an Pfarrkirchen verdankte.³² Predigtprüfunden gab es auch im übrigen Reich sowie in England (preaching chantries).³³ Hier wie dort führten sie dazu, daß mehr gepredigt wurde, auch über die *quarter sermons* und die Fastenpredigten hinaus, im Reich am Sonntag früh zwischen den Messen oder nachmittags.³⁴ Aber nirgendwo gab es so viele Predigtstiftungen wie eben in Südwestdeutschland und der Schweiz, und vor allem gewannen – worauf es hier ankommt – nirgendwo die Predigtgottesdienste eine solche

³¹ Die Stifter waren im Südwesten meist Bürger. Es gab aber auch Prädikaturstiftungen durch Bischöfe und durch Pfarrer (vgl. u. Anm. 35). Die große Zahl dieser Stiftungen, bei denen sich der Wunsch nach seelenheilfördernder Leistung eines guten Werkes mit dem Interesse an regelmäßiger anspruchsvoller Predigt verband, änderte freilich an den Prioritäten bezüglich des kirchlichen Personals und der gottesdienstlichen Formen nichts Grundsätzliches, wenn man die Zahlenverhältnisse betrachtet: In Nürnberg mit seiner frühen und großen Prädikantentradiotion waren an der Lorenzkirche neben dem Pfarrer noch 22 für die Messe zuständige Priester, aber nur ein Prädikant tätig (ALBERT GÜMBEL, Das Mesnerpflichtbuch von St. Lorenz in Nürnberg vom Jahre 1483, München 1928, 11), in Heilbronn ein Pfarrer und 28 messelesende Kapläne, in Ulm ein Pfarrer und 57 messelesende Kapläne jeweils neben einem Prädikanten, wobei die Masse der prüfunden Altaristen noch gar nicht mitgezählt ist (Lesebuch zur Geschichte der evangelischen Landeskirche in Württemberg, Bd. 1: Neue Gestalt für das bleibende Wort im 16. Jahrhundert, bearb. v. Gerhard Schäfer, Stuttgart 1992, 43). So lagen die Stiftungen von Messen denn auch weit vor denen von Prädikaturen. Das galt gleichermaßen im spätmittelalterlichen England (WABUDA, Preaching [s. Anm. 13], 166).

³² Mit der Errichtung bepfundeter Predigerstellen für Weltgeistliche war nach der in der Karolingerzeit durchgesetzten episkopalen Predigt, in den Parochien durch Pfarrer als Vertreter des Bischofs wahrzunehmen, als Normgestalt und nach der im 13. Jahrhundert hinzugekommenen und schnell in den Vordergrund getretenen diözesen- und parochieunabhängigen Predigt der Mendikanten die dritte Stufe in der Entwicklung der Predigtorganisation der mittelalterlichen Kirche erreicht, wobei idealerweise jede Stufe als Ergänzung der anderen fungieren sollte. Vgl. zu dieser Entwicklung Menzel (s. Anm. 11).

³³ Einen Überblick über Prädikaturen im Reich gibt FIGEL (s. Anm. 7), 189–199. Freilich ließen sich noch mehr Prädikaturen außerhalb des oberdeutschen Raumes aufzählen, als Figel zusammengetragen hat (a.a.O., 198), z.B. zwei von Pfarrern gestiftete im sächsischen Zwickau, deren eine zeitweise Thomas Müntzer wahrnahm (SIEGFRIED BRÄUER u. GÜNTER VOGLER, Thomas Müntzer. Neu Ordnung machen in der Welt. Eine Biographie, Gütersloh 2016, 94f.). Zu den *preaching chantries* in England: WABUDA, Preaching (s. Anm. 13), 21–23, 166–168. Hier sollten später die Puritaner mit der Stiftung von *lectureships* in anderem, innerprotestantischem Kontext den städtischen Prädikaturstiftungen Südwestdeutschlands vergleichbare bürgerliche Aktivitäten entfalten, nämlich im Kampf gegen die elisabethanische und Stuartsche Staatskirche (PAUL S. SEAVER, The Puritan Lectureships: The Politics of Religious Dissent 1560–1662, Stanford 1970).

³⁴ Das waren die Predigtzeiten der Mendikanten, die auch den Prädikanten zugewiesen wurden (BERNHARD NEIDIGER, Wortgottesdienst vor der Reformation. Die Stiftung eigener Predigtprüfunden für Weltprediger im späten Mittelalter, in: Rhein. Vierteljahrsblätter 66, 2002, 142–189, hier: 148).

institutionelle Festigkeit wie in den auf Stiftungen zurückgehenden Prädikantengottesdiensten.³⁵

2. Die Reformation

2.1. Heiliges Römisches Reich

Am Anfang standen in Deutschland die Bilder von der wahren, evangeliumsgemäßen Messe, wie sie Martin Luther in seinen Abendmahlssermonen von 1519 und 1520, dem *Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften* sowie *Sermon von dem neuen Testament, das heißt von der heiligen Messe*, entwarf, und die große systematisch-theologische Attacke in seinem sakramententheologischen Traktat *De Captivitate babylonica praeludium*.³⁶ Diese Schriften hatten weitreichende liturgische Implikationen: Die Orientierung an der Einsetzung des Abendmahls widersprach der Kommunion *sub una specie*, sein Gemeinschaftscharakter verbot die Feier ohne Gemeinde, das Verständnis der Sakramente als zeichenhafter Heilsverkündigung forderte die Hörbarkeit und Verstehbarkeit der Einsetzungsworte, die Bestimmung des Abendmahls als Selbstmitteilung Jesu Christ an die Gemeinde schloß alle Worte und Gesten aus, die vom Meßopfergedanken bestimmt waren. Daß die Predigt ein zentrales Element der Liturgie, ja, wie im Unterschied zum Spätmittelalter mit seinem großen Predigteifer unterstrichen wurde, im Gottesdienst unverzichtbar sei, betonte Luther ohnehin – sie sei, neben dem Gebet, das wichtigste Element des Gottes-

³⁵ Dieser Sachverhalt hängt möglicherweise mit einer Differenz unter den Prädikaturenlandschaften im Reich zusammen, die NEIDIGER, Wortgottesdienst vor der Reformation (s. Anm. 34), herausarbeitet. Danach unterschieden sich diese Landschaften u.a. dadurch, daß in Südwestdeutschland vor allem Bürger Prädikaturen stifteten und über die Besetzung wachten, während in anderen Gegenden wie Sachsen, Schlesien und Böhmen, ausgehend von amtskirchlicher Initiative (152), vor allem Pfarrer Prediger anstellten (164f.). Das emanzipative Moment, daß in der Stiftung und Besetzung durch Bürger lag, mag dazu beigetragen haben, daß sich die Prädikantengottesdienste des Südwestens zu einer dauerhaften von der Messe emanzipierten liturgischen Einheit entwickelten, während die Predigtgottesdienste in anderen Gegenden stärker im Dunstkreis der Messe blieben, die in der Hand der Pfarrer lag. Mit dieser Differenz steht wohl auch in Zusammenhang, daß, wie es scheint, die Meßverpflichtungen der Prädikanten (vgl. u. 382) in Südwestdeutschland geringer waren als in jenen Gegenden des mittel-östlichen Reiches. Nur nebenbei sei darauf hingewiesen, daß es in manchen Gebieten, etwa in Westdeutschland, gar nicht zu Prädikaturstiftungen an Pfarrkirchen kam, und das vor allem deshalb, weil hier die älteren Predigtaktivitäten der Bettelorden hinreichten (172–177).

³⁶ Die beiden Abendmahlssermone in WA 2,742–758 und WA 6,353–378, *De captivitate* in WA 6,497–573.

dienstes. Und sie hatte, ebenfalls im Unterschied zum Spätmittelalter, Predigt über biblische Texte zu sein.³⁷

Vorstellungen davon, wie der Gottesdienst sein sollte, und Kritik an dem Gottesdienst, der nicht so ist, wie er sein sollte, sind noch keine neue liturgische Ordnung. Luther selbst ging hier bekanntlich langsam voran, legte erst 1523 und 1525/26 konkrete Vorschläge für Stundengebet, Kirchenjahr und Messe vor, die schließlich zu territoriumsweiter Etablierung einer neuen Ordnung führten. Auch andernorts war es von der Kritik zur kirchenamtlichen Reform ein jahrelanger Weg. Und währenddessen stellt sich für die Beteiligten die – ihr Gewissen belastende – Frage, wie sie mit der Realität in ihren Augen evangeliumswidriger Gottesdienste umgehen sollten. Mußten die sog. Laien sich den liturgischen *status quo* gefallen lassen? Hatten sie nicht ein Recht auf regelmäßige und evangeliumsgemäße Predigten? Auf Gottesdienste, die sie verstanden, auf Abendmahlsfeiern, die auf ihre Speisung hinausliefen und in denen sie ebenso wie und dasselbe wie die Priester zu essen und zu trinken bekamen? Störungen von Predigten und Messen, die vielerorts stattfanden,³⁸ waren handgreiflicher Ausdruck der Ungeduld,³⁹ von Bürgern eingereichte Petitionen zeigen konkrete Forderungen nach gottesdienstlicher Reform, die an der »Basis« erhoben wurden.⁴⁰

Dem Wunsch nach evangelischen Predigten standen in weiten Teilen des Reiches die geringsten institutionellen Hindernisse entgegen. Die Predigt war ein liturgisch so flexibles, andererseits hinreichend institutionalisiertes Element des Gottesdienstes, daß evangelische Predigten ohne Schwierigkeiten einen liturgischen Ort fanden, vorausgesetzt, solche Predigten wurden nicht von der kirchlichen oder politischen Obrigkeit effizient unterbunden und man konnte einen evangelischen Prediger gewin-

³⁷ Z.B. WA 6,373,11. Zwei Jahre später nachdrücklich WA 12,35,19–21. Neben der Bibel konnte der Katechismus, der selbst als Zusammenfassung der biblischen Botschaft galt, Grundlage der Predigt sein.

³⁸ Beispiele bei THOMAS KAUFMANN, Geschichte der Reformation. Frankfurt u. Leipzig 2009, 327–329; NATALIE KRENTZ, Ritualwandel und Deutungshoheit. Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500–1533), Tübingen 2014, 144–151; BERND MOELLER, Die Reformation in Göttingen (in: DERS., Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze. Göttingen 1991, 196–211, 328–331, hier: 196 f.).

³⁹ Womit nicht gesagt sein soll, daß die von der Reformation angestoßene Erwartung eines anderen Gottesdienstes und die darin implizierte Kritik am tatsächlichen der einzige Grund für solche Störungen war. Es entluden sich darin auch ältere Spannungen zwischen Bürgern und Kirchenvertretern. Das zeigt z.B. KRENTZ (s. Anm. 38), Kap. 1.

⁴⁰ Exemplarisch die Petition der Wittenberger Bürger vom 10. Dezember 1525, in der sie die freie Predigt, die Kommunion unter beiden Gestalten auch für die Gemeinde, die Abschaffung der gemeindelosen Messen und dazu die Schließung von Kneipen und Bordellen forderten (HEINZ SCHEIBLE, Melanchthon. Vermittler der Reformation, München 2016, 82).

nen. Anders stand es mit dem Ritus der Messe, der jedenfalls in seinem Kernbereich, der Opferfeier, sakrosankt und strafbewehrt feststand und dessen Reform nicht leicht und ohne Widerstand zu bewerkstelligen war. Was sollten evangelisch gesonnene Gemeinden und Priester tun, solange hier die Reformen ausblieben?

Zunächst zu den Gemeinden. Ein Ausweg war, den evangeliumswidrigen Ausschluß von der Kommunion als vorläufige Geduldsprobe zu ertragen: Weil die gegenwärtige Messe in vieler Hinsicht, nicht zuletzt wegen der Feier meist ohne Gemeindekommunion und des Kelchentzugs,⁴¹

»widerwertig der natur / und eigenschafft des sacraments / erkannt wirt [...], müssen die fromen Christen / als die armen gefangen / unnter den unmliten tyrannen / sich gedulden / und des teglichen hymelischen brots / also hungerig geraten [ent-raten]«,

heißt es zum Beispiel bei dem Jenaer Pfarrer Martin Reinhart.⁴² Doch gab es einen geistlichen Ausgleich, von dem bereits Augustin gesprochen hatte und der nun nachdrücklich herausgestellt wurde: die Maxime *crede et manducasti*.⁴³ So rät Urbanus Rhegius evangelischen Teilnehmern an der unhörbaren und kommunionlosen Messe:

»es ist unrecht das man sie [sc. die Abendmahlsworte Christi] verbirgt / und haimlich [leise] spricht / Wilt du recht meß hören / gedenck das hie ain speyß und tranck ist / darumb müst du essen und trincken / oder dein meßhören ist nichts. [...] Wann man dir das Sacrament nit gibt / du hörest allain meß / So nimm die wort des testaments zû hertzen / und gedenck allda, was dein got und herr Jesus Christus für dich gethon hat [...]. Gelaub den Worten und dem zaichen / so erlangst du das verhaissen erbgût / und geest zu gottes tisch gaistlich.«⁴⁴

Es gab allerdings noch einen radikaleren Rat, den vollständigen Meßbe-suchtsverzicht: Da nicht nur die Kommunion, sondern »die Meß ganz von der ordnung Christi gewendt« sei, wäre es »weger [besser] ain yeder from-mer Christ kem nymmer zû der meß«. ⁴⁵ Doch hätten die meisten ange-

⁴¹ Dadurch, daß »das gemein christenvolck / gar ereussert [ist] / vom tisch gottis / das man nit mehr / dann ain mal im iar / unter einer gestalt / den christen menschen zû lest« (REINHART [s. folgende Anm.], A iij^r).

⁴² Unterrichte wie sich ein fromer Christ / bey den papistischen Messen / so ytz noch viel gehalten werden (wenn er sich nit mit gütm fug absondern kan) halten sol das er sich nit vorsunde / und die zeyt unütz vorlier. Item ein Christliche betrachtung so du zû dem heyligen Sacrament wilt gehn, Jena 1524 (Vorwort unterzeichnet von Martin Reinhart, der hier weitgehend die unten zu Anm. 48 genannte Schrift von Jakob Strauß ausschreibt), A iij^r.

⁴³ Z.B. bei LUTHER, De captivitate Babylonica: WA 6,518,19–23.

⁴⁴ URBANUS RHEGIUS, Ain kurtze erklärung etlicher leüffiger puncten / aim yeden Christen nutz und nöt / zû rechten verstand der hailigen geschriff / zû dienst, Augsburg 1523, C 4^r–C 5^r. Gebete, mit denen der Teilnehmer an der Messe solches geistliche Essen erreichen kann, bietet Rhegius in seinem unten Anm. 48 genannten Andachtsbüchlein.

⁴⁵ Jakob Strauß in dem zu Anm. 48 genannten *Underricht*, C 4^r.

sichts des bestehenden Meßzwangs dazu nicht den Mut.⁴⁶ Immerhin gab es auch für die Notlage unumgänglicher Präsenz bei dem evangeliumswidrigen Ritual eine Lösung, und auch sie besaß schon ältere Wurzeln: die persönliche geistliche Parallelhandlung. Hatten bereits im Mittelalter Gemeindeglieder, während am Altar die weitgehend unhörbare und ihnen meist ohnehin nicht verständliche Meßliturgie zelebriert wurde, für sich geistliche Betrachtungen angestellt und Gebete gesprochen,⁴⁷ so konnte diese Praxis jetzt reformatorisch gefüllt werden: Eigene Andachtsbücher brachten den Gläubigen vor Augen, wovon hier anstelle des falschen Ritus eigentlich gehandelt werden mußte, so daß sie darüber meditieren, entsprechend beten und so zum geistlichen Essen kommen konnten:

»Wenn du [...] zu der Meß kommst / so ist dir not / das du auff den manigfaltigen mißbrauch [...] kain auffmercken habest. Aber nym dir ain übung im glauben für / das du von deinem got und herren Christo gaistlich erreichen mögest / das dir von menschlicher unmitigkait sacramentlichen entzogen ist«,

heißt es in dem *Underricht, wie sich der fröm Christ bey den Messen / so yetz gehalten werden (wenn er sich nit mit güttem fug darvon absündern kan) halten soll / das er sich nit versündige / und die zeit nit unnützlich verlier*, den Jakob Strauß 1522 für seine bedrängte Heimatgemeinde Hall in Tirol verfaßte und in dem er ihr mehrere meditative Abendmahlsgebete bot.⁴⁸ Und in einer Predigt empfahl Luthers ehemaliger Ordensbruder Wenzeslaus Linck, mittlerweile Pfarrer in Altenburg, 1523 evangelisch gesinnten Christen, die den Besuch der Messe nicht vermeiden konnten:⁴⁹

⁴⁶ »So wir aber laider die sach nit bessern mügen / und der gebrauch am Sontag Meß zühören [sc. der Meßzwang] / das Christen volck ängstiget. Ist von nöten den armen gefangen gewissen etwas lufft und trost zû raichen / ordnung geben« (ebd.).

⁴⁷ Einige Beispiele bei JANOTA (s. Anm. 9), 35, 55–57, und bei JULIUS SMEND, *Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe*, Göttingen 1896, 13–15.

⁴⁸ Ursprünglich Anhang zu: *Ain trostliche verstendige leer über das wort sancti Pauli. Der mensch soll sich selbs probieren / und also von dem brot essen / und von dem kelch trincken. Geprediget zû Hall im Intal durch Doctor Jacob Strauss, 1522* (dort ab C 4^v), Zitat: C 5^v–C 6^r (weitere, separate Ausgabe bei SMEND [s. Anm. 47], 29, Anm. 3; ausgeschrieben von MARTIN REINHART [s. Anm. 42]). In ähnlicher Weise bietet evangelische meditative Gebete zur Meditation während der Messe Urbanus Rhegius in einem Andachtsbüchlein mit dem Titel *Underricht wie sich ain Christen mensch halten soll das er frucht der Mesz erlang und Christlich zû gotz tisch ganng*, s.l. et a. [1522] (vgl. a.a.O., 35–37). Die ganze Meßliturgie geht in dieser Weise entlang Oekolampads kleine Schrift *Das Testament Jesu Christi* von 1523 (verschiedene Ausgaben: a.a.O., 49). Der Text dieses möglicherweise von Jakob Strauß beeinflussten (a.a.O., 68–70) Schriftchens ist abgedruckt bei SMEND (a.a.O., 51–57). Dort findet sich auch ein weiterer, von dem Straßburger Matthäus Zell stammender Versuch in dieser Richtung, und zwar in Form eines während des Meßopfers für Tote zu haltenden evangelischen Gebetes (a.a.O., 25f.).

⁴⁹ »wiewol es nit böse were, die messen / so man als opffer und gutte werck thut gar zu meyden« (WENZESLAUS LINCK, *Eyn Sermon [...] Von anrueffunge der heyligen. Dar-*

»Wenn du messe wilt hören so gedenck das du auffs wenigste geystlich gespeiset werdest / dencke nit das der meßhalter für dich opffere Christum. [...] Gedenck auch nit das er mit der meß ein gut wercke für dich thete [...] / sunder gedenck allaine was dein got und herre Jesus christus für dich gethan hat / und dasselbig alles miteinander dir bescheyden und zu aygen gegeben hat unter disem Sigill / wartzaychen / und Sacrament.«⁵⁰

Schwieriger war die Lage für Priester, die die reformatorische Kritik an der Messe teilten. Sollten sie, solange es keine neue liturgische Ordnung gab, erst einmal weiterhin ein Ritual vollziehen, das in ihren Augen evangeliumswidrig war, sollten sie fortfahren, in dem Volk unverständlicher Sprache, ja unhörbar zu zelebrieren, die Kommunion nur unter einer Gestalt auszuteilen und, vor allem, das als Abgötterei erkannte Meßopfer darzubringen, die allein dazu dienenden »Winkelmessen« abzuhalten? Am ehesten fanden einen Ausweg die als Prediger angestellten Priester – sei es, daß sie das hauptamtlich waren wie die oberdeutschen Prädikanten oder auch ein Thomas Müntzer in Zwickau, sei es, daß sie diese Aufgabe nebenamtlich versahen wie Martin Luther in Wittenberg. Sie konnten schlicht das liturgische Element, das ihre Aufgabe war, die Predigt, in den Dienst der Reformation stellen. Da sie das meist im Rahmen allein der Predigt gewidmeter Gottesdienste taten, brauchten sie dabei nicht in Berührung mit der Messe zu kommen.⁵¹ Vielfach sahen die Anstellungsverträge der Prediger zwar auch einige Meßpflichten vor, etwa mit der Predigtpründe verbundene Privatmessen zugunsten der Stifter, doch waren

neben auch vom gebet / meß hoeren und fürpit. Geprediget am Suntag der Creuetz wochen / auff das Ewangelion Johannis am. xvj. cap. Aldenburg in Meyssen MDXXXIII, Nürnberg 1523, B 2*).

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Das galt nicht nur für die spezifische Form des oberdeutschen Prädikantengottesdienstes, sondern auch andernorts, wo es eigens angestellte Prediger gab. Allerdings haben wir von der liturgischen Form, in die deren Predigten eingebettet waren, keine genaueren Kenntnisse. Vgl. etwa die Situation in Nürnberg mit seiner alten Prädikanten-tradition: Das Meßnerpflichtbuch der Nürnberger Lorenzkirche von 1483 macht zu den Predigten, die Sache des dortigen Prädikanten waren, nur Angaben darüber, daß diese nach der Mette (GÜMBEL, Mesnerpflichtbuch St. Lorenz [s. Anm. 31], 20, 48) oder nach der Frühmesse (a.a.O., 26), nach der Vesper (a.a.O., 30) oder nach dem Ave Maria (a.a.O., 45), wenn nicht einfach *post prandium*, also am frühen Nachmittag (a.a.O., 33) gehalten wird – Angaben, die einerseits die Häufigkeit, andererseits den sekundären Charakter der Predigt im Gefüge des von anderen liturgischen Vollzügen geprägten kirchlichen Betriebs zeigen (vgl. o. Anm. 31) – aber über die liturgische Gestalt dieser Predigtauftritte erfahren wir nichts. Vgl. auch das parallele Buch mit entsprechenden Angaben zu St. Sebald: ALBERT GÜMBEL, Das Mesnerpflichtbuch von St. Sebald in Nürnberg vom Jahre 1482, München 1929. Reine Predigtgottesdienste waren auch die Aufgabe Thomas Müntzers in Zwickau, ohne daß wir über deren liturgische Gestalt Genaueres wüßten. Erst in Allstedt war er als Pfarrer hauptamtlich für die Messe zuständig – und bemühte sich umgehend um deren Reform (BRÄUER, VOGLER, Müntzer [s. Anm. 32], 186–198).

das deutlich zweitrangige Verrichtungen,⁵² und u.U. konnte man ihnen ganz ausweichen.⁵³ Jedenfalls löste sich das liturgische Dilemma hier durch das Nebeneinander evangeliumsgemäßer Predigtgottesdienste und evangeliumswidriger Messen in derselben Kirche, die einen deutsch gehalten, die anderen lateinisch, die einen mit Gemeindeliedern, die anderen mit Chorgesängen oder still. So waren evangelisch gesinnte Amtsträger, die erstere vertraten, von Gewissensbelastungen befreit, und evangelische Gemeindeglieder hatten eine entsprechende Alternative. In den Reichsstädten Südwestdeutschlands und in der deutschsprachigen Schweiz ging man sogar noch einen Schritt weiter und kombinierte den Predigtgottesdienst mit dem anderen ausgegliederten und ebenfalls volkssprachlichen Rumpfelement der Messe, der Kommunionfeier. Damit konnten die Evangelischen der Messe entgehen, ohne auf den Empfang des Abendmahls zu verzichten.⁵⁴ Diese Lösung sollte sich schließlich als die liturgische Norm der evangelischen Gottesdienste jener Gegenden durchsetzen. Doch erst einmal war sie, meist für Jahre, eine Maßnahme des Übergangs, denn die Messen liefen gleichzeitig weiter – in Straßburg etwa bis zum Jahr 1529, als die Messe offiziell abgeschafft wurde, in Ulm gar bis 1531. Daß jene Form – Predigtgottesdienst mit Kommunion – aber überhaupt entstand und sich schließlich sogar als Norm für die oberdeutschen und deutschschweizer evangelischen Liturgien anstelle der Messe durchsetzte, war nur im Rahmen der zu liturgisch fester Form geronnenen Prädikantengottesdiensttradition jener Gegenden möglich.

Den Ausweg reformatorisch gesinnter Prädikanten, bis zur Revision des Gottesdienstes kein Abendmahl zu feiern, wählten auch andere. Andreas Karlstadt, als Archidiaconus der Wittenberger Stiftskirche zum regelmäßigen Meßopfer verpflichtet, wich schon vor seiner spektakulären

⁵² Für die Inhaber der neuen Predigtprüfungen im 15. Jahrhundert galt meist, daß ihre »Aufgabe fast ausschließlich die Predigt war« (MENZEL [s. Anm. 11], 369); ein reduziertes Meßprogramm hatte beispielsweise Matthäus Alber mit vier Messen pro Woche zu erfüllen (FIGEL [s. Anm. 7], 86, Anm. 342).

⁵³ Menzel spricht von der Möglichkeit »beträchtliche[r] Freistellungen« schon im Spätmittelalter (s. Anm. 11, 381) bis hin zu der Möglichkeit, zur Predigtprüfung gehörende Meßverpflichtungen ganz »abzuwenden« (a.a.O., 382). Insofern fiel es nicht aus dem Rahmen, wenn ein reformatorisch gesinnter Prädikant wie der Heilbronner Johann Lachmann, dessen Prüfungsverpflichtung auch Messen umfaßte, ab 1525 keine mehr las, obwohl die Messe in seiner Stadt bis 1531 fortbestand (FIGEL [s. Anm. 7], 326).

⁵⁴ Das heißt, das zeitweilige Nebeneinander eines nach evangelischem Urteil rechten und falschen Gottesdienstes wurde in diesen Fällen auch zum Nebeneinander rechten, in reiner Kommunionfeier bestehenden und falschen, der Meßform folgenden Abendmahls, und auch das gegebenenfalls, etwa in Straßburg, in ein und demselben Kirchenraum. Ja, im Straßburger Münster, wo das evangelische Abendmahl zunächst als reformierte Messe gefeiert wurde, gab es für kurze Zeit sogar ein Nebeneinander rechter und falscher Messe (FIGEL [s. Anm. 7], 273).

deutschsprachigen Abendmahlsfeier an Weihnachten 1521, von der noch die Rede sein wird, für längere Zeit dem Zelebrieren der »gottlosen« Messe aus.⁵⁵ Die Augustinermönche im Wittenberger Konvent stellten, als ihnen nach einem ersten Versuch evangeliumsgemäßer Meßfeier die Fortführung dieser Praxis verboten wurde, kurzerhand die Messe ein und beschränkten sich auf die Predigt.⁵⁶ Und ein Wittenberger Student schrieb im selben Herbst 1521 stolz, damit wohl übertreibend, doch eine allgemeine Stimmung wiedergebend: »Nos Wittenbergenses non audimus missas«.⁵⁷

In einer ungleich komplizierteren liturgischen Lage als reformationsgeneigte Priester auf Predigerstellen fanden sich jene, die Pfarrstellen innehatten. War doch bei ihnen das regelmäßige Abhalten von Messen Teil des Hauptgeschäfts.⁵⁸ Sie nutzten die Predigt, die ebenfalls zu ihren Aufgaben gehörte und für die ihnen die sonntägliche Hauptmesse zustand, wie die Prädikanten für die evangeliumsgemäße Verkündigung. Aber dann hatte hier das Meßopfer zu folgen, das in Widerspruch zu dieser Verkündigung stand, von den Messen während der Woche, ohne Predigt und still, ganz abgesehen. Der Zelebration konnte sich kein Pfarrer entziehen.⁵⁹ Wie es scheint, hielten die Betroffenen die Spannung notgedrungen aus. Es gab

⁵⁵ SCHEIBLE (s. Anm. 40), 82. Ein entsprechender Vorsatz ist zu derselben Zeit wohl auch bei Luther zu erschließen, der auf der Wartburg angesichts des täglich einsam in der Burgkapelle zelebrierenden »Meßopferpriesterleins« (sacrificulus) schrieb, man sollte dergleichen am besten sofort abstellen oder wenigstens verringern, da diese Praxis ein »Unrecht« (iniuria) sei, das dem Wesen des Abendmahls als Gemeinschaftsgeschehen und Verkündigungshandlung in jeder Hinsicht widerspreche – ein Befund, der in den Ausruf »O Antichriste!« mündet (Brief an Spalatin vom 1.10.1521: WA.Br 2,14–19 [Nr. 434]).

⁵⁶ MARTIN BRECHT, Martin Luther, Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, 35.

⁵⁷ Sebastian Helmann an Johann Heß, 8. Oktober 1521 (in: Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522, hg. v. Nikolaus Müller, Leipzig 21911, 15–19, hier: 17).

⁵⁸ Gar keine Zwischenlösung gab es für die vielen Meßpriester, für die das – an den Stiftungszweck ihrer Pfründen gebundene – Lesen von Messen die einzige Aufgabe und im Allgemeinen auch ihre einzige Fertigkeit war. Sie konnten nur auf ihrer Praxis beharren oder ihre Stellen aufgeben. Nicht umsonst kam nach Einführung der Reformation aus ihren Reihen vielfach Widerspruch gegen den Einsatz im neuen, auch die Predigt einschließenden liturgischen Rahmen (FIGEL [s. Anm. 7], 58).

⁵⁹ Am ehesten entziehen konnten sie sich wohl den Messen in der Woche ohne Gemeinde, wie der Fall des Wittenberger Stadtpfarrers Simon Heins zeigt, der zwei Meßbenefizien besaß, die ihn zu einer gewissen Anzahl stiller Messen verpflichteten: Es gibt Nachrichten, daß er dies seit Ende 1521 unterließ. Andere Indizien scheinen für eine kurzfristige Wiederaufnahme zu sprechen (KRENTZ [s. Anm. 38], 246; Krentz überschätzt allerdings die Eindeutigkeit dieser Indizien, wenn sie im Gewißheit suggerierenden Indikativ schreibt, es »ist davon auszugehen«; das von ihr angeführte Indiz liegt darin, daß, während im Januar 1522 bereits berichtet wurde, Heyn habe seine Pfründenverpflichtungen »verlassen«, er doch im Laufe des Jahres noch sein Geld erhalten habe; aber da wir nicht wissen, ob die Bezahlung unmittelbar an den Vollzug geknüpft war und ob dieser kontrolliert wurde, ist die Folgerung nicht zwingend.).

einen Kunstgriff, sie zu mildern, von dem mehrfach, doch der Natur der Sache gemäß eher andeutungsweise die Rede ist: im *Canon Missae*, der ja unhörbar rezitiert wurde, besonders anstößige Passagen auszulassen.⁶⁰ Angesichts der speziellen liturgischen Zwangslage, in der sich reformatorisch gesinnte Pfarrer befanden, erstaunt es nicht, daß entscheidende Anstöße zur Ausarbeitung der beiden Meßformulare, die Luther schließlich vorlegte, von einem Pfarrer, Nikolaus Hausmann in Zwickau, kamen.

⁶⁰ So bei Oekolampad in einer brieflichen Auskunft von der Ebernburg an Kaspar Hedio vom Juni 1522: »Nihil [...] vel ex pristinis ritibus vel ex verbis canonis omitto. [...] Ego non adeo temerarius, ut immutem, quae bona conscientia servare possum, et mihi nequaquam periculosus est canon. [...] Ut nihil a me mutatum, ita si quid precum aut verborum pia mente deditaque opera omitterem, non peccasse me crederem in Christum« (Briefe und Akten zum Leben Oekolampads, hg. v. Ernst Staehelin, Bd. 1: 1499–1526, Leipzig 1927, Nr. 128, 188, 190; davor Nr. 127 die die Auskunft auslösende Nachfrage Hedios vom 1. Juni: »quidnam mutaris, quid omiseris« [in der Liturgie]; beide Briefe einschließlich einer von Oekolampad beigelegten Predigt erschienen auch gedruckt: Quod expediat epistolae et evangelii lectionem in Missa, vernacula sermone plebi promulgari, Oecolampadii ad Hedionem Epistola, s.l., s.a. [Augsburg, 1522]). Oekolampads Verfahren war bemerkt worden, vor allem, weil der von ihm rezitierte Kanon durch das Auslassen eines Teils der Gebete kürzer war als gewohnt. Doch fiel dergleichen in einer Burgkapelle wohl leichter auf als Zelebrationen in einer Pfarrkirche, die sich hinter dem Lettner oder an Nebenaltären abspielten. Auch der Nürnberger Priester Döber fiel auf und wurde kritisiert, daß er den Kanon sowie die Gebete für die Toten und die Anrufung der Heiligen weglasse (1524). Daß das auffiel, wird, wenn es sich auf eine lateinische Zelebration bezog, damit zusammengehangen haben mag, daß er an der kleinen Spitalkirche amtierte; möglicherweise bezog sich die Kritik aber bereits auf die von ihm ab Herbst 1524 gehaltene deutsche und laut gesprochene Messe, bei der der Wegfall jener Stücke unüberhörbar war (JOHANN BARTHOLOMÄUS RIEDERER, Abhandlung von Einführung des deutschen Gesangs in die evangelischlutherische [!] Kirche überhaupts und in die nürnbergische besonders, Nürnberg 1759, 181f.). Johann Schwebel, der Reformator Zweibrückens, der schon 1522 und damit als einer der ersten Messen in deutscher Sprache hielt und dabei auch die Kommunion unter beiden Gestalten austeilte, spricht davon, daß er den Kanon, der ohnehin nur unhörbar habe rezitiert werden dürfen, »so verberge, daß niemand sich leicht beklagen könne, er habe ihn preisgegeben« (»Canonem quem vocant Missae hactenus nefas fuit aliis audientibus legere: proinde sic eum occulto, ne facile quisquam possit conqueri me illum prodidisse«). Im übrigen – so Schwebel ähnlich wie Oekolampad – habe er keine Absicht, etwas von dem Kanon wegzunehmen oder ihm etwas hinzuzusetzen, der von Christus übergeben worden sei, von dem wolle er sich keinesfalls entfernen (»ubi vel minuum, vel augeam a Christo traditum Canonem benigne moneri cupio; nam illic derivare non cupio«). Diese Sätze werden sich nicht auf Schwebels deutsche Feiern beziehen, in denen er vermutlich ohnehin nur die Einsetzungsworte – laut – sprach, sondern auf daneben von ihm auch noch auf Lateinisch zelebrierte Messen. Sie laufen dann offenbar darauf hinaus, daß Schwebel von dem – unhörbaren und damit im Vollzug schwer kontrollierbaren – Kanon nur das übrig ließ, was von Christus selbst stamme, also die Einsetzungsworte (JOHANN SCHWEBEL, Scripta Theologica, atque Tractatus absolutissimi, De praecipuis ac difficilioribus S. Scripturae Locis, atque tunc in Religionis dissidio atque negotio agitatis Controversiis, Zweibrücken 1605, 337f., ohne Jahresangabe, aber von SMEND [s. Anm. 47] plausibel auf 1522 datiert). Zur Empfehlung desselben Verfahrens in anderem Kontext durch Martin Luther siehe unten S. 388 zu Anm. 80.

Denn all die genannten Maßnahmen standen unter der Erwartung, daß sie nur für eine Übergangszeit nötig seien, daß in absehbarer Frist der Gottesdienst evangeliumsgemäß reformiert und Zwischenlösungen überflüssig sein würden. Freilich verwundert es kaum, daß nicht jeder warten wollte, ja, daß Warten manchem als Mangel an Gehorsam gegen Gottes Wort erschien. Am bekanntesten ist das Vorpreschen von Anhängern Luthers in Wittenberg, die während seiner Abwesenheit auf der Wartburg liturgische Konsequenzen aus seinen abendmahlstheologischen Einsichten zogen: Melanchthon – anders als später besonders forsch –, der mit einigen Studenten am 29. September 1521 in der Stadtkirche die Kommunion unter beiderlei Gestalt empfing,⁶¹ was sich einige Wochen später wiederholte⁶² – wie der Ritus ansonsten aussah, wissen wir nicht –, Augustinerbrüder Luthers, die in Luthers Kloster dasselbe taten;⁶³ die gewaltsame Behinderung der predigt- und gemeindelosen, nur dem Opfer dienenden Frühmessen in der Stadtkirche durch Studenten und Bürger Anfang Dezember;⁶⁴ an Weihnachten dann das positive Gegenstück, die schon erwähnte spektakuläre Meßfeier, die Andreas Karlstadt in der Schloßkirche unter massenhafter Beteiligung der Bürger einschließlich führender Vertreter von Stadt und Universität leitete und kurz darauf mehrfach in Schloß- und Stadtkirche wiederholte: ohne Kanon, nur mit den Einsetzungsworten, diese laut rezitiert in deutscher Sprache, gefolgt von der Austeilung beider Elemente;⁶⁵ die Parallelaktion Gabriel Zwilling, der schon im Augustinerkloster die treibende Kraft gewesen war, im nahen Eilenburg;⁶⁶ in anderen Städten Kursachsens hier und da Ähnliches.⁶⁷ Die reformierten Messen sollten keine Ausnahmeaktionen sein, sondern den

⁶¹ Bericht des beteiligten Studenten Helmann (s. Anm. 57), 17.

⁶² SCHEIBLE (s. Anm. 40), 77, 83.

⁶³ Vgl. BRECHT, Luther, Bd. 2 (s. Anm. 56), 35; KRENTZ (s. Anm. 38), 180.

⁶⁴ SCHEIBLE (s. Anm. 40), 81. In der Kirche des Franziskanerklosters zwangen Studenten am Barbaratag (4. Dezember) die Mönche, sich auf eine Messe am Hauptaltar zu beschränken (a.a.O., 82).

⁶⁵ HERMANN BARGE, Andreas Bodenstein von Karlstadt, Bd. 1: Karlstadt und die Anfänge der Reformation, Nieuwkoop 1968, 358–361; ULRICH BUBENHEIMER, Luthers Stellung zum Aufruhr in Wittenberg 1520–1522 und die frühreformatorischen Wurzeln des landesherrlichen Kirchenregiments (in: ZSRG.K 102, 1985, 149–151, 187–189); KRENTZ (s. Anm. 23), 154–159; THOMAS KAUFMANN, Abendmahl und Gruppenidentität in der frühen Reformation (in: Herrenmahl und Gruppenidentität, hg. v. Martin Ebner, Freiburg u.a. 2007, 194–210, hier: 200).

⁶⁶ SIEGFRIED BRÄUER, »ich begere lauttern und reinen wein / So vormischt er mirn mith wasser«. Der Flugschriftenstreit zwischen dem Eilenburger Schumacher Georg Schönichen und dem Leipziger Theologen Hieronymus Dungersheim (in: Reformation und Katholizismus, FS Gottfried Maron, hg. v. Jörg Hausteil u. Harry Oelke, Hannover 2003, 97–140, hier: 100).

⁶⁷ SCHEIBLE (s. Anm. 40), 83.

Ausgangspunkt dauerhafter neuer Praxis bilden, wie die Wittenberger Bürger in einer Petition an den Rat forderten.⁶⁸ Tatsächlich verfügte die im Januar 1522 erlassene *Wittenberger Stadtordnung*⁶⁹ eine liturgische Reform, die entscheidende reformatorische Anliegen umsetzte: abgesehen von der selbstverständlichen Predigt die Kommunion in beiderlei Gestalt, die Streichung des Kanons mit Ausnahme der Einsetzungsworte, die Rezitation dieser Worte, die durch den Wegfall der umgebenden Opfergebete ihren Opfercharakter verloren hatten,⁷⁰ als Evangeliumsverkündigung mit lauter Stimme und auf Deutsch, während der Rest der Liturgie, der sich an den überlieferten Meßordo hielt, noch lateinisch blieb.

Als von der Stadt verantwortetes Regelwerk konnte sich die Wittenberger Ordnung nicht durchsetzen, mußte sie dem kurfürstlichen Kirchenregiment weichen, das von reichrechtlichen Zwängen⁷¹ ebenso wie von der persönlichen religiösen Vorsicht des Landesherrn bestimmt war. Wenn ihren liturgischen Forderungen und noch aufgeschobenen, weitergehenden Anliegen gleichwohl die Zukunft gehörte, dann wegen des KurSES, den der von der Wartburg zurückgekehrte Luther einschlug, indem er einerseits den Anspruch des kurfürstlichen Kirchenregiments bestätigte, andererseits aber die Reform bei scharfer Kritik an der Durchführung in der Sache verteidigte und für die Zukunft sicherte.⁷² Dabei waren die Verhaltensratschläge für die Übergangszeit (»eyn tzeytlang«)⁷³, die er den Wittenbergern mündlich in den *Invokavitpredigten*⁷⁴ und schriftlich in der Flugschrift *Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen*⁷⁵ gab, dieselben,

⁶⁸ BRECHT, Luther, Bd. 2 (s. Anm. 56), 39; SCHEIBLE (s. Anm. 40), 82. Gefordert wurden u.a. freie Predigt, das Ende der Privatmessen und die Kommunion unter beiderlei Gestalt.

⁶⁹ Abgedruckt in LStA 2,525–529.

⁷⁰ Gleichwohl wurde die gemeindelose Stillmesse noch zugestanden (LStA 2,528,1f. [Druckfassung]; zur dieses Zugeständnis nicht enthaltenden handschriftlichen Fassung: WOLFGANG SIMON, Die Meßopfertheologie Martin Luthers, Tübingen 2003, 504–507; zur offenen Frage nach der Deutung der Differenz zwischen beiden Fassungen: KRENTZ [s. Anm. 38], 193).

⁷¹ Nämlich dem Mandat des Reichsregiments vom 20. Januar 1522, das die Herrscher der beiden Sachsen und die für ihre Territorien kirchlich zuständigen Bischöfe zur Beseitigung der reformatorischen Neuerungen aufforderte (dazu ARMIN KOHNLE, Reichstag und Reformation, Gütersloh 2001, 105–112).

⁷² Zur Politik des Hofes, der wegen des genannten Reichsregimentsmandats unter Druck stand, und dem Verhalten Luthers, der einerseits die gegenüber der Stadt höhere Zuständigkeit des Hofes anerkannte, tatsächlich aber sowohl durch seine dem Willen des Kurfürsten zuwiderlaufende Rückkehr nach Wittenberg als auch durch die Verteidigung der liturgischen Neuerungen und die nur vorläufige und auch nicht vollständige Rücknahme der liturgischen Veränderungen gerade nicht der Linie des Hofes folgte, vgl. KAUFMANN, Geschichte (s. Anm. 38), 388–392, sowie unten Anm. 88.

⁷³ WA 10/2,31,7.

⁷⁴ WA 10/3,1–64 (LStA 2,520–558).

⁷⁵ WA 10/2,11–41.

die auch sonst zu lesen und zu hören waren: für die Gemeinde der vorläufige Verzicht auf den Kelch oder auf die Kommunion überhaupt,⁷⁶ ja, auf den Meßbesuch selbst⁷⁷ und die persönliche Deutung des Ritus vom Evangelium her,⁷⁸ für die evangelisch gesinnten Priester, die nun einmal »müssen messe halten«, die vorläufig aufrechterhaltene, doch immer seltener vollzogene Zelebration »zu dienst auß liebe« für die »armen yrrigen gewissen«, welche noch meinten, die bisherige Messe zu brauchen,⁷⁹ und die stillschweigende⁸⁰ Streichung aller auf das Meßopfer bezogenen Worte.⁸¹ Waren das dieselben Empfehlungen wie andernorts, so standen sie in Wittenberg doch in einem eigenen Kontext und wurden in spezifischer Perspektive vorgebracht: Während Männer wie Jakob Strauß oder Urbanus Rhegius für eine Lage schrieben, in der Evangelische unterdrückt waren und auf liturgische Reformen noch warteten, hatten die Wittenberger, zu denen Luther sprach, wesentliche Reformen bereits erlebt und eingeführt und mußten mit deren zeitweiliger Rücknahme zurechtkommen.⁸² Auch hier war der Auslöser politischer Druck.⁸³ Aber Luther, der jene

⁷⁶ A.a.O., 30,15–31,3. Wer nicht verzichten, sondern die eigentlich richtige Kommunion *sub utraque* empfangen will, soll das nicht ostentativ tun und die »Schwachen«, die noch nicht so weit sind, dadurch in Zugzwang und anschließende Gewissensnöte bringen, sondern zu anderer Zeit und an anderem Altar als diese (a.a.O., 30,28–31). Tatsächlich wurde dann die Kelchkommunion als Regelform vorläufig zurückgenommen, doch auf individuelles Begehren hin fand sie statt (WA.Br 2,483,21–23).

⁷⁷ WA 10/2,31,28: Die, die noch zur herkömmlichen Messe gehen, sind nur die »armen yrrigen gewissen«, die das zu brauchen meinen.

⁷⁸ A.a.O., 30,4–9.

⁷⁹ A.a.O., 31,27–32,2.

⁸⁰ Da der Opferkanon still rezitiert und von der Gemeinde nie gehört wurde, geht auch Luther davon aus, daß sie die gestrichenen Opfergebete nicht vermissen und keinen Anstoß nehmen werde: »Es kann aber der priester solchs wol meyden, das der gemeyn man nymer erferet unnd on ergerniß außrichten« (a.a.O., 29,14–16).

⁸¹ Das sei allerdings eine Veränderung, die dem Zelebranten nicht freistehe (»das frey sey zu thun ader [oder] lassen«), sondern die geschehen müsse (a.a.O., 29,11–16). Luther fügt hinzu, wer aber »verstockt« diese Worte nicht meiden, sondern weiter rezitieren wolle, der werde sich dafür selbst – vor Gott – verantworten müssen (a.a.O., 29,16f.) – eine Bemerkung, die insbesondere auf das Allerheiligenstift zielte, mit dem es noch jahrelange Auseinandersetzungen wegen es Meßopfers geben sollte. Vor allem an diese Adresse ist auch der Abschnitt gerichtet, in dem Luther seine oft geäußerte Forderung wiederholt, die Winkelmessen, »als opffer oder gute werck gethan«, abzuschaffen, aber hinzufügt, Priester, die sie halten wollten, »nicht vom altar [zu] reyssen«, da man niemanden zum Glauben zwingen könne. Wenn lange genug dagegen gepredigt worden sei, würden diese Messen von selber fallen (a.a.O., 32,11–17).

⁸² Vgl. die kritischen Einwände gegen seinen Kurs, die Luther aufnimmt (a.a.O., 24,2–4): »Ist denn nu dem gewißlich alßo und keyn tzweyffell drob tzuhaben [daß die in Wittenberg durchgeführten Reformen der Einsetzung des Abendmahls entsprechen], warum thut manß denn nicht? Ja warumb lessistu [Luther] es selbs nicht gehen tzu Wittemberg, da es angefangen ist, und anders wo mehr?«

⁸³ Luther spielt darauf an, sieht darin aber eine kontingente Angelegenheit (»eine

Reformen selbst mit Nachdruck propagiert hatte, drang als Prediger und Theologe auf vorübergehende Rücknahme: Sie sei nötig aus Achtung vor der persönlichen, nur vom Evangelium selbst hervorzurufenden Glaubensüberzeugung,⁸⁴ der die schnelle Durchführung unter Zeit- und Gruppendruck nicht weniger widerspreche als das papistische Gesetz.⁸⁵ Aus dieser Diagnose folgte zum einen die nachdrückliche Betonung der theologischen Rechtmäßigkeit aller in Wittenberg um die Jahreswende 1521/22 durchgeführten und geplanten liturgischen Veränderungen.⁸⁶ Daraus folgte zum anderen die vorläufige Rückkehr zum früheren, dem Willen Christi nicht entsprechenden Stand der Liturgie,⁸⁷ dies aber nicht, wie im Fall der Gemeinden, für die Strauß und Rhegius schrieben, notgedrungen wegen des Drucks politischer Gewalt, sondern frei bejaht als zeitweiliger Reformverzicht aus Liebe zu den im Glauben noch »schwachen« und im Alten verfangenen Mitchristen.⁸⁸ Was auf keinen Fall eingeschränkt werden konnte, war nach diesem Programm die evangelische Verkündigung. Durch sie aber werde die Glaubensüberzeugung wachsen, die dann der Gemeinde als ganzer die Reformen angemessen und erwünscht erscheinen lassen und so den Verzicht überflüssig machen werde.⁸⁹

sonderliche tzufellige ursach«), auf die er nicht eingehen müsse; das Sachproblem, das er dann erörtert, wäre auch ohne die politische Lage gegeben (a.a.O., 25,1–5).

⁸⁴ »Man soll und kann niemant tzum glawben dringen, sondern das Euangelion frey selbs holen lassen, wen es holet« (a.a.O., 28,7–9).

⁸⁵ Z.B. a.a.O., 26,4–14; 29,3–10; 31,7–18.

⁸⁶ Keiner der Beteiligten, der etwa das Sakrament unter beiden Gestalten empfangen habe, dürfe deshalb ein schlechtes Gewissen haben und sich zu dem Eingeständnis bringen lassen, das sei unrecht gewesen: »Also auch die, so beyder gestalt empfangen haben, bitten wyr und, so es helffen will, gepieten wir ynn dem namen unßers herrn Jhesu Christi, das sie ia keyn gewissen drob machen, als sey es unrecht odder ubell than, sondern sollen das leben ehe lassen, ehe sie das wider ruffen oder verleucken unangesehen, was da widder setzt, thutt oder will Bapst, Keyser, furst und teuffell datzu. Denn da ist der text des Euangeli so klar.« Das zu leugnen, hieße nichts weniger, »als wenn du sprechst, Christus selb hett unrecht daran than und were eyn ketzer, die weyl er anders denn der Bapst und die tzornige Papisten [...] handelt« (a.a.O., 20,23–21,5). Ebenso dürfe auf keinen Fall für unrecht erklärt werden, daß man das Sakrament mit der Hand genommen habe (a.a.O., 17,13–23).

⁸⁷ »wyr mussens noch eyn tzeyttlang ym alten mißbrauch gehen lassen, bis [...] das Euangelion wol unter die leutt komme« (a.a.O., 27,29f.).

⁸⁸ A.a.O., 30,9–27. Nicht in diesen Rahmen fiel für Luther allerdings das Meßopfer, es war in seinen Augen eine Gotteslästerung und stand in solchem Widerspruch zum Evangelium, daß es auch aus Liebe und vorläufig nicht hingenommen werden konnte, weshalb er unermüdlich und mit größter Schärfe dagegen kämpfte (vgl. BRECHT, Luther, Bd. 2 [s. Anm. 56], 129–132). Wenn er, wie oben Anm. 80 angeführt, nach *Von beider Gestalt* Priester, die am Meßopfer festhielten, auf eigene Verantwortung vorerst gewähren lassen wollte, dann, weil diese, konkret einige Stiftsherren am kurfürstlichen Allerheiligentstift, noch unter dem Schutz des Hofes standen.

⁸⁹ Z.B. WA 10/2,27,16–19; 32,2.14–17.

Der Verzicht auf eine umfassende liturgische Umsetzung der gottesdiensttheologischen Einsichten gilt auch noch für die Liturgie, die Luther im folgenden Jahr 1523 vorlegte, die *Formula missae et Communionis*.⁹⁰ Auch wenn er der Meinung war, daß nun die Zeit gekommen sei, von der Einwirkung auf die Herzen durch das Wort zur reformerischen Tat überzugehen,⁹¹ blieb er mit der *Formula* bewußt immer noch hinter seinem eigenem Programm zurück.⁹² Und er blieb damit auch hinter den weitergehenden Erwartungen zurück, die mittlerweile allenthalben geweckt, hier und da auch schon zu reformerischen Schritten gediehen waren, bis hin zu volkssprachlichen Feiern.⁹³ Erst mit der im Oktober 1525 erstmals gefeierten *Deutschen Messe*⁹⁴ kamen theologische Einsichten und liturgische Ordnung umfassend zur Deckung.⁹⁵ Die Einführung der *Deutschen Messe*

⁹⁰ WA 12,205–220.

⁹¹ WA 12,206,3–12.

⁹² So läßt die *Formula* übergangsweise noch die stille Rezitation zu (a.a.O., 212,25f.), schließt die als Verkündigung zu verstehenden Einsetzungsworte grammatikalisch noch an das Präfationsgebet an, auch wenn sie sprachlich nicht mehr als Gebet gestaltet und durch eine Pause wie durch die Veränderung des Tones von der Präfation abgesetzt sind (a.a.O., 212,17–24), fordert die Hinwendung des Liturgen zur Gemeinde erst beim Segen (a.a.O., 213,12), sieht noch keinen Gesang der Gemeinde vor u.a.m. (vgl. hierzu DOROTHEA WENDEBOURG, Essen zum Gedächtnis, Tübingen 2009, 58f., Anm. 129f.). Grund waren Luthers Zurückhaltung gegenüber gesetzlich erscheinenden Vorschriften, die den Eindruck erwecken würden, die Wittenberger Liturgie sei die allgemeinverbindliche evangelische Ordnung (a.a.O., 206,12–14; 214,14–33; 218,36–219,7), und die Erwartung, daß man im Umgang mit dem »einstweilen« (pro tempore, nach der von Luther in Auftrag gegebenen Übersetzung von PAUL SPERATUS, Ein weyse Christlich Mess zuhalten, Wittenberg 1524, D 4^v: »auff eyn zeit«) vorgelegten Formular weiterlernen werde (a.a.O., 218,33f.). Hinzu kam der Umstand, daß man noch nicht über alles verfügte, was für eine weitergehende Reform nötig war; so gab es noch nicht die für den Gemeindegesang notwendigen deutschen Lieder (a.a.O., 218,15–23) und ließ sich die Abstimmung von Sprache und Rezitationston, die in Luthers Augen für eine als nächstes fällige volkssprachliche Messe notwendig war, nicht so schnell bewerkstelligen (s. die entsprechend notierten Stücke in der *Deutschen Messe* und vgl. dazu die einige Monate eher geschriebenen programmatischen Sätze WA 18,123,19–24).

⁹³ Nicht nur erinnerten sich die Zeitgenossen an Karlstadts deutsche Feier, sondern vereinzelt wurde andernorts bereits Messe in deutscher Sprache gehalten (vgl. SMEND [s. Anm. 41], 4–6), und mit der Ordnung des Nördlingers Caspar Kantz lag seit 1522 eine deutschsprachige Liturgie gedruckt vor (Coena Domini, Bd. 1: Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert, hg. v. Irmgard Pahl, Fribourg 1983, 8.14–17). Das Jahr 1524 brachte dann einen regelrechten Boom deutschsprachiger Meßfeiern, so in Nürnberg (a.a.O., 176), Wertheim (WA.Br 3,330,33–42 [Nr. 769]), Allstedt (BRÄUER, VOGLER, Müntzer [s. Anm. 32], 195–197), Reutlingen (FIGEL [s. Anm. 7], 220f.), Straßburg (a.a.O., 272). Bezeichnenderweise wurde die *Formula missae* selbst kaum in ihrer Originalsprache, aber schnell und viel in der umgehend gefertigten deutscher Übersetzung (vgl. Anm. 92) nachgedruckt – die deutschsprachige Meßfeier, die zu Ostern 1525 im sächsischen Lochau »im Beisein des kurfürstlichen Hofes« gefeiert wurde (WA 19,48), dürfte der übersetzten *Formula* gefolgt sein.

⁹⁴ WA 19,72–113.

⁹⁵ Das galt nicht nur für den Schritt, neben – nicht anstelle (s.u. Anm. 96) – einer

durch kurfürstliches Mandat im Februar 1526 als Liturgie für das ganze Territorium⁹⁶ nach vollständigem Ende der mittelalterlichen Messe⁹⁷ brachte die Institutionalisierung des evangelischen Gottesdienstes ans Ziel⁹⁸ – und damit das Herzstück der Institutionalisierung der evangeli-

lateinischen nun auch eine muttersprachliche Liturgie vorzulegen, sondern auch für die Integration von der Gemeinde selbst gesungener Lieder und die konsequente Neugestaltung des Abendmahlsteils als Worte und Gesten zusammenbindendes Gabegeschehen (vgl. WENDEBOURG, Essen [s. Anm. 92], 59). Freilich deutet Luther auch hier an, daß das letzte Wort noch nicht gesprochen sei, und konkretisiert das für zwei Punkte. Der eine ist der Gesang der Gemeinde: Man habe – die evangelische Kirchenliedproduktion hatte ja erst begonnen – noch nicht so viele deutsche Gemeindelieder, wie man sie für die deutschen Messen, zumal an Festtagen, brauche (WA 19,112,14–16). Der andere Punkt sind die der herkömmlichen Perikopenordnung folgenden sonntäglichen Epistel- und Evangeliumslesungen, über die er sich schon in der *Formula missae* nicht glücklich gezeigt hatte (WA 12,209,16–210,4), deren Auswahl aber auch in der *Deutschen Messe* nicht verändert wurde: Das solle in Wittenberg »einstweilen« (»auff eyn zeit«, vgl. oben Anm. 92) so bleiben, was im Blick auf die vielen Theologiestudenten in der Stadt nützlich sei, die das Predigen lernen sollten und sich in ihren zukünftigen Gemeinden meist nach derselben Ordnung richten müssen. Doch sei nichts gegen die an anderen Orten eingeführte *lectio continua*, die in Wittenberg für den Sonntagnachmittags- und bestimmte Wochengottesdienste vorgesehen war, auch am Sonntagmorgen einzuwenden – und das »einstweilen« deutet an, daß Luther sich eine solche Weiterentwicklung auch in Wittenberg vorstellen konnte (WA 19,79,7–14). Kurz, auch für die *Deutsche Messe* gilt in manchen Punkten noch: »dis werck ist ym anheben« (a.a.O., 112,16).

⁹⁶ Bericht Georg Spalatins in seinem *Chronicon sive Annales*, in: *Scriptores Rerum Germanicarum, Praecipue Saxonicarum*, hg. v. Johann Burkard Mencke, Leipzig 1728, Bd. 2, 654. Daß die *Deutsche Messe* für das gesamte Kurfürstentum gelten solle, schrieb Luther schon, während er an der Ausarbeitung saß (nämlich am 27.9.1525 an Nikolaus Hausmann: WA.Br 3,585,5f. [Nr. 926]), und sagt auch die Einleitung der *Deutschen Messe* selbst (WA 19,73,6–8). Dazu steht nicht in Widerspruch, daß Luther, wenn bestimmte »Ursachen« gegeben seien – nämlich die Präsenz einer internationalen, des Deutschen nicht mächtigen Gemeinde oder die lateinische Sprache lernender Schüler –, die weitere Verwendung der *Formula Missae* vorsah (WA 19,73,32–74,21). Die Einheitlichkeit des Gottesdienstes im gesamten Territorium, von der das kurfürstliche Mandat sprach, gab es nie. Auch wenn die *Deutsche Messe* im Gebrauch weit überwog, wurde sie nicht unverändert übernommen (PAHL, *Coena domini* [s. Anm. 93], 30). Zum Teil setzten sich auch Formulare durch, die lateinische oder ins Deutsche übersetzte Anteile der *Formula Missae* und Anteile der *Deutschen Messe* verbanden (a.a.O., 30–32), wobei die Übernahmen aus dem älteren Formular allerdings gegenüber der Fassung von 1523 weiterentwickelt waren. Das galt auch in Wittenberg, doch mit flexibler liturgischer Praxis bei unterschiedlichen Gelegenheiten (JOHANNES BERGSMÄ, *Die Reform der Meßliturgie* durch Joh. Bugenhagen, Hildesheim 1966, 92–97).

⁹⁷ Nämlich Ende 1524, als sie auch in der letzten Bastion, dem Wittenberger Allerheiligentift, gefallen war (KRENTZ [s. Anm. 38], 369–371).

⁹⁸ Ihr waren die Neuregelung des Kirchenjahres und aller anderen Gottesdienste, nämlich der die Messe ergänzenden sonntäglichen Predigtgottesdienste frühmorgens und nachmittags und der die Wochenmessen ersetzenden allmorgendlichen Predigtgottesdienste sowie von Mette und Vesper, vorausgegangen. Hierfür waren bereits 1523 in der kleinen für die Gemeinde von Leisnig verfaßten Schrift *Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde* (WA 12,35–37, aufgenommen in der *Formulae missae*: a.a.O., 219,8–29) Reformen angeregt und in Wittenberg sowie andernorts entsprechende Veränderungen

schen Kirche Kursachsens. Im Jahr zuvor schon war dieser Prozeß weit südwestlich in Zürich⁹⁹ und nordöstlich in Preußen¹⁰⁰ sowie in der Reichsstadt Nürnberg¹⁰¹ zum Abschluß gekommen, während man in anderen Gegenden des Reiches noch mehr oder weniger lange auf dem Wege war.

2.2. England

In England sollte man noch sehr lange auf dem Wege sein – und es fragt sich, ob man überhaupt schon auf dem Wege war. Ein Vorzeichen vor diesen Weg setzte die Schrift, mit der sich das Königreich England in der Frühzeit der Reformation offiziell gegenüber dem religiösen Aufbruch im Reich positionierte: Heinrichs VIII. *Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum* von 1521.¹⁰² War doch diese hochpolemische Schrift gegen Luthers »Vorspiel« *De captivitate Babylonica* von unmittelbarer Bedeutung für das Thema Gottesdienst. Denn wie in Luthers Traktat, so stand auch in Heinrichs Replik im Mittelpunkt die Messe. Und jedem Leser wurde klar, daß an diesem Punkt mit dem König nicht zu spaßen sein würde. Das sollte sich das gesamte Vierteljahrhundert hindurch, das Heinrich noch regieren würde, bewahrheiten. Zwar lehnte der König auch andere reformatorische Anliegen wie die Rechtfertigung *sola fide* ab, doch ließ er hier abweichende Ansichten eher durchgehen. In Fragen wie denen der muttersprachlichen Bibel, der Beichte oder der kirchlichen Bilder bewegte er sich sogar selbst. Doch mit Kritik an der

in Angriff genommen worden. In der *Deutschen Messe* wird dann das ganze Tableau der Wochengottesdienste geboten (WA 19,79,17–80,24).

⁹⁹ In der Karwoche 1525 (12. April) wurde vom Zürcher Rat die Messe verboten und beschlossen, Zwinglis Liturgie *Aktion und Brauch* als neue Gottesdienstordnung einzuführen, was am Gründonnerstag geschah (JOHANNES VOIGTLÄNDER, Ein Fest der Befreiung. Huldrych Zwinglis Abendmahlslehre, Neukirchen-Vluyn 2013, 67).

¹⁰⁰ Am 10. Dezember 1525 wurde vom preußischen Landtag in Königsberg eine evangelische Gottesdienstordnung für das ganze Territorium beschlossen, die die evangelischen Bischöfe des Herzogtums auf Anweisung Herzog Albrechts ausgearbeitet hatten und die sich an Luthers *Formula Missae* anschloß, aber auch eigene Züge trug (D. ERDMANN, Art. Albrecht von Preußen, in: RE³ 1, 310–323, hier: 318). Siehe auch: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, hg. v. Emil Sehling, Bd. 4, Erlangen 1911, 30–38 (vgl. Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, hg. v. Aemilius Richter, Bd. 1, Weimar 1846, 23–33).

¹⁰¹ ANDREAS OSIANDER d. Ä., Gesamtausgabe, hg. v. Gerhard Müller, Bd. 1, Gütersloh 1975, 143–150; Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte. Von der Duldung liturgischer Änderungen bis zur Ausübung des Kirchenregiments durch den Rat (Juni 1524–Juni 1525), hg. v. Gerhard Pfeiffer, Nürnberg 1968, 400f., 440–447; MATTHIAS SIMON, Wann fand die erste evangelische Abendmahlsfeier in den Pfarrkirchen zu Nürnberg statt? (in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 45, 1954, 361–371, hier: 367).

¹⁰² Hg. v. Pierre Fraenkel, Münster 1992.

Messe war eine rote Linie überschritten, die in keiner Hinsicht zur Debatte stand. Das machte der König immer wieder deutlich, und nicht umsonst sind noch drei der *Sechs Artikel*, die im Gefolge der fehlgeschlagenen Verhandlungen mit Wittenberg 1539 die Abgrenzung von der dortigen Reformation festschrieben, diesem Thema gewidmet.¹⁰³ Daß Bürger und Bürgerinnen, die Kritik an der Messe übten, sich auf dem Scheiterhaufen wiederfanden, stand bis zum Ende von Heinrichs Regierung fest.¹⁰⁴ Realpolitische Voraussetzung war die für das ganze Königreich geltende Durchsetzungskraft der Krone. Ihr zu entgehen, blieb nur das Exil jenseits des Meeres. Damit befanden sich evangelisch gesinnte Engländer in einer bedrängenderen Lage als die Bürger des Reiches, die, wenn sie Anhänger der Reformation unter einem reformationsfeindlichen Fürsten waren, leichter in ein anderes Reichsterritorium oder eine Reichsstadt ziehen konnten. Nicht nur die vielen Verbrennungen und Emigrationen,¹⁰⁵ sondern auch die große Zahl von Widerrufern und Widerrufern der Widerrufe,¹⁰⁶ der im Reich nichts Vergleichbares gegenübersteht, spricht hier eine deutliche Sprache – wir werden darauf zurückkommen.

Es gab aber noch einen weiteren Unterschied: Das Thema Messe hatte für die englischen Evangelicals in der Zeit Heinrichs lange nicht dasselbe Gewicht wie für die Evangelischen auf dem Kontinent. Von Luthers Ansichten wußte man aus der Kritik des Königs, aber auch eines John Fisher oder Thomas Morus – Kritik macht nun einmal ihren Gegenstand bekannt. Als lateinische Fachliteratur reichten die kritischen Schriften aber nicht über den engen Kreis des gelehrten Publikums hinaus. Das galt auch für die Werke Luthers, die schon in den früheren 1520er Jahren und trotz scharfer Zensur weiterhin ins Land kamen¹⁰⁷ und mehrfach verbrannt wurden – ebenfalls lateinische Schriften. Unter den ohnehin wenigen Luthertexten, die zu Heinrichs Zeiten ins Englische übersetzt wurden, gab es

¹⁰³ Statutes of the Realm, printed by command of His Majesty King George III. 1817, 739–740 (31° Henry VIII c. 14).

¹⁰⁴ Vgl. für die 1540er Jahre die Tabellen mit den Ursachen für antihäretische Todesurteile bei ALEC RYRIE, *The Gospel and Henry VIII. Evangelicals in the Early English Reformation*, Cambridge 2003, 224f.

¹⁰⁵ Für die Jahre vom Erscheinen der *Six Articles* (1539) bis zu Heinrichs Tod 1547 vgl. die Liste der Hingerichteten und der ins Exil Gegangenen a.a.O., Appendix I.

¹⁰⁶ Eine Auswahl bei SUSAN WABUDA, *Equivocation and Recantation During the English Reformation: The ›Subtle Shadows‹ of Dr Edward Crome* (in: JEH 44, 1993, 224–242).

¹⁰⁷ Vgl. die Angaben zu den Verfassern evangelischer Bücher, die von 1535 bis 1547 in dem besonders stark von reformatorischen Ideen ergriffenen Cambridge vorhanden waren, bei RYRIE, *The Gospel* (s. Anm. 104), 172. Ryrie nennt die seinen Angaben zugrundeliegenden Testamentsinventare »thick with the works of evangelical authors«. Unter diesen Autoren lag Luther mit weitem Abstand vorne.

keinen zum Thema Messe oder Abendmahl; die in Deutschland so weit verbreiteten Sakramentssermone Luthers etwa gehörten nicht dazu.¹⁰⁸ Erst unter Edward erschien ein übersetzter Luthertext zum Thema, bezeichnenderweise die Abrechnung mit dem »papistischen Greuel« des Meßopfers in der Wittenberger Schloßkirche von 1524¹⁰⁹ – ihre Veröffentlichung war Teil einer Schriftenoffensive gegen die überlieferte Messe, die unter dem neuen König losbrach und dessen Gottesdienstreform, das *Book of Common Prayer*, vorbereitete.¹¹⁰

Kein vordringliches Thema waren der Gottesdienst im Allgemeinen und das Abendmahl im Besonderen während der ersten Phase der Rezeption und Verarbeitung reformatorischer Gedanken auch in den Schriften, die englische Reformatoren selber verfaßten.¹¹¹ Gegenüber dem Themenfeld *Rechtfertigung und Ethik* standen sie weit zurück. Erst 1533 erschienen die ersten abendmahlstheologischen Traktate, Abhandlungen von John Frith¹¹² und George Joye.¹¹³ Beide stehen unter dem abendmahls-

¹⁰⁸ Vgl. zu diesen Übersetzungen CARRIE EULER, Does Faith Translate? Tudor Translations of Martin Luther and the Doctrine of Justification by Faith (in: ARG 101, 2010, 80–113). Übergreifend BERND MOELLER, Luther in Europe: His works in Translation 1517–1546 (in: Politics and Society in Reformation Europe, FS Geoffrey Elton, hg. v. E. I. Kouri u. Tom Scott, Basingstoke 1987, 235–251).

¹⁰⁹ Ein Sermon von der höchsten Gotteslästerung: WA 15, 765–774. Auf Englisch enthalten in der Schrift: The Dysclosyng of the Canon [th]e popysh Masse, with a sermon annexed unto it of [th]e famous Clerke of worthy memory. D. Marten Luther, London s.a. [1548?] (vgl. WA 15,761).

¹¹⁰ EULER (s. Anm. 108), 91, spricht von einem »rash of polemical treatises against the Mass« in jener Zeit. Siehe zu diesem »rash« auch JOHN N. KING, JOHN DAY, Master printer of the English Reformation (in: The Beginnings of English Protestantism, hg. v. Peter Marshall u. Alec Ryrie, Cambridge 2002, 180–208, hier: 190–192).

¹¹¹ Vgl. den Überblick von ANTHEA HUME, English Protestant Books Printed Abroad, 1525–1535: An Annotated Bibliography (in: The Complete Works of St. Thomas More, Bd. VIII/2, hg. v. Louis A. Schuster u.a., New Haven u.a. 1973, Appendix B, 1063–1091).

¹¹² A Book Made by John Frith [...] Answering unto M. More's Letter, Monster 1533. Vorher geschrieben worden war ein anderer kurzer Text zu demselben Thema: A Christian Sentence, s.l. s.a. (wohl 1532, erschienen erst um 1545; The Work of John Frith, hg. v. N. T. Wright, Oxford 1978, The Courtenay Library of Reformation Classics 7, 319–449, 478–484).

¹¹³ The Souper of the Lorde, s.l. 1533. Der Text wurde fälschlich William Tyndale zugeschrieben und deshalb von der Parker Society unter dessen Namen herausgegeben: An Answer to Sir Thomas More's Dialogue, the Supper of the lord after the true meaning of John VI. and 1. Cor. XI. [...] Expounded by William Tyndale, martyr, 1536, hg. v. Henry Walter, Cambridge 1850, The Parker Society 3, 216–268. Tyndale verfaßte hingegen zur selben Zeit einen auch das Abendmahl behandelnden Traktat (A Brief Declaration upon the Sacraments), der allerdings erst zwölf Jahre nach seiner Hinrichtung in Villevoorde erschien (London 1548; in: Doctrinal Treatises and Introductions to Different Portions of the Holy Scripture by William Tyndale, martyr, 1536, hg. v. Henry Walter, Cambridge 1848, The Parker Society 1, 345–385). Dazu: ARNE DEMBEK, William Tyndale (1491–1536). Reformatorische Theologie als kontextuelle Schriftauslegung, Tübingen 2010, 435–451.

theologischen Einfluß der Schweiz,¹¹⁴ von der aus, insbesondere seitens Bullingers, damals gerade offensiv Kontakte nach England aufgenommen wurden.¹¹⁵ D.h., daß die abendmahlstheologische Reflexion sozusagen im Sprung in der – vom Kontinent aus gesehen – zweiten abendmahlstheologischen Phase der Reformation einsetzte, jener Phase, die vom Streit über die Realpräsenz bestimmt war. Und Frith wie Joye sprachen sich hier für die Schweizer Sicht aus¹¹⁶ – eine Option, die von der starken humanistischen Prägung der englischen Reformatoren her nahelag, in der sich aber möglicherweise auch unterschwellige lollardische Einflüsse auswirkten.¹¹⁷ Kehrseite des Sprungs auf diesen Stand der abendmahlstheologischen Debatte war, daß die Anliegen, die zu Beginn der Reformation auf dem Kontinent im Mittelpunkt gestanden hatten, bei den englischen Reformatoren bloß eine marginale Rolle spielten: Zum einen die Kommunion *sub utraque specie* – für dieses im Reich schwer erkämpfte Recht erhob sich kaum¹¹⁸ eine englische Stimme.¹¹⁹ Zum anderen die Ablehnung der Opfer-

¹¹⁴ Diesen Einfluß zeigt auch der gleichzeitig entstandene Traktat Tyndales (s. vorige Anm.), der dabei allerdings stärker an der abendmahlstheologischen Position des frühreformatorischen Luther festhält, welche den späteren Trennungen noch vorausliegt (DEMBEK [s. Anm. 113], 438f., s.a. 151f.).

¹¹⁵ CARRIE EULER, *Couriers of the Gospel: England and Zurich, 1531–1558*, Zürich 2006.

¹¹⁶ Die im Abendmahlsstreit ausgearbeitete Wittenberger Position vertrat von den bekannten englischen Reformatoren nur Robert Barnes, Luthers und anderer Wittenberger langjähriger Tischgenosse (CARL R. TRUEMAN, *Early English Evangelicals: Three Examples*, in: *Sister Reformations – Schwesterreformationen. The Reformation in Deutschland und England*, hg. v. Dorothea Wendebourg, Tübingen 2010, 15–28, hier: 23–27). Das heißt nicht, es habe unter den evangelisch Gesinnten in England unter König Heinrich keine Verfechter der Realpräsenz gegeben. Wie ALEC RYRIE (*The Strange Death of Lutheran England*, in: *JEH* 53, 2002, 64–92, hier: 69–74) zeigt, hielt die in den 1530er Jahren aufsteigende evangelische Partei, deren Hautrepräsentanten Thomas Cromwell und Königin Anne waren, überwiegend an der Realpräsenz fest und tat es auch in den 1540er Jahren durchaus noch mancher; eine bestimmte theologische Theorie über die Ablehnung der philosophischen Explikation hinaus, die in der Transsubstantiationslehre geboten wird, war damit nicht verbunden. Wie weit das allein schon reicht, eine Position als »lutherisch« einzuschätzen, ist fraglich (vgl. u. Anm. 120). Im übrigen ist die Rede von der Gegenwart oder vom Essen des Leibes Christi als solche noch kein Indiz für das Festhalten an der Realpräsenz – so konnten auch reformierte Theologen sprechen. Zudem machten nicht wenige Evangelische auf diesem gefährlichen Feld bewußt von Äquivokationen Gebrauch, an vorderster Front der von Ryrie (a.a.O., 90f.) umstandslos als »lutherischer« Realpräsenzverfechter angeführte Edward Crome (s. WABUDA, *Equivocation* [s. Anm. 106]) – den er an anderer Stelle selbst »England's master of ambiguity« nennt (*The Gospel* [s. Anm. 104], 34; ähnlich schon SUSAN BRIDGEN, *London and the Reformation*, Oxford 1991, 332).

¹¹⁷ Zur radikal realpräsenzkritischen Haltung Wyclifs und der Lollarden vgl. RICHARD REX, *The Lollards*, Basingstoke 2002, 42–45, 60, 77.

¹¹⁸ Eine Ausnahme war Robert Barnes, der sich von Wittenberg aus im achten *commonplace* seiner *Supplication unto Henry the Eighth* gegen die *communio sub una* wendet, ja sogar, im Unterschied zu Luther, die Kommunion *sub utraque* für verpflichtend

messe – auch dieses bis ins zweite Drittel der 1520er Jahre die abendmahls-theologischen Debatten auf dem Kontinent bestimmende Thema nahmen englischen Reformationsanhänger selten auf;¹²⁰ wenn es zur Sprache kam, geschah es meist im Zusammenhang des Fegfeuers.¹²¹

Alles in allem kann man sagen: Sieht man von jener zunächst kleinen Gruppe von Theologen ab, die unter Schweizer und oberdeutschem Ein-

und die Abweichung für Todsünde erklärt (JAMES P. LUSARDI, *The Career of Robert Barnes*, in: *The Complete Works of St. Thomas More*, Bd. VIII/3, hg. v. Louis A. Schuster u.a., New Haven u.a. 1973, 1365–1415, hier: 1387–1389).

¹¹⁹ Das mag auch damit zusammenhängen, daß die Lollarden, im Gegensatz zu den Hussiten, kein Interesse daran gehabt hatten (REX [s. Anm. 117], 73).

¹²⁰ Eine Ausnahme ist wiederum Robert Barnes, der sich in Artikel 19 seiner *Sententiae ex doctoribus collectae, quas papistae valde impugnant hodie. Per Anto. Anglum.*, Wittenberg 1530 (deutsch in Bughagens Übersetzung: Fürnemlich Artikel der Christlichen kirchen, wie die bey den alten im brauch gewesen unnd gehalten sind worden, aber yetzt unbillich von den papisten, wider die heilige geschriff, ihr eigen Decret, Concilia und schriffthen der Lerer verdampt werden. Erstlich in latein durch D. Anthonium auss Engelandt zusamen gebracht, neulich mit einer vorred Ioan. Pomerani pfarherr zu Wittenberg verdeutscht, Nürnberg 1531) nachdrücklich gegen das Meßopfer wendet. So ist die Entwicklung der Messe auch in seiner Verfallsgeschichte des Papsttums (*Vitae Romanorum pontificum*, Wittenberg 1536) ein ausführlich behandelter Kritikpunkt (vgl. KOREY D. MAAS, *The Reformation and Robert Barnes: History, Theology, and Polemic in Early Modern England*, Woodbridge 2010, 116–119). Im übrigen bringen die wenigen anderen englischen Theologen, die denn doch gegen das Meßopfer schreiben oder sprechen, dazu ganz überwiegend das Argument vor, das sich vor allem bei Zwingli und anderen Schweizern findet, nämlich daß das Abendmahl dankbares Gedächtnis des einmaligen Opfers Christi auf Golgatha und darum nicht selbst Opfer sei (z.B. Tyndale: DEMBEK [s. Anm. 112], 211, oder Crome: BRIGDEN [s. Anm. 116], 363). Keine Rolle spielt hingegen das Argument, das bei Luther im Mittelpunkt der Meßopferkritik steht, nämlich daß das Abendmahl Gottes Gabe an die Gemeinde und nicht deren Handeln Gott gegenüber sei. Diese Differenz wird eingeebnet, wenn Ryrie von einer gemeinsamen »Abneigung« (dislike) gegen das Meßopfer bei Lutheranern und Reformierten schreibt, die er darin begründet sieht, daß das Meßopfer der protestantischen Rechtfertigungslehre widerspreche (*Strange Death* [s. Anm. 116], 72; *The Gospel* [s. Anm. 104], 141). Überhaupt ist das, was er als das spezifisch Lutherische an der Abendmahlsauffassung des »Lutheran England« der Henricianischen Zeit wahrnimmt, nämlich das Festhalten an der Realpräsenz bei einer ganzen Reihe englischer Evangelischer (s.o. Anm. 116), ein wenig dünn. Steht doch die Realpräsenz bei Luther nicht für sich, sondern ist eingebettet in seine Auffassung vom Abendmahl als leiblicher Selbstgabe Christi im Mahl. Davon findet sich bei den von Ryrie als Anhänger der lutherischen Abendmahlslehre vorgestellten englischen Evangelischen kaum etwas. Wenn er schreibt, am Ende, nämlich in den mittleren 1540er Jahren, »[t]he theological issue of the sacrifice of the mass was swept away as the battle polarised over the Real Presence« (a.a.O., 91), so ist dazu zweierlei zu sagen: Das Meßopfer war, anders als in der Reformation im Reich, eben nie ein vorrangiges Thema gewesen. Und das in England, wenn das Thema doch aufkam, vorherrschende Gegenargument, daß die Messe ein Akt des dankbaren Gedächtnisses von Christi Opfer und deshalb nicht selbst Opfer sei, läuft auf jenes »sweeping away« hinaus, weil für ein als Gedächtnisakt der Kirche definiertes Abendmahl die Realpräsenz nicht nötig, ja, darin ein Fremdkörper ist.

¹²¹ Siehe unten S. 402.

fluß standen und die Realpräsenzfrage immer schärfer erörterten, war das Thema Messe überhaupt für die englischen Evangelischen von minderelem theologischem Interesse. Wenn nur das, woran ihnen vor allem lag, die Lehre von der Rechtfertigung allein im Glauben, festgehalten wurde, dann waren sie, falls nötig, willens, »to swallow their objections to the mass«. ¹²² Bestätigt wird dieser Befund von den überlieferten Predigten. Auch hier gilt – mit einer Ausnahme, von der noch die Rede sein wird – der Messe kein besonderes Interesse. In den großen, englandweit bedeutenden Londoner Freiluftpredigten an St. Paul’s Cross, soweit sie erhalten sind, kam sie in der Zeit Heinrichs fast nicht vor. ¹²³ Und auch auf anderen Kanzeln war sie kein wichtiges Thema evangelischer Prediger. ¹²⁴

Was heißt das alles, wenn wir nach Schritten von der theologischen Einsicht zur institutionellen Veränderung des Gottesdienstes fragen? Ist diese für das Reich ergiebige Frage für England möglicherweise gegenstandslos – gegenstandslos, weil wir keine Quellen haben, die uns solche Schritte zeigen, oder weil es wegen der besonderen Bedingungen, unter denen sich die englische Reformation entwickelte, solche Schritte gar nicht gab? In der Tat wissen wir wenig, denn was für die Evangelischen zu Heinrichs Zeit allgemein gilt, gilt erst recht für ihr Verhalten an diesem Punkt: »They bought their survival at the [...] price of historical anonymity.« ¹²⁵ Und was ihr Verhalten selbst betrifft, so ließ die eiserne Hand der königlichen Kirchenpolitik, die das ganze Land im Griff hatte, zweifellos

¹²² RYRIE, *Strange Death* (s. Anm. 116), 74. Ryrie nennt diese überwiegend im Land sitzenden Evangelicals im Gegensatz zu den unter Schweizer und oberdeutschem Einfluß stehenden, vielfach im Exil schreibenden »Lutheraner«, deren Gegenwart in England bis weit in die 1540er Jahre hinein zeige, daß von einem »Tod« des »Lutheran England« jener Zeit noch keineswegs die Rede sein könne. Zu den Grenzen dieses Etiketts s.o. Anm. 120.

¹²³ In einer Predigt von 1536 wurde das Meßopfer als eines der vielen fälschlich als Verdienste betrachteten Werke zurückgewiesen (WABUDA, *Preaching* [s. Anm. 13], 85f.). Mit antievangelischer Zielrichtung sprach Simon Matthew, der den königlichen Supremat und die abendmahlstheologische Linie Heinrichs verfocht, in seiner vermutlich an Karfreitag 1537 gehaltenen Paul’s-Cross-Predigt Transsubstantiationslehre und Meßopfer an, indem er sie verteidigte (SIMON MATTHEW, »Christus passus est pro nobis: A Good Friday Sermon [ca. 1537], hg. v. Richard Rex, in: *Sermons at Paul’s Cross, 1521–1642*, hg. v. Torrance Kirby, Oxford 2017, 57–84, hier 62f.). Zu den Themen, die in den 1530er Jahren das Feld beherrschten, nämlich abgesehen von der Frage der königlichen Suprematie die Rechtfertigung und die Rolle der Ethik, zeitweilig auch die von Heinrich angeordnete Zerstörung kirchlicher Bildwerke und Reliquien, vgl. den Überblick von RICHARD REX, *Paul’s Cross and the Crisis of the 1530s* (in: *St. Paul’s Cross and the Culture of Persuasion in England, 1520–1640*, hg. v. Torrance Kirby u. P. G. Stanwood, Leiden 2014, 107–128).

¹²⁴ Das zeigen die Angaben zu den vielen Predigten, die WABUDA, *Preaching* (s. Anm. 13) auswertet.

¹²⁵ RYRIE, *The Gospel* (s. Anm. 104), 223.

wenig Raum für Manöver. Wenn sich hier und dort freiere Räume ergaben, dann wegen der Wendungen, die diese Politik selber nahm. Aber Heinrichs Kehren betrafen kaum den Gottesdienst und schon gar nicht die Messe. So scheint es auffälliges abweichendes Verhalten kaum gegeben zu haben. Unter den Häresieanklagen gegen Laien aus London und Kent aus den frühen 1540er Jahren findet sich der Vorwurf der Gottesdienststörung,¹²⁶ doch die Zahlen sind klein.¹²⁷ Häufiger war offenbar, jedenfalls in London, die Gottesdienstabstinenz.¹²⁸ Daß Laien lautstark und in größeren Mengen den Gottesdienst in der eigenen Sprache, die Kommunion in beiden Gestalten oder gar die Abschaffung der Messe gefordert, daß sie Predigten und die Messe unterbrochen hätten, wie wir es aus dem Reich hören, gab es in England offenbar nicht.

Doch wie im Reich bot einen gewissen Ausweg für Gemeindeglieder, die der Messe kritisch gegenüberstanden, die geistliche Parallelhandlung: Evangelisch geprägte *Primer*, eine Mischung von Stunden- und Andachtsbüchern für Laien, boten evangelische Auslegungen traditioneller liturgischer Stücke, über die man während des Gottesdienstes meditieren konnte, und vor allem boten sie dazu die für die Messe strikt verbotenen muttersprachlichen Versionen der gottesdienstlichen Bibellesungen und des Vaterunsers.¹²⁹ Eine andere Parallelhandlung wurde geboren, nachdem

¹²⁶ Damit werden Vorkommnisse gemeint gewesen sein, wie sie aus London berichtet wurden: Einige Gemeindeglieder seien während der Wandlung in der Kirche herumgelaufen und hätten dabei die Mütze auf dem Kopf gelassen, auch hätten sie demonstrativ von der eleierten Hostie weggeblickt (BRIDGEN [s. Anm. 116], 406). Wenn dort Schmählieder gegen das Abendmahl und überhaupt gegen die Sakramente gesungen wurden, dann handelte es sich wohl um Auftritte außerhalb der Messe (ebd.).

¹²⁷ RYRIE, *The Gospel* (s. Anm. 104), 225, s.a. 227. Etwas größer sind die Zahlen aus Kent, und zwar bei Laien wie beim Klerus, die den sog. Ikonoklasmus betreffen (a.a.O., 224f., vgl. auch 227). Doch hier konnte man immerhin daran anknüpfen, daß Heinrich selbst sich bilderkritisch geäußert und die Entfernung und Zerstörung von Bildern und Reliquien verfügt hatte (a.a.O., 231: »Henry VIII's regime was more unequivocally evangelical in its attitude towards images than in almost any other area, and most even of the Kentish iconoclasts were doing no more than pushing at the limits of royal policy«). Freilich wäre die Formulierung »unequivocally reformed« angemessener als »unequivocally evangelical«, da die Lutheraner keine Bilderfeinde waren.

¹²⁸ A.a.O., 225.

¹²⁹ Einen Überblick über die außerordentlich populären, in vielen Ausgaben herausgekommenen, auch verbotenes ausländisches Material wie anonym abgedruckte Texte Martin Luthers enthaltenden englischsprachigen Andachtsbücher, die 1545 in den *Authorized Primer of Henry VIII* mündeten, einen »direct forerunner of the Book of Common Prayer« gibt CHARLES C. BUTTERWORTH, *The English Primers 1529–1545*, Philadelphia 1953. Eine Liste der biblischen Texte: a.a.O., 288–290 (Zitat S. VII). Das einzige gottesdienstliche Element, für das Heinrich das Englische zuließ, ja, für das er 1544 eine offizielle muttersprachliche Fassung veröffentlichen ließ, war die Litanei – und diese machte starke Anleihen bei Luther (BRYAN D. SPINKS, *German Influences on Edwardian Liturgies*, in: *Sister Reformations – Schwesterreformationen. Die Reforma-*

Heinrich 1537 das Verbot zwar nicht des gottesdienstlichen Gebrauchs, doch das – im Heiligen Römischen Reich undenkbar¹³⁰ – Verbot der Lektüre der Bibel auf Englisch aufgehoben hatte. Von 1538 an lagen Exemplare des lange ersehnten Buches – angekettet – in allen Kirchen aus, und während der Messen, die ja überwiegend unhörbar und unsichtbar vor sich gingen, lasen lesekundige Gemeindeglieder sich und anderen laut daraus vor.¹³¹ Diese Lesungen wurden zumindest in Londoner Kirchen eine regelrechte Attraktion, ein guter Vorleser wie der Schneider John Porter hatte, wie es hieß, »a greater audience« als die Messe oder die Matutin, und eine Mrs. Castle machte sich einen Namen als »a reader of the scripture in the church«. Dem Klerus gefiel das wenig, und nach wenigen Jahren wurde solches »brabbling of the New Testament« als Gottesdienststörung verboten, ja schließlich auch wieder die Bibellektüre von Laien und insbesondere Frauen überhaupt. Mr. Porter und Mrs. Castle, die sich nicht beugten, wurden verhaftet, der Schneider starb im Gefängnis.¹³² Doch so spektakulär diese Fälle erschienen, waren es doch aufs Ganze gesehen Randphänomene. Die weit überwiegende Zahl der Evangelischen verhielt sich liturgisch konform. Man nahm an den für alle Bürger des Landes verpflichtenden Gottesdiensten teil, wie immer man zu ihnen stand. Daneben gab es private Konventikeltreffen in Privathäusern – in wie großer Dichte, ist nicht bekannt.¹³³ Doch zu gottesdienstlichen Feiern scheinen

tion in Deutschland und in England, hg. v. Dorothea Wendebourg, Tübingen 2010, 175–189, hier: 180).

¹³⁰ Im Reich gab es bekanntlich schon vor der Reformation volkssprachliche Bibelübersetzungen. Die Phobie der englischen Kirche und des Königs vor englischen Bibeln, die sogar das weitgehende Verschwinden englischsprachiger Andachtsbücher (primer) zur Folge hatte, rührte davon her, daß Wicliff und die Lollarden die Forderung nach volkssprachlichen Bibelübersetzungen auf ihre Fahnen geschrieben und zum Angelpunkt ihres Programms selbständiger religiöser Beteiligung der Laien gemacht hatten. So waren in den Augen der kirchlichen Obrigkeit vernikulare religiöse Texte mit »sectarian danger« verbunden (REMIE TARGOFF, *Common Prayer. The Language of Public Devotion in Early Modern England*, Chicago 2001, 19). Was im Reich der Laienkelch als Symbol der husstischen Bedrohung war, war in England die muttersprachliche Bibel als Inbegriff der lollardischen Gefahr. Etwas davon scheint noch nachzuklingen, wenn Eamon Duffy – 1992 bzw. 2005! – die Volkssprache das in die überlieferte gottesdienstliche Praxis eingeführte »Trojanische Pferd« nennt (*The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England c. 1400–c. 1580*, New Haven ²2005, 222).

¹³¹ Das Folgende bei WABUDA, *Preaching* (s. Anm. 13), 101–103. Eine andere, glücklicher endende Geschichte über öffentliche Lektüre der endlich zugänglichen Bibel durch Laien in der Kirche s. bei ARTHUR G. DICKENS, *The English Reformation*, London ²1989, 213.

¹³² Nach BRIDGEN (s. Anm. 116), 332, wurde ihm vorgeworfen, daß er das Vorlesen aus der Bibel mit der Verbreitung häretischer Ansichten über die Natur des Brotes im Abendmahl verbunden habe.

¹³³ Die höchste Dichte wies London auf, wo sie 1540 in großer Zahl verhaftet wurden (RYRIE, *Gospel* [s. Anm. 104], 238). London war von Anfang an die Stadt mit der

diese Treffen nicht gedient zu haben, man las im Geheimen »häretische« Bücher und hörte »häretische« Predigten und fiel ansonsten nicht auf – ein Verhaltensmuster, das schon die Lollarden gepflegt hatten.¹³⁴ Kritiker im evangelischen Lager, insbesondere jene, die im Exil lebten, lehnten solchen »Nikodemismus« ab.¹³⁵

Und wie verhielten sich die Amtsträger? Gab es evangelisch gesinnte Priester, die liturgische Konsequenzen aus ihren reformatorischen Einsichten zogen? Hielten manche vielleicht keine Messen mehr, sondern beschränkten sich auf die Predigt, um Gewissenskonflikten zu entgehen?¹³⁶ Was den letztgenannten Ausweg betrifft, so ist es fraglich, ob abgesehen von außergewöhnlichen Predigten wie jenen von Paul's Cross überhaupt eine liturgische Möglichkeit für Predigten ohne Verbindung mit einer Messe bestand, vergleichbar den Predigtgottesdiensten im Reich. So sehen wir denn auch nirgends, daß Priester von der Predigt her eine neue, evangelische Gottesdienstform entwickelt hätten. Und wie stand es mit liturgischen Veränderungen innerhalb der Messe selbst? Gab es Versuche, die Liturgie oder jedenfalls die Bibellesungen in englischer Sprache vorzutragen, die Einsetzungsworte laut und muttersprachlich zu rezitieren, die Kommunion unter beiden Gestalten auszuteilen? Wir lesen von drei Unternehmungen dieser Art: In den Gemeinden von Hadleigh und Stratford in Suffolk sei 1538 »divers tymes« die Messe auf Englisch gelesen worden,¹³⁷ und der Pfarrer der Londoner Kirche St. Mary Colechurch habe an

größten Zahl von »Häretikern«, sieht man von Cambridge mit seinen besonderen Umständen ab (vgl. BRIDGEN [s. Anm. 116], 187–198).

¹³⁴ RYRIE, *The Gospel* [s. Anm. 104], 237–239.

¹³⁵ A.a.O., 132f. Dieses auf dem Kontinent, nicht zuletzt von Bullinger und Calvin, gebrauchte Wort findet sich allerdings in England nicht (a.a.O., 84).

¹³⁶ Vielleicht war das bei Nicholas Ridley der Fall. In dem Rückblick, den Ridley in seinem Abschiedsbrief vor der Verbrennung schrieb, heißt es, als *vicar* in Kent habe er bereits »not after the popish trade but after the Christs gospel« gepredigt, aber ihm sei von Gott noch nicht »the true doctryne of the Lords supper« offenbart worden (Abschiedsbrief, abgedruckt in: *Certain most godly, fruitful, and comfortable letters of such true Saintes and holy Martyrs of God*, hg. v. Miles Coverdale, London 1564, 92f.; vgl. WABUDA, *Preaching* [s. Anm. 13], 71). Aus diesen Sätzen könnte man schließen, daß er danach, als ihm die rechte Abendmahlslehre offenbar gewesen sei, nicht mehr nach der falschen zelebriert habe. Ob er in der Position, die er anschließend bekleidete, der eines Hofkaplans, um die Meßverpflichtung herumkam, ist allerdings sehr fraglich.

¹³⁷ »[A]t Hadleigh in Suffolk and at Stratforde [...], the mass and consecration of the sacrament of the autler was sayd in Englishe by the curats there divers tymes« (Zitat aus *Wriothesley's Chronicle*: JOHN CRAIG, *Reformation, Politics and Polemics. The Growth of Protestantism in East Anglian Market Towns, 1500–1610*, Aldershot 2001, 171; ein Hinweis, den ich meinem Mitarbeiter Dr. Ashley Null verdanke). Darauf bezieht sich vermutlich die Bemerkung, 1538 hätten einige »evangelische Enthusiasten« englische Gottesdienste gefeiert, bei DIARMAID MACCULLOCH, *Thomas Cranmer. A Life*, New Haven 1996, 223.

Ostern 1542 die Sakramente in englischer Sprache gereicht.¹³⁸ Im Fall Hadleighs hing dieser eklatante liturgische Verstoß gegen kirchliches und königliches Recht vermutlich damit zusammen, daß es sich um eine unmittelbar dem Erzbischof von Canterbury unterstehende Gemeinde (*peculiar*) handelte, zu jener Zeit also Thomas Cranmer, unter dessen schützender Hand man schon einmal wagen konnte, was sonst zu gefährlich gewesen wäre.¹³⁹ Jedenfalls liegen hier ganz vereinzelt Ausnahmen vor, von weiteren Orten neben den drei genannten ist nichts dergleichen bekannt.¹⁴⁰

Ob der eine oder andere Priester zu der weniger auffälligen Maßnahme griff, anstößige Opfergebete wegzulassen, ist angesichts der Unhörbarkeit der Kanonrezitation nicht nachzuweisen; Nachrichten darüber wie im Fall des Reiches haben wir nicht, es wäre in England auch noch erheblich riskanter gewesen. Und im übrigen spielte die Meßopferfrage, wie schon gesagt, keine Rolle, die mit der in den kontinentalen Debatten vergleichbar war. In größeren Nöten befanden sich jene – bis weit in die 1540er Jahre die Minderheit ausmachenden – Evangelischen, die die Realpräsenz bestritten; wurde doch die leibliche Gegenwart Christi im Sakrament in einer Weise rituell zur Geltung gebracht, die für jedermann offensichtlich war: in der Elevation der konsekrierten Hostie mit der anschließenden Anbetung.¹⁴¹ Nicht umsonst sollte bei der im Ganzen sehr konservativen liturgischen Reform, die das erste *Book of Common Prayer* von 1549 bot, die Abschaffung der Elevation die entscheidende, von Freund und Feind verstandene Neuerung sein.¹⁴² Das war unter dem reformierten Regime Kö-

¹³⁸ BRIDGEN (s. Anm. 116), 402.

¹³⁹ CRAIG (s. Anm. 137), 152. So brachte Cranmer hier auch gefährdete Reformationsanhänger unter (a.a.O., 153; SUSAN WABUDA, *Setting forth the Word of God: Archbishop Cranmer's Early Patronage of Preachers*, in: Thomas Cranmer. Churchman and Scholar, hg. v. Paul Ayriss u. David Selwyn, Woodbridge 1993, 75–88, hier: 84).

¹⁴⁰ Wenn WABUDA, Cranmer (s. Anm. 139), 88, schreibt, »it may have been evident that [Cranmer's] licences advanced changes in ceremonies and rites«, dann bleibt sie die Angabe von Quellen schuldig, auf die sich dieser Satz stützt.

¹⁴¹ Meßkritische Äußerungen, die diesem Punkt gelten, gab es kaum; Ausnahmen sind wohl die Proteste gegen einen *worship* Christi im Abendmahl, die sich auf Elevation und Adoration beziehen müssen (BRIDGEN [s. Anm. 116], 351, 406). Vgl. auch Anm. 126.

¹⁴² So lautet die einschlägige Rubrik im *Book of Common Prayer* von 1549: »These wordes before rehersed [sc. die Einsetzungsworte] are to be saied, turning still to the Altar, without any elevacion, or shewing the Sacrament to the people« (The Book of Common Prayer. The Texts of 1549, 1559, and 1662, hg. v. Brian Cummings, Oxford 2011, 31; vgl. G. J. CUMING, *A History of Anglican Liturgy*, London 1969, 82). Gleichermaßen war die erste liturgiebezogene Maßnahme, die die gerade an die Regierung gekommene Königin Elisabeth nach dem kirchlichen *role back* und der Wiedereinführung der Messe unter König Mary traf, das Verbot von Elevation und Adoration in der Weihnachtsmesse 1558 bei Hof (JOHN SCHOFIELD, *Philip Melancthon and the English Reformation*, Aldershot 2006, 186).

nig Edwards. Wer diesen Schritt zu Lebzeiten des Vaters gewagt hätte, wäre ebenso sicher verbrannt worden wie jene Männer und Frauen, die die Realpräsenz nur mit Worten in Frage stellten. Und so tat es wohl niemand. Wer sich unter diesen Umständen außerstande sah zu amtieren, verließ das Land.

An einem Punkt, der die Messe, genauer das Meßopfer, betraf, kam es aber doch zum Zusammenstoß – die angedeutete Ausnahme. Es war die Messe für Verstorbene, die seit 1540 Gegenstand aufsehenerregender Predigtattacken und so schließlich ein Jahr vor König Heinrichs Tod zum Auslöser der letzten großen Verfolgung seiner Regierungszeit wurde. Die Kritik nahm ihren Ausgang von der schon langjährigen Bestreitung des Fegfeuers, das es nicht gebe und aus dem Menschen folglich auch nicht, wodurch auch immer, zu befreien wären.¹⁴³ Also sei auch das wichtigste Mittel, das zu solcher Befreiung aufgeboten wurde, gegenstandslos, eben die Messe für Verstorbene.¹⁴⁴ Verbunden ist die immer heftigere und schließlich blutige Auseinandersetzung vor allem mit dem Namen Edward Crome (um 1580–1562), eines in Cambridge graduierten Londoner Pfarrers und gefeierten Predigers, der Latimer nahestand und zu den »legendären Evangelisten der frühen Reformation«¹⁴⁵ in England gehörte. Mit seinen Ansichten, die er nicht allein,¹⁴⁶ aber am wirkungsvollsten vertrat, war Crome schon in den 1530er Jahren aufgefallen, doch seit 1539, seit Erscheinen der *Six Articles*, standen seine Predigten gegen ein Gesetz des Königreiches. War doch dort neben Transsubstantiation und Rechtmäßigkeit der Kommunion *sub una* die Privatmesse festgeschrieben, deren Hauptsinn und -zweck im Meßopfer für Verstorbene lag. Das hielt Crome nicht davon ab, im Jahr darauf in einer Predigt die Messe für Tote als »Aberglauben« (superstition) zu bezeichnen.¹⁴⁷ Noch 1546 wiederholte er

¹⁴³ Siehe den einschlägigen kritischen Traktat aus dem Jahr 1531 von JOHN FRITH, A Disputation on Purgatory (in: The Work of John Frith [s. Anm. 112], 81–203). Friths hier geäußerte Haltung zum Fegfeuer sollte neben seiner Auffassung vom Abendmahl der Grund für seine Verbrennung sein. Zur selben Zeit begann Edward Crome, das Fegfeuer in Frage zu stellen (s. Anm. 149). Zu den Anfängen der Bestreitung des Fegfeuers in den späten 1520er und frühen 1530er Jahren (Simon Fish, Frith) vgl. BRIDGEN (s. Anm. 116), 188; zur ablehnenden Haltung Erzbischof Cranmers MACCULLOCH, Cranmer (s. Anm. 137), 152f., 162, 309.

¹⁴⁴ Ebenso umstritten wie die Messe für Tote war das Gebet für sie, wodurch auch das wegen der darin enthaltenen Fürbitten für Verstorbene mit reichen Stiftungsaktivitäten verbundene Interzessionsgebet *Bidding of the Beads* (s.o. Anm. 24) in Frage stand (dazu: WABUDA, Preaching [s. Anm. 13], 51–63).

¹⁴⁵ BRIDGEN (s. Anm. 116), 187, nennt Hugh Latimer, Crome, John Lambert und Thomas Bilney »the early Reformation's legendary evangelists«.

¹⁴⁶ Vgl. WABUDA, Preaching (s. Anm. 13), 57. Zu nennen ist hier vor allem Hugh Latimer, der auch mit dem König darüber stritt (MACCULLOCH [s. Anm. 137], 160, 190).

¹⁴⁷ BRIDGEN (s. Anm. 116), 330f. Crome war vorsichtig genug, nicht die Privatmesse

seine Kritik, ja, stellte er das Meßopfer, ob für Lebende oder Tote, überhaupt in Frage und bestritt auch die Transsubstantiation.¹⁴⁸

Ob Crome und seine Gesinnungsgenossen aus der Kritik an der Messe für Verstorbene die Konsequenz zogen, keine mehr zu halten, ist unklar.¹⁴⁹ Schritte zur Veränderung der Messe unternahmen sie auf keinen Fall. Der spezifische Beitrag, den sie, an der Spitze der gefeierte Londoner Prediger, für die erstrebte Reform des Gottesdienstes leisteten, war etwas anderes, auf den ersten Blick Gegenläufiges: die uneindeutige theologische Rede. In einer politischen Lage, in der für liturgische Veränderungen keinerlei Spielraum bestand, sondern darauf unweigerlich Verurteilung und Tod gestanden hätten, hielt Crome vor der Öffentlichkeit den Kompaß in dieser Richtung fest, indem er immer wieder entsprechend predigte und die offizielle liturgische Praxis theologisch unterminierte. Deshalb mehrfach der Häresie angeklagt und, auf höchste, königliche Weisung, vor die Alternative von Widerruf und Scheiterhaufen gestellt, kam er immer wieder davon, während Gesinnungsgenossen verbrannt wurden, außer Landes flohen oder widerriefen. Das gelang ihm mittels der Äquivokation, der uneindeutigen Rede.¹⁵⁰ Er deutete die inkriminierten Predigtpassagen vor seinen Richtern so um, daß sie unanfechtbar erschienen. Und er präsentierte dogmatisch wasserdichte Texte der Ketzerrichter, die er zu unterschreiben, öffentlich zu verlesen und in einer Widerrufspredigt mit eigenen Worten zu verteidigen hatte, in einer Weise, daß sie ihm nicht zu widersprechen, ja, ihn zu bestätigen schienen.¹⁵¹ So wurden bei ihm, aber auch bei anderen, aus dem verlangten öffentlichen Widerruf geradezu Auftritte evangelischer Verkündigung.¹⁵² Am Ende war diese Strategie nicht durchzu-

als solche zu attackieren. Doch da deren Hauptzweck die Befreiung der Toten aus dem Fegfeuer war, lief, wie sich bei ihm selber andeutet (a.a.O., 331), das eine auf das andere hinaus.

¹⁴⁸ WABUDA, *Equivocation* (s. Anm. 106), 234. Unklar ist, ob er damit zugleich die Realpräsenz in Frage stellte.

¹⁴⁹ Crome ließ möglicherweise 1531, als er gegen das Fegfeuer zu predigen begann, im Rahmen für Verstorbene gestifteter und deshalb eigentlich mit Gebeten zu deren Gunsten verbundener Predigten (*preaching chantries*) diese Gebete weg (WABUDA, *Preaching* [s. Anm. 13], 56).

¹⁵⁰ Siehe dazu den schon genannten (Anm. 106) höchst instruktiven Aufsatz von SUSAN WABUDA, *Equivocation and Recantation During the English Reformation: The ›Subtle Shadows‹ of Dr Edward Crome*.

¹⁵¹ Besonders dreist war sein Widerrufsauftritt an St. Paul's Cross 1541, zu dem er nach Verhör vor dem König selbst gezwungen wurde. Statt eine Predigt zu halten, die die Botschaft des von ihm unterzeichneten und öffentlich zu verlesenden Widerrufs enthielt, predigte er seiner eigenen theologischen Linie gemäß und verlas anschließend das Widerrufsdokument mit den Worten, es handele sich um einen Text seiner Majestät, den er vortragen solle, was er hiermit tue. Er rezitierte das Papier, hielt ein kurzes Gebet und ging davon (a.a.O., 233f.).

halten, 1546, im Jahr vor Heinrichs Tod, sah Crome sich ohne jede Möglichkeit der Ausflucht vor die Alternative von Widerruf und Tod gestellt und schwor ab.¹⁵³ In der Sache keineswegs wankend geworden, sollte er wenige Monate später nichts mehr zu befürchten haben.

Cromes »canting, recanting, decanting, or rather double canting«, wie ein Zeitgenosse schrieb,¹⁵⁴ war noch umstrittener als der Nikodemismus der evangelischen Untergrundzirkel. In einer Lage, in der andere, nicht zuletzt einfache Gläubige ohne die dialektisch-rhetorische Raffinesse eines graduierten Theologen, für ihre Überzeugung Folter und Verbrennung auf sich nahmen,¹⁵⁵ wanden Crome – und andere – sich mit geschickter Rede heraus und schworen notfalls sogar ab. Insbesondere evangelische Theologen, die ins Exil gegangen waren, überwiegend der Schweizer Reformation zuneigend,¹⁵⁶ lehnten Äquivokationen und natürlich erst recht Widerrufe ab, wo es um das Evangelium ging,¹⁵⁷ und forderten ein eindeutiges Bekenntnis, auch wenn es zum Martyrium führe¹⁵⁸ – oder eben ins Exil.¹⁵⁹ Dabei ist die theologisch-geistliche Zwielfichtigkeit das Eine. Auf der anderen Seite hielten Crome und seine Gesinnungsgenossen, indem sie in ihren Predigten immer wieder an die Grenze und über die Grenze des Erlaubten hinausgingen, indem sie mit ihren Äquivokationen Interpretationsspielräume ausloteten, denen die Gegner nicht leicht etwas entgegenzusetzen konnten, und indem sie zwar widerriefen, aber in nicht geringer Zahl anschließend das Widerrufene erneut vertraten, reformatorische Einsichten im Land präsent, die sonst vielleicht mit ihnen untergegangen wären. Und sie schufen die Voraussetzung dafür, daß nach Heinrichs Tod, als sich die politischen Rahmenbedingungen umfassend veränderten, gottesdienstliche Praxis wurde, was sie nur mit Worten hatten vertreten oder halb vertreten können. Nun sollte die Stunde der Eindeutigen

¹⁵² WABUDA, Equivocation (s. Anm. 106), 233, schreibt über den Widerruf dreier Gesinnungsgenossen Cromes, darunter Barnes': »Their supporters recognized their attempts to use the occasion to spread their own opinions.« Das gilt ebenso für die Auftritte Cromes, nur daß er, der »master of the ambiguous recantation« (BRIDGEN [s. Anm. 116], 332; vgl. oben Anm. 116) damit erfolgreicher war als alle anderen.

¹⁵³ Zu diesen ganz London aufwühlenden Vorgängen vgl. BRIDGEN (s. Anm. 116), 363–370.

¹⁵⁴ Zitiert bei WABUDA, Equivocation (s. Anm. 106), 237.

¹⁵⁵ So besonders aufsehenerregend die 25jährige Adlige Anne Askew (zu ihrem Martyrium: BRIDGEN [s. Anm. 116], 370–376).

¹⁵⁶ Zu dieser Exulantengruppe und ihrer erheblichen, doch in England wenig wirkungsvollen und erst in den letzten Regierungsjahren Heinrichs auf stärkeres Echo stoßenden literarischen Furchtbarkeit: RYRIE, Gospel (s. Anm. 104), 93–112.

¹⁵⁷ A.a.O., 97.

¹⁵⁸ So etwa John Bale, der Cromes Verhalten das in Treue zum Evangelium erlittene Martyrium Anne Askews entgegenstellte (WABUDA, Equivocation [s. Anm. 106], 237).

¹⁵⁹ RYRIE, The Strange Death (s. Anm. 116), 75f.

schlagen, die aus dem Exil zurückkehrten oder, wie Martin Bucer oder Petrus Vermigli, in umgekehrter Richtung als Exulanten vom Kontinent kamen und sich in den Dienst der englischen Kirche stellten. Nun wurden auch hier aus reformatorischen Einsichten verbindliche Gottesdienstformulare, liturgische Institution.

Mit den *Books of Common Prayer* von 1549 und 1552, wie in Wittenberg und andernorts mit einem konservativeren und konsequenteren Doppelschritt, geschah das in wenigen Jahren und für das ganze Königreich.¹⁶⁰ Eine längere Phase experimenteller und partieller liturgischer Reformen »von unten« vor dem offiziellen Schritt wie in vielen Gegenden des Reiches gab es nicht, und was an Zwischenmaßnahmen erfolgte, war von oben gelenkt: Ende 1547 wurde vom Parlament die Kommunion *sub utraque* angeordnet,¹⁶¹ 1548 dafür unter dem Titel *The Order of Communion* ein liturgischer Rahmen erlassen¹⁶² und als kleines muttersprachliches Einsprengsel in die noch herkömmliche lateinische Messe eingefügt¹⁶³ – das erste Stück der geplanten neuen Liturgie, in die es praktisch unverändert weiterwanderte. Eine Reihe von Gemeinden ging, von der geistlich-politischen Spitze ermutigt, zum Gebrauch des Englischen im Gottesdienst über,¹⁶⁴ und manche setzten bereits Teile des neuen Meßformulars in die Praxis um, die als Entwürfe zirkulierten,¹⁶⁵ bevor im Januar 1549 das Parlament die neue Liturgie verabschiedete, mit Pfingsten 1549 Terminus ad quem für die Einführung in allen Gemeinden.¹⁶⁶ Daß das Formular vorläufigen Charakter hatte, stand den Trägern der Reform fest,¹⁶⁷ das verbesserte, welches das Parlament 1552 erließ, sollte demgegenüber wirklich protestantisch sein.¹⁶⁸

Wie in den evangelischen Territorien und Städten des Reiches hatte man nun auch in England eine verbindliche liturgische Regelung, die die sonn-

¹⁶⁰ SPINKS (s. Anm. 129), 184f., 186–188.

¹⁶¹ CUMING (s. Anm. 142), 61.

¹⁶² S. *The Two Liturgies, A. D. 1549, and A. D. 1552: with other Documents set forth by Authority in the Reign of King Edward VI.*, hg. v. Joseph Ketley, Cambridge 1844, 3–8.

¹⁶³ MACCULLOCH, Cranmer (s. Anm. 137), 384–386.

¹⁶⁴ CUMING (s. Anm. 142), 60f.; MACCULLOCH, Cranmer (s. Anm. 137), 395f. Ermutigender Vorläufer war die Messe zur Parlamentseröffnung im November 1547, in der Cranmer bereits einzelne Stücke der Liturgie in dieser Sprache rezitiert hatte (a.a.O., 377).

¹⁶⁵ DIARMAID MACCULLOCH, *Tudor Church Militant. Edward VI and the Protestant Reformation*, London 2001, 82. Vorbild und Maßstab war die mit dem König wandern- de Chapel Royal (a.a.O., 81f.).

¹⁶⁶ CUMING (s. Anm. 142), 68.

¹⁶⁷ MACCULLOCH, Cranmer (s. Anm. 137), 410f.

¹⁶⁸ Als Terminus ad quem für seine Einführung in den Gemeinden wurde Allerheiligen 1552 festgesetzt (CUMING [s. Anm. 142], 114f.).

tägliche Predigt, die reformierte Abendmahlsfeier und andere Gottesdienste festlegte. Und das mit ungleich größerer Einheitlichkeit. Die neue Ordnung galt für das ganze Land; ein Nebeneinander mehrerer evangelischer Liturgien wie im Heiligen Römischen Reich, ja sogar innerhalb eines einzigen Reichsterritoriums wie Kursachsen, hatte niemand im Sinn. Mehr noch, auch jenes Element des Gottesdienstes, das im evangelischen Reich die größte Variable darstellte, die Predigt, war in England einheitlich festgelegt.¹⁶⁹ Denn anders als auf dem Kontinent hatte der größte Teil der englischen Pfarrerschaft keine Predigt zu halten, die auf eigener Auslegung eines Bibeltextes beruhte;¹⁷⁰ vielmehr waren die meisten Pfarrer verpflichtet, einen Abschnitt aus dem regierungsamtlich vorgeschriebenen *Book of Homilies*¹⁷¹ vorzulesen, allsonntäglich im ganzen Land.¹⁷² Das Regime König Edwards war nicht weniger zentralistisch, als es das des Vaters gewesen war. Und das hieß für den Gottesdienst: Die Institutionalisierung des neuen evangelischen Gottesdienstes war die Institutionalisierung umfassender evangelisch-liturgischer »Uniformität« im englischen Königreich.¹⁷³

¹⁶⁹ Zum Thema Predigt siehe den Beitrag von Albrecht Beutel in diesem Band.

¹⁷⁰ Zum eigenständigen Predigen, das anders als in den reformatorischen Kirchen auf dem Kontinent nicht Teil der mit der Ordination übertragenen Aufgaben war, sondern eine spezielle Lizenz neben der Ordination erforderte, war nur etwa ein Fünftel berechtigt. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts und erst recht im 17. Jahrhundert stieg die Zahl beträchtlich an (IAN GREEN, *Preaching in the Parishes*, in: *The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon*, hg. v. Peter MacCulloch, Hugh Adlington u. Emma Rhatigan, Oxford 2011, 137–154, hier: 138f.).

¹⁷¹ Unter Elisabeth sollte dann zu dem edwardianischen (*First*) *Book* ein *Second Book of Homilies* hinzukommen. Siehe zu den beiden *Books of Homilies* ASHLEY NULL, *Official Tudor Homilies* (in: *Oxford Handbook of the Early Modern Sermon* [s. Anm. 170], 348–365).

¹⁷² Zu dieser wichtigen Differenz zwischen der englischen und den kontinentalen Reformationskirchen: WENDEBOURG, *Reformation und Gottesdienst* [s. Anm. 28], 331–333. A.a.O., 333 zu der scharfen Kritik des puritanischen Flügels an solchem »playing on a stage«.

¹⁷³ »Liturgical uniformity« war nicht nur das selbstverständliche Programm der kirchenleitenden Könige, sondern von Anfang an auch die Leitvorstellung Cranmers bei seinen Gottesdienstreformen (MACCULLOCH, *Cranmer* [s. Anm. 137], 222).

Church Service: From Vision and Criticism to a New Liturgy

Dorothea Wendebourg

»From Reformation Movements to Reformation Churches« – how is our general theme to be applied to the specific topic of the service of the church, i.e., the liturgy? By examining how the criticism of the existing church service which was voiced during the early Reformation led to the establishment of new liturgical systems. For in all the streams of the Reformation re-envisioning the church service was, sooner or later, high on the agenda and a decisive, if not the decisive step in the institutionalization of the Reformation. For notwithstanding the differences between them, not least regarding this subject, all Reformers and all Reformation groups agreed that the heart of the church's life, the traditional service with which they had grown up and which quite a few of them had themselves celebrated as priests, was wrong in essential theological and practical aspects. Thus everywhere the reform of the liturgy was one of the indispensable measures of the Reformation. It started with visions, New Testament led visions of the right church service, and resulted in the introduction of new liturgies. This was so in the Holy Roman Empire as well as in England.

Before we start looking at this process in both countries, however, we need to ask another question: Was the starting point the same in each case? Did the evangelicals in the Empire and in England have the same liturgy before their eyes? Were they criticizing and reforming the same church service?¹

1. The late medieval starting point

The Latin church before the Reformation did not have a uniform liturgy. Officially each diocese had its own liturgical praxis, apart from the religious orders who had theirs, of course. However, this did not exclude the possibility of one diocese taking over the liturgy of another. In fact, in

¹ I shall restrict my exposition to the mass and those church services which grew out of it and discuss neither the daily nor pastoral offices including baptism.

England that was very often the case. Large parts of the country, even of Ireland and Wales, in the course of the 15th and the early 16th century took over the liturgical system of Salisbury, the *Sarum usus* with its formularies for the mass and the hours, its lectionary, and its liturgical calendar,² albeit with certain variations. In other words, already before the Reformation England was liturgically more uniform than the Holy Roman Empire.

Yet this difference should not be overrated. For all in all the liturgical order of Sarum was basically a variant of the Roman tradition.³ The same holds true for the other liturgical orders in England as well as for those of the dioceses of the Empire. In other words, although the Late Middle Ages did not have a uniform liturgy, the basic liturgical elements were the same on both sides of the channel: the mass as the central church service which had to be frequented by everyone at least once a week, the hours as a daily duty of religious communities and priests and as an option for other Christians; both fitted into the rhythm of time that was shaped by the church year following the story of Jesus Christ down to the outpouring of the Holy Spirit as well as by the calendar of the saints' days. The mass itself had different shapes. It was celebrated in complete silence, with parts spoken aloud, or also with parts sung by a choir; with or without a congregation present, with or without a sermon – to name only the most important variants. All this existed in England as well as in the Empire, and in both cases we are better informed about the liturgical orders of cathedrals and monasteries than about the liturgical lives of small towns and villages where the majority of people lived⁴ – although we are not completely in the dark here, either.⁵

² For the development and the diffusion of the *Sarum Use*, see RICHARD W. PFAFF, *The Liturgy in Medieval England*. Cambridge 2009, ch.s 10–13. In fact, it was only after the introduction of print that enforcing uniformity became possible, as was the case in the dioceses of Germany (ID., *New Liturgical Feasts in Later Medieval England*, Oxford 1970, 8).

³ »[I]n essence the Sarum Rite was a ›local medieval modification of the Roman rite in use at the cathedral church of Salisbury« (D. M. HOPE, *The Medieval Western Rite*, in: *The Study of Liturgy*, ed. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright and Edward Yarnold, London 1980, 220–248, here 236; 237 about the splendour of this liturgy).

⁴ ANDREAS ODENTHAL, *Pfarrlicher Gottesdienst vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit. Eine Problemskizze aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive* (in: ID., *Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung. Studien zur Geschichte des Gottesdienstes*, Tübingen 2011, 159–206, here: 161).

⁵ For the German-speaking lands ODENTHAL, *Pfarrlicher Gottesdienst* (see note 4) points at the »Pfarrbücher« (pastors' accounts) and »Mesnerbücher« (vergers' accounts). Regarding the former also cf. MARCO BERNINI, *Die Feier des Osterfestkreises im Ingolstädter Pfarrbuch des Johannes Eck*, Münster 2016, ch. A 4 (*Pfarrbücher als liturgiehistorische Quellen*). For the English scene there are the churchwardens' accounts (cf. KATHERINE L. FRENCH, *The People of the Parish. Community Life in a Late Medieval English Diocese*, Philadelphia 2001, ch. 2).

Two elements of the late medieval liturgical tableau still need to be addressed in particular because of their importance for the liturgical developments in the Reformation. Both had grown out of the mass and become liturgical units on their own, in England as well as in the Empire: the communion service and the preaching service. The former which had come into being because the congregation in general did not commune within the mass but had to commune at least once a year⁶ comprised the three parts: i) confession, ii) distribution of hosts that had been consecrated in a mass,⁷ and iii) private prayer of thanksgiving.⁸ In some cases there was also a eucharistic address or Latin communion hymns sung by a choir.⁹

As regards the sermon, by far the majority of the masses were celebrated without one, and most priests did not preach.¹⁰ Nevertheless preaching was copious,¹¹ in different liturgical settings. Firstly, the sermon belonged to the official duties of a pastor and was part of the parochial Sunday morning mass – in the Empire it was stipulated as such albeit often not realized,¹² in England it was not legally compulsory but desired.¹³ What was compulsory here was, secondly, the *quarter sermon*, one ser-

⁶ PETER BROWE, *Die Pflichtkommunion im Mittelalter*, Münster 1940, 43–45.

⁷ In addition communicants often received ablution wine, i.e. the wine that had been used for washing the chalice after the communion *sub utraque* of the priest and for cleaning the mouths of the communicants after eating the hosts. Sometimes this also included the wine or the water with which the priest had performed the ablution of his fingers after the sacrifice (MATTHIAS FIGEL, *Der reformatorische Predigtgottesdienst*. Epfendorf 2013, 47 with note 159; cf. JOSEPH ANDREAS JUNGMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, vol. 2, Vienna ²1949, 499–508).

⁸ FIGEL (note 7), 44–48. For a detailed analysis see PETER BROWE, *Mittelalterliche Kommunionriten* (in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 15, 1935, 23–66).

⁹ *Ibid.*, 57–61. Vernacular hymns were not sung in the communion service, unlike in the context of sermons at least in the empire (see below) (JOHANNES JANOTA, *Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter*, Munich 1968, 61).

¹⁰ Cf. RUDOLF CRUEL, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*, Detmold 1879, 639: »[Bei] der Menge der damaligen Geistlichen und Gottesdienste [...] ist nun freilich zu constatiren, daß die Predigt nur einen Bruchteil des Klerus beschäftigte und einen untergeordneten Platz im Cultus einnahm.«

¹¹ Although the sermon held »einen untergeordneten Platz im Cultus« (cf. n. 10), muß »die Annahme, daß während der beiden letzten Jahrhunderte vor der Reformation, im Ganzen genommen, weniger gepredigt worden sei als heutzutage, [...] als ein unhaltbares Vorurtheil aufgegeben werden. Etwas andres freilich ist es, was und in welcher Weise gepredigt wurde« (*ibid.*, 652, italics spaced in the original text). However, this holds true only for the towns, »[wo] beinahe zuviel gepredigt wurde, [...] während es auf dem Lande [...] an Predigern fehlte« (MICHAEL MENZEL, *Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter*, in: *HJ* 111, 1991, 337–384, here: 377).

¹² FIGEL (see note 7), 59, 67–68.

¹³ SUSAN WABUDA, *Preaching During the English Reformation*, Cambridge 2002, 33. The Sarum Pontificale says: »Fiat sermo, si placuerit« (G. R. OWST, *Preaching in Medieval England*, Cambridge 1926, 145, note 5).

mon every quarter of a year whose content were parts of the catechism, good works, and the sacraments,¹⁴ and beyond that it was at least recommended to have, during Advent and Lent, several penitential sermons per week;¹⁵ both quarter sermons and penitential sermons lay predominantly in the hands of mendicants. Seasonal penitential sermons of this kind (*Fastenpredigten*) were common practice also in the Empire.¹⁶ Finally, there was a third type of sermon, the sermon at particular occasions. In the Empire the most important occasions were the visits of famous wandering penitential preachers, mostly from the mendicant orders, as well as pilgrimages and the promotion of indulgences; often these sermons were delivered outdoors in front of large crowds, if possible from pulpits on the outer wall of churches.¹⁷ Such open-air sermons also took place in England, but here they became regular events for which churches often built stage-like stone pulpits with crosses as crowns.¹⁸ The most famous of these sermons from open-air pulpits came from Paul's Cross by St. Paul's cathedral, which often was frequented by thousands of listeners including members of the political establishment, even of the royal court.¹⁹ The sermons at Paul's Cross which were to play an important role in the English Reformation and Counterreformation²⁰ had no equivalent in the Empire.²¹

What made the sermon a special liturgical element and the starting point for a liturgical development of its own was its language. The sermon was in the vernacular²² and thus, if part of the mass, an alien element within the liturgy.²³ Combined with other vernacular elements like pieces

¹⁴ *Ibid.*, 145–46; WABUDA (see note 13), 34–37.

¹⁵ OWST (see note 13), 146–47. They should be held daily or at least three times a week.

¹⁶ CRUEL (see note 10), § 45; FIGEL (see note 7), 97. Preaching days were Monday, Wednesday, and Friday.

¹⁷ ELLEN-SENTA ALTENLOH, *Sakrale Außenkanzeln in Europa von der Romanik bis zur Gegenwart*, Bonn 1985, 11–12, 16.

¹⁸ OWST (see note 13), 148, 195–99, 209–14; WABUDA, *Preaching* (see note 13), 40–48.

¹⁹ *Ibid.*, 41–47. Particularly regarding Paul's Cross cf.: St. Paul's Cross and the Culture of Persuasion in England, 1520–1640, ed.s Torrance Kirby and P. G. Stanwood, Leiden, Boston 2014.

²⁰ Paul's Cross was also the place of spectacular burnings of books and so-called heretics or their recantations which were accompanied by preaching.

²¹ According to Kirby, the public »culture of persuasion« exercised here is one of the roots of England's modern political practice which is a tradition of debate in public space (TORRANCE KIRBY, *The Public Sermon: Paul's Cross and the culture of persuasion in England, 1534–1570*, in: *Renaissance and Reformation Rev.* 31, 2008, 3–19).

²² JANOTA (see note 9), 70: »Als nichtliturgisch geregelter Gottesdienst unterlag die Predigt nicht dem Gebot der lateinischen Liturgiesprache.«

²³ The late Medieval missalia do not refer to the sermon, just as the liturgy of the Word is hardly mentioned there at all (DOMINIK DASCHNER, *Die gedruckten Meßbücher*

from the catechism and intercessions (»bidding of the beads«)²⁴ the sermon, both in England and in the Empire, became the nucleus of a whole vernacular block, the *pronaos* or *prone*.²⁵ This block was always part of the parochial Sunday mass. Often, however, within this block, the sermon itself got lost.²⁶ Whereas all this *mutatis mutandis* holds true on both sides of the Channel, one development which occurred in the Empire did not have a parallel in England. The congregations which were excluded from the liturgical singing in the mass used the *pronaos* illegally to sing vernacular, i.e. German, verses²⁷ as an introduction or an answer to the sermon.²⁸

Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius' V. [1570], Frankfurt a. M. 1995, 86, with reference to the printed missalia before 1570 in Southern Germany, but this statement can be generalized beyond that region). Typically the sermon could find its place at different points in the mass, in England most probably »between creed and offertory, or else after the latter« (OWST [see note 13], 144–5), in the Empire after the Gospel, the Creed, the offertory or the Sanctus (JANOTA [see note 9], 68–69; FIGEL [see note 7], 98), or it was even delivered while the mass which was being celebrated by another priest continued silently (JANOTA [see note 9], 68). The sermon could also be taken out of the mass and be relocated after Sunday lunch (OWST [see note 13], 145); in the Empire this was allowed only on feast days so that the solemnities of the morning could proceed undisturbed (*ibid.*, 99–100). All this refers to the parochial sermon which was really part of the parochial mass and lay in the responsibility of the parish priest, not to the sermons of mendicants and preachers which took place outside of the mass anyway (cf. below).

²⁴ For the *Bidding of the Beeds* cf. FRANK EDWARD BRIGHTMAN, *The English Rite: being a Synopsis of the Sources and Revisions of the Book of Common Prayer*, vol. 1, London ²1921, 1020–1037; WABUDA, *Preaching* (see note 13), 51–53.

²⁵ Regarding the *pronaos* with its »annexes« in the Empire cf. CRUEL (see note 10), 220–32; FIGEL (see note 7), 105, 112–42; for the development of this block within and outside of the Empire cf. JOSEPH ANDREAS JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, vol. 1, Vienna ²1949, 605–10; for the *prone* in England cf. BRIGHTMAN, *The English Rite*, vol. 1 (see note 18), 1038–9; WABUDA, *Preaching* (see note 13), 51–55.

²⁶ FIGEL (see note 7), 143. In this way what came about was »a sermon-liturgy without sermon« with announcements at its beginning (cf. *ibid.*, 143–9). In other words, preaching became a variable (*ibid.*, 149), and in fact, *intra missam* preaching was very rare (*ibid.*, 170). Contemporary sources, when speaking of a »sermon« often refer to the whole block of the *pronaos* without necessarily including the sermon itself (e.g. the *Pfarrbuch* of the parish priest of Hilpoltstein Stephan May, see JOHANN GÖTZ, *Das Pfarrbuch des Stephan May in Hilpoltstein vom Jahre 1511. Ein Beitrag zum Verständnis der kirchlichen Verhältnisse am Vorabend der Reformation*, Münster 1926).

²⁷ Actually, what was sung was only one short verse at a time with a limited repertoire of few hymns, and such singing was not customary everywhere (CRUEL [see note 10], 232).

²⁸ JANOTA (see note 9), 44, 70–76; FIGEL (see note 7), 173–79. Such vernacular singing by the parishioners in the course of the 15th and 16th centuries was repeatedly banned, e.g. by the Councils of Constance and Basel (cf. DOROTHEA WENDEBOURG, *Reformation und Gottesdienst*, in: ZThK 113, 2016, 323–65, note 141; JANOTA [see note 9], 46). Those bans show that at least in certain regions during certain periods vernacular singing

Whereas the sermon was an alien element in the mass, as *Fastenpredigt*, if I am right also as *quarter sermon* and in any case as an open-air event, it stood on its own feet liturgically. This is not to say there was nothing but the speech of the preaching priest. Rather it was combined with other elements, namely prayers, possibly also a benediction, which together with the sermon made up a proper preaching service. In this context congregations in the Empire were also able to sing much more freely in their own language than in the prone within the mass. As it appears, the precise order of the preaching services, which were probably²⁹ held already in the 13th century by mendicants, was quite flexible in England and in most parts of the Empire. In *most* parts – for in one region it was otherwise, namely, in the cities of the Southwest as well as in those of German-speaking Switzerland. Here the sermon, together with other elements, first of all the intercessions, developed into a proper vernacular service with a fixed structure, the so-called *Prädikantengottesdienst*³⁰ which owed its existence to the creation of endowments for preaching in addition to the older preaching system of the mendicants,³¹ established through donations given mostly by laypeople and mostly at parish churches.³² Endowments

before or after the sermon must have been very popular, but this custom seems to have diminished during the 15th century (CRUEL [see note 10], 232).

²⁹ This is not completely certain, since »we cannot date at which point there was a preaching service on its own outside of mass« (EBERHARD WINKLER, *Der Predigtgottesdienst*, in: *Handbuch der Liturgik*, ed. Hans-Christoph Schmidt-Lauber and Karl-Heinrich Bieritz, Leipzig and Göttingen 1995, 248–270, here: 254). What is certain in any case is that this service goes back to the preaching of the mendicants.

³⁰ For the *Prädikantengottesdienst* cf. FIGEL (see note 7), 156–70. Starting with Nuremberg between the late 14th to the beginning of the 16th century urban endowments dedicated to preaching spread to »nearly every Southwestern city« of the Empire (ibid., 189). For Nuremberg cf. KARL SCHLEMMER, *Gottesdienst und Frömmigkeit in der Reichsstadt Nürnberg am Vorabend der Reformation*, Würzburg 1980, 255–60.

³¹ The establishment of preaching prebends for secular clergy was the third step in the development of the organisation of preaching in the medieval church. The first was the Carolingian requirement for episcopal sermons which in parishes was performed by the local priest on behalf of the bishop. The second step was the mendicant sermon starting in the 13th century which was independent of the parish system and soon played the leading role. For this development cf. MENZEL (see note 11).

³² The donors for these endowments in the Southwest were mostly burghers. However, there were also preaching endowments at cathedrals funded by bishops and priests (cf. note 35). Despite the high number of these foundations, where the wish of doing good works for furthering the salvation of one's soul was connected with the interest in regular high-quality preaching, they did not bring about a principal change of priorities regarding the ecclesiastical personnel and the liturgical events, as figures show: E.g. in Nuremberg which had an early and strong tradition of *praedicantes*, the parish church St. Lorenz had, besides the parish priest, 22 priests responsible only for masses and just one *Prädikant* (ALBERT GÜMBEL, *Das Mesnerpflichtbuch von St. Lorenz in Nürnberg vom Jahre 1483*, München 1928, 11), in Heilbronn there were the parish priest and 28 chaplains for masses and in Ulm the parish priest and 57 chaplains, not to mention the

for preaching existed also in other regions of the Empire as well as in England (preaching chantries).³³ In each case the effect was an increase of sermons beyond the number of *quarter sermons* and the *Fastenpredigten*. Many towns of the Empire had preaching services every Sunday in the morning between masses or in the afternoon.³⁴ But nowhere were there so many preaching endowments as in the Southwest and in Switzerland, and – what is of interest here – nowhere did they reach such institutional stability as in the Southwestern *Prädikantengottesdienste* rooted in the enormous number of endowments for preaching in this region.³⁵

host of altarists, i.e. priests for unendowed masses, but in each place only one *Prädikant* (Lesebuch zur Geschichte der evangelischen Landeskirche in Württemberg, vol. 1: Neue Gestalt für das bleibende Wort im 16. Jahrhundert, ed. Gerhard Schäfer, Stuttgart 1992, 43). Thus the funding of masses by far outweighed the provision for endowed preaching. This is equally true for Late medieval England (WABUDA, Preaching [see note 13], 166).

³³ An overview of the endowments for preaching in the Empire in FIGEL (see note 7), 189–199. One could, however, list more endowments for preaching beyond the Southwestern Empire, e.g. two that were founded by parish priests in Saxon Zwickau, one of which for a time was held by Thomas Müntzer (cf. SIEGFRIED BRÄUER and GÜNTER VOGLER, Thomas Müntzer. Neu Ordnung machen in der Welt. Eine Biographie, Gütersloh 2016, 94–95). For the English preaching chantries cf. WABUDA, Preaching (see note 13), 21–23, 166–68. In England the establishment of so-called lectureships would later be the fruit of puritan bourgeois activities similar to those of the late-medieval burgers in the Southwestern Empire, except these occurred within Elizabethan and Stuart Protestantism (PAUL S. SEEVER, The Puritan Lectureships: The Politics of Religious Dissent 1560–1662, Stanford 1970).

³⁴ These were the authorized hours for mendicant preaching which were also allotted to the *praedicantes* (BERNHARD NEIDIGER, Wortgottesdienst vor der Reformation. Die Stiftung eigener Predigtpründen für Weltprediger im späten Mittelalter, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 66, 2002, 142–89, esp. 148).

³⁵ Possibly this has to do with a difference between the »landscapes« of preacherships in the Empire which NEIDIGER (Wortgottesdienst vor der Reformation [see note 34]) has pointed out: According to him in the Southwest prebends for preaching were mainly established by burgers who also supervised the respective appointments, whereas in other regions of the empire like Saxony, Silesia, and Bohemia parish priests, following the initiative of the hierarchy, employed preachers (*ibid.*, 164–5). The aspect of emancipation implied in the establishment of preacherships and the appointment of preachers by burgers may have contributed to the development of the preaching service as fixed liturgical unit independent from the mass in the South-West, whereas in other regions preaching services instead remained in the orbit of the mass which was in the hands of the parish priest. As a probable consequence of this difference the obligation of the preachers to hold mass (see below p. 418) seems to have been altogether lower in the Southwest than in those Middle and Eastern regions of the Empire. Incidentally it is worth noticing that in some regions, e.g. in the Western empire, there were no endowments for preaching at parish churches, mainly because the old tradition of mendicant sermons sufficed there (*ibid.*, 172–7).

2. Reformation

2.1. *The Reformation in the Empire*

At the beginning of the criticism and call for reform of the liturgy stood Martin Luther's vision of the true mass in consonance with the Gospel which he had outlined during 1519 and 1520 in his edifying *Sermones* on the Lord's Supper and in the extensive attack on the mass in his systematic treatise *De Captivitate Babylonica Ecclesiae Praeludium*.³⁶ These writings had far-reaching liturgical implications: Firstly, the principal of orientating the liturgy towards the Lord's institution of the Supper contradicted distribution *sub una specie*. Secondly, the communal character of the Supper ruled out celebrations without a congregation. Thirdly, its character as a symbolic proclamation of the gospel, like that of all sacraments, required that the recitation of the Words of Institution be in a loud voice and in a language which the congregation understood. Fourthly, its essential meaning as Christ's self-giving (catabatic) to the congregation excluded all words and gestures which conveyed a sacrificial (anabatic) meaning of the sacrament. Fifthly, the role of the sermon, way beyond the late medieval enthusiasm for preaching, was now considered indispensable within the liturgy, i.e. as the most important element of the church service along with prayer. Moreover, once again in contrast to the Late Middle Ages, preaching had to consist of explicating and applying biblical texts.³⁷

Visions of how the church service should be and criticism of the existing service is not yet a new liturgical order. As is well known, Luther himself was slow in this respect. It was only in 1523 and 1525 that he presented concrete proposals for the hours, the liturgical year, and the mass, and these finally led to the official introduction of a new liturgical order for the whole electorate. In other places, too, the path from criticism to official reform was long. In the meantime the people involved found themselves facing a difficult question, indeed, a heavy burden on their conscience: How were they to deal with the reality of a mass which in their eyes contradicted the Gospel? Did the so-called laity simply have to tolerate the liturgical *status quo*? Did they not have a right to regular evangelical preaching of the Gospel? Did they not have a right to liturgies which they understood, to celebrations which culminated in their receiving communion, and to receiving it in both kinds like the priests? Dis-

³⁶ The two *Sermones*: WA 2,742–58 and WA 6,353–78; *De captivitate*: WA 6,497–573.

³⁷ E.g. WA 6,373,11. Two years later with particular emphasis: WA 12,35,19–21. Besides the bible, the catechism could also be the basis of sermons, since it was considered to be a summary of the bible.

ruptions of sermons and masses which took place in various towns³⁸ were visible manifestations of impatience.³⁹ Petitions which citizens handed into the authorities voiced demands from the grassroots for concrete liturgical reforms.⁴⁰

In most parts of the Empire evangelical preaching faced the least institutional impediments. Liturgically speaking, one could easily integrate it into traditional practice, since the sermon was such a flexible and at the same time sufficiently stable element of the church service. Hence, if there were hindrances to its implementation they were not liturgical but came in the form of opposition by local ecclesial or political authorities or the failure to find an adequate preacher. The situation was entirely different with the mass which, at least in its central portion, the canon, was sacrosanct. Adherence was enforced by severe punishment for any deviation. Thus its reform could not be carried out easily and without resistance. What should evangelical congregations and priests do as long as reforms in this area failed to appear?

As for the congregations, one option was a temporary renunciation of communion. In the light of many reasons, not the least of which was that the congregation did not commune and the chalice was denied to them, Martin Reinhart, pastor in Jena, judged the present mass so terribly flawed as to be »contrary« to the nature and quality of the Sacrament.«⁴¹ Consequently,

»pious Christians, as the poor captives under the cruel tyrants, have to be patient and must hungrily renounce the heavenly bread.«⁴²

³⁸ Examples given by THOMAS KAUFMANN, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt and Leipzig 2009, 327–29; NATALIE KRENTZ, *Ritualwandel und Deutungshoheit. Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500–1533)*, Tübingen 2014, 144–51; BERND MOELLER, *Die Reformation in Göttingen* (in: *Id.*, *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, Göttingen 1991, 196–211, 328–31, esp. 196–7).

³⁹ This is not to say that the expectations of a new church service and the implied criticism of the actual service engendered by the Reformation were the only reasons for these disruptions. They were also a way to express older tensions between burgers and church representatives. Cf. e.g. KRENTZ (see note 38), ch. 1.

⁴⁰ Cf., as a particularly exemplary case, the petition of the burgers of Wittenberg of 10 Dec., 1525, in which they demanded unrestricted evangelical preaching, communion in both kinds for the congregation like the priests, the abolition of masses without the participation of the congregation, as well as the closure of pubs and brothels (HEINZ SCHEIBLE, *Melanchthon. Vermittler der Reformation*, München 2016, 82).

⁴¹ »[Dadurch, dass] das gemein christenvolek / gar ereussert [ist] / vom tisch gottis / das man nit mehr / dann ain mal im iar / unter einer gestalt / den christen menschen zů lest« (REINHART [see the following note], A iij’).

⁴² Unterrichte wie sich ein fromer Christ / bey den papistischen Messen / so ytz noch viel gehalten werden (wenn er sich nit mit gůtm fug absondern kan) halten sol das

However, there was a spiritual alternative which Augustine had already mentioned and which was now firmly emphasized:⁴³ *crede et manducasti*. Thus Urbanus Rhegius advised evangelical parishioners present at a mass celebrated inaudibly and without communion:

»It is wrong that they [Christ's Words of Institution] are hidden and spoken silently. If you really want to hear mass remember that here is food and drink, causing you to eat and to drink, otherwise your hearing mass is nothing. [...] If they do not give you the sacrament and you can only hear mass, take the words of Christ's testament to heart and remember what Jesus Christ, your God and Lord, has done for you [...]. Believe the words and the sign, then you shall receive the inheritance promised to you [sc. in the testament] and eat at God's table spiritually.«⁴⁴

There was yet a more radical option, the complete renunciation of participation in the mass. Since not only communion, but »the whole mass has departed from the order of Christ,« it would be »better if every pious Christian did not come to mass ever again.«⁴⁵ Unfortunately, in view of the canonical obligation to hear mass most people did not have the courage to do so.⁴⁶ However, even for the situation of a person's inevitable presence at a »sacrilegious« ritual, there was a solution, one that also had older roots, namely, the spiritual parallel action. Already during the Middle Ages, while the liturgy at the altar went on mostly inaudibly and unintelligibly Christians focused on their private spiritual meditations and prayers.⁴⁷ The Reformation simply adapted this practice for its own purposes. Evangelical devotional books put before the eyes of the faithful what should really be going on instead of the wrong rite, so that they were able to meditate on it, pray accordingly, and attain spiritual eating:

»When you come to the mass, it is necessary for you, that you do not pay attention to the manifold abuses [...]. But occupy yourself with an exercise in faith, in order to attain from Christ your God and Lord spiritually what human cruelty withdrew from you sacramentally.«

er sich nit vorsunde / und die zeyt unütz vorlier. Item ein Christliche betrachtung so du zû dem heyligen Sacrament wilt gehn, Jena 1524 (the name Martin Reinhart is printed under the foreword of the booklet, which to a large extent is a copy of the writing by Jakob Strauß mentioned in note 48), A iij^r.

⁴³ Cf. e.g. MARTIN LUTHER, *De captivitate Babylonica* (WA 6,518,19–23).

⁴⁴ URBANUS RHEGIUS, *Ain kurtze erklärung etlicher leüffiger puncten / aim yeden Christen nutz und nôt / zû rechten verstand der hailigen geschriff / zû dienst*, Augsburg 1523, C iiiij^v seqq. Prayers through which a person present at mass can attain such spiritual eating are presented by Rhegius in his devotional booklet referred to in note 48.

⁴⁵ STRAUSS, *Underricht* (see note 48), C iiiij^r.

⁴⁶ »So wir aber laider die sach nit bessern mügen / und der gebrauch am Sontag Meß zûhören [sc. the obligation to hear mass] / das Christen volck ängstiget. Ist von nöten den armen gefangen gewissen etwas lufft und trost zûraichen / ordnung geben« (ibid.).

⁴⁷ Examples in JANOTA (see note 9), 35, 55–57, and in JULIUS SMEND, *Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe*, Göttingen 1896, 13–15.

This advice comes from a booklet with a title which is in itself telling: *Underricht, wie sich der fromme Christ bey der Messen, so yetz gehalten werde (wenn er sich nicht mit fug absündern kann), halten soll, das er sich nit versündige und die zeit nicht unnützlich verlier* (Lessons on how the pious Christian during masses as they are celebrated today – if he cannot easily stay away – should behave in such a way that he will not sin nor waste his time). The booklet was written in 1522 by Jakob Strauß for his hard-pressed home parish Hall in Tyrol, containing several evangelical meditative prayers to use during mass.⁴⁸ In a similar vein Wenzeslaus Linck, Luther's former co-friar and now parish pastor in Altenburg, advised evangelically minded Christians who could not avoid frequenting mass:⁴⁹

»When you want to hear mass remind yourself at least to be fed spiritually; do not think that the celebrant sacrifices Christ for you. [...] Do not think either, that he does a good work for you with the mass [...], but remind yourself only of what Christ, your God and Lord, has done for you and what he has bequeathed to you and given to you as your own under this seal, symbol, and sacrament.«⁵⁰

Priests who shared the Reformers' criticism of the mass were in a more difficult situation. Should they for the time being, as long as there was no new liturgical order, continue to perform a ritual which in their eyes was contrary to the Gospel? Should they keep on celebrating in a language people did not understand, not to mention in a quiet voice that people could not even hear, distributing *sub una specie*, and, the worst of all, offering the sacrilegious sacrifice, including private masses which had no other purpose than such sacrifice?

⁴⁸ Originally appendix of: Ain trostliche verstendige leer über das wort sancti Pauli. Der mensch soll sich selbs probieren / und also von dem brot essen / und von dem kelch trincken. Geprediget zů Hall im Intal / durch Doctor Jacob Strauss. 1522 (there from C iij^v, quotation: C^v seqq.; another, separate edition mentioned by Smend [see note 47], 29, note 3; largely copied by Martin Reinhart [see note 42]). A similar collection of evangelical meditative prayers for mass is presented by Urbanus Rhegius in his devotional booklet: *Underricht wie sich ain Christen mensch halten soll das er frucht der Mesz erlang und Christlich zů gotz tisch ganng* (s.l. et a. [1522]; cf. SMEND [see note 47], 35–37). Johannes Oecolampadius presents evangelical meditative prayers which run alongside the whole mass in his short composition *Das Testament Jesu Christi* von 1523 (various editions *ibid.*, 49). The text of the *Testament*, which was possibly influenced by Jakob Strauß (*ibid.*, 68–70), is printed in Smend (*ibid.*, 51–57). Smend (*ibid.*, 25–26) presents yet another endeavour of this kind, namely a meditative prayer by the Strasbourg Reformer Matthäus Zell to be used during a sacrificial mass for the dead.

⁴⁹ »wiewol es nit böse were, die messen / so man als opffer und gutte werck thut gar zu meyden« (LINCK [see note 50], B ij^v).

⁵⁰ Eyn Sermon [...] Von anrueffunge der heyligen. Darneben auch vom gebet / meß hoeren und fürpit. Geprediget am Suntag der Creuetz wochen / auff das Ewangelion Johannis am. xvj. cap. Aldenburg in Meyssen MDXXIII, Nuremberg 1523, B ij^v.

The priests who could find a way out of this predicament with the least difficulty were those who were employed as preachers – whether full-time as in the case of the Southwest-German *praedicantes* and Thomas Müntzer in Saxon Zwickau or part-time like Martin Luther in Wittenberg. They could simply put the liturgical element which was their task, the sermon, to the service of the Reformation. Since they normally delivered their sermons in services which were devoted to preaching alone there was no need for them to become involved with the mass.⁵¹ The employment contract of the preachers often included obligations to say some masses, e.g., private masses for the deceased donor to whom they owed their preaching chantry; but these were clearly secondary duties,⁵² and one could possibly evade them.⁵³ In such cases the liturgical dilemma was solved by the juxtaposition in the same church of masses contrary to the Gospel and preaching services in line with the Gospel, the former in Latin, the latter in the vernacular, the former with a Latin choir singing or silent, the latter –

⁵¹ This was the case not only in the specific liturgical framework of the *Prädikantengottesdienst* in the Southwestern Empire but also in other regions where there were priests employed as preachers; however, we know nothing about the liturgical setting in which their sermons took place. Cf. e.g. the situation in Nuremberg with its old tradition of *praedicantes*. The information about sermons held by the preachers which are given in the *Mesnerpflichtbuch* (account of the vergers' duties) of the church St. Lorenz from 1483 only states that those sermons took place on Sundays and holy days after matins (GÜMBEL, *Mesnerpflichtbuch* St. Lorenz [see note 32], 20, 48) or after early mass (*ibid.*, 26), after vespers (*ibid.*, 30) or after the Hail Mary (*ibid.*, 45), if not simply *post prandium*, i.e. in the early afternoon (*ibid.*, 33) – information which on the one hand shows the frequency, on the other hand the subordinate status of the sermon in the overall system of ecclesiastical life which was primarily determined by other liturgical activities (cf. note 31), but which tells us nothing about the liturgical shape of the preaching events. The same holds true of the other important parish church of Nuremberg, St. Sebald (ALBERT GÜMBEL, *Das Mesnerpflichtbuch* von St. Sebald in Nürnberg vom Jahre 1482, Munich 1929). Equally services devoted exclusively to preaching were the responsibility of Thomas Müntzer as preacher in Saxon Zwickau, although we know nothing about their liturgical shape. It was only when he held the position of parish priest in Allstedt that celebrating the mass belonged to his essential professional duties – and not by chance he then immediately undertook its reform (BRÄUER, VOGLER, Müntzer [see note 32], 186–198).

⁵² The incumbents of the new preaching chantries in the 15th century had as their task »nearly exclusively preaching« (MENZEL [see note 11], 369). An example of a preacher with a reduced program of masses was Matthäus Alber in Reutlingen who had only four masses per week (FIGEL [see note 7], 86, note 342).

⁵³ MENZEL (see note 11) writes that already in the late middle ages there was the possibility of »considerable exemptions« from the obligation to hold mass (*ibid.*, 381), to the point that these obligations could be »averted« altogether (*ibid.*, 382). Consequently it was nothing out of the ordinary when the preacher of Heilbronn Johann Lachmann whose preaching chantry comprised several masses, stopped saying them in 1525, although the mass itself continued to be celebrated in his town until 1531 (FIGEL [see note 7], 326).

in the Empire – with vernacular hymns sung by the people. Thus evangelical priests who held preaching positions were liberated from any burden of conscience and the evangelical faithful had an alternative in line with their convictions. Even so, the Imperial cities of Southwestern Germany and in German-speaking Switzerland took a further step. The preaching service was combined with the other liturgical unit which had split off from the mass and which was also held in the vernacular, namely, the communion service. So evangelicals could escape the mass without renouncing communion.⁵⁴ Eventually this solution would become the normative liturgical structure in the protestant churches of those regions. Yet originally, in most cases for a prolonged time, it was a measure of transition, for the traditional celebrations of the mass went on at the same time – e.g. in Strasbourg until 1529 and in Ulm even until 1531. However, the fact that this new liturgical structure came into existence and would in the end even assert itself against the mass as the liturgical norm was possible only because of the tradition of *Prädikantengottesdienst* which in those parts of the empire and of Switzerland had already become fixed liturgies in their own right.

The solution chosen by preachers, namely to stop celebrating mass until it was reformed, was also taken by other priests. Andreas Karlstadt, whose duties as archdeacon of the Wittenberg Collegiate Church of All Saints included sacrifices of the mass, avoided performing this »sacrilegious« rite already prior to his famous communion service in German at Christmas 1521, to which we shall return.⁵⁵ The Augustinian friars of the same city did likewise. When after their first celebration of a mass according to the gospel they were prohibited from repeating it, they decided not to have mass any more and limited themselves to preaching instead.⁵⁶

⁵⁴ Thus the temporal juxtaposition of a wrong and a right church-service in these cases also became the juxtaposition of a wrong celebration of the Lord's Supper, namely the traditional mass, and a right one, consisting of the service of communion – sometimes in the same building, e.g. in Strasbourg. Since evangelicals in the cathedral of this city initially used a revised form of the mass for the Lord's Supper, for a short while even the right and the wrong mass were celebrated side by side here (FIGEL [see note 7], 273).

⁵⁵ SCHEIBLE (see note 40), 82. In the light of what Luther wrote from the Wartburg it would seem that he around that time had the same resolve. Looking at the »little sacrificer« (sacrificulus), the lone priest who celebrated mass every day by himself in the chapel of the castle, he wrote this would best be stopped right away or at least be reduced, since this activity was a wrong (iniuria) which contradicted the essence of the Lord's Supper as an act of communion and of proclamation in every respect – a diagnosis which led into the exclamation: »O Antichriste!« (letter to Spalatin from 1 Oct., 1521: WA.Br 2,14–19 [no. 434]).

⁵⁶ MARTIN BRECHT, Martin Luther, vol. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, 35.

A student at Wittenberg University aptly captured the general mood, if still probably exaggerating, when he proudly wrote: »Nos Wittenbergen- ses non audimus missas«. ⁵⁷

The situation was far more complicated for evangelically minded clergy who served as parochial priests than it was for mere preachers. For regular celebration of the mass was one of their main responsibilities. ⁵⁸ Since preaching was also one of their duties, giving them the right to do so during the Sunday morning parochial mass, they, too, used their sermons to proclaim the evangelical message. But then the sacrifice of the mass had to follow which was contrary to this proclamation, not to mention the masses during the week which were performed silently and without a sermon. No parish priest could escape from celebrating. ⁵⁹ It would seem that most priests in this situation simply hoped for better times and endured the tension. There was, however, still one device they could use to ease the strain. It is mentioned only a couple of times, and then in accordance with its nature only allusively: to leave out particularly offensive passages from the *Canon Missae* which was, after all, recited silently. ⁶⁰ In

⁵⁷ Sebastian Helmann to Johann Heß, 8 October, 1521 (in: *Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522*, ed. Nikolaus Müller, Leipzig 1911, 15–19, here: 17).

⁵⁸ No intermediary solution was possible for those priests whose only task was to say mass as the donors of their endowments had specified and who had no other skill. They could only insist on continuing as before or give up their position. Little wonder that that resistance against working in the new liturgical setting which included preaching frequently came from their ranks (FIGEL [see note 7], 58).

⁵⁹ Obviously what created the least difficulties for them was to stop celebrating private masses during the week. Cf. the case of Simon Hein, the parish priest of Wittenberg, who held two mass endowments which obligated him to say a certain number of silent masses. Some sources state that he stopped doing this at the end of 1521. Other indications seem to imply that he resumed celebrating for a short while (KRENTZ [see note 38], 246, however, overestimates the clarity of the material by using the indicative »ist davon auszugehen« which suggests certainty. Her circumstantial evidence is that while it was reported in January 1522 that Hein had »left« the duties connected with his endowments, in the course of the year he still received endowment payments. But since we do not know whether the payments were connected directly to these celebrations and whether he was being monitored for compliance, Krentz' conclusion is not compelling.).

⁶⁰ E.g. Johannes Oecolampadius writing from the Ebernburg to Kaspar Hedio in June, 1522: »Nihil [...] vel ex pristinis ritibus vel ex verbis canonis omitto. [...] Ego non adeo temerarius, ut immutem, quae bona conscientia servare possum, et mihi nequam periculosus est canon. [...] Ut nihil a me mutatum, ita si quid precum aut verborum pia mente deditaque opera omitterem, non peccasse me crederem in Christum« (Briefe und Akten zum Leben Oekolampads, ed. Ernst Staehelin, vol. 1: 1499–1526, Leipzig 1927, 188, 190 [no. 128]; in the preceding no. 127 Hedio's question from 1 June which had caused Oecolampadius' answer: »quidnam mutaris, quid omiseris« [in the liturgy]; both letters, together with a sermon Oecolampadius had appended to his, appeared in print: *Quod expediat epistolae et evangelii lectionem in Missa, vernacula sermone plebi promulgari, Oecolampadii ad Hedionem Epistola*, s.l. [Augsburg] s.a.

the light of the specific liturgical quandary in which parish priests with evangelical convictions found themselves, it is not surprising that the decisive impulse for Martin Luther to draw up his two reformed orders of the mass came from a parish priest, Nikolaus Hausmann from Zwickau.

All the measures described above were taken in the expectation that they would be necessary only for a transition period, since in the near future the church service would be reformed according to the Gospel, making intermediary solutions superfluous. However, understandably not everybody wanted to wait. Indeed, waiting to some seemed to be a lack of obedience towards the Word of God. Particularly well known is the pressing ahead of Luther's followers at Wittenberg during autumn and winter 1521/22, while he was absent on the Wartburg: i) Melancthon (then still quite bold), together with several students on 29 september 1521 received communion in both kinds in the parish church⁶¹ which soon after they did so again,⁶² although we know nothing else about the rite which was used;

[1522]). Oekolampad's procedure had been noticed, the main reason being the unusual shortness of the canon he recited because he left out certain prayers. However, it was certainly easier to make this observation in the chapel of a castle than in a parish church where masses took place behind a screen or at a side altar. The Nuremberg priest Andreas Döber also attracted attention and was criticized for having left out the prayers for the dead and the invocation of the saints (1524). If this criticism was aimed at celebrations in Latin his liturgical alterations would have drawn notice because he was saying mass in a small hospital church; yet it is possible that the criticism was aimed at the mass which he from autumn 1524 celebrated aloud in German, thus making the omissions obvious (JOHANN BARTHOLOMÄUS RIEDERER, *Abhandlung von Einführung des teutschen Gesangs in die evangelischlutherische [!] Kirche überhaupts und in die nürnbergische besonders*, Nuremberg 1759, 181–82). Consider also Johann Schwebel, the Reformer of Zweibrücken, who, already in 1522, was one of the first to say mass in German and distribute communion in both kinds. He wrote he »hid« the canon, which in any case was only to be recited silently, in such a way, that nobody could easily complain he had abandoned it (»Canonem quem vocant Missae hactenus nefas fuit aliis audientibus legere: proinde sic eum occulto, ne facile quisquam possit conqueri me illum prodidisse«). Moreover, like Oecolampadius, Schwebel added that he had no intention to take anything away from or add anything to the canon which Christ had handed down and from which he had no desire to depart (»ubi vel minuum, vel augere a Christo traditum Canonem benigne moneri cupio; nam illic derivare non cupio«). This statement most likely does not refer to Schwebel's German masses in which he presumably only recited – aloud – the Words of Institution, but to the Latin masses which he still also celebrated. Obviously, then, Schwebel's comment indicates that the only thing he kept from the canon – which could not be heard and therefore not easily checked – was what came from Christ himself, i.e. the Words of Institution (JOHANN SCHWEBEL, *Scripta Theologica, atque Tractatus absolutissimi, De praecipuis ac difficilioribus S. Scripturae Locis, atque tunc in Religionis dissidio atque negotio agitatis Controversiis*, Zweibrücken 1605, 337–38; no year is given for the passage quoted, but SMEND [see note 47] convincingly argues for 1522). Cf. the recommendation of the same procedure given by Luther in a different context below p. 424 (text at note 80).

⁶¹ Report of the student Helmann who had been present (see note 57, 17).

⁶² SCHEIBLE (see note 40), 77, 83.

ii) Augustinian friars received communion in both kinds in Luther's convent;⁶³ iii) students and local citizen obstructed the saying of private masses in the parish church in the beginning of December;⁶⁴ and iv) at Christmas the positive counter-event already mentioned took place, i.e., the spectacular reformed mass in the collegiate or castle church at which Andreas Karlstadt preached and presided with citizens participating in droves, amongst them leading representatives of the university and the town, an act he soon repeated in both the city and the collegiate church. Gabriel Zwilling who had already been the driving force behind the events in the Augustinian convent followed Karlstadt's example in near-by Eilenburg,⁶⁵ and similar events took place in other Saxon towns.⁶⁶ Karlstadt's rite was a mass without the Canon, save the Words of Institution which were recited aloud as proclamation to and in the language of the people, which then led to the communion *sub utraque* for all.⁶⁷ It was not meant to be an exceptional event, but the starting point of a lasting new liturgy, as the citizens of Wittenberg demanded in a petition to the city council.⁶⁸ Indeed, the *Wittenberger Stadtordnung* (Order for the town of Wittenberg)⁶⁹ issued by the council in January 1522 enacted a liturgical reform which realized decisive requests of the Reformers, including, besides the sermon which was a matter of course, communion in both kinds, elimination of the canon save for the Words of Institution (which through the omission of the surrounding prayers lost its sacrificial nature), and the recitation of these words as proclamation of the Gospel with a loud voice and in the vernacular.⁷⁰ The rest of the liturgy, however, followed the traditional *ordo missae* and remained in Latin for the time being.

⁶³ Cf. BRECHT, Luther, vol. 2 (see note 56), 35; KRENTZ (see note 38), 180.

⁶⁴ SCHEIBLE (see note 40), 81. On St. Barbara's day (4 December) students forced the friars of the church of the Franciscans to say only one mass at the main altar (*ibid.*, 82).

⁶⁵ SIEGFRIED BRÄUER, »ich begere lautern und reinen wein / So vormischt er mirn mith wasser«. Der Flugschriftenstreit zwischen dem Eilenburger Schumacher Georg Schönicen und dem Leipziger Theologen Hieronymus Dungersheim (in: *Reformation und Katholizismus. Festschrift Gottfried Maron*, ed. Jörg Hausteil and Harry Oelke, Hannover 2003, 97–140, here: 100).

⁶⁶ SCHEIBLE (see note 40), 83.

⁶⁷ HERMANN BARGE, *Andreas Bodenstern von Karlstadt*, vol. 1: *Karlstadt und die Anfänge der Reformation*, Nieuwkoop 1968, 358–361; ULRICH BUBENHEIMER, *Luthers Stellung zum Aufruhr in Wittenberg 1520–1522 und die frühreformatorischen Wurzeln des landesherrlichen Kirchenregiments* (in: *ZSRG.K 102*, 1985, 149–51, 187–9); KRENTZ (see note 38), 154–59; THOMAS KAUFMANN, *Abendmahl und Gruppenidentität in der frühen Reformation* (in: *Herrenmahl und Gruppenidentität*, ed. Martin Ebner, Freiburg 2007, 194–210, esp. 200).

⁶⁸ BRECHT, Luther, vol. 2 (see note 56), 39; SCHEIBLE (see note 40), 82. They demanded, amongst other things, freedom to preach the Gospel, the abolition of private masses, and communion in both kinds.

⁶⁹ LStA 2,525–29.

⁷⁰ Silent masses without congregation were, for the time being, still allowed (printed

As an *Order* issued by the urban authorities, the *Wittenberger Stadtordnung* was a failure. It had to give way to the Elector's authority over the church which at that time was determined both by the necessities of imperial law⁷¹ and by the cautious attitude in religious matters of Frederick the Wise. Nevertheless, the future would see the fulfilment of the liturgical demands of the *Order* as well as of further requests which had then still been postponed. Their eventual success was due to Martin Luther upon his return from the Wartburg, who, on the one hand, confirmed the rights of the Elector in religious matters, on the other hand, although severely criticizing the way the reforms had been carried out, defended the reforms themselves and secured them for the future.⁷² For an interim period (»eyn tzeytlang«)⁷³ he gave the citizens of Wittenberg the same advice as evangelicals heard and read in other places: In his famous *Invokavitpredigten* preached during the first week of Lent⁷⁴ as well as in the broadsheet *Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen* (On taking both kinds of the Sacrament)⁷⁵ he recommended to the congregation the temporal renunciation of the chalice or of communion altogether,⁷⁶ indeed, even of frequenting the mass itself,⁷⁷ and the personal reinterpretation of the liturgy in the light of the Gospel.⁷⁸ His advice to the evangelical priests

version: LStA 2,528,1–2; for the manuscript version which did not include this concession cf. WOLFGANG SIMON, *Die Meßopfertheologie Martin Luthers*, Tübingen 2003, 504–07; as to the open question of how to interpret this difference cf. KRENTZ [see note 38], 193).

⁷¹ Namely the mandate of the imperial government from 20 January, 1522, which requested that the princes of the two Saxonies and the bishops with ecclesiastical oversight of their territories should dispense of the reformatory innovations (cf. ARMIN KOHNLE, *Reichstag und Reformation*, Gütersloh 2001, 105–12).

⁷² For more on the politics of the court which was under pressure because of the mandate mentioned in note 71 and the conduct of Martin Luther cf. Kaufmann, *Geschichte* (see note 38), 388–392. Although Luther recognized the superior authority of the Elector to that of the town council, he did not in fact follow. He returned to Wittenberg against Frederick's will and defended the theological basis for the reforms, while withdrawing their practice only temporarily and even then not completely. Cf. also note 88.

⁷³ WA 10/2,31,7.

⁷⁴ WA 10/3,1–64 (LStA 2,520–558).

⁷⁵ WA 10/2,11–41.

⁷⁶ *Ibid.*, 30,15–31,3. Those who did not want to do without communion in both kinds which in fact corresponded to the New Testament, should not do so ostentatiously, but rather at other times and at another altar than their »weaker« fellow-Christians who had not yet reached this stage. For otherwise these would be put under pressure to do likewise and, if they did, they would have a guilty conscience afterwards (*ibid.* 30,28–31). In fact the communion of the chalice was withdrawn as the normal liturgical form for the time being, but individuals could still request it (WA.Br 2,483,21–3).

⁷⁷ Those who still frequented the traditional mass were only the »poor erring consciences« who thought they needed this (WA 10/2,31,28).

⁷⁸ *Ibid.*, 30,4–9.

who »had to say mass« was to continue for the time being, but less and less, »out of love« for those with »poor erring consciences« who still thought they needed the traditional mass,⁷⁹ as well as tacitly⁸⁰ to delete all words in the canon which referred to the mass as sacrifice.⁸¹ These were the same proposals as we have found in Jakob Strauß, Urbanus Rhegius, and others. However, these proposals now had a different context and a different perspective. Whereas Strauß and Rhegius had written for a situation in which the evangelicals were suppressed and still waited for liturgical reforms, the burgers of Wittenberg Luther addressed had already experienced essential reforms and now had to come to terms with their temporal withdrawal.⁸² In this case there was political pressure behind it as well.⁸³ Yet Luther who had himself firmly advocated those reforms insisted on their temporary withdrawal as a preacher and a theologian. It was necessary, he argued, out of respect for the personal conviction of faith which only the Gospel itself could evoke⁸⁴ and which peer pressure for a rapid realization of reform failed to respect just as much as the laws of the pope.⁸⁵ Two consequences followed from his analysis: i) all the liturgical reforms undertaken and planned in Wittenberg around the turn of the

⁷⁹ Ibid., 31,27–32,2.

⁸⁰ Since the canon was recited silently and never heard by the congregation, Luther also assumed that the parishioners would not miss the sacrificial prayers when they were left out and hence not take offence: »Es kann aber der priester solchs wol meyden, das der gemeyn man nymer erferet unnd on ergerniß außrichten« (ibid., 29,14–6).

⁸¹ Because of the enormity of the sacrilege involved (cf. note 88) Luther did not think that this change should be left to the discretion of the celebrant, but had to be done (ibid., 29,11–16). Since for political reasons (cf. note 88) this could not be universally enforced Luther added, that whoever refused »obdurately« to avoid these words, but insisted on continuing to recite them, would have to answer for this directly to God (ibid., 29,16–17). This remark was particularly aimed at specific members of the College of All Saints with whom he would have to struggle on this topic for years. He had the same group in mind when he added a concession to his frequent request that the private masses, performed »as sacrifices and good works«, must be abolished, namely that priests who wanted to say them should not be »torn from the altar« since faith could not be forced upon anybody. With sufficient preaching against this sacrilege private masses would die out on their own (ibid., 32,11–17).

⁸² Cf. the remarks voiced by his critics Luther takes up ibid., 24,2–4: »Ist denn nu dem gewißlich also und keyn tzweyffell drob tzuhaben [sc. the legitimacy of the reforms], warum thut manß denn nicht? Ja warumb lessistu [Luther] es selbs nicht gehen tzu Wittemberg, da es angefangen ist, und anders wo mehr?«.

⁸³ Luther alluded to this pressure, but he called it »a rather contingent matter« (»eine ßonderliche tzufellige ursach«) which he did not need to discuss at this point, for the real issue which he addressed instead, would still be there regardless of the present political situation (ibid., 25,1–5).

⁸⁴ »Man soll und kann niemant tzum glawben dringen, ßondern das Euangelion frey selbs holen lassen, wen es holet« (ibid., 28,7–9).

⁸⁵ E.g. ibid., 26,4–14; 29,3–10; 31,7–18.

year 1521/22 had been theologically right;⁸⁶ ii) nevertheless, it was still necessary to make a temporary return to the former state of the liturgy, even though in many respects the old rite was an »abuse« which did not correspond to the will of Christ.⁸⁷ Yet, the previous order was not to be endured because of political pressure, as in the case of Strauß and Rhegius, but accepted as a temporary sacrifice out of love for those fellow-Christians who were still »weak« in faith, entangled in the web of old things and views.⁸⁸ What could not be restricted under any circumstances according to this program was evangelical preaching. But through such preaching the faith would grow which would then make evangelical reforms seem appropriate and desirable in the eyes of the whole congregation, while rendering the renunciation of reforms superfluous.⁸⁹

Even the new liturgical order which Luther himself presented one year later, the Latin *Formula Missae et Communionis*,⁹⁰ was still a document which postponed the full liturgical realization of the theological insights of the Reformation. Although he had come to the conclusion that it was time to move beyond just letting the Word work upon hearts and begin to make actual reforms,⁹¹ Luther still consciously refrained from implementing his full program.⁹² As a result, he also failed to live up to the extensive

⁸⁶ A participant who had received communion in both kinds must therefore never wound his conscience by thinking he had done something wrong: »Also auch die, so beyder gestalt empfangen haben, bitten wyr und, so es helffen will, gepieten wir ynn dem namen unßers herrn Jhesu Christi, das sie ia keyn gewissen drob machen, als sey es unrecht odder ubell than, sondern sollen das leben ehe lassen, ehe sie das wider ruffen oder verleucken unangesehen, was da widder setzt, thutt oder will Bapst, Keyser, furst und teuffell datzu. Denn da ist der text des Euangeli so klar.« Denying this truth would mean nothing less than saying that Christ himself had been a heretic (»als wenn du sprechst, Christus selb hett unrecht daran than und were eyn ketzer, die weyl er anders denn der Bapst und die tzornige Papisten [...] handelt« (ibid., 20,23–21,5). Likewise people should absolutely not think it a sin to have received the sacrament in their hand (ibid., 17,13–23).

⁸⁷ »wyr mussens noch eyn tzeyttlang ym alten mißbrauch gehen lassen, bis [...] das Euangelion wol unter die leutt komme« (ibid., 27,29–30).

⁸⁸ Ibid., 30,9–27. One thing, however, could not be treated in this way, the sacrifice of the mass. For Luther this blasphemy so contradicted the gospel that it could not be endured even out of love or even only temporarily. Therefore he fought it unceasingly with utter fierceness (cf. BRECHT, Luther, vol. 2 [see note 56], 129–132). When he remarked in *Von beider Gestalt* that priests who continued sacrificing for the time being did so at their own risk (see note 81) – meaning certain members of the college of All Saints –, he did so because the college was still under the protection of the electoral court and noting could be done.

⁸⁹ E.g. WA 10/2,27,16–19; 32,2.14–17.

⁹⁰ WA 12,205–220.

⁹¹ WA 12,206,3–12.

⁹² E.g., the *Formula* provisionally still allowed the silent recitation of the Words of Institution (ibid., 212,25–6) and still connected them grammatically to the *praeafatio*

expectations which meanwhile had been awakened everywhere and had in some places already led to greater reform, including the celebration of vernacular masses.⁹³ It was only with his *Deutsche Messe* (German Mass),⁹⁴ celebrated for the first time in October 1525, that his theological insights and liturgical order fully coincided.⁹⁵ This liturgy was – after the complete

prayer, although they were to be understood as proclamation and therefore were no longer in the form of a prayer as in the *canon missae* and were separated from the *praefatio* through a pause and a change of tone (ibid., 212,17–24). In addition the *Formula* still required the pastor to turn to the congregation only for the final benediction (ibid., 213,12) and did not yet require hymns sung by the congregation (cf. DOROTHEA WENDEBOURG, *Essen zum Gedächtnis*, Tübingen 2009, 58–59, notes 129–30). Luther had two reasons for this cautious approach. On the one hand, he was wary of lawlike prescriptions that might give the impression that the liturgical order of Wittenberg was meant to be the general order of an evangelical church service (ibid., 206,12–14; 214,14–33; 218,36–219,7). On the other hand, he expected to continue to learn by doing, namely by using the *Formula* which after all was presented »for the time being« (pro tempore; in the German translation done by Paul Speratus at Luther's request: Ein weyse Christlich Mess zuhalten, Wittenberg 1524, D jjjj^v: »auff eyn zeit«; ibid., 218,33–4). Moreover, not everything was yet available that was needed for a more far-reaching reform: The German hymns needed for congregational singing did not yet exist in sufficient number and quality (ibid., 218,15–23) and the coordination of language and recital tone which in Luther's eyes was essential for the next step, the vernacular mass, could not be realized quickly (cf. the annotated liturgical pieces in the *Deutsche Messe* [see note 94] and Luther's programmatical sentences on this topic written a few months earlier: WA 18,123,19–24).

⁹³ People not only remembered Karlstadt's vernacular mass, but masses in German were already occasionally being celebrated in other places as well (cf. SMEND [see note 41], 4–6), not to mention that since 1522 there was even a German evangelical mass in print, written by Kaspar Kantz of Nördlingen (Coena Domini, vol. 1: Die Abendmahls-liturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert, ed. Irmgard Pahl, Fribourg 1983, 8, 14–17). The year 1524 saw a downright explosion of celebrations in German, namely in Nuremberg (SMEND [see note 41], 176), Wertheim (WA.Br 3,330,33–42 [no. 769]), Allstedt (BRÄUER, VOGLER, Müntzer [see note 32], 195–197), Reutlingen (FIGEL [see note 7], 220–1), Strasbourg (ibid., 272). Indeed, it was no accident that the *Formula missae* was printed rarely in the original Latin, but speedily and often in the German translation that had followed immediately (see note 92) – e.g. the German mass that was celebrated at Easter 1525 in Saxon Lochau »in the presence of the electoral court« (WA 19,48) was most likely based on the translation of the *Formula*.

⁹⁴ WA 19,72–113.

⁹⁵ One can see this congruity particularly in three areas: i) language – alongside, not instead of (cf. note 97), his evangelical Latin liturgy he presented a vernacular one; ii) singing – he made vernacular hymn singing by the congregation an integral part of the liturgy; iii) the Lord's Supper – he designed its rite to be a single movement in words and gestures of giving aimed at the communicants (cf. WENDEBOURG, *Essen* [see note 92], 59). However, even here Luther indicated that the last word on liturgical reform had not been spoken. He made this clear on two points: One, congregational singing – since vernacular evangelical hymns were just beginning to be written, there were not yet as many as were needed for German masses, especially on feast days (WA 19,112,14–16); two, the selection of gospel and epistle reading on Sundays – although in the *Formula Missae* Luther had already shown dissatisfaction with the traditional order of pericopes (WA 12,209,16–210,4), they remained unchanged in the *Deutsche Messe*: »For the time

cessation of the medieval mass⁹⁶ – introduced in February 1526 by electoral mandate as the obligatory liturgy for the whole territory.⁹⁷ The institutionalization of evangelical worship was finally realized⁹⁸ – and thus the core element of the institutionalization of the evangelical church of Electoral Saxony. In the previous year this process had already come to its conclusion in the far Southwest in Zurich⁹⁹ and in the far Northeast in Prussia¹⁰⁰ as well as in the imperial city of Nuremberg,¹⁰¹ whereas the rest of the empire was still – for a longer or shorter while – on its way.

being« the traditional lectionary should be kept in Wittenberg, for it would be useful for the many students of theology in town who were learning how to preach, since most of them would have to follow the traditional order of periscopes in their future parishes. Yet Luther added, that he had no objection to the *lectio continua* system in the mass which evangelical congregations had introduced in other places to replace the pericopes whereas in Wittenberg it was the order for the readings in church services only on Sunday afternoons and on certain workdays. Indeed, Luthers's qualification »for the time being« implies that he could envisage such a development for Wittenberg as well (WA 19,79,7–14). In other words, the *Deutsche Messe* in some respects was also still a »work in its beginning« (ibid., 112,16).

⁹⁶ At the end of 1524 its last bastion fell, the traditional celebration at Wittenberg's College of All Saints where a minority of the members had maintained it until then (KRENTZ [see note 38], 369–371).

⁹⁷ Report of Georg Spalatin in his »Chronicon sive Annales« (in: *Scriptores Rerum Germanicarum, Praecipue Saxonicarum*, ed. Johann Burkard Mencke, Leipzig 1728, vol. 2, 654). Already when Luther was working on the *Deutsche Messe* he wrote that this liturgy should be the normative order for the whole electorate (letter of 27 September, 1525 to Nikolaus Hausmann: WA.Br 3,585,5–6 [no. 926]). He said the same in the introduction to the *Deutsche Messe* itself (WA 19,73,6–8). This statement was no contradiction to his opinion that, given certain »causes« – i.e. the presence of an international congregation who did not understand German or of students who were studying Latin – the *Formula Missae* should remain in use (WA 19,73,32–74,21). The liturgical uniformity of the whole territory which the electoral mandate stipulated never happened. And although the *Deutsche Messe* clearly predominated it was not adopted unaltered (PAHL [see note 93], 30). Often liturgies were used which combined elements of the *Formula Missae*, in Latin or in German translation, with elements of the *Deutsche Messe* (ibid., 30–32). This was also the case in Wittenberg, besides the city showing liturgical flexibility on different occasions (cf. JOHANNES BERGSMÄ, *Die Reform der Meßliturgie durch Joh. Bugenhagen*, Hildesheim 1966, 92–97).

⁹⁸ Reform had already come earlier to the liturgical calendar and all other church services, i.e., those on early Sunday morning and afternoon which complemented the mass and the daily morning preaching services which replaced the weekday masses as well as matins and vespers. These changes were first recommended in 1523 in the small writing for the parish of Leisnig *Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde* (WA 12,35–37, incorporated in the *Formulae missae*: ibid., 219,8–29) and successively put into practice in Wittenberg. Other places introduced similar alterations. The *Deutsche Messe* finally presented the whole set of weekly services (WA 19,79,17–80,24).

⁹⁹ In Holy Week 1525 (12 April) the city council of Zurich banned the mass and decreed Ulrich Zwingli's liturgy *Aktion und Brauch* as mandatory order of the church service which was first introduced that Maundy Thursday (JOHANNES VOIGTLÄNDER, *Ein Fest der Befreiung. Huldrych Zwinglis Abendmahlslehre*, Neukirchen-Vluyn 2013, 67).

¹⁰⁰ On 10 December, 1525 the Prussian parliament in Königsberg decided to intro-

2.2. *The Reformation in England*

England would still be on the way for a long time – if it was in fact on the way at all. For in the 1520s there was a deep shadow casting darkness over the whole prospect of reform in England, namely, the treatise in which Henry VIII in the early years of the continental Reformation took his stance on this religious awakening: the *Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum* (1521).¹⁰² Directed against Luther's attack on the medieval sacramental system, his »prelude« *De captivitate Babylonica*, the *Assertio* had immediate implications for divine worship. Like Luther's treatise itself, the main part of Henry's highly polemical reply was dedicated to the mass around which he drew a red line. It was clear to every reader that on this topic the king would not tolerate any departure from tradition – a position which he would hold for the next quarter of a century he was to rule. Although he rejected other insights of the Reformation, too, on some issues he would more easily overlook deviations. He even changed his own position on matters like the vernacular Bible, confession, and religious images. But criticism of the mass was never tolerated. Henry made this clear over and over again. Not coincidentally three of the *Six Articles* (1539) which Henry used to show his final repudiation of the Wittenberg Reformation dealt with the mass.¹⁰³ Right to the close of his reign no one was in any doubt that citizens who spoke out against the mass would end up at the stake.¹⁰⁴ This was made possible by the effective power of the Tudor crown over both church and state throughout the whole kingdom. There was only one way to escape it, exile beyond the sea. Thus evangelical Englishmen were in a much more difficult position

duce an evangelical liturgy for the whole territory which the evangelical bishops of Prussia had composed. It was very close to Luther's *Formula Missae*, but it also had distinctive characteristics of its own (D. ERDMANN, Art. Albrecht von Preußen, in: RE³ 1,310–323, esp. 318). Cf.: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, ed. Emil Sehling, vol. 4, Erlangen 1911, 30–38; Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, ed. Aemilius Richter, vol. 1, Weimar 1846, 23–33.

¹⁰¹ ANDREAS OSIANDER, Gesamtausgabe, ed. Gerhard Müller, vol. 1, Gütersloh 1975, 143–150; Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte. Von der Duldung liturgischer Änderungen bis zur Ausübung des Kirchenregiments durch den Rat (Juni 1524–Juni 1525), ed. Gerhard Pfeiffer, Nuremberg 1968, 400–01, 440–47; MATTHIAS SIMON, Wann fand die erste evangelische Abendmahlsfeier in den Pfarrkirchen zu Nürnberg statt? (in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 45, 1954, 361–71, esp. 367).

¹⁰² Ed. Pierre Fraenkel, Münster 1992.

¹⁰³ Statutes of the Realm, printed by command of His Majesty King George III. 1817, 739–740 (31^o Henry VIII c. 14).

¹⁰⁴ For the 1540s cf. the tables of causes for antihetical death judgements in ALEC RYRIE, *The Gospel and Henry VIII. Evangelicals in the Early English Reformation*, Cambridge 2003, 224–25.

than evangelical citizens of the Empire who, when they lived under a local ruler opposed to the Reformation, could more easily migrate to another imperial city or territory. The many cases of burning and exile¹⁰⁵ as well as the high number of recantations and recantations of recantations¹⁰⁶ which have no parallel in the Empire speak for themselves – we shall come back to this point.

There is yet another difference. During many years for English evangelicals under Henry the mass did not have the same weight as it had for those in the Empire. One could know about Luther's views on the mass through the criticism voiced by the king, John Fisher, and Thomas More. But that was all in Latin and only reached the small circle of the learned. The same held true for those works of Luther – all Latin writings as well – which from the early 1520s in spite of severe censorship found their way into the country¹⁰⁷ and were repeatedly burned. Amongst the few texts by Luther translated into English during Henry's reign, there was none on the mass or the Lord's Supper, e.g., none of his *Sermones* on the sacraments.¹⁰⁸ It was only under Edward VI that a treatise by Luther on the mass appeared in English, not surprisingly a reckoning with the papal »sacrilege« of the mass still celebrated in the collegiate church from 1524.¹⁰⁹ Its publication in England was part of a campaign against the mass which broke out under the new king to prepare for his liturgical reform, the *Book of Common Prayer*.¹¹⁰

¹⁰⁵ For the years between the publication of the *Six Articles* (1539) and Henry's death (1547) cf. the table of the evangelicals who were executed or went into exile: *ibid.*, appendix I.

¹⁰⁶ A selection in SUSAN WABUDA, *Equivocation and Recantation During the English Reformation: The ›Subtle Shadows‹ of Dr Edward Crome* (JEH 44, 1993, 224–242).

¹⁰⁷ Cf. the information on the authors of evangelical books which could be found between 1535 and 1547 in Cambridge in RYRIE, *The Gospel* (see note 104), 172. Ryrie calls the probate inventories on which he based his figures »thick with the works of evangelical authors«. Amongst these authors Luther was by far the most popular.

¹⁰⁸ For the English translations of works by Luther at the time of Henry cf. CARRIE EULER, *Does Faith Translate? Tudor Translations of Martin Luther and the Doctrine of Justification by Faith* (in: ARG 101, 2010, 80–113). For a general overview see BERND MOELLER, *Luther in Europe: His works in Translation 1517–1546* (in: *Politics and Society in Reformation Europe. Essays for Sir Geoffrey Elton on his Sixty-Fifth Birthday*, ed. E. I. Kouri and Tom Scott, Basingstoke 1987, 235–251).

¹⁰⁹ *Ein Sermon von der höchsten Gotteslästerung* (WA 15,765–774). The English version was printed together with: *The Dysclosyng of the Canon [th]e popysh Masse, with a sermon annexed unto it of [th]e famous Clerke of worthy memorye. D. Marten Luther, London s.a. [1548?] (cf. WA 15,761).*

¹¹⁰ EULER, *Does Faith* (see note 108), 91, speaks of »a rash of polemical treatises against the Mass« in those years. For this »rash« cf. also JOHN N. KING, JOHN DAY, *Master printer of the English Reformation* (in: *The Beginnings of English Protestantism*, eds. Peter Marshall and Alec Ryrie, Cambridge 2002, 180–208, esp. 190–192).

The liturgy in general or the mass in particular was also not of special interest in the writings English reformers themselves wrote during that phase of the Henrician era.¹¹¹ Questions concerning justification and ethics were of much greater importance. The first treatises on the Lord's Supper appeared only in 1533, writings by John Frith¹¹² and George Joye.¹¹³ Both of them were heavily influenced by Swiss theologians¹¹⁴ who at that time busily tried to get in contact with English evangelicals, especially Heinrich Bullinger.¹¹⁵ Hence, the English reformers' reflection on the Lord's Supper jumped directly to the second phase of the continental discussion on that topic, i.e., the debate about the nature of Christ's presence. And Frith as well as Joye opted for the Swiss position¹¹⁶ – an option which was obvious

¹¹¹ Cf. the overview of ANTHEA HUME, *English Protestant Books Printed Abroad, 1525–1535: An Annotated Bibliography* (in: *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 8/2, ed. Louis A. Schuster et al., New Haven et al. 1973, Appendix B [1063–1091]).

¹¹² *A Book Made by John Frith [...] Answering unto M. More's Letter*, Monster 1533; preceded by the short text: *A Christian Sentence*, s.l. s.a. (probably from 1532, first published around 1545) on the same topic (*The Work of John Frith*, ed. N. T. Wright, Oxford 1978, *The Courtenay Library of Reformation Classics* 7, 319–449, 478–484).

¹¹³ *The Souper of the Lorde*, s.l. 1533. Since this treatise was often – wrongly – attributed to William Tyndale it was published by the Parker Society under Tyndale's name (*An Answer to Sir Thomas More's Dialogue, the Supper of the lord after the true meaning of John VI. and 1. Cor. XI. [...] Expounded by William Tyndale, martyr*, 1536, ed. Henry Walter, Cambridge 1850, *The Parker Society* 3, 216–268). About the same time Tyndale wrote the treatise *A Brief Declaration upon the Sacraments* which deals also with the Lord's Supper, but it was published only twelve years after his execution in Vellevoorde (London 1548; in: *Doctrinal Treatises and Introductions to Different Portions of the Holy Scripture by William Tyndale, martyr*, 1536, ed. Henry Walter, Cambridge 1848, *The Parker Society* 1, 345–385). Cf. ARNE DEMBEK, *William Tyndale* (1491–1536). *Reformatiorische Theologie als kontextuelle Schriftauslegung*, Tübingen 2010, 435–451.

¹¹⁴ This influence can be seen also in Tyndale's treatise on the sacraments which was written about the same time (cf. the preceding note), although Tyndale adhered more strongly to Luther's position during the early years of the Reformation which predated the later protestant divisions (DEMBEK [see the preceding note], 438–39, cf. also 151–2).

¹¹⁵ CARRIE EULER, *Couriers of the Gospel: England and Zurich, 1531–1558*, Zürich 2006.

¹¹⁶ As is well known the position which Luther had developed in the course of the debate on the Lord's Supper with Andreas Karlstadt, Zwingli, and others was held only by one of the English Reformers, Robert Barnes, for many years Luther's and other Wittenbergers' table companion (CARL R. TRUEMAN, *Early English Evangelicals: Three Examples*, in: *Sister Reformations – Schwesterreformationen. The Reformation in Deutschland und England*, ed. Dorothea Wendebourg, Tübingen 2010, 15–28, esp. 23–27). This is not to say there were no supporters of the doctrine of real presence in England during Henry's reign. As ALEC RYRIE's article *The Strange Death of Lutheran England* (JEH 53, 2002, 64–92, esp. 69–74) has shown, the evangelical party which rose in the 1530s and whose main figures were Thomas Cromwell und Queen Anne in its majority adhered to this doctrine, and still in the 1540s there were enough adherents of it, without thereby upholding a specific theological conception beyond the rejection of the philosophical explication in the sense of the dogma of transubstantiation. Whether

in view of the strongly humanistic background of the English Reformers, but which might also reflect subliminal Lollard influence.¹¹⁷ As a consequence of this jump to the second phase, the concerns in the Empire which had been in the forefront during the first phase of the debate on the Lord's Supper played only a marginal role in the writings of the English reformers under Henry: On the one hand, concerning communion *sub utraque specie* – hardly anybody¹¹⁸ raised his voice in England for this right which had been obtained with such effort by the evangelicals in the Empire.¹¹⁹ On the other hand, the rejection of the mass as a sacrifice – only rarely this concern was raised by English adherents of the Reformation,¹²⁰ whereas it

this is a strong enough reason to consider a position as »Lutheran« (as RYRIE, *Strange Death* [see note 116], does) is questionable. Of course realist language such as speaking of the presence or the eating of the body of Christ is not in and of itself proof that someone held the a real presence positions – reformed theologians could use the same expressions. Moreover, in the light of Henry's strong sanctions, not a few English evangelicals used equivocal language on this very dangerous topic, including equivocator-in-chief, Edward Crome whom RYRIE readily presents as a »Lutheran« defender of the real presence (loc. cit., 90–91), yet at another point calls him »England's master of ambiguity« (The Gospel [see note 104], 34, similarly already SUSAN BRIGDEN, *London and the Reformation*, Oxford 1991, 332). Cf. note 120.

¹¹⁷ For the strictly critical stance of Wyclif and the Lollards regarding the doctrine of the real presence cf. RICHARD REX, *The Lollards*, Basingstoke 2002, 42–45, 60, 77.

¹¹⁸ There is one exception: Robert Barnes, who while in Wittenberg criticized the *communio sub una* in the eighth commonplace of his *Supplication unto Henry the Eighth*. Indeed, he even went beyond Luther, declaring the communion *sub utraque* as mandatory and any deviation from this rule a mortal sin (JAMES P. LUSARDI, *The Career of Robert Barnes*, in: *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 8/3, ed. Louis A. Schuster et al., New Haven et al. 1973, 1365–1415, esp. 1387–9).

¹¹⁹ This might again have had to do with the Lollards who, in sharp contrast to the Hussites, were not interested in the *communio sub utraque* (REX [see note 117], 73).

¹²⁰ An exception is again Robert Barnes who in article 19 of his *Sententiae ex doctoribus collectae, quas papistae valde impugnant hodie. Per Anto. Anglum* (Wittenberg 1530, German in Bugenhagen's translation: Fürnemlich Artikel der Christlichen kirchen, wie die beyden alten im brauch gewesen unnd gehalten sind worden, aber yetzt unbillich von den papisten, wider die heilige geschriff, ihr eigen Decret, Concilia und schriffen der Lerer verdampt werden. Erstlich in latein durch D. Anthonium auss Engelandt zusammen gebracht, neulich mit einer vorred Ioan. Pomerani pfarherr zu Wittenberg verdeutscht, Nuremberg 1531) strongly argued against the sacrifice of the mass. Accordingly the development of the mass is an important point of criticism in his *Vitae Romanorum pontificum* (Wittenberg 1536), a history of the papacy where he charted the history of the church as a history of decline. Cf. KOREY D. MAAS, *The Reformation and Robert Barnes: History, Theology, and Polemic in Early Modern England*, Woodbridge 2010, 116–19. – Besides, the few other English theologians who did write or speak against the sacrifice of the mass most often presented the central argument of Zwingli and other Swiss Reformers, namely, that the Lord's Supper was a grateful remembrance of Christ's unique sacrifice on Golgatha and could therefore not be itself a sacrifice (e.g. Tyndale [DEMBEK, see note 112, 211] or Crome [BRIGDEN, see note 116, 363]); whereas, the central argument for Luther's criticism of the sacrifice of the mass played no role at all, i.e., that the Lord's Supper was God's gift for the communion of the faithful and not

had dominated the continental debates on the mass right into the second third of the 1520s – and if it was, the debate occurred most often in the context of purgatory.¹²¹

All in all one can conclude that for evangelicals in England, apart from the small group of theologians who were under the influence of Swiss or Southwest German theology and fought against the concept of the real presence with growing fierceness, the »mass« as a matter for theological debate was altogether of secondary interest. If the doctrine of justification by faith alone was upheld, the issue they were most concerned about, they were, if necessary, prepared »to swallow their objections to the mass.«¹²² The same picture is presented by the sermons of the time. With one exception which we will examine later, they, too, did not take a special interest in the mass. The famous and influential sermons at St. Paul's Cross rarely touched the subject during Henry's reign,¹²³ and other pulpits did not make it a main theme either.¹²⁴

their action directed to him. This difference is levelled when RYRIE speaks of a »dislike« of the Sacrifice of the mass common to Lutherans and Reformed which for him is rooted in the common diagnosis of a contradiction between the sacrifice of the mass and the protestant doctrine of justification (Strange Death [see note 116], 72; The Gospel [see note 104], 141). All in all the »Lutheran« view of the Lord's Supper which Ryrie finds in the »Lutheran England« of the Henrician period can only be called such in a very broad sense. After all, the real presence in Luther is not a stand-alone concept but is integrated into his teaching of the Lord's Supper as Christ's bodily self-giving in the meal. This aspect is of no particular concern for the English evangelicals whom Ryrie presents as adherents of the real presence. Therefore one must qualify Ryrie's conclusion that by the 1540s »[t]he theological issue of the sacrifice of the mass was swept away as the battle polarized over the Real Presence« (ibid., 91). Firstly, as stated before, the debate on the sacrifice of the mass was never an »issue« in the English Reformation to the degree to which it had been on the continent. Secondly, when the sacrifice of the mass was criticized in England, the dominant argument inevitably led to such a »sweeping away«, since the real presence was unnecessary for, and even alien to, their description of the Supper as an act of the church's remembrance of Christ's sacrifice and not a sacrifice itself.

¹²¹ See below p. 437.

¹²² RYRIE, *Strange Death* (see note 116), 74.

¹²³ A sermon from 1536 rejected the sacrifice of the mass as one of the many works which were wrongly considered as meritorious (WABUDA, *Preaching* [see note 13], 85–86). In a sermon most probably preached on Good Friday 1537 Simon Matthew, a defender of the royal supremacy and Henry's line regarding the mass, spoke – with anti-evangelical thrust – on transubstantiation and sacrifice (SIMON MATTHEW, »Christus passus est pro nobis: A Good Friday Sermon [1537?], in: *Sermons at Paul's Cross, 1521–1642*, ed. Torrance Kirby, Oxford 2017, 57–84, here: 62–63). For more on the topics which dominated the field in the 1530s, namely the royal supremacy, justification by faith, and the role of ethics, as well as for a time the destruction of images and shrines ordered by Henry, cf. the overview by Richard Rex, *Paul's Cross and the Crisis of the 1530s* (in: *St. Paul's Cross and the Culture of Persuasion in England, 1520–1640*, ed. Torrance Kirby and P. G. Stanwood, Leiden 2014, 107–128).

¹²⁴ This becomes clear from the analysis of WABUDA, *Preaching* (see note 13).

What does all this mean for our question concerning the steps on the way from theological insights to institutional changes in the field of liturgy? Could it be that this question which is productive for the analysis of the developments in the Empire is meaningless for England, not only because of a lack of sources, but most of all because the special conditions under which the English Reformation took place excluded any such steps? There is indeed little source material which would allow an answer. For what is true for the evangelicals under Henry VIII in general, is particularly valid for their conduct in the field of liturgy: »They bought their survival at the [...] price of historical anonymity.«¹²⁵ And as far as this conduct itself is concerned, the iron fist of the king's church politics which kept the whole country under its control, undoubtedly left evangelicals little room to manoeuvre. If there was an opportunity here and there, it was largely because of the twists and turns of Henry's own policies. Yet, these rarely had to do with the liturgy and never with the mass. Thus there seems to have been little conspicuous deviation from official church practice. The lists of accusations of heresy against laypeople in London and Kent during the 1540s included the offence of »disrupting services«,¹²⁶ but the number of cases was very small.¹²⁷ What seems to have been more frequent is non-participation in masses, at least in London.¹²⁸ Laypeople loudly demanding church services in their own language, communion in both kinds, or the downright abolition of the traditional mass never arose in Henrician England as they did in the Empire.

Yet, just as in the Empire, those in England who were critical of the mass could find some relieve from their dilemma in spiritual parallel actions. Evangelical English primers presented evangelical interpretations of traditional liturgical pieces which could be meditated upon during mass,

¹²⁵ RYRIE, *The Gospel* (see note 104), 223.

¹²⁶ What most probably lies behind these accusations are events like those reported from London: Parishioners had during mass walked around in the church with their caps on their heads; they had also demonstratively looked away from the elevated host (Brigden [see note 116], 406). Other reports that people had sung insulting songs against the Lord's Supper as well as against the sacraments in general most probably referred to occurrences outside of the mass (*ibid.*).

¹²⁷ RYRIE, *The Gospel* (see note 104), 225, cf. also *ibid.*, 227. The figures from Kent are somewhat higher, both for laypeople and for clergy, where iconoclasm was the issue (*ibid.*, 224–25, cf. 227). But in this respect one could feel justified by the king's own actions, for »Henry VIII's regime was more unequivocally evangelical in its attitude towards images than in almost any other area, and most even of the Kentish iconoclasts were doing no more than pushing at the limits of royal policy« (*ibid.*, 231). However, »unequivocally reformed« rather than »unequivocally evangelical« would be more accurate since the Lutherans were not iconoclastic.

¹²⁸ *Ibid.*, 225.

and more importantly, they presented vernacular versions of the biblical readings and the Lord's Prayer which were strictly forbidden for the liturgy.¹²⁹ Another parallel action came into being when in 1537 the King lifted the ban on vernacular Bibles – not on their reading in the mass, but on private reading, a ban that would have been unthinkable in the Empire.¹³⁰ From 1538 all churches held copies of the long desired book – securely fastened by chains. Since most parts of the mass went on silently and invisibly, people who were able to do so read aloud from the chained books to themselves and to others.¹³¹ This practice became a real attraction at least in London, where a good reader like the tailor John Porter had »a greater audience« than the mass or matins, and a Mrs. Castle made a name for herself as »a reader of the scripture in the church«. The clergy did not like that, and after a few years such »brabbeling of the New Testament« was forbidden as a disturbance of the mass. In the end, reading the Bible by laypeople, particularly by women, was banned altogether. Mr. Porter and Mrs. Castle did not bend and went to prison as a result, where the tailor eventually died.¹³² However, as spectacular as such cases were, on

¹²⁹ Cf. Charles C. Butterworth's overview of these edifying vernacular booklets which were highly popular, published in many editions, and also contained banned foreign material like – anonymously printed – texts by Martin Luther. They led in 1545 to the *Authorized Primer of Henry VIII*, »a direct forerunner of the Book of Common Prayer« (BUTTERWORTH, *The English Primers 1529–1545*, Philadelphia 1953, quotation on p. VII, a list of the biblical lessons: 288–90). The only traditional Latin liturgical element which Henry permitted to be translated into English was the litany which was heavily dependent on Luther. In 1544 Henry had an official vernacular version published (BRYAN D. SPINKS, *German Influences on Edwardian Liturgies*, in: *Sister Reformations – Schwesterreformationen* [see note 116], 180).

¹³⁰ The vernacular Bibles which were published before the Reformation in the Empire were never outlawed although, of course, they were not used in the liturgy. The phobia the English church and the English king had about vernacular Bibles – which even led to a large extent to the disappearance of English primers – was rooted in Wicliff's and the Lollards' demand for English translations of the Bible, since they taught that the Scriptures gave laypeople direct access to God and his truth; hence the authorities associated vernacular religious texts with »sectarian danger« (REMIE TARGOFF, *Common Prayer. The Language of Public Devotion in Early Modern England*, Chicago 2001, 19). As the chalice for the laity was the symbol of Hussite threat in the Empire, so in England the vernacular Bible was the embodiment of Lollard danger. There seems to be a faint echo of this suspicion in the wording of EAMON DUFFY who – in 1992 and 2005! – called the vernacular the »Trojan horse« that was introduced into the traditional liturgical life (*The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England c. 1400–c. 1580*, New Haven ²2005, 222).

¹³¹ For what follows cf. WABUDA, *Preaching* (see note 13), 101–103. For another story with a happier ending about laypeople reading the – finally available – Bible in churches see in ARTHUR G. DICKENS, *The English Reformation*. London ²1989, 213.

¹³² According to BRIGDEN (see note 116), 332, he was accused of using the public reading of the Bible to disseminate heretical views about the nature of the bread in the Lord's Supper.

the whole they were marginal occurrences. The majority of evangelicals conformed liturgically and participated in the obligatory church services, whatever they may have thought about them. Some did participate in underground conventicles held in private houses – although we have no idea how many.¹³³ Yet, as far as we can ascertain, these meetings were not occasions to hold services, but secretly to read »heretical« books and listen to »heretical« sermons – a pattern of behaviour which the Lollards had already practiced.¹³⁴ In general, they passed unnoticed by the public at large, but amongst the more ardent evangelicals, particularly those in exile, such outward conformity and private dissent was dismissed as mere Nicodemism.¹³⁵

And what about those who held ecclesiastical offices? Were there evangelical priests who drew liturgical consequences from their Reformation insights? For example, did some cease to celebrate masses and confine themselves to preaching in order to avoid conflicts of conscience?¹³⁶ As regards the last question, it is doubtful whether except for the open-air sermons, and possibly also the – relatively few – *quarter sermons*, there was any regular liturgical setting for preaching without connection to the mass which would have been comparable with the preaching services in the Empire. Consequently, we can find no evidence anywhere that English reformers attempted to develop a new, evangelical liturgical form built around the sermon. And what about changes to the mass itself? Were there attempts to read the mass in English, or at least the biblical pericopes, or recite the Words of institution aloud and in the vernacular, or to distribute communion in both kinds? We do read about three incidents of this kind. In 1538 mass in the parishes of Hadleigh and Stratford in Suffolk was said

¹³³ London had the highest concentration, participants in great numbers were arrested here in 1540 (RYRIE, *Gospel* [see note 104], 238). In fact, from the start London was the city with the highest number of »heretics«, apart from Cambridge with its special situation (cf. BRIGDEN [see note 116], 187–198).

¹³⁴ RYRIE, *The Gospel* [see note 104], 237–39.

¹³⁵ *Ibid.*, 132–33. However, this term itself, which was common on the continent, not least with Bullinger and Calvin, was not used in England (*ibid.*, 84).

¹³⁶ Perhaps such was the case with Nicholas Ridley. In his farewell letter before he was burned he looked back to his time as a vicar in Kent and wrote, that then he had already preached »not after the popish trade but after the Christs gospel«, but that »the true doctryne of the Lords supper« had not yet been revealed to him by God (Fairwell Letter, published in: *Certain most godly, fruitful, and comfortable letters of such true Saintes and holy Martyrs of God*, ed. Miles Coverdale, London 1564, 92–93, cf. Wabuda, *Preaching* [see note 13], 71). From this statement one might conclude that later, when he had come to the right doctrine about the Lord's Supper, he did not celebrate according to the wrong doctrine any more. However, it is highly questionable whether in the position he held afterwards, namely that of royal chaplain, he could have avoided saying mass.

at »divers tymes« in English,¹³⁷ and the curate of St. Mary Colechurch in London »ministered the sacraments« in this language.¹³⁸ At least in the case of Hadleigh, that such a blatant liturgical violation of ecclesial and royal law took place without incident most probably is connected to the parish's special canonical status. Since it was a peculiar of the archbishop of Canterbury, Thomas Cranmer could have extended his protection for liturgical experimentation which in other places would have been too dangerous.¹³⁹ At any rate, these three cases were extremely rare exceptions. No other examples are mentioned in the sources.¹⁴⁰

Since the recitation of the canon was silent, whether this or that priest adopted the less obvious device of leaving out offensive sacrificial prayers is difficult to prove. In contrast to the Empire, we have no indication that this solution was ever either promoted or practiced, and in any case it would have been much more risky than on the other side of the channel. Besides, as has been said before, debate about the mass and sacrifice did not play a role in England comparable to that in the continental Reformation. For those evangelicals who denied the real presence – a clear minority amongst English reformers until far into the 1540s – the situation was more difficult. After all, the elevation of the consecrated host and its adoration gave a liturgical expression to the doctrine of the bodily presence of Christ in the mass which was obvious to everyone.¹⁴¹ It was no mere accident that in the 1549 *Book of Common Prayer*, despite the otherwise generally conservative nature of that liturgical reform, the deletion of the elevation was the decisive innovation, recognized as such by both, friend and foe.¹⁴² That was, however, under the reformed regime of king

¹³⁷ »[A]t Hadleigh in Suffolk and at Stratforde [...], the mass and consecration of the sacrament of the aulter was sayd in Englishe by the curats there divers tymes«, quotation from Wriothesley's *Chronicle* (JOHN CRAIG, *Reformation, Politics and Polemics. The Growth of Protestantism in East Anglian Market Towns, 1500–1610*, Aldershot 2001, 171; for this information I thank Dr Ashley Null). DIARMAID MACCULLOCH's remark that in 1538 »several evangelical enthusiasts «had celebrated wholly English services« seems to refer to these cases (Thomas Cranmer. *A Life*, New Haven 1996, 223).

¹³⁸ BRIGDEN (see note 116), 402.

¹³⁹ CRAIG (see note 137), 152. Thus Cranmer accommodated adherents of the Reformation in this parish (ibid., 153; SUSAN WABUDA, *Setting forth the Word of God: Archbishop Cranmer's Early Patronage of Preachers*, in: Thomas Cranmer. *Churchman and Scholar*, eds. Paul Ayris and David Selwyn, Woodbridge 1993, 75–88, esp. 84).

¹⁴⁰ SUSAN WABUDA, Cranmer (see note 139), 88, claims: »it may have been evident that [Cranmer's] licencees advanced changes in ceremonies and rites«, but she names no source upon which this assumption is based.

¹⁴¹ Critical statements on the mass which referred to this point, were very rare, exceptions were occasional protests against the »idolatrour« worship of Christ in the mass which must refer to elevation and adoration (BRIGDEN [see note 116], 351, 406). Cf. also note 126.

Edward VI. Whoever would have dared such a step in the lifetime of his father would as surely have been burnt as those men and women who questioned the real presence in words alone. Thus probably nobody did. Those who could not bring themselves to celebrate under these circumstances left the country.

However, at one point concerning the mass, or more precisely concerning the sacrifice of the mass, things came to a head – the exception to which I have previously alluded. The contentious issue was the mass for the dead which from 1540 became the object of fierce preaching attacks and, one year before Henry's death, set off the last major persecution of his reign. The starting point was again not a controversy on the mass itself. The trigger was the long-standing debate about purgatory. For quite some time English evangelicals had denied its existence and, consequently, also the need for liberation from it.¹⁴³ Thus the most important means for exiting purgatory, the mass for the dead, was pointless.¹⁴⁴ This dispute which grew constantly fiercer and finally became bloody was linked primarily with the name of Edward Crome (ca. 1480–1562), a Cambridge educated pastor and famed preacher from London who was a close ally of Latimer and one of »the early Reformation's legendary evangelists.«¹⁴⁵ Although Crome was not alone in attacking purgatory,¹⁴⁶ he was its most

¹⁴² Cf. the rubric concerning this point in the *Book of Common Prayer* of 1549: »These wordes before rehersed [sc. the Words of institution] are to be saied, turning still to the Altar, without any elevacion, or shewing the Sacrament to the people« (The Book of Common Prayer. The Texts of 1549, 1559, and 1662, ed. Brian Cummings, Oxford 2011, 31). Cf G. J. CUMING, *A History of Anglican Liturgy*, London 1969, 82. Likewise the first measure concerning liturgy taken by Queen Elizabeth immediately after her accession to the throne was the ban on elevation and adoration, reinstated under Queen Mary, during the court's 1558 Christmas mass (JOHN SCHOFIELD, *Philip Melancthon and the English Reformation*, Aldershot 2006, 186).

¹⁴³ Cf. the critical tract on this topic by JOHN FRITH from 1531: *A Disputation on Purgatory* (in: *The Work of John Frith* [see note 112], 81–203) – the opinion on purgatory he expressed here was, along with his statements on the Lord's Supper, the grounds for his going to the stake. At the same time as Frith's tract appeared Edward Crome started to question purgatory (see note 149). For the beginnings of the denial of purgatory in the late 1520s and early 1530s (Simon Fish, Frith) cf. BRIGDEN (see note 116), 188; for the critical attitude of Archbishop Cranmer cf. MACCULLOCH, Cranmer (see note 137), 152–53, 162, 309.

¹⁴⁴ Just as controversial as the mass for the dead was to pray for them. Questioning it meant questioning the intercessory prayer *Bidding of the Beads* (cf. note 24) whose petitions for the dead were often connected to rich endowments (WABUDA, *Preaching* [see note 13], 51–63).

¹⁴⁵ BRIGDEN (see note 116), 187, about Hugh Latimer, Crome, John Lambert, and Thomas Bilney.

¹⁴⁶ WABUDA, *Preaching* (see note 13), 57. Equally outspoken was Hugh Latimer, who even had an exchange with the king about purgatory (MACCULLOCH, Cranmer [see note 137], 160, 190).

effective critic. He had attracted attention already in the 1530s, but after the enactment of the *Six Articles* in 1539, he contradicted state law. For the *Articles* confirmed not only the doctrine of transubstantiation and the communion *sub una* but also the legitimacy of private masses whose main purpose was for the dead. Despite the *Articles*, Crome remained undeterred, and in a sermon one year later he called the mass for the dead an act of »superstition«. ¹⁴⁷ In 1546 he repeated his initial criticism, also challenged the sacrificial character of the mass, whether for the living or the dead, and even questioned transubstantiation. ¹⁴⁸

It is not clear whether such views held by Crome and other likeminded priests led them to stop celebrating masses for the dead anymore. ¹⁴⁹ However, they certainly did not undertake steps to change the liturgy. Their specific contribution to the reform of the church service was something else which appears at first sight to point in the opposite direction, namely, equivocal speech. In a political situation which left no room for even the slightest liturgical change under pain of death, Crome, as the needle of the compass never wavers from true North, never ceased to keep this issue before the public, over and over again he preached why and how the mass had to be reformed, thereby undermining the liturgical practice theologically. Several times accused of heresy and confronted with the alternative of recantation or the stake – even on royal demand – , Crome escaped both, whereas like-minded companions were burnt, emigrated, or recanted. He managed to avoid either consequence through equivocation. ¹⁵⁰ Before his judges he reinterpreted passages of his sermons that were under accusation in such a way that they seemed incontestable. Similarly, when presented with written recantations prepared by his judges which he had to sign, read out in public, and then defend in a sermon with his own words, he handled the required material in such a way that the recantations did not seem to contradict his previous preaching. Indeed, they seemed even to prove him right. ¹⁵¹ In this way his – and others’ –

¹⁴⁷ BRIGDEN (see note 116), 330–31. Crome was careful not to attack private masses as such. But since their main purpose was the liberation of the dead from purgatory, the criticism of the one amounted to the criticism of the other, as his own statements indicate (*ibid.*, 331).

¹⁴⁸ WABUDA, *Equivocation* (see note 106), 234. It is not clear whether he also thereby also questioned the real presence.

¹⁴⁹ When Crome began preaching against purgatory in 1531, it is possible that he omitted the prayers for the dead. The context would have been preaching chantries which had been donated in favour of certain deceased and were therefore connected with prayers for them (WABUDA, *Preaching* [see note 13], 56).

¹⁵⁰ For Crome cf. the most instructive article by SUSAN WABUDA mentioned above (see note 106): *Equivocation and Recantation During the English Reformation: The ›Subtle Shadows‹ of Dr Edward Crome.*

public recantations became performances of evangelical proclamation.¹⁵² In the end, however, he could not sustain this strategy. In 1546, faced with a choice between a clear repudiation of his preaching or death, Crome recanted.¹⁵³ Yet, as far as the matter itself was concerned, he was unwavering, and a few months later he would have nothing to fear any more because the old king was dead.

Crome's »canting, recanting, decanting, or rather double canting«, as a contemporary observer wrote,¹⁵⁴ was even more controversial than the Nicodemism of the evangelical underground conventicles. Others, including the simple evangelical faithful who did not have the dialectical refinement of a trained theologian, suffered torture and the stake for their convictions.¹⁵⁵ Crome and his peers, however, wriggled out of such consequences with skillful rhetoric and, if necessary, even outright recantation. The more ardent evangelicals, particularly those in exile, the majority of whose numbers tended towards the Swiss reformation,¹⁵⁶ rejected equivocation and even more strenuously recantation where the Gospel was at stake.¹⁵⁷ Instead they demanded a clear-cut confession of evangelical faith, even if it led to death¹⁵⁸ – or to exile.¹⁵⁹ Of course, the equivocators' theological and spiritual ambiguity does raise legitimate ethical questions. Nevertheless, by over and over again in their sermons going to the limits of what was allowed and beyond, by fathoming the range of possible

¹⁵¹ He was particularly brazen in his 1541 recantation at Paul's Cross which he was compelled to give after the king himself had interrogated him. Instead of preaching a sermon expounding the text of the recantation which he had signed and was supposed to read publicly, Crome preached according to his own theological convictions. Afterwards he did read the recantation but first noted that the words were written by his Majesty for him to read, which he would now do. He then read the text, said a short prayer, and left (*ibid.*, 233–4).

¹⁵² WABUDA, *Equivocation* (see note 106), 233, writes about a recantation of three likeminded men, amongst them Barnes: »Their supporters recognized their attempts to use the occasion to spread their own opinions.« The same holds true of Crome's recantations, apart from the fact that he, the »master of the ambiguous recantation« (BRIGDEN [see note 120], 332, cf. above note 116), was the most successful amongst them all.

¹⁵³ For these events which stirred up the whole of London cf. BRIGDEN (see note 116), 363–70.

¹⁵⁴ Quoted by WABUDA, *Equivocation* (see note 106), 237.

¹⁵⁵ Particularly sensationally the twenty-five-year-old noblewoman Anne Askew (for her martyrdom cf. BRIGDEN [see note 116], 370–6).

¹⁵⁶ For this group of exiles and their literary fecundity which, however, had little effect in England and only gained some momentum during the last years of Henry's reign cf. RYRIE, *Gospel* (see note 104), 93–112.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 97.

¹⁵⁸ E.g. John Bale, who contrasted Crome's evasive conduct with the martyrdom Anne Askew suffered for her faithfulness to the gospel (WABUDA, *Equivocation* [see note 106], 237).

¹⁵⁹ RYRIE, *Strange Death* (see note 116), 75–76.

interpretation through their equivocations which could not easily be disproven, and even by recanting and afterwards repeating the same truths as before, Crome and his peers kept Reformation insights before the public in their country which otherwise might have died with them. As a result, they created the necessary conditions for change after Henry's death. With the emergence of a new political framework, what they previously could only advocate with words or half-way measures had at last a chance to become liturgical reality. Now came the hour of the unambiguous, those native sons who returned from exile and those foreigners, like Peter Martyr Vermigli and Martin Bucer, who travelled in the opposite direction as exiles from the continent and devoted themselves to the service of the English Reformation. Now there would be opportunities also in England for Reformation insights to become clearly embedded in official liturgical texts and institutions.

As in Wittenberg and other places, this happened in two steps, an initial more conservative and a subsequent more radical one, embodied in the *Books of Common Prayer* of 1549 and 1552. The liturgical changes happened speedily and for the whole country.¹⁶⁰ There was no phase of experimental and partial liturgical reforms carried out from below before the official steps, as was the case in many regions of the Empire. Intermediary measures, if they occurred, were directed from above. Towards the end of 1547 the parliament ordered communion *sub utraque*,¹⁶¹ in the following year a liturgical framework for such communion was issued, the *Order of Communion*,¹⁶² a short vernacular element which was appended to the end of the still Latin mass¹⁶³ and the first piece of the planned new liturgy into which it was transferred practically unchanged. A number of parishes, encouraged by the ecclesial-political leadership, went on to the use of English for the church service¹⁶⁴ and several already put into practice parts of the new order of the mass which circulated as drafts¹⁶⁵ before parliament authorized the new liturgy in January 1549 to begin from Pentecost

¹⁶⁰ SPINKS (see note 129), 184–85, 186–88.

¹⁶¹ CUMING (see note 142), 61.

¹⁶² Cf. *The Two Liturgies*, A. D. 1549, and A. D. 1552: with other Documents set forth by Authority in the Reign of King Edward VI, ed. Joseph Ketley, Cambridge 1844, 3–8.

¹⁶³ MACCULLOCH, Cranmer (see note 137), 384–86.

¹⁶⁴ CUMING (see note 142), 60–61; MACCULLOCH, Cranmer (see note 137), 395–96. The encouraging precedence was the mass for the opening of the parliamentary session in November 1547, in which Cranmer had already recited some liturgical elements in English (*ibid.*, 377).

¹⁶⁵ DIARMAID MACCULLOCH, *Tudor Church Militant. Edward VI and the Protestant Reformation*, London 2001, 82. The model was the Chapel Royal which travelled with the sovereign (*ibid.*, 81–82).

1549.¹⁶⁶ In the eyes of the Reformers it was clear that this liturgy was provisional.¹⁶⁷ The second one, the *Book of Common Prayer* of 1552, was meant to be fully protestant.¹⁶⁸

Thus, like the evangelical territories and cities of the Holy Roman Empire, England at last also had its binding liturgical order which established the obligatory Sunday sermon, the reformed liturgy of the Lord's Supper, and that of other church services. And it did so with much greater homogeneity than in the Empire. The new order was required for the whole country – no one even considered the possibility of a plurality of evangelical liturgies like in the Holy Roman Empire and even within a single territory as in Electoral Saxony. And what is more, the very element of the church service which in the evangelical churches on the continent was the strongest variable, the sermon, was uniformly determined in England.¹⁶⁹ For in contrast to the continent the ordinary English ministers were not supposed to preach sermons which were based on their own explication of a biblical text.¹⁷⁰ Rather, they were obliged to read before the congregation a section from the officially prescribed *Book of Homilies*¹⁷¹, one every Sunday throughout the whole country.¹⁷² The Edwardian regime was not less committed to the Tudor centralization of power than Henry's had been. For the church service that meant: The institutionalization of the new evangelical liturgy was the institutionalization of a comprehensive evangelical-liturgical uniformity throughout the English kingdom.¹⁷³

¹⁶⁶ CUMING (see note 142), 68.

¹⁶⁷ MACCULLOCH, Cranmer (see note 137), 410–11.

¹⁶⁸ *Terminus ad quem* for its introduction in the parishes was All Saints' Day 1552 (CUMING [see note 142], 114–5).

¹⁶⁹ For the discussion of the sermon cf. the contribution by Albrecht Beutel in this volume.

¹⁷⁰ Only one fifth of them was entitled to such preaching which in contrast to the Reformation churches on the continent was not part of the tasks bestowed in the ordination but required a special license. In the second half of the 16th and in the 17th century the percentage increased considerably (IAN GREEN, *Preaching in the Parishes*, in: *The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon*, eds. Peter MacCulloch, Hugh Adlington and Emma Rhatigan, Oxford 2011, 137–154, esp. 138–39).

¹⁷¹ Under Elizabeth a *Second Book of Homilies* would be added to the Edwardian (*First*) *Book*. For the two *Books of Homilies* cf. ASHLEY NULL, *Official Tudor Homilies* (in: *Oxford Handbook of the early Modern Sermon*, eds. Peter McCullough, Hugh Adlington and Emma Rhatigan, Oxford 2011, 348–365).

¹⁷² For this vital difference between the English and the Continental Reformation churches cf. WENDEBOURG, *Reformation und Gottesdienst* (see note 28), 331–333, esp. 333 for the fierce criticism of the puritan faction at such »playing on a stage«.

¹⁷³ Liturgical uniformity was not only the aim of the kings who governed the church but also the guiding principle of Archbishop Cranmer from his beginning as a liturgical reformer (MACCULLOCH, *Cranmer* [see note 137], 222).