

Reformation und Gottesdienst

von

DOROTHEA WENDEBOURG

»Reformation und Gottesdienst« – das ist ein weites, kaum zu überschauendes Feld. Denn unter den gottesdiensttheologischen Konzeptionen und gottesdienstlichen Formen, die im Rahmen der Reformation ausgebildet wurden, in der Anknüpfung an und Distanzierung von vorgegebenen liturgischen Erbschaften, die damit einhergingen, wie auch hinsichtlich der kulturellen Prägungen, die mit den neuen kultischen Formen verbunden waren, gab es tiefgreifende Unterschiede. Das zeigt schon ein Blick auf die liturgische Landkarte des Reiches mit ihren Wittenberger, fränkischen und oberdeutschen Liturgiefamilien – um nur die größeren zu nennen –, und das zeigt erst recht der Blick über das Reich hinaus in die Kirchen von Zürich, Genf und England samt ihren Ablegern. Noch bunter würde das Bild, wenn man die gottesdienstliche Praxis der kleinen radikalen Gruppen einbezöge.

Gleichwohl, »Reformation und Gottesdienst«, im Singular, ist ein Thema, und das in zweierlei Hinsicht. Zum einen negativ, im Blick auf das, was man verwarf. Zu Recht wurde festgestellt, dass die Reformation, ungeachtet dessen, wie konservativ oder innovativ sie im Einzelnen verfuhr, »auf dem Gebiet des Gottesdienstes die größte Veränderung gebracht [hat], die es in der Geschichte des Christentums seit der konstantinischen Wende gegeben hat«.¹ Sie schob in kürzester Zeit ein kultisches System beiseite, das seit Menschengedenken das Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft umfassen und bestimmt hatte. Jahrhundertlang war dieses in der allgegenwärtigen Messe zentrierte und um sie herum auch neue Formen treibende kultische System Grundlage und Mittelpunkt des kirchlichen Lebens gewesen, aufs Engste verbunden mit der institutionellen Gestalt der Kirche und der wichtigste Referenzpunkt der Frömmigkeit. Als Teil einer Welt, in der Kirche und Gesellschaft auf allen Ebenen miteinander verwoben waren, hatte es das Alltagsleben ebenso wie die Hochkultur geprägt, Einfluss auch auf Wirtschaft und Politik ausgeübt.² Mit der In-

¹ P. CORNEHL, Art. Gottesdienst VIII (TRE 14, 1985, 54–85), 54.

² Anschaulich am Beispiel Wittenberg wird diese alle Lebensbereiche betreffende Bedeutung des spätmittelalterlichen Kultes gezeigt von N. KRENTZ, Ritualwandel und Deutungshoheit. Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500–1533) (SMHR 74), 2014, bes. Kap. I.2. Übergreifend A. ANGENENDT, Geschichte der Religio-

fragestellung des überlieferten Kultes war folglich das Ganze des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens betroffen. Gegen ihn – und für ihn – wurde »gekämpft« wie gegen – und für – kein anderes Element des kirchlichen Lebens.³ Und in diesem Kampf war die Reformation im all ihre Strömungen zusammenfassenden Singular geeint. Dass die herkömmliche Messe als Inbegriff unevangelischen Wesens abzulehnen sei, stand ihnen allen fest. Nicht umsonst war es die Störung von Messen und anderen kultischen Handlungen, mit der vielerorts die Reformation begann.⁴

»Reformation und Gottesdienst« ist ein Thema aber auch in anderer, positiver Hinsicht. Denn so unterschiedlich die liturgischen Überlegungen und gottesdienstlichen Formen im Einzelnen auch waren, wiesen sie doch eine Reihe grundlegender Gemeinsamkeiten auf, die es erlauben, in all diesen Fällen von einem reformatorischen Gottesdienst zu sprechen. Ich sehe vor allem drei: Durchweg wird der Gottesdienst definiert und gestaltet als liturgischer Ort der Auslegung der Heiligen Schrift, also der bibelbezogenen Predigt. Durchweg wird der Gottesdienst definiert und gestaltet als Gemeindegeschehen. Und durchweg wird der Gottesdienst definiert und gestaltet als akustisches Geschehen. Diesen drei Punkten will ich mich im Folgenden zuwenden, wobei sogleich einzuräumen ist, daß sie sich vielfältig überschneiden. Dazu noch eine Vorbemerkung: Ich beschränke mich auf Gemeindegottesdienste und lasse die Kasualien unberücksichtigt.

I

Es »ist auffß erst tzu wissen, das die Christlich gemeyne nymer soll zu samen komen, es werde denn da selbs Gottis wort gepredigt und gebett, es sey auch auffß kurtzist. [belegt durch Ps 102,23 und 1 Kor 14,31] [...] Darumb wo nicht gotts wort predigt wirt, ists besser, das man widder singe noch lese, noch zu samen kome«. ⁵ So heißt es in Martin Luthers erster liturgischer Schrift, dem

sität im Mittelalter, 1997, 491–515; E. DUFFY, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England 1400–1580*, 2005, Teil I.

³ Vgl. den Titel des Buches von E. ISELOH, *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther* (KLK 10), 1952.

⁴ Vgl. B. MOELLER, *Die Reformation in Göttingen* (in: DERS., *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, 1991, 196–211, 328–331), 196f (Beispiel Göttingen); KRENTZ (s. Anm. 2), 144–151 (Beispiel Wittenberg); CH. GROSSE, *Les Rituels de la Cène. Le culte eucharistique réformé à Genève (XVIe–XVIIe siècles)* (THR 443), 2008, 52–59 (Beispiel Genf); A. RYRIE, *The Psalms and Confrontation in English and Scottish Protestantism* (ARG 101, 2010, 114–137), 125 (Beispiel England).

⁵ WA 12; 35,19–25; vgl. auch 35,26–36,26.

kleinen Traktat »Von ordenung gottis diensts ynn der gemeyne« aus dem Jahr 1523. Ebenso, nur kürzer, stellte drei Jahrzehnte später Johannes Calvin fest: »Immer bedarf es der Predigt«⁶, und entsprechende Zitate ließen sich auch sonst zuhauf finden. Die Predigt wurde denn auch von Anfang an und flächendeckend zum unverzichtbaren Element und zum Markenzeichen evangelischer Gottesdienste. Das heißt nicht, es habe vor der Reformation keine Predigt gegeben – es gab sie zu allen Zeiten der Kirche. Und gerade das späte Mittelalter war eine Epoche vielfältiger Predigten und großer Prediger, auch eine Epoche gesteigerter Nachfrage nach Predigten, wie sie sich in der großen Zahl städtischer, hier und da auch ländlicher Prädikaturen, die die klassischen Prediger der Bettelorden ergänzten, in der Bemühung um akademisch qualifizierte Kandidaten und der Veranstaltung eigener Predigtgottesdienste⁷ ebenso wie in einer reichen Predigtliteratur⁸ spiegelte. Die Reformation knüpfte hier an Bedürfnisse an und machte Institutionen für sich fruchtbar, die bereits da waren.⁹ Doch sie tat das nicht, ohne das Vorgefundene tiefgreifend zu verändern und in ein neues Koordinatensystem zu stellen. Das betraf zum einen den liturgischen Rang der Predigt. Die spätmittelalterliche Predigt stand neben dem kirchenamtlichen, verbindlichen gottesdienstlichen Betrieb. Kein Bestandteil der Messe, nicht Aufgabe des normalen Priesters, auf bestimmte, eher städtische Milieus konzentriert, den meisten Gläubigen vornehmlich zu bestimmten Kirchenjahreszeiten zugänglich, hatte die vorreformatorische Predigt bei aller Konjunktur den Charakter eines »special event«.¹⁰ Durch die Reformation hingegen wurde sie zum notwendigen, ja zentralen Element des Gottesdienstes. Eben: »Immer bedarf es der Predigt.«

⁶ Institutio IV 17,39 (Opera Selecta, Edition [Barth-]Niesel [OS] 5, 403,12): »praedicatione opus est« (oben die kontextgemäße Übersetzung von O. WEBER: J. CALVIN, Unterricht in der christlichen Religion, ²1963, 981).

⁷ Vgl. B. HAMM, Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation, 1996, 78–80; A. PETTEGREE, Reformation and the Culture of Persuasion, 2005, 12–14. Zum Aufriss dieser sog. Prädikantengottesdienste vgl. H. B. MEYER, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GDK 4), 1989, 235.

⁸ Vgl. J. B. SCHNEYER, Geschichte der katholischen Predigt, 1969, 225f; A. THAYER, Penitence, Preaching and the Coming of the Reformation, 2002, Kap. 2.

⁹ Thayer sieht – das Schlusskapitel ihres in Anm. 8 genannten Buches aufnehmend – in Verbreitung und Art spätmittelalterlicher Bußpredigten einen entscheidenden Faktor für Erfolg oder Misserfolg und Art der Reformation in einer Region: A. THAYER, Ramifications of Late Medieval Preaching: Varied Receptivity to the Protestant Reformation (in: L. TAYLOR [Hg.], Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period [A New History of the Sermon 2], 2001, 359–386).

¹⁰ Vgl. PETTEGREE (s. Anm. 7), 16: »In the years before the Reformation the sermon never lost its sense of being a special event.«

Die Veränderung betraf zum anderen die Grundlage der Predigt. Die spätmittelalterliche Predigt war überwiegend Themapredigt, in der die verschiedensten Gegenstände mit einem besonderen Interesse an Moral und Buße einschließlich des Ablasses abgehandelt wurden und der die Bibel, aber auch Marien- und Heiligenlegenden als Stichwortgeber dienten.¹¹ Die reformatorische Predigt hingegen war programmatisch Auslegung der Heiligen Schrift, ergänzt durch Auslegung des Katechismus als Zusammenfassung der biblischen Botschaft.¹² Denn, so die hinter diesem Programm stehende Überzeugung, die Predigt ist zwar menschliche Rede. Doch ihr Rang für den reformatorischen Gottesdienst beruht darauf, dass sie mehr sein soll als das: Gottes eigenes Wort. Gott bedient sich ihrer, da er, der »kein Maul« hat, »loquitur per homines«¹³, und das tut er in besonderer Weise in der Predigt. Dafür, dass die Predigt als Gottes Wort gelten kann, gibt es nach allen Reformatoren ein und dasselbe Kriterium: Sie muss Weitergabe des biblischen Gotteswortes sein, sonst ist sie, mit Ulrich Zwingli gesprochen, bloße Menschenlehre.¹⁴ Freilich Weitergabe nicht im Sinne bloßer Lesung oder Zitation. Zwar sehen die reformatorischen Gottesdienstordnungen selbstverständlich Schriftlesungen als Teil der Liturgie vor, sei es – so im oberdeutschen Raum und in der Schweiz – überwiegend oder durchweg als *lectio continua* ganzer biblischer Bücher, sei es – so in Wittenberg und weiten Teilen des nicht-südwestdeutschen Luthertums – für Sonn- und Festtage in Gestalt der herkömmlichen kirchenjahreszeitlichen Perikopen,¹⁵ ansonsten auch als

¹¹ Vgl. JETTER (s. Anm. 12), 747; SCHNEYER (s. Anm. 8), Kap. III passim; TH. WORCESTER, Catholic Sermons (in: TAYLOR [s. Anm. 9], 3–9). Worcester weist darauf hin, dass sich im Gefolge des Humanismus Anfang des 16. Jahrhunderts gelegentlich, so bei John Fisher, eine Tendenz zur Auslegung der Heiligen Schrift in der Predigt abzeichnete, dass aber erst seit Mitte der 1530er Jahre unter dem Einfluss des Erasmus daraus eine stärkere Tradition wurde (aaO 11. 13).

¹² Zu den Katechismuspredigten, die man im Bereich der Wittenberger ebenso wie der Schweizer Reformation in Nebengottesdiensten teils kontinuierlich, teils in bestimmten Wochen hielt, vgl. W. JETTER, Art. Katechismuspredigt (TRE 17, 1988, 744–786), 748–753. 770f; S. KARANT-NUNN, Preaching the Word in Early Modern Germany (in: TAYLOR [s. Anm. 9], 193–219), 198f.

¹³ WA 48; 688,4 (Tischredennachtrag). Vgl. CALVIN, Institutio IV 3,3: Christus bedient sich für die Mitteilung seines Wortes der Rede von Menschen.

¹⁴ Vgl. z. B. CR 88, 377f (Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes); 89, 56 (Auslegung und Gründe der Schlussreden); 90, 13.28 (Der Hirt). Vgl. WA 10,1,1; 577,8 (Kirchenpostille); CALVIN, Institutio IV 8,9.

¹⁵ Begeistert war Luther von der überlieferten Perikopenauswahl nicht. In der »Formula Missae« stellt er fest, diese Auswahl lasse wegen ihrer inhaltlichen Schwerpunkte zu wünschen übrig, auch wenn nichts »Gottloses« (impius) darin sei, so dass man es erst einmal dabei belassen könne, bis man für eine deutsche Liturgie eine bessere Auswahl treffe (WA 12; 209,16–210,4). Doch auch für die *Deutsche Messe* geschieht das nicht, hier

lectio continua; dabei wird darauf bestanden, dass die Lesungen, anders als in der Messe, in der den Hörern geläufigen Sprache, normalerweise also in der Volkssprache, zu erfolgen hätten.¹⁶ Doch wenn der Bibeltext an die gegenwärtigen Hörer weitergegeben werden soll, reicht es nicht, ihn in verständlicher Sprache zu verlesen. Vielmehr muss er ausgelegt, gepredigt werden.¹⁷ So soll sichergestellt werden, dass sie das Verlesene richtig verstehen. Und so soll das Verlesene aktuell in ihr Leben hineinsprechen. Mit diesem Anliegen, das Luther besonders wichtig ist, wird der biblische Text nicht einem sekundären Zweck dienstbar gemacht, sondern kommt er wieder in seinen ursprünglichen Aggregatzustand: Das Evangelium, das der Skopus der ganzen Heiligen Schrift ist und den Skopus jeder christlichen Predigt bildet,¹⁸ ist selbst »eyentlich nitt schriftt, sondern mundlich wort.« Deshalb will es zu jeder Zeit »nitt mit der feddern, sondern mit dem mund [...] getrieben werden«, heißt es in der Einleitung der Kirchenpostille.¹⁹ Denn der Inbegriff des Evangeliums, Christus, »ist dir nit nutz, kanst seyn auch nit nyssen, Got mache yn dan tzu wortten, das du yn horen und also erkennen kanst.«²⁰ Nur dann kann erreicht werden, worauf das Evangelium zielt, der Glaube (Röm 10,17),²¹ in dem der »Nutzen«, das »Genießen« Christi be-

heißt es vielmehr, dass man die herkömmliche Perikopenordnung in der Messe beibehalte, weil man daran »nichts sonderlichs [...] zu taddeln« finde und weil es in Wittenberg viele Studenten gebe, die das Predigen lernten und sich dabei auf Gemeinden mit der Perikopenordnung einstellen müssten. Aber damit sollten Gemeinden, die die *lectio continua* eingeführt hätten, keineswegs kritisiert werden (WA 19; 79,7–14).

¹⁶ So Luther auch schon im Rahmen der »Formula Missae«, die für die Liturgie noch die lateinische Sprache vorsieht (WA 12; 207,3f).

¹⁷ Deshalb wird kritisiert, man habe »gottis wort geschwygen«, indem man »alleyne gelesen und gesungen ynn den kirchen« (WA 12; 35,11f [Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde]).

¹⁸ Vgl. WA 36; 180,10f (Pfingstpredigt 1532): »Man kann sonst nicht predigen quam de Iesu Christo et fide. Das ist generalis scopus.« Vgl. auch ZWINGLI, CR 90, 22 (Der Hirt).

¹⁹ WA 10,1,1; 17,8,12; vgl. WA.DB 6; 2,23f. Demgemäß ließ Luther selbst, mit zwei Ausnahmen, seine Predigten nicht drucken (J. WALLMANN, Prolegomena zur Erforschung der Predigt im Zeitalter der lutherischen Orthodoxie [ZThK 106, 2009, 284–304], 284f).

²⁰ WA 2; 113,37f (Auslegung deutsch des Vaterunsers). Vgl. die spätere puritanische Variante bei William Perkins: »[The scriptures were] most perfect in themselves, yet are they not so profitable unto us, till they be explained and applied to our consciences in the ministerie of the word: as a loafe of the finest bread is unfit for our nourishment till it be quartered and shived out unto us.« Zitiert bei A. HUNT, The Art of Hearing. English Preachers and their Audiences 1590–1640, 2010, 40.

²¹ Vgl. WA 17,2; 73,19–30; 176,25–31 (Fastenpostille); ZWINGLI, CR 89, 538 (Quo pacto ingenui adolescentes formandi sunt); CALVIN, Institutio IV 8,9. Das heißt nicht, dass die Predigt als solche Glauben schafft; vielmehr gilt: »Ich kann nit weytter kommen

steht.²² Wo aber das biblische Wort in dieser Weise durch den Prediger wieder mündlich wird, »[redet] unser lieber Herr *selbs* mit uns«,²³ sind das Wort des Predigers und Gottes Wort nicht mehr zu unterscheiden.²⁴ Mit Heinrich Bullinger gesprochen: »Praedicatio verbi dei est verbum dei.«²⁵ Damit wird die Predigt zum zentralen Gnadenmittel.²⁶ »Take away preaching, take away salvation«, predigte der Märtyrer der englischen Reformation Hugh Latimer.²⁷

dann zu den orn, jns hertz kan ich nit kommen: dieweyl ich dann den glauben jns hertz nit giessen kann [...], got thut das alleyne und macht, das er vor jm hertzen lebt. [...] wir haben wol jus verbi aber nicht executionem. Das wort soll wir predigen, aber die volge sol got alleyn in seim gefallen sein« (WA 10,3; 15,5–12 [Zweite Invokavitpredigt]); vgl. auch CALVIN, Institutio III 2,33 und IV 1,5.

²² Deshalb fürchtet und attackiert nach Luther der Teufel die Predigt, während ihn das Bibelwort, das »unter der Bank liegt«, nicht kümmert: »Diabolus non curat verbum quod iacet sub scamno sed vocale timet, ad quod commovetur cum toto regno« (WA 13; 686, Handschrift zu Zeile 3 [Vorlesung zu den Kleinen Propheten]).

²³ WA 49; 588,16–18 (Predigt zur Einweihung der Torgauer Schlosskirche 1544). Zur theologischen Einordnung dieser und ähnlicher Aussagen Luthers vgl. A. BEUTEL, In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis (HUTH 27), 1991, speziell 468–472.

²⁴ »Hominis praedicatoris verbum, absolutio, sacramentum non est opus hominis, sed vox Dei, mundatio et operatio Dei [...]. Ibi homo et Deus non est metaphysice separandus, sed simpliciter dicam: Hic homo, propheta, apostolus, praedicator verus loquens est vox dei« (WA.TR 3; 671,7f.17–19). Ein Prediger muss »mit S. Paulo allen Aposteln und Propheten trötzlich sagen: Haec dixit Dominus, Das hat Gott selbs gesagt.« Gott wird einem Prediger seines Wortes »sagen: Du hast recht geleret, Denn ich hab durch dich geredt, und das wort ist mein. Wer solchs nicht rhümen kan von seiner predigt, der lasse das predigen anstehen« (WA 51; 517,25–27.31–33 [Wider Hans Worst]). Vgl. auch CALVIN, Institutio IV 1,5 (OS 5, 9,13f): »[Deus] dignatur ora et linguas hominum sibi consecrare, ut in illis sua vox personet«. Ähnlich in Schottland das »First Book of Discipline«, demzufolge von den Predigern gilt: »whosoever heareth Christ's ministers, heareth himself« (hg. von J. K. CAMERON, 1972, 102).

²⁵ Marginalie zu Conf. Helv. Post. I (BSRK 171). Zu den Differenzen zwischen Luther und Bullinger in der genaueren Bestimmung des Verhältnisses von Gotteswort und Predigt vgl. E. KOCH, Die Theologie der Confessio Helvetica Posterior (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 27), 1968, 32–36. Ähnliches wäre im Blick auf Zwingli zu sagen: vgl. B. HAMM, Zwinglis Reformation der Freiheit, 1988, 28–32.

²⁶ Diese theologische Einschätzung hebt die reformatorische Bewertung der Predigt grundsätzlich von der gelegentlich auch bei spätmittelalterlichen Autoren zu findenden These ab, dass das Predighören wichtiger sei als die Teilnahme an der Messe (B. MOELLER / K. STACKMANN, Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation. Eine Untersuchung deutscher Flugschriften der Jahre 1522 bis 1529 [AAWG.PH Folge 3, 220], 1996, 10, Anm. 4).

²⁷ Sermon the Second before King Edward the Sixth, 1549 (in: G. E. CORRIE [Hg.], Sermons by Hugh Latimer, 1844, 123; zitiert von M. MILNER, The Senses and the Reformation, 2011, 271).

Im oberdeutschen und reformierten Gottesdienst, der sich nicht umsonst an die Tradition des spätmittelalterlichen Prädikantengottesdienstes anschloss, zog man aus dieser Hochschätzung der Predigt die Folgerung, dass es überhaupt keine Schriftlesung mehr gab, die nicht Predigttext war, weder am Sonntag noch in den zahlreichen Gottesdiensten während der Woche.²⁸ Anders stand es in Wittenberg, wo man für den sonntäglichen Hauptgottesdienst an der Messform festhielt²⁹ und mit der Perikopenordnung neben dem Evangelium, über das gepredigt wurde, die Lesung eines zweiten, des Episteltextes erhalten blieb.³⁰ Eine solche Lesung ohne Auslegung erübrigte sich in den Nebengottesdiensten am Sonntag und in den täglichen Wochengottesdiensten, die keine Messen mehr sein, sondern an die Form der Stundengebete anschließen sollten; hier wurde durchweg auch gepredigt, aber nach freier Wahl des Predigers meist über ganze Bücher des Alten und Neuen Testaments.³¹ Damit wurde das traditionell predigtlose, als reine Gebets- und Lobpreisfeier gestaltete, außerhalb der Klöster allerdings gegenüber den täglichen Messen längst weitgehend in den Hintergrund getretene Stundengebet³² ebenfalls von der Predigt her bestimmt, auch wenn Luther einen Großteil der traditionellen liturgischen Stücke beibehielt.³³ In Zürich wurden die Horen sogar ausdrücklich abgeschafft und durch das ersetzt, was ihnen gegenüber als *res salutaris* galt,³⁴ die Vorlesungen der Pro-

²⁸ Zum Gottesdienstpensum in Zürich und Genf: L. WANDEL, Switzerland (in: TAYLOR [s. Anm. 9], 221–247), 230.243; zu Genf vgl. auch GROSSE (s. Anm. 4), Kap. III; zu England MILNER (s. Anm. 27), 294f.

²⁹ Das gilt auch für die englische Reformation, das *Book of Common Prayer* (BCP) enthält folglich die Perikopen für das ganze Kirchenjahr (»The [...] Epistles and Gospel[le]s to be used [...] through[oute] the year[e]« [The Book of Common Prayer. The Texts of 1549, 1559, and 1662. Ed. B. CUMMINGS, 2011, 3/271–388 (1549), 101/271–388 (1559); The Two Liturgies, A.D. 1549 and 1552: with Documents set forth by authority in the Reign of King Edward VI. Ed. J. KETLEY, 1844, 239–264 (1552)]).

³⁰ Über die Epistel konnte am Sonntagnachmittag gepredigt werden, wenn nicht ein ganzes biblisches Buch kontinuierlich ausgelegt wurde (WA 12; 36,38–37,2; vgl. Luthers eigene Predigtstätigkeit, die diesen Regeln entsprach: A. BEUTEL, Art. Predigt VIII [TRE 27, 1997, 296–311], 297).

³¹ Vgl. WA 12; 35,26–36,26 (Von Ordnung Gottesdiensts). Zum Stundengebet bei Luther: A. ODENTHAL, »... totum psalterium in usu maneat«. Martin Luther und das Stundengebet (in: D. KORSCH/V. LEPPIN [Hg.], Martin Luther – Biographie und Theologie [SMHR 53], 2010, 69–117).

³² Vgl. zu dieser Entwicklung R. TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for today*, 1986, Kap. 18 und 19; ergänzend: ODENTHAL (s. Anm. 31), 83–87.

³³ Vgl. den Überblick bei R. VON LILIENCRON, *Liturgisch-musikalische Geschichte der evangelischen Gottesdienste von 1523 bis 1700*, 1893, 32–35.

³⁴ Vgl. H. BULLINGER in der *Confessio Helvetica posterior XXIII*: »Horas canonicas, id est, preces ad certas in die horas compositas, a Papistis cantatas aut recitatas, nes-

phezei.³⁵ Nur in England blieben Mette (matins) und Vesper (evensong) nach der Ordnung des »Book of Common Prayer« als predigtlose, freilich lange *lectiones continuæ* des gesamten Neuen und eines Großteils des Alten Testaments umfassende,³⁶ Gottesdienste Teil des kirchenamtlichen Programms.³⁷

Der außerordentliche theologische Rang und der daraus folgende kolossale liturgische Stellenwert der Predigt, zugleich aber die Grenzen, auf die diese Einschätzung in der faktischen Rezeption stieß, kommen plastisch in Luthers letzter Predigt zum Ausdruck, gehalten drei Tage vor seinem Tod am 15. Februar 1546 in Eisleben. Vermächtnisgleich hält der Prediger seinen Hörern vor, was ihnen die Reformation gebracht habe:

»Dieses sollen wir Christen lernen und erkennen [...] und Gott auch dafür danckbar sein [...], das er uns so reichlich gesegnet und gegeben hat, das wir jn selbs können hören. Vorzeiten weren wir gelauffen an der Welt ende, wenn wir einen ort gewust, da wir hetten mögen Gott hören *reden*, Aber das sihet man nicht, das wir jtzet teglich solchs in Predig-

civit vetustas [...]. Sed et absurda non pauca habent, ut nihil dicam aliud, proinde omituntur recte ab ecclesiis substituentibus in locum ipsarum res salutare ecclesie Dei universae« (BSRK 214).

³⁵ Zu deren marginalen liturgischen Elementen: F. SCHMIDT-CLAUSING, Zwingli als Liturgiker (Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung 7), 1952, 142f, wo die – unter Zwingli ganz knappe, nach seinem Tod erweiterte – liturgische Rahmung der Prophezeiveranstaltungen aufgeführt ist.

³⁶ Vgl. den »Kalender, with the Table of Lessons« für den Morgen- und den Abendgottesdienst; das Neue Testament sollte zweimal, weite Teile des Alten Testaments sollten einmal im Jahr durchgelesen werden (BCP, Ed. CUMMINGS [s. Anm. 29], 222–233; Ed. KETLEY [s. Anm. 29], 207–212). Solches »bare reading of Scriptures« wird von R. HOOKER gegen puritanische Forderungen nach Auslegung der verlesenen Schrift ausdrücklich verteidigt (Of the Laws of Ecclesiastical Polity V, 22).

³⁷ Im deutschen Luthertum hielt sich diese Form nach vorübergehender Beibehaltung für Schulgottesdienste (P. GRAFF, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands, Bd. 1, 1937, 213) fast (eine Ausnahme ist Nürnberg: aaO 213f) nur in einigen klosterähnlichen und stiftischen Institutionen wie z. B. dem Domkapitel von Havelberg oder der Klosterschule Maulbronn (A. ODENTHAL [Hg.], Das Vesperale und Matutinale des Havelberger Domdechanten Matthaeus Ludecus. Nachdruck eines lutherischen Offiziendrucks von 1589, 2007; DERS., »nach der alten gebrauchlichen Translation gelesen und gesungen«. Zur Stundenliturgie in den Klöstern Württembergs nach Einführung der Reformation, in: G. FRANK/V. LEPPIN [Hg.], Die Reformation und ihr Mittelalter, 2016, 327–361). Ein Sonderfall waren die Hören des gemischt-konfessionellen Domkapitels zu Halberstadt (A. ODENTHAL, Die Ordinatio Cultus Divini et Caeremoniarum des Halberstädter Domes von 1591. Untersuchungen zur Liturgie eines gemischt-konfessionellen Domkapitels nach Einführung der Reformation [LQF 93], 2005). In den Gemeinden bildeten einen Ersatz die sich im 17. Jahrhundert verbreitenden alltäglichen Betstunden, die aus Liedern, Bibellesung, ggf. mit auslesender »Väterlesung« (z. B. Summarien Veit Dietrichs), und Gebeten bestanden (GRAFF, aaO 214f. 217).

ten hören, [...] Du hörsts daheim im hause, Vater und Mutter, Kinder singen und sagen davon, der Prediger in der Pfarr redet davon, Da soltestu die hende auffheben und frölich sein, das wir zu den ehren sind komen, das wir Gott durch sein Wort mit uns reden hören. O, sagt man, was ist das? Predigt man doch alle tage und oft ein tag viel mal, das man sich schier müde daran hören mus? Was haben wir mehr davon? Wolan, so fare hin, lieber Bruder, magstu des nicht, das Gott teglich mit dir redet daheim in deinem hause und in deiner Pfarrkirchen, So sey nur jmer hin klug und suche dir ein anders, Zu Trier ist unsers HERR Gotts rock, zu Ache sind Josephs hosen, und unser lieber Frawen hembde, Da lauffe hin [...] wir [...] sind ja damit hoch gnug geehret und reichlich geseligt, das wir wissen, das Gott mit uns redet und mit seinem Wort uns speiset, gibt uns seine Tauffe, Schlüssel etc. Aber da sagen die rohen, gottlose Leute dagegen: Was Tauffe? Sacrament, Gottes wort? Josephs hosen die thuns«. ³⁸

So viel wir von dem großen Zulauf hören, den Predigten Luthers, Zwinglis, Calvins, Bezas, John Knox' u. a. hatten, blieben doch selbst den großen Predigern Erfahrungen der Frustration nicht erspart. ³⁹ Im Alltag des gewöhnlichen Gemeindepastors konnten sie erst recht nicht ausbleiben. Dass die kontinuierliche Begegnung aller evangelischen Christen mit der Predigt als zentraler Gestalt der Kommunikation des Evangeliums den Protestantismus in sämtlichen Spielarten prägte und eine spezifische, auf Hören, Verstehen und persönliche Aneignung ausgerichtete Frömmigkeit ⁴⁰ hervorbrachte, bleibt davon unbenommen.

Theologisch-kirchenreformerisches Programm und Wirklichkeit klappten allerdings auch in anderer Weise auseinander. Es ist unübersehbar, dass die Bestimmung der *diligens verbi Dei praedicatio* ⁴¹ als Hauptaufgabe des kirchlichen Amtsträgers, wie sie die Reformatoren selbst mit ihrer immensen Predigtstätigkeit ⁴² prototypisch erfüllten, Amtsprofil und Bildungserfordernis des evangelischen Amtsträgers grundlegend veränderten. Die Fähigkeiten, die bislang vom Prädikanten als besonderem geistlichen Dienstleister gefordert worden waren, sollte nun idealerweise jeder Pfarrer aufweisen, erworben durch ein – nun frei-

³⁸ WA 51; 187–194, hier 193, I–26; Predigttext ist Mt 11, 25ff (Hervorhebungen im Zitat von mir, D. W.).

³⁹ Vgl. den Predigtstreik, in den Luther 1530 in Wittenberg trat, dies freilich nicht wegen Säumigkeit der Gemeinde beim Predigtbesuch, sondern wegen Missbrauchs der christlichen Freiheit (vgl. M. BRECHT, Martin Luther, Bd. 2, 1986, 281).

⁴⁰ Dass solches Hören nicht selbstverständlich ist, sondern ein veritabler »ear labour«, der gelernt sein will, macht H. SMITH, *The Arte of Hearing*, 1593, deutlich (die Rede von »eare-labour« dort 640, zitiert bei MILNER [s. Anm. 27], 308). Vgl. die Ausführungen über die »Kunst des Hörens« und die dazu im England des späten 16. und frühen 17. Jahrhundert entwickelten Techniken bei HUNT (s. Anm. 20), Kap. 2.

⁴¹ Vgl. WA 40,3; 9,19 (Vorlesung über die Stufenpsalmen).

⁴² Vgl. zu Luther: H. ZSCHÖCH, Predigten (in: A. BEUTEL [Hg.], *Luther Handbuch*, 2010, 315–321), 315f; zu Zwingli: WANDEL (s. Anm. 28), 229–232; zu Calvin: T. PARKER, *Calvin's Preaching*, 1992, 57–64 (dazu den Überblick über die Predigten Calvins von 1549–1564: aaO 150–152).

lich evangelisch normiertes und umgestaltetes – akademisches Studium, unterstützt durch eine Vielfalt theologischer und homiletischer Literatur.⁴³ Doch war das Ideal, bei aller Mühe, die man an das Studium der neu entstehenden und hier und da auch an die Weiterbildung⁴⁴ der evangelisch werdenden Pfarrerschaft wandte, bestenfalls langfristig zu erreichen; bei der Menge von Predigten und Predigern, die das neue Programm erforderte, war davon auszugehen, dass wohl nie eine hinreichende Zahl »geystreicher prediger« mit der Fähigkeit zu eigenständiger Schriftauslegung zur Verfügung stehen würde.⁴⁵ So schraubte man die Anforderungen an die Predigtleistung herab. Mit den Postillenpredigten, allen voran denen Luthers selbst, wurde theologisch überforderten Pfarrern die Alternative geboten, im Gottesdienst auf diese Texte zurückzugreifen, statt die Perikopen selbst auszulegen und am Ende vielleicht »widerumb von blaw endten« zu predigen.⁴⁶ Luther schätzte diese Gefahr, daneben auch das Risiko sektiererischer Predigten als so hoch ein, dass er es in seiner Deutschen Messe geradezu für »das Beste« erklärte, das Verlesen solcher Postillenpredigten allgemein zu »verordnen«⁴⁷ – eine Empfehlung, die zu der wenige Jahr zuvor geforderten »nitt mit der feddern, sondern mit dem mund«⁴⁸ zu treibenden hörererorientierten Auslegung ebenso wie zum Charakter der Postille selbst in Spannung steht, die gar »nicht für den Kanzelvortrag geeignet[...]« ist.⁴⁹

⁴³ Zu den, meist auf Melanchthons grundlegenden und weit über das Luthertum hinaus wirksamen Schriften »De officiis concionatoris« (1529) und »Elementa rhetorices« (1532) aufbauenden, homiletischen Werken des Luthertums im 16. Jahrhundert: U. SCHNELL, Die homiletische Theorie Philipp Melanchthons (AGTL 20), 1968, 173–175. Aus dem reformierten Raum vgl. besonders Heinrich Bullingers »Sermonum Decades« (1549–1552), die auch als homiletische Anleitung dienten, und William Perkins »Prophetica, sive, de sacra et unica ratione concionandi tractatus« (1592, engl. 1607: The art of prophesying, or, A treatise concerning the sacred and onely true manner and method of preaching). Zu der der »Kunst des Predigens« entsprechenden »Kunst des Hörens« auf Seiten der Hörer im Protestantismus vgl. Anm. 40.

⁴⁴ Hier ist besonders die wesentlich der Weiterbildung des bereits vorhandenen Klerus in evangelischem Sinn dienende Zürcher Prophezei zu nennen.

⁴⁵ So Luthers Feststellung in der »Deutschen Messe« (WA 19; 95,16–18).

⁴⁶ WA 19; 95,13.

⁴⁷ WA 19; 95,5. Das wäre empfehlenswert »nicht alleyn umb der prediger willen, die es nicht besser kunden, sondern auch umb der schwermer und secten willen zuverhüten« (95,6–8).

⁴⁸ WA 10,1,1; 17,12 (s. Anm. 19).

⁴⁹ ZSCHOC (s. Anm. 42), 317. Grund ist die Länge der predigtartigen Ausführungen sowie die Vermischung mit Informationen zum biblischen Text und thematischen Exkursen. WALLMANN (s. Anm. 19), 284, kennzeichnet die Postillenpredigten als »meditativ breit ausgespinnene Auslegungen, Anleitungen zu selbständiger Predigt.« Damit unterscheidet sich Luthers Kirchenpostille grundlegend von den tatsächlich zum Verlesen geeigneten »Books of Homilies«, von denen sogleich die Rede sein wird.

Die englische Kirche, die das Recht zu predigen nicht in der Ordination übertrug, sondern mit einer speziellen Lizenz und sehr restriktiv verlieh,⁵⁰ machte den Rückgriff auf vorgegebene Predigten tatsächlich zur Regel. Sie schrieb für den Normalfall gemeindlicher Sonntagsgottesdienste die Verlesung von Texten aus den unter König Edward und Königin Elisabeth erlassenen »Books of Homilies« vor.⁵¹ Gegen den Ersatz des Predigens durch das Verlesen erhob der puritanische Flügel der *ecclesia Anglicana* ganz im Sinne ursprünglicher reformatorischer Einsichten lautstarken Protest – damit sei der Dienst des Pfarrers nichts Besseres als »playing on a stage« – und stellte eine lebendige eigene Predigtpraxis dagegen;⁵² nicht wenige Engländer reisten deshalb meilenweit, um Predigten zu hören, wie man früher auf Wallfahrt zum Besuch heiliger Gegenstände gegangen war.⁵³ Im Wittenberger Ausstrahlungsbereich hingegen ist von Protesten gegen die Verwendung von Postillenpredigten nichts zu hören, und das wohl nicht nur wegen der Autorität Luthers, die hinter der wichtigsten Postille stand, sondern auch, weil seine Anregung nicht wörtlich umgesetzt wurde. Zwar ermahnte man bei Visitationen als predigtunfähig aufgefallene Pfarrer, sich an die Postille des Reformators zu halten,⁵⁴ doch ein Programm flächendeckender Verlesung war das nicht – schon deshalb, weil die Texte der Postille dazu eben nicht taugen. Sie gingen eher in die eigene Arbeit der Prediger ein.⁵⁵ Außerdem erfüllten die gedruckten Predigten Luthers wie zeitgenössischer und späterer Amtsbrüder⁵⁶ noch einen anderen Zweck: Als Bücher für die häusliche Andacht schlugen sie die Brücke vom Gottesdienst

⁵⁰ Vgl. PETTEGREE (s. Anm. 7), 35: »England was unusual in a number of respects, not least in instituting a separate tier of licensed preachers as an individually selected subset of the parish ministry. Elsewhere in Protestant Europe it was taken for granted that a properly called minister would be a preaching minister.«

⁵¹ Vgl. die Bestimmung des »Book of Common Prayer« (BCP, Ed. CUMMINGS [s. Anm. 29], 22 [1549]; Ed. KETLEY [s. Anm. 29], 269 [1552]; Ed. CUMMINGS, 127 [1559]).

⁵² Vgl. HUNT (s. Anm. 20) 30–42, das Zitat aaO 31. Zu diesem Streit vgl. auch MILNER (s. Anm. 27), 303–308.

⁵³ Dieses »sermon-gadding« auf Kosten des heimischen Pfarrers wurde gelegentlich sanktioniert (MILNER [s. Anm. 27], 309).

⁵⁴ Vgl. BRECHT (s. Anm. 39), 278f.

⁵⁵ Die Bedeutung der Postillen Luthers für die Predigtvorbereitung lässt sich bis ins 18. Jahrhundert belegen und spiegelt sich auch darin, dass Philipp Jakob Spener die Kirchenpostille 1701 mit eigener Vorrede neu herausgab (vgl. die Spener-Bibliographie von P. GRÜNBERG, Philipp Jakob Spener, Bd. 3, 1906, Nr. 267). Die Kirchenpostille behauptete ihren Platz, obwohl nach Luther und besonders im 17. Jahrhundert eine Fülle von Postillen aus anderer Feder erschien.

⁵⁶ Vgl. zu dem ganzen Komplex H.-H. KRUMMACHER, Der junge Gryphius und die Tradition. Studien zu den Perikopensonetten und Passionsliedern, 1976, 69–90.

der Gemeinde zur persönlichen Frömmigkeit.⁵⁷ Und sie machten in deutlicher Spannung zu den ursprünglichen reformatorischen Impulsen⁵⁸ aus dem mündlichen Medium Predigt »the most significant genre of literature«, das der lutherischen Reformation entsprang,⁵⁹ ja, den Nukleus einer »immensen Literaturproduktion«, in der sich das »Vertrauen in die exklusive performative Kraft des Wortes« nun auch in schriftlicher Gestalt niederschlug.⁶⁰ Nicht zuletzt entfalteten sie literaturgeschichtliche Wirkungen über den Raum der Kirche hinaus.⁶¹

II

Zu den frühesten und publikumswirksamsten Attacken der Reformation auf den überlieferten liturgischen Betrieb gehörte die Kritik an den sogenannten Winkel- oder Privatmessen, d. h. Messen, die ein Priester still ohne Präsenz einer Gemeinde zelebrierte. Diese Kritik hatte einerseits sakramententheologische Gründe, insofern man in der »Winkelmesse« den liturgischen Inbegriff des falschen, opferzentrierten Abendmahlsverständnisses der zeitgenössischen Kirche sah. Sie entsprang, zum anderen, aber auch einer gottesdiensttheologischen Grundüberzeugung aller Strömungen der Reformation: Der Gottesdienst ist seinem Wesen nach eine gemeinschaftliche Angelegenheit, eine Sache der Gemeinde. Und zwar der unvertretbar selbst anwesenden Gemeinde – die von Kirche und Theologie vorgebrachte Behauptung, die Präsenz von Laien sei in der Messe, dem wichtigsten und einzig verbindlichen Gottesdienst, verzichtbar,

⁵⁷ Das gilt für die – zur »Kirchenpostille« zusammengefassten – Advents-, Weihnachts- und Fastenpostillen (WA 10,1/1 und 10,1,2; 1–208; 17,2; 1–247), die für Prediger und Hausväter gedacht waren, und zumal für die sog. »Hauspostille«, die Veit Dietrich aus von Luther als »Hausvater« gehaltenen Predigten zusammengestellt und bearbeitet hatte und zu denen Luther selbst das Vorwort beisteuerte (WA 52). Zu weiteren von anderer Hand zusammengestellten Lutherpostillen vgl. ZSCHÖCH (s. Anm. 42).

⁵⁸ Zu dieser Spannung und den methodischen Konsequenzen für die Auswertung von Predigten: WALLMANN (s. Anm. 19), 284–304.

⁵⁹ B. KREITZER, *The Lutheran Sermon* (in: TAYLOR [s. Anm. 9], 35–63), 35. Kreitzer setzt ein »perhaps« vor das Zitat – das aber nach ihren Ausführungen eher rhetorischen als argumentativen Charakter hat.

⁶⁰ TH. KAUFMANN, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts* (SuR.NR 29), 2006, 24.

⁶¹ Vgl. etwa Andreas Gryphius' Sonettzyklus »Son- und Feyrtags-Sonette« (KRUMMACHER [s. Anm. 56], Teil I). Nur am Rande sei auf die Fernwirkung in Gestalt von Bertolt Brechts »Hauspostille« aus dem Jahr 1927 hingewiesen.

weil der Priester nicht nur *in persona Christi*, sondern auch *in persona ecclesiae* handle,⁶² wurde als einsetzungswidrig und sachfremd zurückgewiesen.⁶³

Warum und in welcher Weise der Gottesdienst Sache der Gemeinde ist, fasst Luther in seinen vielzitierten Sätzen aus der Predigt zur Einweihung der Torgauer Schlosskirche von 1544 zusammen: Im Gottesdienst geschehe nichts anderes, als »das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang«. ⁶⁴ D. h., der Gottesdienst ist Sache der Gemeinde, insofern sie Adressatin des hier geschehenden Redens Gottes ist – wobei Luther unter dieses Reden Gottes auch das Abendmahl fasst⁶⁵ –, und er ist Sache der Gemeinde, insofern sie darauf mit ihrem eigenen Reden – sprechend und singend – antwortet. Diese Komplementarität von Gottesdienst und Gemeinde kommt geradezu handgreiflich in einem neuen Zug zur Geltung, der alle reformatorischen Gottesdienste kennzeichnet: Jeder Gottesdienst schließt alle ein, die sich zu seiner Zeit in der Kirche befinden. Während das Mittelalter ein Nebeneinander geistlicher Verrichtungen mit unterschiedlichen Akteuren an verschiedenen Stellen der Kirche kannte – Predigt, Messen an mehreren Altären, Kommunion, Taufen etc. –, gibt es in den evangelischen Kirchen jeweils einen einzigen liturgischen Vollzug mit Teilnahme aller als liturgisches Kollektiv. Das heißt für die Kirchenarchitektur, dass das Kirchengebäude kein polyzentrischer liturgischer Raum mehr ist wie im Mittelalter. Vielmehr wird er – so in den lutherischen Kirchen – auf zwei, später vielfach dann zu einem zusammengezogene,⁶⁶ liturgische Zentren, die eine Kanzel

⁶² Vgl. das tridentinische Dekret »De missae sacrificio«, cap. 6 (DS 1747). Luther ließ das Argument der Vertretbarkeit der Gemeinde durch den Priester in seinem ersten Abendmahlssermon (»Eyn Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament des Heyligen Waren Leychnams Christi Und von den Bruderschafft«) noch gelten, allerdings nicht zur Rechtfertigung der gemeindelosen Messe, sondern zur Tolerierung des Kelchentzugs (WA 2; 742,24–743,6), so sehr dieser als Widerspruch zur Einsetzung Christi und zur Gemeinschaftsdimension des sakramentalen Zeichens möglichst bald beseitigt werden sollte (742,18–23). Im zweiten Abendmahlssermon (»Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe«) findet sich auch im Zusammenhang des Problems der *communio sub una specie* keine Spur mehr von jenem Argument (WA 6, 374,20–375,4).

⁶³ Z. B. CALVIN, Institutio IV 18,8 (OS 5, 424,19–22).

⁶⁴ WA 49; 588,16–18.

⁶⁵ Vgl. unten S. 341.

⁶⁶ Nämlich dem Tisch und Rednerpult, z. T. sogar noch die Orgel übereinanderschichtenden Kanzelaltar, der sich im späteren 17./18. Jahrhundert verbreitete und als neuartige Altararchitektur die bis dahin im Luthertum vorherrschenden spätgotischen Flügelaltäre über Zwischenformen verdrängte. Zu dieser Konstruktion, ihrer Entwicklung, ihren verschiedenen Typen und den mit ihr verbundenen ästhetischen und theologischen Gesichtspunkten: P. POSCHARSKY, Die Kanzel, 1963, 214–250; H. MAI, Der evangelische Kanzelaltar. Geschichte und Bedeutung, 1969.

und den auch nur noch einen Tisch oder Altar,⁶⁷ oder – so im reformierten Raum – nur auf die Kanzel⁶⁸ als gemeinsamen Bezugspunkt aller ausgerichtet; wichtigster Gesichtspunkt bei der Gestaltung oder Umgestaltung von Kirchenräumen ist dabei, dass von jeder Stelle aus die Worte des Predigers und Liturgen gut gehört werden können.⁶⁹ Hinzu kommen die nicht erst in jener Zeit vorhandenen,⁷⁰ doch mit der steigenden Bedeutung der Predigt sich rapide vermehrenden⁷¹ Kirchenstühle und -bänke. Sie schließen nicht nur das im Mittel-

⁶⁷ In lutherischen Kirchen, wo man Seitenaltäre oft stehen ließ, hatten sie keine liturgische Funktion mehr: P. POSCHARSKY, Art. Altar IV (TRE 2, 1978, 321–324), 322.

⁶⁸ Für Genf: GROSSE (s. Anm. 4), 262–269. Zu Zürich mit der Besonderheit des 1526 im Grossmünster errichteten Kanzelaltars: G. GERMANN, Der protestantische Kirchenbau in der Schweiz, 1963, 20f. Wurde der Abendmahlstisch in den reformierten Kirchen zunächst einfach bei Bedarf hinzugesetzt, kam es auf die Dauer doch vielfach – nicht in Genf (aaO 266) – zur Installation eines festen Tisches, der Kanzel nahe und ihr untergeordnet, im Kirchenraum (B. REYMOND, L'architecture religieuse des protestants. Histoire – caractéristiques – problèmes actuels [Pratiques 14], 1996, 31. 165).

⁶⁹ Dieser Gesichtspunkt war auch mitentscheidend, wenn es um die Ausmaße neuer Kirchenbauten ging; sie durften nicht so groß sein, dass die Gottesdienstteilnehmer nicht überall gut hören – und den Prediger oder Liturgen auch sehen – konnten, wie der große englische Architekt Christopher Wren, Schöpfer der Londoner St. Paulskirche, mit deutlichem Konfessionsbewusstsein an Königin Anna schrieb: »Die Kirchen müssen also groß sein. Allerdings wäre es in unserer reformierten Religion unsinnig, eine Gemeindekirche zu groß zu bauen, als dass alle anwesenden Personen hören und sehen könnten. Die Römischen können natürlich größere Kirchen bauen; ihnen genügt es, das Gemurmel der Messe zu vernehmen und die Elevation der Hostie zu sehen. Aber unsere Kirchen müssen als Auditorien konzipiert sein« (zitiert bei V. FIDDES, The Architectural Requirements of Protestant Worship, 1961, 45).

⁷⁰ Verschiedentlich gab es sie, insbesondere dort, wo häufig gepredigt wurde, schon im späten Mittelalter. Vgl. etwa zur Schweiz: GERMANN (s. Anm. 68), 21f; und zu England: A. SPICER, »Accommodating of Thame Selfis to Heir the Worde: Preaching, Pews and Reformed Worship in Scotland, 1560–1638 (History 88, 2003, 405–422), 412. Die englischen Lollarden, die für ihre Predigten Wert auf eine aufmerksame Zuhörerschaft legten und deshalb bereits für Sitze plädierten, begründeten diese Forderung damit, dass Jesus vor der Bergpredigt die Hörer aufgefordert habe, sich zu lagern (aaO 411). Zu den sozialhistorischen Aspekten, die mit den Kirchenstühlen und -bänken verbunden waren, und den Konflikten, die es im Konfessionellen Zeitalter, aber auch schon zuvor um sie gab: R. WEX, Ordnung und Unfriede. Raumprobleme des protestantischen Kirchenbaus im 17. und 18. Jahrhundert in Deutschland, 1984.

⁷¹ Vgl. zum Beispiel Genf, wo nach Einführung der Reformation von Kirche zu Kirche die Kanzeln erneuert oder ersetzt und Kirchenbänke aufgestellt wurden: »L'une [neue Kanzel] ne va pas sans les autres [Bänke]« (GROSSE [s. Anm. 4], 264). Dieselbe Korrespondenz zeigt sich in Schottland, wenn dort bei Visitationen aufmerksam registriert wurde, dass die Kirchen »pulpit and settis for the pepill« aufwiesen (SPICER [s. Anm. 70], 413; passim ausführlich zur Einrichtung von Kirchenstühlen und -bänken im Gefolge der schottischen Reformation).

alter übliche Kommen und Gehen während des Gottesdienstes⁷² aus; sie erleichtern auch nicht nur das konzentrierte Hören, sondern sie verstärken auch die kollektive räumliche Orientierung,⁷³ indem sie die gesamte Gemeinde für die Dauer des Gottesdienstes entsprechend fixieren.⁷⁴ Das gilt auch für die seit dem Ende des 16. Jahrhunderts in vielen Kirchen eingebauten Emporen, die nötig werden, weil das gleichzeitige Sitzen einer großen Menge mehr Platz erfordert, als die Grundfläche bietet.⁷⁵

Was die Predigt betrifft, konnte nicht strittig sein, dass sie ohne Gemeindepräsenz sinnlos ist. Schon die vorreformatorischen Predigtgelegenheiten waren denn auch Versammlungen von – hörender – Gemeinde, ja, die Einrichtung eigener Predigtgottesdienste ging im allgemeinen auf den Willen von Gemeinden im gleichermaßen kirchlichen wie kommunalen Sinne zurück.⁷⁶ Für die Reformatoren folgt die Hinordnung der Predigt auf die Gemeinde aus dem Wesen der Predigt selbst. Als »laute und öffentliche Verkündigung des Evangeliums« (*vocalis et publica vox Euangelii*)⁷⁷ zielt sie auf die Bildung und Erhaltung der Gemeinschaft der Glaubenden: »Gottes wort kan nicht on Gottes Volck sein«, wie es in Luthers »Von den Konziliis und Kirchen« heißt.⁷⁸ Mit den Worten

⁷² Vgl. J. BOSSY, *Christianity in the West*, 1987, 67–70.

⁷³ Da in lutherischen Kirchen, in denen Kanzel und Altar sich an unterschiedlichen Standorten im Raum befanden, ein Wechsel der Kollektivausrichtung während des Gottesdienstes nötig war, wurden in Kirchen wie St. Anna und (evangelisch) St. Ulrich in Augsburg oder der Stadtkirche von Colmar Bänke mit beweglichen Rückenlehnen eingebaut, die es erlaubten, zwischen Predigt und Abendmahl die Sitzrichtung zu ändern (vgl. dazu etwa: *Der Kirchenbau des Protestantismus von der Reformationszeit bis zur Gegenwart*, hg. von der Vereinigung Berliner Architekten, 1893, 24f.; GERMANN [s. Anm. 68], 22). Dieselbe Lösung ergriff man auch im reformierten Basler Münster, weil dort der alte Kreuzaltar stehenblieb (aaO 22 mit 19). In Dänemark wurden für die zwischen Altar und Kanzel Sitzenden jeweils zwei Bänke, eine nach vorne und eine nach hinten ausgerichtete, montiert, so dass die Gottesdienstteilnehmer sich zu dem jeweiligen liturgischen Aktionszentrum hin umsetzen können.

⁷⁴ Vgl. GROSSE (s. Anm. 4), 268: Die Bänke »imposent en effet une posture d'immobilité et d'attention à ce que se passe durant le culte et remplissent à cet égard une véritable fonction liturgique.«

⁷⁵ Vgl. dazu unter praktischen und architekturästhetischen Gesichtspunkten E. GRASHOFF, *Raumprobleme des protestantischen Kirchenbaus im 17. und 18. Jahrhundert*, 1938, 23–39.

⁷⁶ Vgl. S. OZMENT, *The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*, 1975, 39–42.

⁷⁷ WA 7; 722,3f (Responso ad Librum Ambrosii Catharini). Vgl. auch die Rede vom *vocale verbum* (aaO 722,15).

⁷⁸ WA 50; 629,34f. Seinen Grund hat das Zusammengeschlossensein aller Glaubenden zu einem »Volk« oder einer »Gemeinschaft« (*communio*) im gemeinsamen Einssein mit Christus, die im Glauben gegeben ist (vgl. etwa WA 7; 25,26–28 [Freiheitsschrift]; 17,2; 501,35f. 510,37f [Fastenpostille, Predigt über Lk 19,1–10]).

Zwingli: Durch die Predigt wird auf dem Fundament Christus der »Bau« der Kirche errichtet.⁷⁹ Denn durch das gemeinsame Hören auf das Evangelium wird, so Calvin, die »Einhelligkeit des Glaubens« (*fidei consensus*) unter allen gefördert.⁸⁰ Wie weit solche Einhelligkeit tatsächlich erreicht wurde, lässt sich nicht genau bestimmen; doch ist davon auszugehen, dass das regelmäßige und häufige Hören von Predigten in hohem Maße gleicher inhaltlicher Ausrichtung entscheidend zur kollektiven Prägung von Gemeinden beitrug.⁸¹ Damit diene die Predigt dem Aufbau und der Stärkung der Identität der evangelischen Gemeinden nach innen. Zugleich markierte sie die Abgrenzung nach draußen, gegenüber jenen, die auf eine andere, evangeliumswidrige Botschaft hörten. So war die reformatorische Predigt das wichtigste Instrument zur Schaffung evangelischer Gemeinde als »counter-community« ebenso, wie sie das hervorgehobene Medium ihrer Selbstdarstellung als durch eigene Überzeugungen, Praktiken und Loyalitäten verbundener »community« war.⁸²

Musste man hinsichtlich der Predigt für deren liturgischen Status, nicht für ihren Gemeindebezug kämpfen, verhielt es sich beim Abendmahl umgekehrt. Dass die Messe der wichtigste und der – einzig – verbindliche Gottesdienst war,

⁷⁹ »Aedificare [...] est: praedicare. Fundamentum est Christus« (ZWINGLI, CR 90, 864, 20f [De vera et falsa religione commentarius]). Calvin legt hier 1 Kor 3,12–15 aus, das im Sinne jenes Satzes zu verstehen sei, gibt aber zugleich seine grundsätzliche Einschätzung wieder.

⁸⁰ Institutio IV 1,5 (OS 5, 8,21–23).

⁸¹ David d'Avray spricht – im Blick auf regelmäßige Predigten des Spätmittelalters, wo es sie gab – von einer »drip-drip method of inculcating beliefs« mit Langzeiteffekt (D. D'AVRAY, *Method in the Study of Medieval Sermons* [in: DERS./N. BÉRIOU (Hg.), *Modern Questions about Medieval Sermons. Essays on Marriage, Death, History and Sanctity* (Medioevo Latino, Biblioteca 11), 1994, 3–29], 9), aufgenommen von THAYER, *Penitence* (s. Anm. 8), 7. Demgegenüber erscheint es wenig plausibel, wenn PETTEGREE (s. Anm. 7), 213, die Absicht der Reformatoren, durch Predigten »[to] inculcat[e] the essentials, or even a more complex understanding of the core of belief«, als von vorneherein zum Scheitern verurteilt betrachtet. Dass die reformatorischen Predigten nicht auf die Übermittlung lehrhaft verstandener Theologie reduziert werden dürfen und dass sie ihre Rolle im Rahmen eines komplexeren religiösen Lebens spielten, ist unbestritten; aber dort spielten sie sie und »impften« in ihrer Vielzahl und Regelmäßigkeit durchaus auch »die Hauptpunkte des Glaubens ein« (hierzu: A. STEGMANN, »evangelium pure docetur« – Beobachtungen zum Verhältnis von Lehre und Predigt bei Luther und Melancthon und im Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts [LuJ 81, 2014, 249–302]). Vgl. die folgende Anm.

⁸² Vgl. PETTEGREE (s. Anm. 7), 214: Es bestand »the need to create a counter-community. This was the power of the evangelical sermon, a powerful demonstration of a new evolving community.« Und das nicht nur, wie Pettegree nahelegt, dadurch, dass die Predigten zur Bildung distinkter Massen (*crowds*) führten, sondern auch durch ihre Botschaften.

stand in vorreformatorischer Zeit fest, dass sie die Teilnahme der Gemeinde forderte, hingegen nicht; ja, das Gros der Messen wurde ohne Gemeinde gefeiert. In der Kritik an diesem Sachverhalt stimmen alle Reformatoren überein, so sehr ihre abendmahlstheologischen Ansichten und liturgischen Programme auch differieren. Das Abendmahl ist seinem Wesen nach ein Mahl, eine »Synaxis oder Comunio«,⁸³ darin die Gemeinde – unvertretbar – kommuniziert und so zu einem Leib »mit Christo und allen heyligen«⁸⁴ wird. Leitbild ist, wie auch die zeitgenössische Ikonographie zeigt, die um einen Tisch versammelte Gemeinschaft, nicht der allein vor Gott am Altar stehende Priester, architektonische Konsequenz die Umwidmung des Altars zum Tisch oder seine Ersetzung durch einen Tisch.

Daraus ergeben sich liturgische Folgerungen. Die Kommunion der Gemeinde kann nicht, wie im Spätmittelalter weit verbreitet, als von der Messe abgetrennter gelegentlicher Sondergottesdienst vollzogen werden,⁸⁵ sondern jede Abendmahlsfeier muss auf sie als ihren Höhepunkt zulaufen. Ebenso wenig ist es angemessen, dass die Gemeinde im Unterschied zum Amtsträger das Mahl nur in eingeschränkter Gestalt vollzieht, d. h. nur isst und nicht auch trinkt.⁸⁶ Die Kritik am Kelchentzug als einsetzungswidriger Verweigerung voller Gemeinschaft zugunsten der Sonderstellung des Klerus gerade auch am Tisch des Herrn gehörte nicht umsonst zu den frühesten und breitenwirksamsten Attacken der Reformation auf den gottesdienstlichen Betrieb; die Feier der gesamten Gemeinde unter beiden Gestalten, durch die Parallele zu Jan Hus und sei-

⁸³ WA 2; 743,9 (Sermon vom Sakrament des Leichnams Christi). So auch Zwingli (Commentarius de vera et falsa religione, CR 90, 802f), Butzer (Grund und Ursach, in: R. STUPPERICH [Hg.], Martin Bucers deutsche Schriften, Bd. 1, 1960, 243,13), Calvin (Institutio IV 18,7: OS 5, 424,4).

⁸⁴ WA 2; 743,21f; ähnlich Zwingli (CR 90,803) und Calvin (Institutio IV 17,38: OS 5, 402,10–14).

⁸⁵ Zu den separaten Kommunionfeiern des Spätmittelalters: MEYER (s. Anm. 7), 236.

⁸⁶ In manchen Ordnungen ist zudem ausdrücklich vorgesehen, dass der Liturg nicht vorweg, sondern zusammen mit der Gemeinde jeweils das Brot und den Kelch empfängt (Vgl. Kantz'sche Messe, Text bei J. SMEND, Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe, 1896, 73–78, hier 76; Zwinglis »Epicheiresis«, vermutlich auch seine »Action und Brauch« [M. JENNY, Die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren (SDGSTh 23), 1968, 56]), dass er überhaupt erst nach ihr kommuniziert (manche Straßburger Ordnungen: I. PAHL [Hg.], Coena Domini I. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert [Spicilegium Friburgense 29], 1983, 316, Anm. 47) oder dass er – was den endgültigen rituellen Abschied vom Messopfer, bei dem die Kommunion des Priesters notwendiger Abschluss des Opferaktes ist, bedeutet – gar nicht zu kommunizieren braucht (Wormser Messe 1524, Text in PAHL, aaO 17–21, hier 20).

ner Bewegung ein Freund wie Feind verständliches Fanal, war von Anfang an die deutlichste rituelle Markierung evangelischer Gruppenidentität.⁸⁷

Aber nicht allein im unterschiedslosen Essen und Trinken aller erweist sich das Abendmahl als Gemeindegesehen. Das gilt auch für die verbalen Elemente des Ritus, insbesondere für die Einsetzungsworte. In der überlieferten Messe werden sie als Zentrum des Kanons unhörbar rezitiert, bestimmt allein für die Ohren Gottes, dem hier das Opfer seines Sohnes dargebracht wird.⁸⁸ Mit der Ablehnung des Messopfers, in der sich alle Reformatoren einig sind, muss nicht nur der größte Teil des Kanons fallen. Vielmehr wird damit auch das stille Sprechen der Einsetzungsworte als fundamentale Verkehrung betrachtet, die Luther auf einen Diebstahl des Teufels⁸⁹ und Calvin auf die »Tyrannei des Papstes«⁹⁰ zurückführt. Denn diese Worte sind gar nicht an Gott, sondern an die Kommunikanten, also an die Gemeinde gerichtet, der folglich bei stiller Rezitation genommen wird, was ihr zusteht. Dass die Gemeinde die Einsetzungsworte – laut und in der ihr geläufigen Sprache vorgebracht – zu hören vermag, ist konstitutiv für den ganzen Ritus. Ihr wird hier gesagt, was sie tun soll und was sie daran hat. Anders als in der überlieferten Messe, deren Kanon der Liturg, zu Gott sprechend, mit dem Rücken zur Gemeinde rezitiert, muss der Liturg folglich die Worte Christi ihr zugewendet sprechen.⁹¹ Dazu soll er

⁸⁷ Vgl. zu diesem Komplex TH. KAUFMANN, Abendmahl und Gruppenidentität in der frühen Reformation (in: M. EBNER [Hg.], Herrenmahl und Gruppenidentität [QD 221], 2001, 194–210), der auch den bei gemeinsamer Kritik am Kelchentzug doch unterschiedlichen Stellenwert dieses Punktes innerhalb der frühen reformatorischen Bewegung herausstellt.

⁸⁸ S. dazu unten S. 356f.

⁸⁹ Vgl. WA 6; 362,16f (Sermon von dem Neuen Testament): Die Einsetzungsworte habe »der teuffell [...] meysterlich gestolen und in ein schweygen bracht«.

⁹⁰ Institutio IV 17,39 (OS 5, 403,12–14): Nihil ergo magis praeposterum fieri in Coena potest, quam si vertatur in mutam actionem: quod sub Papae tyrannide factum est.

⁹¹ In Luthers »Deutscher Messe« wird das nicht nur ausdrücklich gesagt (WA 19; 80,28–30), sondern setzt auch der anders gar nicht durchführbare verschränkte Ritus (s. u.) diese Stellung des Liturgen voraus – anders als seine in vielem »transitorische« (so zu Recht KAUFMANN, Abendmahl [s. Anm. 87], 24) »Formula Missae«, die übergangsweise auch noch die stille Rezitation gelten lässt (WA 12; 212,25f) und die Umwendung des Liturgen zur Gemeinde auf jeden Fall erst für den Segen vorsieht (WA 12; 213,12). Faktisch wurde in Wittenberg die in der »Formula Missae« noch vorgesehene Stellung weiterhin beibehalten, wie der erstaunte Augsburger Pfarrer Wolfgang Musculus in seinem »Itinerarium Conventus Isnachii« von 1536 registriert (die liturgiebezogenen Passagen abgedruckt bei W. HERBST [Hg.], Evangelischer Gottesdienst. Quellen zu seiner Geschichte, 1992, 103–109, hier 108). Die der Gemeinde zugewandte Stellung des Liturgen für das Abendmahl wurde in Zürich, Straßburg und Genf sogleich eingeführt (R. BORNERT, La Réforme Protestante du Culte à Strasbourg au XVI^e siècle [1523–1598] [SMRT 28], 1981, 15; GROSSE [s. Anm. 4], 203).

möglichst hinter den Altar treten, was allerdings in lutherischen Gegenden nur mit Einschränkungen erfüllt wurde, weil man hier vielfach an den Altarretabeln festhielt.⁹²

Bei aller gemeinreformatorischen Forderung nach lauter Rezitation der Einsetzungsworte bestanden freilich in deren genauerem Verständnis und in der Bestimmung ihrer liturgischen Rolle deutliche Differenzen, die mit den gegensätzlichen Auffassungen der Reformatoren vom Abendmahl zusammenhängen. Für Luther sind auch die Einsetzungsworte eine Weise, in der »unser lieber Herr selbst mit uns redet«, es sind seine eigenen an die Kommunikanten gerichteten »lebendige wort«.⁹³ Ihr Spezifikum liegt darin, dass sich hier die Selbstgabe Christi im mündlichen Wort mit seiner Selbstgabe unter den Elementen verbindet, das »Genießen« seiner im Hören⁹⁴ auf das Genießen im Essen und Trinken hinausläuft. Die Einsetzungsworte sind somit in Einem von Christus durch den Liturgen gesprochenes Verkündigungs-, Konsekrations- und Spendewort. In seiner »Deutschen Messe«⁹⁵ setzt Luther diese theologisch-liturgische Einheit in rituelle Bewegung um, indem er die Rezitation unmittelbar mit der Distribution verknüpft, d. h. auf das Brotwort das Essen und auf das Kelchwort das Trinken folgen lässt.⁹⁶ So wird die Gemeinde Leib Christi als Empfängerin seines sakramentalen Leibes, worauf sie, wie unten zur Sprache kommen wird, in gemeinsamem Lob und Dank antwortet. Freilich wurde diese sinnenfällige liturgische

⁹² In Luthers »Deutscher Messe« heißt es denn auch, in der rechten Messe müsse »der altar nicht so bleyben« – eine Veränderung werde aber Zeit brauchen (WA 19; 80,28f). Eine Reihe von Kirchenordnungen (z. B. im ernestinischen Sachsen, Magdeburg, Hessen-Kassel, Straßburg, Württemberg oder Frankfurt am Main) schrieben ausdrücklich vor, Retabelaltäre zu Tischen umzubauen (A. NIEBERGALL, Art. Abendmahlsfeier III [TRE 1, 1977, 287–310], 300). In großem Stil umgesetzt wurde dieses Programm aber nur in Thüringen und Württemberg (E. KOCH, Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus [KGE II/8], 2000, 243). In Kirchen, in denen der Altar mit einem Retabel verbunden war, sollte vielfach die gemalte Darstellung des Abendmahls als Tischgemeinschaft diese Dimension des Sakramentes sinnenfällig machen.

⁹³ WA 6; 361,9 (Sermon von dem neuen Testament).

⁹⁴ Vgl. Anm. 20.

⁹⁵ WA 19; 72–113.

⁹⁶ Vgl. WA 19; 99,5–11. Dazu: D. WENDEBOURG, Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation (BHT^h 148), 2009, 57–60. In diese Richtung, allerdings nicht ganz so weit geht Cranmer im »Book of Common Prayer« von 1552: Hatte er 1549 noch viele Gebete zwischen Einsetzungsworten und Kommunion bestehen lassen (vgl. Ed. CUMMINGS [s. Anm. 29], 31–34, streicht er sie nun alle und lässt die Distribution unmittelbar auf die Rezitation der *verba institutionis* folgen (Ed. KETLEY [s. Anm. 29], 279). Dabei bleibt es auch 1559 (Ed. CUMMINGS, 137). Für diesen Hinweis danke ich meinem Mitarbeiter Dr. Ashley Null.

Dramatisierung des Gabegeschehens, die bei großen Kommunikantenzahlen schwer zu realisieren ist, nicht häufig verwirklicht.⁹⁷

Auch Calvin bestimmt das Abendmahl als Empfangshandlung,⁹⁸ in der Christus »lebendig«⁹⁹ zur Gemeinde spricht und sich ihr sakramental zueignet.¹⁰⁰ Nur dass diese Zueignung nicht über eine Selbstbindung Christi an die auszuteilenden Elemente geschehen, sondern der körperliche Genuss von Brot und Wein die Kommunikanten jener Teilhabe am Leib Christi symbolisch versichern soll, die ihnen geistlich im Glauben an sein Wort widerfährt.¹⁰¹ Die Ausrichtung des Abendmahls auf die Gemeinde bringt der Genfer Reformator, darin der Basler Gottesdienstordnung folgend,¹⁰² liturgisch aber noch in anderer Weise zum Ausdruck: durch die Aufnahme der Exkommunikation in den Abendmahlsritus. Vor dem Mahl spricht der Liturg mit den Worten »au Nom et en l'autorité de nostre Seigneur JESUS Christ: je excommunie« aus, wer nicht teilnehmen darf.¹⁰³ Nun sehen zwar alle Reformatoren für unbußfertige Sünder den Ausschluss vom Abendmahl vor. Doch er wird vor der Feier verhängt, so dass die Betroffenen gar nicht erst an ihr teilnehmen. Das ist auch in Genf der Fall.¹⁰⁴ Die Exkommunikation, die in der Liturgie ausgesprochen wird, nennt denn auch keine Personen, sondern Arten von Sündern, die ausge-

⁹⁷ In den meisten Gebieten setzten sich Mischformen aus Elementen der – ins Deutsche übertragenen – Formula Missa und der Deutschen Messe durch, die die Rezitation der gesamten Einsetzungsworte in Einem und dann bei der Kommunion Brot- und Kelchwort nochmals aufnehmende Spendeworte vorsahen.

⁹⁸ Vgl. Institutio IV 18,7 (OS 5, 423,24–26), wo er das – falsche – Messopfer und das – rechte – Abendmahl einander gegenüberstellt als Gegensatz von Geben und Empfangen: »Quantum interest inter dare et accipere, tantum a Sacramento Coenae sacrificium differt«. Vgl. Luther, WA 6; 520,27–36. 523,38–524,1 (De captivitate Babylonica).

⁹⁹ Institutio IV 17,39 (OS 5, 403,26f): Die Einsetzungsworte sind eine *viva praedicatione*.

¹⁰⁰ Vgl. Institutio IV 17,39 (OS 5, 403,21–30).

¹⁰¹ Z.B. Institutio IV 17,10. Mit den Worten der Abendmahlsliturgie der Gottesdienstordnung »La Forme des Prières Ecclésiastiques«: »Et combien que nous ne voyons que du pain et du vin: toutesfois que nous ne doubtons point, qu'il accomplit spirituellement en noz ames, tout ce qu'il nous demonstre exterieurement, par ces signes visibles: c'est à dire qu'il est le pain celestiel, pour nous repaistre et nourrir à vie eternelle« (Calvins Abendmahlsordnung, in: PAHL [s. Anm. 86], 355–362, hier 360, Ziff. 499; GROSSE [s. Anm. 4], 650).

¹⁰² Vgl. PAHL (s. Anm. 86), 203–215, Ziff. 308–328 (1526)/215–225, Ziff. 329–349 (1537). Vgl. dazu JENNY (s. Anm. 86), Kap. III. In Basel fehlt allerdings noch die zugespitzte Formulierung »ich exkommuniziere«.

¹⁰³ Vgl. PAHL (s. Anm. 86), 358f, Ziff. 495; GROSSE (s. Anm. 4), 649.

¹⁰⁴ Vgl. GROSSE (s. Anm. 4), 536, der das Verfahren des dafür zuständigen Consistoire skizziert. Vgl. JENNY (s. Anm. 86), 122. 134f, vgl. auch 100.

geschlossen werden.¹⁰⁵ Damit ist der Sinn einer Exkommunikation unterlaufen. Wenn Calvin dennoch diese Form wählt, dann bringt er einen Zug zur höchsten Steigerung, den fast alle Schweizer Liturgien aufweisen: die nachdrückliche Betonung eines bußfertigen ethischen Lebenswandels als Kennzeichen der am Tisch des Herrn versammelten Gemeinde.¹⁰⁶ Davon sprechen sonst die ausführlichen Vermahnungen, die der Kommunion vorausgehen.¹⁰⁷ Wenn Calvin darüber hinaus die Exkommunikation der nicht Bußfertigen zum Teil der Abendmahlsfeier macht, spiegelt sich darin das außerordentliche Gewicht, das der Genfer Reformator der kirchlichen Disziplin für das Leben der Kirche zumisst.¹⁰⁸

Nach den Vorgaben der Liturgien Luthers und Calvins wie des »Book of Common Prayer« ist das Abendmahl Gemeindegesehen in der Weise, dass Gott darin an der Gemeinde handelt, worauf sie dann, wie unten auszuführen sein wird, antwortet. Für Zwingli hingegen ist es Gemeindegesehen derart, dass die Gemeinde selbst Subjekt und Gott der Adressat ist.¹⁰⁹ Alles, was hier

¹⁰⁵ Und zwar Sünder in religiöser Hinsicht wie Götzendiener, Gotteslästerer oder Häretiker und Sünder in moralischer Hinsicht wie Menschen, die den Eltern oder der Obrigkeit nicht gehorchen, Ehebrecher, Diebe, Säufer und Schlemmer.

¹⁰⁶ Nicht umsonst sehen die Schweizer und die von ihnen abhängigen Formulare, anders als die lutherischen, die Verlesung des Einsetzungsberichtes unter Einschluss von 1 Kor 11,27–29 vor. Ein Sonderfall ist Zwinglis »Action und Brauch«. Hier erscheint bei der Verlesung des Einsetzungsberichtes innerhalb des Abendmahls wie in den lutherischen Liturgien nur 1 Kor 11,23–26, allein im vorausgehenden Verkündigungsteil, in dem der Einsetzungsbericht nach 1 Kor 11 schon einmal als Epistel vorkommt, wird er mit samt der ihn umschließenden apostolischen Ermahnung gelesen (Verse 20–29). Der Akzent der Vermahnung im Mahlteil liegt dann auch nicht, wie bei den anderen Schweizer Liturgien, auf dem heiligmäßigen Lebenswandel, sondern, wie bei Luther (s. Anm. 107), wenn auch mit entgegengesetzter inhaltlicher Ausrichtung, auf dem rechten Verständnis des Mahls (vgl. PAHL [s. Anm. 86], 189–198, Ziff. 294–303).

¹⁰⁷ Demgegenüber konzentrieren sich die lutherischen Vermahnungen darauf, das rechte Verständnis des Abendmahls einzuschärfen. Paradigmatisch ist dafür die Vermahnung in Luthers »Deutscher Messe« (WA 19; 96,20–28). Die ethische Dimension kommt, allerdings deutlich knapper als in den Schweizer Formularen, in der vorausgehenden Vaterunserparaphrase zur Sprache (aaO 95,26–96,19).

¹⁰⁸ GROSSE (s. Anm. 4), Kap. VIII, speziell 535–540, skizziert den Kontext des komplexen Genfer Kirchenzuchtverfahrens. Es ist insofern keine »Inkonsequenz« Calvins, dass er diese Exkommunikation in seine Liturgie aufnimmt, obwohl der eigentliche Ausschluss durch das Konsistorium geschieht und aufgrund der vorherigen Ankündigung von Abendmahlsfeiern bereits Ausgeschlossene gar nicht erst erscheinen (so JENNY [s. Anm. 86], 100). Vielmehr handelt es sich um eine durch die liturgische Form und den liturgischen Ort gesteigerte Betonung des Gewichtes der kirchlichen Disziplin.

¹⁰⁹ Sehr treffend die Charakterisierung bei JENNY (s. Anm. 86), 50: Das Abendmahl soll nach Zwingli »nicht eine Handlung *an* der Gemeinde, sondern eine Handlung *der* Gemeinde sein.«

vor sich geht, ist ihre »Action«, ihr »Gedechtnis« oder ihre »Danksagung«¹¹⁰ für das Handeln Gottes, das einst auf Golgatha geschehen ist, weshalb der Zürcher Reformator eine programmatische Vorliebe für den Begriff »Eucharistie« und lateinische Äquivalente hegt.¹¹¹ Die Gemeinde, die hier dankend agiert, ist in der Einigkeit des Glaubens durch den Heiligen Geist Leib Christi, was sie während der Feier im Dank und danach in »unschuldigem Leben« zum Ausdruck bringt.¹¹² Ihre Dankhandlung vollzieht sich als immer neue Wiederholung des von Zwingli ebenfalls als reines Dank- und Gedächtnismahl analog zum jüdischen Passah vorgestellten Stiftungsmahles am Gründonnerstag, weshalb auf die Kommunion die gemeinsame Rezitation des Passahpsalms 113 folgt.

Um die Gemeinde als Gründonnerstagstischgemeinschaft erlebbar zu machen, sieht Zwinglis Liturgie nicht bloß die Hinwendung des Liturgen zur Gemeinde vor, sondern fordert, dass die Kommunikanten beim Mahl, von »Dienern« von einem gedeckten Tisch aus bedient, an ihren Plätzen sitzen bleiben.¹¹³ Diese bibliodramatische Gestaltung des Abendmahls konnte noch weitergetrieben werden, wenn man an gedeckten Tischen saß.¹¹⁴ Während Luthers »Deutsche Messe« den Gabecharakter des Abendmahls dramatisch gestaltete¹¹⁵ und die Gemeinschaft der Kommunikanten über den für alle gleichen und alle mit Christus verbindenden Gabegestus erfahrbar machte, war hier die Gemeinschaft unmittelbarer Erlebnisgegenstand. Noch handgreiflicher wurde die biblische Inszenierung der Mahlcommunio, wenn im elisabethanischen England

¹¹⁰ Vgl. den Titel der Zürcher Abendmahlsliturgie: »Action oder Bruch des Nachtmahls, Gedechtnus oder Dancksagung Christi«. Zu dieser Liturgie vgl. PAHL (s. Anm. 86), 189–198, Ziff. 294–307. Vgl. dazu WENDEBOURG (s. Anm. 96), 94–96, zum theologischen Hintergrund: 85–94.

¹¹¹ Vgl. WENDEBOURG (s. Anm. 96), 93. Das heißt nicht, Luther, Calvin und andere Reformatoren hätten das Wort »Eucharistie« gar nicht gebraucht. Doch ihrem Verständnis des Abendmahls als eines Mahls, in dem Heil empfangen wird, entsprechend bevorzugten sie Bezeichnungen, in denen der Gabe- oder der Mahlcharakter zum Ausdruck kommt. Luther spricht, wenn er nicht einfach »Messe« sagt, überwiegend von »Sakrament (des Leibes und Blutes Christi, des Altars)«, Calvin von »Sainte Cène«, Cranmers »Book of Common Prayer« von »The Supper of the Lorde« (Ed. CUMMINGS [s. Anm. 29] 19 [1549]; Ed. KETLEY [s. Anm. 29], 265 [»the Lord's Supper«, 1552]; vgl. auch Cummings 124 [1559]). Vgl. im Übrigen die Titel der Liturgien, die sich in der nicht zufällig »Coena Domini« genannten Sammlung (PAHL [s. Anm. 86]) finden.

¹¹² So das Gebet vor der Rezitation der Einsetzungsworte: PAHL (s. Anm. 86), 194f, Ziff. 302.

¹¹³ Zur konkreten Gestaltung vgl. JENNY (s. Anm. 86), 46–49.

¹¹⁴ Zum Beispiel in Ostfriesland (KOCH, Zeitalter [s. Anm. 92], 291) oder in den Londoner Exilgemeinden (s. Anm. 116).

¹¹⁵ Vgl. oben S. 341.

der Chor regelrecht als Esszimmer mit Tisch und um ihn herumgruppierten Stühlen eingerichtet wurde, das den Saal des ersten Abendmahles (»upper room«, vgl. Mk 14,15/Lk 22,12) repräsentieren sollte.¹¹⁶ Mit solcher Umwidmung des früher dem Hochaltar geweihten Raumes wurde ebenso wie mit der Versammlung der Kommunikanten um den Tisch herum, die an die Stelle des allein vor dem Altar stehenden Priesters trat,¹¹⁷ der Schritt vom Messopfer zum Gemeindemahl unübersehbar.

Ideal und Wirklichkeit klappten freilich auch beim reformatorischen Abendmahl auseinander. War anfangs die Zahl der Kommunikanten sehr hoch und drängten sich die Massen, nun in der neuen Weise am Sakrament teilzuhaben,¹¹⁸ ließ der Enthusiasmus bald nach, es gab Sonntage, an denen niemand kommunizieren wollte.¹¹⁹ Die theologische Einsicht, dass es ein Abendmahl ohne kommunizierende Gemeinde nicht geben kann, musste unter diesen Umständen zur Folge haben, dass die Feier wegfiel; der Gottesdienst endete mit einem kurzen liturgischen Schluss nach der Predigt.¹²⁰ Das entsprach nicht den Vorstellungen Luthers und Calvins, die – anders als Zwingli, der von vornherein nur vier Feiern im Jahr, damit im Vergleich zur mittelalterlichen Praxis einmal jährlicher Kommunion allerdings immer noch ein Mehrfaches geplant hatte – vom allsonntäglichen Abendmahl ausgegangen waren.¹²¹ Es wurde aber als erträglich empfunden, weil man das sonntägliche Abendmahl nicht als unverzichtbar betrachtete, wie das für die mündliche Verkündigung des Evangeliums in der Auslegung und Applikation durch die Predigt galt.¹²² So ergab sich im Protestan-

¹¹⁶ Vgl. MILNER (s. Anm. 27), 337.

¹¹⁷ AaO 331.

¹¹⁸ Im Blick auf die frühen evangelischen Abendmahlsfeiern kann man mit Fug und Recht von »massenhafte[m] Zulauf« sprechen (KAUFMANN, Abendmahl [s. Anm. 87], 205).

¹¹⁹ Vgl. die Beobachtung, die Wolfgang Musculus in seinem »Itinerarium Conventus Isnachii« von 1536 (s. Anm. 91: 105.108) wiedergibt, dass nämlich in dem Gottesdienst zu Eisenach, an dem er teilnahm, kein einziger Mann, sondern nur *paucae quaedam mulierculae* kommuniziert hätten und dass vierzehn Tage später in Wittenberg *maior pars populi* nach der Predigt die Kirche verlassen habe.

¹²⁰ Zur unterschiedlichen Gestaltung dieses Schlusses laut lutherischen Kirchenordnungen: LILIENCRON (s. Anm. 33), 29f. Nach dem »Book of Common Prayer«: Ed. CUMMINGS (s. Anm. 29), 37 (1549); Ed. KETLEY (s. Anm. 29), 281 (1552); Ed. CUMMINGS, 139 (1559).

¹²¹ Nach Calvins Vorstellung sollte das allerdings nicht in jeder Kirche, sondern reihum in den verschiedenen Kirchen Genfs geschehen (Articles concernant l'organisation de l'église et du culte à Genève: OS 1, 371). Zum Verzicht auf das sonntägliche Abendmahl in allen Kirchen: JENNY (s. Anm. 86), 134–136.

¹²² Vgl. Luthers Feststellungen in seiner ersten liturgischen Schrift »Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde« (WA 12; 35–37), die christliche Gemeinde solle

tismus neben Hochzeiten der Abendmahlsfrequenz¹²³ über weite Strecken das seltene, meist zweimal im Jahr gehaltene Abendmahl. Unverzichtbar und Teil jedes Gottesdienstes war die Verkündigung des Wortes Gottes an die Gemeinde nur in gepredigter Form.

Ebenso unverzichtbar und Element jedes Gottesdienstes war und ist in allen evangelischen Konfessionen das Gegenstück zur Verkündigung, die Antwort der Gemeinde, darin sie »wiederum mit Gott redet«, wie es in der zitierten Torgauer Predigt Luthers heißt,¹²⁴ aber auch allen anderen Reformatoren selbstverständlich ist. Damit kommt die zweite Dimension zur Sprache, in der der Gottesdienst nach reformatorischer Anschauung Sache der Gemeinde ist: Sie ist nicht nur Adressatin des Redens Gottes, sondern wendet sich auch dankend, bittend, preisend an ihn zurück. Das geschieht im Gebet. Zwar ist das Gebet keineswegs an den öffentlichen Gottesdienst gebunden, sondern »[m]an kan und sol [...] überal, an allen orten und alle stunde beten.« Doch zugleich gilt, dass »das Gebet [...] nirgend so krefftig und starck [ist], als wenn der gantze hauffe eintrechtlich mit einander betet.«¹²⁵ Als Prototyp und Vorbild jedes christlichen Gebets betrachten die Reformatoren mit der älteren kirchlichen Tradition das Vaterunser, als wichtigsten Fundus von Gebeten den Psalter.

In Luthers Torgauer Predigt ist die Rede davon, dass die Gemeinde mit Gott rede in »Gebet und Lobgesang«. Doch mit dem zweiten Wort ist nichts anderes gemeint als mit dem ersten, vielmehr nur eine besondere Gestalt desselben,

»nymer [...] zu samen komen, es werde denn da selbs Gottis wort gepredigt und gebett, es sey auch aufs kurtzist« (35,20f), und es sei »alles zuthun umb gottis wort, das dasselb ym schwang gehe« (36,24f). Skopus dieser Sätze ist es nicht, das Abendmahl in die zweite Reihe zu stellen, denn Luther spricht in dieser Schrift gar nicht von der Messe, sondern von den Tagzeitengottesdiensten. Sie haben aber grundsätzliche Bedeutung. In der Tat wurde in den Städten denn auch »womöglich täglich gepredigt« (GRAFF [s. Anm. 37], 213). In der »Deutschen Messe« heißt es dann, es solle »alles umb des worts und sacramenten willen unter den Christen geschehen ym gotts dienst« (WA 19; 113,2f).

¹²³ So waren die Zahlen der Kommunikanten im späteren 17. und in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts zum Teil sehr hoch: E. SCHMIDT, *Der Gottesdienst am kurfürstlichen Hofe zu Dresden*, 1961, 143; G. STILLER, *Johann Sebastian Bach und das Leipziger gottesdienstliche Leben seiner Zeit*, 1970, 117–120. In verschiedenen Territorien und Städten waren neben den Abendmahlsfeiern am Sonntag solche während der Woche vorgesehen (GRAFF [s. Anm. 37], 181; STILLER, aaO 42f). Nebenbei sei darauf hingewiesen, dass im Zusammenhang der Kommunionfrequenz die Verpflichtung zur Vorbereitung in Rechnung zu stellen ist.

¹²⁴ Vgl. oben S. 335.

¹²⁵ WA 49; 593,24–26 (Torgauer Kirchweihpredigt 1544). Vgl. Calvin zum Gebet der Gemeinde neben dem des Einzelnen: *Institutio* III 20,29 (OS 4, 338,3–340,17). Zu den verschiedenen Genera gottesdienstlicher Gebete in der Reformation vgl. F. SCHULZ, *Art. Gebet VII* (TRE 12, 1984, 71–84).

gesungenes Gebet.¹²⁶ Calvin schreibt in der Einleitung zu seiner Genfer Gottesdienstordnung »La Forme des Prières Ecclésiastiques« von 1542 ausdrücklich, das gottesdienstliche Gebet habe seit Beginn der Kirche »zwei Gestalten« gehabt, die es auch im durch die Reformation erneuerten Gottesdienst haben solle: »Die einen [Gebete] geschehen durch schlichtes Wort, die anderen mit Gesang.«¹²⁷ Damit bringt er eine Überzeugung zum Ausdruck, in der sich alle Reformatoren einig sind. Die Ausnahme ist Zwingli, der allein die gesprochene Rede für liturgisch angemessen hält.¹²⁸ So setzt er in seiner Abendmahlsliturgie »Action oder Brauch« an die Stelle des abgelehnten gemeinsamen Singens antiphonales Sprechen der Lob- und Dankgebete durch Männer und Frauen¹²⁹ – eine revolutionäre Neuerung, mit der er beim Zürcher Rat allerdings auf wenig Gegenliebe stieß, so dass das Sprechen der Gemeinde der Rezitation durch die Amtsträger weichen musste.¹³⁰ Luther, Butzer, Calvin, Knox und andere hingegen sehen vor, dass die Gemeinde, wo sie lobend, dankend, bittend vor Gott tritt, dies singend tut. Deshalb werden die Gebete der Gemeinde so gestaltet, dass sie auch für alle singbar sind: Sie werden in die Muttersprache übersetzt und allermeist in die Form des gereimten Strophenliedes gebracht und mit gemeindetauglichen Melodien unterlegt. Das gilt für die von der christlichen Gemeinde angeeigneten Gebete des Psalters, die, ausgehend von den Prototypen der dadurch neu geschaffenen Gattung Psalmlied, Martin Luthers »Ach Gott

¹²⁶ Deshalb können ebenso gut einfach Verkündigung und Gebet als die beiden aufeinander bezogenen Pole des Gottesdienstes benannt werden, so in dem in Anm. 122 angeführten Satz aus »Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde«, die christliche Gemeinde solle »nymer [...] zu samen komen, es werde denn da selbs Gottis wort gepredigt und gebett«.

¹²⁷ OS 2, 15,22f: »Quant est des prieres publiques, il y en a deux especes. Les unes se font par simple parole: les autres avecque chant.«

¹²⁸ Vgl. unten S. 360f.

¹²⁹ Vgl. PAHL (s. Anm. 86), 191. 193. 196–198. Es handelt sich um das Gloria, das als Lobgebet angesehene Credo und den Dankpsalm nach dem Abendmahl. Antiphonale Rezitation, nun allerdings zwischen Liturgen und Gemeinde, sieht auch die Abendmahlsliturgie des »Book of Common Prayer« von 1552 und 1559 vor, und zwar für die Zehn Gebote, deren jedes von der Gemeinde mit einer Bitte um Gottes Erbarmen beantwortet wird, und für das zwecks Verklammerung von Einsetzungsworten und Distribution (vgl. oben Anm. 96) hinter die Kommunion gesetzte Vaterunser, das Satz für Satz zuerst vom Liturgen gesprochen und dann von der Gemeinde wiederholt wird, nachdem es zur Eröffnung der Feier schon einmal vom Liturgen allein als Einleitung zu einer Bußkollekte gesprochen worden ist (Ed. KETLEY [s. Anm. 29], 266f. 280. 265 [1552]; Ed. CUMMINGS [s. Anm. 29], 125. 137. 124 [1559]). Die Fassung von 1549 kennt noch keine Rezitation des Dekalogs und sieht vor, dass das Vaterunser zweimal vom Liturgen allein gesprochen wird (Ed. CUMMINGS [s. Anm. 29], 20. 32).

¹³⁰ So explizit von der Ausgabe von 1529 an: SCHMIDT-CLAUSING (s. Anm. 35), 83.

vom Himmel sieh darein« (Ps 12) und »Aus tiefer Not« (Ps 130), von den Wittenbergern in Auswahl, andernorts und besonders wirkungsvoll in Genf vollständig zu Strophenliedern umgearbeitet werden.¹³¹ Es gilt ebenso für Stücke aus dem Ordinarium der Messe, die, ursprünglich einmal Sache der Gemeinde, seit langem – in lateinischer Sprache – vom Chor übernommen, wenn nicht einfach vom Priester rezitiert worden waren, wie das Credo oder das Sanctus, oder für das Vaterunser, das in der Messe zu den priesterlichen Gebeten gehört hatte. Dazu kommen in den lutherischen Kirchen eine Fülle weiterer Gemeindelieder unterschiedlicher Inhalte und Funktionen mit und ohne ältere Vorlagen.¹³²

Den Anstoß für eigene¹³³ Gemeindeliedproduktion in großem Stil¹³⁴ wie für die Initiative, auch andere zur Dichtung solcher Lieder anzuspornen,¹³⁵ hatte Luthers Arbeit an seinem ersten Messformular, der »Formula Missae et Communionis«, im Jahr 1523 gegeben. So sehr diese Liturgie noch an der lateinischen Sprache samt den lateinischen Chorgesängen festhält, schreibt er doch in den Ausführungsbestimmungen, er »hätte es gerne, dass wir möglichst viele muttersprachliche Lieder (cantica vernacula) hätten, die das Volk während der

¹³¹ Vgl. die Angaben bei M. JENNY, Art. Kirchenlied I (TRE 18, 1989, 602–629), 612, dort auch spätere vollständige Sammlungen im Luthertum (aaO 613), die in Konkurrenz zu dem erfolgreichen Genfer Psalter entstanden (ebd.).

¹³² AaO 614–616.

¹³³ »Eigen« im Sinne der dichterischen Umsetzung biblischer Vorlagen, der Übersetzung, Bearbeitung, Erweiterung altkirchlicher und mittelalterlicher Lieder und der Hervorbringung neuer Lieder ohne Vorlage.

¹³⁴ Vorausgegangen waren das im Sommer 1523 aus Betroffenheit über die ersten reformatorischen Martyrien geborene balladenhafte Lied »Ein neues Lied wir heben an«, an dem Luther seine poetische Begabung entdeckte, das unmittelbar darauf folgende »Nun freut euch lieben Christen gmein« sowie zwei Psalmlieder, darunter »Aus tiefer Not« (WA 35; Lied 1 [411–415. 487f], Lied 5 [422–425. 493], Lied 3 [418f. 490–492], Lied 4 [419–421. 492f]). Vgl. D. WENDEBOURG, Martin Luther und das Kirchenlied im lutherischen Protestantismus (BThZ 28, 2011, 244–259), 231f.

¹³⁵ Vgl. den Ende 1523 geschriebenen Brief an Spalatin: WA.Br 3, Nr. 698. Es spricht einiges dafür, dass hinter der Dringlichkeit, mit der diese Initiative ergriffen wurde, auch die Konkurrenz zu Thomas Müntzer stand, der, seinerseits von Luthers bis dahin verbreiteten kritischen Bemerkungen zu den gängigen Gottesdiensten und reformerischen Impulsen beeinflusst, bereits 1523 sein »Deutsches Kirchenamt« einschließlich verdeutschter Hymnen in der Allstedter Gemeinde in die Praxis umsetzte, dabei freilich ein anderes, erheblich konservativeres liturgisch-musikalisches Konzept verfolgend (S. BRÄUER, Einleitung zur Ausgabe von Müntzers *Deutsche Evangelische Messe 1524*, 1988, 9f; DERS., Thomas Müntzers Liedschaffen. Die theologischen Intentionen der Hymnenübertragung im Allstedter Gottesdienst von 1523/24 und im Abendmahlslied Müntzers [Lu] 41, 1974, 45–102; DERS./GÜNTER VOGLER, Thomas Müntzer. Neu Ordnung machen in der Welt. Eine Biographie, 2016, 190–198).

Messe sänge, sei es entsprechend den Gradualgesängen, sei es entsprechend dem Sanctus und dem Agnus Dei.«¹³⁶ Diese Lieder könnten entweder neben den überlieferten lateinischen Gesängen gesungen werden oder – die von Luther offensichtlich bevorzugte Lösung – diese Gesänge ersetzen, jedenfalls an jedem zweiten gottesdienstlichen Tag, bis das eigentliche Ziel, die vollständig muttersprachliche Messe, erreicht sei.¹³⁷ Damit bahnt sich der entscheidende liturgische und ekklesiale Schritt an, wie er in Wittenberg dann mit der Deutschen Messe, aber auch andernorts getan wurde:¹³⁸ die Aufwertung des muttersprachlichen Gemeindeliedes zum integralen Bestandteil aller Gottesdienste, vor allem auch des sonntäglichen Hauptgottesdienstes, und das hieß, wo man sie beibehielt, auch der Messe.¹³⁹ Denn wohl hatte es volkssprachliche geistliche Lieder schon früher gegeben.¹⁴⁰ Doch in der Messe, dem entscheidenden, allein verpflichtenden Gottesdienst, hatten sie, hatte also die aktive Beteiligung der Gemeinde keinen Ort gehabt.¹⁴¹

¹³⁶ WA 12; 218,15f: »Cantica velim etiam nobis esse vernacula quam plurima, quae populus sub missa cantaret, vel iuxta gradualia, item iuxta Sanctus et Agnus dei.«

¹³⁷ »Donec tota missa vernacula fieret« (aaO 218,20f). In der Predigt vom 2. Advent 1523, in der Luther die Wittenberger Gemeinde auf die bevorstehende Gottesdienstreform vorbereitete, heißt es denn auch: »velim ut successu temporis omnia cantica germanice canerentur« (WA 11; 210,20f).

¹³⁸ In Thomas Müntzers »Deutsch Euangelisch Messe« von 1524 war dieser Schritt bereits vor Luthers »Deutscher Messe« vorgesehen (vgl. BRÄUER, Einleitung [s. Anm. 135]). Noch zwei Jahre vorher, 1522, hatte Nikolaus Decius in Braunschweig die ersten deutschen Versionen von Ordinariumsstücken aus der Messliturgie vorgelegt und – möglicherweise sogar mehrstimmig – singen lassen, darunter das bis heute gebräuchliche Gloria »Allein Gott in der Höh sei Ehr«.

¹³⁹ Vgl. I. SCHEITLER, Das katholische Kirchenlied zur Zeit Paul Gerhards (in: D. WENDEBOURG [Hg.], Paul Gerhardt – Dichtung, Theologie, Musik, 2008, 117–140), 117: »Martin Luther [...] hat das deutsche Lied in einen neuen Stand gebracht: Er machte es zu einem liturgisch vollgültigen Teil des Gottesdienstes.« Darin liegt eine Parallele zur Aufwertung der Predigt, die es ja auch vor der Reformation gegeben hatte, die aber kein integraler Bestandteil des entscheidenden Gottesdienstes, der Messe, gewesen war. Vgl. W. BLANKENBURG, Der gottesdienstliche Liedgesang der Gemeinde (in: K. F. MÜLLER [Hg.], Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Bd. 4: Die Musik des evangelischen Gottesdienstes, 1961, 559–659), 562: »Neu ist in der Reformation die Erhebung des liedhaften Gemeindegesangs zu einem konstituierenden Bestandteil des Gottesdienstes. [...] In dieser Maßnahme ist mit Recht die bedeutungsvollste und folgenreichste liturgische Neuerung der Reformation neben der festen Verankerung der Predigt gesehene worden.«

¹⁴⁰ Sie wurden dort, wo es Predigtgottesdienste gab, in diesem Rahmen gesungen, vor allem aber ausgiebig auf Wallfahrten und bei Prozessionen.

¹⁴¹ Im 15. und 16. Jahrhundert wurde mehrfach, u. a. vom Konstanzer Konzil, verboten, in der Messe deutsche Lieder zu singen, etwa in der von Luther in der »Formula missae« als Übergangsoption vorgeschlagenen Weise deutscher Parallelgesänge zu den latei-

Das sollte nun anders werden. Im Wittenberger Ausstrahlungsbereich entstand ein schnell wachsender, in immer neuen Gesangbüchern¹⁴² verbreiteter Fundus geistlicher Lieder unterschiedlicher Art,¹⁴³ viele davon sehr schnell auch in Chorgesangbüchern mehrstimmig dargeboten und damit Grundlage für eine neu sich bildende Institution, die aus Schülern und Bürgern zusammengesetzte Kantorei.¹⁴⁴ Auch an anderen Orten des Reiches kamen schnell Gesangbücher heraus, ebenso und in der jeweiligen Volkssprache in Ländern Nord- und Osteuropas, wo sich evangelische Gemeinden gebildet hatten.¹⁴⁵ In den Kirchen, die sich im Geist Calvins reformierten, war es ausschließlich der Psalter samt einigen anderen biblischen Liedern, der in Strophenform für den gottesdienstlichen Gesang zugelassen wurde und, vor allem in seiner Gestalt als Genfer Psalter, in vielen Übersetzungen und Nachdichtungen immer neu auf den Markt kam.¹⁴⁶ Denn, wie Calvin mit Augustin schreibt, nur Lieder, die von Gott

nischen Gesängen des Chores; daran zeigt sich, wie verbreitet solche Versuche jedenfalls in bestimmten Gebieten gewesen sein müssen, wie hartnäckig aber auch das kirchenamtliche Verbot zur Geltung gebracht wurde. Vgl. JENNY, Kirchenlied (s. Anm. 131), 618. Vgl. auch G. HAHN, Evangelium als literarische Anweisung. Zu Luthers Stellung in der Geschichte des deutschen kirchlichen Liedes, 1981, 41.

¹⁴² Das erste erhaltene gedruckte Gesangbuch, das der Reformation noch vorausging, war das der Böhmisches Brüder von 1501, das deren lebendige Singtradition spiegelt (J. KOUBA, Der älteste Gesangbuchdruck aus Böhmen [JHL 13, 1968, 78–112]).

¹⁴³ Einen Überblick über die zu Luthers Lebzeiten erschienenen und Luthers eigene Lieder darin bietet: P. VEIT, Das Kirchenlied in der Reformation Martin Luthers, 1986, 41–44. Zur lutherischen Gesangbuchproduktion im 16. Jahrhundert überhaupt: CH. BROWN, Singing the Gospel. Lutheran Hymns and the Success of the Reformation (Harvard Historical Studies 148), 2005, 5–8.

¹⁴⁴ Vgl. H. ROBINSON-HAMMERSTEIN, Sächsische Jubelfreude (in: H.-CH. RUBLACK [Hg.], Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland [SVRG 197], 1992, 460–494), 490–494; DIES., The Lutheran Reformation and its Music (in: DIES. [Hg.], The Transmission of Ideas in the Lutheran Reformation, 1989, 141–171), 158–161 (hier auch zur sozialen Funktion der Kantorei als einer spätmittelalterliche Traditionen fortsetzender und ver wandelnder »gildenfrier Bürgergenossenschaft« [guild-free association]: aaO 161).

¹⁴⁵ Vgl. den Überblick bei A. VÖLKER, Art. Gesangbuch (TRE 12, 1984, 547–565), 550f.

¹⁴⁶ Zum Genfer Psalter vgl. die kritische Edition von P. PIDOUX, Le Psautier hugenot du XVI^e siècle. Zwei Bände, 1962; Les Psaumes en vers français avec leur melodies, 1986 (Faksimile der Ausgabe von 1562). Zur Geschichte der Melodien: DERS., Vom Ursprung der Genfer Psalmweisen, 1986. Zur internationalen Verbreitung und Wirkungsgeschichte: P. E. BERNOULLI/F. FURLER (Hg.), Der Genfer Psalter. Eine Entdeckungsreise. 2005; E. GRUNEWALD/H. JÜRGENS/J. LUTH (Hg.), Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden, 2004. Zur Straßburger Vorgeschichte: R. WEEDA, Calvin et la musique d'Église à Strasbourg (in: M. ARNOLD [Hg.], Jean Calvin: les années strasbourgeoises [1538–1541], 2010, 67–78); B. FÖLLMI, Der Genfer Psalter als Medium. Die Rolle von Straßburg und Genf bei der Ausbildung

selber stammten, könnten ihn angemessen preisen. Das aber gelte von den Liedern der Heiligen Schrift, vor allem den Psalmen, die der Heilige Geist David eingegeben habe, so dass, wenn sie gesungen würden, durch den menschlichen Mund gleichsam Gott selbst zu seinem Lobe singe.¹⁴⁷

Wieviel in den Jahrzehnten nach der Reformation tatsächlich von den Gemeinden im Gottesdienst gesungen wurde, ist eine offene Frage.¹⁴⁸ Die von Wolfgang Musculus 1536 in seinem »Itinerarium Conventus Isnachii« geschilderten Gottesdienste in Eisenach und Wittenberg zeigen ein sehr anderes Bild, als es den Wünschen der »Formula missae« und den Vorgaben der »Deutschen Messe« entspricht, nämlich viele gesungene Anteile des Chores, teils lateinisch, teils deutsch, oft alternierend mit der Orgel, und nur sehr wenige Gemeindelieder.¹⁴⁹ Der Befund, dass die Gottesdienste schon in diesen beiden unter derselben Herrschaft stehenden Städten voneinander abwichen, ist ein Indiz dafür, wie wenig mit einer einheitlichen Praxis gerechnet werden kann.¹⁵⁰ In Städten mit Schulchören ist jedenfalls von deren starker Beteiligung und, angelehnt an Luthers »Formula Missae«, einem hohen Anteil lateinischer Elemente¹⁵¹ auszu-

eines musikalischen Repertoires als Ausdruck reformierter Identität (in: M. FISCHER / N. HAAG / G. HAUG-MORITZ [Hg.], *Musik in neuzeitlichen Konfessionskulturen* [16.–19. Jahrhundert]. Räume – Medien – Funktionen, 2013, 54–64), 59–61.

¹⁴⁷ La Forme des Prieres et Chantz Ecclesiastiques [!]: »Or ce que dit S. Augustin est vray, que nul ne peut chanter choses dignes de Dieu, sinon qu'il ait recue d'iceluy: parquoy quand nous aurons bien circuy par tout pour cercher [!] cà et là, nous ne trouverons meilleures chansons ne plus propres pour ce faire [sc. im Gottesdienst singen], que les Pseaumes de David: lesquelz le saint Esprit luy a dictz et faitz. Et pourtant, quand nous les chantons, nous sommes certains que Dieu nous met en la bouche les parolles, comme si luy-mesmes chantoit en nous pour exalter sa gloire« (OS 2, 17,12–20).

¹⁴⁸ Zu dem Problem, auf der Basis welcher Quellen sich diese Frage beantworten ließe: BROWN (s. Anm. 143), 206, Anm. 44.

¹⁴⁹ In Eisenach singt die Gemeinde im sonntäglichen Abendmahlsgottesdienst »Christ ist erstanden« und das Credolied »Wir glauben all an einen Gott«, in Wittenberg, wo auch das Credolied vom Chor gesungen wird, bleibt der Gemeinde nur eines der von der »Deutschen Messe« vorgesehenen Kommunionlieder (HERBST [s. Anm. 91], 104, 108). Vgl. auch den Überblick über die liturgische Rollenverteilung im Gottesdienst der Wittenberger Stadtkirche bei M. SCHLÜTER, *Musikgeschichte Wittenbergs im 16. Jahrhundert* (Abhandlungen zur Musikgeschichte 18), 2010, 53–56.

¹⁵⁰ Zu Vorschriften des volkssprachlichen geistlichen Gesangs in verschiedenen evangelischen Kirchenordnungen: LILIENCRON (s. Anm. 33). Freilich zeigen die Differenzen zwischen Eisenach und Wittenberg, zwei Orten, in denen ja dieselbe Kirchenordnung galt, dass diese normative Quelle nur eingeschränkt etwas über die tatsächliche Praxis sagt.

¹⁵¹ Auffällig ist, dass das Glaubensbekenntnis kaum je nur auf Lateinisch, sondern praktisch immer auch auf Deutsch oder ausschließlich auf Deutsch von der Gemeinde selbst abgelegt werden sollte, und zwar in Form von Luthers Credolied (LILIENCRON [s. Anm. 33], 19, vgl. auch oben Anm. 150).

gehen,¹⁵² während in kleineren Orten und Dörfern der ganze Gottesdienst, angelehnt an Luthers »Deutsche Messe«, in der Volkssprache gehalten wurde und nur Gesang volkssprachiger Lieder vorgesehen war.¹⁵³ Doch sang im ebenfalls von der Wittenberger Reformation geprägten böhmischen Joachimsthal die Gemeinde, obwohl es auch dort Schulchöre und eine Pflege des lateinischen Gesangs gab, nachweisbar ausgiebig muttersprachliche Lieder im Gottesdienst.¹⁵⁴ Hier zeigt sich auch, wie die Gemeinde an das gottesdienstliche Singen herangeführt wurde, nämlich über die Schüler, die die neuen Lieder zuerst lernten und dann im Gottesdienst vor der Gemeinde und immer mehr mit ihr sangen.¹⁵⁵ In Joachimsthal wurde diese Gemeindeerziehungsarbeit mit Hilfe von Schulen und anderen Institutionen besonders systematisch gefördert,¹⁵⁶ doch war der Weg an anderen Orten mit höheren Schulen derselbe, und das auch in Straßburg, Genf und von der Genfer Reformation geprägten Gemeinden.¹⁵⁷ Hier

¹⁵² Vgl. VEIT (s. Anm. 143), 10; LILIENCRON (s. Anm. 33), 11–31; GRAFF (s. Anm. 37), 167–170 mit vielen Beispielen. Weit verbreitet war dafür das – von keinem Geringeren als Melanchthon mit einem Vorwort versehene – Cationale des Lüneburger Lehrers und Kantors Lucas Lossius, das alle lateinischen gottesdienstlichen Gesänge für den Gebrauch in lutherischen Gemeinden zusammenstellt (*Psalmodia, hoc est cantica veteris ecclesiae selecta ... Iam primum ad Ecclesiarum et Scholarum usum diligenter collecta et brevibus ac piis scholiis illustrate*, 1553). Der Wittenberger Drucker Georg Rhau, ehemaliger Thomaskantor, verlegte 1541 eine Sammlung von zehn Messen für evangelische Gottesdienste: *Opus decem missarum quatuor vocum, in gratiam scholarum atque adeo omnium musicos studiosorum*, 1541. – In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts verschwand das Lateinische mehr und mehr aus dem Gottesdienst, nicht zuletzt, weil es jetzt deutschsprachige Motetten auf hohem Niveau gab. Allerdings gab es im Leipziger Gottesdienst zur Zeit Johann Sebastian Bachs immer noch viele überwiegend vom Chor gesungene lateinische Anteile, während derer, weil man offensichtlich nicht mehr mit dem Verständnis dieser Stücke auf Seiten der Gemeinde rechnete, den Gottesdienstteilnehmern private Andacht empfohlen wurde (Leipziger Kirchenstaat, Einleitung zum sonn- und festtäglichen wie dem wöchentlichen Gottesdienst, abgedruckt in: HERBST [s. Anm. 91], 144–148). Besonders hartnäckig hielt man auch in Nürnberg an lateinischen Elementen des Gottesdienstes fest: M. HEROLD, *Alt-Nürnberg in seinen Gottesdiensten*, 1890.

¹⁵³ Vgl. LILIENCRON (s. Anm. 33), 9.

¹⁵⁴ Zu Joachimsthal: BROWN (s. Anm. 143), 76–104.

¹⁵⁵ Vgl. LILIENCRON (s. Anm. 33), 134.

¹⁵⁶ Vor allem durch den Lateinschullehrer und Kantor Nikolaus Herman und dann auch durch Johann Mathesius, der zunächst als Lehrer, anschließend lange Jahre als Pfarrer in Joachimsthal wirkte (aaO 26–30).

¹⁵⁷ Vgl. R. KINGDOM, *Uses of the Psalter in Calvin's Geneva* (in: GRUNEWALD u. a. [s. Anm. 146], 21–32), 23. Allerdings warnt A. EHRENSPERGER, *Die Stellung Zwinglis und der nachreformatorischen Zürcher Kirche zum Kirchengesang und zur Kirchenmusik* (in: *Musik in der Evangelisch-reformierten Kirche. Eine Standortbestimmung*, hg. vom Institut für Kirchenmusik der Evangelisch-Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, 1989, 15–44), 32, vor einer idealisierten Vorstellung der Anfänge in der Schweiz:

führte die Beschränkung auf das festumrissene Repertoire des – gesamten – Psalters samt einigen anderen biblischen Stücken und die Ablehnung von figuraler Chormusik und Orgelspiel im Gottesdienst¹⁵⁸ dazu, dass die calvinistischen Gemeinden die gesungenen Teile des Gottesdienstes in höherem Maß als die lutherischen der Zeit wirklich selber trugen.

In England bedurfte es des Einflusses von außen, dass die Gemeinde im Gottesdienst singen konnte. Das »Book of Common Prayer« von 1549 sah dergleichen nicht vor, sondern antiphonales Singen von Pfarrer und Schola oder Chor oder bloße gesprochene Rezitation, 1552 dann auch antiphonales Sprechen zwischen Pfarrer und Gemeinde.¹⁵⁹ Doch die evangelischen Exulanten, die während der Herrschaft Mary Tudors und der Abschaffung der Reformation in England auf dem Kontinent weilten, lernten dort das gottesdienstliche Singen der Gemeinden, insbesondere das Singen metrischer Psalmen kennen.¹⁶⁰ 1559, im Jahr der Thronbesteigung Königin Elisabeths, von ihr allerdings nicht gern gesehen,¹⁶¹ begannen sie im Gottesdienst Psalmen »after Genevan fashion«, also Psalmlieder zu singen.¹⁶² Diese Praxis wurde so begeistert aufgegriffen, dass der Lust am eigenen gottesdienstlichen Singen ein Großteil der noch bestehenden englischen Chöre zum Opfer fiel.¹⁶³ Allerdings gab es Streit über das Verhältnis der Psalmlieder zum »Book of Common Prayer«. Während ein Teil der eng-

»Man darf über die Einführung des Kirchengesangs in den reformierten Gebieten überhaupt nicht zu hoch denken oder sich darunter zu viel vorstellen. Es handelte sich ja weitgehend darum, dass die Schüler Psalmlieder lernten und dann diese stellvertretend für die Gemeinde oder mit dieser zusammen vortrugen.« Ähnliches gilt für Genf: GROSSE (s. Anm. 4), 185. Dasselbe wird überwiegend auch auf den Wittenberger Ausstrahlungsbereich zutreffen, Joachimsthal war ein besonderer Fall.

¹⁵⁸ S. unten S. 262.

¹⁵⁹ Vgl. Anm. 129.

¹⁶⁰ Vgl. N. TEMPERLEY, *The Music of the English Parish Church*, Bd. 1, 1979, 27–33. 37f. Genaugenommen hatte man in England diese Praxis schon bei den protestantischen Ausländergemeinden sehen und hören können, die sich angesichts konfessioneller Bedrückung auf dem Kontinent während der Regierungszeit König Edwards VI. in London bildeten, sie aber noch nicht kopiert (aaO 17f).

¹⁶¹ Sie ließ 1559 bei der Wiederinkraftsetzung des »Book of Common Prayer« als Kompromiss mit puritanischen Kreisen den Gesang von Liedern durch die Gemeinde in der Kirche, aber nur vor und nach dem Gottesdienst zu (B. QUITSLUND, *The Reformation in Rhyme. Sternhold, Hopkins and the English Metrical Psalter, 1547–1603*, 2008, 195f). Selbst liebte sie diese Musik, wie der höhere Adel in England überhaupt, nicht (TEMPERLEY [s. Anm. 160], 46), am Hof und an den Kathedralen behielt man die traditionelle prächtige, Chorgesang und Instrumentalmusik umfassende Musik ohne Gemeindebeteiligung bei (MILNER [s. Anm. 27], 297f) – auf die Dauer drangen die Psalmlieder aber auch hier ein (aaO 296).

¹⁶² TEMPERLEY (s. Anm. 160), 43.

¹⁶³ AaO 46.

lischen Protestanten sie in die offizielle Liturgie integrierte, vor allem vor und nach der Predigt,¹⁶⁴ sollte das Singen der Psalmlieder für puritanische Kreise ein Schritt auf dem Weg zur Abschaffung des »Book of Common Prayer« zugunsten einer an Genf orientierten Gottesdienstform sein.¹⁶⁵

Freilich darf nicht übersehen werden, dass die volkssprachlichen geistlichen Lieder ihren Ort keineswegs nur im Gottesdienst hatten. Sie wurden auch im alltäglichen Leben gesungen, zu Hause, auf Plätzen und in Schenken, von Bürgern und Handwerkern, Gebildeten und Ungebildeten, Frauen¹⁶⁶ und Männern. Sie waren lebendige Äußerungen des evangelischen Glaubens ebenso wie ein quer durch die Gesellschaft wirksames, kaum zu unterbindendes¹⁶⁷ Mittel seiner Verbreitung.¹⁶⁸ Mit ihrem Gesang wurden »papistische« Riten und Pre-

¹⁶⁴ Vgl. aaO 43. In manchen Gemeinden ging man weiter und ersetzte die nach dem BCP im biblischen Wortlaut zu sprechenden oder zu singenden Psalmen, ja auch die Cantica durch Psalmlieder (aaO 46).

¹⁶⁵ Diese Kreise verspotteten die Antiphonien des »Book of Common Prayer« mit den Worten, hier werde liturgisches Tennis gespielt (J. MALTBY, *Prayer Book and People in Elizabethan and Early Stuart England*, 1998, 3). Zum Streit um den Psalter unter den Fraktionen der englischen und der schottischen Kirche: RYRIE (s. Anm. 4).

¹⁶⁶ Vgl. die von LILIENCRON (s. Anm. 33), 137f, und Brown (s. Anm. 143), 163–166, erwähnten, mehrfach aufgelegten Gesangbücher der Straubinger, dann an mehreren Orten Süddeutschlands und Österreichs wirkenden Lehrerin Magdalena Heymair, die zunächst volkssprachliche evangelische Lieder in Frauenzirkeln gesungen hatte und später selbst solche Lieder nach den Episteln und mehreren neu- und alttestamentlichen sowie apokryphen Büchern schrieb – ein Unternehmen, das sie selbst als Umsetzung des allgemeinen Priestertums parallel zu Nottaufe und -absolution durch jeden Christen verstand (aaO 165) und in dem sie von Theologen ausdrücklich ermuntert wurde (aaO 164f).

¹⁶⁷ Wenn TEMPERLEY (s. Anm. 160), 3, schreibt: »It is difficult to stop a churchful of people from singing«, dann gilt das mindestens ebenso sehr von singenden Massen außerhalb der Kirche. Man versuchte es trotzdem, etwa durch drastische Strafmandate, die z. B. in Hildesheim für das Singen reformatorischer Lieder die Todesstrafe – für Priester durch Ertränken, für Laien durch Verbrennung – vorsahen: I. MAGER, *Lied und Reformation. Beobachtungen zur reformatorischen Singbewegung in norddeutschen Städten* (in: A. DÜRR/W. KILLY [Hg.], *Das protestantische Kirchenlied im 16. und 17. Jahrhundert* [Wolfenbütteler Forschungen 31], 1986, 25–38), 29.

¹⁶⁸ Vgl. die vielbeschriebene Geschichte von dem Tuchmacher, der auf dem Marktplatz von Magdeburg Lutherlieder sang und Einblattdrucke mit solchen verkaufte, der daraufhin verhaftet und von einer mehrere hundert Bürger umfassenden Menge befreit wurde – ein Ereignis, in dem die Magdeburger Chronisten den Anstoß zur Reformation in der Bischofsstadt sehen (Die Chroniken der niedersächsischen Städte. Magdeburg, 2. Band [Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert 27], 1899, 107. 143). Zur Verbreitung des Psalmengesangs außerhalb des Gottesdienstes im Calvinismus, wo neben Haus und Straße die Schlacht und das Martyrium zu Orten dieses Gesanges wurden: B. FÖLLMI, *Von Straßburg in die Cevennen – von Genf nach Königsberg. Der doppelte Kulturtransfer des Psalmsingens in den reformierten Kirchen* (in:

digten gestört¹⁶⁹ und wurde das Zusammengehörigkeitsgefühl der Evangelischen gestärkt. Kurz, der volkssprachliche geistliche Gesang wurde zum Markenzeichen des Protestantismus,¹⁷⁰ begeistert getragen von seinen Anhängern und gefürchtet von seinen Gegnern.¹⁷¹ Dabei war das gemeinsame Singen außerhalb der Kirche jedenfalls bei den Lutheranern in der Reformationszeit wohl noch wichtiger als innerhalb des Gottesdienstes.

III

»The reformers turn all into hearing«, klagte Stephen Gardiner, Bischof von Winchester und scharfer Gegner der Reformation.¹⁷² Gardiner hatte Recht. Der reformatorische Gottesdienst, welcher Strömung auch immer, bedient durchweg das Ohr.¹⁷³ Und er bedient in erster Linie das Ohr – alles, was es sonst im Gottesdienst gibt an Gesten und Riten, an Schmeckbarem, Sichtbarem und Fühlbarem, ist dem, was es zu hören gibt, zugeordnet. Mit diesem primär akus-

M. FISCHER/F. HÖRNER, *Lied und Populäre Kultur / Song and Popular Culture: Deutsch-französische Musiktransfers* [Jahrbuch des Volksliedarchivs Freiburg 57], 2012, 39–56), 40, und FÖLLMI, *Genfer Psalter* (s. Anm. 146), 55–57; KINGDON (s. Anm. 158), 29. Zum Psalmengesang protestantischer Märtyrer in England: RYRIE (s. Anm. 4), 123; zu dem der Parlamentssoldaten im englischen Bürgerkrieg des 17. Jahrhunderts: aaO 129f.

¹⁶⁹ Vgl. etwa die oft geschilderte Störung einer Prozession durch gemeinsamen Lutherliedergesang von Göttinger Wollwebern, die in der Leinestadt am Anfang der Reformation stand (MOELLER, *Reformation* [s. Anm. 4], 196f), oder die Predigtstörung durch solchen Gesang in Braunschweig (MAGER [s. Anm. 167], 30; in diesem Aufsatz noch weitere Fälle). Ein englisches Beispiel aus der frühen elisabethanischen Zeit: RYRIE (s. Anm. 4), 125.

¹⁷⁰ Dazu gehörte dann bald auch der Besitz eines der vielen wie Pilze aus dem Boden sprießenden Gesangbücher: ROBINSON-HAMMERSTEIN, *The Lutheran Reformation* (s. Anm. 145), 159: »Eventually more people possessed it [sc. the hymn book] and knew its content than possessed the Bible.«

¹⁷¹ Vgl. den vielzitierten Satz des Jesuiten Adam Contzius, »Luthers Lieder [hätten] mehr Seelen getötet als seine Schriften und Predigten« (*Hymni Lutheri animos plures quam scripta et declamationes occiderunt*): A. CONTZIUS, *Politicorum libri decem*, Bd. 1, [1620], c. 19; angeführt z. B. von MAGER (s. Anm. 167), 25.

¹⁷² Angeführt bei MILNER (s. Anm. 27), 271, vgl. auch 272.

¹⁷³ Die folgenden Ausführungen beziehen sich strikt auf den Gottesdienst, es soll hier kein Beitrag zu der allgemeinen Debatte über die »Hierarchie der Sinne« oder ihre mögliche »Umhierarchisierung« in der Reformation geleistet werden. Dazu M. FRIEDRICH, *Das Hör-Reich und das Sehe-Reich. Zur Bewertung des Sehens bei Luther und im frühneuzeitlichen Protestantismus* (in: G. WIMBÖCK/K. LEONHARD/M. FRIEDRICH [Hg.], *Evidentia. Reichweiten visueller Wahrnehmung in der Frühen Neuzeit* [Pluralisierung & Autorität 9], 2007, 451–479).

tischen Charakter¹⁷⁴ unterscheidet sich der reformatorische Gottesdienst auffällig vom spätmittelalterlichen Kult, in dem nicht nur den anderen Sinnen mehr geboten wird – ungleich mehr zu sehen, aber mit dem Weihrauch auch etwas zu riechen¹⁷⁵ –, sondern in dem das Sehen auch ein ganz anderes theologisch-liturgisches Gewicht hat, allem voran das »fieberhaft« beehrte¹⁷⁶ Schauen der konsekrierten Hostie bei der Elevation.¹⁷⁷

Darin, dass »alles Hören« ist, steht der reformatorische Gottesdienst aber noch in anderer Hinsicht in Gegensatz zur bisherigen Liturgie. Denn der Höhepunkt der mittelalterlichen, auch der tridentinischen Messe ist das Gegenteil des Hörbaren, er ist Stille: Mit dem Beginn des Kanons verfällt der Priester in die lautlose¹⁷⁸ Rezitation. Wie es im *Ordo missae* heißt: Jetzt, d. h. nach dem *Sanctus*, »surgit solus pontifex et tacite intrat in canonem«.¹⁷⁹ Nach dem Vorbild des Hohepriesters im Alten Testament tritt der Zelebrant in das Allerheiligste ein, um das Opfer darzubringen.¹⁸⁰ Das Allerheiligste ist hier kein lokaler Raum, der durch Wände und Schranken ausgegrenzt würde, sondern es ist ein akustischer Raum, der durch den Übergang in die Stille und die Rückkehr in die Hörbarkeit markiert wird, eben der Kanon. Der Priester braucht nicht laut zu sprechen, weil er im Heiligtum mit Gott allein ist, dem das Opfer gilt. Es ist aber auch angemessen, dass er unhörbar spricht, weil die an Gott gerichteten Worte nur so dem Profanen enthoben bleiben.¹⁸¹ Die Gemeinde steht

¹⁷⁴ MILNER (s. Anm. 27), 291, spricht von »aurality« als entscheidendem Merkmal des reformierten englischen Gottesdienstes. Vgl. REYMOND (s. Anm. 68), 79: »Le protestantisme a développé une spiritualité de l'écoute.«

¹⁷⁵ Vgl. die ganze Palette bei MILNER (s. Anm. 27), 102–109.

¹⁷⁶ Vgl. MILNER (s. Anm. 27), 154: »Its [sc. der Elevation] witness was feverishly and intensely sought.«

¹⁷⁷ Vgl. J. A. JUNGSMANN, *Missarum Solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde., 1949, hier Bd. 2, 251–254; H. B. MEYER, *Luther und die Messe* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 11), 1965, 268f. 274–279; DERS., *Eucharistie* (s. Anm. 7), 232f. Zu den Auswirkungen, die dieser Unterschied für die Gestaltung des Kirchenraumes hatte, s. oben S. 336 und Anm. 69.

¹⁷⁸ Zunächst war noch nicht volle Unhörbarkeit angestrebt, sondern ein zwar nicht der Gemeinde, aber dem assistierenden Diakon wahrnehmbares Rezitieren, das freilich im Laufe des Mittelalters immer mehr zur vollständig stillen Rezitation wurde und das Pius V. dann als solches verbindlich machte (JUNGSMANN, *Missarum Solemnia* 2 [s. Anm. 177], 127).

¹⁷⁹ AaO 127 (vgl. auch 168). Was im *Ordo Romanus* vom römischen Pontifex gesagt ist, wird zur liturgischen Norm für jeden Priester. Denn jener Satz aus karolingischer Bearbeitung des »ersten römischen Ordo [...] kann als Programm gelten, nach dem von da an der Ritus im innersten Kreise der Messfeier umgestaltet und ausgestaltet wurde« (aaO 168f).

¹⁸⁰ Vgl. aaO 169.

¹⁸¹ Vgl. aaO 127.

draußen wie einst das Volk bei Zacharias, wartet und betet, solange die heilige Handlung währt,¹⁸² bis schließlich wieder Worte erklingen, die für ihre Ohren bestimmt sind. Im Fall der sogenannten Stillmesse braucht sie sogar überhaupt nicht anwesend sein, dehnt sich von dem Opfer her, das im Zentrum steht, die Stille auf den ganzen Gottesdienst aus.

Keine der reformatorischen Liturgien operiert mit der Stille. Alle operieren ausschließlich mit dem – zum Wort gewordenen, im Ausstrahlungsbereich Wittenbergs und z. T. in England auch instrumentalen – Klang.¹⁸³ Dem Klang, der durch Sprechen und Singen, u. a. auch durch Spielen hervorgebracht wird, der von allen Teilnehmern erzeugt wird oder sich auf das Gegenüber von Amtsträger und Gemeinde oder unterschiedlicher Gruppen der Gemeinde verteilt. Dabei ist, wie im zweiten Abschnitt angesprochen, die Wahl der Klanggestalten unter den Reformatoren und den sich bildenden evangelischen Konfessionen verschieden. Außerdem gibt es große Differenzen im genauen Verständnis der Bedeutung, die der Klanglichkeit der von allen bejahten gesprochenen Worte im Gottesdienst zukommt, d. h. der Klanglichkeit der Verkündigung, der Äußerlichkeit des *äußeren Wortes* (*verbum externum*). Während Luther, wie sogleich anzusprechen sein wird, gerade ihr Heilsrelevanz zuspricht, nennt Andreas Karlstadt das äußere, sinnliche Wort »bloßes Gezische«, dem das Gotteswort als unhörbare, rein geistige Größe entgegenstehe,¹⁸⁴ und Zwingli schreibt, wenn die Apostel von »äußerem Wort« sprächen, dann meinten sie gerade »nit die stimm [...] sunder die selb meinung, die sy in irem hertzen habend, heraus geredt«;¹⁸⁵ ein äußeres, gesprochenes Wort könne heilvolle Wirklichkeit nachträglich abbilden, doch niemals deren Träger (*vehiculum*) sein.¹⁸⁶ Aber auch Karlstadt fordert die Verkündigung des biblischen Gotteswortes, und der Zürcher Reformator mit der von ihm entworfenen und in seiner Stadt eingeführten

¹⁸² Vgl. JUNGMANN, *Missarum Solemnia* 1 (s. Anm. 177), 106.

¹⁸³ In dieser Hinsicht kann man von einem gemeinsamen reformatorischen »soundscape« sprechen, so groß die Unterschiede in den Klangkonkretionen dann auch zwischen den Konfessionen sind: J.-F. MISSFELDER, *Reformatorenische Soundscapes* (in: D. SYNDRAM/Y. FRITZ/D. ZERBE, *Luther und die Fürsten. Selbstdarstellung und Selbstverständnis des Herrschers im Zeitalter der Reformation. Aufsatzband zur 1. Nationalen Sonderausstellung zum 500. Reformationsjubiläum »Luther und die Fürsten«*, 2014, 89–95).

¹⁸⁴ A. KARLSTADT, *Dialogus oder ein gesprechbüchlein, von dem gewlichen und abgöttischen mißbrauch des hochwürdigsten sacraments Jesu Christi*, 1524 (abgedruckt in: E. HERTZSCH [Hg.], *Karlstads Schriften aus den Jahren 1523–1525*, Bd. 2, 1957, 7–49), 10f.

¹⁸⁵ CR 92,521,1–4 (Antwort über Straußens Büchlein).

¹⁸⁶ Vgl. CR 92,586,4f; 581,15f (*Amica exegesis*).

Liturgie stellt das »äußere«, sinnlich hörbare Wort als Predigt in den Mittelpunkt des Gottesdienstes.¹⁸⁷

Einer der Reformatoren macht den Klangcharakter des Gottesdienstes ausdrücklich zum Gegenstand der Reflexion, Martin Luther. In seinen Überlegungen spiegelt sich die spezifische theologische Sicht des Wittenberger Reformators und die spezifische liturgische wie kirchenmusikalische Entwicklung des Wittenberger und von Wittenberg her geprägten Gottesdienstes. Doch insofern der Gottesdienst aller reformatorischen Strömungen ein primär und wesentlich akustisches Geschehen ist, haben Luthers Reflexionen einen über seine eigene Theologie hinausgehenden grundsätzlichen Charakter. Zugespitzt könnte man sagen, dass er den Gottesdienst derer, die seine Einschätzung des Akustischen nicht teilen, besser versteht als die, die ihn vertreten und feiern, es selber tun.¹⁸⁸

»[S]olange wir leben, ist das Leben Geräusch, Klang. Davor und danach ist ewige Stille«, schreibt Luther in der Auslegung von Ps 90,9.¹⁸⁹ Ja, in seiner »den Liebhabern der Musik« gewidmeten Vorrede zu den »Symphoniae iucundae«, einer Edition zeitgenössischer vierstimmiger Sätze durch den früheren Leipziger Thomaskantor und mittlerweile in Wittenberg wirkenden Komponisten, Musiktheoretiker und Musikverleger Georg Rhau,¹⁹⁰ stellt er fest, die ganze Welt töne, es gebe in ihr nichts ohne Klang (sonus) oder klingende Ordnung, so

¹⁸⁷ S. auch oben Anm. 21 die Stelle aus »Quo pacto ingenui adolescentes formandi sunt« (CR 89, 538), wo Zwingli Röm 10,17 zustimmend aufnimmt. Vgl. HAMM, *Zwingli's Reformation* (s. Anm. 25), 27–34, der an diesem Punkt »eine unlösbare Spannung« in der Konzeption des Zürcher Reformators sieht (32).

¹⁸⁸ Zum Folgenden vgl. WENDEBOURG, *Martin Luther* (s. Anm. 134), 240–243.

¹⁸⁹ »[D]onec vivimus, est vita strepitus, sonus. Ante et post silentium eternum« (WA 40,3; 558,8 [Auslegung des 90. Psalms von 1534/35]).

¹⁹⁰ *Symphoniae iucundae atque adeo breves quatuor vocum, ab optimis quibusque musicis compositae ac iuxta ordinem Tonorum dispositae, quas vulgo Mutetas appellare solemus, Numero quinquaginta duo, 1538*; die Vorrede separat WA 50; 368–374 (lat. und dt. [Johann Walther]); mit neuhochdeutscher Übersetzung in: J. SCHILLING, *Die erhaltenen Exemplare von Georg Rhau's Symphoniae iucundae (1538) und Martin Luthers Vorrede* (in: U. WEISS [Hg.], *Buchwesen in Spätmittelalter und früher Neuzeit*, 2008, 251–266), 261–265. Zur Vorrede: CH. KRUMMACHER, *Musik als praxis pietatis. Zum Selbstverständnis evangelischer Kirchenmusik (Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung 27)*, 1994, 14f. In den kosmologischen Passagen der Vorrede macht Luther starke Anleihe an Augustin (*De Musica Libri Sex*, PL 32, 1081–1194) und Boethius (*De Musica Libri Quinque*, PL 63, 1167–1300). Freilich stellt für Augustin das Sinnliche an der Musik nur ein – gefährliches – Hilfsmittel für die Hinwendung zum Übersinnlichen dar, während für Luther die äußere Hörbarkeit und sinnliche Schönheit gerade das ist, was ihren – auch theologischen – Wert ausmacht (s. u.). Vgl. seine Bemerkung: »S. Augustinus illius conscientiae fuit, quod ex delectatione musices sibi peccatum finxisset. Es ist ein feiner man gewesen. Si hoc saeculo viveret, nobiscum sentiret« (WA.TR 4, Nr. 4441, 23–25).

dass selbst die Luft, die doch an sich gar nicht wahrzunehmen sei, wenn sie in Bewegung gerate, klingend und hörbar (*sonorus et audibilis*) werde.¹⁹¹ Noch wunderbarer seien allerdings die Töne der Tiere, die bei manchen geradezu Musik würden, vor allem bei den Luther besonders am Herzen liegenden Vögeln,¹⁹² die schon der königliche Sänger David gepriesen habe (Ps 104,12).¹⁹³ Und doch sei das alles nichts, wenn man es mit der menschlichen Stimme vergleiche, über die der Schöpfer seine Freigebigkeit und Weisheit im Übermaß ausgegossen habe – ein Lob, das im Blick auf die Raffinesse des Stimmapparats ebenso ausgeführt wird wie hinsichtlich der Variationsbreite stimmlicher Klangproduktionen.¹⁹⁴ Was die menschliche Stimme aber vor allem auszeichnet, ist die Paarung von Klang und Sprache – »*homini soli prae caeteris sermo voci copulatus donatus est*« –, während bei allem, was sonst tönt, der Klang allein »wortlos gestikuliert« (*sine sermone gesticulatur*).¹⁹⁵ So wird beim Menschen die Stimme Trägerin von Worten, umgekehrt erhalten Worte durch die Stimme eine Seele, die sie lebendig macht.¹⁹⁶

Mit diesen Darlegungen zum Themenkomplex »Klang, Wort, Stimme« führt Luther aus, warum der Gottesdienst in erster Linie ein akustisches Geschehen sei. Gegen Karlstadts von ihm voll Empörung zitierte¹⁹⁷ Bezeichnung des äußeren, sinnlichen Wortes als »bloßes Gezische«¹⁹⁸ betont er, dass die klingende, äußere Stimme gerade dem entspricht, was das Evangelium seinem Wesen nach ist, von außen auf das Ohr treffende lebendige Rede. Damit aber ist ihre Klanglichkeit nichts anderes als das schmeckbare, fühlbare, sichtbare Element im Sakrament:

»Ist es nicht ein großer Ruhm, dass Gott seinen Heiligen Geist durch das hörbare Wort eines Predigers geben will? Er könnte den Heiligen Geist ohne Abendmahl, Taufe, Predigt geben, er hätte Prediger nicht nötig. Aber er will nicht. [...] Du hörst, dass das Wort gepredigt wird, du siehst, dass getauft wird. Dort kannst du nichts anderes sagen als: »Es

¹⁹¹ Vgl. WA 50; 369,2–5.

¹⁹² Vgl. die »Klageschrift der Vögel gegen Wolfgang Sieberger« (WA 38; 292f), die »Vorrhede auff alle gute Gesangbücher« (WA 35; 484f) sowie die Coburgbriefe (WA.Br 5, Nr. 1553–1555. 1594).

¹⁹³ Vgl. WA 50; 369,6–11.

¹⁹⁴ Vgl. aaO 369,12–370,12.

¹⁹⁵ AaO 372,1–3. Der Kantor Johann Walther fügt in seiner deutschen Übersetzung ein, dass dieser Zug die menschliche Stimme auch vor den Musikinstrumenten auszeichne (aaO 372,15–20).

¹⁹⁶ »[V]ox [est] anima verbi« (WA 5; 379,6f [Operationes in psalmos]).

¹⁹⁷ Vgl. WA 18; 204,22–24 (Wider die himmlischen Propheten).

¹⁹⁸ Vgl. oben S. 357. Dazu und zu Luthers Gegenrede mit ihrer Betonung des sinnlichen, äußerlich-sakramentalen Charakters des Wortes Gottes: WENDEBOURG, Essen (s. Anm. 96), 66. 144–147.

ist eine Stimme, Wasser. Aber dennoch ist unter dieser Gestalt unser Herr Gott. [...] Dies ist gegen die dummen Geister, die sagen, dass das äußere Wort nichts sei: »Geist, Geist und Offenbarung etc.« Es will es nicht tun. Hier steht unser Dienst.«¹⁹⁹

Wie fundamental die hörbare Stimme in Luthers Augen für die Heilsvermittlung ist, zeigt sich daran, dass er sie zu einem wesentlichen Kriterium für das ordinationsgebundene Amt erklärt: Weil Frauen im Unterschied zu Männern keine Stimme besäßen, die laut genug für die öffentliche Verkündigung wäre, kämen sie unter normalen Umständen für das Amt nicht infrage.²⁰⁰ Wenn das Evangelium aber von der sprechenden Stimme weiterzugeben ist, dann fragt sich, ob das nicht ebenso von der singenden Stimme gilt. Für Zwingli, der schon der sprechenden Stimme eine heilsrelevante Rolle abspricht, gilt das im Fall des Singens erst recht; auch für die Antwort der Gemeinde scheint ihm, der selbst hochmusikalisch und komponierend wie musizierend tätig ist,²⁰¹ das Singen unangemessen, weil es als weltlich-sinnlicher Vorgang das Gemüt vom wahren,

¹⁹⁹ Das Zitat mit Zwischensätzen WA 49; 168,3–31 (Predigt am 13. Sonntag nach Trinitatis 1540 über 2Kor 3,4ff): »Nonne magna gloriatio, quod Deus velit dare Spiritum sanctum suum per verbum vocale praedicatoris? Posset sine Sacramento, Baptismo, praedicatione dare Spiritum sanctum, non opus haberet praedicatoribus. Sed non vult. Er wil seuberlich, freundlich regieren, non ut in Monte Sinai, ubi Gloria intolerabilis. Ideo se abscondit, verhüllet, et tamen adest sub formis, gestalt, wirckung, quae videntur et auribus percipiuntur. Audis verbum praedicari, vides baptisari. Ibi non potes aliud dicere: Est vox, Aqua, Sed tamen sub hac larva ist unser herr Got. Vorhang, darunter er verhüllet, ut ad te possit venire, ne lauffest, et hic adest. Ibi parochus stat, fundit aquam super homines, nihil video quam aquam et manum baptisantis et nihil audio quam verbum etc. Item quod imponit manum. etc. [...] Hoc est contra stultos Spiritus, qui dicunt externum verbum nihil: Spiritus, Spiritus, et revelatio etc. Es wils nicht thun. Hie stehet ministerium nostrum.« Übersetzung des vorletzten Satzes gegen B. EMRICH, Lebendige Stimme. Zu Wesen und Bedeutung der menschlichen Stimme nach Martin Luther (Luther 81, 2010, 69–89), 82, die »Spiritus« zum Subjekt macht (»Dies ist der Geist gegen die Dummen«).

²⁰⁰ Vgl. WA 8; 497,31–37 (Vom Missbrauch der Messe). Luther verteidigt hier das selbstverständlich auch Frauen einschließende allgemeine Priestertum gegen den gegnerischen Einwand, 1Kor 14,34f stehe im Widerspruch dazu (vgl. den ganzen Kontext aaO 497,19–37). Er stellt fest, die von Paulus ausgesprochene Beschränkung sei nicht prinzipieller Art, sondern habe ihren Grund darin, dass für die öffentliche Wahrnehmung der Vollmachten des allgemeinen Priestertums, vor allem die Predigt, eine spezifische »Geschicklichkeit« vonnöten sei, nämlich neben gutem Gedächtnis und anderen natürlichen Gaben »eyn gutte stymm, eyn gutt außsprechen« (aaO 497,31f) – und über diese verfügten Frauen nun einmal im Unterschied zu den stärkeren Männern nicht; dieses Argument wird mit der Feststellung parallelisiert, dass man ja auch Stumme nicht predigen lasse, die noch weniger »geschickt« sind (aaO 497,24f). Vgl. EMRICH (s. Anm. 199), 85.

²⁰¹ Vgl. CH. GARSIDE, The Literary Evidence for Zwingli's Musicianship (ARG 48, 1957, 56–75).

geistigen Gebet ablenkt.²⁰² Calvin hingegen stellt umgekehrt fest, dass das gottesdienstliche Singen wie das laut gesprochene Gebet ein Mittel (*adminiculum*) sei, den immer ablenkungsbereiten Geist des Menschen auf Gott gerichtet zu halten. Auch sei nichts besser geeignet als die menschliche Zunge, ob redend oder singend, Gott zu preisen.²⁰³ Freilich müssen die richtigen Lieder gesungen werden. Sie dürfen nicht nur nicht »unehrenhaft und schamlos« sein, sondern sie müssen darüber hinaus, wenn sie im Gottesdienst gesungen werden, »heilig« sein²⁰⁴ – was allein von den gottgegebenen Liedern der Bibel, vor allem den Psal-

²⁰² Vgl. CR 89,352,18f (Auslegung der Schlussreden, Art. 46); 789,7–9 (Votum auf der Zweiten Zürcher Disputation). Hier schlägt sich der Einfluss des Erasmus von Rotterdam nieder. Der Humanist, insgesamt kein Liebhaber der Künste, der »ein von Musik [...] ungestörtes Leben [...] als essentiell für den Gelehrten [ansah]« (P. E. SCHMIDT, *Zur Ästhetik des Erasmus von Rotterdam* [in: H. BOECKMANN (Hg.), *Literatur, Musik und Kunst im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit* (AAWG.PH Folge 3, 208), 1995, 36–46], 38), empfahl für den Gottesdienst das Singen »im Geist« (*in mente*) statt des überlieferten Kirchengesangs, bei dem man kein Wort des Textes verstehen könne und durch den nur das Ohr mit Klang gefüllt und in ihm »kurzlebige kleine Wollust« (*mox peritura delectatiuncula*) erzeugt werde (Annotationes zum Neuen Testament zu 1 Kor 14,19 [ASD VI/8, 163f]). Zu den noch älteren Einflüssen Augustins vgl. oben Anm. 190. M. JENNY, *Zwinglis Stellung zur Musik im Gottesdienst*, 1966, der auf die Nähe zu Erasmus hinweist (aaO 32–36), führt noch weitere Argumente Zwinglis gegen die gottesdienstliche Musik an, so den Anspruch, dass sie verdienstlich sei (aaO 11). Wenn Jenny passim betont, dass Zwingli sich mit seinen kritischen Sätzen allein gegen den überlieferten Kirchengesang gewandt habe, aber nicht gegen gottesdienstlichen Gesang als solchen, wie man ihn etwa in anderen Gemeinden pflegte, die sich reformiert hätten, und dass man daraus auf eine zwar nicht engagierte, doch grundsätzlich positive Haltung zum Gesang im Gottesdienst analog der Luthers schließen könne, überzeugt diese allzu gezwungene Argumentation weit weniger als die Gründe, mit denen GARSIDE (s. Anm. 201), 73, Zwinglis Ablehnung der Musik im Gottesdienst als theologisch konsequent erscheinen lässt: Diese sei gerade für den Musikliebhaber Zwingli eine ganz und gar säkulare Größe gewesen: »Zwingli could not accord, even to his beloved music, the divine dimension with which Luther had so completely invested it. Music was a recreation of this world [...], but certainly not a divine gift and emphatically not second to theology«.

²⁰³ *Institutio III* 20,31 (OS 4, 341,18–27): »Neque tamen vocem aut cantum hic damnamus, quin potius valde commendamus, modo animi affectum comitentur. Sic enim mentem in Dei cogitatione exercent, et intentam retinent: quae, ut lubrica est et versatilis, facile remittitur, et in varia distrahitur, nisi variis fulciatur adminiculis. Praeterea, quum Dei gloria in singulis corporis nostri partibus elucere quodammodo debeat, convenit praesertim linguam huic ministerio addictam esse ac devotam tum canendo tum loquendo: quae peculiariter ad enarrandam praedicandamque Dei laudem, condita est.« Zu Calvins Haltung zur Musik: CH. JOBY, *Calvinism and the Arts: A Re-Assessment* (*Studies in philosophical theology* 38), 2007, Kap. 3.

²⁰⁴ Vgl. *La Forme des Prières Ecclésiastiques* (OS 2, 16,36): »deshonestes et impudiques«; »non seulement honnestes, mais aussi saintes« (OS 2, 17,9f).

²⁰⁵ Vgl. oben S. 350f.

men gelte.²⁰⁵ Und es sollen, wie Calvin mit seinem liturgischen Lehrmeister Butzer betont, einfache, einstimmige Lieder sein, in denen die gesungenen Worte gut zu verstehen sind²⁰⁶ und in die die ganze Gemeinde gleichermaßen einstimmen kann.²⁰⁷ Der Gebrauch von Instrumenten im Gottesdienst ist hingegen abzulehnen, weil er, nicht wortgebunden, den Hörer nicht zur geistlichen Erbauung führt.²⁰⁸ Das hieß, in Genf – anders als in Straßburg²⁰⁹ – endete mit der Reformation das gottesdienstliche Orgelspiel.

Auch Luther mahnt, auf die Inhalte des Gesungenen zu achten, und warnt vor »bul lieder[n] und fleyschlichen gesenge[n]«,²¹⁰ ohne allerdings nur biblische Lieder als für den Gottesdienst geeignete, hinreichend »heilige« Stücke gelten zu lassen. In seinen Augen befleckt der Missbrauch musikalischen Klangs zur Erzeugung unsauberer Gefühle dessen Schönheit nicht, die schon an sich eine Gabe Gottes sei.²¹¹ Das gilt bereits für die profane Musik, etwa für die kunstvollen mehrstimmigen Gesänge zeitgenössischer Komponisten²¹² oder für die öffentliche oder private Instrumentalmusik.²¹³ Es gilt aber erst recht für die geistlichen Lieder. Ja, hier macht der musikalische Klang den akustischen Charakter, der der Verkündigung wesentlich eignet, besonders deutlich, weshalb im Wittenberger Gottesdienst alle Gestalten der Musik für das Gotteslob in Dienst

²⁰⁶ Vgl. BORNERT (s. Anm. 91), 480.

²⁰⁷ Vgl. GROSSE (s. Anm. 4), 186.

²⁰⁸ Instrumente im Gottesdienst, von denen etwa der Psalter Zeugnis gibt, gehören für Calvin in die Zeit des Gesetzes – wenn die »Papisten« dergleichen beibehalten, dann übernehmen sie jüdische Bräuche. Dem wahren Christentum hingegen entspricht allein das Medium der – verständlichen – Zunge (lingua cognita), wie Calvin dem Apostel Paulus entnimmt, der bei seinen Vorschriften für den rechten Gottesdienst in 1 Kor 14 als Mittel der Erbauung ausschließlich diese zugelassen habe (CR 59 [CO 31], 324f; 662 [Psalterkommentar]). Vgl. J. SMELIK, Die Theologie der Musik bei Johannes Calvin als Hintergrund des Genfer Psalters (in: GRUNEWALD u. a. [s. Anm. 146], 60–77), 72–75.

²⁰⁹ Vgl. BORNERT (s. Anm. 91), 481f.

²¹⁰ WA 35; 474,21 (Vorrede zum Wittenberger Gesangbuch von 1524).

²¹¹ Vgl. WA 30,2; 696,5 (Entwürfe auf der Coburg)/WA.TR 6, Nr. 7034; WA.Br 5, Nr. 1727,3f. Deshalb soll auch die »köstliche« Musik vorreformatorischer Gesänge festgehalten werden, selbst wenn ihre Texte »unflätig« und »abgöttisch« seien; in solchem Fall habe man in Wittenberg diese Texte »entkleidet, und jnen die schöne Musica abgestreift, und dem lebendigen heiligen Gottes wort angezogen« (WA 35; 479,25. 480,2–5 [Vorrede zur Sammlung der Begräbnislieder 1542]).

²¹² Vgl. WA 30,2; 696,16; WA 50; 372,11–373,6.

²¹³ Vgl. z. B. die als »Vorrhede auff alle gute Gesangbücher« dienende Rede der »Fraw Musica« (WA 35; 483f). Zur Musik als Bestandteil der Geselligkeit in Wittenberg: W. STEUDE, Untersuchungen zur mitteldeutschen Musiküberlieferung und Musikpflege im 16. Jahrhundert, 1978, 89–93; SCHLÜTER (s. Anm. 149), 110–122.

genommen werden,²¹⁴ der einstimmige Gesang der Gemeinde, der mehrstimmige Chorgesang und das – eigenständige, nicht der Begleitung der Gemeinlieder dienende, vielfach mit dem Chor alternierende – Orgelspiel.²¹⁵ Und so

²¹⁴ Es handelte sich freilich um einen Pyrrhussieg der musikalischen Vielfalt insofern, als er auf Kosten des Singens der Gemeinde ging (vgl. den Bericht von Wolfgang Musculus, oben Anm. 91). Der Pietismus sollte angesichts noch gesteigerter, aber fast nur noch von Chören und Instrumentalisten zu bewältigender musikalischer Pracht wieder offensiv für den Gesang der Gemeinde plädieren und dafür eine Fülle neuer Lieder bereitstellen.

²¹⁵ Dabei war Luther, im Einklang mit Humanisten und Schweizer Reformatoren, jedenfalls zunächst der Orgel gegenüber kritisch eingestellt und wurde nie ihr Liebhaber. Zum einen betrachtete er das Orgelspiel in der Kirche als Teil der aufwendigen Werke der Papisten, die getan würden, um bei Gott Verdienste einzubringen, während die Werke der Liebe unterblieben: »Daher sihestu, das die werck der Papisten ynn orgelln, singenn, kleyden, leutten, reuchen, sprengen, wallen, fasten etc. sind wol schone, grosse, viele, lange, breytte unnd dicke werck, aber es ist keyn gutt und nutzlich odder hulfflich werck drunder« (WA 10,1,2; 41,14–17 [Kirchenpostille]); ähnlich WA 56; 497,1–3 (Römerbriefvorlesung): »Item Si magno clamore templa fatigent, organis crepuerint, omni pompa missam perfece-rint, bonum se faecisse ita putant, Ut pauperi dedisse auxilium nihil ducant.« Zum anderen sah er im Orgelspiel und anderer liturgischer Prachtentfaltung eine Ablenkung von dem, worum es im Gottesdienst gehe (WA 6; 512,26–33 [De captivitate]; WA 12; 208,1–3 [Formula missae]). Im Allerheiligenstift, das sich noch nicht umfassend von den papistischen Bräuchen gelöst hatte, sollte der Gebrauch der Orgel nach Luthers Ratschlag folglich nur in Nebengottesdiensten und nicht mehr in der Messe gestattet werden (E. SEHLING [Hg.], Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. 1, 1902, 699). Wo dieser Kontext nicht mehr gegeben war, äußerte Luther sich offener. So zählte er das Orgelspiel in der *Deutschen Messe* zu den förderlichen Elementen des normalen christlichen Gottesdienstes, also jenes Gottesdienstes, der für die normalen Getauften da sein sollte, die »noch Christen sollen werden oder stercker werden«, während die faktisch kaum vorhandenen, »die bereyt Christen sind«, weder diese Art von Gottesdienst noch Instrumente brauchen würden (WA 19; 73,10f). Der rege, von Luther auch nicht unterbundene Gebrauch der Orgel in den Wittenberger und den von Wittenberg geprägten Gottesdiensten andernorts (SCHLÜTER [s. Anm. 149], 73–82; vgl. die Beschreibung des Gottesdienstes in Eisenach und Wittenberg von Musculus [vgl. oben Anm. 91]) spiegelt sich in Luthers späterer Feststellung, die prächtigen liturgischen Bräuche und Einrichtungen seien nicht an sich schlecht, aber wenn sie religiös falsch bewertet würden (WA 31,1; 472,30–37 [1530–1532]). Dass aus dem faktischen Brauch des Orgelspiels in den Gemeinden der Wittenberger Reformation eine offensiv bejahte und theologisch begründete Praxis wurde, die bald geradezu als konfessionelles Merkmal des Luthertums galt, verdankt sich der Auseinandersetzung mit calvinistischer Kritik, wie sie etwa im Mömpelgarder Religionsgespräch von 1586 zu verhandeln war oder, aus dem zum Calvinismus übergegangenen Nachbarterritorium Anhalt herüber-tönend, 1597 die Wittenberger Theologische Fakultät zur Abfassung einer »Notwendige[n] Antwort auf die im Fürstenthumb Anhalt Ohn lengsten ausgesprengte hefftige Schrifft« (abgedruckt bei G. RIETSCHEL, Die Aufgabe der Orgel im Gottesdienst bis in das 18. Jahrhundert, 1893, 40f) nötigte (dazu M. SCHULER, Orgelspiel und Organist in Mitteldeutschland nach

kann es nicht verwundern, dass die »Schwärmer«, die das äußere Wort ablehnen, zu Luthers Missfallen auch die Musik zurückweisen.²¹⁶ Indem er das gottesdienstliche Singen verteidigt, unterstreicht er also zugleich den äußerlich-sakramentalen Charakter des Evangeliumswortes – nicht anders, als er es an derselben Front mit der Verteidigung der Realpräsenz im Abendmahl tut. Kurz, das Singen des Evangeliums ist nicht weniger Gnadenmitteilung, als es die Predigt ist.

Und schließlich gehört zur Klanglichkeit des Evangeliums noch ein weiterer Aspekt, den Luther gemeinsam mit Calvin hervorhebt: die ganzheitliche Wirkung auf den Hörer. Schon an sich vermag die mündliche Rede in einem, Verstand und Affekt des Hörers anzusprechen, weil sie nicht nur in ihren Argumenten, sondern auch im Ton auf seine Lage eingehen kann: Sie ist in der Lage, »die Stimme zu verändern, die Hartherzigen zu schelten, die Schwachen zärtlich anzusprechen, je nach den Umständen in jeder Lage.«²¹⁷ Diese Wirkung auf die Affekte aber gilt erst recht vom gesungenen Wort. Denn hier kommt jene »geheime und geradezu unglaubliche Kraft, unsere Herzen zu bewegen« hinzu, die der Musik eigen ist.²¹⁸ So treibt die Musik, wenn sie »dem lebendigen heiligen Gottes wort angezogen« ist, dieses den Hörern »mit süßem Gesang jns Hertz«, dass es sie »bessert und sterckt im glauben«, preist der Wittenberger Reformator das geistliche Lied.²¹⁹ So »entflammt sie die Herzen der Gläubigen dazu, Gott mit einem leidenschaftlicheren und feurigeren Eifer anzurufen und zu rühmen«, heißt es bei dem Genfer Reformator.²²⁰ Und so wird der Gesang

der Reformation [in: J. HEIDRICH/U. KONRAD [Hg.], Traditionen in der mitteldeutschen Musik des 16. Jahrhunderts, 1999, 89–104], 77). Es liegt hier eine ähnliche Entwicklung vor, wie sie bei der gegenüber dem Calvinismus entwickelten offensiven Bejahung der Bildausstattung lutherischer Kirchen festzustellen ist (TH. KAUFMANN, Die Bilderfrage im frühneuzeitlichen Luthertum [in: DERS., Konfession (s. Anm. 60), Kap. 5], Abschnitt III). Nur nebenbei sei bemerkt, dass sich ein solcher Prozess auch in der Haltung des Luthertums zu den Kirchenglocken feststellen lässt.

²¹⁶ Vgl. WA 30,2; 696,3 (Fragment *Παρι της μουσικης* [!], auch abgedruckt – und übersetzt – bei J. SCHILLING, Musik [in: BEUTEL, Luther Handbuch (s. Anm. 42), 236–244], 240; vgl. WA.TR 6, Nr. 7034,18–20).

²¹⁷ WA 40,1; 652,18–20 (Galatervorlesung 1531/1534).

²¹⁸ CALVIN, *La Forme des Prieres* (OS 2, 16,29–31): »Et de fait nous experimentons qu'elle [die Musik] a une vertu secrete et quasi incredible à esmouvoir les cœurs« (vgl. WA 50; 371,5–9). Beide Reformatoren stellen fest, dass diese Wirkung der Musik zum Guten wie zum Üblen ausschlagen kann: OS 2, 16,18–27; WA 35; 474,21; vgl. auch die Hinweise zu Stellen aus WA 35 in Anm. 211; WA 50; 373,11f.

²¹⁹ WA 35; 480,4–9 (Vorrede zur Sammlung der Begräbnislieder; dort im Passiv: »gebessert und gesterckt werden«).

²²⁰ CALVIN, *La Forme des Prieres* (OS 2, 15,28–30): »le chant a grand force et vigueur d'esmouvoir et enflamber le coeur des hommes, pour invoquer et louer Dieu d'un zele plus vehement et ardent.«

für den, der vom Gotteswort ergriffen ist, zur existentiellen Notwendigkeit: Er »kann nicht lassen, er muss fröhlich und mit Lust davon singen und sagen, das es andere auch hören und herzu kommen.«²²¹ In der Tat, »the Reformation turned all into hearing.« Und sie hatte ihre Gründe dafür.

Summary

As an authentic liturgical revolution, the Reformation had a profound impact on Christian worship. The widespread religious upheaval produced a multitude of different liturgical formularies which varied according to differing theological convictions and regional traditions. Yet certain common features reflective of specific theological insights were shared by all its strands. The present article identifies the three most important elements present in all Reformation churches. Firstly, the worship service had to be the locus of the explication of Holy Scripture, i. e., preaching. Secondly, the worship service was understood and performed as an event where the people's participation was essential, both as recipients and responders. Finally, it was defined and performed as an aural event.

²²¹ WA 35; 477,8f (Vorrede zum Babstschen Gesangbuch).