

Entstehungs-, Text- und Revisionsgeschichte des "Book of Common Prayer"

Studien zu Konfessionsbildung und konfessionellem Selbstverständnis des Anglikanismus im  
England der frühen Neuzeit (1534 – 1662)

Dissertation  
zur  
Erlangung des akademischen Grades  
Doktor der Philosophie  
in der Geschichtswissenschaftlichen Fakultät der  
Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen

vorgelegt von  
Martin Bernhard Haag  
aus Landau/Pfalz

2009

Gedruckt mit Genehmigung der Geschichtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Ernst Walter Zeeden  
Mitberichterstatter: Prof. Dr. Helga Schnabel-Schüle  
Dekan: Prof. Dr. Bernhard Mann  
Tag der mündlichen Prüfung: 24. Juli 1995

Hinweis: Forschungsstand Frühsommer 1995

Anmerkungen zu Kapitel III in Bd. 2: Korrigenda und Anmerkungen

Anmerkungen zu Kapitel VI in Bd. 2: Korrigenda und Anmerkungen

' Entstehungs-, Text- und Revisionsgeschichte des " Book of  
Common Prayer ". Studien zu Konfessionsbildung und konfessio-  
nellem Selbstverständnis des Anglikanismus im England der  
frühen Neuzeit ( 1534 - 1662 ) '

D i s s e r t a t i o n

zur

Erlangung des akademischen Grades

Doktor der Philosophie

in der Geschichtswissenschaftlichen Fakultät

der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen

vorgelegt von

Martin Bernhard Haag

aus

Landau/ Pfalz

1995

# I n h a l t s ü b e r s i c h t

<u>Vorbemerkung</u>	S. I - S. VIII
A. <u>Rahmenteil</u>	
Einführung	S. IX - S. XXXIX
B. <u>Binnenteil</u>	
a. Die Ursprünge der englischen Reformation: die Trennung der englischen Kirche von Rom (1500 - 1547).	
Kap. I Die Kirche in England am Vorabend der Reformation (1500 - 1532)	S. 1 - S. 7
Kap. II Der " Act of Supremacy " vom 3. November 1534: Reformation, Schisma oder " administrative Revolution " ?	S. 8 - S. 25
Kap. III Zwischen " Tudor Revolution " und kontinentaler Reformation - die Stellung der von Rom getrennten Kirche unter Heinrich VIII. (1534 - 1547)	S. 26 - S. 41
b. Klimax der englischen Reformation: die Zeit Edwards VI. (1547 - 1553).	
Kap. IV	
IV, 1 Der Beginn der Regentschaft des Herzogs von Somerset	S. 42 - S. 47
IV, 2 Cranmers " Order of the Communion " von 1548	S. 48 - S. 52
Kap. V Das " Book of Common Prayer " von 1549	S. 53 - S. 62
Kap. VI England unter der Regierung des Herzogs von Somerset - der Weg zum zweiten " Book of Common Prayer "	S. 63 - S. 75
Kap. VII	
Kap. VII, 1 Voraussetzungen des zweiten " Book of Common Prayer "	S. 76 - S. 80
Kap. VII, 2 Reform der Reform - die Abendmahlsagende des zweiten " Book of Common Prayer " (1552)	S. 81 - S. 86
Kap. VII, 3 Der Ausgangspunkt der Cranmerschen Theologie des Abendmahls	S. 87 - S. 90

## I n h a l t s ü b e r s i c h t (Fortsetzung)

- Kap. VII (Fortsetzung)
- Kap. VII, 4 Selbstzeugnisse Cranmers und Ridleys zur Entwicklung ihrer Abendmahlstheologie S. 91 - S. 94
- Kap. VII, 5 Ridley, Rathramnus und Cranmer: Tradition und Neubeginn S. 95 - S. 103
- Kap. VII, 6 Cranmers eucharistische Schriften S. 104 - S. 107
- Kap. VII, 7 Cranmers Theorie des Abendmahls: Adaption kontinentaler Modelle, englischer Sonderweg oder Versuch einer Synthese? S. 108 - S. 134
- Kap. VII, 8 Die Abendmahlsagende des zweiten " Book of Common Prayer " - liturgischer Danksagungsritus und Sinnbild nationaler Erwählung S. 135 - S. 158
- Kap. VII, 9 Die Einführung der " Black Rubrick " und der Ausklang der Regierung Edwards VI. S. 159 - S. 164
- c. Krise der englischen Reformation: die Herrschaft Marias I. (1553 - 1558) und der anglikanische Widerstand.
- Kap. VIII, 1 Die aufgezwungene Wahl: Mary Tudor und Jane Grey S. 165 - S. 17
- Kap. VIII, 2 Die Regierung Marias I.: Voraussetzungen und Probleme S. 171 - S. 175
- Kap. VIII, 3 Der propagandistische Widerstand gegen Maria I. und die anglikanischen Exilgemeinden des Kontinents S. 176 - S. 187
- Kap. VIII, 4 Von Maria zu Elisabeth: das Scheitern des katholischen Restitutionsversuchs in England S. 188 - S. 197

## I n h a l t s ü b e r s i c h t (Fortsetzung)

### d. Reprise der englischen Reformation: die Zeit Elisabeths I. (1558 - 1603).

Kap. IX, 1	Beginn der Regierung Elisabeths (1588)	S. 198 - S. 207
Kap. IX, 2	Der Weg zur Religionsregelung von 1559	S. 208 - S. 215
Kap. IX, 3	Das " Book of Common Prayer " von 1559	S. 216 - S. 223
Kap. IX, 4	Rezeption und Wirkung des elisabethanischen " Book of Common Prayer "	S. 224 - S. 232
Kap. IX, 5	<b>Successio apostolica</b> oder " ministry of word "? Die Ordination Matthew Parkers und die Begründung der anglikanischen Hierarchie	S. 233 - S. 243
Kap. IX, 6	" Prayer Book " auf lateinisch und " Prayer Book " der Puritaner: Walter Haddons " Liber precum publicarum " (1560) und die Liturgie der Frankfurter Exilgemeinde (1555)	S. 244 - S. 252

### e. Das Erbe der englischen Reformation: die Auseinandersetzung um das " Book of Common Prayer " (1559 - 1978).

Kap. X, 1	Von der Spätzeit Elisabeths I. bis zum Ende des " Commonwealth " (1584 - 1660)	S. 253 - S. 275
Kap. X, 2	Die Restauration der Stuarts (1660) und das " Prayer Book " von 1662	S. 276 - S. 295
Kap. X, 3	Von 1662 zur " Glorious Revolution " (1688)	S. 296 - S. 303
Kap. X, 4	Von 1689 bis zum Ausgang des achtzehnten Jahr- hunderts	S. 304 - S. 315
Kap. XI	" Prayer Book "-Revision in Übersee - das " Book of Common Prayer " der " Episcopal Church " der USA (1789)	S. 316 - S. 325
Kap. XII	Die Bewegung der " Tractarians " und der Kampf um die " Church of England ".	S. 326 - S. 348

## Inhaltsübersicht (Fortsetzung)

Kap. XIII	Der parlamentarische Konflikt um das " Book of Common Prayer " (1927/ 1928 und 1974).	S. 349 - S. 390
C.	<u>Rahmenteil</u>	
	Schlußbetrachtung	S. 391 - S. 399
D.	<u>Anhang</u>	
Exkurs Nr. 1:	Englische Meßriten des Mittelalters: der " Use of Sarum ".	S. α - S. ε
Exkurs Nr. 2:	Zur Selbstdarstellung der Tudors: der Stil der Religionsmandate Heinrichs VIII. und Edwards VI.	S. ζ - S. ι
Exkurs Nr. 3:	Der innerreformatorische Streit um das Abendmahl: zur Auseinandersetzung zwischen Luther und Johannes Oecolampadius.	S. κ - S. υ
Exkurs Nr. 4:	Graphik im Dienst staatlicher Religions- politik - zu den Titelseiten amtlicher Erstausgaben des " Common Prayer Book " (1552, 1559, 1662) sowie der offiziellen Ausgabe des " Use of Sarum " unter Maria I. (1557)	S. ϕ - S. ρ
Exkurs Nr. 5	Zur kirchlichen Reformpolitik Marias I.	S. σ - S. β'
	Quellenverzeichnis	S. I - S. XLV
	Literaturverzeichnis	S. 1 - S. 67

## V o r b e m e r k u n g

**Habent sua fata etiam ritus**<sup>\*</sup> - die Geschichte des " **Book of Common Prayer** ", die den Gegenstand der vorliegenden Arbeit bildet, ist vor allem die Geschichte seiner Revisionen. Über Jahrhunderte standen die der Tudorära entstammende Staatskirche Englands und ihr gottesdienstlicher Ritus im Zentrum öffentlicher Aufmerksamkeit. Über legale Verbindlichkeit, Vorzüge und mögliche Änderungen der anglikanischen Agende verhandelten " House of Lords " und " House of Commons ", debattierten puritanisch ausgerichtete Theologen mit " hochkirchlichen " Anhängern eines auf " Tradition " und Bischofsamt gegründeten, königlichen Kirchenregiments, wurde noch in den Jahren vor dem Zweiten Weltkrieg in lautstarken Kampagnen und in profunden Traktaten gestritten. Bis an die Schwelle der Gegenwart bildeten Staatskirche und " **Prayer Book** " einen wesentlichen Bestandteil des britischen " **national interest** ". Vielleicht hatte gerade diesen Umstand Edmund Burke im Blick, als er im Einleitungsteil seiner " Betrachtungen über die Revolution in Frankreich " (1790) von der entscheidenden Bedeutung für Charakter, Bestand und Verfassung eines politischen Gemeinwesens handelte, welche der Existenz eines staatlich sanktionierten, **öffentlichen**<sup>1</sup> **Kultus** zukomme. Rund sechzig Jahre zuvor hatte Jonathan Swift, in satirisch verschlüsselter Form, von den zahlreichen, inneren Auseinandersetzungen in England gesprochen, die sich mit der Frage nach der rechten kirchlichen Ordnung verbanden.<sup>2</sup> Und in der Tat scheint

auf England Eichendorffs bekannte Feststellung in besonderem Maß zuzutreffen: " die innere Geschichte " einer Nation, das sei " ihre Religion. " <sup>3</sup>

Entstehungs-, Text- und Revisionsgeschichte des " Book of Common Prayer " lohnen eine historische Analyse. Bislang jedoch existiert keine monographische Darstellung der komplexen Beziehung von Liturgie, anglikanischer Konfessionsbildung, Mentalitätsgeschichte und wechselnden Konstellationen der politischen Geschichte Englands, wie sie dieser Agenda abzulesen ist. Die bisherige Literatur zum " Common Prayer Book " zielte auf die (teilweise unter konfessionellen Vorzeichen stehende) Erforschung " heterodoxer " Strömungen, die in Cranmers englischer Liturgie ihren Niederschlag fanden (Francis Aidan Gasquet - Edmund Bishop); <sup>4</sup> sie gab einen, besonders für anglikanische Kleriker bestimmten, Abriß der verschiedenen Stadien ihrer Textentstehung (Francis Procter - Walter Howard Frere); <sup>5</sup> oder sie verstand den amtlichen Ritus der reformatorischen " Church of England ", in systematischer Betrachtung, als die gottesdienstliche Konkretisierung abstrakt-theologischer Entwicklungen, die als dem Prozeß anglikanischer Konfessionsbildung vorgängig begriffen wurden (Horton Davies). <sup>6</sup>

Nicht selten wurden liturgiegeschichtliche Detailprobleme erörtert, vorwiegend im Sinn eines antiquarischen Erkenntnisinteresses (Geoffrey Cuming), <sup>7</sup> mitunter auch unter dem Aspekt ihrer praktischen Anwendbarkeit auf den anglikanischen Gottesdienst der jeweiligen Gegenwart (Gordon Davies, Richard Osborne). <sup>8</sup> Ferner wurde das " Book of Common Prayer " von einigen H i s t o r i k e r n , im Zusammenhang allgemeiner, mentalitätsgeschichtlicher oder sozialhistorischer

Fragestellungen, k u r s o r i s c h herangezogen<sup>9</sup>  
(Keith Thomas, Richard Greaves, John Sommerville).

Im Rahmen einer zusammenhängenden, historischen Analyse ist Crammers Agende bisher noch nicht untersucht worden.

Vorliegende Arbeit (methodisch angeregt durch verschiedene, reformationsgeschichtliche Studien Ernst Walter Zeedens)<sup>10</sup> versucht hier anzusetzen. Entstehungsprozeß und Textrevisionen des " Common Prayer Book ", sowie die vielfältigen, politischen und propagandistischen Auseinandersetzungen, die sich damit verbanden, sollen hier erstmals in einer weitgefassten, **narrativen Darstellung**<sup>11</sup> erörtert, die Interpretation einer liturgischen Quelle in ihren **ereignisgeschichtlichen Kontext** gerückt werden. Crammers englische Nationalliturgie wird verstanden als ein Paradigma für den **historischen Prozeß anglikanischer Konfessionsbildung**, dem im Gesamtverlauf der neuzeitlichen, englischen Geschichte entscheidendes Gewicht zukommt. Dieser **profanhistorische** Deutungsansatz indes wird im folgenden stets ergänzt durch die Erwägung, was Crammers liturgisches Meisterwerk, als sakralisierte Gründungsurkunde einer großen Glaubensgemeinschaft, Generationen von englischen Protestanten in **religiöser Hinsicht** bedeutet haben könnte. In der konsequenten Verschränkung allgemeinhistorischer mit religionsgeschichtlichen Aspekten soll Religion " als ein Stück **[historischer] Deutungskultur**"<sup>12</sup> anschaulich gemacht und so ein klassischer Gegenstand der Reformationgeschichte auch unter mentalitätsgeschichtlicher Perspektive erörtert werden.

**Quellengrundlage** der vorliegenden Arbeit bilden,

soweit es sich um ereignisgeschichtliche Zusammenhänge handelt, verschiedene Aktenpublikationen zur neuzeitlichen, englischen Geschichte (" Calendar of State Papers ", " Calendar of Letters and Papers ", " Statutes of the Realm ")<sup>13</sup>. Über Aspekte der britischen Parlamentsgeschichte, insofern sie für die Textentwicklung des " Book of Common Prayer " von Bedeutung sind, unterrichten Verlaufsprotokolle parlamentarischer Debatten, Konferenzberichte sowie die Editionen amtlicher, parlamentarischer Sitzungsstenogramme (" Parliamentary Debates ")<sup>14</sup>. Zur Skizze des theologischen Denkens Cranmers und seiner Mitarbeiter wurden deren jeweilige Werkeditionen ausgewertet (Thomas Cranmer, Nicholas Ridley, Hugh Latimer, John Hooper; ferner Matthew Parker, Edwin Sandys, Edmund Grindal, John Whitgift u.a.)<sup>15</sup>. Hinzu kommen eine größere Anzahl theologischer Schriften von Vorläufern und Zeitgenossen des ersten, anglikanischen Primas (Wilhelm von Ockham, John Wyclif, Pierre d'Ailly, Gabriel Biel, Cajetan, Bucer, Zwingli, Calvin, Oecolampadius)<sup>16</sup>. Durch Einbeziehung in der bisherigen Cranmerforschung noch nicht berücksichtigter Quellen konnten dabei verschiedentlich neue Akzente gesetzt werden. Die entwicklungsgeschichtliche Stellung von Cranmers Agenda wurde anhand von Textvergleichen mit altchristlichen und mittelalterlichen, eucharistischen Liturgien, sowie mit kontinentalen Kirchenordnungen des Reformationszeitalters näher bestimmt<sup>17</sup>. Die diesem komparativen Vorgehen zugrunde liegenden Leitfragen lauten:

(1) Inwieweit bewegen Cranmer selbst und seine verschiedenen, kirchlichen Mitstreiter sich mit ihrem theologischen Denken sozusagen im üblichen Rahmen des europäischen

Reformationszeitalters? (2) Wo hingegen leisten sie einen, individuell geprägten oder durch englische, ' insulare ' Sondertradition vermittelten, Eigenbeitrag? (3) Welche Abweichungen vor allem des zweiten " Book of Common Prayer " (1552) von gängigen Mustern reformatorischer Liturgien lassen sich feststellen und wo könnten diese ggf. auch aus **politischen Rahmenbedingungen** abzuleiten sein, in deren Kontext Cranmers Liturgie zu verstehen ist?

Visitationsprotokolle, Briefe, Predigten und Traktate führender, anglikanischer Bischöfe der Tudor- und der frühen Stuartzeit<sup>18</sup> verschaffen Aufschluß über die teilweise erheblichen Schwierigkeiten, die sich in England dem staatskirchlichen Versuch entgegenstellten, den Gebrauch des " Book of Common Prayer " allgemein durchzusetzen und alle vorreformatorischen, gottesdienstlichen Riten zu verdrängen. Die detailbezogene Interpretation der anglikanischen Liturgie, wie vorliegende Arbeit sie anstrebt, wird so immer wieder ergänzt durch die wichtige Frage nach der **Rezeption** dieser Liturgie (bzw. ihrer Zurückweisung) durch verschiedene Bevölkerungsgruppen des Inselkönigreichs. In anschaulicher Weise unterrichten ferner politische Flugschriften und Traktate (s. Quellenverzeichnis Abschnitt D, S. XXIV - S. XXVII) über die politisch-historische Situation, in welcher der Ritus der " Church of England " entstand, sowie über die oft bewegten Auseinandersetzungen, die seine Einführung und seine Revisionen im Gefolge hatten.

Ein eigenes Kapitel befasst sich mit dem " Common Prayer Book "

der " Protestant Episcopal Church " der USA - der amerikanischen Schwesterkirche der " Church of England " (Textausgabe von Massey Hamilton Shepherd Jr.). Mit dieser erst **nach der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung** (und als eine kirchliche Reaktion auf diese) verabschiedeten, ersten anglikanischen Agende in Übersee griff Cranmers Ritus über die Grenzen des damaligen, britischen Macht- und Einflußbereichs weit hinaus. Schon deshalb schien es angebracht, die Abweichungen dieses der Spätphase des Aufklärungszeitalters zuzuordnenden, amerikanischen " Prayer Book " von der englischen Vorlage im einzelnen festzustellen und dabei auch mögliche Einflüsse der allgemeinen Zeitsituation und des politischen Umfelds zu erörtern. Dabei wurden unter anderem die Canones (verabschiedet gleichfalls im Jahr 1789) der amerikanischen Episkopalkirche herangezogen, die Parallelen zur amerikanischen Unionsverfassung erkennen lassen. Wie groß dabei der Abstand zu älteren, anglikanischen Quellen ist, die Aufbau und hierarchische Gliederung der englischen **Staatskirche** zum Inhalt haben, lehrt ein Vergleich mit dem englischen " Convocation Book " von ca. 1603 sowie mit dem von Edward Cardwell edierten Entwurf einer anglikanischen Rechtskodifikation aus elisabethanischer Zeit, der " Reformatio legum ecclesiasticarum " <sup>19</sup>. Das amerikanische Modell eines von seinen vorreformatorischen Wurzeln distanzierenden Anglikanismus " republikanischer " Prägung wirkte später dann wieder auf die innere Verfassung der " Church of England " selbst vielfältig zurück - ein anschauliches Beispiel für die spannungsreiche, innere Einheit der angelsächsischen Weltkultur (s. unten S. 323f. und S. 355f.).

Die Arbeit stützt sich also auf zahlreiche Quellen sehr verschiedener Art. Um die meist erzählende Darstellung nicht mit deren eingehender Erörterung zu überfrachten, wurde diese teilweise in den Anmerkungsteil verwiesen. Die Anmerkungen tragen deshalb nicht selten den Charakter von eigenständigen Exkursen und erscheinen insofern dem Gesamttext eher bei- als untergeordnet.

Die hier vorgelegte Untersuchung befasst sich mit einem für die **frühe Neuzeit** charakteristischen Problembereich, erlaubt sich aber abschließend einen Ausblick auf die Situation der englischen Staatskirche im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert sowie auf innenpolitische Auseinandersetzungen um das "**Common Prayer Book**" in den Jahren 1927/ 1928 und 1974. Der chronologische Rahmen der Arbeit umspannt damit zeitlich weit auseinanderliegende Epochen. Das ist kein Zufall: durch ein Ausgreifen in die neuere und neueste Zeit soll vielmehr deutlich werden, daß konfessionpolitische Kontroversen in England - im Vergleich mit der kontinentalen Staatenwelt Europas - bis in die jüngste Vergangenheit ein nicht unbeträchtliches Gewicht behielten. Die durchgängig **diachrone** Stoffgliederung erlaubt dabei, an jeweils geeigneter Stelle, immer wieder Durchblicke auf Probleme struktureller Art - wie etwa die Fragen nach dem Verhältnis von Liturgie und konfessioneller Identität, von Wandel und Kontinuität in der Geschichte Englands, nach dem kirchlich und politisch legitimierenden Gewicht von Tradition und Innovation.

**Gesamtziel der Arbeit** (deren **methodische Prämissen** im folgenden Abschnitt A, S. XXXI - S. XXXVIII, näher entfaltet werden) war es, **die historische Bedeutung** des " **Book of Common Prayer** " aufzuzeigen, dessen Text- und Revisionsgeschichte sich (in indirekter Form) die englische Verfassungsentwicklung der frühen Neuzeit nahezu lückenlos ablesen läßt - von ihrem Ausgangspunkt, der semi-absolutistischen, parlamentarisch verbrämten Autokratie der frühen Tudors, bis hin zur " aristokratischen " Parlamentsregierung in den Jahren nach der " Glorious Revolution ". Dies besondere Gewicht des englischen Reformationszeitalters und des " **Common Prayer Book** " als seiner vielleicht am meisten repräsentativen Geschichtsquelle erhellt auch aus den oft kontroversen Interpretationen, wie sie in ausgewählten Beispielen der europäischen Historiographie des sechzehnten bis neunzehnten Jahrhunderts anzutreffen sind (s. Quellenverzeichnis, Absatz F, S. XXX - S. XL). Mit ihnen befasst sich der nachstehende Textabschnitt (A).

## A. E i n f ü h r u n g

### Historische Perspektiven der Reformation in England:

#### Annäherung an das " Book of Common Prayer " .

Mehr als viereinhalb Jahrhunderte nach ihrer Entstehung, in einer Epoche religiöser Desintegration und einer weithin säkularisierten Umwelt, überrascht Englands Staatskirche durch Schlagzeilen, spektakuläre Krisen und vehemente Diskussionen. Die Priesterweihe von zweiunddreißig englischen Theologinnen am 13. März 1994 etwa <sup>1</sup> (in der durch Heinrich VIII., zu Beginn der englischen Reformation, zur Kathedrale erhobenen, ehemaligen Abteikirche von Bristol, deren künstlerisch reiche Formensprache als ein architektonisches Gleichnis der wechselvollen Geschichte der " Church of England " gelten kann) <sup>2</sup> machte erst unlängst wieder eindrucksvoll sichtbar, wie sehr interne Entwicklungen des Anglikanismus noch immer öffentliches und allgemein-politisches Interesse beanspruchen. " Verwirklichung eines lang gehegten Traumes ", " historische Wende ", " Revolution in der anglikanischen Gemeinschaft des Vereinigten Königreichs ", titelte die internationale Presse von " International Herald Tribune " über " Il Corriere della Sera " bis zu " El Pais " <sup>3</sup>; andere Presseberichte wiederum sprachen von einer Zerreißprobe für die " Church of England " als Institution, von der Opferung kirchlicher Orthodoxie auf einem imaginären <sup>4</sup> " Altar des Feminismus ", oder äußerten sich mit offenkundiger Ironie über die neu geweihten " Priesterinnen Ihrer Majestät. " <sup>5</sup> Die " feierliche Zeremonie " <sup>6</sup> von Bristol wurde so zum Ausgangspunkt einer nicht nur theologischen Kontroverse, deren Echo weithin zu vernehmen war. Rund zehn Jahre zuvor hatte bereits eine andere anglikanische Weihehandlung - die Bischofsordination des umstrittenen Theologen David Jenkins am 6. Juli 1984 im Münster zu York - weltweit für Aufsehen gesorgt.

Damals, als drei Tage nach dem von heftigen Protesten begleiteten Weihegottesdienst ein sommerlicher Blitzstrahl das südliche Querhaus der größten gotischen Kathedrale des Nordens in Brand setzte und dessen noch dem hohen Mittelalter entstammenden Dachstuhl binnen Stundenfrist in Rauch und Asche verwandelte, als ein Geistlicher der " Church of England " mit unverhohlener Genugtuung von einer möglichen Intervention des Himmels sprach und der Leiter der staatlichen Feuerwehr mit der Gegenerklärung konterte, der Himmel (" heaven ", nicht " sky ") sei den Löscharbeiten seiner Truppe günstig gewesen, könne das Großfeuer also nicht gewollt haben:<sup>7</sup> damals las man auf den Spalten selbst der nüchternen " Times " ausführliche Erörterungen über die angeblichen, metaphysischen Hintergründe des unerwarteten Naturereignisses.<sup>8</sup> Für einige Stunden schien ein Teil der britischen Öffentlichkeit " mental " ins Zeitalter der Entstehung der Konfessionen zurückgekehrt.<sup>9</sup>

Die medienwirksame Auseinandersetzung um rein innerkirchliche Vorgänge läßt erkennen, daß die der Autorität der Krone (de facto also: der staatlichen Exekutive und der sie kontrollierenden " Houses of Parliament ") unterworfenen Staatskirche Englands noch immer einen wichtigen Gegenstand des britischen " national interest ", und darum ein lohnendes Berichtsobjekt auch der internationalen Massenmedien darstellt.<sup>10</sup> Die in den geschilderten Vorgängen aufbrechende Auseinandersetzung um die institutionelle, dogmatische und liturgische Identität der " Church of England " besitzt indes historische Wurzeln, die weit ins sechzehnte Jahrhundert zurückreichen. Denn das komplexe und widerspruchsvolle Erbe der englischen Reformation war von Anfang an umstritten - sowohl zwischen englischen und kontinentalen Autoren und zwischen Anhängern und altgläubigen Gegnern der Reformation, als auch zwischen

divergierenden Richtungen des Anglikanismus selbst. So sah etwa Stephen Gardiner (um 1497 - 1555), frühester Apologet der von Rom getrennten Kirche von England, im Auftakt der englischen Reformation - jenem " Act of Supremacy " von 1534 (s. unten Kapitel II) - die juristische Konkretisation eines gleichsam naturrechtlich vorgegebenen Herrschafts- und Ordnungsmodells: niemand könne daran Anstoß nehmen, so meinte der von Heinrich VIII. ins Amt gesetzte Bischof von Winchester, wenn die gleiche Masse menschlicher Individuen, die im politischen Sinn als Untertanen des Königs von England in Erscheinung träten, auch in kirchlichen Belangen seiner souveränen Herrschaft unterworfen sei. Rund vier Jahrzehnte später widmete sich Elisabeths erster Primas Matthew Parker (1504 - 1575) in seinem Traktat " De Antiquitate Britannicae Ecclesiae " der zentralen Frage nach den dogmatischen und historischen Grundlagen der anglikanischen Kirchenorganisation. Seinem Motto " **Restoration, not innovation** " getreu, deutete der Erzbischof den Beginn der institutionellen Umgestaltung der englischen Kirche unter Heinrich VIII. als eine **restitutio ad integrum** und erklärte im Rahmen eines weit in die Vergangenheit zurückgreifenden, apologetischen Legitimationsmodells den Apostel Paulus zum eigentlichen Urheber der ersten Christengemeinden in England. Dieses Deutungsmuster bot aus Parkers Sicht den Vorzug, die anglikanische Kirche als völlig autochthon erscheinen zu lassen und so auch die Bedeutung des von Papst Gregor dem Großen als Missionar nach England entsandten Augustinus von Canterbury zu beschränken. In der vorreformato-  
rischen, englischen Historiographie - etwa in den " Res gestae regum Anglorum " Wilhelms von Malmesbury (1080 - 1142) oder in den spätmittelalterlichen " Chronicles of England " - hatte der Benediktinermönch und päpstliche Glaubensbote als vom Nimbus der Heiligkeit umgebener **Begründer** der englischen Kirche figuriert, und hundert Jahre nach der Reformation noch sollte Jacques Bénigne Bossuet (1627 - 1704)

den Anglikanern eindringlich vor Augen halten, die Vermittlung des christlichen Glaubens und die Begründung seiner kirchlichen Hierarchie verdanke England allein dem Wirken des " heiligen Papstes Gregor " und des von ihm zu den Angelsachsen gesandten, ersten Inhabers des Stuhles von Canterbury.<sup>16</sup> Nach Parkers reformatorischer Aitiologie hingegen schuldet die von Rom losgelöste Eigenkirche der Tudors nicht Petrus, sondern dem Völkerapostel Paulus den Dank für ihre Existenz.<sup>17</sup> Parkers von der täuschenden Aura humanistischer Quellenkritik<sup>18</sup> umgebener, in Wahrheit irrationaler Gründungsmythos erweist sich so als die historisierende Einkleidung eines nationalen Affekts, den zuvor schon, in der prosaischeren Sprache des Juristen, Stephen Gardiner auf die knappe Formel gebracht hatte: " Keiner, der in England geboren und aufgewachsen ist, hat mit Rom etwas zu schaffen. "<sup>19</sup>

Gardiner wie Parker trugen, jeder auf seine Weise, zur frühen Etablierung einer Deutungstradition bei, welche die englische Reformationsgeschichtsschreibung auch noch der folgenden Jahrhunderte entscheidend prägen sollte.<sup>20</sup> In ihr begriff die romfreie Nationalkirche Englands sich als " katholisch ", aber in Opposition zu den Präentionen des Römischen Stuhls; als Hüterin " wahrer Rechtgläubigkeit " (und damit als eine Art Pendant zu den orthodoxen Kirchen des griechischen Ostens); als Garantin einer genauen **Via media** zwischen der Kirche Roms und den Reformationkirchen des Kontinents;<sup>21</sup> nicht zuletzt auch als Verkünderin des " wahren Gehorsams " (der " **vera oboedientia** ") gegen den (ihrer Theorie nach) von Gott eingesetzten Fürsten und als verbindliche, kirchliche Organisationsform der zu Bekenntnis und Verbreitung des " reinen " Evangeliums besonders aufgerufenen, englischen Staatsnation. Vor allem dieses nationalenglische Motiv verbindet das Geschichtsdenken der anglikanischen Apologeten des sechzehnten Jahrhunderts mit der Auffassung der bereits stark von den philosophischen Strömungen

des Rationalismus erfassten, englischen Historiographie der Zeit nach der "Glorious Revolution": als eine "wahre Nationalkirche" ("that very national church"<sup>22</sup>) kennzeichnete etwa Gilbert Burnet (1643 - 1715), Wegbegleiter Wilhelms von Oranien bei dessen Überfahrt nach England,<sup>23</sup> die unter Edward VI. und Elisabeth begründete *Ecclesia Anglicana*. Im übrigen aber rücken Burnet und der rund drei Dekaden später schreibende John Strype (1643 - 1737)<sup>24</sup> die Züge der Diskontinuität und des reformatorischen Neubeginns weit stärker in den Vordergrund, als Parker oder auch sein Amtsbruder John Jewel (1522 - 1571) es je getan hatten.<sup>25</sup> Für Burnet wie für Strype unterliegt es keinem Zweifel, daß (beginnend mit der Regierung Heinrichs VIII.) in England eine tiefgreifende "Reformation" nicht allein der kirchlichen Verfassung, sondern mehr noch der Lehre und des Ritus stattgefunden habe. Die Titelillustration von Burnets "The Historie [sic] of the Reformation of the Church of England" (1679 - 1715) bringt dieses Konzept anschaulich zum Ausdruck. Eine von einem gewaltigen Portikus umrahmte, portalähnliche Öffnung gibt den Blick frei auf eine perspektivisch gestaltete, allegorische Szene: das Niederreißen eines an ein mittelalterliches Kloster erinnernden, ausgedehnten Gebäudekomplexes, der mit "Superstition" überschrieben ist; die Errichtung eines im bereits historischen Stil der Hochrenaissance gehaltenen, von einer gewaltigen Kuppel bekrönten, mit "Religion" bezeichneten Kirchengebäudes. Der linken Bildhälfte zugeordnet, erscheint diesseits des Portals, in der aus Hans Holbeins des Jüngeren berühmtem Porträt geläufigen Pose, Heinrich VIII., dem Burnet vor allem das Verdienst zuschreibt, zur Vernichtung der "Popery" in England den ersten Anstoß gegeben zu haben. Die rechte Bildhälfte hingegen dominiert die monumentalisierte, statuarisch-strenge Gestalt

Thomas Cranmers - er hält in seiner Rechten die aufgeschlagene Bibel, während die Linke seinem König segnend zugekehrt ist. Zu Häupten des gefürchteten Tudormonarchen trägt eine barocke Frauengestalt die " Imperial State Crown " als Symbol souveräner Herrschaft und als Zeichen des königlichen Supremats über die Staatskirche; hoch über Cranmers Haupt aber verkündet Fama, in eine riesige Posaune stoßend, den Ruhm seines Martyriums.<sup>26</sup> Die etwas manierierte Darstellung entspricht dem von Burnet gezeichneten Gesamtbild der Reformation in England: deren Beginn wird auf Heinrichs Initiative zurückgeführt, ihr Fortgang jedoch Cranmer als persönliche Leistung zugerechnet. An verschiedenen Stellen der Darstellung Burnets ist denn auch - ähnlich wie später bei John Strype - eine gewisse Nähe zum Konzept der Heroengeschichtsschreibung<sup>27</sup> unübersehbar; beiden anglikanischen Historiographen erscheint der erste anglikanische Primas als seine Zeitgenossen weit überragende Persönlichkeit: als der von Gott in besonderer Weise begnadete R e f o r m a t o r der " Church of England. "<sup>28</sup>

In der Sicht des " hochkirchlich " ausgerichteten Peter Heylin (1600 - 1662) hingegen stellt der kirchlich-religiöse Umbruch im England des sechzehnten Jahrhunderts sich vor allem dar als die W i e d e r g e w i n n u n g eines durch Tradition und patristische Lehrzeugnisse beglaubigten, kirchlichen Ausgangszustandes - der Titel von Heylyns Schrift, " **Ecclesia restaurata** ", ist Programm - und die Krone Englands gilt ihm als der eigentliche<sup>29</sup> Urheber dieser geglückten Wiederherstellung. Mehr noch als ihr Halbbruder Edward VI. figuriert Elisabeth in diesem Kontext als providentielle Gestalt: kodifizierte Lehrtradition und hierarchisch fixierte Kirchenverfassung der " Church of England " erscheinen als ein Reflex nicht zuletzt ihrer persönlichen Qualitäten und ihres fürstlichen " **ius reformandi** ".<sup>30</sup>

Mit Stephen Gardiner, Matthew Parker und Peter Heylyn, mit John Foxe (der die " Church of England " in besonderer Weise als die Kirche der Glaubensmartyrer der Marianischen Verfolgungszeit begreift), John Jewel (1522 - 1571) und Richard Hooker (1554? - 1600), mit Gilbert Burnet und John Strype ist das Deutungsspektrum in etwa bezeichnet, innerhalb dessen die klassische anglikanische Historiographie sich bewegt. Die in ihr vorherrschenden Erklärungsmuster bleiben - bei Überschneidungen im einzelnen - grundsätzlich stets bezogen auf zwei Pole der Interpretation: (1) den prinzipiellen Anspruch einer anglikanischen **Via media** zwischen den Reformationskirchen des Kontinents und der Kirche Roms; (2) die dieser Vorstellung in gewisser Weise entgegengesetzte Konzeption der Kirche von England als eines Bollwerks des Protestantismus und als zuverlässigster Hüterin reformatorischer Lehrtradition (im Umkreis der " **Low Church** "-Theologie des achtzehnten Jahrhunderts nimmt dieser Gedanke mitunter dann die Farbe eines aufklärerischen Perfektibilismus an: so etwa in einem klangvollen Poem des Philosophen und anglikanischen Bischofs George Berkeley, das reformatorische Sendungsgewißheit und aufklärerisches Fortschrittsprinzip in einprägsamer Synthese verbindet).

Eine, bei einigen vorherrschenden Grundmustern, große Variationsbreite der Deutungen findet sich auch bei den Autoren vom europäischen Kontinent, die sich - in welcher Form auch immer - mit der Ereignisfolge der Reformation in England beschäftigen. So wandten sich Luther und Melanchthon nach Sturz und Hinrichtung Thomas Cromwells (den der Wittenberger Reformator vier Jahre zuvor in einem Schreiben für seinen " ernsthaften ... Eifer für die Sache Christi " nachdrücklich gelobt hatte) gegen die Tyrannei Heinrichs VIII., die eine wirkliche " Reformation " der englischen Kirche unmöglich mache. Johannes Calvin wiederum ermahnte während

der kurzen, aber entscheidenden Regierungsjahre Edwards VI. die verantwortlichen Machtträger des englischen Königshofs zu Akzentuierung und Beschleunigung ihrer reformatorischen Religionsgesetzgebung und griff durch solch persönliche Interventionen selbst maßgeblich in Englands kirchliche Entwicklung ein.<sup>34</sup> Protestantische Geschichtsschreiber des siebzehnten und des achtzehnten Jahrhunderts hingegen hoben an der nun zeitlich entrückten Gründungsgeschichte der **Ecclesia Anglicana** vor allem die ausschlaggebende Rolle der Krone als ein zentrales Kriterium der Unterscheidung gegenüber den Reformationskirchen des Kontinents hervor. Im übrigen aber stellten sie nicht selten und nicht ungerne eine unmittelbare, kausale Beziehung zwischen der Reformation in England und Luthers Wirken in Deutschland her. Lorenz von Mosheim (1694 - 1755) etwa konstatiert zu Beginn seiner Schilderung der englischen Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts:

" Heinrich der achte fieng in England die Reformation an." Allerdings " brachte dieser Untergang der Macht des Pabstes unter den Britten [sic] den Liebhabern der wahren Religion wenig Nuzzen[sic]. "<sup>35</sup> Denn " kein Pabst kann so despotisch herrschen wie Heinrich VIII., und wenn es dabei geblieben wäre, so würden die Engländer an ihrem Könige einen Pabst gehabt haben ... es war daher, so lange er [Heinrich VIII.] lebte, die Religion unter den Engländern von der Art, wie des Königs Gemuthsverfassung, nemlich ungewiß und veränderlich. "<sup>36</sup> Den Umschwung zur " wahren Reformation " der Kirche in England setzt Mosheim in seiner " Geschichte der Kirchenverbesserung " mit der Thronbesteigung Edwards VI., in seinem " Allgemeine[n] Kirchenrecht der Protestanten " hingegen mit Elisabeths Regierungsantritt gleich.<sup>37</sup> Cranmer, der in seiner Darstellung etwas in den Hintergrund tritt, gilt ihm als ein bedeu-

tender, unter Heinrichs Regierung jedoch ohnmächtiger Reformator der Kirche Englands, Luther als der eigentliche Inspirator auch der englischen Reformation.<sup>38</sup> Ludwig von Holberg (1684 - 1754) 1754) charakterisiert Heinrich VIII. als "lasterhaft, hochmutig,<sup>e</sup> eigenliebig [sic] ... tyrannisch ... ein Sklav seiner Leidenschaften"<sup>39</sup> und tadelt im übrigen<sup>40</sup> - ähnlich wie zuvor auch schon Johann August Georg Galletti (1750 - 1828)<sup>41</sup> - seine Kontroverse mit Luther als eines souveränen Fürsten unwürdig; erst Edward VI., "ein junger, aber vortrefflicher Herr", habe der kirchlichen Neuerung in England zum Durchbruch verholfen.<sup>42</sup> Die rasche Ausbreitung der Reformation<sup>e</sup> "unter den Englandern" führt Holberg auf Luthers Einfluß zurück und beklagt,<sup>43</sup> daß die "Englischen Gottesgelehrten", die während Edwards Regierung über Doktrin und Verfassung der anglikanischen Staatskirche berieten, "ein gewisses Vorurtheil wider die Reformation in Teutschland gefasset hatten" und, "um die von ihnen eingesehenen Mangel derselben zu vermeiden", "auf einen entgegengesetzten Abweg verfallen wären."<sup>44</sup> Cranmer selbst findet bei Holberg kaum Erwähnung. Siegmund Jakob Baumgarten (1706 - 1757) schließlich sieht im Reformator der englischen Kirche einen Theologen allenfalls zweiten Ranges: "Er hatte eine gute Beurtheilungskraft, aber keine große Geschwindigkeit des Verstandes, und keine sehr bestimmte [sic] Schreibart, als welche vielmehr sehr weitschweifig war." Der Schöpfer der anglikanischen Liturgie sei daher<sup>e</sup> "auch etwas veränderlich in seinem Lehrbegriff gewesen."<sup>45</sup> An der anglikanischen Religionsregelung von 1559 bemängelt Baumgarten,<sup>e</sup> "die Königin Elisabeth" habe aus politischen Gründen die päpstlichen Gebräuche beybehalten<sup>e</sup>; wozu noch gekommen, daß sie äußere Pracht und Feyerlichkeiten überhaupt geliebet ...<sup>46</sup>

In solchen Werturteilen kommt ein gewisses Unverständnis gegenüber

der ausschließlich mit der Elle des Neologen gemessenen, englischen Reformation zum Vorschein: den spätaufklärerischen Postulaten der " Vernunftreligion " und der " Perfektibilität " konfrontiert, stellt sich in Baumgartens Augen die englische Staatskirche als noch unvollkommen und noch allzu sehr in den Bräuchen und Traditionen des " Pabstthums " befangen dar. Johann Matthias Schröckh (1733 - 1808) hingegen macht sich den Begriff der anglikanischen **Via media** - wenn auch in seiner Bedeutung leicht variiert - mit durchaus positiver Bewertung zu eigen: in der reichen Liturgie der Kirche von England sieht er deren bedeutsamste Abweichung vom vertrauten Muster der Reformationskirchen des Kontinents. Cranmers Verdienst um Beginn und Fortgang der Reformation in England hebt Schröckh rühmend hervor und tadelt an dem ersten anglikanischen Primas als " einzigen beträchtlichen Flecken ", daß er " die Lebensstrafen der Irrglaubigen billigte. " Die aufklärerische Einsicht, " daß einem Menschen, seines Religionsglaubens wegen, das Leben zu nehmen Unrecht sei " (wie Immanuel Kant formulierte),<sup>51</sup> prägt Schröckhs ansonsten zustimmendes Urteil über den englischen Reformator also in ungleich stärkerem Maß<sup>52</sup> als die teilweise noch der lutherischen Tradition entstammenden Deutungskriterien, nach denen andere Vertreter einer protestantischen Historiographie den Autor des " Book of Common Prayer " klassifiziert hatten.<sup>53</sup>

Die katholische Kirchengeschichtsschreibung des Reformationszeitalters und der nachfolgenden Jahrhunderte behandelt die Gründungsgeschichte der **Ecclesia Anglicana** unter ausschließlich kontroverstheologischem Aspekt und gelangt von daher fast durchweg zu einem schroff ablehnenden Gesamturteil (nur Paolo Sarpis " Istoria del Concilio Tridentino " bildet hier, aus naheliegenden Gründen, eine gewisse Ausnahme).<sup>53a</sup> Cesare Baronio (1538 - 1607) etwa sieht in der " Rasei ", der " gottlosen und sakrilegischen Untat " der Ehetrennung

des englischen Monarchen und in dem von Heinrich beanspruchten  
" Pseudopapsttum " <sup>54</sup> die tieferen Ursachen der englischen Reforma-  
tion. Ähnlich wie Nicholas Sanders (dessen polemische Darstellung  
er für seine Schilderung der englischen Reformationsgeschichte aus-  
giebig benutzt) geht Baronius von der pseudohistorischen Fiktion  
einer von Heinrich VIII. **in articulo mortis** vollzogenen Rückkehr  
zum Katholizismus aus. <sup>55</sup> Die auf den umstrittenen Tudormonarchen  
folgende, nominelle Herrschaft seines Sohnes Edward, " eines Knaben,  
der für sich selbst nicht sorgen konnte ", wird als Verfestigung  
und Vertiefung des 1534 aufgebrochenen Schismas <sup>56</sup> verstanden; durch  
die formelle Inanspruchnahme der königlichen Oberhoheit über die  
Kirche von England zugunsten eines Minderjährigen sieht Baronius  
zudem die sachliche Unhaltbarkeit der Suprematsverfassung in be-  
sonderem Maß erwiesen. Somersets und Northumberlands Religionsge-  
setze stellen nach seiner Auffassung in ihrer Gesamtheit einen  
radikalen Bruch mit der authentischen Glaubenstradition der univer-  
salen Kirche dar. Der " höchst unheilvolle Umschwung " schließlich,  
der nach dem kurzen Interludium der Herrschaft Marias I. in den  
Regierungsangelegenheiten Englands eingetreten sei, habe die  
Katholiken des Landes endgültig der " gottlosen Tyrannis " einer  
häretischen Fürstin <sup>57</sup> ausgeliefert und der " äußerst absurden "  
Suprematsgesetzgebung von 1559 <sup>58</sup> den Weg gebahnt.  
Diese vehement negative Bewertung der englischen Reformation setzt  
sich in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung auch des sieb-  
zehnten und des frühen achtzehnten Jahrhunderts fort. So nennt Bos-  
suet in seiner " Histoire des variations des églises Protestantes ",  
sowie in seinem Nekrolog auf Königin Henriette von England (die  
Schwester Ludwigs XIII. und Witwe Karls I.), die " Ausschweifungen "  
Heinrichs VIII. <sup>59</sup> und den Ehrgeiz dieses Monarchen, " [selbst] den  
Platz des Papstes einzunehmen " <sup>60</sup>, als wahre Ursachen der Reformation

in England. Die Tyrannei des "ambitiösen Herzogs von Somerset" habe sodann, unter der nominellen Herrschaft Edwards VI., Englands kirchliche Entwicklung in zwinglianische Bahnen gelenkt. Cranmer wird von Bossuet vor allem der Willfährigkeit und der knechtischen Unterwürfigkeit gegenüber einem "unfrommen König", wie auch der "Sittenverderbnis und Korruption" geziehen. Der ikonoklastische Aspekt der englischen Reformation und das damit verbundene, fiskalische Interesse der Krone werden in der Darstellung des Bischofs von Meaux besonders hervorgehoben.

Bonaventure Racines (1708 - 1755) "Abrégé de l'histoire ecclésiastique" deutet die kirchlichen Neuerungen zur Zeit Edwards VI. als eine bloße Abart der oberdeutschen Reformation (die perhorreszierten Begriffe "Zuinglienne" und "Zuingle" erscheinen in auffälliger Häufung) und interpretiert im übrigen das Ende Heinrichs VIII., wie auch die Hinrichtungen Somersets, Northumberlands und Cranmers als unmittelbare Manifestationen göttlichen Zornes.

Claude Fleurys (1640 - 1723) kirchliche Universalgeschichte (von Fabre fortgesetzt) teilt diese Qualifikationen der englischen Reformation als "zwinglianisch", zeichnet sich an vielen Stellen aber durch einen bemerkenswert konzilianten Tonfall aus, der bereits aufklärerische Einflüsse erkennen läßt. So wird Cranmer, mit vielleicht gewolltem Doppelsinn der Formulierung, als ein Opfer ('victime') des "Religionseifers ('zèle') " Marias der Katholischen bezeichnet, die "jammervolle Lage dieses Prälaten" während seiner Gefangenschaft angedeutet und beklagt, ungeachtet des von ihm unterzeichneten Widerrufs sei der ehemalige Primas (der an anderer Stelle, wiederum mehrdeutig, "ce malheureux" genannt wird) "ohne Gnade und Erbarmen" dem Feuertod überliefert worden.

Aufklärerischer Mentalität im weitesten Sinn des Wortes entspricht es auch, wenn dem englischen Reformator, in einer summarisch

gehaltenen Kritik, nun weniger seine Glaubensabweichung, als vielmehr allzu große Bereitwilligkeit gegenüber den Mächtigen seiner Zeit zum Vorwurf gemacht wird.<sup>67</sup>

Auch in der Historiographie und Publizistik anderer katholischer Mittelmeerländer bahnt sich im Verlauf des achtzehnten Jahrhunderts ein gewisser Wandel in der Beurteilung der anglikanischen Kirche an. Gewiß galt England seit der Zeit der Gegenreformation besonders italienischen und spanischen Autoren als eine Brutstätte der Häresie, und Englands Hauptstadt - wie der sizilianische Roman-  
cier Giuseppe Tomasi di Lampedusa dem Protagonisten seines Romans " Il Gattopardo " (Der Leopard) noch vier Jahrhunderte später in den Mund legen sollte - schlicht als eine " ketzerische Stadt. " Ganz in diesem Sinn führte denn auch der neapolitanische Geschichtsdenker Giambattista Vico (1668 - 1744) in seinem biographischen Traktat " Über die Taten des Antonio Caraffa " den Beginn der englischen Reformation, in der durch Baronius' " Annales " festgelegten Manier, auf Heinrichs VIII. " ungezügelter Haß auf das Papsttum " zurück, tadelte die " monströse Denkfreiheit hinsichtlich der religiösen Vorstellungen ", in die London unter Cromwells Gewaltherrschaft verfallen sei und bedauerte, es sei Jakob II. vor allem infolge des aufrührerischen Temperaments seiner Untertanen nicht gelungen, in England die katholische Religion wiederherzustellen.<sup>68</sup> Der spanische Jesuit und Rechtsphilosoph Francisco Suarez (1548 - 1619) unternahm in einer eigenen, subtilen Streitschrift " ... adversus Anglicanae sectae errores " den theologischen wie historischen Nachweis, im Zuge der staatlichen Religionsgesetzgebung unter Heinrich VIII., Edward VI. und unter Elisabeth habe Englands Kirche sich vom allgemeinen Glauben der ungeteilten Christenheit losgesagt, und bestritt ihr daher nachdrücklich jeden Anspruch auf " Katholizität ". Sein rund<sup>69</sup>  
<sup>70</sup>  
<sup>71</sup>  
<sup>72</sup>

anderthalb Jahrhunderte später wirkender Landsmann Benito Jerónimo Feijóo (1676 - 1764) - ein benediktinischer Polyhistor und literarischer Wortführer der Aufklärung (**ilustración**) im Spanien der ersten Bourbonenkönige - kennzeichnete in seinem " Teatro crítico universal ", in einem freilich begrenzten und sehr konkreten Zusammenhang, das anglikanische England als ein Land nicht zuletzt der Sektenbildungen und eines " unaufgeklärten ", vernunftwidrigen Prophetismus. In Antonio Muratoris (1672 - 1750) " Lettera scritta a nome di una Inglese cattolica ad uno [sic] Inglese protestante " hingegen kündigt sich eine Neubewertung der " Church of England " an. Zwar endet der Autor - auch er katholischer Geistlicher - mit dem eloquenten und leidenschaftlichen Appell an die Anglikaner, " eilig in den Schoß der wahren Kirche " zurückzukehren, um so, " von der schweren Schuld des Schismas " befreit, ihrer ewigen Seligkeit mehr als zuvor gewiß zu sein. An anderer Stelle ruft er in Erinnerung, Heinrich VIII. und seinen Nachfolgern sei der Titel eines " **fidei defensor** " zum Zweck der Verteidigung des katholischen Glaubens, nicht aber für die Verbreitung reformatorischer Lehren verliehen worden. Wegen seiner " schändlichen Unsittlichkeit " und seines " unerträglichen Hochmuts " reiht er den zweiten Tudormonarchen, zusammen mit Luther, Karlstadt und Calvin, in die " große Schar der Glaubensneuerer " ein. Doch gesteht Muratori zahlreiche Mißstände der vorreformatorischen Kirche zu, bedauert das Ausmaß der Glaubensverfolgungen unter Maria der Katholischen (denen er im übrigen, aus Gründen historischer Objektivität, die Katholikenverfolgungen Elisabeths gegenüberstellt) und konstatiert anerkennend, der Kirche von England sei es gelungen, sich von den " Exzessen " anderer protestantischer " Sekten " freizuhalten. Für die Zukunft schlägt Muratori eine Wiedervereinigung der **Ecclesia Anglicana** mit der Kirche Roms vor

und stellt dabei - er schreibt in der Ära Benedikts XIV. - eine mögliche Anerkennung der volkssprachlichen Liturgie in England,<sup>80</sup> sowie die Zulassung der Priesterehe in Aussicht (Bossuet hingegen war, in seiner erwähnten " Histoire des variations des églises Protestantes ", noch von einer bloßen " Rückkehr " der englischen Kirche unter die Obödienz des Papstes und von einer schlichten " Annullierung " aller Folgen der englischen Reformation ausgegangen). Muratoris Schrift bildet ein frühes Beispiel einer sachbezogenen, katholischen Auseinandersetzung mit dem spezifischen Anspruch einer anglikanischen **Via media** und erweist sich darin als ein aufschlußreiches Zeugnis jener mediterran-katholischen Variante der europäischen Aufklärung, die im Spanien und in der italienischen Staatenwelt des Settecento ein bedeutendes, in seinem historischen Eigengewicht bislang nur wenig gewürdigtes Phänomen **sui generis** darstellt.<sup>81</sup>

Einen ganz anderen Hauptstrang **aufklärerischen Denkens** repräsentiert hingegen Voltaires (1694 - 1778) summarische Feststellung, in Heinrichs VIII. " Act of Supremacy " habe das englische Volk sich von der Herrschaft der römischen Kurie und von dem Zwang zur Zahlung des Peterspfennigs befreit und damit anderen europäischen Nationen ein Beispiel für die Zukunft gegeben. In anderem Zusammenhang rühmt Voltaire den nach der " Glorious Revolution " von Wilhelm III. eingesetzten, anglikanischen Primas John Tillotson (1630 - 1694) als das Paradigma eines " aufgeklärten ", nur der Vernunft verpflichteten Theologen, der zudem die (unter anderem in Montesquieus " Lettres Persannes " attackierte) Lehre von der Transsubstantiation mit besonderer Entschiedenheit zurückweise.<sup>82</sup> Im übrigen übernimmt Voltaire in seinen " Essai sur les moeurs, et l'esprit des nations " (1756) einige Wertungen der von ihm kritisch glossierten Kirchengeschichte Fleurys (vgl. hierzu auch oben S. XIIIf.): so etwa, wenn er wie in dieser (in der Tradition von Bossuet und von Baronius)

den Beginn der englischen Reformation fast ausschließlich auf  
Heinrichs VIII. persönliche Lasterhaftigkeit zurückführt.<sup>84</sup> Ähnlich  
wie bei Mosheim (s. oben S. VIII mit Anm. 38) figuriert Cranmer  
bei Voltaire als " Lutheraner " (und nicht, wie seinerzeit bei  
Bossuet, als " Zwinglianer ").<sup>85</sup> Als zentrale Figur des englischen  
Reformationszeitalters erscheint bei Voltaire Elisabeth: mit sel-  
tenem " esprit " begabt, habe sie jeder Art von Glaubenszwang ein  
Ende gesetzt und sich bei ihren Strafmaßnahmen auf die Verfolgung  
tatsächlicher Gesetzesbrecher beschränkt.<sup>86</sup> Im System des königlichen  
Supremats über die Staatskirche sieht Voltaire einen entschei-  
den Sieg über die geistliche Gewalt und eine frühe Wiederherstel-  
lung der durch die Herrschaftsansprüche der Kirche bedrohten Sou-  
veränität des Staates.<sup>87</sup> Freilich beurteilt Voltaire den englischen  
Protestantismus insgesamt mit deutlicher Reserve: Cromwell, der  
bei ihm als Vertreter der " Independents " verstanden wird, gilt  
ihm vor allem als ein " Fanatiker ";<sup>88</sup> das angebliche Vordringen des  
Theismus unter Karl II. wird mit Genugtuung verzeichnet,<sup>89</sup> die in  
England herrschende Gewissensfreiheit gelobt, zugleich aber  
- wie zuvor schon bei Feijóo (s. oben S. XIX mit Anm. 74), wenn  
auch mit deutlich anderer Bewertung - das Inselkönigreich als ein  
" Land der Sekten " bezeichnet.<sup>90</sup> Den englischen Klerus charakterisiert  
Voltaire als einheitlicher als denjenigen des damaligen Frankreich  
und gibt in diesem Zusammenhang die bereits an Jean Jacques Rousseau  
gemahnende Erklärung: die Ausbildung der künftigen Geistlichen  
finde in England an den Universitäten Oxford und Cambridge statt  
- mithin in ländlicher Umgebung, fern der " Sittenverderbnis "  
der Hauptstadt.<sup>91</sup>

Am äußeren Erscheinungsbild der " Church of England " mißfällt  
Voltaire jedoch die Beibehaltung " vieler katholischer Zeremonien "  
und Gebräuche - unter ihnen, wie er maliziös anmerkt, eine äußerst

skrupulöse Genauigkeit in der Beitreibung sämtlicher Abgaben<sup>92</sup>  
und Kirchenzehnten. Auch der staatskirchliche Status der<sup>93</sup>  
" **Ecclesia Anglicana** ", der gesetzliche Ausschluß der " Non-<sup>94</sup>  
conformists " von allen öffentlichen Ämtern und die herausge-  
hobene Stellung der anglikanischen Hierarchie im britischen  
Sozialgefüge seiner Zeit finden die Mißbilligung des skepti-  
schen Literaten von Verney.

In teilweise ähnlicher Richtung wie die zuletzt zitierten Aus-  
sagen Voltaires bewegt sich im übrigen auch das Urteil Georg  
Wilhelm Friedrich Hegels (1770 - 1831) über die zeitgenössische  
" Church of England ". In einem für die " Allgemeine preußische  
Staatszeitung " verfassten Artikel " Über die englische Reform-  
Bill " tadelt der Berliner Philosoph das exzessive System kirch-<sup>95</sup>  
licher Abgaben in England, den offenen Sittenverfall in Teilen<sup>96</sup>  
des anglikanischen Klerus und konstatiert, der Protestantismus  
- der sich in England, " wie anderswo ... durch den Krieg fest-  
setzen " mußte - herrsche im britischen Irland einzig " kraft des<sup>97</sup>  
Eroberungsrechts. " Auch der österreichische Dramatiker Franz  
Grillparzer (1791 - 1872), der sich 1836 für einige Wochen in  
London aufhielt, kritisiert die Existenz eines anglikanischen  
Primas " of all Ireland " als sinnfälligen Ausdruck offener konfessio-<sup>98</sup>  
neller Unterdrückung, notiert die enge Bindung der anglikanischen  
Hierarchie an einen weithin noch feudale Züge tragenden Staats-<sup>99</sup>  
apparat und assoziiert, in bezeichnender Gedankenverknüpfung,  
die Begriffe " heuchlerisch " und " hochkirchlich " (" high-<sup>100</sup>  
church-mäßig ") unmittelbar nebeneinander. Überhaupt zeichnet die  
deutschsprachige Reiseliteratur und Belletristik des neunzehnten  
Jahrhunderts nicht selten ein stark negativ gefärbtes oder doch  
zwiespältiges Bild der kirchlichen Verhältnisse Englands. So  
spricht Heinrich Heine (1797 - 1856) in seinen " Reisebilder [n] "  
mit scharfer Kritik von jenem " Katholizismus ohne Poesie ", als<sup>101</sup>  
der ihm die " Church of England " erscheint.

Helmuth von Moltke (1800 - 1891) in seinen ehemals populären " Reisebriefe[n] " verleiht der unreflektierten Verwunderung des preußischen Lutheraners darüber Ausdruck, daß in der Staatskirche Englands - in deren Lehre er offenbar ein Anlagm aller christlichen Konfessionen sieht - noch immer " katholische Trachten " (!) im Gebrauch seien und der Ritus in ihr einen bedeutenderen Platz einnehme als die protestantische Predigt.<sup>102</sup> Sein preußischer Landsmann Theodor Fontane (1818 - 1898) aber verknüpft in einem (über erste Anfänge nicht hinaus gediehenen) Romanfragment, fast in der Weise deutscher, lutheranischer Kirchengeschichtsschreiber des Aufklärungszeitalters, die Gestalt Thomas Cranmers mit der Martin Luthers, der damit als geistiger Urheber auch der englischen Reformation erscheint.<sup>103</sup>

Von den führenden **Historikern** des neunzehnten Jahrhunderts setzten einige sich unmittelbar, andere hingegen mehr im Umriß oder aber unter tagespolitischem Aspekt mit der von vertrauten, kontinentalen Mustern so offensichtlich abweichenden Ereignisfolge der Reformation in England auseinander. Johann Gustav Droysen (1808 - 1884) etwa rühmt " Größe, Konzentration, Nationalkraft " des anglikanischen England, die er implizit auch auf die einheitliche, konfessionelle Tradition des Landes zurückführt und der er " die Stickluft " des vormärzlichen Berlin Friedrich Wilhelms IV. gegenüberstellt.<sup>104</sup> Leopold von Ranke (1795 - 1886), in dessen Stellungnahme Anerkennung und latente, konfessionelle Reserve des preußischen Lutheraners sich eigentümlich mischen, gelangt zu dem Schluß, England habe, " politisch genommen, die besten Früchte des Protestantismus davongetragen ... denn erstens wurde es von dem Papste frei, und zweitens näherte es sich dem protestantischen Prinzip, ohne sich in die Streitigkeiten einzulassen, welche den Kontinent so lange in Bewegung setzten.<sup>105</sup> " Die durch die Reformationseignisse nachhaltig geprägte Kultur des Inselkönigreichs sieht Ranke<sup>106</sup>

- in ambivalenter Formulierung - gekennzeichnet durch " eine vielleicht beschränkte, im ganzen männlich selbstbewußte Religiosität, die ihre [inneren] Gegensätze überwand. " <sup>108</sup> Die bewußte Konservierung vorreformatorischer, kirchlicher Formen bei gleichzeitiger, fortdauernder Bindung an die Reformationskirchen des Kontinents bildet nach Rankes Auffassung eines der wesentlichen Charakteristika der unter Elisabeth endgültig gefestigten, konfessionellen Ordnung Englands. <sup>109</sup> Deren inkommensurable Endgestalt charakterisiert er in seinen " Epochen der neueren Geschichte " als maßgeblich mitbestimmt durch das Handeln des englischen Klerus des Reformationszeitalters, der somit - in Rankes Deutung - mehr aktiv als reaktiv in dem komplexen Zusammenhang erscheint, der zur Ausprägung der kirchlichen Sonderexistenz Englands führt. <sup>110</sup> Auf Heinrich VIII., den von einer Aura des kalten, frühneuzeitlichen Staatsegoismus umgebenen, ersten Urheber dieses kirchlichen Sonderweges, blickt Ranke " mit einer Mischung aus Bewunderung und Abscheu. " <sup>111</sup>

Jakob Burckhardt (1818 - 1897) sieht, im größeren Zusammenhang seiner " Weltgeschichtliche[n] Betrachtungen ", in der rücksichtslosen Kirchenpolitik des umstrittenen Tudorherrschers - er nennt ihn drastisch " Lümmel und Teufel zugleich " - wie im Gesamtgeschehen der englischen Reformation überhaupt, das Beispiel einer erfolgreich " abgeschnittenen ", historischen " Crisis. " <sup>112</sup> Für Burckhardts katholischen Zeitgenossen Lord Acton (1834 - 1902) hingegen, der sich selbst " eine gewisse Sympathie für die ' Broad Church ' " <sup>113</sup> zuschreibt, bildet die mit überwiegend pessimistischem Blick betrachtete Ereignisreihe der englischen Reformation vor allem ein Paradigma der moralischen Fragwürdigkeit (" wickedness ") des Menschen in öffentlicher Funktion. <sup>114</sup> Gerade von dieser anthropologischen Grundüberzeugung aus gelangt Acton dann zur Forderung nach größtmöglicher, historischer

Vorurteilslosigkeit - etwa wenn er, fernab konfessioneller Frontlinien, Elisabeths rücksichtslose Katholikenverfolgung aus der politischen Ausgangssituation der letzten Tudorherrscherin abzuleiten sucht.<sup>115</sup>

Actons Streben nach umfassender " historischer Gerechtigkeit " wurde freilich selbst in angelsächsischen Darstellungen der oft glossierten Tudorepoche erst relativ spät zum allgemein anerkannten Standard. Konfessionell-anglikanisch oder auch " liberal-protestantisch " eingefärbte Darstellungen entgingen nicht immer der von dem spanischen Aufklärer Feijóo aphoristisch formulierten Gesetzmäßigkeit,<sup>116</sup> wonach die Gesellschaft von einem Geschichtsschreiber weit eher Panegyrik erwarte als seriöse Historiographie. Katholisch inspirierte Deutungen der verzweigten Entstehungsgeschichte der " Church of England " wiederum erlagen nicht selten der Versuchung zu einer Polemik, die sich als allfällige Revision verfestigter Klischees begriff und eben darum nur zu oft in kontrafaktische Klischeebildungen mündete. Die allgemeine Beobachtung Droysens in seiner " Historik " schien sich auch hier bestätigen zu wollen: daß in der historiographischen Reflexion des konfessionellen Zeitalters " die Tatsachen oft bis zur Unkenntlichkeit verschieden [erscheinen] je nach der Auffassung der Konfessionen ... " 117

Erst in jüngster Zeit wich der traditionelle Antagonismus " liberal-protestantischer " Darstellungen (in denen gewissermaßen die " Whig "-Tradition des siebzehnten und des achtzehnten Jahrhunderts sich fortsetzte), " anglokatholisch " orientierter Interpretationen und konfessionell-katholisch inspirierter Revisionsversuche<sup>118</sup> neuen Problemstellungen.<sup>119</sup> Dabei rückte besonders die Frage nach Ablauf, Tempo und Zielrichtung des reformatorischen Prozesses in England ins Zentrum des interpretatorischen Interesses. Selbst noch Arthur Geoffrey Dickens' klassischen Studien zur englischen Konfessions-

120

geschichte der Tudorära hatte die Vorstellung einer weite Teile der Bevölkerung des frühneuzeitlichen England umgreifenden, konfessionellen Erneuerungstendenz zugrunde gelegen, die sich für ihn mit dem von ihm selbst und von einer Reihe seiner Schüler eingehend analysierten, planvoll-zielgerichteten Vorgehen von Krone und Tudoradministration zu einer Art von prästabiliertem Synergetismus verband. Dieses mit dem Vorzug unbestreitbarer Kohärenz ausgestattete Erklärungsmodell, dem die Erinnerung an John Foxes dramatische Schilderungen der englischen Reformation einige charakteristische Züge <sup>121</sup> lieh, sollte eine Reihe historischer Darstellungen auch noch der Folgezeit entscheidend mitbestimmen. Dickens' in sich geschlossene Konzeption der Tudorepoche erwies sich jedoch zunehmend als fragwürdig, seit neuere, auf umfangreiches Quellenmaterial gestützte Untersuchungen das Bild einer vitalen, in breiten Schichten der Bevölkerung fest verankerten, vorreformatorischen Kirchenorganisation Englands entwarfen, die offenbar wesentlichen, spirituellen wie sozialen Bedürfnissen <sup>122</sup> einer noch vorwiegend agrarischen Gesellschaft genügte und deren von späteren Historikern registrierte Mängel von den Zeitgenossen <sup>123</sup> selbst schwerlich als solche empfunden wurden. Zugleich dokumentierten zahlreiche, regional und schichtenspezifisch differenzierte Darstellungen der verschiedenen Phasen der englischen Reformationsgeschichte langfristige Strategien staatlichen Konfessionszwangs, aber auch Intensität und Breite spontaner, aristokratischer oder populärer Widerstände gegen die Religionsmandate Heinrichs VIII., <sup>124</sup> Edwards VI. und Elisabeths. Damit zeichnete sich erstmals auch der Versuch einer Lösung für die vor allem in der historischen Forschung der siebziger Jahre diskutierte Kontroverse ab, ob der kirchliche Umbruch im England des sechzehnten Jahrhunderts als eine sich von der Basis der frühneuzeitlichen, englischen Gesellschaft her rasch und flächen-

haft ausbreitende Bewegung von beträchtlicher Dynamik (" **rapid reformation from below** ") zu deuten, oder aber als von der Spitze des monarchisch-aristokratischen Staatsgebildes her planmäßig gesteuerte, in vielleicht sogar vorausberechneten Etappen verlaufende, administrative Umwandlung von oben (" **slow reformation from above** ") zutreffender zu beschreiben sei. <sup>125</sup> Unübersehbar gewann dabei die These an Gewicht, die den langwierigen Prozeß anglikanischer Konfessionsbildung im England der Tudors (und der Stuarts) als eine weithin " unpopuläre ", lediglich von einer Minderheit der Bevölkerung aktiv unterstützte " Reformation administrativer Art " definiert, deren schließlicher Erfolg unter anderem auf folgende Faktoren zurückgeführt wird:

- (1) Die materielle Beteiligung eines nicht unbeträchtlichen Teils der englischen Führungseliten an Säkularisationen, Klöstersturm und Beseitigung von " fraternities " und " chantries " machte eine Anzahl von prominenten Vertretern des altgläubigen Lagers zu finanziellen Nutznießern und damit zu faktischen <sup>126</sup> Komplizen der reformatorischen Religionsgesetzgebung der Krone;
- (2) der schrittweise Prozeß der kirchlichen Umgestaltung in England qualifiziert deren Verlauf im ganzen als eine " **piecemeal reformation** " - wie Christopher Haigh formuliert - als eine <sup>127</sup> **Stück für Stück** realisierte " Reformation administrativer Art. " Eben daß die einzelnen Etappen dieser Entwicklung nur von sehr wenigen <sup>128</sup> Zeitgenossen in ihrer funktionalen Bedeutung erkannt wurden, trug zu Verspätung, Partialisierung und Zersplitterung des altgläubigen Widerstandes, und damit zum endgültigen Sieg der Reformation in England, entscheidend bei;
- (3) der wiederholte Appell der Verfechter der kirchlichen Neuerung an die nationalen Empfindungen ihrer Landsleute, wie

auch die wirkungsvolle Berufung auf Tradition und Präzedentien erleichterten die propagandistische Legitimation der neuen Ordnung;<sup>129</sup>

- (4) die mit dem " Act of Supremacy " von 1534 (s. unten Kapitel II) grundgelegte Verknüpfung von sakralisiertem Souveränitätsanspruch der Krone und königlichem " **ius reformandi** " stellte den nationalen Mythos der Monarchie und die traditionale Rechtsfigur des " **King in Parliament** " in den Dienst der Reformation und schwächte allein schon dadurch die Bereitschaft zur konfessionellen Resistenz: " **Tanti sunt apud nos exempla principum; quod enim regis exemplo fit, id vulgus ... non dubitat recte fieri** ", so sollte Elisabeths Zeitgenosse John Jewel diesen wohl entscheidenden Faktor später umschreiben.<sup>130</sup> Die Reformation in England erwies sich so vor allem deshalb als zuletzt erfolgreich, weil sie als eine " **slow reformation from above** " durch die religiös überhöhte Autorität der Krone gedeckt war.

Im Gesamtzusammenhang der hier skizzierten Problematik (in die auch die in der Forschung mehrfach diskutierte Frage nach der spezifischen Beziehung zwischen Krone und Parlament im frühneuzeitlichen England, und damit das besondere Problem eines parlamentarisch verbrämten " **Tudor despotism** " einzubeziehen wäre)<sup>131</sup> nimmt die Entstehungs- und Textgeschichte des " **Book of Common Prayer** " einen herausragenden Platz ein. Nicht allein spiegelt diese Agende, " die kunstvollste und vollendetste Liturgie des europäischen Protestantismus ", die verschiedenen Phasen der englischen Reformation mit bemerkenswerter Klarheit wider - angefangen mit der noch unter Heinrich VIII. entstandenen, englischen Litanei (s. unten Kapitel III), über den folgenschweren Antagonismus der liturgischen Ordnungen von 1549 (Kapitel V) und von 1552<sup>132</sup>

(Kapitel VII, Abschnitte 2 und 8) bis hin zu den revidierten " **Prayer Books** " von 1559 und von 1662 (Kapitel IX, Abschnitte 3 - 4 und Kapitel X, Abschnitt 2), die den aufschlußreichen Versuch eines liturgischen und politischen Kompromisses zwischen verschiedenen theologischen Strömungen des englischen Protestantismus darstellen und so jene **spannungsreiche Vielfalt der anglikanischen Tradition** bezeugen, von der eingangs die Rede war. Das " **Prayer Book** " kann zudem als ein wesentliches Dokument der theologischen Entwicklung und der kirchlichen wie auch der politischen Auffassungen des englischen Reformators Thomas Cranmer gelten. Als Primas der Kirche von England, Berater zweier Könige und langjähriges Mitglied des " Privy Council " stand der Erzbischof dem inneren Zirkel staatlicher Macht ungleich näher als zeitgenössische, kontinentale Reformatoren vom Typus Osianders, Bugenhagens oder Bucers und selbst als Luther, Calvin und Zwingli. Die sich aus dieser besonderen Konstellation in Cranmers Fall ergebende, mitunter prekäre Mischung aus Machtteilhabe, politischer Rücksicht, kirchenpolitischem Kalkül und persönlichem Bekenntnis darf auch den Profanhistoriker interessieren: ihn in vielleicht sogar noch stärkerem Maß als den eigentlichen Kirchenhistoriker oder den Theologen. Überdies aber bietet Cranmer das seltene Paradigma eines protestantischen Kirchenführers von weit überregionaler Bedeutung, der seiner Herkunft nach zur Hierarchie der **vorreformatorischen** Kirche zählt - für das eigentümliche Phänomen eines **bischöflichen** Reformators im kirchlichen Rang eines päpstlichen " **legatus natus** " bietet die Konfessionsgeschichte des sechzehnten Jahrhunderts (trotz Hermann von Wied, Primus Truber oder Olav Petri) kein Äquivalent.<sup>134</sup>

An der wechsellvollen Geschichte des " **Book of Common Prayer** ", dessen meisterhafte Sprachgebung Cranmers Nachruhm vor allem **begründete**, ist ferner in besonderer Weise die grundsätzliche

Ambiguität und Offenheit des konfessionellen Erbes der Tudorära abzulesen - gewissermaßen der fortdauernde " **Work-in-Progress-Charakter** " der englischen Reformation, der sich selbst noch in den zwanziger und dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts in bewegten, parlamentarischen Debatten um die äußere Form der Agende niederschlug (s. unten Kapitel XIII). Das faktische Gewicht schließlich, das Crammers liturgischem Meisterwerk in der englischen Kulturgeschichte der frühen Neuzeit zukommt, dürfte kaum hoch genug zu veranschlagen sein. Es war der Gottesdienst nach der Norm des <sup>135</sup> " **Book of Common Prayer** ", der unter der Regierung Edwards VI., Elisabeths oder Jakobs I. Offiziere, Kronbeamte und Grundbesitzer in England, Irland, auf den Kanalinseln oder (von 1549 - 1552) in Calais und in den englischen " Marken " - wenigstens der Theorie nach - allsonntäglich zur Kirche ihres Pfarrverbandes führte; der gleicherweise Siedlern in Portsmouth, Richmond oder Newport in Virginia, englischen Söldnern in Fort St. James an der Westküste Afrikas, Advokaten und Kaufleuten der Londoner City, städtischen Patriziern im traditionsstolzen York, Angehörigen der Gentry in Norfolk und Kent wie " Merchant Adventurers " in Hamburg und Amsterdam Woche für Woche religiöse Erbauung, geistliche Belehrung oder einfach auch lästige, mit Strafdrohung bewehrte Pflicht bedeutete. Für einen nicht unbeträchtlichen Teil der englischen Bevölkerung im sechzehnten und im frühen siebzehnten Jahrhundert stellte die " **Prayer Book** "-Liturgie zudem einen festen Bestandteil sogar ihrer werktäglichen Alltagserfahrung dar, mit unübersehbaren Folgen für Mentalität und religiöse Vorstellungswelt; die von Cranmer eingeführten, täglichen Wortgottesdienste ("Morning Prayer " und " Evensong ") hatten eine neuzeitlich-reformatorische Metamorphose des mittelalterlichen Stundengebetes als tägliche Gebetsübung auch des englischen Laien etabliert (s. unten Kapitel V). Wie George Macaulay

Trevelyan formulierte, bildeten im Zeitalter Elisabeths " Bibel und ' **Prayer Book** ' die intellektuellen und geistigen Fundamente einer neuen sozialen Ordnung. " In einer eindringenden Studie hat Richmond Noble zudem wahrscheinlich gemacht, daß Cranmers "**Prayer-Book**" - Liturgie den Wortgebrauch der elisabethanischen Ära entscheidend mitgeprägt und an einigen Stellen auch auf Shakespeares poetische Sprachgebung unmittelbar eingewirkt hat.

Die planmäßige, kommerzielle Verbreitung der Agende im Gefolge der Stuartrestauration von 1660 schließlich machte das nun erneut revidierte "**Book of Common Prayer**" zu einem der **meistgelesenen** Bücher in England - zum wohl beliebtesten Lese- und Vorlesebuch der englischen Mittelschichten (das in dieser Funktion erst spät durch Thomas Bowdlers populären "**Family Shakespeare**" aus dem Jahr 1818 abgelöst wurde).

Und während - im Sinn eines von John Foxe bis zu Charles Dickens immer wiederkehrenden Deutungsmusters - Cranmers liturgisches Vermächtnis in England selbst als Ausdruck eines unumkehrbaren Triumphes der englischen Nationalsprache über das ehemals dominante Latein und damit als ein **britisches Nationalsymbol** verstanden wurde, fand es jenseits des Ozeans - ausgehend von der **amerikanischen "Prayer Book"-Adaption** von 1789/ 1792 (s. unten Kapitel XI) - im Verlauf des neunzehnten und in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts weltweite Publizität. Das "**Book of Common Prayer**" erweist sich somit

als eines der zentralen Dokumente des Reformationszeitalters - seinem weiterwirkenden, historischen Gewicht nach Calvins "**Institutiones religionis christianae**", oder auch den großen Bekenntnisschriften der lutherischen Christenheit, durchaus vergleichbar.

Der **Historiker** wird sich mit der inhaltlichen Dimension dieser bedeutsamen Agende unter grundsätzlich anderer Perspektive zu beschäftigen haben als der Theologe, Liturgiker oder auch der "werkimmanent" verfahrenende Literaturwissenschaftler. Im Unterschied zu diesen muß der **historisch** Interpretierende versuchen, den Text in seinen zeitlichen Kontext zu rücken: das Zeitalter der Konfes-

sionsbildung, der Hegemonialkriege und der Glaubenskämpfe. Gleichzeitig aber wird er darauf bedacht sein müssen, diesen Text nicht an seinen Kontext auszuliefern, ihn nicht - gleichsam des Eigenlebens beraubt - zur bloßen Funktion eines chronologischen Rahmens zu reduzieren. Anzustreben ist daher eine Synopse politischer, sozialhistorischer und ästhetischer mit philosophie- und theologischen Faktoren, wie der weitgespannte Begriff der " Mentalität " sie umfasst.<sup>144</sup> Im eng gezogenen Rahmen der vorliegenden Arbeit freilich dürfte dieses Programm bestenfalls ansatzweise und im Umriß zu verwirklichen sein - in Gestalt einer flüchtigen und spontanen Skizze, die gleichwohl ein erstes Bild ihres Gegenstandes zu vermitteln vermag. Der anthropologische Ansatz, " Religion als ein Stück Deutungskultur " sichtbar zu machen, " die die ganze Wirklichkeit der Lebenswelt konstituiert ", findet in Thomas Nipperdeys Postulat eine Stütze, wonach für das " sechzehnte Jahrhundert ... Religion ein Zentralstück der Wirklichkeit ist ... auch die postreligiösen Historiker unserer Zeit werden das zur Geltung bringen müssen.<sup>145</sup> " Diese Forderung deckt sich mit einem Hinweis Donald F. [ ] Spaeths, der in der Vernachlässigung der **anglikanischen Liturgie** durch die Historiker ein methodisches Defizit der gegenwärtigen Debatte um die englische Reformation ausmacht und die hohe Bedeutung des " **Common Prayer Book** " für die Prägung der Mentalität der Unter- und Mittelschichten im England der Tudors und Stuarts hervorhebt.<sup>146</sup> Der vorliegende Versuch zielt so auch auf die Frage nach der " Tiefendimension der Konfessionalisierung " im frühneuzeitlichen Europa: auf jenen unter den Bedingungen des konfessionellen Zeitalters nur schwer zu erhellenden, oft prekären Zusammenhang von innerer Glaubensüberzeugung und äußerer, demographisch faßbarer Religionszugehörigkeit, wie unter anderem eine eingehende Fallstudie John M. [ ] Triffits ihn erörtert.<sup>147</sup> Die narrativ-diachrone Darstellungsweise der folgenden Kapitel (I - XIII) dient dabei vor allem

der Absicht, durch jene " Mimesis des Werdens ", wie Droysen 150  
sie als eine Grundbedingung historischen Erzählens postulierte,  
im Spiegel der Text- und Revisionsgeschichte des " **Book of  
Common Prayer** " übergreifende Probleme der englischen Konfessions-  
geschichte - und teilweise auch der allgemeinen, politischen  
Geschichte Englands - anschaulich zu machen. Die gelegentliche  
Zentrierung der Darstellung um entscheidende Ereignisse - oder  
auch um einzelne Protagonisten des Geschehens - erweist sich  
(im Sinne der unter anderem von Paolo Prodi aufgezeigten Gesetz-  
mäßigkeit einer strukturell unvermeidbaren, " optischen Täuschung "  
151  
jeder historischen Narrativität) als ein Medium der Stoffgliederung  
und damit als eine Bedingung der Möglichkeit geschichtlichen Er-  
zählens selbst. Auch unter heuristischen Aspekten scheint dieses  
Vorgehen durchaus gerechtfertigt; nichts setze den historischen  
Betrachter zuverlässiger in Relation zu seinem Gegenstand, so  
hatte - gleichsam zum Auftakt der neueren englischen Reformations-  
geschichtsschreibung - in programmatischer Weise bereits Gilbert  
Burnet formuliert, " als die eingehende Kenntnis von Persönlich-  
152  
keit und Handlungsmaximen der maßgeblichen Akteure einer Epoche "  
(ihres pragmatischen Erkenntnisoptimismus entkleidet, scheint  
Burnets Aussage auch heute noch sinnvoll als ein methodologischer  
Hinweis auf **einen** der möglichen Wege der Annäherung an die spezi-  
fische, politische und mentale Situation des englischen Reformations-  
zeitalters). Besonderes Gewicht erhält in diesem Zusammenhang auch  
der (freilich stets von kritischer Vorsicht zu begleitende) metho-  
dische Rekurs auf die von Carlo Ginzburg als die Basis aller Ge-  
schichtsinterpretation bezeichnete, " moralische Kraft der Imagi-  
nation " - auf jenes " Arsenal ... der menschlichen Einbildungs-  
kraft " also, von dem in ähnlichem Sinn bereits der Aufklärer  
153  
Muratori gesprochen hatte. So sind denn auch selbst faktisch nicht  
realisierte, in der historischen Retrospektive aber plausibel

erscheinende Optionen englischer Geschichte aus dem Gesamtzu-  
sammenhang der Reformation in England nicht auszuklammern. Die hypo-  
thetische Einbeziehung auch dieser " **might-have-beens of history** " <sup>154</sup>  
in die andernfalls positivistisch erstarrende Geschichtsbetrachtung  
- und eine fruchtbare Synthese akribischer Detailforschung mit einer  
durch Rationalität zu bändigenden Einbildungskraft (" **imagination**") -  
forderte vor einigen Jahren besonders Hugh Redwald Trevor-Roper in  
seiner Abschiedsvorlesung in Oxford. <sup>155</sup>

Im Rahmen des hier skizzierten Arbeitsvorhabens ist darum auch jene  
Pluralität der Deutungsperspektiven anzustreben, wie die Beschäfti-  
gung mit dieser an Bedeutung reichen Agende sie nahelegt. Bewahrt  
Cranmers englische Liturgie von 1549, unter bereits reformatorischer  
Schale, in ihrem Kern noch etwas vom eigentümlichen, ästhetischen  
Reiz vorreformatorischer Diözesanriten, insbesondere des hochmittel-  
alterlichen " Use of Sarum " ? War der Weg des englischen Primas vom <sup>156</sup>  
ersten zum zweiten " **Book of Common Prayer** " (1549/ 1552) Ausdruck  
einer theologischen Annäherung an kontinentale (vor allem oberdeutsche)  
Muster des Protestantismus, oder aber das Ergebnis einer ange-  
stregten Suche nach einem für alle Engländer " reformatorischer "  
Richtung annehmbaren, liturgischen Kompromiß (s. hierzu unten  
Kapitel VII, Abschnitte 3 und 8)? Machen Entstehung und Rezeptions-  
geschichte des " **Common Prayer Book** " das entscheidende Gewicht  
kirchlicher Verkündigung und gottesdienstlicher Praxis für die  
Ausprägung dominanter " Mentalitäten " im frühneuzeitlichen  
Europa anschaulich - jene normative Funktion des kirchlichen Rituals,  
wie sie sich der " **Prayer Book** "-Liturgie in besonderem Maße ablesen  
läßt und wie Ranke sie im Blick hatte, als er verwundert anmerkte,  
" wie weit im elisabethanischen England der Begriff des Ritus  
sich ausdehnt? " <sup>157</sup> Läßt Cranmers liturgisches Meisterwerk sich  
deuten als ein Versuch zu humanistischer Erneuerung und rationaler

Vereinfachung des formenreichen, spätmittelalterlichen Rituals?<sup>158</sup>  
Oder bilden Entstehung und konsequente, politische Durchsetzung  
des " **Book of Common Prayer** " ein Indiz und Symptom für den be-  
sonders von sozialgeschichtlich orientierten Historikern konsta-  
159  
tierten Aufstieg der " **Middle Classes** " im England der Tudors  
- sinnfälliger Ausdruck der inneren Einheit von " Religion, Refor-  
160  
mation und sozialem Wandel " (wie Hugh Trevor-Roper formuliert)?  
Stellte der regelmäßige Gottesdienst nach der Norm des " **Book of**  
**Common Prayer** " für die Mehrheit der englischen Bevölkerung des  
Elisabethanischen Zeitalters eine wesentlich **politische** (wenn auch  
kultisch überhöhte) Manifestation dar, die Königin und Untertanen-  
verband, den " **Godly Prince** " als " **Supreme Governor of the Church**  
**of England** " und sein insular ausgesondertes Staats- und Kirchenvolk  
in der gemeinsamen Abwehr der spanisch-römischen Bedrohung von jen-  
161  
seits des Meeres vereinte? Meinte " **Common Prayer** " für nicht wenige  
Engländer des konfessionellen Zeitalters somit nicht so sehr einen  
Akt gemeinsamer Gottesverehrung, als vielmehr eine obrigkeitlich  
verordnete Betätigung gelenkter Gemeinsamkeit, der zudem - dank einer  
162  
zunehmend sozial gestuften, kirchlichen Sitzordnung - das Odium einer  
163  
sich verschärfenden, gesellschaftlichen Standesschichtung anhaftete?  
Hat der Ritus der " Church of England " mithin seinen historischen Ort  
im umfassenderen Prozeß eines frühneuzeitlichen " **State-making and Nation**  
164  
**building** ", und erweist das " Prayer Book " sich auch von daher als ein  
zentrales Dokument nicht allein der kirchlichen Vergangenheit, sondern  
ebenso der politischen Historie und der Kulturgeschichte Englands?  
Fragen dieser Art, deren grundsätzliche Offenheit nicht durch  
apodiktische Antworten verdeckt werden soll, konturieren den nachstehen-  
den Binnenteil (Kapitel I - Kapitel XIII) der vorliegenden Arbeit,  
welcher die ereignisreiche Geschichte des " **Book of Common Prayer** "   
und der mit diesem verbundenen Auseinandersetzungen chronologisch nach-  
erzählt. Zunächst ist freilich der zweifache Ausgangspunkt dieser bewegte<sup>b</sup>

Geschichte näher zu bestimmen: die Situation der englischen Kirche am Vorabend der Reformation (Kapitel I), und die durch Heinrichs VIII. " **Act of Supremacy** " von 1534 (Kapitel II) in Gang gesetzte, folgenreiche Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse des Landes (Kapitel III).

B. Die Ursprünge der englischen Reformation: die Trennung der englischen Kirche von Rom (1500 - 1547).

I. Die Kirche in England am Vorabend der Reformation (1500 - 1532).

" England bildete eine eigene Welt für sich, die nur wenig Verkehr mit anderen Nationen aufrecht erhielt " - mit diesen Worten beschreibt Edward Gibbon in seiner universalhistorischen Skizze " Outlines of the history of the World " (1771) die politische und kulturelle Sonderstellung der Insel am Beginn des Mittelalters.<sup>1</sup> Ein halbes Jahrtausend nach der von Gibbon gezeichneten Epoche zeigte das Bild des Landes sich in mancher Hinsicht noch immer von insularer Abgeschlossenheit bestimmt. Sie kennzeichnet auch den Beginn jenes kirchlichen Sonderweges, der seit 1534 zur Ausprägung der Kirche von England als einer eigenständigen Konfessionsgemeinschaft führte.

Am Anfang dieses Weges stand der Supremat. Die von Heinrich VIII. in Anspruch genommene Oberherrschaft über die Kirche Englands, der hierdurch begründete, neuartige Rechtszustand und dessen historische Folgen und Hintergründe bilden den Gegenstand eines eigenen Abschnitts (II) der vorliegenden Arbeit: er versucht die politische und mentalitätsgeschichtliche Szenerie zu erhellen, vor der allein der Erfolg von Cranmers " Book of Common Prayer " - jener Magna Charta der " Church of England " - historisch verstehbar scheint. Zuvor jedoch sind, in summarischer Verkürzung, einige Konstanten der politischen Entwicklung Englands seit der normannischen Eroberung (1066) zu benennen, die seine kirchliche Verfassung bis zum Vorabend der Reformation entscheidend mitbestimmten und deutlich machen können, was am verzweigten Geschehen der englischen Reformation mit einsichtiger Konsequenz so geschah, wie es geschah:

- (1) Die beherrschende Stellung des englischen Monarchen als Oberhaupt des geistlichen Standes drängte den englischen Klerus mitunter in die zweideutige Rolle einer Art " brachium spirituale " der Krone. Zumal im Gefolge des " Statutum de Praemunire " von 1353 wuchs dem Herrscher

eine umfassende Entscheidungsgewalt in allen Fragen kirchlicher Stellenbesetzung zu, teilweise auch eine fiskalische Teilhabe am päpstlichen Privileg der Ämterprovision.<sup>2</sup> Nicht allein die effektive Kontrolle, auch die materielle Ausbeutung der englischen Bistümer durch den König besaß somit bereits vor der Trennung von Rom eine durch Gesetz und Herkommen legitimierte Basis.

- (2) Hofdienst und kirchliches Amt waren in England besonders eng miteinander verflochten. Vor allem seit Beginn der Tudorherrschaft nahmen, anstelle von Angehörigen des in den Rosenkriegen dezimierten Hochadels, Mitglieder des Episkopats an der Verwaltung des Landes gewichtigen Anteil. Die erwartbare Folge war ganz allgemein eine oftmals gesteigerte Abhängigkeit von den Wünschen und Weisungen der Krone; hinzu kamen, als Auswirkungen spezieller Art, die häufige Abwesenheit mancher Prälaten von ihren Diözesen<sup>4</sup> und die im Spätmittelalter überwiegende Berufung von Juristen in hohe kirchliche Positionen.<sup>5</sup> Ein nicht unbeträchtlicher Teil der Bischöfe der frühen Tudorära diente dem König zudem (wenigstens zeitweise) in diplomatischen Missionen an verschiedenen europäischen Fürstenhöfen oder an der römischen Kurie.<sup>6</sup> Dieses System der Einbindung des Episkopats in vielfältige Aufgaben profaner Administration barg die grundsätzliche Gefahr geteilter Loyalitäten in sich: im Fall eines nicht mehr überbrückbaren Interessenkonflikts zwischen Papsttum und englischer Monarchie schien die Einheit des höheren Klerus bedroht, die offene Bildung von Parteien und Interessengruppen innerhalb des *Corpus Episcoporum* fast unvermeidlich.
- (3) Das nach dem Niedergang der konziliaren Bewegung im wesentlichen in seiner früheren *plenitudo potestatis* restaurierte Papsttum begegnete der wachsenden Gefährdung seiner Stellung in England mit einer abgestuften Taktik des Entgegenkommens gegenüber der englischen Krone und durch eine Politik des engen Einvernehmens zwischen dem sich festigenden, nationalen Königtum der Tudors

und der eben noch durch Schisma und konziliare Gegenbewegung angefochtenen, universalistischen Autorität des Papstes. Ein anschauliches Beispiel dieser gleichsam institutionalisierten Zweckgemeinschaft von Papsttum und frühneuzeitlicher, englischer Monarchie bildet das Institut der Kardinalprotektoren Englands.

<sup>8</sup>  
Besonders der Fall Christopher Kardinal Bainbridges, des englischen "Protektors" am Hofe Julius II., macht jedoch beispielhaft deutlich, wie mitunter selbst Mitglieder des Kardinalskollegiums, die zugleich der englischen Krone in besonderem Maß verpflichtet waren, dem fundamentalen Widerspruch zwischen kirchlicher Loyalität und feudaler Treuebindung nicht entgingen.<sup>9</sup> Insgesamt läßt sich sagen, daß die Kurie durch ihren gegenüber den Inhabern der englischen Krone verfolgten Kurs diplomatischer Beschwichtigung auf einen gefährlichen Weg geriet, der in dem Augenblick zur Sackgasse wurde, in dem ein durch Kompromiß nicht mehr zu behebender Konflikt mit Rom einen faktisch bereits zum Oberherrn des englischen Klerus aufgestiegenen Monarchen in die offene Konfrontation mit der kirchlichen Zentralgewalt trieb.

- (4) Die Delegation päpstlicher Prärogativen an den von Heinrich VIII. zum künftigen Papst ausersehenen Erzbischof von York, Thomas Kardinal Wolsey, und dessen rigorose Ausnutzung seiner doppelten Rechtsstellung als päpstlicher "legatus a latere" und als "legatus natus" belasteten - fast zeitgleich mit Luthers Auftreten in Deutschland - das Ansehen der Kurie zu einem Zeitpunkt, da sie der englischen Loyalität am meisten bedurfte. Thomas Wolseys Legatur und der skandalöse Stil seiner Machtausübung, wie auch die pluralistische Ämterkumulation des Kardinals wurden zunehmend dem Papsttum als Institution angelastet. Ein kirchlicher Zustand größtmöglicher Distanz von der römischen Zentrale schien daher Teilen der englischen Öffentlichkeit und selbst des englischen Episkopats schon Jahre vor der Proklamation des königlichen Supremats in hohem Maße wünschenswert,<sup>11</sup> zumal durch Wolseys permanente Eingriffe ins Gefüge der englischen Kirchenorganisation Geltung und Verbindlichkeit bischöflicher Jurisdiktion unmittelbar be-

droht schienen. Der auf eine Ausweitung königlicher Machtfülle und auf die Eliminierung päpstlicher Kontrolle gerichteten Politik Heinrichs VIII. nützte Wolseys korrumpierende Amtswaltung in mehrfacher Hinsicht: (a) Die unumschränkte Legatenstellung des Erzbischofs beraubte den Papst nahezu jeder realen Oberhoheit über die englischen Bistümer und reduzierte seine Entscheidungsgewalt selbst über die englischen Ordensniederlassungen; (b) Dem König ermöglichte die kirchliche Machtstellung des von ihm abhängigen Kronkardinals bereits Jahre vor Verkündung des " Act of Supremacy " eine fast uneingeschränkte Verfügungsgewalt über Besitz und Personalstruktur der Kirche in England; (c) Die Gegnerschaft eines Großteils des englischen Episkopats gegen Wolseys Praktiken richtete sich, mit wachsender Empörung, gegen den Papst als nominell Verantwortlichen, nicht gegen Heinrich VIII. als den eigentlichen Urheber und ersten Nutznießer dieser Mißstände; (d) Die Promotion ausländischer - vor allem italienischer - Prälaten zu hohen kirchlichen Würden in England, von Wolsey vornehmlich aus fiskalischen Erwägungen gefördert, schürte den nationalen Affekt gegen Rom und ebnete damit der späteren, auf Trennung vom Papsttum zielenden Politik des Monarchen den Weg.

- (5) Als, nach Wolseys spätem Sturz, Heinrichs offener Kampf gegen Clemens VII. begann, war die Stellung des Papstes in England somit bereits unterminiert, der Ruf nach sofortiger und radikaler Reform weit verbreitet. Als deren vermeintlicher Garant und unparteiischer Vollstrecker empfahl sich nun die Krone. So zeigt die Situation der englischen Kirche in den ersten drei Dekaden des 16. Jahrhunderts sich vornehmlich gekennzeichnet durch eine Tendenz zur schrittweisen Unterhöhlung genuin kirchlicher Rechtspositionen. Unter diesen Umständen entfaltete selbst die hohe moralische und intellektuelle Qualität einer Reihe von Angehörigen des englischen Klerus - vor allem die Namen von Bischof John Fisher von Rochester, Erzbischof William Warham von Canterbury und Bischof Cuthbert Tunstall von London (später Durham) standen für Integrität und umfassende theologische wie humanistische

14

Bildung - keine entscheidende Wirkung auf die englische Öffentlich-

keit. Der aufsehenerregende Justizskandal um den Londoner Kaufmann Richard Hunne prägte die öffentliche Meinung über Englands Prälaten weit

15

nachhaltiger. Zudem beeinträchtigten auch die rücksichtslosen Ketzerver-

16

verfolgungen des Bischofs von Lincoln, John Longland, das Ansehen des englischen Episkopats in den Augen teils humanistisch, teils " lollar-

17

disch ' gestimmter Bevölkerungskreise. Doch scheinen antiklerikale Em-

pfindungen als Movers politischer Ereignisse in England insgesamt eine

18

weit geringere Rolle gespielt zu haben als zur gleichen Zeit in

einzelnen Territorien des Heiligen Römischen Reiches oder in Skandinavien.

Überdies zeitigte der Ablasshandel in England nicht die gleichen Auswüchse

wie in Teilen des europäischen Kontinents. Ihm kam deshalb auch nicht das

Gewicht eines nationalen Skandalons zu, das ihn in Deutschland zum Kataly-

19

sator des kirchlichen Umsturzes bestimmte. In weiten Teilen bot die englische

Kirche am Vorabend der Reformation vielmehr das Bild einer wohlorganisierten

und expansiven Glaubensgemeinschaft, die sogar noch beständig während der

Lollardenkämpfe verlorenes Terrain zurückgewann. Es bestand daher im Ganzen

wohl keine auf radikale Änderungen zielende Umbruchstendenz (etwa im

Sinne der bekannten Maxime Dantons, daß Revolutionen bereits Jahrzehnte

20

vor ihrem Ausbruch in den Gehirnen vorhanden seien). Wie in kaum einem ande-

ren Land Europas begann in England die Reformation als eine Angelegen-

21

heit des Staates. Dies erklärt, daß die Dynamik des reformatorischen Pro-

zesses in all seinen Phasen gelenkt, gebändigt und auf eine mittlere

Linie hin festgelegt werden konnte; der gleiche Umstand macht aber auch

die rasche Überwältigung der vorreformatorischen, englischen Kirchen-

organisation begreiflich, als deren wesentliche und ihr Schicksal ent-

scheidende Schwäche sich eben ihre extreme Abhängigkeit von der staatli-

22

chen Gewalt erwies.

- (6) Das Bemühen der englischen Krone um Machtsteigerung und politische Autarkie bildete die eigentliche Antriebskraft des langdauernden Vorgangs, welcher zur Trennung Englands von Rom und zur schrittweisen Ausbildung einer

eigenständigen englischen Konfessionskirche führen sollte und den Cranmers " Book of Common Prayer " literarisch eindrucksvoll bezeugt. Schon um 1500 hatte ein italienischer Besucher Londons mit machiavellistischem Machtkalkül bemerkt, ein Konflikt Englands mit dem Papsttum sei in absehbarer Zeit zu erwarten: denn nach der bereits vollzogenen Auseinandersetzung mit den Monarchien Westeuropas, von deren beherrschendem Einfluß die Krone Englands sich nun endgültig frei gemacht habe, bleibe nur noch die Beseitigung eben jener seit dem hohen Mittelalter bestehenden Lehnbindung an den Heiligen Stuhl übrig.<sup>23</sup> Mochte dieses Lehnverhältnis von der historischen Entwicklung der vorausgegangenen Jahrhunderte auch überholt und längst zur bloßen Reminiszenz verblaßt sein: gerade bei den ersten Königen der Tudordynastie wirkte die Erinnerung an frühere Abhängigkeiten dennoch spürbar nach. Aufschlußreich erscheint in diesem Zusammenhang die theatralische Verwendung der Gestalt " Good King John's " in populären Schaustellungen, die Heinrichs VIII. Konflikt mit dem Papsttum zum Inhalt hatten, oder auch die offenkundige Feindseligkeit, mit der nach der Trennung von Rom der Kult Thomas Becketts abgeschafft, sein Schrein zerstört,<sup>24</sup> selbst sein Name ausgetilgt wurde. Beide Vorgänge weisen deutlich genug auf tiefverwurzelte Traumata einer ihrer Autorität noch wenig sicheren Dynastie hin, die sich in zunehmend apotheotischer Selbststilisierung propagandistisch überhöhte.<sup>25</sup> Vornehmlich waren es wohl diese abgründigen Resentiments Heinrichs VIII. und der Macht, die er verkörperte, die in den Ereignissen von 1534 - kalkuliert und affektgelenkt zugleich - zu spätem Durchbruch kamen. So ist denn auch nicht zu Unrecht darauf verwiesen worden, wie wenig die Proklamation des königlichen Supremats über die Kirche von England mit religiösen Gegenständen und reformatorischen Programmen kontinentalen Stils, ja im Grunde selbst mit der heiklen Eheangelegenheit des Monarchen zu tun hatte.<sup>26</sup> Und in der Tat, man mag zweifeln - um Pascals geschichtsmetaphysisches Aperçu umzukehren - ob Englands historische Entwicklung einen anderen Verlauf genommen hätte, wäre Anne Boleyns Nase etwas kürzer ausgefallen.<sup>27</sup>

Unzweifelhaft gelangten in Heinrichs VIII. Abkehr von Rom Jahrhunderte alte Spannungen zu offenem Austrag, die vor allem das Verhältnis der Krone zu Papst und kirchlicher Hierarchie zum Inhalt hatten, kaum hingegen die Gefühlslage der englischen Nation berührten. Nicht reformatorische Verwerfung tradierter kirchlicher Normen und Strukturen, sondern einzig das persönliche und mehr noch, das politische Interesse des Herrschers machten den Konflikt mit Clemens VII. unvermeidlich und beförderten (um eine plastische Formulierung Winston Churchills zu gebrauchen) " die Frage der kirchlichen Ordnung in die vorderste Frontlinie der Politik. "<sup>28</sup>

## II. Der " Act of Supremacy " vom 3. November 1534:

### Reformation, Schisma oder " administrative Revolution "?

Die Reformation in England folgt eigenen und unübertragbaren Gesetzen. Es kennzeichnet ihre von kontinentalen Mustern abweichende Verlaufsstruktur und erweist sie von Anfang an als ein Phänomen sui generis, daß ihr weithin sichtbarer Auftakt - die Proklamation der königlichen Oberherrschaft über die Kirche von England - den Reformationsbewegungen des europäischen Festlandes in der Praxis wenig, der theoretischen Begründung nach nichts Entscheidendes verdankt. Der nach zögerndem Beginn rasch sich beschleunigende Ablauf der Ereignisse, die zum offenen Bruch zwischen einem diplomatisch tavierenden Papst und einem rücksichtslos der Entscheidung zu drängenden Monarchen führten, ist hinlänglich bekannt; in seiner juristisch-legalen Konsequenz, der sorgfältigen Legitimation des rein Faktischen durch " Act " und " Statute ", zeigt er bereits eine der Grundeigentlichkeiten der englischen Reformationsentwicklung auf. So geht dem " Act of Supremacy " vom 3. November 1534 eine Kette gesetzgeberischer Maßnahmen zur Aushöhlung der päpstlichen Autorität voraus, die sich vom berüchtigten " Act for the pardon of the Clergy " (1531) über die " Supplication of the Commons against the Ordinaries " (1532), den " Act in Conditional Restraint of Annates and concerning the Consecration of Bishops " (1532), den " Act in Restraint of Appeals " (1533) und den " Act in Absolute Restraint of Annates and concerning the Election of Bishops " (1534) bis hin zum " Act forbidding papal dispensations and payment of Peter's

Pence " (1534) spannt. Im kurz darauf folgenden " Act of Supremacy " selbst gelangt diese gedrängte Abfolge vorbereitender Gesetzesakte an ihren intentionalen Endpunkt. Er kennzeichnet zugleich den Umschlagspunkt von einer noch verdeckten, die doppeldeutigen Züge von Diplomatie und massiver Drohung tragenden Taktik gleichsam " short of schism " hin zum manifesten Bruch, in dem jeder Rückweg in den **Status quo ante** un-<sup>4</sup>widerruflich verschlossen scheint. Der ganz auf die neuartige, rechtsdogmatische Setzung von der kirchlichen Superiorität der Krone bezogene " Act of Supremacy ", der das Dominium der weltlichen Gewalt über die geistliche, des " **regnum** " über das " **sacerdotium** " zum konkreten Inhalt hat, wird so zur eigentlichen Gründungsurkunde der neuen **Ecclesia Anglicana**; er bildet das Fundament, auf dem, aller Akzelerationen, substantiellen Wandlungen und gelegentlichen Brüche unbeschadet, die spätere Entwicklung der weltweiten, anglikanischen Konfessionsgemeinschaft sich aufbaut.<sup>5</sup> Es scheint daher angezeigt, dieses eigentümliche, staatskirchenrechtliche Dekret einer kurzen, strukturgeschichtlichen Betrachtung zu unterziehen. Sie wird sich vor allem der Folie des Vergleichs zu bedienen haben, um wesentliche Herkunftsmomente des mit der Suprematsakte begründeten Rechtszustands sichtbar zu machen.

Zur förmlichen Loslösung Englands aus der Obödienz des Papstes bieten eine Reihe historischer Ereignisse sich als Analoga an:

- (a) das west-östliche Schisma von 1054 - jene nie mehr widerrufene Absage des christlichen Ostens an die kirchliche Oberhoheit des römischen Bischofs, zugunsten einer staatlich-kirchlichen Ordnung, die aus einer sakralisierten Herrscheridee wie aus starkem kulturellem Überlegenheitsgefühl entscheidende Elemente ihrer jahrhundertelangen Geltung bezog;
- (b) die lutherische Theorie des " Summepiskopats " und das auf sie gestützte, landesherrliche Kirchenregiment evangelischer Reichsstände des Kontinents;

- (c) der Verlauf der Reformation in Schweden und Dänemark, der hinsichtlich der zentralen Stellung der Krone gewisse strukturelle Gemeinsamkeiten mit dem englischen Vorgang aufweist;
- (d) die Auseinandersetzung zwischen hochmittelalterlichem Kaisertum und römischer Kurie, wie auch die mit der Funktion des Kaisers als " *Advocatus Ecclesiae* " verknüpften Übergriffe der säkularen Gewalt auf kirchliches Rechtgebiet.

Es gilt nun im folgenden, diese historischen Parallelen auf ihre Angemessenheit zu prüfen, um gerade so das Spezifische der englischen Situation schärfer zu erfassen.

Die Lage der englischen Kirche am Vorabend ihrer Trennung von Rom scheint mit der Situation des griechischen Ostens um die Jahrtausendwende nur bedingt vergleichbar. Der Bruch zwischen der Kirche von Konstantinopel und der des lateinischen Westens stellt sich dar als Schlußpunkt einer mehrere Jahrhunderte umgreifenden Entwicklung: als die feierliche und formelle Bekräftigung einer längst in Gang befindlichen, theologisch-rituellen Entfremdung von Ost und West. In der unmittelbaren Vorbereitung des Schismas kommt einer eigenständigen kirchlichen Autorität - der des Patriarchen von Konstantinopel - grundlegendes Gewicht zu; und Michaelos Kerullaios scheint in den entscheidenden Monaten vor Ausbruch der Krise mehr aktiv als reaktiv in dem Zusammenhang gewirkt zu haben, der dann zur definitiven Trennung der beiden Kirchen führte.<sup>6</sup> Thomas Cranmers Rolle im Geflecht der Ereignisse, die in der Proklamation des " *Act of Supremacy* " gipfeln, nimmt sich demgegenüber bescheidener aus und scheint wesentlich von außen her mitbestimmt. Zum Zeitpunkt seiner Ernennung zum Erzbischof von Canterbury zeichnete die Abkehr von Rom sich bereits als wahrscheinlich ab,<sup>7</sup> in den auf die Verkündung der Suprematsakte folgenden Jahren aber erreichte Cranmers Stellung kaum je jene quasi-patriarchale Ranghöhe,<sup>8</sup> die ihr nach der Tradition seines Metropolitansitzes eigentlich zukam. Die

Ernennung Thomas Cromwells zum " Viceregent ", **in spiritualibus** schließlich, nur drei Monate nach Verabschiedung des " Act of Supremacy ", demonstrierte die wahren Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse in fast brutaler Eindeutigkeit.<sup>9</sup> Dennoch scheint der Vergleich der neuen englischen Kirchenverfassung von 1534 mit dem ein halbes Jahrtausend älteren Schisma von Byzanz nicht völlig ohne Berechtigung. Die häufige Berufung Heinrichs VIII. und seiner Nachfolger auf ihre imperiale Stellung als Oberhaupt des englischen Reichsverbandes geht über den Umfang der traditionellen, französischen Formel des " **rex imperator in regno suo** " weit hinaus.<sup>10</sup> Der stets wiederkehrende Hinweis auf die kirchliche Dignität Konstantins d. Gr. oder des Kaisers Theodosius macht überdies deutlich, welch legitimierendes Gewicht in den Augen der Zeitgenossen dem byzantinischen Beispiel als einem Prototypus des englischen Kirchensupremats zukam.<sup>11</sup> Die von Cranmer bald nach seinem Bruch mit Rom versuchte Annäherung an das Patriarchat von Konstantinopel, seine Heranziehung der Chrysostomosliturgie als eine der Quellen seines " Book of Common Prayer ", und Hookers wie Jewels spätere Berufung auf die autokephale Verfassung der östlichen Kirchen beleuchten unter komplementärem Aspekt den gleichen Sachverhalt.<sup>12</sup> Auch ist die Rolle Cranmers bei der Vorbereitung der Loslösung Englands von Rom keineswegs so zweitrangig, wie der ausschließliche Blick auf die politische Chronologie und die rechtlichen Etappen dieser Entwicklung nahelegen könnte. Gewiß läßt sich der Einfluß des durch Heinrich VIII. abrupt ins Amt gehobenen Erzbischofs kaum vergleichen mit dem der Patriarchen Photios oder Kerullaios rund ein halbes Jahrtausend zuvor. Doch scheint die rasche und vollständige Durchsetzung der Suprematsverfassung nicht erklärbar, wenn man deren ideologisch-theologische Vorbereitung und publizistische Rechtfertigung durch eine schmale Gruppe von Klerikern außer Acht läßt, deren Verbindung zur Administration der Tudormonarchie wie zum Lehrgefüge der Universitäten Cambridge und Oxford gleichermaßen eng erscheint.<sup>13</sup> Die zentrale Position innerhalb dieser anfänglich

geschlossenen Gruppierung nahm Thomas Cranmer selbst ein; neben ihm traten der neu ernannte Bischof von London, Edmund Bonner, der Kaplan der "Chapel Royal", Richard Sampson, sowie vor allem Stephen Gardiner (Bischof von Winchester) hervor. All diesen Theologen gemeinsam war eine Haltung skeptischer, auch "national" eingefärbter Distanz zur römischen Kurie und zum regierenden Inhaber des päpstlichen Amtes. Andererseits war es gerade das spätere Auseinanderbrechen dieser klerikalen Fraktion (zu der bald nach Verkündung des "Act of Supremacy" noch George Day, der Bischof von Chichester, sowie der Bischof von Worcester und spätere Erzbischof von York, Nicholas Heath, treten sollten), das nach dem Tode Edwards VI. den groß angelegten Versuch einer katholischen Restauration auch personell ermöglichte (ihr gedrängter Verlauf führte Gardiner, Heath und Bonner dann in entscheidende Schlüsselpositionen innerhalb der Regierungsmaschinerie Marias I.; Cranmer hingegen befreite sie aus seiner prekären Stellung als loyaler Diener wechselnder Herren zur posthumen Glorie des Martyriums).

Dieser kurze Blick auf die mit den Situationen sich wandelnden Rollen der Mitglieder des henrizianischen Episkopats macht jedenfalls deutlich, daß die rasche Abkehr Englands vom päpstlichen Primat teilweise auch durch innerkirchliche Personalentscheidungen gefördert wurde. Zur Begründung der neuen Kirchenverfassung des Supremats war Heinrich VIII. auf die Mitarbeit williger Prälaten angewiesen, denen die Ausarbeitung und Propagierung geeigneter, theologischer Rechtfertigungsmodelle oblag. Voraussetzung für Crammers, Gardiners oder Bonners Plazierung in kirchliche Leitungsämter aber war das traditionelle, königliche Propositionsrecht für Bischofsernennungen. Der "Act of Supremacy" vom 3. November 1534 war rechtlich und politisch nur darum durchzusetzen, weil ein umfassendes, staatskirchenrechtliches System der faktischen, königlichen Oberhoheit über die Kirche von England in mancher Hinsicht bereits bestand: das "Statutum de praemunire" hatte die königliche Prärogative gegenüber dem Klerus schon im Jahr 1353 in wesentlichen

14

Zügen rechtlich fixiert. So läßt sich sagen, daß der " Act of Supremacy " eine jahrhundertelange Entwicklung zu einem überraschenden und doch der inneren Folgerichtigkeit nicht entbehrenden Abschluß brachte und aus dem Gesamtgefüge der abendländischen Christenheit eine kirchliche Teilprovinz aussonderte, die in ihrer nunmehr offen beanspruchten Eigengesetzlichkeit sich nicht ganz grundlos auf den Vorgang des kaiserlichen Byzanz berief.<sup>15</sup> Der Begriff des Schismas bringt somit - der ihm innewohnenden, moralisierenden Wertung entkleidet - einen Teilaspekt des königlichen Zugriffs auf die traditionelle Kirchenorganisation in England durchaus zutreffend zum Ausdruck.<sup>16</sup>

Schwieriger scheint es, das Verhältnis der landesfürstlichen, territorialen Kirchenhoheit lutherischer oder reformierter Prägung zur englischen Institution des königlichen Kirchensupremats zu bestimmen. Da die Oberherrschaft über die " Kirche von England " Heinrich VIII. und Edward VI., dem Verständnis ihrer Propagandisten zufolge, " **de iure divino** " zukam, ist ein wesentlicher Unterschied zwischen dieser Konzeption und der lutherischen Vorstellung des Landesherrn als eines " Notbischofs " - dessen kirchliche Leitungsfunktion grundsätzlich als Aushilfe und Provisorium gedacht war - von vornherein erkennbar. Allenfalls wäre zu fragen, ob nicht in der staatskirchenrechtlichen Theorie der lutherischen Orthodoxie des siebzehnten Jahrhunderts Entwicklungslinien sich abzeichnen, die der anglikanischen Doktrin vom königlichen " Supremat " teilweise nahekommen, und ob nicht umgekehrt die formelle Abschwächung der königlichen Suprematstitulatur unter Elisabeth I. (s.unten Kapitel IX, Abschnitt 2) eine, freilich mehr theoretische als faktische, Annäherung des fürstlichen Kirchenregiments in England an kontinentale Vorbilder bedeutet. Auch spricht einiges dafür, daß im umfassenden Kontext von Luthers politischer Theologie dem Römischen Kaiser - freilich unter der hypothetischen Voraussetzung eines sich zur reformatorischen Lehre bekennenden Kaisertums - eine dem ausgreifenden Konzept des " Act of Supremacy " vergleichbare

Funktion zugefallen wäre. So scheint sich jedenfalls Philipp Melanchthon auf dem Höhepunkt der reformationsfreundlichen " Viceregency "

Thomas Cromwells ernsthaft mit dem Problem eines fürstlichen Supremats englischer Prägung auseinandergesetzt zu haben (nach Cromwells Sturz hingegen nahm er, in charakteristischer Wendung, Persönlichkeit und Regierungsführung Heinrichs VIII. zum Anlaß für eine Erörterung der Doktrin vom Tyrannenmord<sup>17</sup> ).

Calvins europaweit propagierte Theorie von einer Verantwortung des Regenten für die irdische Verwirklichung der " Gloria Dei " wiederum scheint einer engen Symbiose mit der spezifischen Ideologie des königlichen Supremats Supremats in besonderem Maße fähig - nicht zuletzt die amtliche Regierungspropaganda während der Herrschaft des minderjährigen Edward VI.<sup>18</sup> macht dies eindrucksvoll sichtbar. Mit den Auffassungen der oberdeutschen Reformatoren Zwingli und Bullinger hingegen scheint am ehesten jene kanonistische Theorie vereinbar, die sich zur Begründung des Supremats auf das korporative Votum der Konvokationen der beiden englischen Kirchenprovinzen von Canterbury und York berief. Im ganzen ergeben sich also durchaus mögliche Vergleichspunkte zwischen dem königlichen Supremat in England und den Theorien kontinentaler Reformatoren über die kirchliche Verantwortung christlicher Obrigkeit; doch läßt jeder dieser denkbaren Vergleiche vor allem die Komplexität der englischen Suprematsverfassung erkennen.

Entsprechendes gilt auch für die reformatorischen Kirchenverfassungen Skandinaviens, die in ähnlicher Weise wie die innere Ordnung der " Church of England " auf die zentrale Prärogative des Monarchen bezogen scheinen: im Prozeß der Loslösung der skandinavischen Bistümer von der Oberhoheit des Papstes nahm, fast wie in England, ein sich aus mittelalterlichen Vorläufern herausbildendes, zentralisierendes, wirkungsvoll an nationale Empfindungen appellierendes Königtum die entscheidende Initiative wahr.<sup>19</sup>

Der Rekurs auf die konfliktträchtige Stellung des mittelalterlichen, " Römischen " Kaisertums zum universalen Primatsanspruch des Papstes wiederum legt vor allem die historischen Wurzeln des Problems offen.

Die *fictio iuris* von der Stellung des Kaisers als " *advocatus Ecclesiae* " und damit als Wächter der Einheit der *Universitas christiana* machte den ranghöchsten unter Europas Monarchen in gewisser Weise zum irdischen Oberhaupt der gesamten Christenheit - zumal wenn, wie im Falle der staufischen Reichspropaganda, die Gültigkeit des päpstlichen Approbations- und Konfirmationsrechts von kaiserlicher Seite bestritten wurde.<sup>20</sup>

Die im Gesamthorizont mittelalterlichen Denkens nie ganz geklärte Frage nach dem Verhältnis von päpstlicher Universalvollmacht und theoretisch behaupteten, unmittelbarem Gottesgnadentum des weltlichen Monarchen mußte in dem historischen Augenblick entscheidend an Gewicht gewinnen, in welchem das Papsttum durch das Skandalon des Großen Schismas als funktionsfähige gesamteuropäische Instanz faktisch ausfiel, gleichzeitig aber die zunehmend fühlbaren, politisch-profanen Konsequenzen der abendländischen Kirchenspaltung den " Römischen König " Sigmund und die Herrscher der nationalen Monarchien Westeuropas zu pragmatischer Zweckgemeinschaft zusammenführten. Die noch lange nachwirkenden Folgen dieses gemeinsamen Handelns der Inhaber der weltlichen Gewalt gegen die einander befehdenden Aspiranten auf das päpstliche Amt trafen die Institution des Papsttums im Kern ihres universalen Anspruchs. Denn die Gefahr eines Autoritäts- und Obödienzverlustes der *Sedes Romana* infolge ihrer Umklammerung durch die Macht eines säkularen Potentaten (eben des Römischen Kaisers) schien nun bedrohlich vervielfacht und auf das sich mit zunehmender Schärfe herausbildende, landesfürstliche Kirchenregiment aufstrebender Territorialstaaten ausgedehnt; zugleich aber sah sich, in diesem Ausmaß zum ersten Mal, das imperiale Programm einer Kontrolle des obersten geistlichen Amtes durch die weltliche Gewalt nunmehr auch theologisch untermauert. Der staatsphiloso-

21

phisch-kanonistisch-ekklesiologische Komplex des " Konziliarismus "

(was immer an Pluralität der Schulen und Denkmodelle dieser summarische  
22  
Terminus umschließt) berührt so in entscheidender Weise auch die Frage nach der Geltung des spätmittelalterlichen Papsttums als europaweit anerkannter Autorität. Die durch die Kanonisten im Zeitalter der Reformkonzilien erneuerte Begründung päpstlicher Amtsvollmacht - selbst wo diese noch als plenitudo potestatis über die gesamte Christenheit gefasst wurde - ebnete nun den spezifischen Unterschied zwischen der geistlichen Amtsgewalt in ihrem herkömmlichen Verständnis und der Vollmacht des säkularen Monarchen in folgenschwerer Weise ein. Nach thomistischer Lehre etwa leiteten Stellung, Dignität und Vollmacht weltlicher Herrscher sich her aus der " translatio " der Regierungsgewalt auf den Monarchen sowie gegebenenfalls aus deren verbindlicher Bestätigung durch den " consensus " der Regierten. Die Doktrinen des " Defensor pacis " wie auch der spätmittelalterliche Nominalismus ockhamistischer Prägung hatten diese Ableitungstheorie nochmals<sup>23</sup> entscheidend ausgeweitet und zugleich deren grundsätzliche Intention bekräftigt. Universalprimat und Schlüsselgewalt des Papstes hingegen erfuhren herkömmlicherweise eine jedes irdische Machtgefüge transzendierende Begründung: sei es, daß (wie zur Zeit der cluniazensischen Reformbewegung) die Vollmacht des Papstes als die übertragene auctoritas der Apostel Petrus und Paulus, als Teilhabe des jeweiligen Amtsinhabers an der Amtsheiligkeit der Apostel personalistisch gedeutet wurde; sei es, daß in der Zeit der Hochscholastik (wie später wiederum in der nachtridentinischen Theologie) das Prinzip des Schriftbeweises, der Ableitung aus Mt. 16, 18 - 19 dominierte. Die folgenschwere Rechtsverschiebung der spätmittelalterlichen Kanonistik aber, wie der summarische Sammelbegriff des Konziliarismus sie bezeichnet, rückte die Universalvollmacht des Papstes - ihrer theoretischen Umschreibung nach - bestürzend nahe an weltliche Herrschaftsbegründungen heran. Nicht mehr die traditionellen Deduktionen aus dem Zeugnis der Schrift oder aus der Vollmacht der in Rom verehrten

Apostel gaben der theologischen und kanonistischen Begründung päpstlicher Vollmacht nun vorrangig das Gepräge, sondern die Auffassung von der " **translatio** " geistlicher Leitungsbefugnis durch das Kollegium der Kardinäle auf den erwählten Inhaber des päpstlichen Amtes (mochte man jene nun als Vertreter der " **universitas** " aller Glaubenden be-<sup>24</sup> greifen oder sie als, vorgeblich in der unmittelbaren Nachfolge der Apostel stehende, Körperschaft eigenen Rechts definieren). Auch wurde die scholastische Vorstellung des " **consensus omnium** ", ja der " **unanimitas** ", als Legitimationsmodell auf das schismatisch dreigeteilte Papsttum übertragen: erst die unbezweifelbare Zustimmung der Kirche, so lautete ein jetzt immer häufiger zu hörendes Argument, verbürge die Legitimität des päpstlichen Amtsinhabers. In der rechtlich komplizierten Prozedur, die in Konstanz im Herbst 1417 als Modus der Wahl des künftigen Unionspapstes (Martins V.) ausgehandelt wurde, kommt dieser neue Begründungs-<sup>25</sup> zusammenhang ebenso zum Vorschein wie in der späteren, förmlichen " **translatio** " der Amtsvollmacht des in Basel erhobenen Gegenpapstes Amadeo di Savoia (Felix V.) auf Papst Nikolaus V.,<sup>26</sup> oder auch in der feierlichen Aufkündigung der Obödienz kraft Rücknahme des " **consensus** ", wie die Basler Versammlung sie wenige Jahre zuvor (1439) gegenüber Papst Eugen IV. vorgenommen hatte.

Der hier umrißhaft skizzierte und nicht näher zu verfolgende, theologisch-kanonistische Begründungswandel ist im vorliegenden Zusammenhang von Bedeutung, insofern er zur Erhellung der mentalitätsgeschichtlichen Voraussetzungen des " Act of Supremacy " beizutragen vermag. Denn unter der Herrschaft des Axioms von der Herleitung aller (auch der päpstlichen) Amtsvollmacht aus Übertragung und Konsens war ein essentieller Unterschied zwischen dem nun vorwiegend funktional gedeuteten, obersten geistlichen Amt und der zunehmend mit theokratischen Elementen durchsetzten, säkularen Monarchie frühneuzeitlichen Stils immer weniger auszumachen - der Abgrund, den die traditionellen Denksysteme der westlichen Christenheit (aller Sakralisierung des christ-

lichen Königtums ungeachtet) doch stets zwischen die Sphären von " regnum " und " sacerdotium " gelegt hatte, erschien in der konziliaren Konsenslehre und Translationstheorie nunmehr ausgefüllt und eingebnet, das geistliche Amt seiner metaphysisch begründeten Unantastbarkeit grundsätzlich entkleidet. Von diesem neuen Begründungszusammenhang aber war kein allzu weiter Schritt mehr zum grundsätzlichen Postulat einer Kontroll- und Leitungsfunktion des weltlichen Souveräns gegenüber Klerus und Kirchengemeinschaft seines Herrschaftsbereichs. In der Abstraktion fungierte der Monarch so nicht allein als ein von universalen Bindungen zunehmend losgelöster Träger territorial umschriebener Souveränität und daraus abgeleiteter, säkularer Machtbefugnis, sondern ebenso auch als Protektor und Oberherr einer national umgrenzten, nicht mehr vorrangig nach Rom hin orientierten Kirchengemeinschaft. Gewiß lebte in dieser so " neuzeitlich " anmutenden Konzeption noch einiges an frühmittelalterlichem Eigenkirchenwesen und herkömmlichem feudalen Rechtsdenken fort. Dennoch aber fügten die (für damalige Verhältnisse von einer breiten Öffentlichkeit umgebenen) Debatten der Reformkonzilien von Pisa, Konstanz und Basel dem politischen und religiösen Denken der europäischen Menschheit ein entscheidend neues Ingrediens hinzu. Die Wirkung der konziliaren Theorien, die dem abendländischen Schisma Dasein und Durchschlagskraft verdankten, dürfte dabei um größer dort gewesen sein, wo - wie im England des fünfzehnten und des frühen sechzehnten Jahrhunderts in Gestalt einer nur scheinbar überwundenen, lollardischen Denktradition - starke bodenständige Überlieferungen ihnen zu Hilfe kamen und ihre Antriebskraft verstärkten. Zu den englischen Sondertraditionen, welche frühzeitig eine Lockerung der Bindung nach Rom begünstigten, zählt besonders auch die im Sinne " politischer Theologie " überhöhte, propagandistische Selbstdarstellung der am Ausgang des Mittelalters (1485) zur Herrschaft gelangten Tudordynastie. Für die ambitiöse Herrschaftsauffassung des zweiten Tudormonarchen fehlt es

33  
nicht an Belegen. Das Ersuchen Heinrichs VIII. an Papst Julius II., die traditionelle, französische Königstitulatur eines " rex christianissimus " per translationem an den Inhaber der englischen Krone zu binden, rechnet ebenso in diesen Zusammenhang wie Heinrichs eigentümlich realitätsent-rückte Diplomatie im Zusammenhang mit der Frankfurter Kaiserwahl von 1519, bei der er zeitweise als (aussichtsloser) Nebenkandidat des Habsburgers und  
34  
des Valois agierte.

Das exklusive, monarchische Selbstverständnis des königlichen Gründers der " Church of England " besitzt überdies zahlreiche Vorläufer in Englands spätmittelalterlicher Vergangenheit. Besonders klar faßbar wird diese Kontinuität am Beispiel der nationalen Panegyrik um die Person Heinrichs V. nach der Schlacht von Azincourt (25.10.1415): der siegreiche Monarch figuriert in ihr als " Electus Dei ", als dem " Römischen Kaiser " rangmäßig durchaus gleichgestellter Herrscher eines " auserwählten Volkes " :  
35  
die Verwendung einer nunmehr geschlossenen Bügelkrone, der " Imperial State Crown ", die Heinrich V. als erster englischer Monarch getragen zu haben  
36  
scheint, unterstreicht diesen Anspruch auf souveräne und unumschränkte Gewalt. Dieses bereits vorgefundene, ins Metaphysische überhöhte Herrscherbild aber erleichterte Heinrich VIII. in den Jahren seiner Auseinandersetzung mit Rom den rücksichtslosen Zugriff auf die geistliche Sphäre: der Gedanke, wonach der politischen Obrigkeit des Landes die oberste Verantwortung für den Zustand der Kirche, ja selbst für Überwachung und Reinerhaltung des Glaubens der Untertanen zukam, traf in England auf einen besonders  
37  
vorbereiteten Boden. Gewiß erklärt dieser Umstand - und nicht etwa nur der scharfe und grundsätzlich alle Schichten der englischen Bevölkerung  
38  
bedrohende Terror des Königs und seines " Viceregent " Thomas Cromwell - die rasche Durchsetzung des " Act of Supremacy ": sie gelang im ganzen umfassender und erfolgreicher, als zum Beispiel der kaiserliche Gesandte in London, Eustache Chapyus, oder Heinrichs im kontinentalen Exil lebender Widersacher,

der spätere Kardinallegat Reginald Pole, es für möglich gehalten hatten. Auch die Bedeutung des " House of Commons " und des Mythos vom " King in Parliament " ist zur Erklärung des Geschehens heranzuziehen. Gewiß kommt dem " Act of Parliament " vom 3. November 1534, aus der historischen Rückschau betrachtet, schwerlich die Würde einer freien und souveränen Ent-  
40  
schließung zu. Doch rückte eine ingeniose Propaganda das durch Drohungen und falsche Versprechen manipulierte Votum des Unterhauses in die verwirrende Beleuchtung von historischen Präzendentien und geheiligtem Herkommen, welche angeblich die Rechtsförmigkeit des Vorgangs verbürgten. Der revolutionäre Bruch mit Englands fast tausendjähriger kirchlicher Vergangenheit, die Errichtung einer Staatskirche unter einem weltlichen Potentaten als " Supreme Head " mochten so als bloße Rechtskodifikation verstanden werden, dazu bestimmt, alte königliche Prärogativen zu erneuern und das Land vor ausländischer Einmischung zu schützen. Überdies wirkte sich zugunsten der neuen Ordnung aus, daß der Beschluß des Parlaments sich ausdrücklich gegen " Lehrirrtümer und Häresien " richtete: der " Act of Supremacy " erschien mithin als eine Rechtsverfügung, die den überlie-  
41  
ferten Glauben zu schützen, nicht ihn zu stürzen bestimmt war. Auch bezog sich die Krone geschickt auf die grundsätzlich fast unbegrenzte Be-  
42  
fugnis des Parlaments, durch " Statute " neues Recht zu setzen. Angesichts dieses einleuchtend klingenden Hinweises auf die gesetzgeberische Souveränität des " King in Parliament " mochten nur wenige Thomas Mores juristisch scharfsinniger und philosophisch tapferer Unterscheidung folgen, wonach diese Gesetzgebungskompetenz nur für Gegenstände gelten könne, die ausschließlich England selbst betreffen, nicht aber für eine Erörterung, welche die  
43  
Einheit der Christenheit berühre. Das in England geringe, persönliche Ansehen der zuletzt regierenden Päpste wirkte gleichfalls als ein Faktor zu Heinrichs Gunsten. Die wirkungsvollen Bestimmungen des erwähnten " Statutum de praemunire " aber hatten die Bevölkerung daran gewöhnt, jeden Kompetenzstreit zwischen Papst und König, wie weitreichend auch immer,

als eine " patriotische "; und somit als ausschließlich politische Angelegenheit zu begreifen. Zudem war die monokratische Herrschaftsstellung noch oberhalb der Metropolitansitze von Canterbury und York, wie die neue Kirchenverfassung sie dem Monarchen einräumte, für eine vordergründige Betrachtung jener Legatenvollmacht nicht ganz unähnlich, die kurz zuvor noch Kardinal Wolsey eingenommen hatte (s. oben Kapitel I).<sup>44</sup> Das Neue erwies sich damit - um ein Wort Jakob Burckhardts zu gebrauchen - als " den früheren Gewalten analog. " Vermutlich war es denn auch gerade dieser Umstand, der " für den Einen arbeitet<sup>45</sup> ". Der englischen Nation, die Wolseys Stil der Amtsausübung erlebt hatte, war die nun wiederkehrende Gestalt eines weder durch Diözesanbischöfe und Äbte, noch durch das Rechtsinstitut der " Convocations " in seiner kirchlichen Entscheidungsgewalt gehemmt<sup>46</sup>, obersten Glaubenswalters - aller beunruhigenden Vieldeutigkeit der Begründungen ungeachtet - doch ein seltsam vertrautes Phänomen. Die eigentümlich wirkende Haltung des Einverständnisses oder doch des passiven Gehorsams, in der ein Großteil der englischen Bevölkerung den Bruch mit Rom fast lautlos zur Kenntnis nahm, das Ausbleiben jedes überindividuellen oder gar flächenhaften Widerstands, erklärt sich wohl am überzeugendsten aus der Gesamtheit der angeführten Faktoren.<sup>47</sup> Hinzu kommt das besondere Gewicht jener weit verbreiteten Doktrin, die Gehorsamkeit gegen den Willen des Fürsten als hohe religiöse Tugend empfahl. Es war diese durch nationale englische Rechtstraditionen, wie durch die Prinzipien der römischen Rechtsschule abgestützte Theorie von der unbedingten Gehorsamspflicht der Untertanen, welche die Apologeten der " neuen Titel des Königs " mit einem ihrer zentralen Argumente versah. Besonders Stephen Gardiner verband allgemeine Gehorsamsforderung und spezifische Suprematsideologie zu einem, durch rhetorische Brillanz wie durch den wirkungsvollen Appell an nationale Gefühlswerte gleichermaßen bestrickenden, System neuartigen Gepräges. Es sei nicht einzusehen, führte der neu ernannte Bischof von Winchester aus (in Vorwegnahme eines Zentralgedankens von Richard Hookers späterer Ekkle-

siologie), warum ein Untertan des Königs von England diesem nur in weltlichen Belangen, nicht aber in geistlicher Beziehung unterworfen sein sollte: Christ und Untertan seien nur die gleiche Person verschieden spezifiziert.<sup>48</sup> Dem Bischof von Rom gebe man leichten Herzens den Abschied,<sup>49</sup> denn nach allgemeinem Konsens gehe die Loyalität gegenüber England jeder anderen vor: " Jede Art Leute, gelehrte und ungelehrte, Männer und Frauen, stimmen ... unerschütterlich in dieser Überzeugung überein: niemand,<sup>50</sup> der in England geboren und aufgewachsen ist, hat mit Rom etwas zu schaffen. " Der Kaplan Heinrichs VIII. und Dekan der " Chapel Royal ", Richard Sampson, brachte diese Lehre von der unbedingten Gehorsamspflicht des Untertanen gegenüber der Krone auf die einprägsame Formel, " Gottes Wort gebiete,<sup>51</sup> dem Könige untertan zu sein und nicht dem Bischof von Rom. " William Tyndale wiederum fügte in seinem Traktat von der " Obedience of a Christian Man " der theologischen Apologie des Supremats mehr als eine bloße Bedeutungsnuance hinzu, wenn er ältere Konflikte zwischen Papsttum und Königtum als Präzedentien der Entscheidung Heinrichs VIII. heranzog und die Oberhoheit über Kirche und Klerus als ein natürliches Vorrecht der Krone Englands bezeichnete, um das bereits der " gute König Johann "<sup>52</sup> heldenhaft gekämpft habe (auch Shakespeare stilisierte später, im dritten Akt seines " King John ", den umstrittenen Plantagenetmonarchen zum historischen Kronzeugen für die natur- und lehnsrechtliche Verbindlichkeit des " Act of Supremacy "<sup>53a</sup>). Die logische Figur einer " μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ", die den meisten dieser Begründungen uneingestanden zugrunde lag, minderte nicht ihre propagandistische Wirksamkeit, die sich zudem durch starke Zeitströmungen verstärkt sah: im Gegenlicht eines überdauernden, konziliaristischen Kirchenbegriffs, der wieder erstarkenden Primatstheologie und der expandierenden, kontinentalen Reformationsbewegungen mochte die mit der Suprematsakte errichtete, neue Kirchenverfassung Englands zuletzt gar als ein Ausdruck " wahrer Rechtgläubigkeit " erscheinen. In eigentümlicher Verkehrung kontinentaler

Argumentationsmuster beriefen die Verteidiger des päpstlichen Primats sich auf das über jeder menschlichen Satzung stehende Zeugnis der Evangelien, also auf ein theologisch wie humanistisch begründetes, jedoch der verbindlichen Lehrtradition der Kirche unterstelltes " Schriftprinzip ". Die Anhänger der Suprematsverfassung hingegen sahen diese vor allem durch Gewohnheitsrecht und Präzedentien legitimiert: beides verband sich ihnen zu einem vornehmlich <sup>53</sup>juridisch gefassten Kirchenbegriff. Erst unter Elisabeth unternahmen dann verschiedene anglikanische Apologeten, darunter John Jewel und Richard Hooker, eine im engeren Sinn theologische, stark patristisch getönte Ableitung der inneren Verfassung der " Church of England ". Selbst noch dieses ekklesiologische System aber verleugnete nicht seine Herkunft aus den vorwiegend kanonistisch geprägten, apologetischen Theorien Gardiners und Sampsons.

Es war nicht zuletzt diese ins Auge fallende Umkehr kontinentaler Frontstellungen, die der " henrizianischen " Anfangsphase der englischen Reformation ihr charakteristisches Gepräge gab. Am sinnvollsten läßt die mit dem " Act of Supremacy " vom 3. November 1534 in Gang gesetzte Entwicklung sich daher begreifen als eine planmäßige- und der Tendenz nach umfassende - Aneignung des kirchlichen Apparates durch die weltliche Macht: als eine suggestiv an Tradition und Herkommen anknüpfende, theologisch verbrämte Indienstnahme geistlich-hierarchischer Strukturen für säkulare <sup>54</sup>Zwecke. Sie erst verlieh der politischen Ordnung der frühen Tudorära jene Einheitlichkeit und administrative Geschlossenheit, für die dynastische Zersplitterung und Schlachtengreuel der Rosenkriege die englische Nation bereit gemacht hatten. " Alles wollte man sich gefallen lassen, nur keinen Kampf von Faktionshäuptern mehr ", so kennzeichnet Jakob Burckhardt die allgemeine Situation, die Heinrich VIII. und seinen Gehilfen die Möglichkeit zur Durchsetzung des Supremats eröffnete. " Man gab parlamentarische Rechte und Sicherung vor gerichtlicher Willkür, ja selbst der Seele Heil und

Seligkeit preis, wenn nur die Regierung stark war und das Steuer des Schiffes in fester Hand lag. Wohin man fahre, darauf kam nicht so viel an.<sup>55</sup> " So betrachtet aber läßt der " Act of Supremacy " sich deuten als ein Höhepunkt jener " Tudor revolution in government ", von der Geoffrey Rudolph Elton gesprochen hat, als eine " jurisdictional revolution of the first importance "<sup>56</sup> (wie David Michael Loades formuliert). Als wesentlicher Inhalt dieser " Revolution von oben " erscheint die Überwältigung der sakralen Sphäre durch die politische, die Unterstellung der kirchlichen Hierarchie unter das Oberhaupt des weltlichen Staates.<sup>57</sup> Damit aber wohnt der mit der Suprematsakte inaugurierten Neuordnung, die in Gestalt des königlichen " Viceregent " Thomas Cromwell sogleich ihre bezeichnende Verkörperung fand, die Tendenz zu einer neuartigen Totalität inne. Sie war gekennzeichnet durch die systematische Herstellung jener einheitlichen, die englische Nation in ihrer Gesamtheit verklammernden Zwangsgewalt, wie sie rund ein Jahrhundert später in der Titelvignette von Hobbes' " Leviathan " ein ebenso überzeugendes wie einprägsames Bildsymbol finden sollte: die Vereinigung von Schwert und Krummstab in den Händen des weltlichen Machträgers (oder, wie nochmals zwei Menschenalter danach Jean-Jacques Rousseau, mit Blick auf das Geschehen der englischen Reformation, in nicht minder anschaulicher Metaphorik festhielt:<sup>58</sup> " die Wiedervereinigung der beiden Köpfe des Adlers "). Erst die spätere Bindung des Supremats an das politische Konzept des " King in Parliament ", und damit an die sich schrittweise erweiternde Macht- und Kontrollbefugnis des " House of Commons ", hat etwa seit der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts diese autokratische Entwicklungstendenz umgekehrt.<sup>60</sup>

Von dieser politisch-historischen Finalität der durch Heinrich VIII. begründeten Suprematsverfassung ist ihre wirkungsvolle, propagandistische Ein-  
kleidung deutlich zu unterscheiden. Der mitunter suggestiven Argumentation der Theoretiker des Supremats bot bereits die vorreformatorische, kirchliche Tradition Englands manche Anknüpfungspunkte (s. oben).<sup>61</sup> Unter den spezifischen

Voraussetzungen des konfessionellen Zeitalters aber war die neue Ordnung nur mit Hilfe jener täuschenden Aura von Religionseifer und Glaubensstrenge durchzusetzen, wie sie das Kirchenregiment des Monarchen nach außen hin wirkungsvoll umgab. Die amtliche Agende der neu entstandenen Staatskirche Englands, Cranmers "Book of Common Prayer", verdankt ihre Entstehung und mehrfache Revision auch dieser mit dem "Act of Supremacy" selbst gesetzten Notwendigkeit königlicher Kirchenpolitik, die den persönlichen Despotismus Heinrichs VIII. überdauerte. Nichts kennzeichnet diese gleichermaßen kirchliche wie politisch-propagandistische Funktion der anglikanischen Liturgie deutlicher als ihr historischer Ausgangspunkt. Denn bereits der erste Schritt zur liturgischen Neugestaltung, die auf Heinrichs Befehl erstellte, große englische Litanei Cranmers, trug den neuen politischen Realitäten unüberhörbar Rechnung. Die in ihr enthaltene, drastisch formulierte Bitte um Befreiung von "der Zwangsherrschaft des Bischofs von Rom und all seinen abscheulichen Ungeheuerlichkeiten" ("from the tyranny of the Bishop of Rome and all his detestable enormities"<sup>62</sup>) führte ein metapolitisches Freund-Feind-Schema in den innersten Bereich des gottesdienstlichen Kultes ein. In der unverfänglichen Gestalt einer religiösen Gebetsanrufung verlieh sie einer von Staats wegen verfügten, vorwiegend politisch motivierten Frontstellung sinnfälligen Ausdruck und stilisierte den König von England zum souveränen Lenker eines in Permanenz gesetzten, kirchlichen Ausnahmezustands, in welchem der Akt der Anbetung sich zugleich als Akt der Abwehr einer "ausländischen Bedrohung" begriff. Cranmers Litanei macht daher in beispielhafter Weise die besondere Bindung des Ritus der "Church of England" an die spezifische, in dieser Form nur der anglikanischen Variante des Protestantismus eigene Ideologie des königlichen Supremats anschaulich (zur näheren Interpretation der Litanei s. unten Kapitel III, zu späteren Änderungen ihres Wortlauts vgl. Kapitel IX, Abschnitt 3 und Abschnitt 6 sowie Kapitel X, Abschnitt 2).

B. Die Ursprünge der englischen Reformation: die Trennung der englischen Kirche von Rom (1500 - 1547).

III. Zwischen " Tudor Revolution " und kontinentaler Reformation - die Stellung der englischen Kirche unter Heinrich VIII. (1534 - 1547).

Crammers englische Litanei, erstes liturgisches Abbild der mit dem " Act of Supremacy " begründeten, kirchlichen Ordnung, erwies sich als ein Neubeginn und als Grenze zugleich. Die auf Englisch gesungenen, Großen Fürbitten der Kirche bezeichneten gleichsam den virtuellen Ausgangspunkt einer nun vorstellbar gewordenen, allgemeinen liturgischen Reform: zum ersten Mal bediente ein amtliches Formular von liturgisch zentraler Bedeutung sich jener Volkssprache, deren angebliche Anfälligkeit für heterodoxe Einflüsse seit den Tagen der großen Lollardenverfolgungen Gegenstand verschiedener, theologischer Kontroversen <sup>1</sup> gewesen war. Gewiß stellt ein englisch abgefasster, zum öffentlichen liturgischen Gebrauch bestimmter Gebetstext noch keine Option für ein umfassendes Programm kirchlicher Neuordnung dar. Die neue Litanei signalisierte aber doch eine erste Abkehr von jenem vorwiegend defensiven Kurs der Kirchenpolitik, welcher die beiden ersten Jahrzehnte der Regierung Heinrichs VIII. gekennzeichnet hatte. Denn Crammers Formular setzte dem mit der Suprematsakte geschaffenen Zustand ein liturgisches Denkmal, das unverstellt - frei von der furchteinflößenden Aura staatlicher Strafgesetze, wie auch unbelastet von der Verschlungeneheit juristischer Deduktionen im Stil Stephen Gardiners - an elementare, patriotische und religiöse Empfindungen der englischen Bevölkerung appellierte und damit folgenscher auf Phantasie und Vorstellungswelt der Zeitgenossen einwirkte. Crammers " erste Agende " eröffnete so erstmals einen Raum des " **Common Prayer** " in jenem sprachlichen Medium, das alle Engländer ohne Unterschied des sozialen und kirchlichen Standorts verband und (anders als das gelegentlich noch gebrauchte, archaisierende Französisch <sup>1a</sup> des Hofes oder das Latein der Kleriker und der Gelehrten) niemanden vom Wort und dem im Wort Gemeinten ausschloß.

Zugleich aber bezeichnete das neue, volkssprachliche Fürbittgebet der Kirche

von England eine doppelte Grenze. Zum einen überführte Cranmers Text die in der Großen Litanei der mittelalterlichen Kirche festgelegte, liturgische Vorrangstellung des Papstes in ein Anathem,<sup>2</sup> dessen sprachliche Gestalt sich über Generationen hin als einprägsam erweisen sollte,<sup>3</sup> und richtete damit eine rituelle Schranke gegen die Wiederkehr der alten Loyalitäten auf.<sup>4</sup> Auch die Reduktion der traditionellen Heiligenanrufungen verriet ein ähnliches Bemühen um konfessionelle Abgrenzung gegenüber der in Trient sich erneuernden Kirche des Papstes. Der auf diesen angewandte Terminus " detestable " mochte im übrigen, bei den theologisch und kanonistisch Gebildeten unter Cranmers Zeitgenossen, historische Erinnerungen an die Ära der Reformkonzilien wecken: als " destestabilis " hatte das Konzil von Konstanz Amtsführung und persönliches Gebaren des Gegenpapstes Johannes XXIII. bezeichnet,<sup>5</sup> und Cranmers einprägsame Wortwahl war wohl zunächst nichts anderes als jene Radikalisierung der Kritik am besonderen " Sedens " zur allgemeinen Verwerfung der " Sedes ", wie sie für die geistige Situation in Europa am Vorabend der Reformation insgesamt kennzeichnend war. Jedoch enthielt der Text der neu geschaffenen Litanei beziehungsweise auch einen Beleg der von Cranmer angestrebten Öffnung nach Osten: die Einfügung einer der ostkirchlichen Liturgie entnommenen, dem Kirchenvater Johannes Chrysostomos zugeschriebenen Invokation unterstrich<sup>6</sup> den Anspruch der entstehenden, englischen Nationalkirche, vorreformatorischem Mißbrauch die vom Wandel der Zeit unberührte Autorität patristischer Quellen entgegenzusetzen und so, in einem durch Alter und Bedeutung herausgehobenen Teil der westlichen Christenheit, die unkorrumpierte Urgestalt des Christlichen exemplarisch wiederherzustellen. Zudem deutete die Übernahme eines dem ostkirchlichen Kultus entlehnten Elements auf ein ebenso theologisch wie politisch motiviertes Interesse an offiziellen Kontakten mit dem östlichen Patriarchat:<sup>7</sup> eine kalkulierte Annäherung an die Orthodoxie schien am ehesten geeignet, der von Rom getrennten National-

kirche jene Legitimität zu verschaffen, die sie in den Augen ihrer Opponenten noch nicht besaß. Doch grenzten all diese bleibend " konservativen " Züge, wie auch das -in aller numerischen Reduktion - doch unverändert beibehaltene Modell einer " **intercessio** " der Heiligen für die Glieder der " **Ecclesia militans** ", Cranmers Formular nicht minder deutlich auch gegen protestantische Strömungen ab. Die rituelle Anrufung der christlichen Glaubenszeugen diente der dem königlichen Supremat unterstellten Kirche von England nicht zuletzt als Ausweis ihrer " wahren " Katholizität. Auch stärkte sie das kirchliche Sonderbewußtsein des Englisch sprechenden Teils der Christenheit und fixierte damit die politisch verordnete Distanz der henrizianischen **Ecclesia Anglicana** gegenüber lutherischen und oberdeutschen Einflüssen, denen Heinrich VIII., Cranmers theologisch selbstgünstiger Oberherr, in unverwandter Feindseligkeit gegenüberstand. Vielleicht spiegelte Cranmers Litanei in dieser Beziehung weit eher die Wünsche und auch die taktischen Überlegungen des königlichen Auftraggebers als die persönlichen Überzeugungen ihres Autors. In jedem Fall aber verband sich ihrem sonoren, durch zahlreiche Wiederholungen besonders einprägsamen Wortgefüge das anschauliche Bewußtsein einer kultisch überhöhten, konfessionellen Abgrenzung und Abwehr. Tatsächlich erhielt sich dieses mit Cranmers Litanei verknüpfte, liturgisch gesteigerte Sonderbewußtsein bis an die Schwelle des Elisabethanischen Zeitalters. So beantwortete gegen Ende der Regierung Marias I. ein von Bischof Bonner verhörter Londoner Protestant die Frage nach seiner Meinung über den Papst mit den bekannten Worten von Cranmers Litanei. Umgekehrt nahmen einige puritanische Autoren unter Elisabeth Anstoß an den Fürbittformeln von Cranmers Formular, in denen streckenweise ein mittelalterlicher Gebetsduktus ungebrochen fortlebte, worin sie einen Beweis dafür erblickten, daß die Kirche von England ihrer vorreformatorischen Vergangenheit noch zu sehr verhaftet und noch keineswegs hinreichend " reformiert " sei. Gerade hier aber

enthüllt sich die Eigenart von Cranmers liturgischem Verfahren, das

dann vor allem die " Order of the Communion " von 1548 und den Gesamtaufbau seines ersten " Book of Common Prayer " (1549) prägen sollte: bei seinem Bemühen um eine eigenständige, anglikanische Liturgie ging der Erzbischof vorzugsweise von unumstrittenen Traditionen und liturgisch sanktionierten Modellen aus. Im Vorgang der gottesdienstlichen Neugestaltung setzte er ungewollt Präzedentien selbst noch für nachfolgende Revisionen der von ihm erstellten, anglikanischen Agende und band diese wiederum überzeugend an liturgische Antezedentien der Vergangenheit. Gerade diese Anknüpfung an bereits Vertrautes aber verschaffte dem Neuen Glaubwürdigkeit und erleichterte seine Durchsetzung.

Dies geschilderte Verfahren nun praktizierte Cranmer erstmals im Fall der von ihm erneuerten Litanei. Von der weltlichen Autorität vorgeschriebene Bittgebete mit deutlichem Zeitbezug sind schon während des Hundertjährigen Krieges <sup>11</sup> bezeugt; englische Übertragungen des lateinischen Prozessionale von Salisbury - das den Aufbau von Cranmers Liturgie nachhaltig mitbestimmte - waren etwa seit Beginn des sechzehnten Jahrhunderts zu privater Andacht im Gebrauch. <sup>12</sup> An beides konnte Cranmer anknüpfen, und sein durchgängiges, liturgisches Gestaltungsprinzip wird so bereits in seiner englischen Litanei - der Keimzelle seiner späteren, umfassenden Neugestaltung des englischen Gottesdienstes - klar erkennbar. Im Grunde handelt es sich hierbei gerade um jene Legitimation eines revolutionären Bruchs durch die appellative Berufung auf Brauch und Herkommen, wie sie bereits dem eigentlichen Gründungsakt der anglikanischen Kirche, dem oben (Kapitel II) analysierten " Act of Supremacy ", seine schillernde Farbe lieh.

Doch scheint mit dieser Feststellung die paradigmatische Bedeutung von Cranmers Litanei noch keineswegs erschöpft. Die englische Gemeinde der frühen Tudorära, von den unter Heinrich VIII. noch vermehrten Kathedralen der großen Städte bis hin zum traditionellen Pfarrverband der ländlichen Bezirke, fand sich nun erstmals in der ungewohnten Rolle einer bei gottesdienstlichen Handlungen in ihrer Muttersprache respondierenden Masse, die nicht allein durch verbindlich vorgeschriebene Glaubensinhalte, sondern

mehr noch durch ein liturgisch sanktioniertes Feindbild als Einheit definiert wurde. Und wengleich diese neue Ordnung schwerlich den Auftakt einer " Gemeindereformation " in England darstellte, war sie jedenfalls doch Ausdruck einer mit Struktur und emotionalen Bedürfnissen von " Gemeinde " weitblickend rechnenden Reform.

Vielleicht mißfiel gerade diese " populistische ", gleichermaßen auf die Herstellung politischer wie konfessioneller Einheit zielende Appellstruktur des Cranmerschen Textes jener Gruppe opponierender Bischöfe, als deren Wortführer in Konvokation und Oberhaus zunehmend Stephen Gardiner in Erscheinung trat. Ihm, wie auch dem stets argwöhnischen Monarchen gegenüber, gab der Erzbischof denn auch den Zwang zur Vereinfachung des traditionellen, gregorianischen Melos als Grund der von ihm durchgeführten Reform an. Tatsächlich erwies sich Cranmers Litanei, dank ihrer meisterhaften Vertonung durch John Merbecke, auch in musikgeschichtlicher Hinsicht als bedeutsam, und einiges spricht dafür, im frühesten liturgischen Formular des anglikanischen Primas den eigentlichen Ursprung jener besonderen, anglikanischen Anthemtradition zu sehen, die sich im 17. und 18. Jahrhundert, bis hin zu Purcell und Händel, dann glanzvoll entfaltete.

Vor allem aber stellte Cranmers englische Litanei eine symbolische Vorwegnahme wesentlicher Züge seines späteren " Book of Common Prayer " dar (in dessen Erstfassung sie dann sechs Jahre später überging). Ihre Einführung glich so einer glücklich verlaufenen Generalprobe: zum ersten Mal hatte Thomas Cranmer nicht allein an den König appelliert, an seine Mitbischöfe in der " Konvokation " oder an die geistlichen und weltlichen Peers im " House of Lords ", sondern an die englische Nation in ihrer Gesamtheit. Der spontane Erfolg der Litanei ließ erkennen, daß der Erzbischof schon jetzt jenen religiös überzeugenden wie auch sprachlich anrührenden, aus den Klangreizen des Neuen wie aus magischer Erinnerung unwiderholbar gemischten, propagandistisch-wirkungsvollen Ton gefunden hatte, über den er unter seinen englischen Zeitgenossen wie vielleicht kein Zweiter

18

gebot. Die Hoffnungen der Reformen in seiner Umgebung richteten sich nun auf eine umfassende, volkssprachliche Neugestaltung des englischen Gottesdienstes. Zu ihnen stießen, vorsichtig abwartend, auch die Bischöfe von Worcester und von Chichester, Nicholas Heath und George Day, die zum damaligen Zeitpunkt als Verbündete Cranmers agierten. Der Erzbischof selbst scheint dem König als nächsten Schritt einer liturgischen Neuordnung die Abschaffung bestimmter als anstößig empfundener, mittelalterlicher Festriten vorgeschlagen zu haben, doch Heinrich VIII. verweigerte sich dem Drängen seines Beraters. Er habe " nun anders entschieden ", so widerrief er, einem späteren Bericht in John Foxes " Actes and Monuments " zufolge, seine in zustimmendem Sinn bereits ergangene Odre. " Jede Neuerung oder Änderung " habe daher zu unterbleiben. Offenbar fürchtete Heinrich, im Fall eines erkennbaren Übergangs ins protestantische Lager, diplomatische oder gar militärische Gegenmaßnahmen Kaiser Karls V. Cranmers Vorarbeiten für eine zusammenhängende Liturgie in englischer Sprache dürften dennoch fortgesetzt worden sein, wenn auch das Votum des Königs jede öffentliche Aktion zunächst unterband.

Ein formales Zugeständnis an die Partei der Reformen lag jedoch in Heinrichs Befehl zur Aufstellung englischer Bibelübersetzungen in allen Pfarrkirchen des Landes, die seit Sommer 1538 in Gang kam. Freilich bedeutete diese Maßnahme schwerlich jenen entscheidenden Schritt zur Protestantisierung Englands, als welche sie selbst in der historischen Rückschau mitunter erscheint. Möglicherweise war Heinrichs Entschluß Ausdruck eines ephemeren Triumphs Thomas Cromwells und seines Anhangs - jener Machtgruppe am Königshof, die eine konsequente Annäherung Englands an die protestantischen Mächte des Kontinents betrieb. Zudem konnte die Verfügung des Königs als die Erfüllung einer alten lollardischen Forderung verstanden werden. Doch trug sie, aus der Nähe betrachtet, vor allem die doppeldeutigen Züge eines dilatorischen Kompromisses. Nicht allein schienen die Strömungen, die auf eine radikale, kirchliche Umgestaltung drängten, nun durch

ein relativ geringfügiges Zugeständnis aufgefangen: auch die lollardische Minimalforderung nach Einführung volkssprachlicher Schriftlesungen in die Liturgie sah sich eines ihrer wesentlichen Argumente beraubt.<sup>25</sup> Außerhalb des Gottesdienstes mochten die Untertanen Heinrichs nunmehr die jeweilige Tagesperikope auf Englisch lesen, sofern sie Zugang zum kircheneigenen Schriftexemplar erhielten - im Ablauf der Liturgie selbst aber schien jeder Grund beseitigt, bei der Verlesung von Epistel und Evangelium von der lateinischen Kultsprache abzurücken. Hier lag wohl auch ein persönliches Anliegen des Königs, dessen ursprüngliche Gegnerschaft zur Reformation, als ein tief sitzendes Mißtrauen gegenüber allen grundstürzenden Experimenten, selbst den Bruch mit Klemens VII. überdauert hatte. Die Einführung der englischen Bibel Myles Coverdales (1488 - 1569), die bald darauf auf Betreiben Cromwells in Paris (!) gedruckt<sup>26</sup> und von dort dann nach England importiert wurde, sollte reformatorische Strömungen kanalisieren helfen, keinesfalls sie akzentuieren. So schien den Zeitgenossen Heinrichs VIII. denn auch ein anderer Ereignisstrang für die religiöse Zukunft ihres Landes weit bedeutsamer: die in mehreren Schüben vorgenommene Aufhebung der englischen Klöster seit Sommer 1535.

Die mitunter romanhaft anmutenden Einzelheiten des sich über mehrere Monate hinziehenden Vorgangs erhitzen die Gemüter nicht nur in England: zum Auftakt die Hinrichtung von sechs Priestern, darunter drei Kartäuserprioren, am 29. April 1535 in London (unter jenen ausgesuchten Martern, mit denen Heinrich VIII. John Fisher nur mit Rücksicht auf das zu erwartende Echo des Auslandes, seinen einstigen Lordkanzler Sir Thomas More hingegen<sup>27</sup> " aus besonderer Gnade " verschonte). Kurz darauf die Entfesselung einer teilweise auf Fiktion und Verleumdung gestützten Propagandakampagne im Unterhaus und in der vom königlichen " Viceregent " in spiritualibus, Thomas Cromwell, bezahlten und gelenkten Flugschriftenpublizistik; die Aussendung mit außerordentlichen Vollmachten versehener königlicher

" Inspektoren " im August 1535; ihr Bericht, der Cromwell dazu dienen mußte, bereits vorbereitete Gewaltmaßnahmen vor dem Unterhaus zu rechtfertigen, die von ihm gelenkte Empörung der Commons, die " spontane " Verabschiedung einer vom " Viceregent " bereit gehaltenen Gesetzesvorlage über die sofortige Aufhebung der kleineren Klöster des Landes; die ausgeklügelten Kampfmethoden der königlichen Kommissare, von deren kühlem und planvollem Vorgehen der angstvoll-richtungslose Widerstand der Konvente sich merkwürdig abhob; die überstürzte, auf die beruhigende Wirkung des " goodwill " bauende Kapitulation zahlreicher Ordensoberer; der Aufsehen erregende, militärische Überraschungsangriff auf die Abtei Hexham in Northumberland am 28. September 1536, von da an ein Aufflammen lokaler Widerstände; die brutalen Gegenmaßnahmen des Herrschers, die daraufhin beschleunigte Vertreibung der Mönche, das Verschwinden der Äbte aus dem " House of Lords ", zu dessen seit Jahrhunderten vertrautem Erscheinungsbild sie gehörten; die Plünderungen an Kunstschätzen reicher Abteien durch Vasallen, die eben noch zur Huldigung erschienen waren, die Zerschlagung gotischer Glasgemälde und Altarretabeln, der Abtransport für die königliche Münze bestimmter Kelche und Altarkreuze durch persönliche Beauftragte des Königs, das Einholen der Glocken, das Zertrümmern der Orgeln, das jähe Verstummen des Chorgesangs; schließlich der an vielen Orten nochmals drastisch gesteigerte Schlußakt, mit der öffentlichen Erdrosselung des greisen Abtes von Glastonbury, Robert Whiting, der anschließenden Verstümmelung und Vierteilung des Leichnams als weithin abschreckendem Schauspiel;<sup>30</sup> die Versteigerung des Klosterbesitzes zugunsten der Krone, die nähere Fixierung der Beute, ihre Verteilung zwischen dem Gewalthaber und seinen Bischöfen;<sup>31</sup> ganz zuletzt die förmliche Inbesitznahme der reichsten Abteien durch den Monarchen selbst, sein persönlicher, von Salut, Festgottesdienst und Predigt umrahmter Einzug; die Umwandlung des Konvents von St. Augustine's, auf halbem Weg zwischen London und Dover, in eine königliche Jagdresidenz mit Wildschweingehege, nach Niederlegung der dem neuen Verwendungszweck hinderlichen Klosterkirche.<sup>32</sup>

Die von besonderer Brutalität begleitete, öffentliche Verbrennung des Paters John Forest - des früheren Beichtvaters Katharinas von Aragón - am 22. Mai des gleichen Jahres hatte zuvor schon deutlich genug gezeigt, mit welcher Entschlossenheit Heinrich VIII. die ganze Härte traditioneller Ketzer Gesetze nun gegen seine kirchlichen Opponenten kehrte.<sup>33</sup>

An der im einzelnen nicht weiter zu entfaltenden Ereigniskette seien nachstehend nur einige Gesichtspunkte näher hervorgehoben, die für den Zusammenhang des Themas von Bedeutung sind:

- (1) Der Zusammenbruch des monastischen Lebens in England war nicht Folge lokaler reformatorischer Tendenzen oder Ausfluß eines "spontanen" Antiklerikalismus,<sup>34</sup> sondern - wie die henrizianische "Reformation" Englands im ganzen - Ausdruck einer planvoll bis skrupellos gelenkten, von langer Hand vorbereiteten und in offenbar vorausberechneten Etappen verlaufenden Aktion. In ihr zahlte sich für Heinrich in besonderer Weise aus, was er an seinem leitenden Minister als dessen ingenüoses "politic handling"<sup>35</sup> rühmte.
- (2) Ein Hauptnutznießer des englischen Klöstersturms war der Episkopat. Zwar gingen viele der neu gewonnenen Revenuen den Bischöfen bald wieder verloren: die "Tauschgeschäfte", zu denen sie sich von Heinrich VIII., unter der nominellen Regierung seines Nachfolgers Edward VI. und noch unter Elisabeth stets aufs neue genötigt sahen, verliehen all den minutiösen Berechnungen ihrer Bistumseinkünfte<sup>36</sup> einen merkwürdig irrealen Hintergrund. Doch schien für den Augenblick die Übertragung eines nicht unbeträchtlichen Teils der konfiszierten Liegenschaften an die Bischöfe des Landes die Rechtmäßigkeit des königlichen Vorgehens zu beweisen, das Cromwells Propaganda zudem zum Ausdruck christlicher Reformideale und fürstlichen Verantwortungsgefühls wirkungsvoll zu stilisieren verstand. Erleichtert wurde Heinrichs Verfahren unter anderem durch die prekäre Finanzlage einer Reihe von Diözesen am Vorabend der

Klösteraufhebung, durch den traditionellen Gegensatz zwischen dem exempten Ordensklerus und den auf ihre Jurisdiktionsvollmacht pochenden Bischöfen, vor allem aber durch die personelle Zusammensetzung des Episkopats: die meisten der Prälaten waren erst nach Verkündung des " Act of Supremacy " ernannt worden und befanden sich daher in einem Zustand besonderer Abhängigkeit von der Krone. Bedenkt man überdies das geschickte, aus Schmeichelei und Drohung kunstfertig gemischte Vorgehen des Monarchen, so erscheint dessen politischer Erfolg weniger überraschend als vielmehr <sup>37</sup> determiniert. So bot die Haltung der Mehrzahl der henrizianischen Bischöfe in der Frage der Säkularisationen schon den Zeitgenossen ein anschauliches Beispiel, wohin eine durch vielfältige Abhängigkeit korrumpierte, in Furcht und Vorteil befangene Notabelnschicht zuletzt zu bringen war. Und gewiß verschaffte diese Kollaboration eines Großteils des Episkopats - im wesentlichen eben seiner seit der Trennung von Rom ins Amt gehobenen Mitglieder - dem Unternehmen des Königs erst jenen Schein der Legalität, der über seinen Erfolg entschied.

- (3) Ein Teil des ehemaligen Ordensklerus fand in der Pfarrseelsorge weitere Verwendung. Einer der von Heinrich depossedierten Äbte, der sich gleich zu Beginn der Klöstersäkularisationen durch besondere Fügsamkeit empfohlen hatte, stieg sogar zum Bischof der am 4. Dezember 1541 neu gegründeten Diözese Peterborough auf: sein bisheriger Prior wurde Domdekan, die frühere Abteikirche dient noch heute als Kathedrale. <sup>38</sup> Fluktuation zwischen Welt- und <sup>39</sup> Ordensklerus war gewiß kein grundsätzlich neues Phänomen, doch schaltete Heinrichs gewaltsame Aktion die Orden als Ganze aus dem überlieferten Sozialgefüge Englands aus und griff damit entscheidend in die traditionelle Verwaltungsstruktur der englischen Kirche ein. Wo am Ort ehemaliger Abteien neue Bistümer mit Bischof, " Dean " und Domkapiteln entstanden - wie etwa in Westminster, Gloucester und Bristol - blieb ihre Einwurzelung ins städtische und regionale Umfeld meist gering, die Abhängigkeit der neuen Amtsinhaber von Krone und staatlicher Administration dementsprechend

40

hoch. Insofern während und nach der Klösteraufhebung eine partielle Kontinuität des geistlichen Personals - freilich bei rücksichtsloser Ausschaltung aller opponierenden Angehörigen des Ordensklerus - zu verzeichnen ist, mag man in der Tat, wie Hugh Trevor-Roper es beiläufig<sup>41</sup> getan hat, die Säkularisationen Heinrichs VIII. mit denjenigen Josephs II. zweieinhalb Jahrhunderte später vergleichen: nur war im Falle Englands der Anteil der brachialen Elemente unvergleichlich höher, ein auf religiöse Erneuerung zielender Impuls weit weniger erkennbar, der Machtwille der säkularisierenden Staatsgewalt ersichtlich auf Elimination und Vernichtung gerichtet. Bezeichnenderweise überdauerte die Maßnahmen des Königs keine einzige Stätte jenes monastischen Lebens, das Heinrich VIII., seinem vielfachen Bekunden zufolge, durch seine Kommissare doch angeblich hatte "reinigen" und erneuern wollen.

- (4) Der Beseitigung der Klöster folgte, zum größeren Teil freilich erst während der Regierung Edwards VI. und unter Elisabeth, die Aufhebung und Vernichtung des mittelalterlichen Gildenwesens. Die religiösen Bruderschaften stellten gleichfalls eine der Staatsgewalt verdächtige, dem zentralisierenden Zugriff von oben durch die ihnen eigene Pluralität der Statuten und Organisationsformen entzogene Form geistlicher Weggemeinschaft dar, die zudem der mittelalterlichen Glaubensstradition Englands eng verbunden blieb.<sup>42</sup> Auch von der Eliminierung dieser Korporationen profitierte die Krone finanziell, durch den Einzug von Paramenten, Stiftungsgeldern und unbeweglichen Vermögenswerten.<sup>43</sup> Heinrich VIII. und seine Nachfolger folgten hier den gleichen Prinzipien, die es dem zweiten Tudormonarchen ermöglichten, sogar das materielle Verfahren des mittelalterlichen Ablasswesens in verdeckter Gestalt und zu eigenem Nutzen fortzusetzen sowie, gestützt auf den "Acte in Absolute Restraint of Annates" von 1534, unter Einsatz der nach der Trennung von Rom neu ernannten Bischöfe Annaten, Taxen und Kirchenzehnten zur eigenen Verwendung

<sup>44</sup>  
einziehen. Doch deutet das Verschwinden der religiösen Korporationen, jenseits aller pragmatischen Bereicherungsabsicht, auch auf einen grundsätzlichen (wenngleich von oben her erzwungenen) Ablöseprozess, der die religiöse und soziale Szenerie Englands folgenscher verändern sollte. Die religiöse Sozialisation des Untertanen der Krone Englands übernahm nun fast uneingeschränkt jener Pfarrverband, dessen Festigung und territoriale Umschreibung später durch den Gottesdienst nach der Norm des <sup>45</sup> " Book of Common Prayer " entscheidend gefördert wurde. Staatlich umhert und auf vielfältige Weise kontrolliert, bot diese sich nun verstärkt herausbildende Form der Gemeindeorganisation individuellen religiösen Regungen nur wenig Raum. Die rasche Ausbreitung von Dissens und puritanischen " Congregations " zumal unter der Herrschaft Elisabeths I. erscheint, unter soziologischem Aspekt, somit auch als einsichtige Folge dieser von ihrem Vater eingeleiteten Entwicklung.

- (5) Die Zertrümmerung des monastischen Lebens in England war möglicherweise der gewaltsame Ausdruck eines tiefsitzenden, persönlichen Affekts des <sup>46</sup> Königs. Doch stellte sie in jedem Fall auch einen Versuch zur Lösung weit zurückreichender, pekuniärer Probleme des englischen Hofes dar, für deren Ausmaß Heinrich VIII. die jahrelange Amtsführung Kardinal Wolseys, seines früheren Lordkanzlers, verantwortlich machte. Dessen korrumpierende <sup>47</sup> Eingriffe in die Selbstverwaltung der Ordensgemeinschaften, rechtlich abgestützt auf seine Stellung als päpstlicher " legatus a latere ", hatten zudem die Hemmschwelle gegenüber einer Verletzung monastischer Privilegien insgesamt gesenkt. Dem von der Administration Heinrichs VIII. ausgehenden, planvollen Angriff auf eine in Jahrhunderten gewachsene Form humaner Kultur und spiritueller Lebensführung antwortete nun aber, in den Nordprovinzen des Landes, eine ebenso breite wie vehemente Gegenaktion, die immer mehr die bedrohlichen Züge einer gegen Heinrichs Herrschaft <sup>48</sup> selbst gerichteten Massenbewegung annahm. Zunächst vorwiegend defensiver

Natur und regional eng begrenzt, fand die Revolte immer weiteren Zulauf und schien auf ihrem Höhepunkt schließlich nur noch eine Handbreit vom völligen Umsturz der Verhältnisse entfernt - ihr schließliches, militärisches Scheitern kann nicht darüber hinwegtäuschen, wie nah der Sturz Cromwells, wie wahrscheinlich die Annullierung aller seit 1534 auf kirchlichem Feld getroffenen Maßnahmen in jenem ereignisreichen Herbst des Jahres 1536 schienen. Der Aufstand richtete sich in besonderer Weise aber auch gegen Cranmer, der über seinen Weihbischof und Koadjutor für Dover, Richard Thornden (der mehrfach als Agent Cromwells in Erscheinung trat), wie auch aufgrund der von ihm selbst betriebenen Aufhebung von " Christchurch Priory " in Canterbury, zu den Hauptverantwortlichen für die Säkularisationen gerechnet werden mochte. Es konnte deshalb nicht zweifelhaft sein, wer vor allen andern gemeint war, wenn die Rebellen mit wachsender Heftigkeit die Entfernung aller " ketzerischen " Bischöfe forderten. Mit gleichem Nachdruck bestanden ihre Anführer aber auch auf der genauen Einhaltung aller überkommenen, gottesdienstlichen Gebräuche und einem ausdrücklichen Verzicht auf weitere Änderungen im Bereich der Liturgie. In nur scheinbarer Paradoxie läßt sich daher formulieren, daß die Bewegung, die sich selbst als die " Pilgrimage of Grace " verstand, ihrer zentralen Tendenz nach sich **a u c h** gegen das " Book of Common Prayer " richtete, noch ehe dieses selbst anschauliche Gestalt gewann. Es war das Konzept einer tiefgreifenden Änderung in Kirchenverfassung, Lehre und Gottesdienst, das die Aufständischen mit Leidenschaft und bereits im Ansatz verwarfen: die schließliche Niederlage ihrer Erhebung, die Heinrichs Truppen im Blut erstickten, war insofern **e i n e** historisch notwendige Bedingung für die Entstehung der anglikanischen Konfessionsgemeinschaft und für den Siegeszug von Cranmers Agende, des die Jahrhunderte überdauernden Symbols ihres Bestandes.

Mochten der Aufstand und sein Anlaß Heinrich VIII. - Reginald Poles sarkastischem Kommentar zufolge - als " the Supreme Plunderer of the Church

of England " vor jedermann entlarvt haben: sein keineswegs zwangsläufig anmutendes Scheitern bestätigte den König zuletzt doch furchtgebietend als " Supreme Head " und machte damit den Weg in eine konfessionelle Zukunft frei, als deren sichtbarer und dauerhafter Ausdruck Cranmers englischer Nationalritus sich erwies.

Im übrigen aber liefert die Erhebung, wiewohl durch aristokratisches Standesbewußtsein akzentuiert und von feudalen Intrigen durchzogen,<sup>50</sup> einen sinnfälligen Beweis dafür, wie wenig die Situation Englands derjenigen auf dem Kontinent, und insbesondere in den deutschen Territorien des Heiligen Römischen Reiches sich vergleichen läßt.<sup>51</sup> Denn statt einer " Gemeindereformation " - um das beziehungsreiche Wortkonstrukt noch einmal aufzugreifen - bietet England das Schauspiel einer sich beinahe zur erfolgreichen Revolution ausweitenden Revolte, welche aufgehobene Klöster wiederherstellte, profanierte Kirchen dem alten Kult zurückgab, vertriebene Äbte und Konventualen, wenn auch nur auf kurze Zeit, in ihr angestammtes Eigentum wieder einsetzte. Der Aufruhr, der in seinem Verlauf als Retardierung, in seinem Endergebnis freilich als Beschleunigung des Vorgangs der Säkularisation erscheint,<sup>52</sup> bestätigt somit selbst als ins Leere laufende Episode eindrucksvoll Englands Andersartigkeit.

Nach der Niederschlagung des Aufstandes, der Überwindung der durch ihn ausgelösten Krise (wohl einer der schwersten in der Geschichte der englischen Monarchie überhaupt)<sup>53</sup> schien nichts den König zu hindern, die Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse Englands noch weiter voranzutreiben, vielleicht den konfessionellen Status des Inselkönigreichs skandinavischen oder deutschen Mustern anzugleichen. Nicht allein Heinrichs " Viceregent " und leitender Mitarbeiter Thomas Cromwell, sondern auch etliche dem Protestantismus zuneigende Bischöfe, wie Hugh Latimer von Worcester oder Nicholas Ridley von Rochester, drängten nachdrücklich in diese Richtung. Doch das dem Ende der " Pilgrimage of Grace " folgende Jahrzehnt sah eine Reihe von Ereignissen, die ganz im Gegenteil auf

einen " konservativen " Kurswechsel Heinrichs VIII. hinzudeuten schienen. Sturz und Hinrichtung Thomas Cromwells, eine gegen Cranmer gerichtete, von Heinrich machiavellistisch ausgenutzte Hofintrige, wachsender politischer Einfluß Stephen Gardiners und die Fixierung der theologischen Diskussion durch die " Six Articles of Faith " (1539), " Bishop's Book " und " King's Book " (1537/ 1543) ließen ebenso wie eine durch den Monarchen selbst überwachte, ausgedehnte Verfolgungspraxis erkennen, daß der König ein Vordringen des Protestantismus nach England auf jeden Fall zu verhindern wünschte.<sup>54</sup> Das Gesamtklima während Heinrichs letzter Regierungsdekade schien daher kaum geeignet, die von Cranmer beabsichtigte, umfassende Neuordnung der Kirche Englands auf den Weg zu bringen. Wie seine von Wickham Legg partiell edierte, liturgische Hinterlassenschaft ausweist,<sup>55</sup> befasste sich der Erzbischof allerdings auch während dieses Zeitraums mit verschiedenen Projekten zur Neugestaltung der Liturgie, besaß aber aufgrund der ablehnenden Haltung des Herrschers nicht die Möglichkeit einer umfassenden Initiative.

Gewiß bedingten nicht zuletzt außenpolitische Erwägungen die abwartende Haltung eines Monarchen, der sich in mancher Hinsicht weit von der Linie seiner " Assertio septem sacramentorum " fortbewegt hatte.<sup>56</sup> Bezeichnenderweise war es denn auch eine Unterredung mit bündnispolitischem Hintergrund - diejenige mit dem französischen Admiral und Gesandten Franz I., Claude D' Annebaut am 23. August 1546 - die Heinrich VIII. erste Hinweise auf einen angeblich beabsichtigten, radikalen Kurswechsel entlockte: ein gegen den Papst und Habsburg gerichtetes, englisch-französisches Bündnis erschien dem König damals wünschenswert.<sup>57</sup> Am Ende seines Weges stehend, deutete der Monarch so erstmals die Bereitschaft an, in eigentümlicher Verkehrung des ihm von Leo X. verliehenen Titels aus dem " Defensor " des alten zum Promotor des neuen Glaubens zu werden. Doch scheint die Aussicht gering, Heinrichs VIII. wirkliche Pläne für eine Reform der Ecclesia Anglicana zu ergründen.<sup>58</sup> Denn in jedem Fall ersparte

der Tod des Monarchen am 28. Januar 1547 ihm und den Mitgliedern seines letzten " Privy Council " die eindeutige Beantwortung der Frage; welchen politischen Preis das von ihm regierte England für seine Trennung von Rom zu zahlen bereit war. Das Ausscheiden des Herrschers, der durch den von ihm begründeten Supremat zum eigentlichen Urheber der anglikanischen Konfessionskirche geworden war, beendete nicht allein einen Zustand permanenter Zweideutigkeit, die " in hohem Maß persönliche Mischung aus Altem und Neuem "<sup>59</sup>, die Heinrichs Stellung zu kirchlichen Fragen allzeit gekennzeichnet hatte. Der Tod des Gewalthabers unterbrach vielmehr auch das andauernde *bellum omnium contra omnes*, jenes charakteristische " shuffling for power "<sup>60</sup> seiner längst kirchlich wie politisch entzweiten Ratsmitglieder. Unter Heinrichs Nachfolgern schien England einen Weg kirchlicher Ordnung beschreiten zu müssen, der den sich in konfessioneller Polemik, Glaubenskrieg und konziliarer Erneuerung verfestigenden Frontlinien des europäischen Kontinents entsprach: die Straße zu einem Protestantismus lutherischen oder oberdeutschen Stils, dessen Anhänger auf den Thronfolger Edward hofften; den Rückweg in einen konfessionalistisch verstandenen *Status quo ante*, für den Heinrichs älteste Tochter Mary stand. Nach der vom Parlament bereits früher sanktionierten Thronfolgeordnung, den letztwilligen Verfügungen des Monarchen, nach der Zufallslaune der Geschichte kam die Reihe an Edward VI. zuerst.

#### IV - VII. Klimax der englischen Reformation: die Zeit Edwards VI. (1547 - 1553).

##### IV, 1. Der Beginn der Regentschaft des Herzogs von Somerset.

Das schriftliche Vermächtnis Heinrichs VIII., dazu bestimmt, für die Zeit der Minderjährigkeit seines Sohnes Edward vorzusorgen, trug Züge einer der Praxis der Politik nicht gewachsenen fictio iuris. Nicht allein ließ das Dokument die irrationale Hoffnung auf dauernde Unanimität aller siebzehn zu königlichen Testamentsvollstreckern ernannten Ratsmitglieder allzu deutlich erkennen; sein mehrfach überarbeiteter und abgeänderter Wortlaut postulierte zudem auch die fiktive Identität dieses Kollektivwillens mit dem des noch nicht zehnjährigen Monarchen. Als Ausdruck einer " auf fatale Weise verkehrten Verfassungstheorie ", " praktisch undurchführbar " und als ein " kurioses staatsrechtliches Dokument " hat Edwards Biograph<sup>1</sup> Wilbur Jordan die Urkunde daher bezeichnet. Die zwischen Edward Seymour, dem späteren Herzog von Somerset, und Sir William Paget, einem der führenden Mitglieder des " Privy Council " verabredete, staatsstreichartige Aktion vom 29. und 30. Januar 1547 entbehrte denn auch nicht einer gewissen politischen Logik: erst sie bewirkte jene Klärung der politischen Machtverhältnisse, der das Testament des verstorbenen Monarchen manches schuldig blieb, und schrieb zugleich eine der wichtigsten, personellen Entscheidungen Heinrichs VIII. in bedeutsamer Weise fest. Denn mit dem Aufstieg William Pagets, dem Somerset eine dauernde Stellung als " Ratgeber des Regenten " zugestehen mußte, wie auch in der Person des neuen " Lordprotektors " selbst gelangte die faktische Macht über England in die Hände von entschiedenen Gegnern jener Politik des konfessionellen Status quo, wie sie im letzten " Privy Council " des zweiten Tudormonarchen vor allem Stephen Gardiner verkörpert hatte. Dessen einflußreiche Rolle schien nunmehr beendet;<sup>2</sup> der deutliche Doppelsinn seines Nekrologs beim Requiem für den verstorbenen König am 16. Februar in der " St. George's Chapel " von Schloß Windsor ließ an eine, freilich vergebliche Mahnung an die Mitglieder eines Ratsgremiums denken, von dessen Entschei-

3  
dungen er sich fortan ausgeschlossen wußte. Die am 20. Februar vollzogenen Krönungsfeierlichkeiten für Edward VI. sahen den Bischof von Winchester dann in einer auch liturgisch untergeordneten Funktion.<sup>4</sup> Krönung des neuen Herrschers und Festpredigt fielen Thomas Cranmer als dem Primas der Kirche von England zu. Seine Krönungshomilie in Westminster Abbey, deren auf die politische Theologie des " Act of Supremacy " bezogene Topik deutlich adhortative Züge trug, konnte bereits als Ankündigung tiefgreifender, kirchlicher Reformen gedeutet werden: der weitläufigen Rhetorik kontinentaler Reformatoren folgend, hob die Ansprache des Primas die Verpflichtung des neuen Monarchen zur Beseitigung religiöser Mißbräuche und zur Bekämpfung des " Irrglaubens " (superstition) hervor und gipfelte in der Ermahnung an den jungen König, " darauf Acht zu haben ... daß Gott wahrhaft verehrt und aller Götzendienst zerstört, die Tyrannei des Bischofs von Rom von Euren Untertanen ferngehalten " und " Sünde und Laster bestraft " werde.<sup>5</sup> Die konfessionelle Tendenz der neuen Regierung ließ sich überdies aus dem aufsehenerregenden Krönungszug nach Westminster Hall ersehen, in dem neben den Kroninsignien nun auch die aufgeschlagene Bibel mitgeführt wurde.<sup>6</sup> In der volkstümlich-anrührenden Manier des traditionellen Krönungsrituals hatte der Erzbischof von Canterbury zuvor an die in der Nähe des Podiums befindlichen Zuschauer - die Circumstantes als Vertreter der englischen Nation - die rituelle Aufforderung gerichtet, Edward als ihren legitimen Herrn anzunehmen, und " the people ... answered ' yea, yea ' ", wie der neunjährige König in seiner " Chronik ", einer Art von sporadisch geführtem Tagebuch, begeistert notierte.<sup>7</sup> Nicht allein diese wohlberechnete Atmosphäre von Vertrauen und Loyalität, die der gesamten Krönungsfeier das Gepräge gab,<sup>8</sup> kam den Absichten der neuen Regierung zugute; vieles spricht vielmehr dafür, daß Edward gleich zu Beginn seiner Regierung in hohem Grade populär war. Bei den Anhängern seines Vaters war er es als dessen Sohn, bei den Gegnern des verstorbenen Monarchen durch den starken Kontrast, den seine kindlich-wohlwollende Erscheinung zur massiv-bedrohlichen Figur des früheren Königs abgab.

Zudem bot sich die Gestalt eines minderjährigen Herrschers, der mit den Entscheidungen der vorangegangenen Regierung ersichtlich nichts zu schaffen hatte, ganz von selbst als Bezugspunkt höchst verschiedenartiger Hoffnungen und Erwartungen an. Die Beliebtheit des neuen Königs, der an seine gewinnende Persönlichkeit sogleich anknüpfende Mythos, erleichterten nicht unbedeutend den politischen Handlungsspielraum derer, die nun in seinem Namen agierten.<sup>9</sup>

Denn zwischen den von Gardiner zelebrierten Exequien für Heinrich VIII. und der von Cranmer dominierten Inthronisation seines Nachfolgers lag die offizielle Ernennung Edward Seymours zum alleinigen Regenten des Reiches. Wenn auch durch die formelle Zustimmung der Ratsmitglieder und den " Befehl " des kindlichen Monarchen nach außen hin legitimiert, bedeutete die Proklamation vom 31. Januar in Wahrheit doch den endgültigen Erfolg des von Paget und Seymour nach Heinrichs Tod vorgenommenen Staatstrechs und das abrupte Ende der im Testament des verstorbenen Fürsten vorgesehenen Machtverteilung: die Gewichte innerhalb der Interimsregierung verschoben sich nun schlagartig und unwiderruflich zugunsten der " protestantischen " Hofpartei.

Die verbreitete Erwartung unmittelbar bevorstehender Eingriffe in die von Heinrich überkommene, kirchliche Ordnung Englands fand ihren bezeichnenden Ausdruck zunächst in warnenden Stellungnahmen konservativer Bischöfe. Keith Thomas nennt Gardiner als Urheber der juristisch kaum anfechtbaren Theorie, während der Minderjährigkeit des Monarchen dürfe an der kirchlichen Verfassung des Landes nichts geändert werden; doch geht das treffende Argument in seinem Kern wahrscheinlich auf Bischof Edmund Bonner von London zurück,<sup>10</sup> dessen Nachfolger in Cranmers engster Umgebung in der Person des Reformers Nicholas Ridley freilich schon bereitstand. Gardiner selbst richtete am 5. Februar 1547 an William Paget einen eindringlich warnenden Brief, der den formellen Anlaß eines für Heinrich VIII. in Southwark zelebrierten Pontifikalrequiems zum Ausgangspunkt grundsätzlicher Erwägungen nahm.<sup>11</sup> Die offenkundige Erfolglosigkeit seiner Intervention veranlaßte ihn jedoch, in einem an Cranmer als den Primas der

Kirche von England gerichteten Schreiben seine Entfernung aus der Hauptstadt anzukündigen, die er mit seiner schwachen Gesundheit begründete. In der ersten Märzwoche des gleichen Jahres zog Gardiner sich nach Hampshire zurück. Sein dramatisch stilisierter Bericht über ikonoklastische Unruhen in Portsmouth beschwor wenig später, auf die Revolutionsfurcht des " Lordprotektors " Somerset und der Mitglieder des " Privy Council " bauend, noch einmal das Schreckbild eines bevorstehenden Umsturzes und einer drohenden Zerstörung der englischen Kirche. Doch glich seine Intervention nun<sup>13</sup> allzu sehr einer politisch gewichtlosen, pathetisch-deklamatorischen Geste; jedenfalls scheint sie die beabsichtigte Wirkung auf die Machthaber des Landes völlig verfehlt zu haben. Von Bischof Cuthbert Tunstal von Durham, einem weiteren Wortführer des maßvoll konservativen Lagers innerhalb des englischen Episkopats, war schon seines hohen Alters wegen kein nennenswerter Widerstand gegen den neuen politischen Kurs am Königshof zu erwarten; die Bischöfe George Day (Chichester) und Nicholas Heath (Worcester) - letzterer<sup>14</sup> sechs Jahre später dann Maria Tudors zweiter Lordkanzler - hielten sich aus politischem Kalkül zunächst weitgehend zurück. Das Schweigen eines Großteils des henrizianischen Episkopats war freilich auch Ausdruck einer tiefergehenden Krise der Institution des Bischofsamtes selbst. Einer Anregung unklaren Ursprungs folgend, hatte William Paget nach der offiziellen Bekanntgabe der Thronbesteigung Edwards sämtlichen Bischöfen Urkunden ausgestellt, die sie im Namen des neuen Monarchen in ihren geistlichen Vorrechten ausdrücklich bestätigten. Hinter dem überraschenden Vorgang stand letztlich die Theorie, wonach mit dem Tode Heinrichs VIII. die Vollmacht der von ihm ernannten Bischöfe erloschen sei und daher einer förmlichen Erneuerung durch seinen Nachfolger bedürfe. Pagets Rechtsauffassung zog damit im Grunde nur die Konsequenz aus den Bestimmungen des " Act of Supremacy " von 1534. War der König oberstes und alleiniges Haupt der Kirche von England, wie dieses Staatsgrundgesetz proklamierte, so schienen apostolische Sukzession und *ius divinum* des bischöflichen

Amtes in der Tat zweifelhaft und kaum begründbar. Pagets scheinbar nur administrative Maßnahme implizierte daher, mit Cranmers vielleicht ahnungsloser Zustimmung, die Bischöfe seinen " ministers " der Krone - den Begriff im Sinne seiner Ableitung vom lateinischen Wort " minus " genommen - und sie seien nicht mehr als dies. Die Übereinkunft des Episkopats, das kompromittierende Ritual einer erneuten Vollmächtsübertragung durch den " Privy Council " ohne erkennbaren Widerspruch hinzunehmen,<sup>14</sup> kam so einer zweiten " Submission of the clergy " gleich - kaum weniger folgenreich als jene erste vom 15. Mai 1532, die der Verkündung des " Act of Supremacy " vorausgegangen war. Bezeichnete damals die bereitwillige Unterwerfung der Konvokation (mit der einen, heroischen Ausnahme Bischof John Fishers von Rochester) den Ausgangspunkt der Reformation in England, so ermöglichte nun die Passivität, mit welcher der Episkopat in seiner Gesamtheit Pagets handstreichartiger Initiative ihren Lauf ließ, eine entscheidende Beschleunigung des reformatorischen Prozesses.

In der Tat schien der konservative Flügel der englischen Bischöfe zu Beginn der Herrschaft Edwards VI. ohne eigentliche Führung. Die Gruppe um Thomas Cranmer hingegen war sich einig in ihrem Wunsch nach weiterer Reform der Kirche Englands (wenn auch schwerlich hinsichtlich des Ausmaßes und der Inhalte dieser Reform), und sie besaß in Gestalt des " Lordprotektors " Somerset die entschiedene Unterstützung der Staatsmacht. Cranmers Krönungspredigt hatte beziehungsreich den Doppelsinn des Wortes " Worship " entfaltet<sup>15</sup> und das *ius reformandi* des kindlichen Monarchen in alttestamentarischen Topoi und Exempla eindringlich genug beschworen. Nach dieser rhetorischen Vorbereitung konnte es kaum mehr zweifelhaft sein, in welche Richtung die kirchenpolitischen Absichten der neuen Regierung zielten.

Als eine durch das autokratische Regiment Heinrichs VIII. schon im Keim erstickte und " abgeschnittene Krisis " hat Jakob Burckhardt in seinen " Weltgeschichtliche (n) Betrachtungen " die Anfangsphase der englischen Reformation bezeichnet.<sup>16</sup> Nach dem Verschwinden des entscheidenden, persönlichen Faktors, den die machtbewußte und brutale Gestalt dieses Herrschers

darstellte, geriet England in den Sog jener gewaltigen Auseinandersetzung, die etwa seit der dritten Dekade des Jahrhunderts der Reformation Europa erst in zwei, danach in mehrere einander unversöhnlich befehdende Lager teilte. Vom Grad der Zustimmung, welchen die anstehende, kirchliche Neuordnung bei wenigstens einem Teil der englischen Bevölkerung finden sollte, hing nun<sup>17</sup> entscheidend das weitere Schicksal des Landes ab.

#### IV - VII. Klimax der englischen Reformation: die Zeit Edwards VI. (1547 - 1553).

##### IV, 2. Cranmers " Order of the Communion " von 1548.

Einen ersten Hinweis auf bevorstehende Änderungen im Bereich der Liturgie bildete die englisch gesungene Komplet in der " Chapel Royal " von " Windsor Castle " am Ostermontag 1547: zum erstenmal wurde ein **englischer Gottesdienst** ganz in der Volkssprache gefeiert. Die initiiierende Bedeutung des Ereignisses lag in der liturgischen Vorbildfunktion, die seit Heinrichs VIII. Bruch mit Rom der gottesdienstlichen Praxis des Königshofes<sup>18</sup> eignete. Die Machsträger um den Regenten Somerset ließen durch diesen auf Englisch zelebrierten Gottesdienst erkennen, daß den überlieferten Diözesanformularen in ihren Augen keine verbindliche Geltung mehr zukam. In die gleiche Richtung zielten verschiedene Erlasse des " Privy Council ", welche die traditionellen kirchlichen Rituale an Mariä Lichtmeß, Aschermittwoch, Palmsonntag sowie die liturgische Kreuzverehrung am Karfreitag untersagten und damit einer Forderung entsprachen, die Cranmer bereits unter Heinrichs Regierung erhoben hatte. Beim Pontifikalamt anlässlich der feierlichen Eröffnung des ersten Parlaments Edwards VI. am 4. November 1547 wurden die meisten der festen Teile der Messe - " Gloria ", " Credo ", " Sanctus " und " Benedictus " sowie das<sup>19</sup> " Agnus Dei " - auf Englisch statt auf Lateinisch gesungen. Der Herbst des gleichen Jahres schließlich brachte eine Ordre des Königs, in der die Anweisung des verstorbenen Monarchen zum Aufstellen englischer Bibeln in allen Pfarrkirchen des Landes erneut eingeschärft, zugleich aber englische statt lateinischer Schriftlesungen während der Gottesdienste selbst<sup>20</sup> angeordnet wurden. Die Verknüpfung beider Maßnahmen war gleichbedeutend mit einer Annullierung des von Heinrich VIII. neun Jahre früher festgeschriebenen, dilatorischen Kompromisses, der englische Schriftlesungen außerhalb des Gottesdienstes theoretisch gestattet, für Epistel und Evangelium der Messe aber weiterhin den Gebrauch der Kultsprache gefordert hatte.<sup>21</sup> Der nächste Schritt, die Einführung einer von Cranmer erstellten Abendmahlsagende am 8. März 1548, bezeichnete dann den eigentlichen Über-

gang zur liturgischen Reform. Zwar war Cranmers Formular zur Insertion in die jeweils üblichen Diözesanmissalia bestimmt - in den meisten englischen Kathedral- und Pfarrkirchen war dies das Missale der Diözese Salisbury, der sogenannte " Use of Sarum " (vgl. Exkurs Nr. 1 am Ende der vorliegenden Arbeit). Doch führte das neue Abendmahlsformular des Erzbischofs bedeutsame Änderungen in das liturgische Gehäuse des pietätvoll geschnitten, lateinischen Gottesdienstes ein, so daß dessen in seinen wesentlichen Partien konservierter Text sich in einen entscheidend veränderten Kontext gerückt sah. So enthielt Cranmers Formular, dem Beispiel zahlreicher lutherischer und reformierter Abendmahlsordnungen des Kontinents folgend, eine feierliche " Exhortation " der Gemeinde mit anschließender Generalabsolution, die der Kommunionsspendung vorausging. Sakramentale Einzelbeichte und allgemeines Schuldbekenntnis wurden in ihr faktisch gleichgestellt. Darin lag eine bedeutsame Abweichung von der in Heinrichs VIII. " Zehn Glaubensartikeln " von 1536 fixierten Doktrin: die Sakramentenlehre der Kirche von England trat damit aus der durch die Glaubenszensur und die harten Strafgesetze des verstorbenen Monarchen erzwungenen Isolierung heraus und rückte ins Kraftfeld der oft genug polemischen, reformatorischen Auseinandersetzung um Begründung und Zahl der Sakramente.<sup>22</sup>

Den Kommunionempfang schrieb Cranmers Agende erstmals **sub utraque forma** vor. Eine der " Order of the Communion " beigefügte Rubrik bestimmte überdies, der Zelebrant müsse im Bedarfsfall weiteren Meßwein konsekrieren, um den Teilnehmern am Abendmahl die Kommunion unter beiden Gestalten zu ermöglichen. Diese Konsekration geschah zwar mit den bisherigen, lateinischen Wandlungsworten, doch sah Cranmers Rubrik eine Elevation des neu konsekrierten Weines an dieser Stelle ausdrücklich nicht mehr vor. Auch enthielt diese Rubrik die Vorschrift, anstelle der bisherigen Meßkelche Pokale und Becher zu verwenden, in denen sich für die Kommunionsspendung **sub utraque** eine hinreichende Quantität konsekrierten Weines bereitstellen ließ.<sup>23</sup>

Eine weitere Rubrik schrieb die Brechung der dem Kommunikanten gereichten Brotpartikel in mindestens zwei Teile vor - auch dies ein " biblizistischer "<sup>24</sup>

Ritus, der an das Vorbild reformatorischer Abendmahlsordnungen denken läßt.

Eine letzte Änderung in Cranmers Formular betraf den Wortlaut der traditionellen Segensformel am Schluß der Meßfeier, die nun durch einen in paulinischer Diktion gehaltenen Text über den "Frieden Gottes, welcher höher ist als alle Vernunft", ersetzt wurde.<sup>27</sup>

Insgesamt rückte Cranmers liturgisches Arrangement von 1548 das Schwergewicht des kultischen Geschehens von der zunächst noch unangetasteten Anaphora - dem eucharistischen Hochgebet der Messe - auf die nun neu eingefügte, englische Abendmahlsfeier der Gemeinde. Diese der "Order of the Communion" bereits umrißhaft ablesbare Tendenz zum Predigt- und Lehrgottesdienst reformatorischer Prägung manifestiert sich unübersehbar in dem breiten Raum, den Cranmers Formular Exhortationen, Vermahnungen und predigthafte<sup>28</sup> Zuspruch aller Art einräumt. So kündigte die "Order of the Communion", Cranmers erster Versuch einer reformatorischen Umgestaltung des Gottesdienstes, schon weiter reichende, liturgische Neuerungen an, die dann in offenem Kontrast zu jenem mittelalterlichen "Use of Sarum" treten sollten, als dessen bloße Ergänzung sie sich empfahl.

Im übrigen freilich stellt Cranmers artifizielle Übergangsliturgie aus Edwards VI. erstem Regierungsjahr - die Einfügung einer in der Volkssprache gehaltenen, streckenweise schon reformatorisch inspirierten "Binnenagende" in ein dem hohen Mittelalter entstammendes, lateinisches "Rahmenmissale" - einen "genuin englischen" Kompromiß dar, für den sich in den reformatorischen Liturgien des Kontinents kaum ein Äquivalent finden läßt. Dabei entbehrte Cranmers liturgisches Verfahren nicht einer eigentümlich ästhetischen Bildwirkung: von fern vielleicht vergleichbar der gelungenen Einfügung eines monumentalen Säulenaltars im Stil der Hochrenaissance in das unverändert belassene Chorpolygon einer gotischen Kathedrale. Freilich wurde gerade diese Artifizialität dem Kommunionformular von 1548 auch zum Problem: die prekäre Kohabitation des liturgisch Neuen mit dem Traditionellen, die sein gleichermaßen theologisches wie ästhetisches Profil bildete, machte es von vornherein unwahrscheinlich, daß diese

liturgische Ordnung von langer Dauer sein werde. Überdies führte Cranmers volkssprachliches Abendmahlsformular nicht zu jener Steigerung der Kommunionfrequenz der englischen Bevölkerung, die der Primas und einige seiner Mitbischöfe sich offenbar erhofft hatten. Bereits ein halbes Jahr vor Erscheinen des Kommunionformulars hatte die Administration Somersets die letzten überlebenden Gilden und Bruderschaften beseitigt. Mit der rücksichtslosen Aufhebung von Meßstipendien und kirchlichen Stiftungen traf die Maßnahme des Regenten mittelbar auch den mitunter ekphrastisch überzeichneten Glauben an die handgreifliche Wirklichkeit des Purgatoriums und in ihm eine der Wurzeln populärer Meßfrömmigkeit.<sup>31</sup> Somersets Vorgehen räumte so eines der mentalen Hindernisse auf dem Weg zur liturgischen Uniformität beiseite und stärkte damit indirekt jene Kräfte, die auf kirchliche Neuerungen drängten. Gleich zu Beginn der Herrschaftsausübung des Herzogs hatte deren Gewicht entscheidend zugenommen: unter seiner noch schwachen Regierung erstarkten zumal jene kleinen und lokal begrenzten Zirkel protestantischer Parteigänger, die schon unter Heinrich VIII. ein nicht unerhebliches Potential radikaler Bestrebungen gebildet hatten. Unter dem verstorbenen König systematisch und erbarmungslos verfolgt, traten sie nun, unter seinem minderjährigen Nachfolger, zunehmend aus dem Dunkel hervor, in das die furchteinflößende Inquisitionsjustiz des verflrossenen Regimes sie gebannt hatte. Somerset selbst aber suchte Verbündete unter den protestantischen Mächten des Kontinents. Ein Gefühl der dauernden Bedrohung seiner Stellung, das ihn die Königsresidenz zeitweilig in den Tower verlegen ließ, wie auch seine Beunruhigung angesichts der wachsenden Macht des Kaisers bewogen ihn zu einer grundsätzlichen Neuorientierung der englischen Politik.<sup>32</sup> Vor dem Hintergrund einer solcherart veränderten Lage sah nun auch Cranmer die Möglichkeit zur Verwirklichung seit langem vertagter, liturgischer Projekte. Teile der Gentry und des städtischen Bürgertums, durch den Ankauf ehemaligen Klosterlandes reich geworden und noch immer geängstigt vom Gespenst einer Rückkehr Englands unter die Obödienz des Papstes, besaßen ein wirtschaftlich vitales Inter-

esse an einer weithin sichtbaren Geste, welche den " Act of Supremacy " von 1534 und Englands darauf gegründeten, kirchlichen Sonderweg unwiderruflich machen sollte: auch dieser Einfluß am Hof des " Lordprotektors " Somerset drängte zur Entscheidung. Die zahlreichen, widerspruchsvollen Umbruchstendenzen der ersten Regierungsmonate Edwards VI. spiegeln sich in Cranmers erster, umfassender englischer Agende: dem " Book of Common Prayer " von 1549.

V. Das " Book of Common Prayer " von 1549.

Zehn Monate nach der Publikation der " Order of the Communion " ordnete der " Act of Uniformity " vom 15. Januar 1549 die endgültige Beseitigung jenes " Use of Sarum " an, zu dessen bloßer Erweiterung Cranmer sein erstes Abendmahlsformular stilisiert hatte. Der diesmal unter dem Titel eines " Act of Parliament " (nicht, wie im Fall der " Order of the Communion ", als " Royal Proclamation ") eingeführte Gesetzestext verpflichtete den Klerus des Reiches zum Gebrauch einer nun den gesamten Bereich des kirchlichen Ritus umfassenden, liturgischen Ordnung, die mit einem Verbot aller älteren Riten verbunden war und auch jede regionale Verschiedenheit ausdrücklich ausschloß. Die Bezeichnung der neuen, allgemein verpflichtenden Agende, " The Book of Common Prayer ", deutete auf einen umfassenden Hintergrund von gesetzlicher Strafdrohung und normierender, staatlicher Zwangsgewalt, der besonders in der Wahl des Adjektivs " common " zum Ausdruck kam. Fortan war in England keine gottesdienstliche Handlung öffentlicher oder privater Art mehr gestattet, die nicht durch " Act of Parliament " legitimiert war - und nur einer einzigen, neu festgesetzten Form des Gottesdienstes gewährte das Parlament diese offizielle Billigung, unter Verwerfung aller traditionellen Diözesanriten.

Die bald in Gebrauch gekommene Inversion der Titelbezeichnung, " The Common Prayer Book ", fasste den gleichen Sachverhalt noch deutlicher: in England gab es hinfort nur noch e i n e zulässige Form der Gottesverehrung, die ihre rechtliche Verbindlichkeit aus der exklusiven Autorität des " King in Parliament " herleitete. Die grundsätzliche Identität von Staats- und Kirchenvolk in England, wie sie auch dem Konzept des königlichen Supremats zugrunde lag, hatte Stephen Gardiners " De vera obödiencia oratio " erstmals theoretisch untermauert; Cranmers englische Litanei aber (s. oben Kapitel III) hatte der rituellen Bestätigung dieser Einheit im Vorgang des gemeinsamen, gottesdienstlichen Bekenntnisses

anschaulichen Ausdruck verliehen. Im ersten, allgemein verbindlichen " Prayer Book " der Kirche von England hatte diese Einheit nun ihre umfassende und scheinbar endgültige Gestalt gefunden.

Der offizielle und der Tendenz nach die gesamte Nation verpflichtende Charakter der neuen Agende dokumentierte sich vor allem in den Sanktionen, mit denen ihre Mißachtung, Nichtbefolgung oder Verächtlichmachung geahndet wurden. Die politische Bedeutung des " Prayer Book " kam indirekt aber auch zum Ausdruck in den teilweise heftigen Debatten zwischen Bischöfen altgläubiger und reformatorischer Richtung im " House of Lords " sowie in ausführlichen Redebeiträgen im " House of Commons ", die seiner Verabschiedung vorausgingen. Allerdings bezogen all diese Erörterungen sich offenbar auf ein bereits geschlossenes vorliegendes Buch, das nur noch der formellen Zustimmung des Parlaments bedurfte. Für Änderungen des ursprünglichen Entwurfs im Verlauf der Debatten fehlt es an Hinweisen; auch scheint unklar, ob vor dem " House of Commons " die Konvokationen befragt wurden und ob eine Konferenz Cranmers mit vier weiteren Bischöfen in Chertsey Abbey im September des vorangegangenen Jahres tatsächlichen Einfluß auf die Gestaltung der Agende nahm oder mehr formalen Charakter besaß.<sup>35</sup>

Cranmers " Prayer Book " führte in England eine bislang unbekannte Gottesdienstform ein: tägliche Wortgottesdienste an Morgen und Abend, die nach kontinentalem Vorbild öffentlich abzuhalten waren und an die Stelle von Frühmesse und Vesper treten sollten.<sup>36</sup> Für ihren Aufbau und selbst für Einzelheiten ihrer sprachlichen Gestaltung stützte Cranmer sich auf die Laudes und Vespers der 1535 von Francisco Kardinal de Quiñones herausgegebenen Brevierbearbeitung, die von Italien ausgehend weite Verbreitung gefunden hatte.<sup>37</sup> Seine energische Reformtätigkeit als General des Franziskanerordens<sup>38</sup> hatte Quiñones auch bei reformatorischen Theologen einen guten Namen eingetragen, etwa bei Pietro Martire Vermigli, mit dem Cranmer in häufigem Kontakt stand.<sup>39</sup> Als Vorbild empfahl der Kardinal sich dem englischen Reformator zudem durch die Skepsis, welche die römische Kurie seiner strikt vereinfachenden Neufassung des Stundengebets damals entgegenbrachte. Quiñones

hatte die Heiligenviten überarbeitet und von legendarischen Zusätzen wie auch besonders von solchen Passagen gereinigt, die auf die " Legenda Aurea " Giacomo da Vorragnes zurückgingen. Kapitel, Versikel und Responsorien hatte der Kardinal zur Gänze, die Antiphonen und Hymnen größtenteils beseitigt. Der Umfang der Schriftlesungen war beträchtlich erweitert worden, so daß das Neue Testament im Laufe des Jahres ganz, das Alte zum größten Teil gelesen wurde.<sup>41</sup> Cranmer dehnte die Schriftlesungen noch weiter aus und wandelte das lateinische Einzelgebet des Priesters in einen englischen Gemeindegottesdienst um. Vor allem die dialogische Struktur von " Morning Prayer " und " Evening Prayer ", der Wechsel von dem Liturgen vorbehaltenen Abschnitten und von Responsorien der Gemeinde bildet Cranmers persönlichen Beitrag zu dem ihm von Quiñones bereitgestellten Vorbild.<sup>42</sup>

Konventioneller erscheint die Gestaltung des Taufritus im ersten " Book of Common Prayer ". Sie orientierte sich vornehmlich an Luthers 1527 verfaßter Schrift über die Taufe und entsprach der von den Reformern in Cranmers Umgebung erhobenen Forderung nach Beseitigung der als unbiblisch angesehenen, ausdeutenden Riten. So verschwanden Chrisam, Kerze und Salz aus dem Ritus der Taufe,<sup>43</sup> während Kreuzzeichen und Segnung des Täuflings als Zeremonien apostolischen Ursprungs beibehalten wurden.<sup>44</sup> Entgegen einer vor allem von William Tyndale verfochtenen Theorie wurde auch die Benediktion des Taufwassers nicht als schriftwidrig verworfen, sondern in einer, gegenüber dem Rituale von Salisbury freilich stark vereinfachten, Form in den reformierten Taufritus übernommen. Cranmers Erläuterung, " wonach der Heilige Geist nicht im Taufwasser, sondern durch den Akt der Spendung des Sakraments (ministration) " mitgeteilt werde,<sup>45</sup> war wohl besonders als Beruhigung der über die noch verbliebenen Zeremonien irritierten Reformen gedacht, wiederholte im Grunde aber eine Lehrposition, wie sie ähnlich bereits die Theologie der Hochscholastik vertreten hatte. Allerdings gewann diese traditionelle Umschreibung der Relation von äußerem Zeichen (' signum ') und im Sakrament mitgeteilter, innerer Gnade (' res sacramenti ') im größeren Zusammenhang von Cranmers

Sakramententheologie eine weitere Dimension: zwei Jahre später, nachdem er von der überlieferten Transsubstantiationslehre auch öffentlich abgerückt war, berief der Erzbischof sich für seine neue Abendmahlsauffassung auf das Vorbild der Taufe und verglich die Funktion der eucharistischen Elemente beim Abendmahlsempfang mit derjenigen des Wassers bei der Taufspendung. Diese auf das Analogieprinzip gegründete, theologische Deutung erlaubte es Cranmer dann, von der realistischen Sicht des Abendmahls abzurücken, wie sie bis dahin die offizielle Doktrin der Kirche von England bestimmt hatte.<sup>47</sup>

Bewegte das Taufformular des ersten "Book of Common Prayer" sich im ganzen auf einer Mittellinie zwischen reformatorischen Einflüssen und einem moderaten, liturgischen Traditionalismus, so vermied es im übrigen allzu deutliche Anklänge an Text und Aufbau des Rituale von Salisbury. In allen strittigen Punkten ließ es vielmehr eine gewisse, stilistische Familienähnlichkeit mit den Taufformularen kontinentaler Reformationskirchen erkennen. In der Topik der Sprachgestaltung machte Cranmer einige Anleihen bei Zwinglis erster Taufagende.<sup>48</sup> Gegen anabaptistische Tendenzen richtete sich die in sein Formular übernommene und an den Beginn der Zeremonie gestellte Frage nach einer etwaigen, früheren Taufe des Katechumenen.<sup>49</sup> Da allerdings das neue Formular fast ausschließlich bei Kindertaufen zur Anwendung kam und die Zeremonie im übrigen meist in der Kirche des jeweiligen Pfarrverbandes stattfand, kam dieser rituellen Befragung eher der Rang einer formellen Deklaration als eine praktische Bedeutung zu. Cranmer verknüpfte sein neues Taufformular mit der von ihm eingeführten Gottesdienstform des "Morning Prayer", stimmte die im genauen Wortlaut vorgeschriebene Taufhomilie auf die vorausgegangene Schriftlesung ab und beseitigte im übrigen einige mittelalterliche Kuriosa: die im bisherigen Rituale ausdrücklich deklarierte Bedingung, der Täufling müsse ein Mensch (und nicht ein indefinibles Monstrum oder gar ein Abkömmling von Dämonen sein),<sup>51</sup> war dem neuen Formular keine eigene liturgische Erwähnung mehr wert. In diesem und ähnlichen Details kommt zugleich etwas von dem grundsätzlichen Stilwandel zum

Vorschein, der in Cranmers " Book of Common Prayer " zur Verdrängung einer Anzahl mit Magie gesättigter Riten führte, die im " Herbst des Mittelalters " in die regionalen Liturgien Englands eingedrungen waren und die nun der Forderung nach schrift- und vernunftgemäßer Gottesverehrung weichen mußten.<sup>52</sup>

Gegenüber dem mittelalterlichen " Use of Sarum " gewann Cranmers Agende so über weite Strecken jene Linearität und Konsequenz des Aufbaus, wie sie einem volkssprachlichen Gottesdienst wohl anstand, der in weit stärkerem Maß als seine mittelalterlichen Vorgängerriten die gesamte Gemeinde in das liturgische Geschehen einbezog. Neben dem erwähnten Ritus der Taufe reflektiert die Abendmahlsordnung des ersten " Book of Common Prayer " Cranmers Intentionen mit besonderer Klarheit. Gegenüber der " Order of the Communion " vom Vorjahr war die Ausgangssituation insofern stark verändert, als mit dem Gesamtaufbau des eucharistischen Gottesdienstes nun auch die Anaphora neu zu gestalten war. Für sein Formular benutzte Cranmer eingehend die von Pistorius, Bucer und Hedio unter Assistenz Melanchthons erstellte Kölner Kirchenordnung, die sogenannte " Pia Deliberatio "<sup>53</sup>; er zog aber auch die ostkirchliche Chrysostomosliturgie und das zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts von Kardinal Ximenes edierte, " mozarabische " Missale von Toledo heran.<sup>54</sup> Mochten auch manche Passagen des neuen, englischen Abendmahlsformulars wie eine bloße Übersetzung entsprechender Abschnitte des Missale von Salisbury wirken, so bedeutete der neue Ritus doch in vieler Hinsicht einen Bruch mit der Tradition der mittelalterlichen Liturgie. So unterstrich die Exhortation der Agende in noch eindeutigeren Worten als der entsprechende Passus der " Order of the Communion " die grundsätzliche Gleichstellung von individueller Beichte und kollektivem Sündenbekenntnis und legte damit zu diesem Punkt die Doktrin der anglikanischen Kirche auch für die Zukunft fest. Die neue Fassung des Gebets für die Verstorbenen war möglicherweise mitbeeinflusst von reformatorischen Spekulationen über einen " Todesschlaf " der Seelen bis zum Weltgericht,<sup>56</sup> womit die bisherige Auffassung des iudicium particulare und die Lehre vom

Purgatorium implizit verworfen wurden. Das nunmehr in Form einer eigenen Rubrik ausgesprochene Verbot der Elevation diente der Überwindung verbreiteter, magischer Vorstellungen<sup>57</sup> ebenso wie der rituellen Bestätigung eines Eucharistieverständnisses, das der Auffassung kontinentaler Reformatoren weit näher stand als der Doktrin der " Zehn Glaubensartikel " aus der Zeit Heinrichs VIII. Auch wurde in Cranmers Liturgie das Offertorium aus der engen Bindung an das eucharistische Hochgebet gelöst, die es in den mittelalterlichen Liturgien besaß: es erfüllte, wie Buchanan treffend bemerkt, im Grunde nun nur noch die rein technische Funktion eines Einzugs<sup>58</sup> der Kollekte.

Eine der grundsätzlichen Neuerungen der Abendmahlsordnung von 1549 betraf die Einführung einer möglicherweise durch ostkirchliche Vorbilder angeregten Epiklese. Cranmer erweiterte den mittelalterlichen Meßkanon damit um eine Anrufung, die seit frühchristlicher Zeit ein wesentlicher Bestandteil der Anaphora gewesen, in England, dem westlichsten Teil der abendländischen Christenheit, jedoch zum verkürzten Zitat und bloßen Rudiment geschrumpft<sup>59</sup> war. Der Rückgriff des ersten " Book of Common Prayer " auf diesen alten Ritus stellte so in gewisser Weise die ursprüngliche Einheit des Kanons wieder her, die der entsprechende Passus des mittelalterlichen " Use of Sarum " allenfalls noch ahnen ließ, durch die ausschließliche Hervorhebung des Einsetzungsberichts aber zugleich auch verdunkelte. - Auf das Vorbild der orthodoxen Liturgie ging möglicherweise auch ein weiterer Bestandteil der von Cranmer neugestalteten Anaphora zurück: das dem " Sanctus " unmittelbar folgende, also am Beginn des Kanons stehende " Prayer for the whole Estate of Christ's Church ", das mit der feierlichen Fürbitte für den König als Oberhaupt der Kirche von England dessen herausgehobene Stellung innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen anschaulich bestätigte und so den grundsätzlichen, inneren Zusammenhang der " Prayer Book "-Liturgie mit dem Konzept des königlichen Supremats noch einmal eindrucksvoll<sup>60</sup> bekräftigte.

Mit dieser prononcierten Hervorhebung einer an byzantinische Vorbilder ge-

mahnenden Fürbitte verschaffte Cranmer seiner Abendmahlsagende zudem einen zusätzlichen, liturgischen Kristallisationskern. Das Gebet für Edward VI. trat als eines der liturgischen Elemente der eucharistischen Liturgie - am Beginn der Anaphora stehend - nahezu gleichrangig neben die, gegenüber der " Order of the Communion " von 1548 nochmals stark ausgeweitete, Exhortation, welche dem Hochgebet folgte. Die liturgische Fürbitte für den Monarchen stellte so in gewisser Hinsicht eine " andere Exhortation " dar: eine in die feierliche Form des Gebets gekleidete " Ermahnung " der Gottesdienstteilnehmer zu Loyalität und Gehorsam. Unter diesem Aspekt betrachtet, erwies sie sich als ein nicht zu unterschätzendes Instrument politischer Beeinflussung der englischen Bevölkerung. Zugleich brachte die von Rom getrennte und dem Supremat der Krone unterworfenen Nationalkirche Englands in diesem Fürbittgebet für den König ihre besondere Bindung an die Monarchie, wie auch ihr liturgisches Selbstbild sinnfällig zum Ausdruck. Cranmer gelang mit diesem Passus seines Abendmahlsformulars eine symbolische Verdichtung anglikanischer Ekklesiologie, wie sie später, zur Zeit Elisabeths I., ihre klassische, theoretische Begründung in den großen Traktaten John Jewels und Richard Hookers finden sollte.<sup>61</sup>

Eine das Jahrhundert der Reformation weit überdauernde Auseinandersetzung lösten die Bestimmungen des ersten " Book of Common Prayer " über die liturgische Amtstracht der Kleriker aus. Eine Rubrik bestimmte, der Zelebrant habe bei der Abendmahlsfeier die der Bedeutung dieses gottesdienstlichen Geschehens angemessene Kleidung zu tragen, nämlich " eine weiße Albe mit einem Meßgewand oder einem Chormantel. " Den bei der Abendmahlsfeier assistierenden Diakonen wurde das Tragen einer Albe samt Tunika vorgeschrieben. Ein Bischof sollte während der Abendmahlsliturgie eine die Würde seines Standes besonders kennzeichnende Kleidung tragen, " außer seinem Rochett ein Chorhemd oder eine Albe und einen Chormantel oder ein Meßgewand ... und ebenso seinen Hirtenstab ... der [jedoch] auch von seinem Kaplan getragen oder gehalten werden [mag] . " <sup>62</sup> Nicht allein Cranmers Mitbischöfe John Hooper und Nicholas Ridley nahmen Anstoß an dieser Regelung, die später einen der Beschwerdepunkte der berühmten " Millenary Petition " in den

Anfangsjahren Jakobs I. bildete. Auch die Agenden mancher Gliedkirchen der anglikanischen Gemeinschaft außerhalb Englands lassen noch das zeitweilige Gewicht dieser liturgischen Kontroverse erahnen, die für manche Anglikaner bis zur " Prayer Book " - Revision von 1662, ja bis hin zur parlamentarischen Auseinandersetzung der Jahre 1927/ 1928 um die Reform der Cranmerschen Liturgie ein ungelöstes, im Grunde nur dilatorisch vertagtes Problem blieb.

63

Cranmers " Order of the Communion " hatte angeordnet, der Zelebrant habe eine für die Kommunionsspendung *sub utraque* ausreichende Menge Weines zu konsekrieren und hierzu erforderlichenfalls die Einsetzungsworte des " Use of Sarum "

64

während der Kommunionfeier zu wiederholen. Das Abendmahlsformular des ersten " Book of Common Prayer " enthielt zu diesem gewichtigen Punkt keinerlei nähere Bestimmung. Noch Jahrzehnte später hatten Bischöfe und Kirchengenrichte sich gelegentlich mit den Folgen dieser bedeutsamen Auslassung zu

65

befassen. Nicht völlig undenkbar scheint, daß Cranmers auffälliges Schweigen zu diesem liturgischen Detail mit seiner sich festigenden Überzeugung zusammenhing, wonach Christus unter den Gestalten von Brot und Wein (nur) dem gläubig Rezipierenden gegenwärtig sei, es also in seinen Augen einer eigenen Konsekration der weiteren Brotpartikel und des zusätzlichen Weines gar nicht mehr bedurfte. Freilich scheint mit dieser Hypothese die von Cran-

66

mer in die Anaphora eingefügte Epiklese schwer in Einklang zu bringen, es sei denn, der Erzbischof habe - wie später Richard Baxter und andere " puritanisch " geprägte Liturgiker - diese Invokation vornehmlich begriffen als die Herabrufung des Heiligen Geistes auf die versammelte Gemeinde (die dann in der Kraft eben dieses Geistes Christus im Abendmahl

67

" geistlich " begegnet) und nicht so sehr als eine sakramentale Heiligung der Abendmahls-elemente selbst. Jedoch erscheint es fragwürdig, die Ordnung von 1549 ausschließlich *ex eventu* zu verstehen, sie also nur im Blick auf das drei Jahre später publizierte, zweite " Book of Common Prayer " und auf die weitere Entwicklung des anglikanischen Gottesdienstes und der aus ihm abgeleiteten Liturgien zu deuten. Eine Interpretation, die in den oft ambivalenten

Formulierungen und Arrangements des ersten " Prayer Book " bloße Vorbereitung oder gar politische Taktik zu sehen vermöchte, würde der inneren Spannweite der von Cranmer in den Jahren etwa nach 1543 durchlaufenen, theologischen Entwicklung schwerlich gerecht. Der in der Forschungsliteratur gelegentlich anzutreffenden Meinung, das " Book of Common Prayer " von 1549 sei von Anfang an nur als Provisorium gedacht gewesen, oder das " Prayer Book " von 1552 enthalte im Grunde nur die populäre Ausfaltung einer verschlüsselt bereits in der älteren Agende niedergelegten Doktrin, widersprechen im übrigen auch die Richtungskämpfe zwischen " konservativen " Anhängern des ersten und Befürwortern des zweiten " Prayer Book ", die schon bald nach Cranmers Tod einsetzten und in der elisabethanischen Religionsregelung von 1559 durch einen kunstvoll ausbalancierten Kompromiß allenfalls vorübergehend vertagt wurden.<sup>69</sup>

Cranmers Zeitgenossen jedenfalls sahen bereits im ersten " Prayer Book " von 1549 jene umfassende Umgestaltung der aus dem Mittelalter überkommenen Liturgie Englands, auf die einige gehofft und die viele befürchtet hatten. Das Inhaltsverzeichnis der Agende wies die folgenden Hauptabschnitte aus: " 1. Eine Vorrede. 2. Eine Tabelle und ein Kalender für Psalmen und Lesungen mit den auf diese bezüglichen, notwendigen Erläuterungen. 3. Die Ordnung des Morgen- und Abendgebets über das ganze Jahr hinweg. 4. Introitus, Tagesgebete, Lesungen und Evangelien für die Feier des heiligen Abendmahls, gemeinhin die Messe genannt. 5. Die Feier des heiligen Abendmahls, gemeinhin Messe genannt. 6. Von der öffentlichen und privaten Feier der Taufe. 7. Von der Konfirmation, woselbst auch ein Katechismus für Kinder zu finden ist. 8. Von der Eheschließung. 9. Von Besichtigung der Kranken, und der Kommunion derselben. 10. Von der Ordnung des Begräbnisses. 11. Die Purifikation der Wöchnerinnen. 12. Eine Erläuterung der Schrift, zusammen mit verschiedenen Gebeten, welche am ersten Tag der Fastenzeit, gemeinhin Aschermittwoch genannt, zu gebrauchen sind. 13. Warum einige Zeremonien abgeschafft, andere hingegen beibehalten wurden. 14. Verschiedene Hinweise zur genaueren Erläuterung, und zum

Zweck der angemessenen Befolgung dessen, was in diesem Buch enthalten  
70  
ist. " Jeder wichtige Teilbereich des Ritus war damit erfasst; in der  
uneigentlichen Weise der Liturgie berührte das " Prayer Book " überdies  
wesentliche Fragen des Dogmas, der kirchlichen Organisation und des ka-  
nonischen Rechts. Gerade diese charakteristische Verschränkung aber macht  
die Bedeutung des kirchlichen Rituals als eines integralen Faktors jenes  
im Europa des sechzehnten Jahrhunderts sich vollziehenden mentalen, kul-  
turellen und sozialen Differenzierungsprozesses anschaulich, den man tref-  
71  
fend als die " Entstehung der Konfessionen " beschrieben hat. Der " Act of  
Uniformity " vom 15. Januar 1549, der in Gestalt eines strafbewehrten  
Staatsgesetzes den Gebrauch des neuen " Prayer Book " landesweit vor-  
schrieb, stellt darum auch unter profanhistorischem Aspekt ein Epochen-  
ereignis der englischen Geschichte dar: man hat diesbezüglich von einem der  
wichtigsten und folgenreichsten Gesetzestexte gesprochen, die das Parlament  
72  
zu Westminster je verabschiedete. Daß diese Neuregelung der Liturgie keine  
dauerhaften Wurzeln schlug, sondern bereits drei Jahre später weitergehen-  
den Plänen und Forderungen weichen mußte, entsprach schwerlich Cranmers  
ursprünglichem Kalkül. Nicht die theologischen Einsichten und inneren Wand-  
lungen des Primas führten den raschen Umsturz der 1549 begründeten Ordnung  
in erster Linie herbei - der entscheidende Anstoß kam von außen, vom be-  
wegten Forum der Politik.

IV - VII. Klimax der englischen Reformation: die Zeit Edwards VI.  
(1547 - 1553).

VI. England unter der Regierung des Herzogs von Somerset - der Weg  
zum zweiten " Book of Common Prayer " .

Die Einführung des ersten " Common Prayer Book " am 15. Januar 1549 erschien allen Beteiligten als entscheidender Einschnitt ins kirchliche und politische Leben des Landes, der jede Rückkehr in die vorreformatorische Vergangenheit unmöglich machte und die 1534 eingeleitete, kirchliche Neuordnung des Landes besiegelte. " Von nun an soll im gesamten Gebiet des Königreichs nur noch ein Ritus gelten ", hatte die von Cranmer verfasste Vorrede der Agende nicht ohne Sinn für die Bedeutung des Augenblicks verkündet. Ihr Wortlaut trug jedem Einspruch und jeder denkbaren Unklarheit im Verständnis der neuen Liturgie vorausschauend Rechnung und engte so den Deutungsspielraum der Adressaten absichtsvoll ein. In seinem letzten Abschnitt verdichtete Cranmers Text sich zudem zur ausführlichen, liturgischen Handlungsanweisung, die der voraussehbaren Obödienzverweigerung in Teilen des englischen Klerus vorab jede Möglichkeit einer legalen Rechtfertigung nahm. Mit ähnlichem Nachdruck hob Cranmers Prolog jedoch auch den angestrebten Konsenscharakter der neuen, liturgischen Ordnung hervor. Mehrfach wurde ihre Übereinstimmung mit dem Zeugnis der Schrift und den Lehren der Kirchenväter beschworen, und nicht zufällig erschienen an herausgehobener Stelle des Textes die zentralen Begriffe " to appease " und " resolution of all doubts " gleichrangig nebeneinander.<sup>1</sup> Cranmers Apologie der liturgischen Neugestaltung warb somit um die erhoffte Zustimmung aller Untertanen der englischen Krone. Zugleich aber deutete die Einführungsbotschaft des Primas auch die Bereitschaft des Regimes an, die gewünschte Einheitlichkeit in Bekenntnis und Gottesdienst (in regierungsamtlichen Verlautbarungen fortan

meist als " uniformity " bezeichnet) notfalls auch unter Einsatz staatlicher Machtmittel zu erzwingen. Tatsächlich sollte sich jedoch rasch zeigen, daß autoritative Verfügungen der politischen Machttträger - fallweise eingeführt als " Royal Proclamation ", " Writ ", " Act of Parliament " oder " Statute " - für sich allein nicht hinreichten, der kirchlichen Neuordnung die Loyalität der Bevölkerung zu sichern. Unter der nominellen Herrschaft des frommen und gutartigen Edward VI. und vor dem Hintergrund der prekären, faktischen Alleinregierung des " Lordprotektors " Somerset traten die zentrifugalen Tendenzen im Innern der frühneuzeitlichen englischen Gesellschaft weit deutlicher hervor als zur Zeit Heinrichs VIII. Die harte Hand des verstorbenen Monarchen hatte jede unerwünschte Bewegung unterbunden und bereits im Keim erstickt. Somersets Diktatur hingegen, von fragwürdiger Rechtsgrundlage und stets angefochten durch intrigentreiche Opposition aus Teilen der Gentry und des Hochadels, bedurfte zu ihrer Legitimation gerade der Bewegung und des beständigen Appells an populäre Strömungen. An einer nicht mehr gebändigten Bewegung in weiten Teilen des Landes aber scheiterte zuletzt das Regime des " Lordprotektors ", das mit populistischen Gebärden begann und in einer klassischen Hofintrige enden sollte.

Der auf kirchlichem Gebiet artikulierte Widerstand gegen Somersets Regierung wurde dabei zum Gradmesser von Spannungen innerhalb der englischen Gesellschaft, die in den sechs Jahren der Herrschaft Edwards beständig an Schärfe zunahm. Im folgenden sind die divergierenden Kräfte kurz zu benennen, denen das Regime des " Lordprotektors " sich, im ganzen erfolglos, gegenüber sah. Die Betrachtung des komplizierten Geflechts religiöser, politischer und wirtschaftlicher Faktoren, die unterhalb der Ebene offizieller Regierungspolitik zusammenwirkten, kann dabei erhellen, auf welche Weise Somersets Macht zu Fall kam und warum mit dem Sturz seines Regimes auch Cranmers erstes " Book of Common Prayer " verschwand, das der politischen Konstellation der Somersetära seine Existenz verdankte und mit deren abruptem Ende einer neuen liturgischen Ordnung weichen mußte. Fol-

gende Momente heben sich aus dem Gesamtbild der Ära Somerset als bedeutsam heraus:

- (1) Die radikalen religiösen Strömungen der Hauptstadt: an ihnen wird exemplarisch sichtbar, daß unter der Oberfläche offizieller Religionspolitik und im Widerstand gegen sie Kräfte am Werk waren, die sich mit großer Bestimmtheit der zentralen Kontrolle durch den Herzog und seinen Anhang entzogen. So hatte zum Beispiel bereits Monate vor Einführung des ersten " Book of Common Prayer " an manchen Orten Englands die Beseitigung von Altarmensen und Retabeln begonnen, noch ehe dieser Schritt durch Erlaß des " Privy Council " autorisiert worden war.<sup>3</sup> Führende Vertreter des reformatorischen Lagers sahen in den mittelalterlichen Altären ein handgreifliches Symbol der ihnen verhaßten Meßfeier und besonders der scholastischen Doktrin vom Opfercharakter der Messe.<sup>4</sup> In einigen Pfarrkirchen des Landes waren überdies Glasgemälde und plastischer Schmuck zerstört und das Bild des Kirchenraumes dem reformierten Ideal des Gottesdienstes angeglichen worden.<sup>5</sup> Manche Kleriker hatten die Zelebration der Messe eingestellt und Änderungen in der Feier der Liturgie vorgenommen, die hinsichtlich der Annäherung an reformatorische Abendmahlsformulare des Kontinents Cranmers " Book of Common Prayer " weit hinter sich ließen, noch ehe es erschienen war; vor allem einige Pfarrkirchen der Hauptstadt nahmen in dieser Hinsicht eine Vorreiterrolle ein.<sup>6</sup> Bereits die Proklamation Edwards VI. vom 8. März 1548 anläßlich der Einführung der " Order of the Communion " tadelte wortreich die Eigenmächtigkeit derer, die nicht auf Befehle von oben warten wollten, sondern die Dinge in eigene Hände nahmen.<sup>7</sup> So fehlte denn auch in Cranmers eingangs zitierter Vorrede zum " Prayer Book " von 1549 nicht die Ermahnung, die nun vorgenommene Neuordnung des kirchlichen Ritus verpflichtete alle Untertanen ohne Ausnahme. Den<sup>8</sup> reformatorischen Prozeß in den Kapitalen des Landes zu überwachen

und in den vorgesehenen Grenzen zu halten, wurde für die Administration Somersets zunehmend zu einem ernstem Problem.

- (2) Schwierigkeiten bereiteten besonders die auf englischem Boden entstandenen Exilgemeinden kontinentaler Protestanten. Sie umfassten so verschiedenartige Gebilde wie die niederländische Gemeinde in London um Jan Utenhove aus Gent - mit Sitz in der Kirche des ehemaligen Augustinerklosters - die französisch-wallonische Gemeinde der Hauptstadt (mit der ehemaligen " St. Anthony's Chapel " in der Londoner " Threadneedle Street " als Versammlungsort) und die vornehmlich von Flüchtlingen aus Burgund gebildete Exilgemeinde des reformierten Predigers und abtrünnigen Priesters Valérand Poulain, die Somerset auch durch finanzielle Zuwendungen unterstützte; ihr wurden die Baulichkeiten der unter Heinrich VIII. aufgehobenen Abtei Glastonbury zugewiesen. Kleinere Exilgemeinden entstanden auch in Southampton (wo Glaubensflüchtlinge aus den Niederlanden und aus Italien Zuflucht fanden), in Canterbury (dort ließen sich auf Cranmers Einladung französische und wallonische Protestanten nieder) sowie in Colchester. In der Hauptstadt selbst steigerte der Gegensatz, der einen englischen Reformer von der Art Nicholas Ridleys von den radikaleren Anschauungen der in England lebenden Exilanten trennte, sich schließlich zum offenen Konflikt - erst 1552 fand die Auseinandersetzung durch ein persönliches Eingreifen des mittlerweile vierzehnjährigen Monarchen zugunsten der Londoner Exilgemeinde um Utenhove und Laski ihr vorläufiges Ende. Die Episode macht deutlich, wie sehr manche Mitglieder des englischen Episkopats sich durch die Anwesenheit der kontinentalen Protestanten in einer komplizierten Phase des Übergangs herausgefordert fühlten. In der Tat wirkte die Existenz konfessioneller Gruppen, deren Verhältnis zur Hierarchie der Ecclesia Anglicana ungeklärt blieb, katalysierend auch auf die öffentliche Aktivität radikaler Zirkel englischer Reformer. Der kirchliche Konfliktstoff, der sich damit bereits in den ersten Regierungsmonaten Edwards VI. anhäufte, stellte eine ernstzunehmende Bedrohung für das noch ungefestigte Regiment des " Lordprotektors " dar.

- (3) Der Gefahr suchte Somerset auf administrativem Weg zu begegnen.

Bereits 1548 wurde eine königliche Kommission zur Bekämpfung von Glaubensabweichungen und umstürzlerischen, religiösen Tendenzen errichtet.<sup>14</sup> Im

weiteren Verlauf der Regierung Edwards VI. wurde dann die aus Heinrichs Tagen vertraute Praxis der Ketzerverbrennung wieder aufgenommen.<sup>15</sup>

Somersets verdienstvollste und mutigste Regierungsentscheidung - die Aufhebung des mittelalterlichen Statuts " De Heretico Comburendo " (1401)

gleich nach seinem Regierungsantritt im Jahr 1547 - blieb so ein Entschluß

von nur ephemerer Bedeutung.<sup>16</sup> Schon bald nach seiner Machtübernahme hatte Somerset überdies die Freiheit der Predigt nachhaltig beschnitten, wofür er

an ältere Maßnahmen Heinrichs VIII. anknüpfen konnte. Das Recht zur Predigt wurde an die Erteilung besonderer amtlicher Lizenzen geknüpft, deren

Zahl eng begrenzt und schließlich nur solchen Klerikern die Predigter-

laubnis zugebilligt, deren Regimeloyalität außer Zweifel stand.<sup>17</sup> Den vor-

läufigen Abschluß dieser Entwicklung bildete die Einführung zwölf amtlicher Homilien zu festgesetzten Themen, die Cranmer in Somersets Auftrag

herausgab.<sup>18</sup> Diese Predigttexte stellten durchaus auch ein Element sozial-

er Kontrolle dar. Der politischen Brisanz der freien Kanzelrede - einem Problem in den Augen zahlreicher Territorialobrigkeiten des konfessionel-

len Zeitalters - versuchte der Herzog durch rechtliche Restriktionen zu

steuern. Die Indienstnahme von Predigt und Gottesdienst für Zwecke der

Regierungspolitik war gewiß ein Zeitphänomen, verwies in diesem

Fall aber auch auf den besonderen Charakter der Kirche von England als der

" Kirche des königlichen Supremats ", von dem oben (Kapitel 2) die Rede

<sup>21</sup>  
war.

- (4) Die Verschärfung der sozialen und religiösen Kontrolle durch die Regierung Somersets diente freilich noch einem weiteren Ziel: sie sollte die Wucht der religiösen Gegensätze mindern und damit auch eine Eskalation des Widerstandes vermeiden helfen, den altgläubige Kleriker der neuen, kirchlichen Ordnung entgegengesetzten. Seit der aus der Zeit

Heinrichs VIII. überkommene, kirchliche Kompromiß offen in Frage gestellt war, erwachte der Widerstand der " konservativen " Mehrheit des englischen Episkopats. Die Trennung von Rom war das Gros der henricianischen Bischöfe bereit hinzunehmen, zumal der " Act of Supremacy " von 1534 vielen als Entscheidung rein politisch-taktischer Art erscheinen mochte.<sup>22</sup> Das Verhalten der Prälaten änderte sich jedoch schlagartig, als Messe, Eucharistieverständnis und kirchliche Sakramentenlehre öffentlich in Frage gestellt wurden und sich tiefgreifende, innerkirchliche Änderungen abzeichneten, welche auch das Feld der Dogmatik betrafen. Im Oberhaus traten die Bischöfe Edmund Bonner (London), Cuthbert Tunstall (Durham), George Day (Chichester) und Nicholas Heath (Worcester) entschieden gegen eine weitere Umgestaltung des " Prayer Book " von 1549 auf. Ihre sich verschärfende Opposition gegen die Maßnahmen der Regierung nahm bald Züge eines heftigen Kirchenkampfes an. Die Suspendierung Stephen Gardiners als Bischof von Winchester im Sommer 1550 und seine rasch folgende, endgültige Depossedierung konnten noch als Auseinandersetzung um einen besonders unbeugsamen Vertreter vorreformatorischer Traditionen gelten und propagandistisch als Kampf um die Reform der Kirche von England abgetan werden.<sup>23</sup> Im Verlauf der " Prayer Book "-Debatte im Oberhaus aber kündigten Prälaten der Regierung ihrer Loyalität auf, die sich kurz zuvor noch, anlässlich der Kontroverse um die Transsubstantiation, öffentlich der Kirchenpolitik des Regimes gebeugt hatten und die unter Heinrich VIII. als vehemente Verteidiger des königlichen Supremats oder gar als frühe Befürworter liturgischer Reformen in Erscheinung getreten waren.<sup>24</sup> Im Zenit der kurzen Herrschaft Edwards VI. zerbrach so weithin sichtbar jener pragmatische Konsens zwischen Bischöfen verschiedener theologischer Richtung, doch gemeinsamer akademischer Herkunft und verbindender, administrativer Erfahrung, welcher der kirchlichen Situation unter Heinrich VIII. ihr eigenümliches Gepräge verliehen hatte. Der Kampf Somersets gegen ihm mißliebige Angehörige des Episkopats verengte auch die politische Basis des Regimes<sup>25</sup> und wurde zum Fanal, an dem sich nun zunehmend populärer Widerstand

gegen die Religionspolitik der Vormundschaftsregierung entzündete.

- (5) Bereits im Frühsommer 1549 ließ der Ausbruch der sogenannten " Prayer Book Rebellion " erkennen, daß die Neuordnung der Liturgie, und in ihr die Gesamttendenz der reformatorischen Aktionen Somersets, von einem nicht unbeträchtlichen Teil der englischen Bevölkerung abgelehnt wurde. Unter veränderten Vorzeichen und begleitet von zum Teil noch heftigeren Ausbrüchen der Volkswut, wiederholte sich in etwa die Konstellation, die dreizehn Jahre zuvor - im Zuge der " Pilgrimage of Grace " - erstmals die königliche Autorität herausgefordert und das fragile Gefüge der Tudormonarchie nachhaltig erschüttert hatte.<sup>26</sup>

Gewiß spielten bei der populären Zurückweisung des " Book of Common Prayer " sprachliche Widerstände eine entscheidende Rolle: eine der wiederkehrenden Begründungen der Rebellen in Cornwall lautete, sie verstünden Latein, kein Englisch.<sup>27</sup> Vermutlich war den " Cornishmen " Cranmers englische Agende als Symbol politischer Übermacht und kultureller Überfremdung verhaßt: ähnliches gilt wohl auch von den Motiven des Volksaufstands in Wales. Die Qualitäten des Cranmerschen Textes, seine potentielle Eignung zum liturgischen Nationalsymbol, trafen auf ein zustimmendes Echo nur dort, wo der Begriff einer englischen Gesamtnation wenigstens umrißhaft vorhanden war, eine gewisse Berührung mit reformatorischem Gedankengut bereits stattgefunden hatte und zudem Gehorsam gegenüber der Autorität der Krone als wichtiges christliches Gebot galt. In ländlichen Bezirken mit autochtoner Sprachtradition, in denen regionale Überlieferungen, altständische Sonderrechte oder die Bindung an den unmittelbaren Feudalherrn überwogen, evozierte das " Book of Common Prayer " hingegen meist jene heftige Ablehnung, die Cranmer und Somerset nun im Flammenschein des Volksaufbruchs entgegenschlug. Denn auch die im engeren Sinn religiöse Komponente in den Gravamina der Insurgenten ist nicht zu übersehen - sie belegt,<sup>28</sup> wie fest, aller reformatorischen Regierungspropaganda ungeachtet, der alte Glaube in weiten Teilen des Landes noch verwurzelt war. Freilich orientierte sich dieser auch konfessionell

inspirierte Protest vornehmlich an den kirchlichen Zuständen unter Heinrichs Regierung. Die Forderung nach einer Rückkehr Englands unter die Obödienz des Papstes wurde im Gesamtverlauf des Aufstandes kaum je laut.<sup>29</sup> Insofern repräsentiert die " Prayer Book Rebellion ", gemessen an der Revolte von 1536, eine jüngere Form religiöser und sozialer Devianz: sie setzt die konfessionelle Entscheidung von 1534 bereits voraus, welche sich in der älteren " Pilgrimage of Grace " noch als Ganze zur Disposition gestellt sah.

Im übrigen kann die historiographische Einordnung der Erhebung als " **the Prayer Book Rebellion** " nicht darüber hinwegtäuschen, wie eng mit der religiösen Begründung des Aufstandes auch soziale und ökonomische Motive verwoben waren.<sup>30</sup> Die Revolte deutet damit auf die umfassende Krisis, welche England unter der Regierung Edwards VI. durchlief.<sup>31</sup> Jedoch trafen die ebenso bedrohlichen wie diffusen Äußerungsformen des gewaltsamen Volksprotests gegen die Politik Somersets sich in der vehementen Ablehnung des ersten " Book of Common Prayer ", das der heterogenen Aufstandsbewegung von 1549 den einigenden Namen lieh. Gerade dieser Umstand aber macht anschaulich, wie unablässig die Frage nach Erfolg oder Mißerfolg der Agende Cranmers mit dem politischen Schicksal und der mentalen Befindlichkeit der englischen Nation verbunden blieb. So gesehen erweist die " Prayer Book Rebellion " Cranmers " Book of Common Prayer " selbst noch im Widerspruch als ein literarisches Signet des Zeitalters, dem es entstammte und dessen geschichtlichen Verlauf es auf mehr als eine Weise mitbestimmte.

- (6) Das temporäre Anschwellen der Aufstandsbewegung, deren Somerset nur unvollkommen und mit Mühe Herr wurde, legte nicht nur die strukturelle Schwäche seiner Regierung offen; es warf auch neu die Frage nach der kirchlichen Rolle der Krone auf. Es zeigte sich in wachsendem Maß, wie wenig in Zeiten leidenschaftlicher, religiöser Auseinandersetzung die von Heinrich VIII. beanspruchte Schiedsstellung des Königs oberhalb der politischen Parteiungen und Strömungen des Landes zu realisieren war. Unter

Edwards Regierung wurde das Königtum selbst zur Konfessionspartei. Der Stil der im Namen des kindlichen Monarchen erlassenen, königlichen Proklamationen (s. Exkurs Nr. 2 am Ende der vorliegenden Arbeit) legt ebenso davon Zeugnis ab wie die kirchliche Personalpolitik der Vormundschaftsregierung. Mit der Erhebung von Cranmers Mitarbeiter Nicholas Ridley zum Bischof von London (als Nachfolger des amtsenthobenen Edmund Bonner) und des skandalumwitterten John Ponet zum Bischof von Winchester skandalisierte sie den altgläubigen Bevölkerungsteil und verschärfte so die kirchlichen Gegensätze des Landes.<sup>32</sup>

- (7) Die stärkste Bedrohung für Somersets Machtstellung bildete indes die Krise der englischen Wirtschaft. Profitierte einst Heinrich VIII. von der Geschicklichkeit seines leitenden Ministers Thomas Cromwell, so bewies nun Somerset bei der Wahl seines führenden Mitarbeiters John Hales eine wenig glückliche Hand.<sup>33</sup> Das langsame Wiedererstarren des italienischen Textilhandels und der auch konfessionell bedingte Schwund der Ausfuhr in die katholisch gebliebenen Territorien des Heiligen Römischen Reiches fügten der englischen Exportwirtschaft empfindlichen Schaden zu: eine Proklamation Edwards VI. vom 17. April 1549 spricht von " großer Schande und Rufschädigung " (" great infamy and slander "), die dem Land durch die gesunkene Nachfrage nach englischen Wollprodukten erwachsen sei.<sup>34</sup> Wiederholte Währungsmanipulationen der Regierung machten das volle Ausmaß der ökonomischen Krise sichtbar.<sup>35</sup> Den Anfang vom Ende des Protektoratsregimes brachte dann Somersets Kampagne gegen die weitverbreitete Praxis der Einhegungen.<sup>36</sup> Die Statuten vom 11. April und vom 8. Juli 1549 trugen dem Herzog hartnäckigen Widerstand und Obstruktion weiter Teile der Gentry ein, welche aus der Regierungszeit Heinrichs VIII. die notorische Wirkungslosigkeit ähnlicher Gesetzesmaßnahmen gewohnt war. Die größere Konsequenz der Verordnungen Somersets erschien den Angehörigen der ländlichen Aristokratie daher als ein Anschlag auf die soziale Ordnung des Landes.<sup>37</sup> Auch bei den Notabeln des Hofes geriet der " Lordprotektor " in den Geruch eines geheimen Bündnisses mit den unteren Volksschich-

ten; durch Gewohnheit sanktionierte Wirtschaftsprivilegien und feudale Besitzverhältnisse sahen sich in dieser Deutung durch Somersets Politik bedroht. Gewiß widerlegte der Herzog den Vorwurf zu großer sozialer Empfindsamkeit schon durch seine exzessive Selbstbereicherung und durch die Aura der Korruption, die seine Person zunehmend umgab.<sup>38</sup> Hingegen scheint paternalistische Fürsorge für die wirtschaftlich Schwachen unter seinen Untertanen ein tatsächliches Anliegen des heranwachsenden Monarchen gewesen zu sein,<sup>39</sup> dessen Denkweise sich durch Gottesdienstbesuch, Bibellektüre, frühreife Beschäftigung mit den Problemen seines Landes und ausgedehnte, humanistische Studien geprägt zeigte.<sup>40</sup> Einige der Proklamationen, die Somerset im Namen des jungen Königs herausgab, waren denn auch auf einen Ton christlicher Verantwortung gestimmt, der Edward VI. zugesagt haben dürfte und der das Ansehen des " Lordprotektors " in der Öffentlichkeit heben sollte.<sup>41</sup> In Wahrheit jedoch stand die Wirtschaftspolitik des Herzogs vor allem im Dienst der Kriegsfinanzierung. Die Nachschubsicherung im Feldzug gegen Schottland, der im Machtkonzept des Regenten eine zentrale Stellung einnahm,<sup>42</sup> erwies sich als schwierig; die Rüstungsaufwendungen enthüllten ihr wahres Ausmaß, als der flüchtige Waffenerfolg des Beginns sich in den ernüchternden Zwang zur Defensive verkehrte. Überdies behinderte der Konflikt an der Nordgrenze des Landes die Niederschlagung der Aufstandsbewegung im Innern und trug damit zum Machtzerfall des Regimes entscheidend bei. Die Mitglieder der aristokratischen Hofgesellschaft und die anglikanische Hierarchie mit Cranmer an der Spitze lernten nun die Furcht vor der Revolution kennen (<sup>43</sup> mochte auch der junge König selbst zum unmittelbaren Gespräch mit den Insurgenten bereit sein).<sup>44</sup> In den folgenden Wochen formierte sich im " Privy Council " der Widerstand gegen Somersets Alleinherrschaft. Im Verlauf seiner Machtausübung hatte der Herzog sich die Mitglieder des königlichen Rats größtenteils entfremdet; fast alle Entscheidungen von Gewicht traf er mit seinem persönlichen Beraterstab, der immer mehr die Züge einer Nebenregierung annahm und sich damit zu einer unerwünschten Konkurrenz des königlichen Ratsgremiums auswuchs. Mit Henry Fitzalan, Earl of

Arundel, Richard Southwell und Edward Peckham kehrten die Anhänger eines politischen und kirchlichen **Status quo ante** sich nunmehr gegen den " Lordprotektor ": ihre Opposition gegen Somerset und seinen Anhang konnte als der Beginn eines Aufstands der Anhänger des vergangenen Regimes gegen die gegenwärtige Regierung Englands gelten. In der Person des zeitweilig als Lordkanzler fungierenden Thomas Wriothesley - eines der führenden Mitglieder des " Privy Council " schon zur Zeit Heinrichs VIII. - stieß ein Vertreter des konfessionell eher unentschiedenen, politisch vehement konservativen Hofadels zum Lager der Gegner Somersets. Mit William Paget aber fiel des Herzogs wichtigster Verbündeter aus den Anfangsmonaten seiner Herrschaft von ihm ab. Es rächte sich nun, daß Somerset - durch das Testament Heinrichs VIII. gebunden - den " Privy Council " in seiner noch durch den verstorbenen Monarchen festgelegten Zusammensetzung bestehen ließ, ihn gleichzeitig aber durch die Art seiner Regierungsführung gegen sich aufbrachte. Der Oktober des Jahres 1549 sah dann den Putsch John Dudley's, Earl of Warwick (des späteren Herzogs von Northumberland), den in einer Situation der programmatischen Unentschiedenheit und des beginnenden Machtzerfalls gerade seine undurchsichtige Haltung zum Anführer eines Umsturzes qualifizierte. Das Schema des Staatsstreichs vom 29. und 30. Januar 1547 schien in seinen wesentlichen Zügen wiederzukehren: wie damals entschied der " Besitz " der Person des Monarchen, den Dudley und seine Mitverschworenen durch List in ihre Gewalt brachten, über die Macht am Hof und im Land. Wie damals auch ging dem Machtwechsel eine Verabredung zur Machtverteilung voraus, die nach geglücktem Coup beiseite geschoben wurde. Doch weist der Vorgang vom Herbst 1549 ebenso gewichtige Unterschiede zum Beginn der Ära Edwards VI. auf. Die Entmachtung Somersets, der nach seiner Einkerkerung im Tower noch einmal für kurze Zeit in den " Privy Council " zurückkehrte, nahm mehrere Monate in Anspruch - es zeigte sich, wie prekär Machterhalt und Machterwerb unter der Herrschaft eines potentiell hochbefähigten, durch seine Minderjährigkeit jedoch an eigener Aktion gehinderten Monarchen sich darstellten. Weiterhin betraf die Vereinbarung, auf deren Grundlage der

Putsch sich vollzog, diesmal nicht so sehr ein Arrangement zwischen zwei führenden Persönlichkeiten des Hofes (wie seinerzeit das Abkommen zwischen Somerset und William Paget). Die Verhandlungen, die dem Staatsstreich vorausgingen, stellten sich vielmehr dar als vorübergehende Übereinkunft mehrerer politisch und kirchlich konkurrierender Faktionen des Hofes, deren führende Vertreter allesamt Dudley als einen der Ihren wählten. Zudem hatte es sich 1547 vornehmlich darum gehandelt, durch ein Duumvirat (das sich dann zunehmend als eine Form faktischer Alleinherrschaft erwies) die politische Einheit des Landes zu sichern. Die Konspiration des Jahres 1549 hingegen legitimierte sich als ein Aufstand der " Institutionen " - allen voran des durch Somersets Machtgebaren marginalisierten " Privy Council " - gegen die Konzentration der gesamten politischen Entscheidungsgewalt in der Hand des " Lordprotektors " und seines persönlichen Beraterstabs. Vor allem aber verdankte Dudleys Aktion ihren Erfolg jener Revolutionsfurcht der aristokratischen und kirchlichen Führungsschicht des Inselkönigreichs, die durch Somersets vereinzelt populistische Appelle genährt worden war. Der Sturz des " Lordprotektors " trug daher nicht zuletzt präventive Züge: eine von langer Hand geplante, doch überstürzt ausgeführte Palastrevolution kam der angeblich drohenden Revolution im Lande zuvor.

46

Doch war durch Somersets Entmachtung und seine spätere Hinrichtung die offene Machtfrage Englands noch keineswegs entschieden. Zur Disposition stand unverändert das zweideutige Erbe der henrizianischen Religionsgesetzgebung, und nach wie vor blieb ungeklärt, ob eine unumkehrbare Entscheidung über die religiöse Ordnung des Landes auf legalem Weg getroffen werden könne, noch ehe der Monarch in sein Mannesalter eingetreten war. Der nationale Mythos vom " King in Parliament " und die *fictio iuris* des königlichen Supremats dienten so als täuschende Fassade einer Auseinandersetzung, die erst nach Somersets Abgang in voller Heftigkeit entbrannte. In ihr standen Vertreter des henrizianischen Modells einer von Rom getrennten " Eigenkirche " des Königs gegen die noch verbliebenen, altgläubigen Anhänger des Papstes, William Pagets Gefolgsleute gegen Verfechter einer Regent-

47  
schaft durch Edwards Halbschwester Mary, Reformer von der ungebrochenen  
Überzeugungskraft eines John Hooper gegen die irenische Attitüde und die  
politisch motivierte Vorsicht des Primas. Auf dem Terrain, das durch diese  
mehrfache Frontlinie begrenzt und freigegeben wurde, entstand Cranmers zweites  
" Book of Common Prayer " .

#### IV - VII. Klimax der englischen Reformation: die Zeit Edwards VI. (1547 - 1553).

##### VII, 1. Voraussetzungen des zweiten " Book of Common Prayer ".

Mit Cranmers zweitem " Book of Common Prayer " trat eine neuartige Erscheinung ans Licht eines kurzen Tages: die Vision einer ' reformierten ' Staatskirche Englands gelangte in der neuen Agende des Erzbischofs zu anschaulicher und eigentümlicher Gestalt. Der nunmehr zweite " Act of Uniformity " vom 1. November 1552 beseitigte das " Common Prayer Book " von 1549 und schrieb der gesamten Kirche von England die Benutzung der neuen Gottesdienstordnung verbindlich vor. Der Beschluß des Parlaments in Westminster setzte der Regierungsepisode Somersets, deren kirchlicher Ertrag Cranmers erstes " Prayer Book " gewesen war, nun auch ein symbolisches Ende und deutete auf eine tiefgreifende Neuorientierung der englischen Politik. Zugleich führte dieser die englische Nation in ihrer Gesamtheit umgreifende Gesetzesakt eines noch unmündigen " King in Parliament " ein neues Element ins kirchliche und politische Leben des Landes ein, dessen weitreichende Folgewirkungen sich auch in der politischen Geschichte Englands in den kommenden Jahrhunderten entfalten sollten.

Mehrere Faktoren wirkten zu diesem Epochenereignis zusammen. Der neue Machthaber, John Dudley, Earl of Warwick, opferte seine katholischen Neigungen, auf die er sich wenige Jahre später nicht ohne Emphase berief, sofort den praktischen Erfordernissen seiner Stellung. Im neugläubigen Lager schienen ihm die schlagkräftigeren Bataillone versammelt. Die Aufrichtung eines reformatorischen Regimes kontinentaler Prägung bot ihm und seinem Anhang wirtschaftlich und politisch gleichermaßen verlockende Perspektiven. Auch krankte die Wirtschaft des Landes an den Folgen der ruinösen Finanzpolitik des gestürzten Herzogs von Somerset. Eine Ausweitung des Exporthandels mit den evangelischen Reichsständen in Deutschland und mit den skandinavischen Monarchien schien schon deshalb geboten, weil Somersets Kirchenpolitik zum Verlust traditioneller englischer Absatzmärkte in den altgläubigen Gebieten des Kontinents entscheidend beigetragen hatte. Auch

die erstarkende Konkurrenz der oberitalienischen Tuchindustrie machte dem englischen Textilexport in wachsendem Maß zu schaffen.<sup>4</sup> Ein deutliches Signal des Anschlusses an die reformatorischen Mächtegruppierungen Europas mochte die ökonomische Situation des neuen Regimes verbessern helfen und zugleich die außenpolitische Isolierung aufbrechen, in die England gegen Ende der Regierung Somersets geraten war.

Northumberlands Machtübernahme hatte daher unmittelbare Auswirkungen auch im Bereich der kirchlichen Organisation. Cranmer sah sich schon bald verdeckten Angriffen seines früheren Mitstreiters John Hooper gegenüber, der sich möglicherweise sogar Hoffnungen auf den Stuhl des Primas machte. Hoopers recht deutlich bekundete Bereitschaft, einen Teil der Temporalien des Sitzes von Canterbury der Krone zu überlassen, machte ihn in den Augen des Herzogs zu einem brauchbaren Werkzeug seiner kirchlichen Pläne.<sup>5</sup> Ein zunehmender Einfluß von Bischöfen wie Hooper oder John Ponet auf die Leitung der *Ecclesia Anglicana* hätte deren Festlegung auf einen radikalen Kurs oberdeutscher Prägung und damit das Ende jenes "henrizianischen" Kompromisses bedeutet, den Cranmer wenigstens in seinen Grundzügen bislang aufrecht erhalten hatte. Schon kurz nach Erscheinen des ersten "Book of Common Prayer", am 27. März 1549, hatte Hooper in einem Schreiben an Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger seiner Unzufriedenheit mit dem kirchenpolitischen Kurs des Primas Ausdruck verliehen und heftige Kritik besonders am Abendmahlsformular des "Prayer Book" geübt; die Abendmahlsgemeinschaft mit seinen Mitbischöfen werde er wohl aufkündigen müssen, führte der neu ernannte Bischof von Gloucester damals aus, sollte Cranmers Agende nicht wenigstens in Teilen revidiert werden.<sup>6</sup> Eine wochenlange Auseinandersetzung um den Gebrauch liturgischer Gewänder und um die Rechtmäßigkeit der Eidesformel des neuen Ordinale von 1550 hatte Hooper und den Primas noch unter Somersets Regierung zu kirchlichen Antipoden gemacht.<sup>7</sup> Nach Northumberlands Machtübernahme und seiner öffentlichen Festlegung auf eine Politik umfassender kirchlicher Neugestaltung mußte Cranmer daher die Initiative ergreifen, um nicht noch mehr Boden an seinen Rivalen zu verlieren. Auch konnte dem Primas schwerlich

verborgen bleiben, auf welchen Widerstand seine englische Liturgie noch immer traf. Zum einen fehlte es auf altgläubiger Seite nicht an Versuchen, den Gebrauch der neuen Agende ganz zu umgehen oder doch das Abendmahlsformular des " Book of Common Prayer " mit herkömmlichen Elementen der Meßliturgie wie Wandlungsläuten, Elevation oder Adoration der Hostie anzureichern.<sup>8</sup> Zum andern richtete die Polemik streng ' reformatorischer ' Kreise sich zunehmend auf die Abendmahlsliturgie des " Prayer Book ". Die Exilgemeinden in Canterbury und London aber mit ihren von der amtlichen Norm des englischen Gottesdienstes weit abweichenden Riten erwiesen sich weiterhin als ein Stachel im noch verwundbaren Organismus der **Ecclesia Anglicana**. Und eben damals betrat in der Person des wortgewaltig eifernden Reformators John Knox Cranmers gefährlichster kirchlicher Widersacher zum ersten Mal die Bühne Englands: der schottische Parteigänger Jean Calvins wurde für die weiteren Aktionen des Erzbischofs in der Tat zu jenem " whetstone ", als welchen Northumberland ihn in zynischer Voraussicht bezeichnet hatte.<sup>10</sup> Eine Reihe von Maßnahmen aber, die noch unter Somersets Regierung die Wogen um das erste " Book of Common Prayer " glätten und den englischen Klerus auf Cranmers Kurs zwingen sollten, erwiesen sich nun als wirkungslos: weder die vom " Privy Council " verfügte Vernichtung aller vorreformatorischen liturgischen Formulare,<sup>11</sup> noch die amtlich angeordnete Beseitigung der Altäre<sup>12</sup> oder die Festsetzung von Höchstpreisen für autorisierte Druckausgaben des " Prayer Book " verhalfen Cranmers Agende zu jener Popularität, die der Primas und seine Berater sich für ihre volkssprachliche, englische Liturgie erhofft hatten. Auch die Abendmahlsfrequenz der englischen Bevölkerung - deren Steigerung bildete eines der kirchlichen Hauptanliegen des Erzbischofs - war offensichtlich durch die Einführung der " Order of the Communion " von 1548 oder durch die des ersten " Common Prayer Book " von 1549 nicht im gewünschten Sinn zu beeinflussen. In den Augen des Reformators der Kirche von England sprach daher einiges dafür, die Lösung mancher drängenden Probleme auf dem Weg über eine " Reform der Reform " zu suchen, sein " Book of Common Prayer " also in einer Weise zu revidieren, die eine

von Vorbehalten nicht belastete Zustimmung wenigstens eines Teils der englischen Bevölkerung und damit ein gesteigertes Maß an kirchlicher Loyalität erwarten ließ. Für Northumberland wiederum wurde es zu einer politischen Überlebensnotwendigkeit, sich als einen "gospeller": einen entschiedenen Vorkämpfer der Reformation und der "reinen evangelischen Lehre", zu profilieren und so den für seine Herrschaft bedrohlichen Vorwurf einer nur vorgetäuschten Frömmigkeit zu entkräften, den der anfänglich von ihm geförderte John Knox öffentlich gegen ihn erhob und der ihn das Vertrauen des heranwachsenden, gottesfürchtigen Monarchen kosten konnte. Sowohl der faktische Leiter der englischen Politik, als auch der Primas der Kirche von England besaßen zu jener Zeit also ein ernsthaftes Motiv für eine weithin sichtbare, symbolträchtige Entscheidung, welche Intensität und Akzeleration des reformatorischen Prozesses in England beglaubigen sollte. Zudem aber fielen infolge einer gewaltsamen und rücksichtslosen, teilweise noch unter Somerset eingeleiteten Kampagne gegen einen Teil der englischen Bischöfe nun in rascher Folge jene Prälaten aus, die den spezifischen und unwiederholbaren Kompromiß der henricianischen Kirchenverfassung ohne Einschränkung vertreten hatten und die darum schon Cranmers erstem "Book of Common Prayer" teils mit abwartender Skepsis, teils mit offener Ablehnung begegnet waren. Es entfielen mithin jene Gegengewichte, die während der Regierung Somersets eine radikale und von ihren mittelalterlichen Wurzeln losgelöste Neugestaltung des Ritus noch hemmten und hintanhielten. Und schließlich stellten auch Calvins wiederholte Mahnungen an den "Godly Duke" und an König Edward VI. selbst, die letzten Überreste des 'Aberglaubens' in England zu beseitigen, einen Faktor von einer gewissen Bedeutung dar. Die Voraussetzungen für eine 'radikale' Revision der englischen Liturgie waren nach Somersets Abgang also ungleich günstiger als je zuvor, und Cranmer sah sich nun vor die Notwendigkeit gestellt, auf eine grundsätzlich veränderte Situation auch liturgisch eine neue Antwort zu finden. Die mehrfache Bedeutung des zweiten "Book of Common Prayer": als offizielle Agenda

und faktische Glaubensurkunde der " Church of England ", als **instrumentum regni** der Regierung Northumberlands und als Ausdruck der angestregten Suche nach innerprotestantischem Konsens, wird exemplarisch  
17  
faßbar am Kernstück der neuen Liturgie: der " Order for the Administration  
18  
of the Lord's Supper or Holy Communion ". Sie ist im folgenden Gegenstand einer vergleichenden, mentalitätsgeschichtlichen Betrachtung.

#### IV - VII. Klimax der englischen Reformation: die Zeit Edwards VI. (1547 - 1553).

##### VII, 2. Reform der Reform - die Abendmahlsagende des zweiten " Book of Common Prayer " (1552).

Eine historische Erörterung der Abendmahlsliturgie des zweiten " Book of Common Prayer " scheint in mehrfacher Hinsicht gerechtfertigt. In ihr wird die Art der Beziehung der englisch-insularen Variante der Reformation zu den verschiedenen Richtungen des festländischen Protestantismus anschaulich - mit einem Wort Rosemary O'Days, " the debt owed by English Protestantism to continental influences. "<sup>19</sup> Zugleich aber bringt eine Analyse des Cranmerschen Abendmahlsformulars die folgenreiche und eigentümliche Sonderstellung der englischen Reformation vor den vergleichenden Blick. Weiterhin läßt selbst die, gegenüber dem " Prayer Book " von 1549 entscheidend veränderte, liturgische Gestaltung der Abendmahlsfeier Cranmers besondere Bindung an die vorreformatorische Überlieferung in England deutlich erkennen. Und schließlich verleihen der Agende politische Ereignisse und Einwirkungen, von denen in den vorausgegangenen Abschnitten die Rede war, einen über ihre eigentliche, kultische Funktion weit hinausreichenden Zeitbezug.

Einer der augenfälligsten Unterschiede zwischen der Abendmahlsliturgie von 1549 und derjenigen von 1552 betrifft die Spendeformel bei der Austeilung der Elemente. Im " Prayer Book " von 1549 hatte es geheißen: " Der Leib unseres Herrn Jesus Christus, der für dich dahingegeben ist, bewahre deinen Leib und deine Seele zum ewigen Leben ... Das Blut unseres Herrn Jesus Christus, das für dich vergossen ist, bewahre deinen Leib und deine Seele zum ewigen Leben. "<sup>20</sup> Die revidierte Formel von 1552 hingegen lautete: " Nimm und iß dies zum Gedächtnis, daß Christus für dich gestorben ist, und nähre dich von ihm durch Glauben in deinem Herzen, und sage ihm Dank ... Trinke dieses zum Andenken daran, daß Christi Blut für dich vergossen ist, und sei dankbar. "<sup>21</sup> Die jüngere der beiden Abendmahlsagenden

bezeichnete die Elemente also mit dem Demonstrativum " this " und verband mit dieser Benennung offenbar nicht mehr in gleicher Weise wie die Abendmahlsordnung von 1549 die Vorstellung einer realen Gegenwart Christi (die möglichen Hintergründe dieses geänderten Konzepts sind weiter unten zu erörtern).

Auch der Aufbau des eucharistischen Hochgebets zeigte sich gegenüber dem Formular von 1549 einschneidend verändert: die vertraute Struktur des mittelalterlichen Meßkanons wurde 1552 an mehreren Stellen aufgebrochen und in neue Formbildungen überführt. Der Ritus von 1549 bot dem Anschein nach eine Paraphrase - streckenweise sogar eine wörtliche Übersetzung - der Anaphora des Missale von Salisbury.<sup>22</sup> In der Ordnung von 1552 hingegen ist die Abkehr von der mittelalterlichen Tradition offenkundig: unmittelbar nach der Präfation des jeweiligen Tages und nach dem " Sanctus " (ohne " Benedictus "<sup>23</sup>) folgte ein Gebet um demütigen Empfang des Abendmahls, das als " The Prayer of humble Access " auch in alle nachfolgenden Fassungen der " Prayer Book " - Liturgie eingehen sollte. Eine beigefügte Rubrik schreibt dem Zelebranten vor, dieses Gebet kniend, und zwar zu Seiten des " Holy Table "<sup>24</sup> genannten, hölzernen Abendmahlstisches zu verrichten.<sup>25</sup> Daran schließt sich ein vom Liturgen stehend vorzutragendes Gebet um würdige und wirksame Teilnahme am Abendmahl, das besonders mit dem Hinweis auf die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des Kreuzesopfers Christi, der Verwerfung des realistischen Konzepts einer " manducatio oralis " und der nachdrücklichen Betonung des anamnetischen Aspekts des Sakraments, einige theologisch bedeutsame Komponenten enthält: " Allmächtiger Gott, unser himmlischer Vater, der Du nach Deiner großen Barmherzigkeit Deinen einzigen Sohn Jesus Christus dahingegeben hast, um für unsere Erlösung den Tod am Kreuz zu erdulden; welcher dort (durch die eine und einmalige Aufopferung seiner selbst) ein völliges, vollkommenes und genugsames Opfer dargebracht und für die Sünden der ganzen Welt genug getan hat: und der ein dauerndes Gedächtnis dieses seines kostbaren Sterbens eingesetzt, und uns in seinem heiligen Evangelium befohlen hat es fortzusetzen, bis er wiederkommt: Höre uns, o Barmherziger

Vater, wir flehen zu Dir, und verleihe uns, daß wir, indem wir diese Deine Kreaturen von Brot und Wein gemäß der heiligen Einsetzung Deines Sohnes, unseres Erlösers Jesus Christus empfangen, auch seines allerheiligsten Leibes und Blutes teilhaftig werden ... "26

Auf dieses zweite Gebet aber folgen ohne weiteren Übergang die Kommunion des Liturgen und gegebenenfalls der ihm assistierenden Kleriker, sowie der Abendmahlsempfang der Gemeinde - unter Gebrauch der oben zitierten, neugefassten Spendeformeln. Hieran schließen sich: das vom Liturgen zu rezitierende Pater noster, dessen Bitten die Gemeinde jeweils als Responsorium zu wiederholen hatte; ein Dankgebet, für das alternativ zwei Formeln bereitgestellt wurden, wobei der Wortlaut des zweiten Gebetes eine realistische Sicht des Abendmahls eindeutig ausschließt;<sup>27</sup> sodann das von der gesamten Versammlung zu sprechende oder vom Chor zu singende Gloria,<sup>28</sup> das somit vom Eröffnungsteil der traditionellen Meßfeier ans Ende der neuen Abendmahlordnung versetzt wurde;<sup>29</sup> schließlich der Schlußsegen des Liturgen oder evtl. des anwesenden Bischofs (etwa bei Abendmahlsfeiern in Kathedralkirchen).<sup>30</sup>

In schematischer Darstellung ergibt sich für den engeren Kommunionritus<sup>31</sup> in Cranmers zweitem " Book of Common Prayer " damit folgende Gliederung:

1. Exhortation.
2. Präfation (an Hochfesten vollständig und mit **Proprium** des jeweiligen Tages, außerhalb der Festzeiten auf die Anfangsworte verkürzt).
3. Sanctus (~~ohne~~ Benedictus, d.h. ohne den in der bisherigen Liturgie enthaltenen, kultischen Hinweis auf den in der anschließenden Anaphora sakramental gegenwärtigen Christus).
4. Stellvertretend für die Gemeinde zu verrichtendes Gebet des Zelebranten um Zulassung zum Abendmahl (kniend).
5. Für die Gemeinde zu verrichtendes Gebet des Zelebranten um würdige, " geistliche " Teilnahme am Abendmahl (stehend).
6. Einsetzungsbericht.
7. Kommunion des Liturgen, im gegebenen Fall auch seiner Assistenten, danach der übrigen Gemeinde (neue eucharistische Spendeformel).

In Cranmers erstem " Book of Common Prayer " von 1549 hingegen stellte die Gesamtgliederung des Abendmahlsformulars sich dar wie folgt:

1. Pater noster (ohne Responsorien der Gemeinde) mit anschließendem Gebet um würdige, innere Teilnahme an der Abendmahlsfeier.
2. Kyrie.
3. Gloria (vom Zelebranten zu intonieren und von der Gemeinde fortzusetzen).
4. Kollekte (anstelle des alten Tagesgebets der Kirche ein Gebet für Edwards VI.; zwei verschiedene Formulare).
5. Epistel.
6. Evangelium (an die Epistel unmittelbar anschließend, ohne vorausgehendes Graduale).
7. Credo (vom Zelebranten anzustimmen, von der Gemeinde fortzusetzen).
8. Exhortation (zwei Formulare).
9. Offertorium (Geldkollekte).<sup>32</sup>
10. Präfation.
11. Sanctus mit Benedictus.
12. Eucharistische Anaphora: (a) Große Fürbitten für König, Episkopat, niederen Klerus und für die Verstorbenen;  
(b) Epiklese;  
(c) Einsetzungsbericht (Anamnese);  
(d) Schlußgebet des Kanons, kombiniert mit einer neu gefassten Bitte um würdigen Kommunionempfang.
13. Pater noster (letzte der Bitten als Responsorium der Gemeinde).
14. Allokution der Gemeinde: " Christ our paschal lamb is offered ... " (anknüpfend an die mittelalterliche Antiphon: " Pascha noster Christus immolatus est ").
15. Allgemeines Sündenbekenntnis mit Generalabsolution.
16. Zweite Exhortation (Rezitation zum Abendmahlsempfang einladender Schriftworte).

17. Für die Gemeinde zu verrichtendes Gebet des Zelebranten um Zulassung zum Abendmahl (kniend).
18. Kommunionempfang des Zelebranten, seiner Assistenten und evtl. anwesender, anderer Geistlicher, danach der übrigen Gemeinde (die traditionell gefasste Spendeformel ließ eine realistische Deutung des Abendmahls zu).
19. Agnus Dei (von der Gemeinde zu singen).
20. Postcommunio (Gesang von Schriftstellen als eine Art abschließender Exhortation).
21. Schlußgebet.
22. Schlußsegen (unter Verwendung einer paulinisch inspirierten Segensformel).

Im einzelnen wies so bereits der Aufbau des Abendmahlsformulars von 1549 gewichtige Unterschiede zur mittelalterlichen Liturgie des " Use of Sarum " auf. Das " Pater noster " wurde zweimal rezitiert, das erste Mal verbunden mit einem Nachhall des alten kirchlichen Tagesgebets; den herkömmlichen liturgischen Platz der Kollekte nahm nunmehr ein Gebet für den König ein, welches - ähnlich wie die große Fürbitte am Beginn der Anaphora - die Bindung der anglikanischen Liturgie an das theologisch-politische Konzept des Supremats sinnfällig zum Ausdruck brachte; zwischen Epistel und Evangelium war kein Graduale mehr eingeschaltet, die liturgische Vorstellung des im Schriftwort symbolisch anwesenden Christus also durch eine, reformatorischen Theorien gemäßere Manifestation eines " Sola scriptura " ersetzt; an die Stelle des Offertoriums trat ein Einsammeln von Geld oder, in ländlichen Bezirken, von Naturalien; Exhortationen aller Art nahmen breiten Raum ein und belegten damit die Nähe bereits der ersten " Prayer Book " - Liturgie zum reformatorischen Predigtgottesdienst kontinentaler Prägung; ein kollektives Sündenbekenntnis (anstelle der nicht mehr vorgeschriebenen, individuellen Beichte) wurde neu eingeführt, und ähnliches mehr. Umgekehrt zeigt auch das zweite " Book of Common Prayer " von 1552 in Einzelzügen noch Anklänge an den mittelalterlichen " Use

of Sarum " - so<sub>34</sub> im Gebrauch und in der sprachlichen Formulierung der Tagespräfationen. Dennoch mutet der Gesamtaufbau des Abendmahlsgottesdienstes im zweiten " Book of Common Prayer " weit " reformatorischer " an als derjenige des ersten. Schwere Irritationen des altgläubigen Bevölkerungsteils waren deshalb von Anfang an vorherzusehen. Vor allem die abgeänderte, eucharistische Spendeformel und die Auflösung des traditionellen Meßkanons führten zu Beunruhigung, vereinzelt auch zu aktiver Obödienzverweigerung. Die Frage nach der Abendmahlsdoktrin des zweiten " Book of Common Prayer " und seines Autors geriet damit zum Politicum und ist so auch aus der vorliegenden, profanhistorischen Erörterung der Agende nicht auszuklammern. In den folgenden Abschnitten (3 - 7) sollen daher die historischen Voraussetzungen von Cranmers Eucharistieverständnis erörtert und im Anschluß daran einige Schlußfolgerungen formuliert werden (8).

IV - VII. Klimax der englischen Reformation: die Zeit

Edwards VI. (1547 - 1553).

VII, 3. Der Ausgangspunkt der Cranmerschen Theologie des  
Abendmahls.

Die unterscheidenden Merkmale der Abendmahlsordnung von 1552: die Durchbrechung des vertrauten Aufbaus der Messe, die Auflösung des Kanons und die stark " antirealistisch " geprägte Spendeformel, legten frühzeitig den Gedanken an eine die erneuerte Agende in ihrer Gesamtstruktur bestimmende, theologisch umfassende Konzeption nahe. Schon Cranmers Zeitgenossen stellten sich die Frage, ob der einschneidend veränderten Gestalt der neuen Liturgie ein ebenso nachdrücklich gewandeltes, inhaltliches Verständnis des Abendmahls zugrunde liege. Eine gelegentlich noch heute anzutreffende These besagt, Cranmer habe sich von der traditionellen, " realistischen " Position in der Abendmahlslehre (möglicherweise auf dem Weg über Luthers Ubiquitätstheorie) zur Abendmahlsauffassung Zwinglis bekehrt. Das Abendmahlsformular des zweiten " Book of Common Prayer " sei mithin Ergebnis und die Zeiten überdauerndes Zeugnis einer individuellen Glaubensentscheidung.<sup>35</sup>

In seinem Kern geht dieses Deutungsmuster noch auf die Entstehungszeit des " Prayer Book " selbst zurück. So vermerkte der Schweizer Reformator Bartholomäus Traheron bereits im November 1548 (anlässlich der Oberhausdebatte über die Frage der Realpräsenz) mit offenkundiger Genugtuung, Cranmers Abendmahlsauffassung stimme im wesentlichen mit derjenigen Zwinglis überein.<sup>36</sup> Nur wenige Jahre später fand dieses Urteil ein unerwartetes Echo: in dem

gegen Cranmer in Oxford geführten Prozeß erschien unter den Anklagepunkten auch der Vorwurf, der Erzbischof habe zwinglianische Lehren vertreten, " welches unter allen [erdenklichen] Häresien bezüglich des Sakraments die allerübelste ist. " <sup>37</sup> Gegen diese konfessionelle Einordnung seiner Abendmahlstheologie erhob Cranmer keinen unmittelbaren Einspruch - sein Protest <sup>38</sup> galt vielmehr dem Vorwurf der logischen Inkohärenz seiner Position. Die <sup>39</sup> zu Cranmers Exekution vorbereiteten, variantenreichen Widerrufsformeln wiederum verzichteten auf jede Einordnung der Abendmahlsdoktrin des ehemaligen Primas, kennzeichneten diese nur in allgemeinen Worten als verderblich und häretisch und warnten vor Cranmers Schriften über das Altarsakrament: als Grenzlinie zwischen orthodoxen und heterodoxen Lehrpositionen des Reformators figurierte bezeichnenderweise das Todesjahr Heinrichs VIII. <sup>40</sup> (1547).

Kaum zweifelhaft kann scheinen, daß Cranmers Abendmahlsauffassung bereits in Edwards ersten Regierungsmonaten eine auch nach außen hin erkennbare Nuancierung erfuhr, und daß seine Auseinandersetzung mit Luthers Lehren zu diesem Wandel beitrug, wenngleich der englische Reformator später jeden <sup>41</sup> direkten Bezug dieser Art bestritt. Einen quellenmäßigen Beleg für Cranmers zeitweilige Befassung mit Luthers Abendmahlsdoktrin bieten seine " Commonplaces ": eine Sammlung von Lehraussagen vorwiegend reformatorischen Ursprungs, insbesondere zum rechten und " schriftgemäßen " Verständnis des <sup>42</sup> Abendmahls. Einiges spricht dafür, daß Cranmer vorübergehend mit der lutherischen Position sympathisiert und sich später dann von ihr fortbewegt <sup>43</sup> hat. Doch scheint der Erzbischof die Schwelle zu einem dem lutherischen Modell vollinhaltlich entsprechenden Eucharistieverständnis zu keinem Zeitpunkt überschritten zu haben - möglicherweise wirkte hier auch die ungewöhnlich heftige Auseinandersetzung Heinrichs VIII. mit dem Wittenberger Reformator hemmend nach.

An entscheidender Stelle des " Common Places Book " taucht denn auch mehrfach der Name eines andern zeitgenössischen Theologen auf: der des Basler <sup>45</sup> Reformators Johannes Oecolampadius, von dessen möglichem Einfluß auf Cranmers

Theologie des Abendmahls noch zu handeln sein wird. 'Oecolampadius' Abendmahlsauffassung hatte rund eineinhalb Jahrzehnte zuvor Luthers heftigen Widerspruch herausgefordert und so bereits zu einem relativ frühen Zeitpunkt Verwerfungslinien und unüberbrückbare Gegensätze innerhalb des reformatorischen Lagers selbst deutlich gemacht (s. Exkurs Nr. 3 am Ende der vorliegenden Arbeit). Die theologischen Kontroversen zwischen den kontinentalen Reformatoren, die dann zur Zeit des Marburger Religionsgesprächs und später durch den Streit um Joachim Westphals "Farago" eine weitere Verschärfung erfuhren, dürften Cranmer auch in ihren mitunter peinlichen Einzelzügen kaum entgangen sein. In England lebende, protestantische Exilanten vom Rang eines Martin Bucer oder Jan Laski versorgten den Primas mit detaillierten Berichten vom europäischen Festland. Über seine heimlich angetraute, zweite Frau besaß Cranmer auch persönliche Beziehungen zum Milieu des deutschen Protestantismus.<sup>46</sup> Als einem Mitglied des königlichen "Privy Council" waren ihm überdies - wenigstens bis zur Machtübernahme des ihm wenig gewogenen Northumberland - diplomatische Quellen zugänglich. Auch dank ihrer dürfte er über die in einigen evangelischen Territorien des Heiligen Römischen Reiches stattfindenden Glaubensverfolgungen im Bilde gewesen sein, in denen tatsächliche oder vermeintliche Anhänger oberdeutscher und calvinistischer Abendmahlsauffassungen mit Billigung lutherischer Theologen zum Tod verurteilt und in abschreckender Manier exekutiert<sup>47</sup> wurden.<sup>48</sup> Der offenkundigen Uneinigkeit und richtungslosen Bewegtheit innerhalb des deutschen Protestantismus kontrastiert in eigentümlicher Weise Cranmers wiederholter Appell an die innere Einheit des reformatorischen Lagers. Durch den im Zeichen des Trienter Konzils innerlich erstarkenden Katholizismus sah der Erzbischof diese Einheit nachhaltig bedroht.<sup>49</sup> Eine Einigung innerhalb der protestantischen Theologie insgesamt, wie sie durch den "Consensus Tigurinus" von 1549 für den oberdeutschen Raum bereits Wirklichkeit geworden schien, scheiterte jedoch im Großen am fortdauernden Gegensatz zwischen Luthers Gefolgschaft und derjenigen der oberdeutschen Reformatoren. Als ein Kontroverspunkt von zentraler Bedeutung, dessen

polemisch-aporetische Erörterung den europäischen Protestantismus schwächte und die abnehmende Schar seiner Anhänger teilte, erwies sich dabei die Lehre vom Abendmahl, genauer: der Streit um die "realistische" oder "symbolistische" Deutung der Einsetzungsworte und um das Problem einer realen oder nur sinnbildlichen Gegenwart Christi unter den Gestalten von Brot und Wein. Erst vor diesem Hintergrund wird die Bedeutung 50 des eingangs zitierten "Common Places Book" des Erzbischofs einsichtig: für den Reformator Englands lag es nahe, den Abendmahlsstreit der konkurrierenden Schulen des kontinentalen Protestantismus aus insularer Distanz zu betrachten, deren verschiedenartige und teilweise antithetische Denkmodelle gegeneinander abzuwägen und nach einer individuellen Synthese zu suchen, die zumindest für den reformatorisch ausgerichteten Teil seiner Landsleute annehmbar war. Die Aufgabe, vor die der Primas der Kirche von England sich dabei gestellt sah, besaß die Gestalt der Frage, ob und auf welche Weise es möglich war, die theologischen Ansätze verschiedener frühneuzeitlicher Abendmahlstheorien zusammenzufassen, ihre desintegrierende Dynamik aber durch weit gefasste Kompromißformeln aufzufangen. Die Lösung dieser paradoxalen Fragestellung suchte Cranmer auf englische Art: im Rückgriff auf die Tradition.

#### IV - VII. Klimax der englischen Reformation: die Zeit Edwards VI. (1547 - 1553).

##### VII, 4. Selbstzeugnisse Cranmers und Ridleys zur Entwicklung ihrer Abendmahls- theologie.

Die Bedeutung dieser Anknüpfung an Autoritäten und Antezedentien der Vergangenheit erhellt aus den Selbstzeugnissen Cranmers zu seiner inneren Entwicklung und aus verwandten Äußerungen seines Mitarbeiters Nicholas Ridley. Cranmer selbst beschrieb am 12. September 1555 den entscheidenden Umbruch seines eucharistischen Verständnisses in Begriffen, die an einen bekehrungsähnlichen Übergang von der geltenden Transsubstantiationslehre zu einer dem Literalsinn und dem Glaubenszeugnis der Schrift 'gemäßeren' Anschauung denken lassen. In diesem Zusammenhang hob der Erzbischof besonders Ridleys zentrale Rolle hervor; der damalige Bischof von London habe ihm erstmals den Blick für das rechte Verständnis des Sakraments geöffnet: " ... ich lehrte nicht mehr als zwei verschiedene Doktrinen über dasselbe [i.e., das Abendmahl]... zuerst hielt ich mich an die Lehrmeinung der Papisten ... ich glaubte etwas anderes als ich jetzt glaube; und dies tat ich so lange, bis Seine Gnaden der Bischof von London, Master Ridley, mit mir eine Besprechung hielt, und mich durch verschiedene Gründe und die Aussagen von Kirchenvätern von meiner damaligen Meinung abbrachte ... " Ridley selbst führte während einer berühmt gewordenen Disputation in Oxford am 17. April 1555 aus: " Früher dachte ich anders über diesen Gegenstand [i.e. das Herrenmahl] als jetzt; doch rufe ich Gott ... zum Zeugen an ..., ich habe mein Urteil hierüber nicht geändert, so wie es jetzt ist, unter dem Einfluß irgend eines Menschen oder weltlicher Gesetze, oder aus Furcht vor den Fährnissen dieser Welt, oder bewegt von der Hoffnung auf irgendeinen [irdischen] Vorteil; sondern [ich änderte sie] einzig aus Liebe zu der Wahrheit, welche mir durch Gottes Gnade - wie ich fest überzeugt bin - geoffenbart wurde, durch sein heiliges Wort und durch die Lektüre der Kirchenväter. " Gegen die Vorhaltungen seiner Gegner berief der ehemalige

Bischof von London sich mit bemerkenswerter Emphase auf einen frühmittelalterlichen Autor, durch dessen zweifelsfreie Autorität er die Rechtgläubigkeit seiner eigenen Abendmahlskonzeption verbürgt sah: "Möge es Euch, würdiger Meister Prolokutor, und den andern Mitgliedern der Kommission gefallen zu Eurer Kenntnis zu nehmen ... daß ich ... zur Bürgschaft meiner Aussagen all das besitze, was Berthram [Ratramnus], ein gelehrter Mann von gesundem und rechtem Urteil, der all die siebenhundert Jahre, die seit seinen Tagen vergangen sind, stets für einen katholischen Autor geachtet ward, hierüber geschrieben hat ... " Die zeitlich wie auch ihrem mentalen Kontext nach weit entfernten Schriften des benediktinischen Theologen Ratramnus von Corbie (um 800 - nach 868) wurden demnach für Ridley zum Ausgangspunkt einer theologischen Reflexion, welche ihm die klassische Transsubstantiationslehre der abendländischen Christenheit erst als zweifelhaft und zuletzt als schriftwidrig erscheinen ließ: " Dieser Berthram war der erste, der mich beim Ohr nahm [sic], und der mich als erster vom gemeinen Irrtum der Kirche Roms [über das Sakrament] abbrachte und mich veranlaßte, genauer und gründlicher sowohl die Aussagen der Schrift als diejenigen der alten Kirchenväter in dieser Angelegenheit zu studieren. Und dies erkläre ich hiermit feierlich vor Gottes Angesicht, welcher weiß, daß ich die Wahrheit rede. " An diesen Äußerungen des seinen Prozeß erwartenden, anglikanischen Glaubenszeugen scheint mehreres aufschlußreich. Zum einen war es ein von der lateinischen Kirche des Westens - wenn auch unter gewissem Vorbehalt<sup>54</sup> - als rechtgläubig anerkannter Autor, der nunmehr als Kronzeuge einer Doktrin aufgerufen wurde, die offen von der überlieferten, kirchlichen Lehre abwich. Weiterhin aber diente der eucharistische Traktat dieses theologischen Denkers aus karolingischer Zeit seinem frühneuzeitlichen Bewunderer zum Anstoß einer grundlegenden Neuorientierung, die den kohärenten Zusammenhang der bisherigen Lehrentwicklung folgschwer durchbrach und über die substantielle Neuinterpretation patristischer Quellen zu einem vorgangslosen, zugleich humanistischen wie reformatorischen Vorbildern verpflichteten Schriftverständnis vorstieß. Und schließlich fungierte

als Ausgangspunkt einer religiösen Richtungsänderung, die zu weitreichenden Konsequenzen hinsichtlich der theologischen Lehre wie der liturgischen Praxis der " Church of England " führen sollte, nicht ein als supranatural verstandenes " Erweckungserlebnis " oder eine unmittelbare, ihrem Anspruch nach von allen vermittelnden Deutungsinstanzen losgelöste Interpretation biblischer Texte. Als Motor dieses tiefgreifenden Wandels religiöser Mentalität erscheint vielmehr die von humanistischen Leitprinzipien geprägte Lektüre patristischer Quellen. Auch deren chronologisch gegenläufige Abfolge ist aufschlußreich: Ridleys Weg der Erkenntnis führt ihn von einem vorscholastischen Autor des frühen Mittelalters über das Studium namentlich nicht genannter " old ecclesiastical fathers " hin zu einem erneuerten Verständnis der Schrift.<sup>56</sup>

Dieser charakteristische Begründungszusammenhang läßt einige der Elemente sichtbar werden, die später das Selbstverständnis des Anglikanismus als einer eigenständigen und in vieler Hinsicht inkommensurablen Konfessionsgemeinschaft prägen sollten. Der Bruch mit wesentlichen Glaubensüberzeugungen der westlichen Christenheit erfolgt bei Ridley zwar durchaus auch im Zeichen eines reformatorischen " **Sola scriptura** "; weit mehr jedoch im umfassenderen Vorgang einer theologischen Bewegung **ad fontes**, verbunden mit dem grundsätzlichen Anspruch einer kirchlichen **restitutio ad integrum** - " **restauration, not innovation** ", so sollte später Elisabeths erster Primas Matthew Parker diesen konfessionellen Authentizitätsanspruch lapidar umschreiben. Gewisse Berührungspunkte dieser Position mit den ekklesiologischen Legitimationsmodellen kontinentaler Reformatoren sind unverkennbar - ebenso jedoch ihre spezifische Differenz. Zwar fehlt auch bei Ridley nicht der für das Selbstbild der Reformatoren charakteristische Hinweis auf die von Gott gewirkte, innere Erleuchtung, welche der Suche nach dem rechten Schriftverständnis den Weg weist.<sup>57</sup> Doch steht für ihn diese persönliche Offenbarung in unaufhebbarem Zusammenhang mit der unbezweifelten Autorität der Väter der Alten Kirche. Das rechte Schriftverständnis weist sich für Ridley aus in der - subjektiv angenommenen - Übereinstimmung der eigenen

Einsicht mit dem Zeugnis der patristischen Quellen der frühen Christenheit. Für den ehemaligen Bischof von London wirkt der Geist also durchaus auf den Wegen der Tradition: freilich einer schöpferisch selektierten und zeittypisch neuinterpretierten Tradition, die sich gerade darin für die Einflüsse kontinentaler, reformatorischer Theologien offen erweist.

Die kontinuierliche Lehrentwicklung der vorreformatorischen, lateinischen Christenheit verfällt demgegenüber dem Verdikt der " diversity and new-<sup>58</sup>ness " - also der Glaubensabweichung und des faktischen Traditionsbruchs. Gewiß werden Ridleys zitierte Äußerungen völlig einsichtig erst vor dem Hintergrund der besonderen Aussagesituation: dem sein Todesurteil erwartenden, Edwardianischen Reformen mußte auch aus persönlichen Gründen daran gelegen sein, im Rahmen der anberaumten, akademischen Debatte in Oxford seine grundsätzliche Orthodoxie glaubhaft darzutun. Ein Hinweis auf Rathramnus war für Ridley weit weniger gefährlich als eine offene Berufung etwa auf Calvin oder auf Oecolampadius. Dennoch besitzen seine ausführlichen Erklärungen zu seiner inneren Entwicklung, zu Schriftauslegung und Traditionsverständnis eine über den unmittelbaren Anlaß hinausreichende, paradigmatische Bedeutung. Als ein frühes, durch autobiographische Anklänge in besonderer Weise herausgehobenes Zeugnis aus dem Bereich eines der oberdeutschen Reformation verpflichteten, anglikanischen Protestantismus unterstreichen sie das spezifische Gewicht eines humanistisch inspirierten Traditionsbegriffs für die schrittweise Entwicklung der " Church of England " zur eigenständigen Konfessionsgemeinschaft.<sup>59</sup> Im folgenden (Abschnitt 5) wird nun darzulegen sein, zu welchen Folgerungen - unter der Prämisse seines skizzierten Traditionsverständnisses - Ridley im Rahmen der zeittypischen Diskussion um das Abendmahl gelangte. Die Auswirkungen seiner auf Rathramnus zurückgeführten Position auf Cranmers Sakramentsverständnis und auf dessen Konzept der eucharistischen Liturgie sind im Anschluß daran zu erörtern (Abschnitte 6 und 7).

VII, 5. Abschnitt 5: Ridley, Rathramnus und Cranmer: Tradition und Neubeginn.

Im Verlauf der erwähnten Disputation, welche das akademische Vorspiel seines späteren Häresieprozesses bildete, sowie in seinen kurz danach abgefassten Schriften " A Brief Declaration or Treatise against the Error of Transubstantiation " und " A Determination concerning the Sacrament " traf Ridley eine Reihe mentalitätsgeschichtlich aufschlußreicher Feststellungen. Sie beleuchten nicht allein seine eigene Auffassung der Eucharistie, sondern illustrieren zugleich auch die geistige Atmosphäre, in der wenige Jahre zuvor Cranmers eucharistische Traktate und das Abendmahlsformular seines zweiten " Book of Common Prayer " entstanden waren.

Ausdrücklich wendet Ridley sich gegen die traditionelle Lehre von der Transubstantiation. Ähnlich wie Zwingli und Calvin rückt er die altgläubige

Überzeugung von der physischen Gegenwart des auferstandenen und verklärten Christus im Altarsakrament in die Nähe von Idololatrie und Anthropophagie. Weiterhin sieht Ridley im Dogma von der Transsubstantiation den

Hauptgrund für die von ihm als blasphemisch empfundene Praxis der Kommunionsspendung *sub una specie*. Ebenso freilich grenzt er sich gegen die Konzeption derjenigen englischen Protestanten ab, welche nach oberdeutschem Vorbild

- oder auch lollardischen Traditionslinien folgend - in der Eucharistie ein bloßes Gedächtnismahl sahen und jede sakramentale Gegenwart Christi leugneten. Einige von ihnen waren knapp zwei Jahrzehnte zuvor, unter Cranmers

aktiver Mitwirkung, auf Befehl Heinrichs VIII. verbrannt worden. Zu Beginn der nominellen Herrschaft seines Nachfolgers Edward wiederum wurde auf Betreiben des Herzogs von Somerset ein Parlamentsgesetz erlassen, das

gleichzeitig mit der Einführung der Kommunion *sub utraque forma* strenge Sanktionen gegen alle Leugner der eucharistischen Präsenz Christi vorsah, die grundsätzlich auch die Möglichkeit der Todesstrafe nicht ausschlossen.

Ridleys Verurteilungen richteten sich sowohl gegen den traditionellen

eucharistischen Glauben der vorreformatorischen Christenheit als auch gegen jene meist summarisch als " sacramentarians " bezeichneten Gruppen englischer Protestanten, denen jeder Gedanke einer eucharistischen Gegenwart Christi als " superstition " erschien und die sich damit außerhalb der von der königlichen Staatsautorität gezogenen, kirchlichen Schranken begaben. In doppelter Frontstellung gegen altgläubige wie gegen strikt " memorialistische " Auffassungen nahm der gewesene Bischof von London noch während der Disputation in Oxford für sich in Anspruch, die reale Weise der Gegenwart Christi im Sakrament gültig zu bestimmen und so den wahren Sinn von Schrift und patristischer Tradition aufzudecken: " Doch nun, meine Brüder, meint nicht ... das ich etwa darauf ausginge, die wahre Gegenwart des Leibes Christi in seinem Abendmahl zu leugnen, wenn dieses auf rechte und angemessene Weise gefeiert und gespendet (administered) wird, das heißt auf jene Weise, die in Gottes Wort selbst gegründet und durch die Erklärungen der gläubigen Väter (i.e. der Kirchenväter und einiger weiterer von Ridley herangezogener Theologen) noch näher erläutert ist ... Wenn von einer Gegenwart Christi gemäß der realen und körperlichen Substanz die Rede ist, die er aus dem Schoße der Jungfrau empfing, so hat diese Gegenwärtigkeit ihren Ort im Himmel, und kann nicht zugleich auf Erden ihren Platz haben. Doch wenn ihr von einer Weise wahrer Gegenwärtigkeit spricht, ' gemäß alledem, was zum Leibe Christi gehört und sich auf ihn erstreckt ', so stellt Christi Himmelfahrt und sein Wohnen (abiding) im Himmel keinerlei Hindernis für diese sakramentale Gegenwart dar. Denn Christi Leib ist in dieser Weise ... durch seine Gnade ... für uns im Abendmahl anwesend und wird den wahrhaft gläubigen und gottseligen Kommunikanten (the godly receivers) unter den Gestalten von Brot und Wein gereicht. " <sup>66</sup> Ridley unterscheidet demnach zwischen einer physischen Gegenwart des auferstandenen und verklärten Christus in den Abendmahls-elementen - eine Vorstellung, die er strikt ablehnt - und einer spirituellen Anwesenheit Christi im Sinne alles dessen, was als gnadenhafte Wirklichkeit zu seinem Auferstehungsleib gehört. Für dieses besondere <sup>67</sup>

Modell eucharistischer Theologie gebraucht Ridley an anderer Stelle auch den Begriff der " true presence " (im Gegensatz zum weitergehenden Konzept der Realpräsenz) und definiert Christi eucharistische Gegenwart, " gemäß der Gnade und der geistlichen Gemeinschaft ", als " die wirkliche und wahre, kräftigende Speise [meat] der Seele, welche uns nährt zum ewigen Leben. " <sup>68</sup> Erläuternd umschreibt Fred H[ ] Cate diese Auffassung als ein " Konzept der Kommunion auf zwei Ebenen ... eines leiblichen Aufnehmens von Brot und Wein mit dem Munde, und ei- <sup>69</sup> nes geistlichen Genießens des Leibes und Blutes Christi in der Seele. " Die Berührungspunkte dieser theologischen Konzeption mit der zeitgenössischen kontinentalen Debatte um das Abendmahl sind unschwer auszumachen und sollen in den folgenden Abschnitten dieses Kapitels näher bestimmt werden. Ridley berief sich für seine Überzeugung jedoch gerade nicht auf Calvin - und dies wohl nicht allein aus taktischen Gründen - sondern auf Rathramnus von Corbie: also auf einen anerkannten Autor aus vorreformatorischer Vergangenheit. Ohne das dem Profanhistoriker verweh- <sup>70</sup> te Feld der Dogmengeschichte zu betreten, ist daher zunächst nach den konkreten Aussagen zu fragen, an die Ridley bei Rathramnus anknüpfen konnte.

In dem wohl um die Mitte des neunten Jahrhunderts entstandenen Traktat " De corpore et sanguine Domini " des benediktinischen Autors finden sich zahlreiche Äußerungen, die in ihrer pointierten Schärfe auf Ridleys erwähnte Aussagen vorauszuweisen scheinen. So etwa warnt Rathramnus, mit einem Zitat aus Augustins Johanneskommentar, vor einem naturalistischen Mißverstehen der Eucharistie und vor einem daraus resultierenden, <sup>71</sup> rein äußerlichen Empfang des Sakraments. Im Anschluß an Johannes 6, 50 führt er aus, Christi eucharistische Rede in der Synagoge von Karphanaum sei nicht im Sinn eines grob realistischen (" karpharnaitischen ") Sakramentsverständnisses aufzufassen. Seine Einladung zur Mahlgemeinschaft im Sakrament seines Fleisches und Blutes beziehe sich auf eine Vereinigung

im Heiligen Geist, nicht auf ein " Essen " im physisch-handgreiflichen Sinn.<sup>72</sup> In Anlehnung an Ambrosius' Traktat " De mysteriis " unterscheidet Rathramnus nachdrücklich zwischen dem in der Messe gegenwärtigen, verklärten Herrenleib und dem von Maria geborenen, unter Pilatus ans Kreuz gehefteten, irdischen Leib Jesu von Nazareth: in seinen eigenen Worten, zwischen der irdisch-konkreten " veritas carnis " und der Eucharistie als dem " sacramentum carnis ".<sup>73</sup> In paulinischen Kategorien definiert er die Kirche als den wahren Leib Christi. Diesen mystischen Kirchenbegriff vor Augen, sahen später Ridley und Cranmer in der konkreten, zum Abendmahl versammelten Gemeinde (bezeichnenderweise jedoch nicht mehr in der umfassenderen Wirklichkeit der universalen Kirche als eines **Corpus mysticum** und einer **Civitas Dei**) ein anschauliches Abbild der geheimnisvollen Gegenwart des Auferstandenen.<sup>74</sup>

Auch in anderer Hinsicht wurde Rathramnus' Traktat in Ridleys Interpretation für die Abendmahlsauffassung der anglikanischen Reformatoren bedeutsam. Christi Leib und Blut sieht der karolingische Autor nicht so sehr ihrer sinnlich greifbaren Wirklichkeit nach in den Abendmahls-elementen gegenwärtig,<sup>75</sup> als vielmehr auf eine in menschlichen Kategorien nicht mehr vollständig aussagbare, geheimnisvolle Weise an die sakramentalen Zeichen von Brot und Wein gebunden.<sup>76</sup> Das Wasser der Taufe führt Rathramnus typologisch als Vorbild der sakramentalen Gegenwart Christi in der Eucharistie an. Von diesem Punkt aus gingen Ridley und Cranmer dann freilich einen entscheidenden Schritt weiter: in charakteristischer Abwandlung dieses bei einigen Kirchenvätern und bei Rathramnus vorgeprägten Topos hoben sie Taufwasser und Abendmahls-elemente auf eine grundsätzlich gleiche Stufe und begründeten auch von daher ihre " antirealistische " Sakramentsauffassung.<sup>77</sup>

Noch eine andere Aussage des Mönches aus Corbie übte, in Ridleys Vermittlung, einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf die Abendmahlsdoktrin

der anglikanischen Reformatoren aus. Mehrfach betont Rathramnus, nur der Glaubende begegne Christus im Sakrament, und nur der würdig Kommunizierende werde göttlicher Gnaden teilhaftig. In dieser Ermahnung des frühmittelalterlichen Autors sah Ridley einen Hinweis auf das Problem der *manducatio impii*, das einen Zentralpunkt der reformatorischen Abendmahlsdiskussion bildete. Nicht nur zwischen lutherischen und oberdeutschen Theologen wurde eingehend erörtert, ob Ungläubige und in schwerer Sünde Lebende im Abendmahl Leib und Blut Christi empfangen - auch die englischen Reformatoren befassten sich mehrfach mit diesem Detail.<sup>78</sup> Ridleys eigene Äußerungen zu dieser Frage legen die Vermutung nahe, vor allem der Gedanke an die Gefahr des sakrilegischen Sakramentsempfangs habe ihn zum Bruch mit der herkömmlichen Lehre von der Transsubstantiation bewogen: war Christus unter den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein nicht mehr leiblich anwesend, so schien auch jede Profanierung seiner sakramentalen Gegenwart ausgeschlossen. Die Vorstellung hingegen, Christi Leib könne von den Händen und Zähnen der Sünder entweiht werden, erschien dem Bischof von London blasphemisch und ungeheuerlich. In Rathramnus' augustinisch inspiriertem Hinweis auf die Notwendigkeit des Glaubens als Voraussetzung des wirksamen Sakramentsempfangs sah Ridley eigene Anschauungen vorweggenommen und seine radikale Verwerfung von Adoration und Realpräsenz durch ein Zeugnis der "Tradition" selbst bestätigt.<sup>79</sup>

Blickt man aus der Distanz einiger Jahrhunderte auf Ridleys Rathramnusdeutung zurück, so sind Elemente zeitgebundener Aktualisierung, hermeneutischen Subjektivismus und selbst polemischer Akzentuierung nicht zu übersehen. Sie erheben seine Interpretation des frühmittelalterlichen, eucharistischen Traktats in den Rang eines schöpferischen Mißverständnisses von mentalitätsgeschichtlich weitreichender Folgewirkung. Der benediktinische Autor des neunten Jahrhunderts hatte sich in entschiedener Form gegen das "naturalistische" Konzept einer völligen Identität des in der Eucharistie anwesenden Herrenleibes mit dem irdischen Leib Jesu von Nazareth gewandt und besonders die Vorstellung eines sich täg-

lich erneuernden Opferleidens Christi als schrift- und traditionswidrig zurückgewiesen. Konsekration der eucharistischen Elemente, Adoration und Realpräsenz hingegen wurden von Rathramnus keineswegs bestritten,<sup>81</sup> sondern im Gegenteil ausdrücklich bekräftigt - Christi Leib und Blut sah der Mönch aus Corbie " post mysticam consecrationem " (also nach dem Aussprechen der Wandlungsworte oder doch nach dem Ende der Anaphora)<sup>82</sup> in den Elementen wahrhaft gegenwärtig. Die zitierte Aussage, in den konsekrierten Gestalten sei Christus " figurate " anwesend,<sup>82a</sup> steht dazu nicht im Widerspruch. Bereits die Hippolyt von Rom zugeschriebene " Traditio apostolica " aus dem dritten Jahrhundert hatte die eucharistischen Gestalten als " exempla " (griechisch " ἀντιτύποι ") des Fleisches und Blutes Christi<sup>83</sup> bezeichnet. Neuplatonischer Denktradition - ihr stand Rathramnus in ähnlicher Weise nahe wie sein profiliertere Zeitgenosse Johannes Scotus Eriugena<sup>83a</sup> - entsprach es zudem, die Welt als eine geordnete Stufenfolge von Emanationen zu begreifen und in der sichtbaren Erscheinung ein Abbild des Urbildes zu sehen: in diesem realistisch aufgefassten Sinn erscheint bei Rathramnus die konsekrierte Hostie als " figura " der Gegenwart des Auf<sup>84</sup>erstandenen. Auch hätte eine eingehende Interpretation der inhaltlichen Aussagen des benediktinischen Autors die spezifische Sprachgebung aller negativen Theologie besonders in Rechnung zu stellen. Die pseudodionysischen Traktate " Περὶ θεῶν ὀνομάτων ", und mehr noch " Περὶ μυστικῆς θεολογίας " (entstanden zwischen 482 und 510 n. Chr.) hatten das theologische Denken auch des lateinischen Westens gelehrt, sich dem höchsten Glaubensmysterium durch eine geordnete Vielfalt einander korrespondierender Negationen anzunähern: gleichsam in einem hermeneutischen Netzwerk sich ergänzender, negativ gefasster Teilaussagen Fragmente jener umfassenden Wirklichkeit einzufangen, deren Totalität alles menschliche Erkennen unendlich<sup>85</sup> übersteigt. In verwandter Weise handelt Rathramnus vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi in vorwiegend negativen, zum Teil selbst

paradoxalen Umschreibungen, die in ihrer Summe etwas von Reichtum und Vielschichtigkeit des eucharistischen Geheimnisses ahnen lassen; und gerade so kein rational verengtes Erklärungsmodell bieten wollen. Seine meist korrelativ gesetzten Aussagen dürfen daher nicht antithetisch verkürzt oder gar positivistisch als einander ausschließende Sätze mißdeutet werden.<sup>86</sup> Zudem erschließen manche seiner Äußerungen sich erst vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Auseinandersetzung um die Sakramentstheologie seines Abtes Paschasius Radbertus. Ausgehend von der patristischen Tradition "mystischer", d.h. allegorisch erweiterter Schriftauslegung, hatte dieser in seiner viel rezipierten Abhandlung "De corpore et sanguine Domini" (um 831/ 844) eine anschaulich-realistische Sicht des Sakramentes entfaltet und damit den entschiedenen Widerstand augustinisch geprägter Theologen hervorgerufen. Radberts zentrale These besagte, "daß nach der Konsekration durchaus nichts anderes vorhanden ist als Christi Fleisch und Blut, wenn auch Brot und Wein der Gestalt nach verbleiben ... um es noch staunenswerter auszudrücken: genau dasselbe Fleisch, das aus Maria geboren wurde, gelitten hat am Kreuz, auferstanden ist aus dem Grab ..."<sup>87</sup> Hinter der monumentalen Einfachheit solcher Aussagen (die im Gesamtzusammenhang des Radbertschen Oeuvre freilich keineswegs heterodox anmuten)<sup>88</sup> mochte Rathramnus "karphanaitische" Tendenzen am Werk sehen, welche die orthodoxe Lehre von der Eucharistie nach der Seite einer allzu handgreiflichen Sakramentsauffassung hin übersteigerten. Sein Traktat sollte Radberts vermutete Häresie zurückweisen - dieser Rathramnus' Einwürfen zugrunde liegende Impetus des Widerlegens einer bereits klar umrissenen Gegenposition erklärt erst ihre sprachliche und methodische Entschiedenheit.<sup>89</sup> Besonders Calogero Gliozzo in seiner eindringenden Studie "La dottrina della conversione eucaristica in Pascasio Radberto e Ratramno, Monaci di Corbia" (1940) hat auf diesen Zusammenhang zwischen kontroverstheologischer Absicht und

90

pointierter Sprachgebung aufmerksam gemacht.

Als sich Nicholas Ridley, rund sieben Jahrhunderte nach Rathramnus, auf dessen in England neu aufgelegtes Hauptwerk berief,<sup>91</sup> war dieser historische Kontext des frühmittelalterlichen Textes weitgehend in Vergessenheit geraten. Der Edwardianische Bischof von Rochester und von London sah daher in naiver, noch von keinem Bewußtsein historischer Distanz getriebener Kontinuitätsbehauptung im Werk des karolingischen Theologen eine Bestätigung seiner eigenen, nach inneren Kämpfen gewonnenen, dogmatischen Position. Sein hieraus abzuleitendes, interpretatorisches Verfahren überhöhte Rathramnus von Corbie zur quasi-patristischen Lehrautorität, von der er dann einzelne Sätze nach Art spätscholastischer " loci communes " zitierte und als Waffe im theologischen Meinungsstreit gebrauchte. Diese selektive Rezeption der Abendmahlsdoktrin des Benediktinermönchs aber legte Ridley seinem eigenen Verständnis der Abendmahlslehre der Kirchenväter - insbesondere Augustins - zugrunde. Sehr pointiert ließe sich sagen, Ridley habe Rathramnus, dessen eucharistischer Traktat gleichsam im Vorhof des Berengarschen Abendmahlsstreits angesiedelt ist, vom Ausgang dieses Streites her gelesen, um das historische Ergebnis dieser dogmengeschichtlich zentralen Auseinandersetzung dann gerade unter Berufung auf Rathramnus für sich selbst zu revidieren. Dieses höchst subjektiv eingefärbte Deutungsmuster erwies sich mentalitätsgeschichtlich indes als fruchtbar: Ridleys persönliches Rathramnusverständnis trieb die innere Lehrentwicklung der neu entstehenden " Church of England " entscheidend voran und fand seinen konkreten Niederschlag in der Textgestalt des zweiten " Book of Common Prayer "<sup>92</sup>. Denn auch Thomas Cranmer, Ridleys kirchlicher Vorgesetzter und in der Frage der Abendmahlslehre zeitweilig sein theologischer Gefolgsmann, berief sich nachdrücklich auf Rathramnus: in der Streitschrift " An Answer to a Crafty and Sophistical Cavillation devised by M. Stephen Gardiner ... against the True and Godly Doctrine of the Most Holy Sacrament " (1551) - seiner pole-

mischen Erwiderung auf den eucharistischen Traktat seines altgläubigen Widersachers - gab er an zentraler Stelle der Auffassung Ausdruck, Rathramnus' Sicht der Eucharistie repräsentiere die offizielle Lehrmeinung der Kirche seiner Zeit.<sup>93</sup> Seine eigene Theorie des Abendmahls schien ihm durch das Zeugnis des Benediktinermönchs gerechtfertigt, diejenige seiner Gegner hingegen der Heterodoxie überführt. Cranmer knüpfte an Rathramnus also in ähnlichem Sinn und mit ähnlicher Absicht an, wie sein Mitarbeiter Nicholas Ridley es tat. Nachstehend nun sind Thomas Cranmers Schriften zur Eucharistie kurz zu charakterisieren (Abschnitt 6) und die Art der Beziehung seiner Abendmahlskonzeption zu der seiner englischen Vorläufer, sowie zu derjenigen der zeitgenössischen, kontinentalen Reformatoren festzustellen (Abschnitt 7).<sup>94</sup>

VII, 6. Crammers eucharistische Schriften.

In zwei umfangreichen Abhandlungen bezog Cranmer zur zeitgenössischen Abendmahlsdebatte Stellung. Die erwähnte " Answer to a Crafty and Sophistical Cavillation devised by M. Stephen Gardiner " von 1551 ist die zeitlich letzte von Crammers erhaltenen, dogmatischen Schriften. Der Erzbischof verteidigte und erweiterte in ihr das theologische Konzept, welches im Vorjahr (1550) bereits seine " Defence of the True and Catholic Doctrine of the Sacrament of the Body and Blood of Our Saviour Christ " näher entfaltet hatte. Nicht allein Gardiners prompte und profunde Gegenschrift, auch die in Emden ein Jahr nach Crammers Tod veröffentlichte, lateinische Übersetzung der " Defence " belegt die Aufmerksamkeit, auf die das theologische Bekenntnis des anglikanischen Primas damals traf. In seinem Todesjahr 1556 wiederum, in den Tagen und Wochen vor seiner Exekution, arbeitete Cranmer im Gefängnis an einem dritten eucharistischen Traktat, der jedoch nicht mehr zur Vollendung gelangte und dessen noch niedergeschriebene Passagen verschollen sind. In einer summarisch gehaltenen Replik auf Einwände und sachliche Bedenken eines altgläubigen Kontrahenten, des Kanonikus und Literaten Richard Smith, hatte der Reformator allerdings schon wenige Jahre zuvor die dogmatischen Hauptaussagen seiner " Defence " zusammengefasst und bekräftigt. Weitere persönliche Zeugnisse, aus denen sich ein detailliertes Bild seiner eucharistischen Frömmigkeit gewinnen ließe - etwa Predigten oder Hymnen - hat Cranmer nicht hinterlassen.

Als Ausgangspunkt der Abendmahlsdoktrin Crammers (wie zuvor schon derjenigen seines Mitarbeiters Nicholas Ridley) erscheint zunächst eine Negation: die traditionelle Lehre von der Transsubstantiation verfällt in Crammers Sakramentstheologie einem entschiedenen Verdikt.

Die Verurteilungen, mit denen der Primas der Kirche von England diese zentrale Glaubensüberzeugung der vorreformatorischen lateinischen Christenheit bedenkt, fallen scharf und eindeutig aus. Der Erzbischof nennt sie eine " Lehre, die Christus beleidigt, jeder Frömmigkeit bar ", äußert die Vermutung, sie müsse vom Teufel selbst aufgebracht sein, und bezeichnet in diesem Zusammenhang die Römische Kirche als " jene übel-<sup>100</sup> riechende Hure Babylon. " Dem Glauben an die durch Jesu Einsetzungsworte bewirkte Wesensverwandlung der eucharistischen Elemente begegnet der Vater der anglikanischen Liturgie also mit Äußerungen, die an polemischer Schärfe hinter vergleichbaren Äußerungen kontinentaler Reformatoren kaum zurückstehen. Die an Cranmers theologische Schriften selbst zu richtende Frage muß daher lauten, auf welche Gründe hin der Erzbischof die Lehre von der Transsubstantiation verwarf, und was er diesem überlieferten Glauben der vorreformatorischen Kirche an eigenen theologischen Vorstellungen entgegensetzte.

Wie Ridley macht auch Cranmer die Transsubstantiationslehre für die geringe Kommunionfrequenz in England verantwortlich; die seltene Laienkommunion hatte der Erzbischof bereits unter Heinrich VIII., anlässlich einer Konferenz mit deutschen lutherischen Theologen, als eine Abirrung vom ursprünglichen Sinn des Abendmahls beklagt.<sup>101</sup> Nicht minder aufschlußreich erscheint jedoch Cranmers Vorwurf, die auf die aristotelische Unterscheidung von Substanz und Akzidenz (" οὐσία " und " συμβεβηκός ") gegründete Modellvorstellung einer seinshaften Umwandlung der Substanzen von Brot und Wein in die sakramentale Wirklichkeit der realen Gegenwart des Auferstandenen sei einfachen Gläubigen nur schwer verständlich zu machen. Seine Verwerfung der traditionellen Sicht der Eucharistie erfährt so bezeichnenderweise eine nicht nicht allein dogmatische, sondern ebenso auch didaktisch-pragmatische Begründung.<sup>102</sup> Gleich Ridley (und in unmittelbarem Anschluß an dessen Rathramnusdeutung) sieht Cranmer in den eucharistischen Elementen - dem Wasser der Taufe vergleichbar -

ein bloß materielles Medium des Vollzugs des Sakraments, von dem dessen sakramentale Realität und spirituelle Wirksamkeit streng geschieden werden müsse.<sup>103</sup> Das Problem der "manducatio impiorum" wiederum scheint den Erzbischof (geht man von der Anzahl seiner Äußerungen zu diesem Thema aus) eher noch stärker beschäftigt zu haben als den Bischof von London: allein die radikale Verwerfung von Transsubstantiation und Realpräsenz schien ihm sicherzustellen, daß "Unwürdige" und öffentliche Sünder nicht in sakrilegischer Weise am Gastmahl Christi Anteil erhielten.<sup>104</sup> Weiterhin sah Cranmer die Lehren von Transsubstantiation und Realpräsenz eng mit der Theorie vom Opfercharakter der Messe verbunden. Gegen diese den englischen Reformatoren besonders suspekte Auffassung sprach Cranmer sich bei mehreren Gelegenheiten aus - besonders wirkungsvoll in einer als Flugblatt verbreiteten, pamphletartigen Deklaration, deren heftige Attacken gegen die durch Maria I. wieder eingeführte Meßfeier dann zum unmittelbaren Anlaß des gegen den früheren Primas geführten Prozesses wurden.<sup>105</sup> Ebenso schien Cranmer der Gebrauch der von ihm bekämpften, lateinischen Kultsprache mit der Transsubstantiationslehre unmittelbar verknüpft: sein Programm eines für alle Engländer verständlichen, volkssprachlichen Gottesdienstes schloß für ihn den Bruch mit der hergebrachten kirchlichen Lehre vom Altarsakrament gewissermaßen von selbst mit ein. In dieser nicht näher reflektierten Gleichsetzung und zweifachen Verurteilung von äußerer Form und dogmatischen Inhalten der vorreformatorischen Liturgien in England berührten Cranmers Anschauungen sich offenbar mit denjenigen seines radikaleren Antipoden John Hooper.<sup>106</sup> Auch das naturalistisch anmutende, wohl den oberdeutschen Reformatoren Zwingli und Bullinger entlehnte Argument, der Auferstandene könne nicht auf zwei verschiedene Weisen zugleich gegenwärtig sein - im Himmel und im Sakrament - findet sich unterschiedslos bei beiden anglikanischen Autoren.<sup>107</sup> In letzter Stunde sollte es sogar Eingang in die endgültige Textfassung des zweiten "Book of Common Prayer" finden.<sup>108</sup>

Cranmers ausdrückliche Verwerfung jeder Reservation der eucharistischen

109

Elemente sowie das Verbot der in manchen älteren, reformatorischen Agen-  
den noch beibehaltenen Elevation erscheinen als einsichtige Konsequenz  
dieser theologischen Auffassungen des Erzbischofs. Und gewiß rückt die Mehr-  
zahl der angeführten Aussagen Crammers dessen eucharistisches Konzept näher  
an oberdeutsche, mehr noch calvinische Theorien des Abendmahls heran  
als an den stärker der Tradition verhafteten, an Luther gemahnenden  
Typus reformatorischer Liturgie.

Doch formuliert Cranmer an herausgehobener Stelle noch einen weiteren  
Einwand gegen die Lehre von der Transsubstantiation, der nicht zu den  
geläufigen Argumenten oberdeutscher Reformatoren und calvinischer Theo-  
logen zählt. Im dritten Buch seiner " Answer " legt der Erzbischof unter  
anderem dar, der eucharistische Glaube seiner altgläubigen Kontrahenten  
grenze die tatsächliche Dauer der sakramentalen Gegenwart Christi unzu-  
lässig ein und mindere so die Ehre des Sakraments. In den theologi-  
schen Streit um das Abendmahl führt Cranmer demnach die philosophische  
Kategorie der Zeit ein und bereichert so die innerreformatorische Debatte  
um eine persönliche Note. Es stellt sich indes die Frage, ob dieses  
überraschende Argument nur der theologischen Reflexion des anglikanischen  
Primas entstammt oder aber historische Wurzeln besitzt, die bis auf mittel-  
alterliche englische Sondertraditionen zurückreichen. Die Erwägung dieses  
mentalitätsgeschichtlichen Zusammenhangs (VII, 7) wirft auch ein er-  
neutes Licht auf das spezifische Traditionsverständnis der theologischen  
Gründerväter der " Church of England. " Die folgende Erörterung vervollständigt  
damit ein Bild, das eingangs (Abschnitte VII, 4 und VII, 5) bereits am  
Beispiel der Beschäftigung Ridleys mit Rathramnus kurz umrissen wurde.

IV - VII. Klimax der englischen Reformation: die Zeit Edwards VI. (1547 - 1553).

VII, 7. Cranmers Theorie des Abendmahls: Adaption kontinentaler Modelle, englischer Sonderweg oder Versuch einer Synthese?

Cranmers zentraler Einwand, der traditionelle Glaube an Transsubstantiation und Realpräsenz unterstelle Christi Heilswirken im Kommunikanten einer zeitlichen Begrenzung - liefere es also der Willkür menschlicher Definitionen aus - offenbart bei näherem Zusehen seine formale wie inhaltliche Nachbarschaft zu einem anderen Gedanken des Erzbischofs: seiner radikalen Kritik an der in der Zeit der Hochscholastik systematisierten und zur Würde eines kognitiven Prinzips erhobenen Korrelation der Begriffe von " Substanz " und " Akzidenz ". Der anglikanische Primas tadelt nicht allein die seinem Gegner Gardiner vorgeworfene Meinung, " Christus [sei] nur in denen, die das Sakrament des Altares empfangen, und einzig dann, wenn sie das Sakrament empfangen. " <sup>113</sup> Er attackiert vielmehr auch den dogmatisch untermauerten Substanzbegriff seines altgläubigen Antipoden mit der (unmittelbar an Riddels Rathramnusverständnis anknüpfenden) Aussage, so wenig im Sakrament der Taufe Christus körperlich und real gegenwärtig sei oder eine Wesensverwandlung des Taufwassers stattefinde, so wenig auch sei von einer Transsubstantiation der eucharistischen Elemente zu sprechen. <sup>114</sup> Im Bemühen, die Auffassungen seines Kontrahenten als inkohärent zu entlarven, bedient Cranmer sich stark variierender, teilweise syllogistisch zugespitzter Einwände, denen vor allem das Angriffsziel gemeinsam scheint: die " realistische " Unterscheidung von Substanz und Akzidenz (" οὐσία " und " συμβεβηκός " ), welche die terminologische Basis darstellt, von der aus seine theologischen Gegner bevorzugt operierten.

In der Cranmerforschung hat dieser Sachverhalt verschiedentlich zu der Frage geführt, ob und inwieweit der Autor des " Book of Common Prayer " durch " nominalistische " Denkpositionen geprägt worden sei. Besonders Eugene Mc Gee hat - nicht ohne terminologische Unschärfen und in fast apodiktisch zu nennender Form - die These aufgestellt, der Reformator Eng-

lands sei als Theologe ein Opfer seiner " nominalistischen " Prämissen und eines durch sie gewissermaßen " prästabilisierten ", fundamentalen Mißverstehens altgläubiger Lehraussagen geworden. An dem etwas zerklüfteten Konglomerat der von Mc Gee ventilierten Vermutungen, die dann ein Aufsatz William Courtenays einer systematischen Analyse und überlegenen Kritik unterzog, scheinen zwei Hauptaussagen immerhin erwägenswert. Sie seien hier in indikativischer Form kurz zusammengefasst:

- (1) In die Abendmahlslehre führte Cranmer den " quantitativen Faktor der Zeit " ein und veränderte damit folgeschwer den logischen und sachlichen Zusammenhang überkommener, dogmatischer Setzungen. Vor dem Hintergrund seines ausschließlich naturalen, nicht mehr metaphysisch verankerten Zeitbegriffs verlor die traditionelle Rede von der Messe als einer *repraesentatio* des Kreuzesopfers Christi und von der realen Gegenwärtigkeit des Auferstandenen in den eucharistischen Elementen ihr gedankliches Fundament, wie auch ihren mystagogisch anschaulichen Sinn.
- (2) Ursache dieser theologischen Gewichtsverlagerung war die Preisgabe der herkömmlichen Unterscheidung von Substanz und Akzidentien: für Cranmer bedingte ein Wandel der Substanz immer auch eine Veränderung der Akzidentien, als deren bloße logische Funktion er die ontologische Kategorie der Substanz gerade begriff. Zu seiner radikalen Verwerfung der Lehre von der Transsubstantiation gelangte er folgerichtig auf gleichsam " geometrische " Gründe hin, nicht aufgrund exegetischer Reflexion oder patristischer Studien.

Tatsächlich machte die " nominalistische " Prämisse von der Substanz als der Summe ihrer Akzidentien in der Umkehrung die Schlußfolgerung unvermeidlich, wonach ein Wandel der Substanz eine Änderung des Status ihrer Akzidentien zwangsläufig in sich schloß. Von den theologischen Denkern des englischen Mittelalters behandelten besonders Wilhelm von Ockham und

John Wyclif dieses gleichermaßen ontologische wie sprachphilosophische  
 121  
 Problem. Die charakteristische Differenz der von beiden Autoren jeweils gefun-  
 denen Lösungen, die ein vergleichender Essay Gordon Leffs ausführlich erör-  
 122  
 tert, markiert zugleich eine Art allgemeiner Grenzlinie zwischen hochscho-  
 lastischer Orthodoxie und nachscholastischer " Heterodoxie ". Eine schema-  
 tisch vereinfachende Gegenüberstellung der eucharistischen Konzeptionen  
 Ockhams und Wyclifs führt zudem aus der Einseitigkeit des von McGee vor-  
 geschlagenen Deutungsschemas heraus, welches die besondere Frage nach Her-  
 kunft und logischer Kohärenz der Cranmerschen Abendmahlsdoktrin mit dem  
 allgemeineren Problem einer Definition von " Nominalismus " auf wissen-  
 schaftologisch prekäre Weise verknüpft. Die entwicklungsgeschichtliche  
 Stellung der oben (VII, 6) zitierten Äußerungen Cranmers zur Theologie  
 des Abendmahls wiederum läßt sich gerade im Rückblick auf vorreformato-  
 rische Quellen mit größerer Genauigkeit erfassen.

Gemeinsam scheint den Abendmahlsauffassungen Ockhams und Wyclifs vor allem  
 ein ontologisch unterfangener Zweifel an der hochscholastischen Begründung  
 der Lehre von der Transsubstantiation. Diese ging von der Modellvorstel-  
 lung aus, die im eucharistischen Hochgebet der Messe rezitierten Ein-  
 setzungsworte Christi bewirkten kraft der " δύναμις ", der göttlichen  
 Lebenskraft und Allmacht des Auferstandenen, eine wesenhafte Verwandlung  
 (" transsubstantiatio ") der eucharistischen Elemente von Brot und Wein.  
 Während diese ihrem Wesen (" οὐσία ", " substantia ") nach zu Trägern der  
 realen Anwesenheit des nicht mehr in die Kategorien von Raum und Zeit ein-  
 geschlossenen, zu göttlichem Leben auferstandenen Erlösers wurden, blieben  
 deren äußere Merkmale (" συμβεβηκά ", " accidentia "), wie Aussehen  
 oder Geschmack, vor und nach der Konsekration unverändert. Zur Erklärung  
 122a  
 für diese Fortdauer der äußeren Erscheinung (" species ") der durch die  
 Konsekration ihrem Wesen nach verwandelten, eucharistischen Gestalten ver-  
 wiesen die Vertreter der Transsubstantiationslehre zumeist auf die  
 " quantitates " von Brot und Wein, deren räumliche Ausdehnung vom supra-

naturalen Geschehen der Konsekration nicht berührt werde. In realistischer Anschauung erschienen mithin " Substanz " und " Akzidentien " als unter bestimmten Voraussetzungen voneinander ablösbare Entitäten, wobei der Quantität als einer " universellen " Kategorie die anderen, spezifischen Akzidentien methodisch subsummiert wurden. An diesem Punkt aber setzt der Widerspruch Ockhams wie auch John Wyclifs an. Es handelt sich dabei um eine Kritik, die streckenweise bereits Züge eines antizipierten " sola scriptura " trägt.

Im Gegensatz zu den herkömmlichen Ableitungen des Transsubstantiationsmodells bestreitet Ockham jede Möglichkeit einer unabhängigen Fortdauer der Quantitäten von Brot und Wein nach geschehener Wesensverwandlung ihrer Substanzen. Ihre Akzidentien sieht er deshalb - dem voluntaristischen Grundzug eines theologischen Systems " franziskanischer " Provenienz gemäß - nicht der universalen Kategorie der Quantität inhärent, sondern unmittelbar durch Gottes Allmacht im Dasein gehalten. Substanz wie Quantität der Abendmahls-elemente werden nach Ockham daher im eucharistischen Hochgebet der Messe " annihilirt ". Die unter den Theologen des dreizehnten Jahrhunderts vorherrschende Auffassung von der Quantität als einem " absoluten ", unter bestimmten Umständen auch losgelöst von der Substanz existierenden Akzidenz hingegen verwirft er mit der ausdrücklichen Begründung, ihre Wahrheit sei aus der Schrift nicht zu erweisen. Als überindividuelle Konstituenten alles Seienden behaupten sich in Ockhams theologischem Denken somit nur Substanz und Qualität. Die anderen Hauptelemente der aristotelischen Kategorienlehre hingegen werden lediglich instrumental gefasst, als nähere Bestimmungen von Qualität und Substanz in ihrer anschaulichen Zuständlichkeit: sie besitzen für Ockham also keinerlei eigenständige Realität. Gleichwohl aber hält er an der Lehre von der Transsubstantiation mit kaum geringerer Entschiedenheit fest als die Mehrzahl der Theologen des dreizehnten Jahrhunderts oder als über hundert Jahre vor ihm sein englischer Ordensbruder Alexander von Hales (+ 1245).

Doch scheint der herkömmliche Begründungszusammenhang bei Ockham in charakteristischer Weise verändert: die in der Meßfeier bewirkte Wesensverwandlung wird nicht mehr in Begriffen eines stufenhaft geordneten, ontologischen Systems beschrieben, sondern ausschließlicher und anschaulicher als bei manchen seiner Vorgänger aus Gottes unmittelbarem, souveränem Eingreifen abgeleitet, das in den engen Kategorien menschlicher Vernunft nicht zu erfassen ist. Gottes allmächtiger Wille trennt nach Ockhams Erklärungsmodell im sakramentalen Geschehen der Konsekration Substanz und Qualität der eucharistischen Elemente von deren Akzidentien und hält diese auch als von der ursprünglichen Substanz getrennte Entitäten im Dasein. Ockham kann darum sehr nachdrücklich sagen, nicht philosophische Einsicht oder scholastische Dialektik, sondern einzig Christi Wort und der in dieser Verheißung gründende Glaube der Kirche verbürge das alles menschliche Begreifen unendlich übersteigende Wunder der " Transsubstantiation ": der geheimnisvollen und unsichtbaren, realen Gegenwart Christi bei den Seinen und in den Seinen.<sup>127</sup>

Vielleicht lag das von der herrschenden Lehrmeinung des dreizehnten Jahrhunderts abgelehnte Modell der " Impanation " der inneren Logik des Ockhamschen Denkens um einiges näher als die herkömmliche, ontologische Begründung der " Transsubstantiation ". Jedenfalls aber hielt ein theologisch konsequenter Voluntarismus, der mit dem Rekurs auf Gottes Allmacht zugleich die Denkmöglichkeit einer durch sie bewirkten " Annihilation " der Substanzen von Brot und Wein auf neuartige und logisch einleuchtende Weise verknüpfte, bei Ockham die Verbindung zwischen philosophischer Reflexion und kirchlich-kanonischer Glaubensnorm noch überzeugend aufrecht. Wurde indes auf philosophische Gründe hin die Vorstellung der " Annihilation " selbst Gegenstand methodischen Zweifels, und blieb Ockhams grundsätzliche Revision der hochscholastischen Doktrin von den Universalien in ihren wesentlichen Voraussetzungen dennoch in Geltung, so mußte eine radikale Verwerfung der scholastischen Transsubstantiationslehre die wahrscheinliche<sup>128</sup>

Folge sein, und eine grundlegende Neubewertung der geltenden Lehre von der Eucharistie erschien dann unvermeidlich. Die Abendmahlskonzeption John Wyclifs, die Cranmer in ihren Grundzügen ebenso gekannt haben dürfte wie diejenige Ockhams, bezeichnet in zeitlicher und logischer Hinsicht am genauesten den Punkt dieser mentalitätsgeschichtlich bedeutungsvollen Koinzidenz.

Für Wyclif war Ockhams Konzept der Annihilation der Substanzen von Brot und Wein der Tendenz nach gleichbedeutend mit einer Negation des Schöpfungsgedankens selbst: schrieb Ockham doch - nach Wyclifs Deutung - Gott als dem Schöpfer und Erhalter alles Seienden gerade die Vernichtung von ihm erschaffener Entitäten zu und zerstörte so um eines philosophischen Theorems willen den vernunftgelenkten Zusammenhang der sichtbaren Welt.<sup>129</sup> Mit dieser Kritik zielte Wyclif zugleich auf die voluntaristischen Denkprämissen der Ockhamschen Erkenntnislehre wie auch der Scotistenschule, deren Positionen er offenbar sehr weitgehend miteinander identifizierte. Kam somit in der methodischen Begründung der Abendmahlslehre des Vorläufers der englischen Reformation durchaus auch ein rückwärtsgewandter, gegen die "Via moderna" seiner Zeitgenossen gerichteter Impuls zur Geltung,<sup>130</sup> so nahmen seine Folgerungen doch wesentliche Positionen reformatorischer Theologie wenigstens zum Teil vorweg. Wyclif erörterte umrißhaft<sup>131</sup> bereits das für die Reformatoren maßgebliche Problem der Kopula,<sup>132</sup> verwarf die Lehre von der Wesensverwandlung der eucharistischen Elemente zugunsten eines eher "spiritualistischen" Verständnisses der Einsetzungsworte, wandte sich mit Nachdruck gegen die Auffassung vom Opfercharakter der Messe und befasste sich in ähnlicher Weise mit dem Problem der *manducatio impii* wie später die Theologen des Reformationszeitalters.<sup>133</sup> Und doch dürfte Wyclifs eigentliche und entscheidende Bedeutung für Cranmer nicht so sehr in seiner Negation anerkannter scholastischer Denkpositionen gelegen haben, sondern in seinem Bemühen um ein eigenes und eigentümliches Verständnis des Abendmahls, welches die als "schriftwidrig" verworfenen<sup>134</sup>

Anschauungen von Transsubstantiation und Realpräsenz durch ein individuell geprägtes Modell " wahrer " eucharistischer Gegenwart ersetzte.

In unmißverständlicher Form bekannte Wyclif sich zur Theorie der " Remanenz ", die orthodoxe Theologen des dreizehnten und des vierzehnten Jahrhunderts wiederholt als häretisch zurückgewiesen hatten - zu der Auffassung also,<sup>135</sup> die eucharistischen Elemente seien, ihrer Substanz nach, auch nach der Konsekration nicht mehr und nichts anderes als Brot und Wein. Dennoch aber nahm er eine reale und unmittelbare Beziehung zwischen der göttlichen Allmacht des Auferstandenen und den in seinem Namen konsekrierten Elementen an. Zu ihrer Erklärung bediente Wyclif sich eines ebenso anschaulichen wie einprägsamen Bildes, welches in seinen Augen wohl mehr war als eine bloße Beschreibungsmetapher: Christi Kraft sah er in der konsekrierten Hostie in gleicher Weise gegenwärtig wie in einem Spiegel das Abbild der von diesem reflektierten Gestalt. Durch die Gaben von Brot und Wein wirke Christus in ähnlicher Weise " spiritualiter ", wie ein in seinem Spiegelbild optisch präsenter, irdischer Körper in diesem " intentiona-<sup>136</sup>liter " auszumachen sei.

Es stellt daher keinen inhaltlichen Widerspruch dar, wenn Wyclif nachdrücklich hervorhebt, der verklärte Leib des Auferstandenen sei im Himmel und nirgendwo sonst -<sup>137</sup> ganz ähnlich sollten sich dann rund zweihundert Jahre später, in Übereinstimmung mit den Auffassungen Zwinglis und Bullingers, auch Cranmer,<sup>138</sup> Nicholas Ridley und John Hooper äußern - und wenn er dennoch bekräftigt, " sacramentaliter " sei Christus an jedem Punkt der konsekrierten Hostie gegenwärtig.<sup>139</sup> Und so gewiß Wyclifs mystagogische Applikation optischer Vorstellungsbilder eine Anzahl klar identifizierbarer Vorläufer besitzt:<sup>140</sup> in ihrem Ergebnis erweist sie sich als eine originelle Variante eucharistischer Theologie, deren mögliche Bedeutung für Cranmers eigene Lehre vom Abendmahl nicht gering zu veranschlagen ist.

Denn noch mit einer Reihe weiterer Aussagen verweist John Wyclifs Abendmahlsauffassung auf diejenige des ersten anglikanischen Primas: gleich Cran-

mer lehnt auch Wyclif den " nominalistischen " Rekurs auf Gottes Allmacht<sup>141</sup> als Argument für die Lehre von der Transsubstantiation nachdrücklich ab, wie dieser verwirft er aber auch die übliche, " realistische " Zuordnung von Substanz und Akzidenz;<sup>142</sup> wie der spätere Reformator der Kirche von England versucht er die Lehre von der Wesensverwandlung der Elemente durch eine Art von Schriftbeweis aus dem biblischen Einsetzungsbericht selbst zu<sup>143</sup> widerlegen, motiviert ihre Zurückweisung zugleich aber auch mit selektiv herangezogenen Glaubenszeugnissen der frühen Kirche, welche er der in seinen Augen fiktional/entstellten Lehrtradition der hochmittelalterlichen<sup>144</sup> Christenheit entgegensetzt; und wie Thomas Cranmer begründet er seine Opposition gegen den kirchlichen Glauben seiner Zeitgenossen nicht ausschließlich theologisch, sondern zudem auch mit Argumenten pragmatischer Art.<sup>145</sup> Vor allem aber geht Wyclif, wie später der Autor des " Book of Common Prayer ", von der ungeläufigen Vorstellung einer Doppelnatur des Sakraments aus, welche eine tatsächliche Verbindung zwischen dem nur im Himmel anwesenden Herrenleib und der auf dem Altar vorhandenen, sichtbaren Brots-gestalt begründen, zugleich aber das perhorreszierte Konzept der Realpräsenz<sup>146</sup> überwinden soll.

Die Vermutung scheint daher angebracht, daß Cranmer sich vor dem Hintergrund einer historisch in mancher Hinsicht unvergleichbaren Situation, im Prozeß seiner Auseinandersetzung mit den Abendmahlskonzeptionen kontinentaler Reformatoren und im Zuge der Suche nach einer inneranglikanischen Konsensformel über das Abendmahl (VII, 3) an seinen Landsmann und mittelalterlichen Vorläufer erinnert haben könnte. Cranmers vollständiges Schweigen zu diesem Punkt nimmt der Hypothese nichts von ihrer Wahrscheinlichkeit. Weder während der schicksalhaften Debatten des " House of Lords " über die Frage des Abendmahls und die Revision des " Book of Common Prayer "<sup>147</sup>, noch auch bei seiner Entgegnung auf die eucharistischen Traktate seiner " altgläubigen " Mit Bischöfe Stephen Gardiner (Winchester) und Cuthbert Tunstall (Durham), oder in der Auseinandersetzung mit seinen

opponierenden Bischofskollegen Nicholas Heath (Worcester) und George Day (Chichester) konnte dem englischen Primas daran gelegen sein, sich offen auf einen nicht allein durch päpstlichen Lehrentscheid, sondern zudem auch von der Reformsynode zu Konstanz verurteilten Autor zu beziehen. Während seiner öffentlichen Disputation in Oxford im Frühjahr 1534 wiederum verbot allein schon die sachliche und zeitliche Nähe seines Prozesses die Erwähnung eines eindeutig heterodoxen Vorläufers. Als Mann diplomatischer Vorsicht und gelegentlicher, absichtsvoller Ambiguität erwies Cranmer sich auch in andern Zusammenhängen, nicht zuletzt während der für ihn schwierigen, letzten Regierungsjahre Heinrichs VIII. Es besteht daher kein Anlaß, aus seinem Stillschweigen über Wyclifs Einfluß auf dessen Abwesenheit zu schließen und so eine mögliche Kontinuitätslinie zu übersehen, die freilich auch nicht hyperbolisch überdehnt werden sollte.<sup>148</sup>

Denn Ockhams Bedeutung für Cranmers Theorie des Abendmahls dürfte kaum geringer anzusetzen sein als die des Rebellen von Lutterworth.

Auf Wyclif könnte - neben den oben angeführten Einzelaussagen - Cranmers spezifisches Konzept "wahrer" eucharistischer Gegenwart ("true presence")<sup>149</sup> zurückgehen. Ockham hingegen verdankte der Erzbischof wohl die von ihm bei vielen Anlässen bekräftigte Überzeugung, die Lehre von der Transsubstantiation sei im Wege formallogischer Deduktionen nicht zu erweisen.<sup>150</sup> Für Denker wie Ockham oder wenig später auch für Pierre d'Ailly<sup>151</sup> folgte aus dieser Einsicht die nachdrückliche Begründung der kirchlichen Lehre aus dem Zeugnis der Schrift und der patristischen Tradition selbst - die Realpräsenz Christi im Sakrament galt ihnen als ein menschlicher Vernunft nicht zugängliches, durch Gottes Allmacht jedoch um so sicherer verbürgtes Glaubensmysterium. Cranmer hingegen gelangte vom gleichen Ausgangspunkt zur völligen Verwerfung von Transsubstantiation und Realpräsenz, weil ihm - gleich den anderen Reformatoren - die Lehrautorität

von Papst und Konzilien als fragwürdig erschien und sein Schriftverständnis die Lehrtradition der Kirche nicht mehr als erhellende und verbindliche Norm anerkannte. Mehrere Glaubensprozesse, die Cranmer in seiner Eigenschaft als Erzbischof von Canterbury während der Regierungszeit Heinrichs VIII. und dann wieder gegen Ende der Ära Somerset zu führen hatte, vermittelten ihm überdies ein recht genaues Bild der in lollardischen Kreisen üblichen Sicht des Sakraments<sup>152</sup>. In dem im Untergrund verbreiteten, John Wyclif selbst zugeschriebenen Traktat " Wycliffe's Wycket " hatte diese Überlieferung besonders anschaulichen Ausdruck gefunden<sup>153</sup>. Doch auch in volkssprachlichen, von lollardischen Vorstellungen inspirierten Predigttexten, wie sie in zahlreichen, sorgfältig gehüteten Abschriften kursierten, fanden sich wesentliche Elemente einer neuartigen, ihrer Tendenz nach " spiritualistischen " Abendmahlsauffassung: gerade Wyclifs Gedanke der " Remanenz " zählte zu den religiösen Grundüberzeugungen englischer " lollards " am Vorabend der Reformation<sup>154</sup>. Es darf vermutet werden, daß heterodoxe Lokaltraditionen der geschilderten Art für Cranmers eucharistische Doktrin zumindest in Teilen wirksam wurden<sup>155</sup>. Dieser Einfluß stellt zugleich ein eindrucksvolles Beispiel für jenen " verborgenen Dialog von Hochkultur und Volkskultur " dar, wie ihn unter anderem LaCapra hinter der vordergründigen Dichotomie sozial antagonistischer Kulturerscheinungen als ein dialektisches Moment wechselseitiger Bezogenheit ausgemacht hat<sup>156</sup>. Betrachtet man sie unter dieser Perspektive, so gewinnt die persönliche Konversion des anglikanischen Primas in der Frage des Abendmahls (s. oben Abschnitte VII, 4, VII, 5 und VII, 6) neue und überraschende Dimensionen. Unter den geschilderten Prämissen läßt sie sich begreifen als der sich über Jahre hin erstreckende Vorgang einer schrittweisen Annäherung des maßgeblichen (und in seinen ekklesiologischen Maximen ganz dem Supremat der Krone verpflichteten) Vertreters der anglikanischen Hierarchie an populäre, von ihm lange Zeit in Verhören und Gerichtsverfahren bekämpfte, im religiösen Untergrund des Landes mit wachsender Intensität verankerte Glaubensvorstellungen. Die jeweiligen kirchenpolitischen

Richtungsänderungen unter Somerset und Northumberland (Kapitel VI und Kapitel VII, 1) und Crammers eigene Beschäftigung mit den Schriften der kontinentalen Reformatoren (Abschnitt VII, 3) wären so vor allem als Anstoß und auslösendes Moment und nicht vorrangig als tiefere Ursache seiner theologischen Wandlung zu begreifen. Crammers wahrscheinliche Kenntnis der Abendmahlskonzeptionen Ockhams und Wyclifs wiederum (s. oben Abschnitt VII, 7) dürfte dem Erzbischof wesentliche Anregungen vermittelt und den Umschlag seines eucharistischen Denkens entscheidend gefördert, wenn auch nicht ausschließlich herbeigeführt haben. Die wiederholte und gelegentlich von rhetorischem Pathos begleitete Berufung auf Rathramnus, Cyprian und Augustinus hingegen hätte dem englischen Reformator (denkt man diese hypothetische Rekonstruktion seines inneren Weges zu Ende) vor allem die Begründung seiner endgültigen Glaubensentscheidung und das beharrliche Festhalten an ihr erleichtert und die apologetische Kennzeichnung seiner Abendmahlsdoktrin als "katholisch" und schriftgemäß ermöglicht.

Insofern suchte und fand Thomas Cranmer die Lösung der Frage nach einer konsensstiftenden, reformatorischen Lehre vom Abendmahl (Abschnitt VII, 3) auf den Wegen der "Tradition" - freilich einer unkanonisch selektierten und individuell gedeuteten Tradition, für welche Ridleys subjektive Rathramnusinterpretation (Abschnitte VII, 4 und VII, 5) den Schlüssel und das Modell darstellt.

Dieses inkommensurable, durch Ridleys und Crammers innere Entwicklung entscheidend mitgeprägte Traditionsverständnis entschied über den weiteren, geschichtlichen Weg der **Ecclesia Anglicana**. Es gestattete ihr eine eigentümliche Mittelstellung zwischen der alten Kirche des lateinischen Westens und den neu entstehenden Reformationskirchen des Kontinents, öffnete sie zugleich aber für Einflüsse der Theologie und der liturgischen Überlieferung des griechischen Ostens. Auch zeichnete diesen innovatorischen Traditionsbegriff gerade im konfessionellen Binnenraum des Anglikanismus selbst eine bemerkenswerte Flexibilität und große inhaltliche Variationsbreite aus. So gab Edmund Grindal (geb. 1519),

später der zweite Primas der elisabethanischen " Church of England ", anlässlich einer öffentlichen Disputation in Cambridge dem neuen Abendmahlsverständnis eine exegetische Begründung, die deutlich an Ridleys und Crammers Argumentation anknüpft, dabei aber auch eine spezifische Nähe zu Zwinglis und Bullingers Sakramentsbegriff erkennen <sup>159</sup> läßt. Knapp achtzig Jahre später jedoch bezog sich Bischof William Laud, der führende Vertreter der " arminianischen " Richtung innerhalb der Staatskirche, mit genau entgegengesetzter Tendenz auf die von ihm als normgebend erachtete Abendmahlsauffassung der beiden anglikanischen Reformatoren: ihm ging es darum, einer calvinistischen Sicht des Herrenmahls den " authentischen " Glauben der anglikanischen Christenheit gegenüber- <sup>160</sup> zustellen und dabei dessen " wahre Katholizität " anschaulich zu machen. Für beide späteren Erzbischöfe war Crammers und Ridleys eucharistische Doktrin demnach der Ausgangspunkt ihrer Überlegungen. Beide gelangten zu kohärenten Folgerungen, obwohl die Anschauungen des dritten und des siebten anglikanischen Primas einander unmittelbar widersprachen, und obwohl Edmund Grindals Auffassung der theologischen Mentalität der Gründer des Anglikanismus wohl näher stand als diejenige seines späten Nachfolgers <sup>161</sup> William Laud. Gleichsam in sachlicher und zeitlicher Mitte zwischen Grindal und Laud sollten auch die großen Apologeten der " Church of England " in der elisabethanischen Ära, John Jewel und Richard Hooker, das anglikanische Verständnis des Herrenmahls erläutern und dabei wiederum von Ridley, Cranmer und dem Abendmahlsformular des zweiten " Book of Common Prayer " ausgehen, in dem sie einen authentischen Niederschlag biblischer Glaubensnorm und patristischer Überlieferung erblickten. <sup>162</sup> Und noch gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts, in der Ära der Restauration von Staatskirche und Monarchie, begründete der Dekan der Kathedrale von Canterbury und spätere anglikanische Primas John Tillotson (1630 - 1694) mit der gleichen Berufung auf die Abendmahlsliturgie des " Common Prayer Book " eine Deutung der Eucharistie, welche den " memora-

162a

listischen " Aspekt des Sakraments weit stärker betonte, als irgend-

einer der führenden Theologen der anglikanischen Gründergeneration  
- ausgenommen vielleicht John Hooper - es je getan hatte. Mit kaum

156

geringerer Selbstverständlichkeit aber führten rund einhundertund-  
fünfzig Jahre danach Vertreter des " Tractarianism " bzw. des " Oxford  
Movement " " realistisch " anmutende und unverkennbar von vorreformato-  
rischen Denkmodellen inspirierte Auffassungen des Abendmahls auf den Autor  
des " Book of Common Prayer " zurück, während ihre innerkirchlichen Geg-  
ner ihnen wiederum mit dem ungebrochenen Hinweis auf Ridley und Cranmer  
antworteten.

164

Cranmers eucharistische Doktrin diene somit sehr verschiedenartigen Strö-  
mungen innerhalb der Staatskirche Englands als formaler Anknüpfungspunkt.  
Gewiß trug zu dieser lang andauernden Wirkungsgeschichte nicht allein der an  
die Person des anglikanischen Reformators sich heftende Mythos bei,  
sondern ebenso auch die Verwurzelung seines theologischen Denkens in be-  
deutsamen vorreformatorischen Überlieferungen des Landes. Dennoch aber ist  
mit dem Hinweis auf die englische Ahnenreihe der Cranmerschen Abendmahls-  
theorie die einleitend gestellte Frage noch nicht hinreichend beantwortet,  
inwieweit es sich bei dieser eucharistischen Doktrin um den folgerichtigen  
Abschluß eines englischen Sonderweges, um eine systematische Adaption kon-  
tinentaler Modelle auf die besondere Situation der Staatskirche Englands,  
oder aber um den originären Versuch einer Synthese gehandelt habe.

Deshalb scheint es sinnvoll, die Abendmahlslehre des Schöpfers der ang-  
likanischen Liturgie einigen zentralen Aussagen kontinentaler Reforma-  
toren gegenüberzustellen, um vor dieser Folie des Vergleichs ihre be-  
sondere Eigenart noch klarer hervortreten zu lassen.

Im dritten Buch seiner erwähnten " Answer to a Crafty and Sophistical  
Cavillation devised by Stephen Gardiner " von 1551 (Abschnitt VII, 6)  
formuliert Cranmer seine Auffassung, " Christi Leib selbst  
sei nicht ' wundersam und auf übernatürliche Weise ' im Sakrament zuge-

gen, wengleich er im Vollzug und in der Feier (ministration) des Abendmahls<sup>165</sup> "wunderbar und auf übernatürliche Weise gegenwärtig" sei. Der Terminus "ministration" steht also im Mittelpunkt dieser Aussage Cranmers über sein Verständnis "wahrer" eucharistischer Gegenwart ("true presence"). Der Umfang dieses Begriffs ist nicht leicht zu bestimmen: offenbar meint er sowohl den Vollzug der eucharistischen Feier im ganzen, als auch den besonderen Vorgang der Ausspendung der Elemente durch den im zweiten "Book of Common Prayer" meist "minister" genannten Geistlichen.<sup>166</sup> Der positive Sinn der zitierten Aussage Cranmers wäre demnach auf doppelte Weise zu umschreiben: Christi wahrer Leib ist dem zum Abendmahl würdig Hinzutretenden auf übernatürliche Weise gegenwärtig; Christi wahrer Leib ist in der gemeindlichen Feier seines Gedächtnisses auf wunderbare Weise anwesend. Beide Perspektiven fallen für Cranmer zusammen - die Abendmahlsagende seines zweiten "Prayer Book" läßt die Austeilung von Brot und Wein den Einsetzungsworten unmittelbar folgen und geht im übrigen von der Regel des gemeinsamen Kommunionempfangs aller Anwesenden aus. Die Liturgie des Erzbischofs zeigt in dieser Hinsicht Berührungspunkte mit Zwinglis Zürcher Abendmahlsordnung von 1525, auf die vielleicht auch die von Cranmer verwendete Bezeichnung "minister" für den liturgischen Offizianten zurück-<sup>167</sup> geht. Doch verweist Cranmers theologisches Konzept der "ministration" nicht minder auf die Sakramentstheologie seines Mitarbeiters Nicholas Ridley: unter Berufung auf Rathramnus hatte der Bischof von London erstmals jene theologische Parallelisierung von Abendmahls-elementen und Taufwasser vollzogen (Abschnitt VII, 5), die für Cranmers eigenes Verständnis des Sakraments ausschlaggebend werden sollte. Im Ausgang von dieser durch Ridley mit Nachdruck verfochtenen, typologischen Analogie<sup>168</sup> wendet sich Cranmer gegen den überlieferten Glauben an eine "ex opere operato" wirksame, über den Augenblick des Sakramentsempfangs hinausreichende Gegenwart des Auf-<sup>169</sup>erstandenen in den Elementen. Dieses klassische Konzept einer zeitlich

nicht begrenzten Realpräsenz war in England unter anderem von Martin Bucer heftig attackiert worden. Noch eine der letzten Vorlesungen, die der elsässische Reformator im Frühjahr 1551 in Cambridge hielt, befasste sich mit der Frage der andauernden eucharistischen Präsenz und enthielt scharfe Verdammungsurteile gegen die in England offenbar noch damals verbreitete Praxis der Elevation, Adoration und Reservation der Elemente. Daß Cranmers eigene Anschauungen durch Bucers Polemik mitbeeinflußt sein könnten, ist nicht unwahrscheinlich, wenngleich quellenmäßig nicht strikt zu erweisen.<sup>170</sup>

Außer Zweifel steht Cranmers eingehende Beschäftigung mit der Abendmahls-  
theologie der Schweizer Reformatoren. Während der Zeit der Entstehung  
seiner "Common Places" - Sammlung "De re sacramentaria" (s. oben Abschnitt  
VII, 3) setzte der Erzbischof sich auch mit wichtigen Lehraussagen Zwing-  
lis und Calvins auseinander. Vor allem aber machte sein zeitweiliger Plan,  
in London als Gastgeber einer reformatorischen Generalsynode zu fungieren,  
der das *supremum arbitrium* innerhalb des europäischen Protestantismus zu-  
gefallen wäre,<sup>171</sup> eine genaue Kenntnis der in Zürich und Genf hochgehaltenen  
Lehrpositionen erforderlich. Dank in England wirkender Emissäre der Zür-  
cher Reformation,<sup>172</sup> wie etwa Bartholomäus Traheron, dürfte Cranmer insbesondere  
über Zwinglis persönliche Sicht der Eucharistie im Bilde gewesen sein, wie  
dieser sie in einem Brief an seinen früheren Lehrer Thomas Wyttenbach (15. Juni  
1523) mit folgenden Worten umrissen hatte: "Ich glaube, daß das Abendmahl  
dort gegessen wird, wo der Glaube ist ... Nicht das Brot macht frei und  
nicht der Wein erfreut auf geistige Weise den Sinn, sondern das tut der Glau-  
be an seinen Leib und sein Blut, wie Christus ihn verlangte, weil er mit  
jenem uns erlöst, mit diesem uns reingewaschen hat ... Was ferner Deine  
Ansicht über die Aufbewahrung des Abendmahls betrifft, so bin ich sehr  
mit Dir einverstanden, daß es nämlich nur in der menschlichen Seele auf-  
bewahrt werden kann. Meines Erachtens ist von einem Abendmahl nur zu reden,  
wenn es begangen wird; wird es nicht begangen, so ist auch kein Abend-

mahl da. Christus muß entweder im Himmel zur Rechten Gottes sitzen, oder er muß auf Erden im gläubigen Herzen sein ... Und wie die Taufe nur wirklich ist, während der Gläubige getauft wird, nicht aber, während man das Wasser in der Kirche aufbewahrt, so wird zwar das Brot aufbewahrt, das wir, wenn es der Brauch erfordert, hervornehmen und im Glauben essen, um den Leib Christi und sein Blut in uns aufzunehmen; jedoch, wenn wir nicht essen, so ist es bloß Brot und ein Ding, das wir für den Gebrauch des Abendmahls aufbewahren ... Doch nützt diese Speise nur dem, der danach hungert ... Bei denjenigen, welchen gegenüber ich mich bereits über dieses Thema ausspreche, ziehe ich hie und da folgendes als Beispiel dafür heran: Es sei kein Feuer im Feuerstein, außer man schlage es heraus, dann komme es allerdings im Überfluß. So sei in der Gestalt des Brotes Christus nicht enthalten, außer man suche und begehre ihn dort im Glauben; erst dann könne man ihn essen, aber eben auf wunderbare Weise, nach der der Gläubige nicht ängstlich forscht. Alles hängt eben vom Glauben ab ... " <sup>173</sup> In einem Schreiben an Kaspar von Schwenckfeld und Valentin Krautwald vom 17. April 1526 bezeichnete Zwingli als " die wahre Auffassung vom Abendmahl " die Gewißheit, " daß das Brot nicht der Leib ist ", erläuterte seine oft wiederholte Deutung der Kopula "  $\xi\sigma\tau\acute{\iota}\nu$  " als " significat " und verwahrte sich gegen " jene törichte oder schon eher abscheuliche Auffassung " von der Realpräsenz, die er im Brief an Wyttenbach noch mit <sup>174</sup> herablassender Ironie bedacht hatte. Ein Echo fand Zwinglis Abendmahlslehre auch in verschiedenen Äußerungen ihm nahestehender Reformatoren, die den " memorialistischen " Grundgedanken seiner Abendmahlsdoktrin aufgriffen, die Feier der eucharistischen Liturgie unter vorwiegend anamnetischem Aspekt verstanden und in der entschiedenen Abwehr jeder " realistischen " Sakramentsfrömmigkeit ein Grundanliegen <sup>175</sup> reformatorischer Lehrverkündigung sahen.

Die Abendmahlsdoktrin Johannes Calvins wiederum bildet in gewisser

Weise einen theologischen Kontrapunkt zur symbolistischen Anschauung des Züricher Reformators. Im vierten Buch seiner " *Institutio religionis christianae* " hatte Calvin zwar den Zeichencharakter der eucharistischen Gaben betont, zugleich aber mit einer gegen einseitig spiritualistische Auslegungen gerichteten, bezeichnenden Wendung davor gewarnt, " die [sakramentalen] Zeichen in ihrem Wert zu verkleinern und dadurch den Eindruck zu erwecken, als wollten wir sie von den in ihnen veranschaulichten Geheimnissen losreißen, an die sie doch gewissermaßen angefügt sind. " Dem wahrhaft Glaubenden werde im Abendmahl wirklich Fleisch und Blut Christi gereicht - jedoch nicht im Sinne einer " realen " Anwesenheit des Auferstandenen in den Elementen, sondern im Wege einer " verborgenen Segnung und eines mystischen " Entsprechungsverhältnisses ", das den Gläubigen von der leibhaften und anschaulichen Wirklichkeit des Mahles zur geistigen Wirklichkeit der Christusbegegnung führe. Die Teilnahme am sichtbaren Mahl der Eucharistie verleihe dem gläubig Herzutretenden die sichere Gewißheit dieser übernatürlichen Gemeinschaft und sei Ausdruck des Bundes Gottes mit den von ihm zum Heil Prädestinierten.<sup>176</sup> In seiner " *Responsio ad Sadoleti Epistolam* " (1539) hielt Calvin dem profilierten Kirchenreformer Giacomo Kardinal Sadoletto entgegen, die eucharistische Frömmigkeit der altgläubigen Seite laufe in ihrer Konsequenz darauf hinaus, Christi " Leib irdischen Elementen anzuheften. " Als zentrale Lehrposition der " reformierten " Kirche von Genf hob er die scharfe Trennung von sakramentaler Gestalt und pneumatischer Wirksamkeit hervor: " ... die örtliche Gegenwart des Leibes Christi wird vom Brot entfernt, und die geistige Kraft Christi wird durch die Schranken des Leibes fest umrissen. " Gerade in dieser Trennung aber erblickte Calvin die eigentliche Gewähr für jene " wirkliche Teilhabe am Fleisch und Blut, die den Gläubigen im Mahl mitgeteilt wird "; die wahre eucharistische Gegenwart Christi sah er daher durch seine Lehre weder " eingeschränkt " noch " verdunkelt ".<sup>177</sup> In der Spätschrift " *Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis* " von

1555 sollte der Genfer Reformator dann noch einmal auf die in der " Antwort an Sadolet " getroffene Unterscheidung zurückkommen: seinem verklärten Leibe nach sei Christus im Himmel und keineswegs auf Erden zugegen. Doch erhalte der Glaubende im Abendmahl dergestalt Zugang zu ihm, daß er auf geistige Weise mit der lebensspendenden Kraft seines Leibes erfüllt werde. Der Streit um Transsubstantiation und Realpräsenz sei daher im Grunde nutzlos - Christi eigenes Wort verbürge, daß die Gläubigen unter der Symbolgestalt des Brotes gleichsam Christi Leib (oder vielmehr die göttliche Kraft dieses Leibes) empfangen, ohne daß dieses Heilswirken Christi im Brot zu lokalisieren oder im materiellen Sinn an die Brotsge-  
178  
stalt gebunden sei.

Dem anglikanischen Primas, der mit Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger wie auch mit Calvin selbst in brieflicher Verbindung stand, mußte der Lehrunterschied zwischen den beiden westlichen Kapitalen des kontinentalen Protestantismus gerade in der Frage des Abendmahls beträchtlich schei-  
179  
nen, auch wenn er zunehmend von der gemeinsamen Gegnerschaft zur lutherischen Orthodoxie überlagert wurde (zu Luthers Abendmahlsauffassung s. unten Exkurs Nr. 3). Vor allem hinsichtlich der tatsächlichen Bedeutung des Sakraments gingen Calvins und Zwinglis Meinungen auseinander. Zwingli verstand die sakramentalen Zeichen streng symbolistisch. In seiner Konzeption kommt den Abendmahlelementen " allein die Bedeutung zu, daß die gläubige Gemeinde beim Gebrauch der Zeichen der Heilstat Gottes gedenkt, auf diese Weise ihren Glauben bekennt und sich zu einem christlichen Wandel verpflichtet. " Für Calvin hingegen " gibt es keinen in sich festen und vollkommenen Glauben. Er ist ganz und gar von der Predigt und dem Gebrauch der Sakramente abhängig. Ohne die Gnadenmittel würde er nicht in uns entstehen und lebendig bleiben; denn er ist in dieser Welt von allen Seiten her bedroht ... Mitten in den Versuchungen und Anfechtungen dieser Welt haben wir gerade auch die von Gott uns gnädig dargebotenen Sakramente nötig. " Zwar hängt " die Wirkung der Sakramente ... ganz und gar daran,

daß sie uns zu Christus in Beziehung setzen und uns mit ihm verbinden. " Doch sind für den Glaubenden die eucharistischen Gestalten mehr als nur Zeichen symbolischer Bekräftigung: " Die irdischen Elemente veranschaulichen uns zu unserer Vergewisserung die geistliche Wirklichkeit nicht nur; sondern sie reichen uns diese auch dar ... sie sind nicht die Sache selbst, sondern streng von ihr zu unterscheiden; aber sie sind Instrumente und Organe, durch die der Herr uns seinen Leib und sein Blut gibt. "

Auffassung und Argumentation beider Reformatoren dürfte Cranmer eingehend verglichen und im theologischen Gegenüber zu den Sonderlehren Zürichs und Genfs den eigenen dogmatischen Standort nochmals geklärt haben. Dabei diente ihm die zwischen Lutheranern und " Oberdeutschen " umstrittene Abendmahlsauffassung des Basler Reformators Johannes Oecolampadius als Anknüpfungspunkt. Verschiedentlich hatte dieser

auf den objektiven Widerspruch hingewiesen, der sich hinter der Tatsache verbarg, daß im Mittelpunkt der innerreformatorischen Auseinandersetzung um das Herrenmahl der Streit um das rechte Verständnis der Kopula " ἔστιν " stand, obwohl diese sich im aramäischen Urtext der Evangelien nicht findet.

In mehreren Schriften legte Oecolampadius darum seine eigene Sicht des Sakraments dar. In seinem Traktat " Billiche Antwortt/ Johan Ecolampadij auff D: Martin Luthers bericht des sacramēts halb " (1526) führte er aus, " wie zwey-erlay essen sey / gaistlich und leiplich. " Den vorreformatorischen Lehren von Transsubstantiation und Realpräsenz, der lutherischen Vorstellung der " Ubiquität ", wie andererseits auch dem rigorosen Symbolismus Zwinglis, setzte er ein individuell abgewandeltes Konzept " wahrer " eucharistischer Präsenz entgegen: " ... dieweyl und so lang das brot ein sacrament ist/ dz ist/ so lang es in der handlung gebraucht wirt/ so ist es der Materi nach wol alein ein brot/ aber der dancksagung halben/ unnd von wegen der einsetzung Christi/ die da ist hailigmachung/ umb betrachtung des leyden Christi unnd unsers hayligen punds der liebe ist es vil mer dann eyn schlecht brot/ hat seyn wirdigkait ... " In seiner Streitschrift " Das der miszverstand D. Martin Luthers uff die ewig-

bständige wort Das ist mein Leib/ nit beston mag ... " (1527) erläuterte er die symbolische Gegenwärtigkeit Christi in den Abendmahls-elementen im Sinn der Relation von Urbild und Abbild: " Ich will es den einfeltigen mit einer gleichnuß für geben/ Wan Christus dazumal sein gecreuzigt Bildnuß hette in die hend genomen/ so het man auch wol mogen sprechen/ er treit sich selbs in henden/ unnd befilcht [unlesbar] dadurch sein leib/ so er spreche/ Das ist mein leib. " Im gleichen Jahr nannte es Oecolampadius in einem Schreiben, das vielleicht an Johann Haner, einen Frankfurter Parteigänger Zwinglis gerichtet war, " eine unerträgliche Rede, zu sagen, das Abendmahlsbrot sei der Substanz nach der Leib Christi. " Christi natürlicher Leib könne nirgendwo als im Himmel sein, andernfalls wäre er kein wahrer Leib. Und dennoch sei in gewissem Sinn " der Leib beim Brot ": nämlich " in der Weise, wie er auch beim Worte ist, durch welches das Brot zum Sacrament, zum sichtbaren Worte wird. " Durch den Glauben werde " der abwesende Leib Christi dem Geiste vollkommen gegenwärtig. " Zudem mache die Eucharistie auf eigentümliche Weise die geheimnisvolle Verbindung zwischen dem Auferstandenen und seinen noch in der Zeitlichkeit wandelnden Jüngern sichtbar: " Christus trägt unser Fleisch im Himmel, und wir tragen sein Fleisch an uns auf Erden in anschaulicher Weise. " Deshalb drückten diejenigen sich richtig und gottgefällig aus, " welche sagen, daß sie in der Feier des Abendmahls zum Leibe Christi hinzutreten oder den Leib Christi genießen. " Doch sei " diese Gegenwart des Fleisches " ohne den Glauben unnütz, für den Glaubenden hingegen " auf jede Weise nützlich. " In einem persönlichen Mahnschreiben vom 16. November des selben Jahres, das an eine nicht näher identifizierbare, anscheinend verwaiste protestantische Gemeinde gerichtet ist, warnte der Basler Reformator eindringlich vor der scholastischen Auffassung der Messe als eines " sacrificium propitiatorium " und schärfte demgegenüber die reformatorische Doktrin der " iustificatio sola fide " ein. Bot diese

185

erinnert ihr Tonfall streckenweise an Luther - so trat zu Beginn des folgenden Jahres Oecolampadius' relative Nähe zur Reformation Züricher Prägung wieder schärfer hervor: am 15. Januar 1528 verteidigte er anläßlich des vom Berner Rat angesetzten, großen Religionsgesprächs zusammen mit Zwingli die vornehmlich gegen die Lehre von der Transsubstantiation, aber auch gegen Luthers Konzept der Ubiquität gerichtete These, " das der leyb und blüt Christi wäsentlich unnd leyblich in dem brot der dancksagung empfangen werdind, mag mit biblischer geschriff nit bybracht werden. "<sup>186</sup> Zuvor schon, in einem zwischen dem 16. Mai und 18. Juni eingereichten Gutachten an den Magistrat von Basel, hatte Oecolampadius eine kurze Zusammenfassung seines Abendmahlsverständnisses gegeben: " das Sacrament besteht ... aus dem Stoffe und dem Worte. Und es unterliegt keinem Zweifel, daß, wo eines davon fehlt, da auch kein Sacrament sein kann. Ferner hat Christus wirkliches Brot und wirklichen Wein genommen und zum Gebrauche dieses Sacraments bestimmt ... Und er selbst spricht auch diese Worte: ' Das ist mein Leib, der für euch dahingegeben wird, und dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute, welches für euch vergossen wird. ' Durch diese Worte werden Brot und Wein Sacramente und heilige Zeichen des Leibes und Blutes Christi. Und diese Worte verkündigen uns die Verheißungen der freudigsten Botschaft, und indem wir dieselben mit wahrem Glauben aufnehmen, genießen wir im Geiste und auf geistliche Weise das Fleisch und Blut Christi, und erlangen dadurch das ewige Leben. Für uns ist dieses Sacrament gleichsam ein Testamentsbrief, der uns Großes verheißt ... "<sup>187</sup> In seiner Abhandlung " Quid de eucharistia veteres tum Graeci, tum Latini senserint, dialogus " (Frühjahr 1530) definierte der Reformator aus Basel die Eucharistie als " sicherstes Zeugnis über Christus, das Kraft und Segnung aller Sakramente in sich birgt "<sup>188</sup>, verstand sie also als wirksames Zeichen der Heilsgegenwart Christi, und nicht, im Sinne Zwinglis, als bloßes Gedächtnismahl. Ebenso sprachen die von Oecolampadius mitverfassten achtzehn Ulmer Glaubens-

artikel des folgenden Jahres (Frühsommer 1531) vom Abendmahl als einem Zeugnis " des gloubens und brüderlicher liebe ", in welchem den Gläubigen Christi Fleisch und Blut als geistliche Speise gereicht werde: " Wir gloubend ... vestiglich, das Christus selbs syge [sic] die spyß der gloubigen Seelen zum ewigen läben, und das unsere Seelen, durch den waren glouben, in den crützigten C H R I S T U M, mit dem fleisch und blut C H R I S T I gesyset, und getrenckt werdend, also das wir sines lybs, als unseres einigen houpts, glider, in jm, und er in uns läbe, damit wir am jüngsten tag, durch jn, und in jm, in die ewigen frōwd und seligkeit ufferstan werdend. Darumb so bekennen wir, das C H R I S T U S in sinem heyligen Nachtmahl, allen denen, die da warhaftiglichen gloubend, gegenwurtig sye. " <sup>189</sup> Noch deutlicher hatte Oecolampadius im Marburger Religionsgespräch vom Oktober 1529 seine persönliche Auffassung des Abendmahls zum Ausdruck gebracht und dabei nicht allein eine klare Abgrenzung gegenüber Luthers Lehre von der Ubiquität vollzogen, sondern zugleich auch eine gewisse Distanz zur streng symbolistischen Anschauung seines damaligen theologischen Verbündeten Zwingli angedeutet: " Wir bekennen, das ausz vermög diser wort: ' dz ist mein leib, dz ist mein blüt ', der leib und das blüt unsers herren Jesu Christi warhaftiglich, hoc est: substantive et essentialiter, non tamen quantitative nec qualitative nec locative, im nachtmahl gegenwertig sey und gegeben werd. " <sup>190</sup>

Es war diese charakteristische und nicht auf eine widerspruchsfreie Formel zu reduzierende Mittelstellung zwischen zwei ungleich einschichtigeren Positionen, die Oecolampadius' Konzeption des Abendmahls das Gepräge gab und ihren historischen Ort zwischen Zürich und Wittenberg markierte. Gerade dieser erkennbare Anspruch auf theologische Autarkie sicherte der Abendmahlslehre des Basler Reformators breite Beachtung und überregionale Bedeutung, erklärt freilich auch die teilweise heftige Kritik, die Oecolampadius bei einigen seiner Zeitgenossen hervorrief.

Zwar äußerte Luther sich im Rückblick auf die persönliche Begegnung beim

Marburger Religionsgespräch (1527) eher zurückhaltend über Oecolampadius, mit dem sein Mitarbeiter Melanchthon in gelegentlichem Briefwechsel stand; offenbar hegte man damals in Wittenberg noch gewisse Hoffnungen, auf den Basler Reformator persönlichen Einfluß nehmen und ihn zu einer Distanzierung von Zwingli bewegen zu können.<sup>191</sup> Weit schärfer fiel das Urteil altgläubiger Kritiker aus. Johannes Fabri äußerte summarisch, ihm erscheine " dieser besondere Menschenschlag von der Art eines Zwingli oder Oecolampadius ... äußerst suspekt."<sup>192</sup> Nicht minder harsch sprach Johann Cochläus von " jenem hochfahrenden Heuchler Oecolampadius ", und Thomas Murner blies in seiner " Causa Helvetica " (1528) zum Generalangriff auf " die Lügen des Oecolampadius."<sup>193</sup>

Auch in England selbst wurden Oecolampadius Auffassungen frühzeitig zum Gegenstand kontroverstheologischer, mitunter sogar tagespolitischer Interessen. Zum einen war der Reformator aus Weinsberg, wenn auch gewiß sehr am Rande, in die kanonistisch-theologische Debatte um die Gültigkeit der ersten Ehe Heinrichs VIII. einbezogen.<sup>194</sup> Zudem aber wurden die Wortführer des englischen Humanismus, Thomas More und John Fisher, bald auf ihn aufmerksam. Der Bischof von Rochester und spätere Märtyrer setzte sich in seinem Traktat " De veritate corporis et sanguinis Christi in eucharistia ... adversus Johannem Oecolampadium " (1527) mit der Abendmahlslehre des Basler Predikanten auseinander. Thomas More korrespondierte im Frühjahr des gleichen Jahres mit Erasmus von Rotterdam über eine erwartete Gegenschrift des Oecolampadius auf Erasmus' " De libero arbitrio διατριβή ".

Cranmer selbst dürfte bereits während der Zeit seiner Lehrtätigkeit in Cambridge mit dem Werk des in etwa Gleichaltrigen in Berührung gekommen sein, zumal er eine besondere Lizenz für die Lektüre häretischer Schriften besaß<sup>195</sup> und im Schutz dieser amtlichen Erlaubnis die Theorien der kontinentalen Reformatoren studierte. Vor allem jedoch boten seine mehrmonatige Tätigkeit als Gesandter Heinrichs VIII. am Hof Kaiser Karls V.

(Januar bis November 1532), sowie die bei dieser Gelegenheit gepflogenen Geheimkontakte mit deutschen Protestanten verschiedener Richtung dem späteren Primas Gelegenheit, sich mit den Lehrdifferenzen zwischen Lutheranern und oberdeutschen Reformatoren auseinanderzusetzen und dabei jene besondere Mittelstellung in den Blick zu nehmen, die den Basler Reformator aus der Schar zeitgenössischer, reformatorischer Lokalgrößen <sup>196</sup> heraushob. Während der Regierung Edwards VI. sorgte Martin Bucers Lehrtätigkeit in Cambridge, verbunden mit seinem zeitweiligen Gastaufenthalt in Cranmers Londoner Residenz (" Lambeth Palace ") für die gelegentliche Erinnerung an Oecolampadius, dessen katechetische Schrift " concio ad adolescentes et puellas " John Foxe, der spätere anglikanische Martyrologist, <sup>197</sup> 1550 ins Englische übertrug. Selbst noch zwei Jahrzehnte nach Oecolampadius' um den 22. November 1531 erfolgtem Tod stand Cranmer in <sup>198</sup> brieflichem Kontakt mit der Witwe des Basler Münsterpredigers. Es scheint also, daß der Reformator Englands von Schicksal und persönlicher Lehrentwicklung seines oberdeutschen Kollegen zu verschiedenen Zeiten eingehend Kenntnis nahm. Daher kann es nicht überraschen, wenn partielle Übereinstimmungen zwischen der Abendmehlsauffassung des anglikanischen Primas und derjenigen des faktischen Leiters der reformatorischen Kirchenorganisation in Basel auszumachen sind. So entspricht der Cranmersche Terminus der " ministration " fast wortgetreu dem freilich enger gefassten Begriff der " handlung " bei Oecolampadius im Jahr 1526 (der seinerseits mit Zwinglis Titelbezeichnung " Action " für seine im Vorjahr 1525 neu eingeführte Züricher Abendmehlsagende grundsätzlich übereinstimmt). Das theologisch-liturgische Konzept vollends, das sich bei Cranmer mit dem Wort " ministration " verbindet, scheint bei Oecolampadius - und nur bei ihm - in charakteristischer Weise <sup>199</sup> bereits vorweggenommen. Ein Einfluß seiner durch den englischen Primas

verfolgten Kontroverse mit Luther (Abschnitt VII, 3 und Exkurs Nr. 3) auf Cranmers Abendmahlsverständnis scheint jedoch noch aus einem anderen Grunde naheliegend. Oecolampadius' Sicht des Abendmahls entging offenbar den ontologischen Aporien des lutherischen Ubiquitätsmodells ebenso wie dem symbolistischen Minimalismus der Sakramentstheologie Zwinglis; sie fasste gleich der Lehre von Calvins " Institutio " das sakramentale Geschehen des Abendmahls empfangs ausschließlich als " manducatio spiritualis " und setzte sich damit scharf vom althergebrachten Konzept der Transsubstantiation ab, hielt jedoch entschiedener als die grundsätzlich verwandte Theorie des Genfer Reformators an der Grundüberzeugung fest, daß " der Leib beim Brot " sei.<sup>200</sup> Außerdem dürfte Cranmer der irenische Grundzug der Abendmahlstheologie des Basler Reformators angesprochen haben: jenes Bemühen um eine den innerprotestantischen Dissens überwindende Sicht des Herrenmahls, wie es in Oecolampadius' Feststellung zum Ausdruck kam, in der Frage des Abendmahls verfehle keiner den rechten Glauben ganz, der sich durch Christi Leiden erlöst wisse und die Heilsnotwendigkeit des Abendmahls empfangs nicht bestreite.<sup>201</sup> Cranmers eigene Suche nach einer Auffassung des Herrenmahls, die für alle " reformatorischen " Vorstellungen zuneigenden Engländer annehmbar wäre,<sup>202</sup> konnte sich durch Oecolampadius ermutigt fühlen: obschon persönlich Zwingli und Bullinger nahestehend, hielt dieser in seinem eucharistischen Verständnis Distanz sowohl zu Zürich als zu Genf und wahrte damit die Eigenständigkeit seines religiösen Bekenntnisses. Der von Cranmer und Ridley vehement bekämpfte, traditionelle Glaube an Transsubstantiation und Realpräsenz<sup>202a</sup> sah sich in Oecolampadius' Theorie des Abendmahls ebenso nachdrücklich zurückgewiesen wie das lutherische Konzept der " Ubiquität "; wesentliche Elemente der Abendmahlstheologie Zwinglis wie Calvins aber wurden in der Abendmahlsauffassung des Basler Reformators zu einem neuartig-synkretistischen Modell " wahrer " eucharistischer Gegenwart verschmolzen, in dem Cranmer Parallelen zu seiner und Ridleys Vorstellung der " true

presence " und eines eucharistischen " double eating " erkennen mochte. Auf die Bedeutung der Aussagen des Basler Münsterpredigers für die eigene Sicht des Sakraments wies der Primas anlässlich seiner Auseinandersetzung mit Stephen Gardiners eucharistischem Traktat von 1550 (Abschnitt VII, 6) ausdrücklich hin.<sup>204</sup> So gehört Oecolampadius zu den Vorläufern der Cranmerschen Theologie des Herrenmahls und damit zumindest mittelbar auch in die Vorgeschichte des zweiten " Common Prayer Book " von 1552, dessen Abendmahlsformular in den folgenden Abschnitten (VII, 8 und VII, 9) abschließend zu betrachten ist.

Das Autobiographische im weitesten Sinn des Wortes stellt eine hermeneutische Kategorie vor allem des achtzehnten und des neunzehnten, kaum hingegen des sechzehnten Jahrhunderts dar; es setzt ein vielfältig gebrochenes, vorwiegend durch Rationalität oder Sentiment vermitteltes Verhältnis zur eigenen Individualität voraus, wie es den Protagonisten der europäischen Reformation fremd gewesen sein dürfte, und fordert zudem jene umfassende Freiheit der Selbstäußerung, die schwerlich zur Signatur des konfessionellen Zeitalters gehört. So fehlt es denn auch an zusammenhängenden Selbstzeugnissen Cranmers, aus denen ein zweifelsfreies und lückenloses Bild seiner inneren theologischen Entwicklung zu gewinnen wäre. Im gegebenen Rahmen konnte es sich nur darum handeln, aus verstreuten Selbstaussagen des Erzbischofs, sowie aus Quellen, deren Gewicht für Cranmer nachweisbar oder wahrscheinlich ist, einige Hauptlinien seines theologischen Weges zu rekonstruieren. Die vielfältigen Einflüsse, die sich zu Cranmers eucharistischer Doktrin verbinden, seien abschließend in Gestalt eines Stemmas noch einmal veranschaulicht:

Vorreformatiorische Autoren

Wilhelm von Ockham } ' Nominalismus '  
Pierre d'Ailly }

Transsubstantiation aus der  
 Schrift oder im Wege logischer  
 Deduktion nicht zu erweisen.

John Wyclif

Verwerfung von Transsubstantiation  
 und Realpräsenz als " unbiblisch " :  
 dennoch nach W. Kraft des Auferstandenen  
 in den Abendmahlselementen wirksam.

Englische " Lollards " des frühen,  
 sechzehnten Jahrhunderts: populäres  
 Kompilat " Wycliffes Wycket "

Polemik gegen " Remanenz " und  
 Adoration.

Zeitgenossen CranmersMartin Bucer

Polemik gegen Lehre von der  
 ' Remanenz ' (i.e. von der fort dauernden,  
 sakramentalen Anwesenheit Christi in den  
 Elementen auch nach geendigter Abendmahls-  
 feier)

Huldrych Zwingli

Verwerfung von Transsubstantiation  
 und aus dieser abgeleiteter Realpräsenz wie  
 auch der lutherischen Lehre von der  
 " Ubivolipräsenz " (Ubiquität) sowie jeder  
 Adoration. Anamnetisch-symbolistische  
 Deutung des Abendmahls.

Jean Calvin

Verwerfung von Transsubstantiation, Ubivoli-  
 präsenz und Adoration. Vorstellung einer  
 spirituellen Gemeinschaft mit Christus durch  
 den Empfang der Zeichen von Brot und Wein.

Johannes Oecolampadius

Reale, sakramentale Gemeinschaft mit Christus vermöge des Empfangs der Abendmahlselemente (" **der Leib beim Brot** ") bei gleichzeitiger Zurückweisung von Transsubstantiation, Ubivolipräsenz und jeder Art von Realpräsenz. Trotz radikaler Verwerfung der Adoration Betonung einer besonderen Dignität (" **wirdigkeit** ") der Abendmahlselemente - solange die eucharistische Feier (" **handlung** ") andauert.

Nicholas Ridley

Scharfe Verwerfung von Adoration, Transsubstantiation und aus dieser abgeleiteter Realpräsenz. Konzept einer eucharistischen " **manducatio** " auf zwei Ebenen: der leibliche Genuß von Brot und Wein (" **manducatio oralis** ") verbürgt als Zeichen die Teilnahme an der Kraft des in seinem Auferstehungsleib nur im Himmel anwesenden Christus.

Abendmahlsdoktrin Cranmers

(s. auch unten Abschnitt 8, S. 135f.):

Eigenes Konzept eucharistischer Gegenwart (" **true presence** ") bei gleichzeitiger Verwerfung von Transsubstantiation, Adoration und Ubivolipräsenz.

Abendmahlsdoktrin späterer, anglikanischer Autoren - so z.B.:Edmund Grindal

(Betonung des anamnetischen Aspekts)

John Tillotson

(Betonung des anamnetischen Aspekts)

Edwin Sandys

(Klassisch-einprägsame Formulierung der von Cranmer vertretenen Lehrauffassung)

William Laud, William Beveridge, John Cosin

Betonung der realen Heilswirksamkeit der sakramentalen Zeichen; Eucharistie als " **repraesentatio** " des Kreuzesopfers Christi.

" **Tractarians** " des 19. Jahrhunderts  
Teilweise Rückwendung zum Konzept einer eucharistischen " Realpräsenz ".

IV - VII. Klimax der englischen Reformation: die Zeit Edwards VI. (1547 - 1553).

VII, 8. Die Abendmahlsagende des zweiten " Book of Common Prayer " - liturgischer Danksagung ritus und Sinnbild nationaler Erwählung.

Cranmers Theorie des Abendmahls ging davon aus, daß "[Christus nicht mit dem Mund, sondern] mit dem Herzen aufgenommen [werde], in das er durch den Glauben Eingang finde. " <sup>205</sup> Die Frage seiner realpräsentischen Gegenwart, die Cranmer ausdrücklich verneint, sei im Grunde ohne Belang; vielmehr habe Christus das Abendmahl zur Bekräftigung des Glaubens an seine Passion und zum immerwährenden Gedächtnis seines Todes eingesetzt, nicht damit es aufbewahrt, sondern damit es ausgeteilt werde: und wie der Gläubige " äußerlich und körperlich wirkliches Brot und wirklichen Wein zu sich nehme, so empfangen er " innerlich und geistlich den wahren Leib und das wahre Blut Christi. " Zwar sei der Auferstandene " physisch und dem Leibe nach allein im Himmel ", um erst bei seiner zweiten Ankunft, am Tag des Jüngsten Gerichts, dem Leibe nach auf Erden zurückzukehren. Doch sei er im Sakrament, oder vielmehr im Vorgang der angemessenen und schriftgemäßen Spendung des Sakraments, nicht allein sinnbildlich (" figuratively "), sondern in Wahrheit und der Wirkung nach (" effectually ") <sup>206</sup> zugegen. " Effectual " sei diese Gegenwart Christi allein kraft der Wirksamkeit seines <sup>207</sup> Leidens. Allerdings müsse scharf unterschieden werden zwischen der inneren Gnade (" thing " = res) des Sakraments und dessen äußerer Form. Die geistliche Speise der Eucharistie werde weder mit dem Mund noch mit dem Magen aufgenommen, sondern nur in der Aufrichtigkeit des Glaubens und vermöge der Bereitwilligkeit des Geistes. <sup>209</sup> Das Abendmahl sei somit eine beständige Predigt, die Christus den Seinen hinterlassen habe: so wie die sichtbare Speise den sterblichen Körper nährt und erhalte, so gewähre die geistliche Speise des Sakramentes denen himmlische Nahrung und immerwährenden Schutz, die Christus in wahren und standhaftem Glauben verbunden seien. <sup>210</sup> So stille das

Sakrament alle Sehnsucht des Herzens und jeden " Durst des Gewissens ", sei Speise zum ewigen Leben und stifte eine heilige Gemeinschaft (" sacred fellowship ") mit Christus und allen, die ihm angehören.<sup>211</sup>

Mentalitätsgeschichtliche Voraussetzungen und Quellen der hier zusammenfassend skizzierten Abendmahlslehre Cranmers wurden in den vorausgegangenen Textabschnitten (VII, 3 - VII, 7) näher erörtert.<sup>212</sup> Zieht man mit Blick auf die Abendmahlsliturgie des zweiten " Book of Common Prayer " eine Summe dieser Betrachtung, so erscheint besonders der Umstand bedeutsam, daß Cranmer als Theologe offenbar weit mehr an eucharistischer Wirksamkeit und sakramentaler "  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  " zuzugestehen bereit war, als die oben (Abschnitt VII, 2) zitierte Spendeformel der revidierten Agende unmittelbar erkennen läßt. Die kurze Ermahnung des Liturgen bei der Darreichung der Elemente läßt nach der Ordnung des zweiten " Book of Common Prayer " den Kommunikanten ein, die eucharistischen Gaben zu empfangen " in remembrance that Christ dyed for thee " und bezeichnet die Elemente von Brot und Wein - unter auffälligem Verzicht auf jede genauere Prädikation - lediglich mit dem unspezifischen und nüchternen Demonstrativum " this ".<sup>213</sup> Zwar verweist die Brotformel mit der Aufforderung, " to feed on Christ in ... heart by faith ", durchaus auf Cranmers und Ridleys spezifisches Konzept des eucharistischen " two - level - eating " und der " true presence ";<sup>214</sup> doch entfällt bei der korrespondierenden Kelchformel jeder entsprechende Hinweis. Die Worte, welche den in Cranmers theologischen Schriften mehrfach hervorgehobenen, liturgischen Vorgang der Darreichung der Elemente - der " ministration " - begleiten, erscheinen so, vordergründig gesehen, vor allem als ein liturgischer Ausdruck dogmatischer Unentschiedenheit. Auch springt die Singularität dieser eucharistischen Spendeformel ins Auge: weder in den zeitgenössischen reformatorischen Agenden des Kontinents, noch in den von Cranmer zur Vorbereitung seiner liturgischen Revision herangezogenen Riten aus vorreformatorischer Zeit oder in den von ihm zur Rechtfertigung seiner theologischen Anschauungen

angeführten, patristischen Texten findet sich eine seinem " this " vergleichbare Wendung. So empfiehlt eine der ältesten überlieferten Fassungen einer eucharistischen Spendeformel, eine Adhortation aus Ambrosius' Traktat " De mysteriis " (IV, 24): " Sei also nicht träge [während der Feier der eucharistischen Liturgie], sondern sprich Dein Amen, indem Du schon im Geiste darauf vertraust, daß Du Christi Leib empfangen wirst. Wenn Du also zum Sakramentsempfang bittend herzutrittst, spricht der Priester zu Dir: D E R L E I B C H R I S T I, und Du antwortest: A M E N, das heißt: In Wahrheit, so ist es. Was die Zunge gläubig bekennt, daran halte auch im Innern ohne Schwanken fest. Wisse aber: Da ist in Wahrheit das Sakrament und dort ist seine innere Kraft, wo sein sichtbares Zeichen ihm voranschritt. "<sup>215</sup>

Einen ähnlichen Hinweis auf die realpräsentische Anwesenheit des Auferstandenen im Sakrament des Altars enthält die eucharistische Spendeformel der Chrysostomosliturgie. Es heißt darin bei der Darreichung des in den konsekrierten Wein eingetauchten, eucharistischen Brotes: " Der Knecht Gottes N. empfängt den kostbaren und heiligen Leib und das Blut unseres Herrn, Gottes und Heilandes Jesus Christus zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben. "<sup>216</sup> Die Hippolyt von Rom zugeschriebene " Traditio Apostolica " (wohl vom Beginn des dritten Jahrhunderts) sieht als eucharistische Spendeformel den mystagogischen Zuruf vor: " Himmlisches Brot in Jesus Christus! " ... " In Gott, dem allmächtigen Vater ... und dem Herrn Jesus Christus und dem Heiligen Geiste und der heiligen Kirche! "<sup>217</sup> Die fünfte mystagogische Katechese des Kyrill von Jerusalem mahnt den Kommunikanten: " Wenn Du vortrittst, so darf dies nicht mit vorgestreckten Händen oder mit gespreizten Fingern geschehen. Wenn die rechte Hand sich anschickt, den König zu empfangen, so mache die Linke zum Thron für Ihn. Empfange den Leib Christi mit der hohlen Hand und sprich darauf das Amen. Vorsichtig berühre Deine Augen, um sie

zu heiligen, mit dem heiligen Leib. Dann genieße ihn, aber hüte Dich, daß Du nichts davon fallen läßt ... Nachdem Du am Leibe Christi Anteil bekommen hast, gehe auch zu dem Kelch mit dem Blute, aber nicht mit ausgestreckten Händen, sondern sprich in Anbetung und Verehrung das Amen. "<sup>218</sup>

In der ältesten zusammenhängend tradierten, eucharistischen Liturgie, der sogenannten " Klementinischen Liturgie " der Apostolischen Konstitutionen vom Ausgang des vierten Jahrhunderts, lautet die zweigliedrige Spendeformel: " Der Leib Christi ... Das Blut Christi, der Kelch des Lebens. "<sup>219</sup> Im mozarabischen Ritus Spaniens vor der maurischen Eroberung wiederum, den Cranmer gleichfalls als eine Quelle seines " Book of Common Prayer " herangezogen haben dürfte, wird nicht weniger eindeutig vor der Austeilung des Brotes (sowie in der Postcommunio) auf die reale Gegenwart Christi hingewiesen: " Das Heilige den Heiligen. Die Vereinigung des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesus Christus gereiche allen, die das Sakrament empfangen, zum ewigen Heil. Amen. " " Der Leib unseres Herrn Jesus Christus gereiche Dir zur Erlösung. Das Blut Christi bleibe mit Dir als wahrer Lösepreis Deiner Seele. " " Der Leib unseres Herrn Jesus Christus, den wir empfangen, und sein Blut, von dem wir getrunken haben ... verbleibe in unseren Eingeweiden, damit es uns nicht zum Gericht und zur Verdammnis werde, sondern zur Rettung und zum Heilmittel für unsere Seelen. "<sup>220</sup>

Aber auch in den zeitgenössischen, reformatorischen Kirchenordnungen des Kontinents findet sich für die sprachliche Gestaltung der eucharistischen ' Spendeformel ' in Cranmers zweitem " Common Prayer Book " kein Äquivalent. So enthält der entsprechende Passus der Brandenburg- Nürnberger Kirchenordnung von 1533 eine deutliche Bekräftigung des Glaubens an die eucharistische Gegenwart Christi: " Nyme hyn und iß/ Das ist der leib der für dich geben ist ... Nyme hyn unnd trinck/ Das ist das blut des neuen Testaments/ das für dein Sünde vergossen ist. "<sup>221</sup> Die maßgeblich von Osiander ausgearbeitete Kirchenordnung der Nürnberger Pröbste (1525), die

Cranmers besondere Aufmerksamkeit gefunden haben dürfte, sah für die Darreichung der Elemente vermutlich die klassische Formel vor: " Der Leib unseres Herrn Jesu Christi beware dein seel zum ewigen leben! ...<sup>222</sup> Das blut unseres Herrn Jesu Christi beware dein seel zum ewigen leben! "

Die gleiche Spendeformel gebrauchte übrigens auch Olav Petris überwiegend (wenngleich nicht in allen Einzelheiten) zum " konservativeren ", lutherischen Typus reformatorischer Liturgien zählende, schwedische Abendmahlsagende von 1531.<sup>223</sup>

Calvins Genfer Abendmahlsordnung (1542) verband mit der Ausspendung der eucharistischen Gaben den folgenden Hinweis auf die - symbolisch gefasste - Gemeinschaft mit Christus im Sakrament: " Nehmet, esset, den Leib Jesu, der für Euch dem Tode überliefert wurde ... Das ist der Kelch des Neuen Testamentes<sup>224</sup> im Blute Jesu, das für Euch vergossen worden ist. " Und sogar wo die Austeilung von Brot und Wein übergangslos an den eucharistischen Einsetzungsbericht angeschlossen und selbst von keiner mystagogischen Formel erhellt wurde - wie in Bugenhagens Braunschweiger Kirchenordnung von 1528 und vor allem in Zwinglis drei Jahre älterer " Aktion oder Bruch des Nachtmahls " (1525) - sorgte eine Art nachgeschobener, genereller Spendeformel für theologische Präzisierung.<sup>225</sup> Cranmers Partikel " **this** " fällt in ihrer anscheinenden, dogmatischen Unverbindlichkeit also aus jedem liturgisch vertrauten Rahmen; bereits der frühe Glossator der englischen Reformation, Robert Parkyns, sah in dieser überraschenden Wortwahl eines der unterscheidenden Merkmale des zweiten " Book of Common Prayer "<sup>226</sup>. Es scheint somit angebracht, nach möglichen Gründen dieser liturgischen Differenz zu fragen und dabei wichtige Einflüsse des zeitgenössischen, reformatorischen Schrifttums zur Erklärung mit heranzuziehen.

Cranmers liturgische Redeweise mochte unter anderem durch die Auffassung der oberdeutschen Reformatoren mitbestimmt sein, jede Verehrung der eucharistischen Gestalten verdunkle Gottes Einzigartigkeit und stelle somit einen Akt der Idololatrie dar. In dem Traktat " Dekalogus praeceptionum

divinarum " (Druckausgabe Basel 1536) hatte es hierzu mit Blick auch auf die Abendmahlsproblematik geheißen: " Das erste Gebot verpflichtet uns nämlich, Gott allein als unsern Gott anzuerkennen und nicht irgendetwas anderes zu einem erdichteten Gott zu machen, indem wir dem Geschöpf zuteilen, was allein dem lebendigen Gott zukommt. Desgleichen mahnt dieses Gebot dazu, uns kein körperhaftes Abbild Gottes zu machen, sollte dies auch scheinbar der Gottesverehrung wegen geschehen ... " <sup>227</sup> Mochte der theologische Sinn von Adoration und Realpräsenz in dieser Aussage seinem wahren Wesen nach auch verkannt sein (die Adoration der eucharistischen Elemente meint ja gerade einen -durch die älteste Auslegung der biblischen Einsetzungsworte Christi verbürgten- Akt der Anbetung, der Gott und nur ihm allein gilt), so entsprachen Sätze der zitierten Art in ihrem ethischen Rigorismus und ihrer apodiktisch vereinfachenden Gestalt doch einer machtvollen reformatorischen Zeitströmung, von welcher Cranmer nicht unberührt blieb. Ferner sah Cranmers Mitarbeiter und wortgewaltiger Rivale John Hooper im Glauben an die reale Anwesenheit Christi im Altarsakrament eine Leugnung der Inkarnation. Christus in der Hostie zu verehren, sei zudem auch Götzendienst, weil auf diese Weise die sterbliche Materie zum <sup>228</sup> Instrument der Anwesenheit des unsterblichen Gottes gemacht werde. In ähnlicher, eher noch polemischerer Form griff auch der nach England geflüchtete, schottische Reformator John Knox diesen Gedanken auf und rückte ihn ins Zentrum seiner antirealistischen Doktrin des Abendmahls. <sup>229</sup> Die liturgische Revision des anglikanischen Primas hatte diesen Tendenzen Rechnung zu tragen, um die 1551/ 1552 erneuerte Agende nicht von vornherein der Polemik Hoopers, Knox' und ihrer Anhänger auszusetzen. Nicht minder bedeutsam als dieses pragmatische Motiv dürfte für die sprachliche Gestaltung von Cranmers eucharistischer Spendeformel aber der Einfluß seines Mitstreiters Nicholas Ridley geworden sein. In seiner kontroverstheologischen Abhandlung " A Brief Declaration of the Lord's Supper " legte Ridley seine Auffassung des Herrenmahls mit bemerkenswerter

Klarheit dar und wandte sich dabei auch dem exegetischen Problem der  
 " Kopula " zu, das zuvor bereits Oecolampadius beschäftigt hatte.<sup>230</sup> Die  
 Lösung dieser Frage suchte er in einer eingehenden Analyse des bibli-  
 schen Demonstrativums " Hoc " (" Hoc est enim Corpus meum " / " Hoc est  
 ... sanguis meus " ), das er fast durchweg in der englischen Form (" **this** ")  
 zitiert und kommentiert. Dabei führt Ridley unter anderem aus, die Partikel  
 " **this** " umfasse im Einsetzungsbericht der Evangelien nicht allein die  
 Substanz der Elemente, sondern ebenso auch Ausdehnung, Gestalt und Ge-  
 schmack des mit " **this** " Bezeichneten (also die Summe alles dessen, was  
 die scholastische Tradition des Hochmittelalters unter den " Accidentia "   
 verstand). Zudem gebrauche Christus im biblischen Einsetzungsbericht das  
 Pronomen " **this** " gleich zu Beginn seiner Einsetzungsworte: mithin, noch ehe  
 er die eigentliche Brot- und Kelchformel ausgesprochen habe, in welcher  
 patristische und scholastische Autoren die sakramental wirksame, liturgisch  
 zu aktuierende Konsekrationsformel der Messe erblickten. Die zentra-  
 le Stellung der Kopula " **ἐστίν** " im biblischen Bericht von der Einsetzung  
 des Abendmahls lasse erkennen, daß keine Wesensverwandlung der eucharisti-  
 schen Gestalten statffinde, vielmehr Brot und Wein auch **nach** dem  
 Aussprechen der Einsetzungsworte nicht allein den Akzidentien, sondern  
 auch der Substanz nach unverändert blieben. Mit Hilfe eines hermeneuti-  
 schen Kunstgriffs - der interpretatorischen Zweiteilung der bisher stets  
 als Einheit gefassten Einsetzungsformel bei gleichzeitiger Aufwertung  
 der Kopula - führte der Edwardianische Bischof von London somit eine Art von  
 Schriftbeweis gegen die kirchliche Lehre von der Transsubstantiation,<sup>231</sup>  
 wandte sich zugleich jedoch gegen eine ausschließlich memorialistische  
 Sicht des Abendmahls.<sup>232</sup>

Wenn Cranmer also die Partikel " **this** " zum Schlüsselwort der euchari-  
 stischen Spendeformel seines zweiten " Common Prayer Book " erhob, traf  
 dieses Verfahren sich mit Ridleys geschildertem Verständnis des Sakraments  
 und entsprach der zentralen Bedeutung, die dieser im Rahmen seiner gegen die

Transsubstantiationslehre gerichteten, dogmatischen Erörterung dem Demonstrativum (" hoc " = " this ") des herkömmlichen Einsetzungsberichts beilegte. Die liturgische Spendeformel des Erzbischofs führte diese dogmatische und kontroverstheologische Aussage seines Mitarbeiters wortgleich und unverändert in den Bereich des gottesdienstlichen Kultus ein.<sup>233</sup> Zugleich bekräftigte sie mit der klaren und eindeutigen Zurückweisung von Transsubstantiation, Adoration und Realpräsenz die Abkehr der reformatorischen " Church of England " vom traditionellen, vorreformatorischen Verständnis der Eucharistie und schrieb damit eine Art gemeinsamen, dogmatischen Nenners des englischen Protestantismus auch liturgisch fest. In diesem im Ritus konkretisierten, theologischen wie kirchenpolitischen Grundentscheid sollte nur wenig später der anglikanische Martyrologist John Foxe ein zentrales Merkmal des Anglikanismus und ein verbindendes Erbe der englischen Reformation erblicken.<sup>234</sup> Tatsächlich war die Wortwahl der eucharistischen Spendeformel des zweiten " Book of Common Prayer " wohl nicht zuletzt Folge eines planvollen Bemühens um kirchlich-politische Integration des protestantischen Teils der englischen Nation und keineswegs ein vager Ausdruck dogmatischer Lehrunsicherheit. Die scheinbare " ἐποχή " der eucharistischen Spendeformel erweist sich vielmehr, näher betrachtet, als biblizistisch begründete, liturgisch verbindliche Umsetzung eines sakramentstheologischen Bekenntnisses, welches die eucharistische Lehrtradition der " Church of England " auf lange Zeit prägen sollte. Alle " realistischen " Konzeptionen des Sakraments sahen sich in dieser Theorie unterschiedslos als heterodox und unbiblisch verworfen; zugleich aber wurden in ihr - anders als etwa im Abendmahlverständnis Zwinglis und Bullingers und ähnlich wie bei Oecolampadius oder in der " antirealistischen " Abendmahlstheorie John Wyclifs<sup>235</sup> - die sakramentalen Zeichen durchaus als *signa exhibitiva*, nicht als bloße *signa representativa* verstanden.<sup>236</sup> Die in Cranmers eucharistischen Spendeformel gebrauchte, auf kein kontinentales Vorbild zurückführbare Partikel " this " besaß also für den Primas selbst einen

anschaulichen und theologisch präzisen Sinn, wie er vor allem Ridleys zitierten Äußerungen über das Abendmahl abzulesen ist. Rund ein Jahrzehnt nach Cranmers Tod verlieh Edwin Sandys, dritter Erzbischof von York in der Ära Elisabeths, dieser zentralen Lehrauffassung des englischen Protestantismus klassischen Ausdruck in einer Homilie, die unüberhörbar an Cranmers Wortwahl anknüpft:

" In diesem Sakrament finden sich also zwei [wesenhaft verschiedene] Dinge, ein sichtbares Zeichen und eine unsichtbare Gnade: hier ist das sichtbare, sakramentale Zeichen von Brot und Wein, und da die damit bezeichnete Sache und Wirklichkeit, das heißt Fleisch und Blut Christi. Deine Zähne tun Ihm keine Gewalt an, noch auch umschließt dein Magen Seinen glorreichen Leib. Vielmehr muß dein Glaube bis hinauf zum Himmel dringen. Im Glauben sieht man Ihn, im Glauben berührt man Ihn, im Glauben nährt man sich von Ihm. Im Glauben essen wir Christus geistlicherweise, wenn wir unerschütterlich und gläubig überzeugt sind, daß Sein Leib für uns gebrochen [sic] und Sein Blut für uns am Kreuz vergossen wurde. Durch dieses Opfer - einmal dargebracht, genügt es doch für Alle und für alle Zeit - wurden unsere Sünden ohne unser Verdienst (freely) nachgelassen und abgewaschen. Dies also (this) ist unser himmlisches Brot und unsere geistliche Nahrung. Dies (this) verleiht unseren Seelen Stärke und erhebt unsere Herzen zu wahrer Freude ... Bessere Nahrung als dies (this) kann deine Seele niemals genießen. Dies (this) ist das Brot des ewigen Lebens. Die es wahrhaft (truly) essen, werden aus ihm und durch es leben. "

237

Das unterscheidend Neue dieser Auffassung liegt nicht so sehr in der auch von altgläubigen Autoren betonten Gegenüberstellung von sichtbarem Zeichen (" signum ") und innerer Gnade (' res ') des Sakraments, sondern in der radikalen und nicht näher differenzierten Zurückweisung jedes Gedankens an eine real-präsentische Anwesenheit Christi im Abendmahl, bei gleichzeitiger, ausdrücklicher Bekräftigung von Heilsverbindlichkeit und realer Wirksamkeit des zeichenhaften, sakramentalen Geschehens. Die eucharistische Doktrin der " Church of England ", wie der Abendmahlsritus des zweiten " Book of

Common Prayer " sie auch für künftige Generationen festschrieb, verstand sich so gerade aus einer doppelten Frontstellung gegen " realistische ", wie auch gegen alle bloß " symbolistischen " oder " memorialistischen " Deutungen des Sakraments- der spätere, für die Staatskirche Englands so charakteristische Anspruch einer anglikanischen " *Via media* " kündigte sich damit an.<sup>238</sup> Zwar verschärfte die " antirealistisch " intendierte Wortwahl der eucharistischen Spendeformel des zweiten " Common Prayer Book " fast unvermeidlich die Gegnerschaft altgläubiger Kreise wie auch der wenigen Anhänger, die Luthers umstrittenes, eucharistisches Konzept der " Ubiquität " an einigen Orten Englands vielleicht besaß. Doch erleichterte die sprachliche Ambiguität der von Cranmer gewählten Formulierung, die biblizistische Nüchternheit und scheinbare dogmatische Offenheit des Demonstrativums " **this** ", all jenen Engländern die konfessionelle Identifikation, die ihre kirchlichen Leitbilder weder aus Rom noch aus Wittenberg bezogen. Insofern mag man Cranmers liturgische Umgehung eines theologisch und auch kirchenpolitisch brisanten Problems als " politisch scharfsinnig " und als der Intention nach konsensstiftend begreifen:<sup>239</sup> im Einklang mit dem Regierungskurs Northumberlands (Abschnitt VII, 1) und in unverkennbarem Gegensatz zur harmonisierenden Tendenz seines ersten " Common Prayer Book " verzichtete der Primas auf den Beifall des kirchlich konservativeren Teils der Nation - doch nur, um deren " reformatorisch " ausgerichtete Glieder um so fester an die neue Ordnung zu binden. Gegenüber der älteren Agende von 1549 erscheinen liturgischer Stil und dogmatische Hintergründe gewiß entscheidend gewandelt: davon unberührt aber blieb die unverändert auf Herstellung eines kirchlich-nationalen Konsens gerichtete, kirchenpolitische Grundintention des englischen Reformators.

Doch eignet Cranmers eucharistischer Spendeformel noch ein weiteres, wesentliches Moment. Neben der wiederum an oberdeutsche Vorbilder, sowie an Martin Bucers Straßburger Liturgie von 1539 gemahnenden Hervorhebung des<sup>240</sup> anamnetischen Aspekts (" Take and eat this, in remembrance that Christ dyed for thee ...

Drinke this in remembrance that Christ's blood was shedde for thee ...) findet sich eine eindringliche Ermahnung des Kommunikanten zu dankbarer Gesinnung ("be thankful"), welche den Begriff der Danksagung ("thanksgiving") ins Zentrum des gottesdienstlichen Geschehens rückt. Diese liturgische Akzentuierung bedeutete zunächst eine unübersehbare Wendung gegen die spätscholastische Auffassung der Messe als einer sakramentalen Opferhandlung, die den theologischen Gründervätern des Anglikanismus besonders suspekt war und in der theologischen Polemik des konfessionellen Zeitalters nicht selten als ein Inbegriff aller "scholastischen" Lehrrtümer figurierte.<sup>242</sup> In Cranmers liturgischem Arrangement erschien nunmehr die Abendmahlsfeier in neuartiger Weise als ein eucharistisches *sacrificium laudis*,<sup>243</sup> welches (Calvins Genfer Liturgie hierin nicht unähnlich) in engem inneren Zusammenhang mit einem vorausgegangenen Wortgottesdienst stand.<sup>244</sup> Auch die von Cranmer neu eingeführte Gottesdienstform der englischsprachigen *Laudes*, des "Morning Prayer" - eine der entscheidenden liturgischen Errungenschaften bereits des ersten "Common Prayer Book" - trat so in den Dienst eines übergreifenden, theologischen Konzepts: gegenüber manchen Veräußerlichungen von Frömmigkeit und Liturgiepraxis zumal im Herbst des englischen Mittelalters rückte die altchristliche und patristische Programmatik des "εὐχαριστεῖν"<sup>245</sup> nun neu in den Blick.<sup>246</sup> Vor allem die Versetzung des "Gloria" vom Eröffnungsteil ans Ende der kultischen Feier macht den liturgischen Paradigmenwechsel sichtbar: die einprägsame Verbindung von "Gloria" und Schlußoration eröffnet einen rituellen Raum der Danksagung - in Cranmers Formulierung: des "thanksgiving" - für den es manche Vorbilder in älteren Liturgien sowie in zeitgenössischen reformatorischen Agenden des Kontinents gab.<sup>247</sup> Freilich war in Cranmers Abendmahlsritus der abschließende Dankgesang des "Gloria" schon insofern in vorgangsloser Weise herausgehoben,<sup>248</sup> als es sich um den einzigen in der erneuerten Abendmahlsliturgie noch verbliebenen Überrest des früheren Kirchengesangs handelte.<sup>249</sup> Das "Prayer Book" von 1549 sah noch eine größere Anzahl vom Zelebranten bzw. von<sup>250</sup>

der Schola zu singender Gottesdienstteile vor und ließ insofern eine gewisse Nähe zum herkömmlichen Ideal der " High Mess " erkennen. Die Ordnung von 1552 hingegen ging von der unterschiedslosen Rezitation der gesamten Abendmahlsliturgie aus: selbst John Merbeckes geniale, in großem Stil jedoch erst im neunzehnten Jahrhundert rezipierte Vertonung weiter Teile der anglikanischen Agende, " The Booke of Common Praier noted ", änderte an dieser liturgischen Praxis nichts Wesentliches. Der Cranmers Abendmahlsfeier beschließende, gemeindliche Gesang des " Gloria in excelsis " (" Glorye be to God on hyghe ") blieb im allgemeinen, englischen Pfarrgottesdienst der Spätzeit Edwards VI. und später unter Elisabeth der einzige Augenblick, in dem das verbindende und transzendierende Moment des rituellen Gesangs zur nüchternen Wirklichkeit des gesprochenen Wortes und der reformatorischen Wortverkündigung hinzutrat. Diese exponierte Stellung im Gesamtgefüge der Abendmahlsfeier machte das " Gloria " zu einem einprägsamen, liturgischen Kulminationspunkt der erneuerten Agende und unterstrich zugleich die theologische Deutung des gottesdienstlichen Geschehens als einer gemeinsamen " *εὐχαριστία* " der den Lehren der nationalen " Church of England " verpflichteten und im Vollzug des reformatorischen Kultus geeinten, anglikanischen Gemeinde. Als ein tragendes Moment dieser gottesdienstlichen Konzeption erwies sich das indirekt von Calvin inspirierte Postulat der " *aedificatio* ", das vor allem in den Predigten und Traktaten Bischof John Hoopers eine zentrale Rolle spielte. In der Sicht dieses entschiedenen Vorkämpfers einer an oberdeutschen Vorbildern orientierten, kirchlichen Ordnung Englands erfüllte der gottesdienstliche Kultus vor allem die Funktion, durch sinnfällige, reformatorische Wortverkündigung zu " erbauen " und so eine dem " Papismus " abholde, allein dem " reinen " Evangelium verpflichtete, anglikanische Gemeinde " aufzubauen ". Das Gewicht dieser keineswegs nur in theologischer Hinsicht folgenreichen Programmatik erhellt in besonderer Weise auch aus der Gestaltung des Einleitungsritus der Cranmerschen Abendmahlsagende, der auf kontinentale, reformatorische Vorbilder

zurückgreift, diese jedoch in charakteristischer Weise abwandelt. Der Abendmahlsritus des zweiten " Book of Common Prayer " sieht vor, zu Beginn des Gottesdienstes habe der Zelebrant " vernehmlich und Stück um Stück " (" distinctly ") die Zehn Gebote vorzutragen, und die Gemeinde darauf jeweils mit der deprekatorischen Formel zu antworten:

" Herr, hab' Mitleid mit uns und mach' unser Herz willig,  
dies Gebot zu halten "

(" Lorde haue mercie upon us, and encline our hartes to kepe this lawe ").

Die diese rituelle Rezitation des Dekalogs beschließende Bitte der Gemeinde lautet:

" Herr, hab' Mitleid mit uns und schreibe all diese Gesetze Dein  
in unser Herz, wir flehen zu Dir "

(" Lorde haue mercy upon us, and write al these lawes in our hartes we besече  
the ").  
256

Erst danach folgt ein Gebet für König Edward VI., das in Cranmers revidierter Ordnung des Abendmahls die Stelle der früheren Kollekte einnimmt (s. auch Abschnitt VII, 2).  
257

Die spezifische Funktion dieses in Exhortation und Responsorien zweigeteilten Einleitungsrituals ist in der bisherigen Forschung zum " Common Prayer Book " kaum je thematisiert worden. Doch erfasste der klassische Historiograph der " Church of England ", Gilbert Burnet, in seiner englischen Reformationsgeschichte mit einem eher beiläufig eingeführten Hinweis ein wesentliches Moment dieses Ritus. Burnet bemerkt beziehungsreich, nach der Intention der Urheber des zweiten " Book of Common Prayer " solle die zur Abendmahlsfeier versammelte, anglikanische Gemeinde die ihr im Dekalog mitgeteilte Weisung des mosaischen Gesetzes durch Zuruf und bekräftigende Akklamation so beantworten, als vernähme sie diese zum ersten Mal.  
259

Es entspricht der pragmatisch-moralisierenden Tendenz eines zeitweilig den " Whigs " nahestehenden Kirchenführers des späten siebzehnten Jahrhunderts, wenn

Burnet diesen Umstand ausschließlich anagogisch deutet - als Hinführung und admonitorische Vorbereitung der Versammelten auf den rechten, von reformatorischer Gotteserkenntnis erhellten Empfang des Abendmahls. Nicht minder bedeutsam als dieser mystagogische Aspekt erscheinen jedoch dialektischer Aufbau und typologische Funktion dieses eigentümlichen Ritus. Der Liturg, in Cranmers Rubriken sowohl "priest" als auch "minister" genannt, verkündet der Versammlung die Zehn Gebote Gottes mit ébensolchen Worten, wie Moses am Berg Sinai es tat. Die Gemeinde der Anwesenden aber - repräsentativer Teil des größeren Ganzen des protestantischen England - antwortet mit rituellen Bekundungen der Furcht, der Reue und Zustimmung und weiht sich Gott damit in ähnlicher Weise als Bundesvolk, wie das alttestamentarische Israel es getan hatte. In diesem suggestiven und theatralisch wirkungsvollen Arrangement steckt ein Element theologisch überhöhter, nationaler Panegyrik, das Cranmers Agende von der großen Zahl territorialstaatlich umgrenzter Kirchenordnungen des Reformationszeitalters deutlich abhebt. Im Einleitungsritus des zweiten "Book of Common Prayer" erscheint das in der Feier der eucharistischen Liturgie vereinte Volk des anglikanischen England als eine kultische Postfiguration des Volkes Israel: gleichsam als das Bundesvolk protestantischen Glaubens, das mit dem Herrn der Geschichte selbst in eine dauernde und beispielhafte Beziehung tritt. Der Anspruch der reformatorischen "Church of England" auf moralische Führerschaft innerhalb des europäischen Protestantismus, den Cranmer mit dem Plan einer Londoner Generalsynode unüberhörbar, wenn auch letztlich folgenlos angemeldet hatte, sah sich so, auf der den Wechselfällen des politischen Tagesgeschehens entrückten Ebene der Liturgie, noch einmal nachdrücklich bekräftigt.

Cranmers kultischer Appell an das Nationalgefühl seiner Landsleute stand überdies in einer langen, bis ins hohe Mittelalter zurückreichenden Tradition. Bereits das feudale Königtum der Dynastien Plantagenet und Lancaster ent-

wickelte im Wettstreit mit der charismatisch überhöhten Monarchie der französischen Kapetinger einen besonderen Stil nationaler Panegyrik, der auch die Mittel der Imitation und des politischen Plagiats nicht verschmähte.<sup>262</sup> Besonders Heinrich V. galt der englischen Historiographie seiner Zeit - vor allem seit dem militärischen Triumph von Azincourt (1415) - als " Auserwählter Gottes ", und manche Engländer empfanden sich fortan als Glieder eines " auserwählten Volkes. "<sup>263</sup>

Dem Hof besonders verbundene Prälaten nährten diese patriotische Stimmung. So beklagte im vierzehnten Jahrhundert Sir Thomas Brinton, Bischof von Rochester, daß wegen der zahllosen Sünden der Engländer " Gott, der stets auf Englands Seite stand, nun im Begriff steht uns zu verlassen. "<sup>264</sup> Von der Krone verordnete, liturgische Gebetsformulare mit der Bitte um göttlichen Beistand für die in Frankreich kämpfenden, englischen Heere trugen dieses geschichtstheologisch untermauerte, nationale Erwählungsbewußtsein in breite Bevölkerungskreise.<sup>265</sup> In der englischen Reformation aber gelangte dieser politisch-theologische Messianismus auf seinen Höhepunkt: der zeitweilige Bischof von Worcester und spätere anglikanische Blutzeuge Hugh Latimer pries Gott als " einen Gott der Engländer, gewissermaßen einen englischen Gott ", und Elisabeths erster Primas Matthew Parker sollte nach dem Sieg über die spanische Armada befriedigt feststellen, der Allmächtige sei " sehr englisch ".<sup>266</sup> Cranmer konnte jedenfalls ein gewisses Bewußtsein theologisch-nationaler Exklusivität bei seinen Zeitgenossen voraussetzen, wenn er sein Abendmahlsformular mit der typologischen Symbolhandlung eines Bundesschlusses beginnen ließ.

Cranmers liturgischem Rekurs auf die Gesetzestafeln des Dekalogs eignet jedoch noch ein weiterer, entscheidender Aspekt. Die Berufung auf die Zehn Gebote des Alten Bundes als verbindliche und zureichende Norm menschlichen Daseins stellte, besonders im Bereich der englischen lollardischen Untergrund-

kultur, einen Topos heterodoxer Laienreligiosität dar. Im Häresieprozeß gegen den Lollarden William Pottier im Jahr 1511 bildeten Äußerungen einen Hauptpunkt der Anklage, die vermutlich einem der zahlreichen, populären Traktate über den Dekalog entlehnt waren.<sup>267</sup> John Stilman wiederum, ein am 25. Oktober 1518 in Smithfield verbrannter Anhänger lollardischer Auffassungen, versteckte nach dem Bericht von Foxes "Actes and Monuments" eine häretische Schrift über die Zehn Gebote in einer "alten, hohlen Eiche",<sup>268</sup> um sie dem Zugriff der Verfolger zu entziehen. Und selbst in einer altgläubigen Umwelt isolierte, vereinzelte Propheten heterodoxer Lehrsysteme (so etwa auch Carlo Ginzburgs Menocchio) beriefen sich zur Begründung ihrer gegen die kirchliche Hierarchie gerichteten Überzeugung auf die -<sup>269</sup> arbiträr ausgelegten - Normen des Dekalogs.

Die liturgische Neuordnung des Primas bezog sich also in anschaulicher Weise auf populäre, vorreformatorische Überlieferungen und Vorstellungen, die im Abendmahlsritus der sich formierenden "Church of England" nun gleichermaßen bestätigt wie aufgehoben schienen. Teilelemente eines ursprünglich heterodoxen Zusammenhangs traten damit in den Dienst einer neuen, sich verfestigenden Orthodoxie; durch Generationen tradierte Erkennungszeichen eines opferbereiten, religiösen Dissens sahen sich nun von einer nationalen Konfessionskirche in Besitz genommen, die von der eben noch verfolgenden Staatsmacht Weihe und Legitimation empfing. Es war jene Cranmers Reformwerk insgesamt kennzeichnende Idiosynkrisie aus antirömischem Umsturz und regimeloyalere Affirmation des Bestehenden, die in diesem bedeutsamen Segment seiner "Prayer Book" - Liturgie auf gleichsam dialektische Weise zutage trat. Zugleich aber bewährte sich auch hier jene Treffsicherheit des Appells an populäre Strömungen, die bereits das älteste Teilstück der von Cranmer erstellten Liturgie - seine englische Litanei von 1545 -<sup>270</sup> ausgezeichnet hatte und die nun im Einleitungsritus seines Abendmahlsformulars ihren exemplarischen Ausdruck fand. So war es denn mehr als ein

bloß formales Stiltzitat, wenn Cranmer sich in beiden Fällen einer Form ritualisierter Wechselrede bediente, welche zwar christ-<sup>271</sup>lich-antike Wurzeln besaß, unter den Bedingungen des konfessionellen Zeitalters jedoch von politischen Implikationen nicht frei war. Besonders deutlich wird dieser Sachverhalt, wenn man dem Einleitungsritus der Cranmerschen Abendmahlsagende die entsprechenden Abschnitte der Genfer Abendmahlsordnung Calvins, " Du Sacrament de la Cène ", gegenüberstellt. Bei Calvin geht dem Abgesang der ersten Tafel des Dekalogs durch die gesamte Gemeinde eine ausführliche Exhortation des Liturgen voraus, die in eine Generalabsolution der Anwesenden mündet, auf den Text der Zehn Gebote jedoch keinen unmittelbaren Bezug nimmt. Die zweite Tafel des Dekalogs wird wiederum von der gesamten Gemeinde gesungen, und zwar als eine Art liturgische Variation des herkömmlichen Graduale, während der Geistliche zum Zweck reformatorischer Lehrverkündigung die Kanzel besteigt. Ein auf diesen Gemeindegang folgendes, zweigeteiltes Gebet des Predigers bietet nach Wortlaut und Aufbau kein unmittelbares Echo des vorausgegangenen Dekalogs. Dessen Rezitation mutet bei Calvin daher auch vergleichsweise episodisch an, sie wirkt als ein liturgisches Motiv neben anderen.<sup>273</sup> Bei Cranmer hingegen kommt diesem Ritus ein deutlich gesteigertes Gewicht zu. Der englische Reformator fasst die Rezitation beider Tafeln, die Calvin voneinander getrennt hatte, zu einem liturgisch einheitlichen Ablauf zusammen, der durch die Versetzung von Exhortation und Generalabsolution in den Mittelteil der Feier zum eigentlichen Eröffnungsritus des anglikanischen Abendmahlsgottesdienstes aufgewertet wird. Vor allem aber vermittelt Cranmer diesem Ritual durch die Zweiteilung in eine dem Geistlichen obliegende Verlesung des Schrifttextes der Zehn Gebote und ein jeweils folgendes, affirmierendes Responsorium der Gemeinde eine dialogische Struktur, die es bei Calvin kaum im Ansatz besaß.<sup>273</sup> Die zum Abendmahl versammelte, anglikanische Gemeinde erscheint in Cranmers Liturgie als der dem Supremat der Krone Englands unterworfenen " Covenant " der

zum Heil Berufenen (oder: der zum Heil Prädestinierten?), die sich durch die dialogische, zwischen Zelebranten und Gemeinde alternierende Rezitation des Dekalogs auf Gottes Gebot je neu verpflichten und damit als Repräsentanten des protestantischen England in eine unübersehbare, typologische Analogie zum Gottesvolk des Alten Bundes treten. <sup>274</sup> Ob schon ein eingehender Vergleich zwischen der Genfer Abendmahlsliturgie Calvins und derjenigen Cranmers nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit sein kann, spricht doch einiges für die Auffassung, der englische Reformator habe im Einleitungsritus seines Abendmahlsformulars ein in der französischen Quelle vorgefundenes Motiv zu ungleich stärkerer Wirkung entfaltet und es zugleich in einen Kontext gerückt, der durch eine in der Ideologie des " Act of Supremacy " gründende, spezifisch anglikanische, " politische Theologie " gekennzeichnet war, welche das konfessionell überhöhte Erwählungsbewußtsein der englischen Staatsnation zum eigentlichen Inhalt hatte. In der großen englischen Musik des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts gelangte dieses in Cranmers Liturgie niedergelegte, exklusive Selbstverständnis des anglikanischen England dann zu künstlerisch überzeugendem Ausdruck: in einigen Anthems William Byrds (1543 - 1623), Henry Purcells (um 1659 - 1695) und Georg Friedrich Händels ebenso wie in mehreren von Händels großen Oratorien, etwa in " Athalia " (1733), " Samson " (1742), " Occasional Oratorio " (1745) und " Judas Macca-  
baeus " (1746). <sup>275</sup>

Allerdings trug Cranmers liturgisch-propagandistischer Zugriff auf die alttestamentarische Bundesurkunde des Dekalogs nicht allein die werbenden Züge eines populistischen Appells an alle Engländer protestantischer Gesinnung oder eines theologisch und konfessionell legitimierten, nationalen Panegyrikus. Vielmehr ließ der Einleitungsritus des zweiten " Book of Common Prayer " nicht minder deutlich auch Züge autoritativer Lenkung und Weisung sowie Ansätze einer verschärften sozialen Kontrolle erkennen. Im Namen der Zehn Gebote Gottes wurden die Massen der englischen Gottesdienstbe-

sucher, zumal in ländlichen Bezirken, auf eine soziale Verhaltensnorm buchstäblich eingeschworen, die - zeitgleich mit der Entstehung von Cranmers zweitem " Book of Common Prayer " - in staatlich lizenzierten Homilien und Katechismen eine Deutung im Sinn einer durchaus säkular verstandenen Ordnungsideologie erfuhr. Die rituelle Verpflichtung des englischen Untertanen auf die ins Politisch-Diesseitige transponierten und damit um einen Teil ihres religiösen Sinngehalts verkürzten Weisungen des Dekalogs konnte wechselnden reformatorischen Regimen als **instrumentum regni** dienen: nicht zuletzt hierin bewies Cranmers liturgisches Arrangement seine **politische Nützlichkeit** (mochte auch die iterative Rezitation der Zehn Gebote Gottes für manche Gottesdienstbesucher tatsächlich eine Mahnung zu Glauben, Umkehr und religiöser Lebensgestaltung darstellen). Das identitätsstiftende wie disziplinarische Gewicht dieser typologischen Berufung auf das Bundesgesetz des Volkes Israel wirkte sich früh auch im Bereich der anglikanischen Katechetik aus. So forderte etwa Bischof John Hooper in einer breiten, homiletischen Paraphrase des Dekalogs, die Zehn Gebote müsse jedermann " ebenso vollkommen kennen wie seinen eigenen Namen " - lehrten sie doch, " was im Staat zu geschehen hat und was in privaten Dingen, was Pflicht des Oberen ist und was des Untergebenen ... was man dem eigenen Landsmann schuldet und was dem Fremden, was im Frieden zu geschehen hat und was im Krieg. " Und Edmund Grindal, der Bullinger und Bèze nahestehende, dritte Primas des anglikanischen England, wies in seinen Visitationsartikeln von 1576 den Klerus seines Sprengels an, der versammelten Gemeinde " an jedem Feiertag, an dem keine Predigt stattfindet, unmittelbar nach Verlesung des Evangeliums offen, vollständig und vernehmlich das Gebet des Herrn, die Zehn Glaubensartikel und die Zehn Gebote auf Englisch " herzusagen. Die Bedeutung des Dekalogs für Lehre und Disziplin der " Church of England " erhellt nicht minder aus dem ikonographischen Niederschlag, welchen der Einleitungsritus der Cranmerschen Abendmahlsagende noch während der Regierungszeit Edwards VI. fand: am Triumph-

bogen oder im rechtwinkligen Chorschluß der fortan weiß getünchten Kirchen erschienen die bildliche Darstellung der beiden Gesetzestafeln und das Tudorwappen häufig unmittelbar nebeneinander. Die allgemeine Befolgung des göttlichen Gesetzes schien verbürgt durch Autorität und Zwangsgewalt der irdischen Majestät, diese selbst - ganz im Sinne Calvins - durch ihren politischen Einsatz für die *Gloria Dei* legitimiert. In dieser charakteristischen Verschränkung kommt zugleich ein mentalitätsgeschichtlich aufschlußreicher Begründungswandel zum Vorschein. Im vorreformatorischen England galt der christliche Glaube als ein zusammenhängendes, seit den Tagen der Apostel unverändert tradiertes, spirituelles Gut - als ein *depositum fidei* - über dessen unverfälschte Weitergabe die Bischöfe als Nachfolger der Apostel sowie, in letzter Instanz, der in England stets sehr ferne Papst als legitimer Nachfolger des Apostels Petrus und als irdisches Haupt der universalen Christenheit zu wachen hatten. Nun aber - unter der faktischen Herrschaft des Herzogs von Northumberland und seines von feudaler Begehrlichkeit angetriebenen Familienclans - fungierte die in der Person des unmündigen Edward VI. verkörperte, mit dem " *ius reformandi* " ausgestattete Staatsgewalt selbst als oberste Schiedsinstanz in Glaubensdingen. Reformatorische Predigt und Kirchenzucht, Fürbittgebet und Liturgie sahen sich so vor der politischen Macht in Dienst genommen und in stärkerem Maß der Profansphäre der ' sozialen Kontrolle ' zugeordnet, als dies im mittelalterlichen Kirchenregiment der Fall gewesen war.

Noch ein weiterer Teilabschnitt der Cranmerschen Abendmahlsagende weist Züge reformatorischer Kirchenzucht und verstärkter kirchlich-konfessioneller Disziplinierung auf: umfangreiche Exhortationen als Auftakt der eigentlichen Abendmahlsfeier dienten dazu, Unwürdige vom Kommunionempfang abzuhalten und öffentliche Sünder vom Abendmahl auszuschließen. Auch für diesen Passus seiner Liturgie konnte Cranmer sich formal auf eine Anzahl von

Vorläufern berufen - auf Johannes Chrysostomos ebenso wie auf eine nur wenige Worte umfassende Admonition des mittelalterlichen Missale von Salisbury oder auf die Exhortationen in einer Reihe von reformato-<sup>281</sup>rischen Kirchenordnungen des Kontinents.<sup>282</sup> Hinsichtlich ihrer Position im Gesamtgefüge der Abendmahlsfeier erinnern Cranmers Exhortationsformulare dabei eher an Zwinglis " Aktion oder Bruch des Nachtmahls " von 1525 oder an Martin Bucers Straßburger Liturgie von 1539 als an Calvins Abendmahls-<sup>283</sup>ordnung von 1542. Von den genannten, kontinentalen Vorbildern wich die anglikanische Abendmahlsliturgie jedoch durch die außerordentliche Breite der in ihr enthaltenen Belehrungen sowie durch Cranmers besonderes Verfahren ab, eine eigene, wortreiche Adhortation zum Abendmahlsempfang bereitzustellen: Laue und Fernstehende sollten an ihre religiöse Verpflichtung erinnert werden, am Herrenmahl teilzunehmen.<sup>284</sup> Viel Erfolg scheint diesem Bemühen indes nicht beschieden gewesen zu sein. Während ein Teil der englischen Bevölkerung die in ekphrastischer Ausführlichkeit gehaltenen Mahnungen und Drohungen des Formulars in den Wind schlug, fühlten andere sich durch den allgegenwärtigen Hinweis auf die Gefahr ewiger Verdammnis vom Abendmahlsempfang abgeschreckt. Das Problem, von Cranmer selbst in seinen Konsequenzen noch kaum bedacht, sollte dann unter Elisabeth anglikanische Bischöfe und Theologen wiederholt beschäftigen.<sup>285</sup>

Blickt man von hier aus nochmals auf Cranmers Abendmahlsformular als Ganzes zurück, so ergeben sich vor allem folgende, im vorangegangenen (S. 81f. und 135f.) näher begründete Ergebnisse:

- (1) Die Abendmahlsagende von 1552 zerteilt und verkürzt die traditionelle Anaphora, das eucharistische Hochgebet der Messe, welches die Ordnung von 1549 in seinen Grundlinien noch unangestastet gelassen hatte (vgl. oben Abschnitt VII, 2).
- (2) Die eucharistische Spendeformel des Abendmahlsformulars von 1552 steht, im Unterschied zu derjenigen von 1549, einer realpräsen-

tischen Deutung des Sakraments entgegen; ihr auf kein kontinentales Vorbild reduzierbarer, eigentümlicher Wortlaut weist auf ein weder mit Calvins noch Zwinglis Auffassungen zu identifizierendes Verständnis des Abendmahls hin, das Cranmers und Ridleys eucharistischen Schriften abzulesen ist. Dieses bildet den theologischen Bezugspunkt für die von späteren, anglikanischen Autoren systematischer gefasste, spezifische Abendmahlslehre der " Church of England " (Abschnitte VII, 5 - VII, 8). Die scheinbare, sprachliche Unbestimmtheit der von Cranmer gefundenen Spendeformel dürfte dabei dem reformatorisch ausgerichteten Teil der englischen Bevölkerung die Identifikation mit der neuen liturgischen Ordnung von 1552 erleichtert haben (s. oben Abschnitt VII, 8).

- (3) Das Abendmahlsformular des zweiten " Book of Common Prayer " unterstreicht die in der spätmittelalterlichen " Meßfrömmigkeit " mitunter vernachlässigte Dimension des liturgischen Lobpreises und der Danksagung (des " thankesgeuing ") - also eines "  $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$  " im Wortverstand. Der englische Reformator knüpft damit an kontinentale, reformatorische Vorbilder an, greift aber auch auf genuine, frühchristlich-patristische Tradition zurück und entschärft so für den konfessionellen Binnenraum der Staatskirche Englands die desintegrierende Dynamik der kontinentalen, innerreformatorischen Debatte um Ubiquität, Realpräsenz, " *manducatio spiritualis* " und symbolistische bzw. anamnetische Deutung der Einsetzungsworte, indem er die theologischen Aporien dieser Fragen durch eine liturgische Akzentverlagerung umgeht. Dies Verfahren des anglikanischen Primas läßt sich als kirchenpolitisch weitsichtig und als seiner Tendenz nach konsensstiftend begreifen (s. oben S. 142f.).
- (4) In ähnlicher Weise setzt die alternierende Rezitation des Dekalogs in Form einer ritualisierten Wechselrede zwischen dem Zelebranten und der Gemeinde einen liturgisch wie theologisch bedeutsamen Akzent. Das drama-

tisch wirkungsvoll komponierte Ritual evoziert die typologische Vorstellung eines rituellen Bundesschlusses - eines " **Covenant** " - der im rechten reformatorischen Bekenntnis geeinten, dem Supremat der englischen Krone unterworfenen Glieder der " Church of England ". Überdies erweisen die regelmäßige Rezitation des Dekalogs im Rahmen der anglikanischen Abendmahlsliturgie und dessen häufige, homiletische Auslegung sich als ein gewichtiges Moment kirchlicher Katechese und damit indirekt auch der sozialen Kontrolle. Der Einleitungsritus des Cranmerschen Abendmahlsformulars erscheint so gesehen reicher an durchaus auch ' politischen ' Implikationen als Calvins verwandte Genfer Abendmahlsordnung von 1542/ 1545.

- (5) Züge reformatorischer Kirchenzucht weisen auch die ausführlichen Exhortationen der " Prayer Book " - Liturgie auf, die das Fernhalten der " *impii* " und " *publicani* " bezwecken und in denen Cranmers und Ridleys mehrfache Auseinandersetzung mit dem zeittypischen, kontroverstheologischen Problem der " *manducatio impii* " ihren liturgischen Niederschlag findet (vgl. auch Abschnitte VII, 5 und VII, 6). Neuartig gegenüber dem Vorbild kontinentaler Abendmahlsformulare erscheint dabei die Bereitstellung einer eigenen **Admonition** zum Abendmahlempfang. Insgesamt wirkten die Exhortationen des zweiten " *Common Prayer Book* " sich jedoch negativ auf die Kommunionfrequenz der englischen Laienbevölkerung aus, welche zu steigern der Primas gerade unter-  
286  
nommen hatte. Das Beispiel der " Exhortations " der anglikanischen Abendmahlsliturgie läßt besonders deutlich die Schwierigkeiten erkennen, die eine Adaption kontinentaler, reformatorischer Modelle auf die in vieler Hinsicht anders gearteten Verhältnisse Englands fast zwangsläufig mit sich brachte.

Seit der Publikation seiner englischen Litanei von 1545 und der " *Order of the Communion* " von 1548 hatte Cranmer einen weiten Weg zurückgelegt. Als dessen intentionaler Endpunkt erweist sich - des **historischen Eigengewichts** der Vorstufen von 1545, 1548 und 1549 ungeachtet - das zweite " *Book of Common Prayer* "

von 1552. Sehr verschiedenartige, zum Teil auch antithetische Elemente waren in ihm zu einem vielstimmigen Ganzen verwoben, Cranmers eigene theologische Vorstellungen in eine Form gegossen, wie sie für die meisten Engländer, die sich reformatorischen Auffassungen verpflichtet wußten, zumindest annehmbar war. Die destruktiven Antagonismen und zentrifugalen Kräfte im Lager des europäischen Protestantismus schienen damit in einem gelungenen Balanceakt aufgefangen, kontinentale Parteibildungen in einer konfessionellen "splendid isolation" des anglikanischen England überwunden. Doch trat unmittelbar vor der Publikation dieser bedeutendsten Agende des Reformators ein nicht vorhergesehenes Ereignis ein, welches die harmonistischen Bestrebungen des Primas in Frage stellte und das chiliastische Wunschbild inneranglikanischer Eintracht dem Blick auf eine ernüchternde Wirklichkeit weichen ließ.

VII, 9. Die Einführung der " Black Rubrick " und der Ausklang der Regierung Edwards VI.

Cranmers zweites " Book of Common Prayer " ersetzte am 1. November 1552 offiziell das frühere, erste " Prayer Book " von 1549. Die Ablösung der älteren durch die neue Agende erfolgte rechtstechnisch durch " Act of Parliament "- also kraft der rechtssetzenden Autorität des " King in Parliament. " <sup>288</sup> Wenige Tage zuvor, am 27. Oktober, erging eine Proklamation König Edwards VI., deren zentraler Passus auf ausdrücklichen Befehl des " Privy Council " in das bereits im Druck befindliche Abendmahlsformular des " Prayer Book " eingefügt wurde. Die königliche Verlautbarung befasste sich ausführlich mit jener Rubrik der Agende, die für den Abendmahlsempfang eine kniende Stellung vorschrieb. Die Proklamation des minderjährigen Monarchen besagte, " daß hierbei [d.h. mit der Geste des Kniens beim Sakramentsempfang] nicht gemeint (sei), daß ein Akt der Anbetung stattfinde oder stattfinden solle, weder gegenüber dem sakramentalen Brot und Wein, noch bezüglich irgendeiner wirklichen und wesenhaften Anwesenheit des natürlichen Leibes und Blutes Christi. Denn was das sakramentale Brot und den Wein betrifft, so verbleiben sie zur Gänze in ihren natürlichen Substanzen und können folglich kein Gegenstand der Anbetung sein: denn das wäre ein Götzendienst, wie alle gläubigen Christen ihn verabscheuen müssen. Was jedoch den natürlichen Leib und das natürliche Blut unseres Erlösers Jesus Christus betrifft, so befinden sie sich [allein] im Himmel und nicht hier; denn es verstößt gegen die Wahrheit des wirklichen und natürlichen Leibes Christi, zu gleicher Zeit an mehr als einem Ort zugleich zu sein. "

An diesem schon durch seine predigthafte Ausführlichkeit herausgeh-

benen, politischen Manifest scheint mehreres bemerkenswert. Zum einen bilden die angeführten Sätze der königlichen Proklamation einen auf Befehl der obersten Staatsautorität in eine liturgische Handlungsanweisung eingeschlossenen, verbindlichen Kommentar. Der Wortlaut des Abendmahlsformulars im Ganzen wurde damit einer amtlichen Deutung unterstellt, die jeden möglichen Interpretationsspielraum aufhob und **ein bestimmtes Verständnis** des kultischen Geschehens als **glaubensverbindlich** vorschrieb. Dem entspricht inhaltlich die dogmatische Entschiedenheit und Härte der Deklaration, die jeden, der das Sakrament in einem anderen Sinn verstand, des " Götzendienstes " und der Leugnung der " Wahrheit " beschuldigte, ihn solcherart also aus der Schar der " gläubigen Christen " ausschloß: die Bereitschaft zur Annahme der in der königlichen Proklamation niedergelegten Abendmahlsdoktrin erschien so im Grunde als notwendige Voraussetzung und Bedingung der Kommuniongemeinschaft. Weiterhin springt der autoritative Tonfall ins Auge, in dem ein königliches Manifest über umstrittene Fragen des Dogmas und des Kultus unmittelbar entschied - die Proklamation Edwards VI. erweist sich hierin als ein Ausfluß jenes besonderen Konzepts des königlichen Supremats, das Selbstverständnis und Verfassung der " Church of England " nachhaltig prägte und auf dem Weg über die " Black Rubrick " nun erneut Eingang in den Text des zweiten " Book of Common Prayer " fand. Vor allem aber störte der in letzter Stunde vorgenommene Einschub in seinem eigentümlich homiletischen Belehrungscharakter und seiner dogmatisch massiven Eindeutigkeit nachhaltig jene Balance, die Cranmers Abendmahlsformular insgesamt auszeichnet. Es kann daher nicht überraschen, daß der Primas sich im " Privy Council " der unvorhergesehenen Ergänzung entschieden widersetzte, obgleich die neue Rubrik mit seiner eigenen Abendmahlsauffassung (s. oben Abschnitte VII, 6 - VII, 8) in den Grundzügen übereinstimmte. Auch wenn Cranmer nach längerem Zögern seine Zustimmung offenbar doch noch gab, war die Einfügung der

" Black Rubrick " ein sehr persönlicher Triumph des schottischen Reformators John Knox, eines geistigen Vorläufers der Puritaner der elisabethanischen Spätzeit.<sup>292</sup> Das gegen Ende der Regierung Northumberlands wachsende Gewicht radikaler kirchlicher Strömungen machte sich in diesem Vorgang deutlich bemerkbar. Cranmer sah sich nun von jener innerreformatorischen Debatte um das Abendmahl eingeholt, der er durch die eigenständige Sprachgebung seines Abendmahlsformulars gerade hatte entgehen wollen (vgl. oben Abschnitte VII, 3 und VII, 8). Freilich gaben die Turbulenzen um die endgültige Textfassung des zweiten " Book of Common Prayer " erst eine Vorahnung der innerkirchlichen Richtungskämpfe, welche dem anglikanischen England während der folgenden Dekaden bevorstanden.

Dabei bedeutete Crammers Abendmahlsagende für sich genommen bereits einen beträchtlichen Bruch mit in Jahrhunderten gewachsenen, religiösen Mentalitäten und liturgischen Traditionen. Die Verehrung der eucharistischen Elemente hatte in der englischen Volksfrömmigkeit etwa seit dem dreizehnten Jahrhundert eine stetig wachsende Rolle gespielt; bekannte Theologen vom Rang eines Alexander von Hales oder Duns Scotus hatten den Glauben an die eucharistische Realpräsenz Christi bis zur letzten theologischen Erkenntnismöglichkeit<sup>293</sup> verfolgt und zu einem Denksystem von imponierender Kohärenz ausgebaut. Noch wenige Jahrzehnte vor dem Erscheinen des zweiten " Book of Common Prayer " schien diese Auffassung vom Altarsakrament allgemein anerkannt, durch die Autorität der Krone verbürgt und durch eindringliche, symbolische Gesten und glanzvolle liturgische Prachtentfaltung auch nach außen hin eindrucksvoll bekräftigt. So stellte der Gründer der Tudordynastie in einer letztwilligen Verfügung große Summen bereit, um englische Pfarrkirchen mit einer neuen, silbernen Pyxis zur Aufbewahrung der konsekrierten Hostie auszustatten; zahlreiche Sakramentsbruderschaften widmeten sich der eucharistischen Anbetung und der feierlichen Ausgestaltung

der Liturgie des Fronleichnamstages, und noch Cranmers ältester Plan einer zusammenhängenden, englischsprachigen Liturgie sah ein eigenes Formular für das Fronleichnamfest vor.<sup>294</sup> Nun aber verschwanden in einem bis in die Zeit Elisabeths I. sich fortsetzenden Prozeß mit den traditionsreichen Gilden und Bruderschaften auch die in England beliebten " Corpus-Christi - Plays " und damit eine der ältesten, tradierten Gattungen der englischen Nationalliteratur.<sup>295</sup> Auch die ikonoklastischen Konsequenzen der neuen Agende waren beträchtlich: steinerne Altarmensen und gotische Retabeln wurden nun in rascher Folge zerstört, Statuen, Glas- und Tafelgemälde vernichtet und noch vorhandene Sakralgefäße auf königliche Anordnung eingeschmolzen.<sup>296</sup> Mit dem faktischen Verbot der Orgelmusik im Gottesdienst<sup>297</sup> schließlich unternahm das Regime des Herzogs von Northumberland zuletzt noch einen entscheidenden Schritt zur Angleichung der gottesdienstlichen Verhältnisse Englands an diejenigen des calvinistischen Genf. Welche Widerstände das Vorgehen der Machthaber hervorrief und wie wenig die neue Ordnung als gesichert gelten konnte, erhellt mittelbar aus den Maßnahmen des Bischofs von Gloucester, John Hooper, gegen Opponenten aus den Reihen seines Diözesanklerus: sie wurden nicht allein zum Widerruf ihrer bisherigen, und zur ausdrücklichen Anerkennung der in der " Black Rubrick " formulierten Sakramentsauffassung genötigt, sondern hatten zudem auch noch zu unterschreiben, ihre Gesinnungsänderung sei frei von jedem Zwang oder Druck von außen erfolgt.<sup>298</sup> Hoopers Visitationsartikel für die Pfarrkirchen seines Sprengels sahen überdies Repressivmaßnahmen gegen Laien vor, die herkömmlichen Auffassungen vom Altarsakrament anhängen oder im bloßen Verdacht standen, die neue Abendmahlsdoktrin zu mißbilligen.<sup>299</sup> Mehrere königliche Proklamationen zielten auf eine definitive Regelung der religiösen Verhältnisse des Landes. So verband eine von Edward VI. erlassene Fastenordnung vorreformatorische Traditionselemente mit neuartigen Impulsen calvinischer Kirchengleichheit, während ein " Act of Parliament "

aus den letzten Monaten des Regimes die regelmäßige Teilnahme aller Engländer am Gottesdienst ihres Pfarrverbandes unter Strafdrohung vorschrieb und die Bischöfe zu ausführenden Organen dieser Verfügung machte.<sup>300</sup> Im Ringen um die kirchliche und politische Obödienz der englischen Nation erwies sich das reformatorisch inspirierte Regime des Herzogs von Northumberland als ebenso wenig wählerisch in der Wahl seiner Mittel als zuvor das konservativere Regiment Heinrichs VIII. Der sich verfestigenden, anglikanischen Kirchenorganisation war in diesem Prozeß vor allem die Rolle eines Herrschaftsmediums zugewiesen, die dann teilweise ihre Stellung auch in den folgenden Jahrhunderten kennzeichnen sollte.<sup>301</sup>

Doch hing Englands politischer und konfessioneller Status im Grunde allein an der stets gefährdeten Gesundheit eines noch unmündigen Monarchen. Edward VI. ließ gerade in der letzten Phase seiner Regierung die Tendenz erkennen, sich stärker als bisher in den politischen Entscheidungsprozeß einzuschalten.<sup>302</sup> Vielleicht ging es auch auf eine Initiative des Königs zurück, wenn ein gegen Ende seiner Regierung publizierter, amtlicher Katechismus der "Church of England" in ungewohntem Maß die Verpflichtung der Begüterten gegenüber den unteren Schichten der englischen Bevölkerung hervorhob, während Heinrichs "King's Book" seinerzeit vor allem die Gehorsamspflicht des Untertanen gegenüber seiner gottgewollten Obrigkeit eingeschärft hatte. Edwards letztes registriertes Statut war bezeichnenderweise ein Amnestieerlaß: man meint, durch die verschleiernde und floskelreiche Rhetorik eines frühneuzeitlichen Kanzleidokuments hindurch etwas von den persönlichen Überzeugungen und Grundsätzen dieses Herrschers wahrzunehmen, wenn Edward als Begründung seines Gnadenerweises die Erwägung nennt, "wie vielen Qualen und Fährnissen seine getreuen Untertanen infolge verschiedener Gesetze ausgeliefert seien." Das Vertrauen auf Gott, "in dessen Hand die Herzen der Könige ruhen", christliche Regentenpflicht und ein "mit Vernunft untermischtes Mitgefühl" veranlaßten ihn daher,

" Last und Bürde strafender Gerechtigkeit " von den Schultern seiner Landsleute zu entfernen, in der Hoffnung, " diejenigen, die sich verfehlten ", durch Milde zu bessern. Edwards qualvoller Tod am 6. Juli 1553, die Gebete und letzten Worte des sterbenden Monarchen, wurden schon bald zum dramatisch ausgestalteten Vorzugsgegenstand anglikanischer Hagiographie. Um die Gestalt des noch im frühen Jugendalter verstorbenen, letzten Tudorkönigs rankten sich zudem sehr rasch jene typologisch wiederkehrenden Legenden, die Echo und Beglaubigung früh errungener Popularität sind. Unter Edwards nomineller Regierung waren mit " Prayer Book ", " Book of Homilies " und anglikanischem Katechismus, wie auch durch umfassende Eingriffe ins personelle Gefüge der " Church of England ", die Fundamente für die Entwicklung des Anglikanismus zur eigenständigen Konfessionsgemeinschaft gelegt worden. Doch währte das Vormundschaftsregime des Herzogs von Northumberland zu kurz und sein Ende kam zu abrupt, als daß die neue Ordnung bereits auf jenen nationalen Konsens hätte treffen können, der Ziel vor allem der Bemühungen des Primas war. Am Ende der nur ein halbes Jahrzehnt umfassenden Ära Edwards VI. schien Englands Zukunft ungewisser denn je: die unmittelbar nach des Königs Tod einsetzende, gewaltsame Auseinandersetzung um seine Nachfolge machte deutlich, daß knapp sechzig Jahre nach dem Ausgang der Rosenkriege das Land erneut am Abgrund des Bürgerkriegs stand. Der offene Streit um die Thronfolge im Hause Tudor mußte nun darüber entscheiden, welchen Weg der Konfessionsbildung England in den folgenden Jahren einschlagen sollte.

VIII. Krise der englischen Reformation: die Herrschaft Marias I. (1553 - 1558) und der anglikanische Widerstand.

VIII, 1. Die aufgezwungene Wahl: Mary Tudor und Jane Grey.

Die Einführung des zweiten " Book of Common Prayer " von 1552 bezeichnete den Kulminationspunkt der englischen Reformation: mit einem Wort Richard Humbridge Moormans, " the furthest point to which the Church of England ever went in Protestant teaching. "<sup>1</sup> Die Thronbesteigung Marias I. und ihr umjubelter Einzug in der Hauptstadt ihres Königreichs (3. August 1553)<sup>2</sup> markieren den Umschlagspunkt: mit dem Regierungsantritt der ersten weiblichen Herrscherin Englands begann eine stetige und unaufhaltsame Bewegung, die ihrer letzten Konsequenz nach dazu bestimmt schien, das Inselkönigreich Schritt für Schritt der konfessionellen Sphäre eines Reformkatholizismus tridentinischer Prägung anzunähern und die reichen kulturellen und materiellen Ressourcen des Landes ins europaweite Ordnungs- und Zivilisationsgefüge der spanisch-habsburgischen Monarchie einzubeziehen. Der Ausgangspunkt dieser vehementen Bewegung lag in England selbst. Die Sehnsucht nach einer Rückkehr des Landes zum alten Glauben und nach Annullierung aller seit 1547 getroffenen, reformatorischen Religionsmandate besaß vor allem in den ländlichen Regionen Englands eine auch durch intensive Regierungspropaganda und physischen Zwang nicht zu brechende Dynamik. Die späte Thronfolge der ältesten, selbst unter Anfechtung und Gefahr katholisch gebliebenen Tochter Heinrichs VIII. aber stellte einen ebenso unerwarteten wie glanzvollen Sieg des altgläubigen Lagers dar und befreite den populären Widerstand gegen Staatskirche und " Prayer Book " mit einem Mal von jenem doppelten Stigma des Aufbruchs und der Vergeblichkeit, das ihm während der " Prayer Book Rebellion "

von 1549 und selbst auf dem Höhepunkt der " Pilgrimage of Grace " (1536) offensichtlich angehaftet hatte. Dem vorreformatorischen Glauben Englands eröffnete sich damit eine letzte und unverhoffte Chance auf vollständige Restitution.

Marias triumphaler und symbolträchtiger Ritt von Kenninghall (Norfolk) nach London - vom " konservativen " Norden zur " reformatorisch " bewegten Kapitale des Landes - setzte den politischen Präentionen des Herzogs von Northumberland und der von ihm präsentierten Prätendentin Jane Grey ein jähes und die Schar ihrer Anhänger verwirrendes Ende. Die flüchtige Vision eines im protestantischen Europa tonangebenden England schien damit begraben, noch ehe die sterbliche Hülle König Edwards VI. seiner Gruft in Westminster übergeben worden war. Das juristisch mehr als anfechtbare, gleichsam<sup>3</sup> privatrechtliche Staatsdokument, durch welches der todkranke Monarch seine beiden Halbschwestern von der Thronfolge ausschloß und diese auf eine fiktive " Suffolklinie " der Tudordynastie übertrug,<sup>4</sup> war vorsichtig-vieldeutig als " Device " deklariert. Zweck des Erlasses war offenbar, den vorausgesehenen, kirchlichen Restaurationsplänen der Tochter Katharinas von Aragón eine politisch unüberwindliche Schranke entgegenzusetzen. In den entscheidenden Wochen nach Edwards Tod jedoch erwies das Testament des Königs sich als ein allzu papierner Damm gegen die anwachsende Woge populärer Sympathie und dynastischer Huldigung, die Marys spontane Erhebung gegen ihre glücklose Rivalin trug und vorantrieb.

In jedem Fall aber verdankte Edwards " Device " sich nicht allein dem Machtkalkül und der vom Hauch der Korruption umwitterten Familienpolitik des Herzogs von Northumberland.<sup>5</sup> Die Verfügung des frühreifen Monarchen stellte vielmehr einen ernsthaften Versuch dar, die wesentlichen Ergebnisse der Regierungszeit Heinrichs VIII. und seines Sohnes - gewissermaßen die Substanz der englischen Reformation - gegen die Herausforderung abzuschirmen, zu welcher die Thronfolge einer katholisch gesinnten Monarchin sich vor dem Hintergrund der Zeitsituation unvermeidlich entwickeln mußte. Bemerkenswert

an Jane Greys kurzer Herrschaft erscheint darum nicht so sehr ihr von Ver-  
schwörung und Revolutionsfurcht überschatteter Beginn, ihr tumultuarischer  
Verlauf oder ihr rascher und gänzlich unheroischer Niedergang. Am sinn-  
vollsten läßt die nur nach wenigen Wochen zählende Regierungsepisode der  
protestantischen Prätendentin sich vielmehr deuten als Paradigma einer im  
Grunde aporetischen Wahl zwischen Legitimitätsprinzip und Konfessionsbin-  
dung, vor die der englische Protestantismus sich nun wider Willen durch  
Edwards frühen Tod gestellt sah. Für den fünfzehnjährigen Monarchen selbst,  
dessen persönliches Verhältnis zu seiner älteren Halbschwester sich offen-  
bar von kindlicher Zuneigung bestimmt zeigte, wogen kirchliche Überzeugung  
und konfessionelle Rücksichten zuletzt schwerer als Familienbande oder  
die Aussicht auf dynastische Kontinuität. England aber entschied anders:  
ein nicht unbeträchtlicher Teil auch der protestantischen Bevölkerung stand  
bereits zu Beginn der Auseinandersetzung auf Marys Seite, und selbst die  
Loyalität des anglikanischen Klerus schien gespalten.<sup>7</sup> Während zum Beispiel  
Bischof Ridley von London in einer Predigt in " Paul's Cross " am 9. Juli  
1553 in starken Worten Janes " gottgewolltes " Thronrecht verfocht,<sup>8</sup> be-  
kannte der ehemalige Bischof von Worcester, Hugh Latimer, sich in aller  
Öffentlichkeit zum gottgewollten Gehorsam gegen seine " Godly Princess  
Mary ". Bischof Ponet von Winchester nahm eine zumindest zweideutige Hal-  
tung ein, während der wortgewaltige Vertreter eines reformatorischen Rigo-  
rismus in England - Bischof John Hooper von Gloucester - nur wenige Mo-  
nate später sich nicht ganz grundlos auf die sichtbare Unterstützung be-  
rufen konnte, die er Mary Tudor in den kritischen Tagen des Kampfes um  
ihr Erbe geleistet habe.<sup>9</sup>

Im Streit der beiden Thronanwärterinnen erwies sich somit die Idee der  
dynastischen Legitimität als anerkanntes Richtmaß des öffentlichen Urteils.  
Ließ dieser Umstand sich aus spezifischen Denkvoraussetzungen des anglikani-  
schen Bekenntnisses ableiten und entbehrte er insofern nicht einer gewissen

Folgerichtigkeit, so widersetzte sich eine unversöhnliche Minderheit doch bis zuletzt einer politischen Entwicklung, in der sie einen Angriff auf ihre innersten religiösen Überzeugungen erblickte. Für beide, im Zeitalter der Konfessionskämpfe keineswegs atypischen Verhaltensweisen bieten sich eine Reihe historischer Parallelen an. Der geschilderten Bereitschaft eines Teils der englischen Protestanten, im Kampf um die Erbfolge eine Monarchin zu unterstützen, die einer anderen Konfession angehörte als sie selbst, entspricht - in struktureller Betrachtung - dreißig Jahre später das Verhalten einer nationalen Avantgarde französischer Katholiken gegenüber Heinrich von Navarra. Die Entscheidung jener Minderheit englischer Protestanten, die um der Aufrechterhaltung des konfessionspolitischen **Status quo** willen von den Erfordernissen dynastischer Legitimität absahen, weist formale Übereinstimmungen mit dem Handeln der englischen Führungseliten unmittelbar nach dem Sturz Jakobs II. im Jahr 1688 sowie mit den ausgedehnten, staatstheoretischen Erörterungen vor Verabschiedung des " Act of Settlement " im Jahre 1713 auf. Die Uneinigkeit des anglikanischen Episkopats angesichts der Thronrivalität Janes und Marys wiederum erinnert an den Gegensatz von regimeloyalen Bischöfen und " Non-Jurors " in den Jahren nach dem Machtantritt Wilhelms III. Marys erfolgreicher Kampf um das Erbe ihres Vaters erscheint somit als ein durchaus typisches Phänomen, als eine Präfiguration konfessioneller Spannungen und Konflikte, wie sie in der ferneren Geschichte Englands und des europäischen Kontinents mit gewissen Abwandlungen mehrfach wiederkehrten. Der Triumph der katholischen Monarchin war zugleich aber auch Ergebnis einer elementaren Volkserhebung, in der menschliche Anteilnahme, dynastisch-loyale Empfindungen, englischer Nationalstolz und lokale Unzufriedenheit eine schwer zu entschlüsselnde Verbindung eingingen. Zuletzt hatte Jane Grey kaum mehr als einige Adelsfamilien auf ihrer Seite - die selbst ihre noch verbliebenen Anhänger frappierende, argwöhnische und unbeholfene Gebärde,

mit welcher die protestantische Prätendentin am Abend des 16. Juli 1553 (zwei Tage vor ihrem Sturz) die Torschlüssel des Tower in persönliche<sup>11</sup> Verwahrung nahm, macht wie in einer einzigen, bezeichnenden Geste politischen Realitätsverlust und soziale Isolierung eines fast ausschließlich auf die obersten Spitzen<sup>12</sup> der Aristokratie abgestützten Regimes deutlich. So war es denn auch eine breite Bewegung von der Basis der englischen Gesellschaft her, die angesichts des verwirrenden Intrigenspiels bei Hof auf der strikten Beachtung der Regeln dynastischer Erbfolge bestand und das gerade von anglikanischen Predigern stets postulierte *ius divinum* der Krone selbst um den Preis konfessioneller Einbußen durchsetzte.<sup>13</sup>

Zugleich aber wies Marias Regierungsbeginn auf eine ephemere Gewichtsverlagerung innerhalb des europäischen Mächtesystems hin. Für Jane Greys<sup>14</sup> Thronanspruch hatte die französische Politik sich engagiert, Marias Thronbesteigung hingegen festigte die habsburgische Position in Europa. Kaiser Karl V. hatte der Prinzessin in schwierigen oder sogar bedrohlichen Situationen der zurückliegenden Jahre immer wieder beigestanden, ihre Exemption von der Forderung nach Ablegung des Suprematseides erwirkt und ihr durch mehrfache, diplomatische Intervention die Möglichkeit zum täglichen<sup>15</sup> Besuch der Messe verschafft. Dem Vorkämpfer der altgläubigen Sache<sup>16</sup> auf dem europäischen Kontinent eröffnete sich nun die unerwartete Aussicht, der Gemeinschaft des sich in Trient erneuernden Katholizismus das insulare England wieder einzufügen.

So trug Marys Sieg über Jane Grey von Anfang an doppeldeutige Züge: das rasche Scheitern der von einer aristokratischen Hofpartei aufgestellten, protestantischen Prätendentin mochte als Auftakt einer katholischen Reform in England verstanden werden oder aber als Ausfluß populärer Unzufriedenheit mit dem korrupten Regime des Herzogs von Northumberland gelten; das plötzliche Erscheinen Marias I. auf der politischen Bühne ihres Landes

war Teil eines übergreifenden, spanisch-habsburgischen Ordnungskonzepts für Europa und doch zugleich Ergebnis einer innenpolitischen Entscheidung, in welcher die große Mehrheit der englischen Bevölkerung dem Versuch einer (französischen) Einmischung von außen entschieden widerstand.

Eines freilich machte die gedrängte Folge der Ereignisse seit Edwards Tod überdeutlich: die anschauliche Bedeutung populärer Strömungen für den Bestand der Tudorherrschaft ließ es fortan für jede englische Regierung geraten erscheinen, das Echo der öffentlichen Meinung des Landes in ihre politischen Aktionen als entscheidenden Faktor mit einzubeziehen. Nach der politischen Erstarrung der letzten Regierungsjahre Heinrichs VIII. und der vorwiegend von Instabilität geprägten, sechsjährigen Regierungs-episode seines Sohnes Edward verfügte die Institution der Monarchie nicht mehr in gleichem Maß über jene fast mythische Aura sakraler Unantastbarkeit, wie sie noch die Herrschaft des ersten Tudormonarchen Heinrich VII. fraglos umgeben hatte.<sup>17</sup> Für den politischen Erfolg der Regierung seiner Enkelin mußte daher die Frage ausschlaggebend sein, ob die eben auf den Thron gelangte Königin sich durch die konfessionellen und politischen Antagonismen innerhalb der englischen Bevölkerung warnen und zu einem Kurs der Vorsicht bestimmen ließ, oder ob die Gunst der außenpolitischen Konstellation sie zu einem umfassenden Versuch katholischer Restitution veranlaßte, wie er ihrer persönlichen Überzeugung entsprach.

VIII. Krise der englischen Reformation: die Herrschaft Marias I. Marias I. (1553 - 1558) und der anglikanische Widerstand.

VIII, 2. Die Regierung Marias I.: Voraussetzungen und Probleme.

Im Zusammenhang dieser grundsätzlichen Entscheidung über den Weg der neuen Regierung kam Marias Suche nach einem geeigneten Ehekandidaten programmatische Bedeutung zu. Eine Heirat mit dem Plantagenetnachfahren Edward Courtenay, wie sie von Lordkanzler Stephen Gardiner und der Mehrheit des "Privy Council" befürwortet wurde, hätte einen Kurs nationaler Unabhängigkeit signalisiert und der Königin sehr wahrscheinlich den Beifall auch des protestantischen Teils der englischen Bevölkerung eingebracht. Stattdessen entschied Maria sich für das habsburgische Projekt einer Eheschließung mit Karls V. Sohn Philipp. Die Königin trat damit in eine noch engere, verwandtschaftliche Bindung zu jener Macht, die für sie wie keine andere die gottgewollte Ordnung auf Erden verkörperte, entfremdete sich aber einen Großteil der populären Sympathien, die ihr in den Tagen nach Edwards Tod den Weg nach London gebahnt hatten. Auch die für England überaus vorteilhaften Bestimmungen des Ehevertrages, der den künftigen Nachkommen des königlichen Paares unter anderem den Besitz der habsburgischen Niederlande zusprach, änderten nichts an diesem Dilemma: als "the Spanish Marriage" wurde Marias Eheverbindung zum Schreckbild englischer Patrioten und damit zu einer Belastung für das Ansehen der Krone.

Die Wiederinkraftsetzung des mittelalterlichen Statuts "De Heretico Comburendo" im Jahr 1555 und die Durch-

führung von Häresieprozessen auf der Basis dieses Gesetzes verschärften Englands innere Spannungen. Verbrennungen von " Ketzern " hatte es freilich auch unter der nominellen Herrschaft Edwards VI. und in weitem Umfang unter Heinrich VIII. gegeben; am Zustandekommen einiger Todesurteile hatte Cranmer als Wortführer des anglikanischen Klerus aktiv mitgewirkt.<sup>20</sup> Verglichen mit gleichzeitigen Vorgängen auf dem europäischen Kontinent konnte, was Prozeßmethoden und tatsächliche Zahl der Opfer anlangt, Marias Vorgehen fast schon als maßvoll bezeichnet werden.<sup>21</sup> Von der umfassenderen Verfolgungspraxis auf der iberischen Halbinsel, in Frankreich, im lutherischen Schweden oder in zahlreichen Territorien des Heiligen Römischen Reiches hob die englische Religionsgesetzgebung sich durch das Fehlen einer zentralen Inquisitionsbehörde eher vorteilhaft ab: die Entscheidung über Gutgläubigkeit oder obstinate Häresie des Beschuldigten lag in England, älterem Rechtsbrauch entsprechend, vorwiegend in der Hand des zuständigen Ortsbischofs. Irenisch gestimmte, dem traditionellen Ideal der " misericordia " verpflichtete Mitglieder des Marianischen Episkopats, wie Cuthbert Tunstal von Durham oder Thomas Thirlby von Ely, zögerten nur selten, von ihrem Ermessensspielraum zugunsten des Angeklagten Gebrauch zu machen.<sup>22</sup> Für ihre herkömmliche Auffassung der Kapitalstrafen als einer **ultima ratio** christlich-paternalistischer Fürsorge für das zeitliche und ewige Heil der Untertanen mochte Maria selbst sich unter anderem auf Erasmus von Rotterdam berufen, dessen Oeuvre der humanistisch gebildeten Königin nicht unvertraut war.<sup>23</sup> Die schlichte und zeitlos gültige Wahrheit, daß die Tötung oder Verfolgung eines Menschen - wie immer sie begründet werden möge - nichts anderes und nichts " Höheres " darstellt als eben die Vernichtung oder Schädigung eines Menschenlebens,<sup>24</sup> scheint nur sehr wenigen Zeitgenossen Marias I. geläufig gewesen zu sein. Wenn im übrigen die Behandlung konfessioneller Opponenten durch die Königin von England in irgendeinem Sinne von den rechtlichen Gepflogenheiten der Epoche abwich, dann allenfalls durch den Verzicht auf den Gebrauch der Folter als gerichtliches

Beweismittel. Doch schärfte das heroische Bild, das anglikanische Reformer wie John Hooper oder Thomas Cranmer in ihrer Todesstunde der Erinnerung der Mitlebenden einprägten und das dann John Foxes " Book of Martyrs " <sup>25</sup> dem Gedächtnis der Nachwelt überlieferte, <sup>26</sup> den Sinn eines Teils der englischen Nation für eine von konventionellen Rechtfertigungsideologien freie Bewertung des grausigen Geschehens. Gerade das Erlebnis der Marianischen Verfolgungen machte einer Reihe von Engländern die moralische Ungeheuerlichkeit der politischen Maxime bewußt, Glaubensabweichungen durch äußeren Zwang bekämpfen zu wollen; statt der stets umstrittenen " *causae* " <sup>27</sup> rückte die Inhumanität der " *poenae* " selbst ins Zentrum des Interesses und lenkte den Blick der Augenzeugen auf den widerchristlichen Skandal, daß der Glaube der einen zur grausamen Marter der andern wurde.

Wenn der Katholizismus der Marianischen Ära sich teilweise - um eine klassische Formulierung Philip Hughes' zu gebrauchen - als eine " *religio depopulata* " <sup>28</sup> darstellte, so lag eine der Ursachen dafür in dem begründeten Abscheu, den die Strafmaßnahmen der Regierung gegen die Gegner der katholischen Restitutionspolitik in weiten Kreisen der englischen Bevölkerung hervorriefen. Den gültigen und bleibenden Kommentar zu Marias gewaltsamen Bekehrungsversuchen sprach darum der reformatorische Theologe Hugh Latimer, dessen Abschiedsworte (in Foxes Version) bald zum festen Bestandteil englischer Kollektiverinnerung zählen sollten: " Be of good courage, Master Ridley ", rief er am Morgen seines Todes seinem Leidensgefährten zu, während der Scharfrichter die Fackel an den Holzstoß legte. " Be of good comfort, and play the man! We shall light this day such a candle, by God's Grace, <sup>29</sup> in England, as I trust shall never be put out. " Tatsächlich warf die Glut der Scheiterhaufen ein überaus bezeichnendes und entlarvendes Licht nicht allein auf die Religionsgesetzgebung der Marianischen Ära, sondern auf jede Praxis materiellen Gewissenszwanges überhaupt. Die im Namen staatlicher Konfessionshoheit entzündeten Feuer von Oxford und Smithfield, in denen

Engländer für ihre Überzeugung litten und starben, erhellten den weiteren Weg der *Ecclesia Anglicana*: vielleicht auch kraft der sorgfältig wachgehaltenen Erinnerung an die blutige Verfolgung ihrer Gründer fand die "Church of England" etwas früher als manch andere christliche Konfessionsgemeinschaft zur Praxis einer, zunächst freilich eher widerwillig<sup>30</sup> geübten, bürgerlichen Toleranz.

Der Widerschein des durch Marias Ketzergesetze entfachten Brandes, der die Leiber ihrer kirchlichen Widersacher verzehrte und ihre Namen unsterblich machte, bestimmte freilich auch die düstere, mitunter infernalische Beleuchtung, in der die Gestalt der ersten englischen Königin in der Historiographie der folgenden Jahrhunderte erscheint. Zumal seit den Darstellungen Gilbert Burnets und John Strypes figurierte Maria I. meist als ein finsternes Werkzeug widerchristlicher Kräfte; ihre fünfjährige Regierungszeit sah sich gedeutet als ein vergeblicher Versuch, den prästabilierten Gang der Vorsehung aufzuhalten. Profanhistoriker liberaler Prägung übernahmen bereitwillig dieses geschichtstheologisch getönte Bild - die schwerlich zu verallgemeinernde Regel bestätigte sich hier, wonach<sup>31</sup> "history does not repeat itself, but historians repeat historians." Marias historische Einschätzung schien dabei in noch stärkerem Maß vom Vorurteil geprägt und durch geschichtsmetaphysische Hypostasierungen fixiert als etwa das geläufige<sup>32</sup> Urteil über Richard III. Gleich diesem galt Mary Tudor als peinliche, in rationalen Kategorien nicht restlos zu erfassende Entgleisung der englischen Geschichte. Die häufige, methodische Tendenz antithetisch angelegter Geschichtsdarstellungen, Triebkräfte und Ereignisse einer ganzen Epoche auf den literarisch wirkungsvollen Antagonismus einiger weniger, repräsentativer Gestalten zu reduzieren, begünstigte diese Schwäche des analytischen Urteils: durch die Chronologie des Geschichtsverlaufs zwischen die menschlich gewinnende, wenngleich politisch ohnmächtige Gestalt ihres Halbbruders Edward und die ungleich farbigere Erscheinung ihrer Halbschwester Elisabeth gestellt, bot Maria I. sich wie von selbst als dunkle Gegenfolie zweier

glänzender Epochen englischer Geschichte an. Ihre Regierung erschien so als ein bloßes, wengleich dramatisch bewegtes, Interregnum: als eine Zwischenperiode ohne das historische Gewicht eigenständiger Leistungen, und bar der Würde überdauernder Visionen.

In den letzten zwei Jahrzehnten hingegen bahnt sich eine umfassende Neu-<sup>33</sup>bewertung an. Sie hat das herkömmliche Bild der ersten weiblichen Regentin Englands nicht allein aufgehellt, sondern ihm sogar Züge unzweifelhafter historischer Bedeutung verliehen, die Maria I. als über das Mittelmaß deutlich hinausragende Vertreterin der Tudordynastie erscheinen lassen (vgl. Exkurs Nr. 5). Im vorliegenden Zusammenhang freilich interessieren vor allem die Auswirkungen der Religionspolitik Marias der Katholischen auf die weitere konfessionelle Entwicklung der anglikanischen " Church of England. "

VIII. Krise der englischen Reformation: die Herrschaft Marias I. (1553 - 1558) und der anglikanische Widerstand.

VIII, 3. Der propagandistische Widerstand gegen Maria I. und die anglikanischen Exilgemeinden des Kontinents.

Während der Protestantismus in England selbst durch Marias Religionspolitik in den Untergrund getrieben wurde, formierte sich jenseits des Kanals, in den zahlreichen Gemeinden auf den Kontinent geflüchteter, englischer Exilanten, offener Widerstand gegen die kirchlichen Pläne der Königin und ihres Primas, des päpstlichen Legaten Reginald Kardinal Pole. Eine unmittelbare Bedrohung für Marias Regierung ging von der heterogenen Schar ihrer Gegner zunächst freilich nicht aus. Im Grunde beschränkte der englische Protestantismus des Kontinents sich auf eine kleine Anzahl rivalisierender Gruppen, denen das gemeinsame Dach einer verbindenden Kirchenorganisation und die bisherige Lenkung durch " Privy Council ", Episkopat und feudale Lokalautoritäten <sup>34</sup> sichtlich mangelte. Aus einer Staatskirche - dem westeuropäischen Modell frühneuzeitlichen Staatskirchentums schlechthin - war die reformatorische " Church of England " erstmals zur umkämpften und verfolgten Konfessionsgemeinschaft geworden. Kleine anglikanische Exilgemeinden bildeten sich unter anderem in den Reichsstädten Straßburg und Frankfurt am Main, in Zürich, Genf, in Aarau <sup>35</sup> sowie vereinzelt selbst in Polen. In gewisser Weise hatte sich das aus den Tagen Edwards VI. vertraute Bild damit umkehrt: war damals das protestantische England Zufluchtsstätte für Glaubensflüchtlinge aus Italien und Polen und geschätzter Aufenthaltsort evangelischer Theologen aus den oberdeutschen Zentren der Reformation, so suchten nun protestantische Engländer dort Aufnahme, <sup>36</sup> woher einst ihre Gäste gekommen waren.

Angesichts dieser anglikanischen *dissipatio gregis* konnte es kaum überraschen, wenn die grundlegende Glaubensurkunde der "Church of England", Cranmers "Book of Common Prayer", nun zunehmend ins Zwielicht innerkirchlicher Richtungskämpfe rückte.<sup>37</sup> Seine moralische Kraft des Zusammenhalts bezog der englische Protestantismus im Exil nicht so sehr aus der offiziellen Agenda des anglikanischen Gottesdienstes, als vielmehr aus zahllosen Flugschriften und Traktaten gegen das Regiment der katholischen Königin. Marias protestantische Gegner, durch die Ungunst der politischen Verhältnisse in ihrer Heimat an weit auseinander liegende Orte zerstreut, verbanden sich so weit eher zu einer Haltung leidenschaftlicher Gegnerschaft als zum versöhnenden und gegenüber den Tagesereignissen distanzierenden Akt liturgischer Mahlgemeinschaft. Eine der bedeutendsten polemischen Schriften gegen die erste Frau auf Englands Thron stammt aus der Feder des Edwardianischen Bischofs von Winchester, John Ponet. Bald nach Marias Thronbesteigung war Ponet als einer der ersten anglikanischen Kleriker aus England geflohen und hatte sich, nach vorübergehendem Aufenthalt in Zürich, zuletzt in Straßburg niedergelassen.<sup>38</sup> Dort verstarb er bereits 1556, zwei Jahre vor Maria I. und vor Reginald Kardinal Pole, sowie wenige Monate vor seinem Erzfeind Stephen Gardiner, seinem Amtsvorgänger und kurzlebigen Nachfolger auf dem Stuhl von Winchester. In Ponets Todesjahr erschien seine Streitschrift "A shorte Treatise of Politike [sic] Power, and of the true Obedience which Subjectes Owe to Kynges and other Civile Governours."<sup>39</sup> Mit Ponets Traktat (der bezeichnerweise 1642, zu Beginn des englischen Bürgerkriegs, auf Betreiben der antiroyalistischen Parlamentspartei neu aufgelegt wurde) drang der calvinische Gedanke eines Widerstandsrechts der Untertanen gegenüber einer die reformatorische Lehre ablehnenden Obrigkeit erstmals in den Bereich des anglikanischen Denkens vor.<sup>39a</sup> Auf einer vergleichbaren Linie bewegten sich auch drei in Marias Todesjahr (1558) erschienene Abhandlungen, die durch

zündenden Tonfall und suggestive Argumentationstechnik ungeheures Auf-  
sehen auch in England selbst erregten. In seinem agitatorischen Meister-  
werk " The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of  
Women " bestritt der schottische Reformator John Knox Maria I. aus grund-  
sätzlichen Erwägungen jedes Anrecht auf den englischen Thron, kennzeich-  
nete die Herrschaft einer Frau als blasphemisch und naturwidrig und drohte  
allen Gegnern des reformatorischen Glaubens mit baldiger Vernichtung; in  
seiner aus dem gleichen Jahr datierenden " Appellation " rief der Reformator,  
wiederum von seinem Verbannungsort Frankfurt aus, dann offen zum Mord an  
Maria und zum gewaltsamen Umsturz in England auf. Als noch wirkungsvolle-  
re Propagandaschrift erwies sich die in apokalyptischem Tonfall gehaltene  
Abhandlung des Leiters der englischen Exilgemeinde in Genf, Christopher  
Goodman: " How Superior Powers ought to be Obeyed by their Subjects ... "  
Die Autorität der Monarchie sah sich darin im Grunde aus einer Art früher  
Vertragstheorie abgeleitet und auf eine Wahlentscheidung des zu einem  
" Covenant " vereinigten Staats- und Kirchenvolks zurückgeführt, die klassi-  
sche Theorie vom Widerstandsrecht zum Postulat einer **Widerstandspflicht**  
der Untertanen radikalisiert. Für die offen geforderte, militante Volks-  
erhebung gegen Maria lieferte Goodmans Traktat zudem - anders als seine  
Vorläufer - bereits praktische Handlungsanweisungen. Im gleichen Jahr wie  
Goodmans revolutionäres Manifest entstand freilich auch die lateinische  
Fassung von John Foxes " Actes and Monuments ". Eine Gegenüberstellung  
der zentralen Aussagen Foxes und Goodmans zum Problem der Rechtmäßig-  
keit des politischen Widerstandes macht die geistige Spannweite der angli-  
kanischen Opposition gegen die katholische Königin deutlich. Foxe, Autor  
einer die Jahrhunderte überdauernden, moralischen Auseinandersetzung  
mit den Gewalttaten des Marianischen Restaurationsversuchs in Eng-  
land, richtet den rhetorisch wirkungsvollsten Appell seiner Geschichts-  
darstellung nicht an seine protestantischen Glaubensgenossen, sondern an

die katholische Königin selbst.<sup>44</sup> Den persönlichen religiösen Eifer der Monarchin erkennt er anscheinend an und versucht daher,<sup>45</sup> Maria durch eindringliche, predigthafte Belehrung zur Abkehr von ihrer Praxis der Glaubensverfolgung zu bewegen, um ihr fürstliches Verantwortungsgefühl auf andere, in puritanischem Verständnis vorrangige Pflichten christlicher Obrigkeit hinzulenken:

" Glaube, glaube mir, o Königin Mary, dieses Schwert Deiner königlichen Vollmacht ist Dir nicht zur Bestrafung derer anvertraut, die Du mit aller Macht verfolgst, sondern gegen andere: Mörder, Totschläger, Ehebrecher, Räuber, Meineidige, Gotteslästerer, Götzendiener ... und Aufrührer. Diese sind die Pest ... Deines Staates, welche den göttlichen Glauben beleidigen und die Sicherheit Deiner Herrschaft untergraben ... Dieser Übeltäter wegen, so sei überzeugt, ist Dir das Schwert Deiner Herrschaftsausübung verliehen und von Gott übertragen; nicht aber wegen dieser [anderen], die nichts verbrochen und keiner Strafe würdig sind. "<sup>46</sup>

Foxe sieht in Maria Tudor also durchaus die von Gott eingesetzte, rechtmäßige Obrigkeit Englands (in dieser Wertung liegt zugleich eine indirekte Distanzierung von den ganz anders gearteten Argumentationsfiguren Ponets und Knox'), gemahnt sie in sorgfältig stilisierten, streckenweise an Röm. 13, 1 - 4 und Gal. 5, 19 - 21 anklingenden Formulierungen an ihre eigentlichen Regentenpflichten und appelliert solcherart von der schlecht beratenen an die besser zu beratende Königin von England. Goodman hingegen wendet sich mit seinem Appell an eine im Text nicht näher differenzierte, in der Abstraktion einheitliche, allgemein gefasste Zuhörerschaft: die englische Nation als Staats- und als Kirchenvolk. Die staatstheoretische Prämisse, die beide Größen in eins setzt, teilt Goodman (in partieller Vorwegnahme des späteren Kirchenbegriffs Richard Hookers) mit der apologetischen Doktrin von Gardiners "<sup>47</sup>De vera oboedientia Oratio" (1534). Anders als Gardiner oder Hooker aber begreift Goodman die Gesamtheit der protestantischen Einwohnerschaft Englands als einheitliches S u b j e k t,

nicht mehr als hierarchisch untergliedertes O b j e k t von Souveränität. Die der politischen Herrschaft wie dem kirchlichen Supremat der Krone unterworfenen und als umfassende Rechtsgemeinschaft verstandene, naturale Einheit aller Engländer, wie Gardiner sie sah, erhält so in Goodmans Anschauung eine völlig erneuerte Bedeutung. Die staatlich-kirchliche Gemeinschaft aller (im reformatorischen Sinn) rechtgläubigen Engländer wird für ihn zum geschlossenen Heerlager von grundsätzlich Gleichen - zu einer reformatorischen *massa salvationis*, einem " Covenant " der wahrhaft Gläubigen, dessen Auftrag es ist, über die Reinerhaltung der reformatorischen Lehre und den " schriftgemäßen " Gebrauch der obrigkeitlichen Gewalt zu wachen. Die für den Anglikanismus konstitutive, statische Theorie des königlichen Supremats scheint demnach bei Goodman in die theologisch motivierte Doktrin einer " konditionierten " (weil auf ein Widerstandsrecht in bestimmten Fällen beschränkten) Volkssouveränität umgewandelt.

Der grundsätzlichen Neuheit dieses Gedankens entspricht der ungewohnt aggressive Tonfall seiner Verkündigung. So spricht Goodman von den Marianischen Bischöfen nur summarisch als von " Lästerern, Götzendienern und grausamen Mördern. " Die Königin selbst wird in wirkungsvoller Steigerung apostrophiert als " dies boshafte Weib ", " nicht allein ... Heuchlerin ... sondern ebenso Götzendienerin ", " ein Weib, im Ehebruch gezeugt ", " ein Bastard von Geburt ", " unsere ganz ungottselige Fürstin ", und schließlich als nahezu dämonische Verkörperung des absolut Bösen selbst: " diese gottlose Schlange Mary. " Aufstand gegen Marias Herrschaft erscheint folgerichtig als Gottesgebot, " Leidender Gehorsam " (*oboedientia passiva*) gegenüber den Maßnahmen der Königin - wie die anglikanische Theorie des *ius divinum* und des Supremats ihn nahelegen würde - wird in Goodmans Sicht hingegen zum unsühnbaren Verbrechen, das Gottes Strafgericht auf England herabbeschwört: " Sollte Gott etwa ... England allein verschonen, und andere Völker für weit geringere Sünde züchtigen? ", fragt Goodman

in rhetorisch geschickter Abwandlung eines geläufigen Topos reformato-  
 51  
 rischer Predigt.

Ausgehend von Calvins Staatslehre entwickelt Goodman überdies eine doppelbö-  
 dige Theorie politischer Herrschaft, die zur theoretischen Untermauerung  
 eines autoritären Gesellschaftsmodells Genfer Prägung sowie zur Legitima-  
 tion eines umfassenden Systems straffer, calvinistischer Kirchenzucht eben-  
 so taugt wie zur theologischen Rechtfertigung des Bürgerkriegs gegen katho-  
 lische Regenten:

" Will man Unannehmlichkeiten vermeiden, wie sie in allen Gemeinwesen vorzufallen  
 pflegen, und zwar sowohl auf Seiten der Obrigkeit, als auf derjenigen des Volkes,  
 so muß man das Augenmerk [gleichmäßig] auf zwei entgegengesetzte Extreme richten:  
 vor beiden ist zu warnen. Die erste [Regel] besteht darin, daß die Obrigkeit ihren  
 Untertanen keine zu große (overmuche) Freiheit verstatte ... denn daraus folgen  
 zumeist Zügellosigkeiten jedweder Art ... der Umsturz aller guten  
 Gesetze und jedweder Ordnung ... und, um es kurz zu sagen, die Verkehrung aller  
 Dinge in Unordnung und Konfusion. Die zweite Regel [aber] betrifft die andere Seite,  
 [nämlich] die des Volkes: dieses darf es nicht leiden, daß alle Vollmacht und Frei-  
 heit von ihm genommen werde, so daß es dem unverständigen Vieh zu gleichen beginnt ...  
 ganz so, als wären diese beiden keine grundverschiedenen Dinge, nämlich ihrer Freiheit  
 beraubte Sklaven, und freie Untertanen ... und als seien [des Volkes] Könige und Magi-  
 strate nicht von Gott dazu eingesetzt, Seines Volkes zu wahren, von dem [die Oberen] doch  
 52  
 nur ein Teil und einzelne Glieder sind ..."

Für das von ihm postulierte Recht des Volkes, " gottlose " - konkret also:  
 reformationsfeindliche - Regierungen abzusetzen, beruft Goodman sich in  
 virtuoser Manier auf heilsgeschichtliche Präzedentien und biblische Vor-  
 bilder. So erscheint Maria als hochverräterische Agentin der universalen  
 Herrschaftsbestrebungen einer gottfeindlichen Macht - des leibhaftigen  
 " Antichrist, des bestialischen Bischofs von Rom, mit all seinem Unflat und Bodensatz der  
 53  
 Verdammnis. " Die Königin wird mithin zum bloßen Instrument eines anderen,

zudem noch ausländischen Willens. Zugleich aber geißelt Goodman Maria als eine "eine von Raserei erfasste Jesabel" und als "gottfeindliche Atalja"<sup>54</sup> und bedient sich damit effektsicher eines alttestamentarischen Topos, der eine direkte Aufforderung zum gewaltsamen Umsturz und sogar zum politischen Attentat in sich schließt. Noch rund zwei Jahrhunderte später (1733), als "Georg Friedrich Händel und seine ... Schar ... ausländischer Musikanten" ("Handel and his lowsy Crew ... of foreign fiders")<sup>55</sup> in Oxford die Gestalt der biblischen Königin zu musikalischem Leben erweckten, erfasste das englische Publikum offenbar spontan die historische Anspielung, die sich mit dem zeitlich weit entlegenen Sujet verband.<sup>56</sup> Mit seiner polemischen Identifikation der katholischen Monarchin mit der legendären Baalsdienerin Atalja ("Athalia") hatte Goodman eine wirkungsvolle Metapher konfessioneller Auseinandersetzung gefunden, die tief ins Kollektivbewußtsein des protestantischen England eindrang.<sup>57</sup> Auch den prärationalen, sogar die Konfessionsschranken transzendierenden Haß von Teilen der englischen Bevölkerung auf die Spanier und die xenophoben Empfindungen der englischen Gentry machte Goodman sich in virtuoser Meisterschaft zunutze.<sup>58</sup> Sein Hinweis auf die populäre Gestalt Edwards VI. ("Godly kinge Edwarde") und die dynastische Huldigung an Elisabeth als rechtmäßige Thronerbin aber appellierten in überlegener Form an jene patriotischen Empfindungen, denen Knox' geistesschlichtere Attacken kaum Rechnung getragen hatten.<sup>59</sup> Die verbreitete Loyalität gegenüber der Dynastie der Tudors hatte Maria nur wenige Jahre zuvor den Sieg über ihre Gegnerin Jane Grey gesichert.<sup>60</sup> Nun aber verstand es Goodman, die Königin von ihrer dynastischen Herkunft propagandistisch abzuschneiden, ja die von ihm geforderte Revolution gegen Maria scheinbar mit dem Prinzip dynastischer Legitimität selbst zu begründen.<sup>61</sup> Insofern traf Goodmans meisterhafte Invektive die Regierung der Königin an einer Wurzel ihrer Autorität und schlug ungeahnt revolutionäre Töne an, "wie sie in England bis in die vierziger Jahre des siebzehnten Jahrhunderts nicht wieder vernommen werden sollten."<sup>62</sup>

Die theoretische Diskussion um Widerstandsrecht und Königssturz, als deren am weitesten in die Zukunft weisendes Dokument Goodmans Traktat gelten kann, fand ein Echo auch in den sich nun rasch ausbildenden, lokal vielfältig differenzierten Sonderriten der englischen Emigranten des Kontinents. So ersetzte etwa die englische Exilgemeinde in Frankfurt Cranmers zweites " Book of Common Prayer " in ihren Gottesdiensten durch eine eigenständige, in mehreren Punkten abgeänderte Agende (Näheres s. unten Kapitel IX, Abschnitt 5), in die ein ausführliches Gebet für Maria und ihren Gemahl Philipp eingefügt wurde: wahrscheinlich stand es an der gleichen Stelle wie das Gebet für Edward VI. in der Abendmahlsagende von Cranmers " Common Prayer Book ".<sup>64</sup> Die inneranglikanische Auseinandersetzung um die Auffassungen Ponets, Knox' und Goodmans spiegelt der Text des ungewöhnlich wortreichen Formulars mit bemerkenswerter Deutlichkeit wider. Seine wichtigsten Passagen lauten:

" Allmächtiger und ewiger Gott, der Du die Herzen der Könige so lenkst, wie es vor Deiner göttlichen Weisheit am besten ist, und der Du [zuweilen] Heuchler zur Herrschaft gelangen läßt ... um der Sünden Deines Volkes willen, lenke und beuge die verhärteten Herzen König Philipps und Königin Marias, seiner Gemahlin, damit sie erkennen mögen, wessen Diener (ministers) sie sind und so vor allen anderen Dingen nach Deiner Ehre und Verherrlichung streben; uns aber, barmherziger Gott, gib fügsame (melynge) Herzen, auf daß wir wahrhaft fühlen und erkennen mögen, daß Du [selbst] sie an ihren Platz gesetzt hast zur [gerechten] Strafe unseres Undanks und unserer Verachtung Deines allerheiligsten Wortes, auf daß wir dies Dein gerechtes Tun recht erkennen und angesichts dieser harten Heimsuchung (desert) sie nicht verfluchen, sondern für sie beten ... damit wir nicht ihren Tod erstreben, sondern ihre Besserung (amendment), so daß Dein Ruhm befördert, die Zeit ihrer gewalttätigen Verfolgung aber abgekürzt werden mag ... "

65

Tagesgebundene politische Propaganda, diffamierende Invektive und gottesdienstliche Fürbitte verschmilzt der zitierte Gebetstext in bezeichnendem

Synkretismus, nicht ohne wiederum das passende heilsgeschichtliche Analogon anzuführen:

" Du machtest Manasses aus einem verworfenen Götzendiener und äußerst harten Verfolger Deiner Kirche zu einem treuen Verehrer Deiner Gottheit und einem Förderer und leidenschaftlichen Verbreiter Deines Gesetzes ... So bitten wir Dich, barmherziger Herr und Gott, bekehre die Herzen König Philipps und Königin Marias, seines Weibes (Mary his Queene), auf daß sie in England werden mögen aus Verfolgern zu Beschützern, aus Hinderern zu Förderern, und aus Lästerern, zu Verkündern Deines heiligen Namens und Evangeliums ... "

Der Autor des Frankfurter Formulars verurteilt Maria I. und Philipp also in ähnlicher Weise als Verfolger des " wahren ", reformatorischen Glaubens und Feinde des Evangeliums, wie Knox, Ponet und Goodman es getan hatten. Unmittelbar auf Knox' Argumentation dürfte zudem die stereotype Rangfolge in der Aufzählung der Namen des englischen Herrscherpaares zurückgehen: Philipp (damals nur König des festländischen Neapel) wird stets als erster genannt, Maria I. lediglich als " Queen Mary his wife " bezeichnet, obwohl der Habsburger die Tudorerbin erst n a c h ihrer Thronbesteigung geheiratet hatte, niemals zum König von England gekrönt worden war und folglich weder nach dynastischem Hausrecht noch nach den Kriterien des englischen " Common Law " in England Königsrechte irgendwelcher Art besaß. Dem oder den Autoren der Frankfurter Liturgie gilt demnach, ähnlich wie John Ponet oder John Knox, die Herrschaft einer weiblichen Monarchin als ein " monstrous regiment " (während Goodman mit seiner unverhüllten Huldigung an Elisabeth die Möglichkeit der weiblichen Erbfolge grundsätzlich bejaht hatte). Doch vermeidet der Text der Frankfurter Agende die radikalen Schlußfolgerungen, die bei Ponet und Knox zur Forderung eines gewaltsamen Umsturzes sowie, mit besonderer Schärfe bei Goodman, zur Billigung selbst des Königsmordes geführt hatten. Allerdings hält auch das Fürbittgebet der Frankfurter Agende für die " gottgewollte " Gewaltan-

wendung gegen die verhaßte katholische Monarchin zumindest eine Hintertür offen: für den Fall nämlich, daß Maria und Philipp sich nicht, wie gewünscht, zum reformatorischen Bekenntnis bekehren, wird in dunklen und durchaus mehrdeutigen Worten um eine Verkürzung ihrer Regierungszeit gebeten. " O t h e r w i s e ", so beginnt der entscheidende Passus eines Gebetstextes, der zunächst das unbestimmte Wunschbild einer Konversion Marys und Philipps zum Protestantismus beschwor,

" andernfalls, machtvoller Gott, verkürze [die Zeit ihrer] Bosheit, mach' all ihre Pläne zuschanden und schwäche ihre Macht, die sie höchst schamlos zum großen Schaden Deiner Herde, zur Verdrehung Deines Wortes, und zur unerträglichen Lästerung Deines allerheiligsten Namens mißbrauchen, damit wir aus der Hand des Widersachers befreit, und unsere Brüder [in England] von grausamer Verfolgung frei gemacht sind, auf daß wir im Lande unserer Geburt Dir singen und Dich lobpreisen mögen ... "<sup>67</sup>

Der Wortlaut des Gebets schließt also selbst eine vorzeitige Beendigung der Herrschaft Marias auf dem Wege des Königsmords nicht vollständig aus,<sup>68</sup> überläßt formal jedoch Gott - dem Bundesgott des reformatorischen England - die alleinige und oberste Entscheidung über eine derartige Beseitigung der Monarchin. Eine unmittelbare Aufforderung an die zu Fürbitte und Gottesdienst Versammelten, die vom Autor (oder Redaktor) des Gebetes erflachte Rache des Himmels an der katholischen Königin in eigene Hände zu nehmen, ergeht jedenfalls nicht. Desgleichen enthält das Gebetsformular keine Wendung, die eindeutig im Sinn der umstrittenen Lehre von der Volkssouveränität zu interpretieren wäre.<sup>69</sup> Die Vorstellungen des Verfassers bewegen sich offenbar in einer nicht genau fixierbaren Mitte zwischen der klassischen reformatorischen Auffassung von der *oboedientia passiva* des wegen seines evangelischen Glaubens verfolgten Untertanen<sup>70</sup> und dem Wunschgedanken eines Herrschaftsverlustes, den Gott selbst auf dem Wege über " *causae secundae* " als Strafe für die Verfolgung seiner Auserwählten

71

verhängt. Dieser Rekurs auf durch Gottes Vorsehung " sanktionierte " " *causae secundae* " schließt auch die Möglichkeit des gewaltsamen Umsturzes, ja selbst des Königsmordes grundsätzlich mit ein.

Im ganzen verleiht der Text der Frankfurter Liturgie (s. auch Kapitel IX, Abschnitt 5) einem exklusiven, konfessionellen Erwählungsbewußtsein beredten Ausdruck, das bereits im klassischen, anglikanischen Gottesdienst des zweiten " Book of Common Prayer " zu symbolisch verdichteter Gestalt gefunden hatte (s. oben Kapitel VII, Abschnitt 8). Dieses mitunter bis in die Nähe des eigentlichen Prädestinationsgedankens führende Bewußtsein der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Auserwählten, wie auch der stark politisch gefärbte Bezug auf eine in " theologischen " Metaphern umschriebene Zeitsituation, sowie die ausladende Diktion der Gebetstexte der Frankfurter Agende nehmen einige wesentliche Merkmale des späteren, puritanischen Gottesdienstes der elisabethanischen Zeit und der frühen Stuartära bereits vorweg.

Dem streng calvinistisch ausgerichteten Teil der Frankfurter Exilanten schien freilich auch das in wesentlichen Punkten von Cranmers Liturgie abweichende, revidierte Abendmahlsformular noch allzu weit vom reinen Typus des reformatorischen Gottesdienstes entfernt. Eine von insidiösen Zügen und persönlicher Gehässigkeit nicht freie, verschlungene politische Intrige führte eben damals zu einer lange nachwirkenden Spaltung der englischen Gemeinde in Frankfurt. Anlaß der Krise war die Auseinandersetzung um eine noch weitergehende Umgestaltung des Cranmerschen " Common Prayer Book ", an der sich die Geister der " Gemäßigten " und der " Radikalen " schieden. Als Protagonisten des unversöhnlichen Streites agierten der aus Schottland stammende Reformator John Knox und der ehemalige Dekan von Westminster Abbey, Richard Cox (er wurde wenig später, unter Elisabeth I., Bischof von Ely anstelle seines von der Königin de-

73

possedierten und eingekerkerten, altgläubigen Vorgängers Thomas Thirlby).

Beide Kontrahenten in diesem unerbittlichen Richtungskampf zielten auf die moralische und physische Vernichtung des Gegners: Cox blieb zuletzt Sieger, Knox aber entzog sich dem ihm z<sup>74</sup>ugedachten Todesurteil durch rasche Flucht ins calvinistische Genf. Die Frankfurter Wirren vom Frühjahr 1555 machten auf drastische Weise anschaulich, daß die Frage nach konfessionellem Selbstverständnis und verbindlicher, äußerer Form des Anglikanismus noch keineswegs endgültig entschieden war. In diesem paradigmatischen Vorgriff auf spätere Auseinandersetzungen liegt ihre Bedeutung.

VIII. Krise der englischen Reformation: die Herrschaft  
Marias I. (1553 - 1558) und der anglikanische Widerstand.

VIII, 4. Von Maria zu Elisabeth: das Scheitern des katholischen  
Restitutionsversuchs in England.

Die propagandistische Wirksamkeit des protestantischen Widerstands gegen Maria I. wurde durch interne Antagonismen der geschilderten Art indes kaum beeinträchtigt. Die gegen Ende von Marias Regierung mehrfach verschärf-ten Zensurmaßnahmen des " Privy Council " für Druck-erzeugnisse in englischer Sprache stellen in dieser Hinsicht ein eindeutiges Indiz dar. Sie belegen, daß nicht die oft von persönlicher Feindseligkeit beglei-teten, ideologischen Kämpfe innerhalb der anglikani-schen Exilgemeinden, sondern der allen divergierenden Gruppen gemeinsame Haß gegen das Regime der katholi-schen Monarchin auf das öffentliche Klima im Mutterland vielfältig zurückwirkte. Die allgemeine politische Situation in England gegen Ende der Marianischen Ära hat Gerry Bowler treffend charakterisiert: " Um das Jahr 1558 wurde Mary zunehmend als ein vom Blutrausch be-sessenes (blood-crazed) Monstrum geschildert. [Prote-stantische] Autoren riefen zum Mord an der Königin sowie zu einem allgemeinen Massaker an ihrem katholischen Kle-rus auf. Wie es den Protestanten gelingen konnte, diesen [komplizierten] Schwenk (shift) von der Einschärfung der Gewaltfreiheit zur [offenen] Rechtfertigung der Gewaltsamkeit zu begründen, diese Frage stellt ein faszinierendes Kapitel der allgemeinen Ideengeschichte dar " (s. hierzu auch oben Abschnitt VIII, 3). Der aggressiven und

publizistisch vielstimmigen *discordia concors* ihrer kontinentalen Opponenten hatte Marias Regierung auf propagandistischem Feld wenig entgegensetzen. Es war mehr als nur Zufall, daß der einzige, zudem fragmentarische Versuch einer offiziellen Biographie der Königin auf Lateinisch abgefasst war und eine englische Übersetzung nicht zustande kam. Appellierte der Hof einmal unmittelbar an die englische Nation, so geschah es meist im feierlich stilisierten Tonfall königlicher Proklamationen - oder aber in rührend-unbeholfenen, offiziösen Huldigungspoemen, von der Art etwa des folgenden:

" Wir all' wie ein Mann lieben und ehren Ihre Hoheit  
die unsere Fürstin ist, dies Mariengold ... "

(" We all as one do love her Grace/ that is our Queen, this Marigolde ...")

Immerhin unternahm Maria angesichts der heftigen, literarischen Invektiven gegen ihr Regime den offenbar zielgerichteten Versuch, für ihre Politik einer katholischen Restitution patriotische Empfindungen wachzurufen und die Rücknahme der kirchlichen Neuerungen Somersets und Northumberlands als nationale Reaktion gegen lollardische Relikte und ausländisch-reformatorische Überfremdung zu legitimieren:

" All die altbackenen Häresien, die vordem  
dieser John Wyclif hierlandes in Umlauf brachte,  
die widerlegte William Wylford allesamt  
der war ein berühmter Geistlicher von rein englischer Abkunft ... "

(" All the olde heresies that heretofore/ Were put in use by John Wykleffe here/ Were confuted by William Wylford/ He was a famous clerke and an Englishman borne ... "),

so besang George Marshall in bemühten Versen die ausgedehnte kontrovers-theologische Tätigkeit eines klerikalen Autors der Marianischen Zeit. Auch die von Maria bereits im Herbst 1553 verfügte Abschaffung des " Book of Common Prayer " und die Wiedereinführung des mittelalterlichen, unter

ihrem Vater erstmals amtlich edierten " Use of Sarum " wurde nicht als regierungsamtliches Verbot einer englischsprachigen, reformatorischen Agende angekündigt, sondern als allfällige, pietätvolle Rückkehr zu den bewährten Gesetzen und Verfügungen " of our late sovereign lord King Henry VIII. " Eine von der Königin in Auftrag gegebene, sprachlich purifizierte Ausgabe des Missale und des Rituale von Salisbury erschien 1557 in der Druckerei des gleichen Richard Grafton, dem vierzehn Jahre zuvor bereits Heinrichs VIII. die Lizenz zur Publikation der lateinischen Liturgie 80 erteilt hatte. Der Diözesanritus von Salisbury wurde nunmehr, ähnlich wie schon unter Heinrichs Herrschaft, zum englischen " Nationalritus " stilisiert. Zumindest auf dem Gebiet der Liturgie kehrte Marias Regierung also nicht einfach zum " Status quo ante " zurück, d.h. zur mittelalterlich bunten Vielfalt monastischer und diözesaner Sonderriten des vorreformatorischen England (vgl. Exkurs Nr. 1 am Ende der vorliegenden Arbeit). Das durch die Religionsgesetzgebung Edwards VI. proklamierte Prinzip liturgischer " Uniformität " wurde vielmehr auch für den Bereich des englischen Katholizismus der Marianischen Ära mit allen rechtlichen Konsequenzen bestätigt. Marias erstes als " Act of Repeal " eingeführtes Religionsmandat dehnte damit den liturgischen Geltungsbereich des traditionsreichen Lokalritus einer südenselischen Diözese auf kurze Zeit bis nach Irland, auf die englischen Kanalinseln und das festländische Calais aus. Bereits ein Blick auf die Titelvignette der amtlichen Neuausgabe des " Use of Sarum " konnte Marias Untertanen belehren, daß die Krone mit dem ganzen Gewicht ihrer Autorität die Wiedereinführung des zur englischen Nationalliturgie erhobenen Diözesanmissale von Salisbury unterstützte (vgl. auch Exkurs 82 Nr. 4). Tatsächlich nahm die Liturgie im Gesamtkonzept der Marianischen Religionspolitik einen bedeutenden Platz ein; besonders der Primas der Marianischen Ära, Reginald Kardinal Pole (s. Exkurs Nr. 5), sah in künstlerischem Glanz und pontifikaler Prachtentfaltung des restaurierten, katholi-

schen Gottesdienstes ein wirksames Mittel der von ihm angestrebten Bekehrung Englands. Die Betonung des ästhetischen Moments im Gottesdienst entsprach im übrigen dem besonderen Stil des spanisch-mediterranen, gegenreformatorischen Katholizismus der Jahrhundertmitte. Ihm stand Maria in mehrfacher Hinsicht nahe: durch ihre dynastische Abkunft (über ihre Mutter Katharina von Aragón entstammte sie dem Haus Trastámara) ebenso wie durch biographische Erfahrung, eheliche Bindung und eigene, auch unter schwierigen äußeren Bedingungen bewährte Glaubensüberzeugung. Die Entscheidung der Königin für eine Wiedereinführung des Ritus von Salisbury entsprang daher wohl nicht so sehr politischem Kalkül als vielmehr innerstem, religiösem Engagement. Maria I. wollte, so läßt sich vermuten, in ausgeprägtem monarchischem Pflichtgefühl - so wie sie selbst und ihre Umgebung es verstanden - der englischen Nation wieder jene liturgische Form der Gottesverehrung nahe bringen, der sie selbst, in der Zeit der Machtausübung Somersets und Northumberlands, sogar unter Lebensgefahr die Treue gehalten hatte. Anscheinend leitete sie bei ihrem Vorgehen die zeittypische Vorstellung von der hohen Verantwortung christlicher Fürsten für das ewige Heil ihrer Untertanen. Dieser persönliche Einsatz der Monarchin für den Gottesdienst in seiner althergebrachten Gestalt wies indes auch Züge eines von keinerlei Reflexion belasteten Traditionalismus auf: jenen unbedingten Vorrang subjektiver, innerer Glaubenserfahrung vor nüchtern wägendem, politischem Kalkül, welcher der menschlichen Größe wie auch des realitätsblinden Utopismus nicht entbehrt und Marias gegenreformatorisch-missionarischen Impuls insgesamt kennzeichnet. Der Versuch, der reformatorischen Liturgie des "Book of Common Prayer" eine katholische Alternative von ähnlicher Ausstrahlungskraft entgegenzusetzen, wurde unter Marias Herrschaft zu keinem Zeitpunkt übernommen. Dabei besaß die Königin, zumindest bis zum formellen Widerruf des "Act of Supremacy" und bis zur Rückkehr Englands unter die Obödienz des Papstes im November 1554 -

- wahrscheinlich sogar bis zum Ende der Pontifikate Julius III. (23. März 1555) und Marcellus II. (1. Mai 1555) - in dieser Frage einen sehr weitgehenden, von keiner Seite angefochtenen Entscheidungsspielraum. Gewiß war Marias Handeln auch hier vom Wunsch nach rascher Wiederherstellung der vollen kirchlichen Einheit, sowie von einer tief-<sup>85</sup>sitzenden Abneigung gegen alle heterodoxen Tendenzen in Dogma und Kultus bestimmt. Doch besteht kein zwingender Grund zur Annahme, der Versuch einer von altgläubigen Bischöfen gebilligten und den Grundlinien des " Use of Sarum " folgenden, englischsprachigen Nationalliturgie wäre bei der Kurie in jedem Fall auf unüberwindlichen Widerstand gestoßen. Eine Cranmers " Order of the Communion " von 1548 (s. Kapitel IV, Abschnitt 2) vergleichbare, in den kontroversen Punkten der Transsubstantiation, der Realpräsenz und der Adoration der Elemente aber revidierte Ordnung der eucharistischen Feier wäre möglicherweise für einen Großteil der engli-<sup>86</sup>schen Bevölkerung annehmbar gewesen. Dem im weitesten Sinn " reformatorischen " Bedürfnis nach Predigt, exhortativem Zuspruch und volkssprachlicher Teilnahme am Gottesdienst wäre eine solche Regelung ein vielleicht entscheidendes Stück entgegengekommen, ohne die kirchlichen Loyalitäten der altgläubigen Seite zu verletzen. Die von Maria bevorzugte Lösung hingegen - die Restauration des gesamten vorreformatorischen Ritus bei ausschließlichem Gebrauch der Kultsprache - verzichtete von vornherein auf jegliches Werben um die Zustimmung der konfessionell vermutlich noch nicht eindeutig festgelegten Bevölkerungsmehrheit. Eine traditionellen Grundlinien folgende, jedoch der englischen Volkssprache Raum gönnende Liturgieregelung hätte der Religionspolitik Marias und Poles vielleicht ein gewisses Maß an populärer Zustimmung verschafft, während der unvermittelten und vollständigen Rückkehr zum mittelalterlichen " Use of Sarum " fast zwangsläufig die Sterilität des nur Restaurativen anhaftete. Bezeichnenderweise stellen denn auch drei von Stephen Gardiner ent-

worfene, lateinische Fürbittformulare " Pro eligendo Papa " den einzigen " eigenständigen " Beitrag der Marianischen Ära zur liturgischen Gestaltung dar.<sup>87</sup>

Marias pietätvoll-antiquarische Liturgieregelung fand, zumal bei der städtischen Bevölkerung Englands, anscheinend wenig Anklang. Zwar fehlte es kaum an äußeren Bekundungen der Konformität: selbst unter den Mitgliedern der unter Edwards Regierung entstandenen, protestantischen Exilgemeinden, soweit sie auch nach dem Thronwechsel in England verblieben waren, fand ein Teil sich zum Besuch der Messe bereit. John Hooper, ehemaliger Bischof von Gloucester und unter Maria anglikanischer Glaubenszeuge, sah sich noch kurz vor seinem Tod zu heftigen Vorwürfen gegen frühere Anhänger veranlaßt, die am katholischen Kultus teilgenommen hatten.<sup>88</sup> Bemerkenswert scheinen die zahlreichen Beispiele äußerlicher Konformität insofern, als Maria - anders als vor ihr Edward VI. und später wiederum Elisabeth - für das bloße Fernbleiben vom amtlich sanktionierten Gottesdienst keine Strafsanktionen verhängte, ein rechtlicher Zwang zum Besuch der Messe also kaum bestand. Besitz und Gebrauch des " Book of Common Prayer " allerdings blieben seit Marias zweitem " Act of Repeal " mit strenger Strafdrohung bewehrt. Dennoch überdauerte Cranmers liturgisches Meisterwerk in zahlreichen Exemplaren. Abendmahlsgottesdienste nach der Ordnung von 1552 fanden fortan im Untergrund und an wechselnden Versammlungsorten statt, " sometimes in one house, sometimes in another ", wie sich der Marianische Pfarrkleriker Thomas Tye aus Essex in einem Schreiben an Bischof Bonner von London beklagte.<sup>89</sup> Die gottesdienstlichen Versammlungen der anglikanischen Gemeinden verloren so ihren staatskirchlichen Charakter und nahmen mitunter die ungewohnten Züge von " privy conventicles " an.<sup>90</sup> In dieser neuartigen Erfahrung dürfte eine der Wurzeln für die rasche Ausbildung nonkonformistischer " Congregations " unter Elisabeth und in der frühen Stuartära zu suchen sein. Jedenfalls lehrte die Religionsgesetzgebung Marias der Katholischen die englischen Protestanten

ihrer Epoche zwei entscheidend neue Verhaltensweisen: die geheime gottesdienstliche Versammlung in kleinem Kreis, und den kirchlichen und bürgerlichen Ungehorsam gegen die Autorität der Krone.

Die teils verdeckte, mitunter auch schon manifeste Obödienzverweigerung zahlreicher Bevölkerungsgruppen gegen Ende der Marianischen Ära deutete auf eine rasch sich beschleunigende Erosion der Autorität der Regierung hin. Schon sahen der Königin durchaus wohlgesonnene Beobachter, wie der kaiserliche Gesandte Simon Renard, die Gefahr eines Bürgerkrieges<sup>92</sup> in England heraufziehen. Etwa zur gleichen Zeit weigerte sich eine einflußreiche " pressure group " innerhalb des House of Commons mit Erfolg, der von Maria und ihren Anhängern dringend gewünschten Krönung Philipps zum König von England und Irland zuzustimmen: die Königin erlitt die erste schwere, parlamentarische Niederlage ihrer kurzen Regierungszeit.<sup>93</sup>

Andererseits betrachteten Marias protestantische Gegner auf dem europäischen Kontinent die Sache der katholischen Restauration in England noch keineswegs als verloren, ihren eigenen Triumph durchaus nicht als gesichert - ihre Sorge war es gerade, die Königin könne durch die Geburt eines katholischen Thronerben ihr Regime festigen und so dem englischen Protestantismus auf unabsehbare Zeit den Rückweg zur Macht verstellen.<sup>94</sup> So entschieden im Grunde zwei Ereignisse über das Scheitern des Experiments einer katholischen Reform in England: (1) die von Marias Ratgebern von Anfang an mit Besorgnis kommentierte Wahl Gianpietro Caraffas zum Papst (23. Mai 1555)<sup>95</sup> verwickelte das Inselkönigreich in den rasch aufflammenden Konflikt um den Besitz des spanischen Neapel und brachte die Regierung der romtreuesten Herrscherin Europas in offenen Gegensatz zu den feierlich proklamierten, kirchenpolitischen Zielen Pauls IV.; (2) der militärische Verlust von Calais (Januar 1558) machte die Königin auch in Kreisen unpopulär, die sich bis dahin bereit gezeigt hatten, die kirchlich-konfessionelle Ausrichtung ihrer Politik hinzunehmen. Gleichwohl aber bleibt die Frage offen, ob es

Mary Tudor und Reginald Pole bei weit längerer Lebenszeit nicht doch noch gelungen wäre, ein dauerndes Übergewicht des katholischen Bevölkerungsteils herzustellen und die auf " Act of Supremacy " und " Common Prayer Book " gegründete, anglikanische Staatskirche der Edwardianischen Ära auf die geschichtlichen Dimensionen einer hoffnungsreichen und flüchtigen Episode zu reduzieren. Der aus der historischen Rückschau so fremdartig anmutende Gedanke eines von den Idealen der tridentinischen Reform geprägten, mit dem Spanien der Habsburger eng verbundenen und die flandrischen Küstenregionen jenseits des Kanals beherrschenden, katholischen England liegt im Bereich jener " might-have-beens of history ", die, nach Hugh Trevor-Ropers bedenkenswerter Feststellung, durch die positivistischen " fait-accomplis " des tatsächlichen Geschichtsverlaufs weit eher verdeckt als im geschichtsphilosophischen Sinn " widerlegt " werden.<sup>97</sup> Erst der frühe und erbenlose Tod der Monarchin - ein unvorhergesehenes " Widerfahrnis ", im Sinn eines von Hermann Lübke eingeführten Terminus -<sup>98</sup> eröffnete dem englischen Protestantismus seine zweite und endgültige Chance und setzte Marias auf einen weit längeren Zeitraum hin angelegten Plänen ein jähes Ende. Fast bis zuletzt mit kirchlich-karitativen Projekten beschäftigt, starb die Königin am 17.11. 1558 - nur wenige Stunden vor ihrem geistlichen Berater Reginald Kardinal Pole - in Whitehall Palace.<sup>99</sup> Ihre qualvolle Agonie erschien dem protestantischen Teil der englischen Nation als eine Art Gottesurteil, den Katholiken als letzte Prüfung einer im Leid früh Vollendeten; beiden Seiten aber als sichtbare Bestätigung einer epochalen Wende, deren Unumkehrbarkeit nun für niemanden mehr zweifelhaft sein konnte. Der bleibende Ertrag der kirchlichen Reformbestrebungen der Marianischen Ära kam im Grunde Elisabeth und ihrem ersten Primas Matthew Parker zugute: unter großen finanziellen Opfern der Krone und mit staunenswerter Energie hatte Maria I. den unter Heinrich VIII., Somerset und besonders unter Northumberland ausgeplünderten Bistümern Englands eine hinreichende materielle Existenzbasis gesichert und die teil-

weise zerrütteten, kirchlichen Strukturen in den großen Städten und in den ländlichen Gebieten des Königreichs wiederhergestellt. Den englischen Katholizismus als Staatsreligion frühneuzeitlichen Gepräges allerdings erwies das frühe Ende der Königin, um ein Wort Jakob Burckhardts zu gebrauchen, als " ein Vergangenes, das seine Zeit gehabt hat. " Und doch hatte Marias rastlose Aktivität ihr Ziel auch nicht einfach verfehlt: ihr breit angelegter Versuch einer katholischen Reform in England ermöglichte in letzter Konsequenz das Überdauern konfessionell gefestigter, katholischer Untergrundgemeinden während der elisabethanischen Verfolgungszeit. Insofern wurde, wie Christopher Haigh feststellt, " die Kirche der Marianischen Ära zwar nicht zur Grundlage eines weiterhin katholischen England, wohl aber zur Keimzelle einer fortexistierenden, katholischen Konfessionsgemeinschaft. " <sup>100</sup> Zugleich aber gehört die Regierung Marias der Katholischen auf paradoxale Weise auch der Konfessionsgeschichte der " Church of England " selbst an. Der Sieg der katholischen Monarchin über ihre calvinistische Rivalin Jane Grey (s. oben VIII, 1) und den hinter ihr stehenden Clan des Herzogs von Northumberland setzte einer in vollem Lauf befindlichen Entwicklung ein jähes Ende, welche, bei wachsendem Einfluß von Bischöfen wie John Ponet oder John Hooper, den Anglikanismus immer enger an oberdeutsche oder calvinistische Kirchenmodelle herangeführt <sup>101</sup> hätte: die äußere Gestalt der Kirche von England sähe vermutlich anders aus, hätte sich im Sommer 1553 anstelle der Tudorkönigin die Suffolksprätendentin mit ihrem aus Edwards " Device " abgeleiteten Anspruch durchgesetzt. Auch öffnete erst Marias Thronbesteigung ihrer durch die letztwilligen Verfügungen Edwards VI. gleichfalls enterbten Halbschwester Elisabeth den Weg zur künftigen Thronfolge. <sup>102</sup> Mit zahlreichen Ansätzen der kirchlichen Restrukturierung aber hinterließ Maria Elisabeth ein schwieriges, zugleich jedoch fruchtbares Erbe: die relativ unangefochtene Episkopalverfassung der elisabethanischen " Church of England ", wie

auch der funktionierende, anglikanische Pfarrverband der folgenden Jahrzehnte verdanken sich, neben anderen Faktoren, wohl auch Marias kirchlicher Reformtätigkeit. Marias frühes Ende schließlich entzog dem von ihr zielstrebig durchgeführten Experiment einer katholischen Restitution in England die politisch -dynastische Grundlage - ganz wie fünf Jahre zuvor ihr unaufhaltsamer Siegeszug nach London dem von einer kleinen Minderheit vorangetriebenen, radikal-reformatorischen Experiment ein vorzeitiges Ende bestimmt hatte. Weder der Weg einer rücksichtslosen " Reformation " kontinentalen Stils, noch das gegenläufige Verfahren einer von einzelnen Struktur-reformen begleiteten, katholischen Restauration hatten sich unter den englischen Verhältnissen als realisierbar erwiesen. Die Nation war nun reif für den konfessionellen Kompromiß der elisabethanischen Zeit.

IX. Reprise der englischen Reformation: die Zeit Elisabeths I (1558 - 1603).

IX, 1. Beginn der Regierung Elisabeths (1558).

Die Thronbesteigung Elisabeths (17.11.1558) wurde für die Entwicklung des frühneuzeitlichen England zum entscheidenden Wendepunkt und zu einem in der historischen Rückschau oft mythisch überhöhten Ereignis. Bereits die anekdotisch-ekphrastischen Schilderungen, die sich mit dem Regierungsantritt der beiden ersten reformatorischen Throninhaberinnen Englands befassen, erscheinen in ihrer beziehungsreichen Gegensätzlichkeit nicht ohne Symbolwert: der Überlieferung nach übersetzte Jane Grey gerade Platons " Phaidon ", als sie von Edwards " Device " und dem ihr darin zugesprochenen Thronrecht erfuhr; Elisabeth hingegen las angeblich in Erasmus' Ausgabe des Neuen Testaments, als die mit Ungeduld erwartete Nachricht vom Tode ihrer Halbschwester Mary sie erreichte. <sup>1</sup> Frühzeitig wird damit die historiographische Tendenz erkennbar, Elisabeth als eine von Gott selbst berufene Retterin der " Gospel - des im reformatorischen Sinn ausgelegten Evangeliums und des protestantischen Bekenntnisses - zu charakterisieren. Die gleiche geschichtstheologisch unterfangene Sicht prägt auch die ältesten, zusammenhängenden Zeugnisse anglikanischer Reformationsgeschichte. So weist John Foxe im achten Buch seiner " Actes and Monuments " darauf hin, " welch lange Unterdrückung Elisabeth erfahren[habe], welch gewaltigen Gefahren sie entronnen sei, welche tobenden Stürme sie siegreich überwunden, wieviel Unrecht sie [klaglos]hingenommen, welche Beleidigungen sie ertragen habe, und dies alles [nur]

dank des Schutzes des barmherzigen Gottes, und zum nicht geringen Trost<sup>2</sup> und Vorteil " Englands. Peter Heylyn bezeichnet Elisabeth in seinem 1621 erschienenen, historisch-politischen Traktat " Microcosmus " als eine " höchst gnädige und heldenmütige Fürstin, von der göttlichen Vorsehung selbst [dazu] aufbewahrt, das Szepter dieses Reiches zu führen "; nach der " an Plagen reichen " Regierung ihrer Schwester habe sie die<sup>3</sup> christliche Religion " zu ihrer ursprünglichen Reinheit " zurückgeführt. In ähnlicher Weise schreibt Gilbert Burnet in seiner großen Reformationsgeschichte Elisabeth das Verdienst zu, " eine verderbte Religion reformiert, und die alte Kirche von England " wiederhergestellt zu haben, und in seiner Schilderung des Krönungsfestes der Königin deutet er eine Parallele zwischen der Erbfolge Elisabeths und der Errettung des Propheten Daniel aus der Löwengrube an.<sup>4</sup> John Strype schließlich stellt bündig fest, Gott selbst habe Elisabeth " erhoben, um dieses Land vor dem Untergang zu retten, der bereits drohend über ihm hing. " Auch von einer fast mythischen<sup>5</sup> Einheit zwischen der Königin und England ist bei den anglikanischen Historiographen wiederholt die Rede. John Foxe etwa spricht von den " sehr beglückten Herzen " der Untertanen Elisabeths. Burnet erwähnt das Entzücken, das die von Elisabeth gebrauchte Grußformel " God bless you, my people " bei der Bevölkerung der Hauptstadt hervorgerufen habe. Und Strype schildert ausgiebig die mit dem Regierungswechsel verbundenen " Freuden und Vorteile ": " aller Herzen wurden mit Freude erfüllt, und angefüllt mit lebhaften Hoffnungen auf bevorstehende, gesegnete Zeiten. "<sup>6</sup> Ihren sinnfälligsten Ausdruck fand diese geschichtsmetaphysische Sicht in einem bekannten Poem von Thomas Bryce, das Elisabeths Gestalt mit derjenigen Cranmers visionär verknüpft.<sup>7</sup> Ähnlich sollte dann Shakespeare im fünften Akt von " Henry VIII " verfahren.<sup>8</sup>

Stilisierung ex post facto und poetische Verklärung stehen freilich in augenfälligem Kontrast zu der mitunter verdrängten Tatsache, daß Elisabeth

bei ihrer Thronbesteigung die Herrschaft über ein zutiefst gespaltenes Land übernahm. Manche Engländer sahen in der Person der verstorbenen Königin Maria I. in der Tat jene andere " Atalja ", als welche die Polemik des exilierten englischen Protestantismus die katholische Monarchin mit Vorliebe bezeichnet hatte. Für andere hingegen war die erste Frau auf Englands Thron " jene gütige und heiligmäßige " Fürstin, als die Reginald Pole sie in einem Brief an Lordkanzler Stephen Gardiner charakterisierte. Und möglicherweise entsprach es einer weitverbreiteten Stimmung, wenn der Bischof von Winchester, John White, während der ersten Regierungswochen Elisabeths in Gegenwart der Königin über ein Wort aus *Ecclesiastes* 4, 2 predigte: " *Laudam mortuos magis quam viventes.* " <sup>9</sup>  
Noch im Jahr 1570, nach mehr als zehnjähriger Herrschaft Elisabeths, läuteten altgläubig gesonnene Mitglieder des Lincoln College in Oxford die Glocken zum Gedenken an " Queen Mary ". <sup>10</sup>

Im Grunde standen sich vom ersten Tag der neuen Regierung an zwei gegensätzliche und doch verwandte Formen einer seit je kirchlich geprägten Zivilisation in unversöhnter Feindschaft gegenüber. Einerseits hatte die Opposition gegen den neuen konfessionellen Status Englands sich vor allem gegen Ende der Regierungszeit Edwards VI. erheblich verstärkt, und die Schwierigkeiten bei der Durchsetzung des " Book of Common Prayer " hatten zugenommen. <sup>11</sup> Der Widerstandswille der altgläubigen Seite war zudem durch weitreichende kirchliche und administrative Reformen zur Zeit Marias I. aussichtsreich ermutigt worden, und protestantische Kirchenführer im Exil begannen das Schreckbild eines zum vorreformatorischen Glauben zurückgeführten, womöglich ins habsburgisch-spanische Herrschaftsgefüge einbezogenen England zu fürchten. <sup>12</sup> Andererseits hatten die blutigen Religionsverfolgungen des verflossenen Regimes den Gedanken einer katholischen Restauration in England moralisch diskrediert und der anglikanischen Sache in Gestalt ihrer unter Maria exekutierten Glaubenszeugen eine <sup>13</sup>

schwer angreifbare Legitimation verschafft<sup>15</sup> - für den neuen Glauben, welcher in Wahrheit der alte sei, hätten " sehr viele gute Männer ihr Blut vergossen ", konnte Bischof Grindal von London (später Elisabeths zweiter Primas) einem altgläubigen Kontrahenten damals wirkungsvoll entgegenhalten.<sup>16</sup> Zwar sollte der Anglikanismus unter Elisabeths langer Regierung nicht allein an Kontur gewinnen, sondern sich sehr bald aus einer verfolgten zur verfolgenden Konfessionsgemeinschaft wandeln. Für den Augenblick jedoch verfügten die Anhänger des Neuen über jenes Bewußtsein moralischer Überlegenheit, das aus der Erinnerung an erlittenes Unrecht und erprobte Standhaftigkeit Pathos und Rechtfertigung bezieht. Besonders Foxes zum großen Teil noch während Marias Herrschaft entstandene Erzählungen vom heroischen Sterben Latimers, Ridleys, Hoopers und Cranmers trugen zum konfessionellen Zusammengehörigkeitsgefühl des reformatorischen England bei.<sup>17</sup> So sahen zu Beginn der elisabethanischen Ära wohl tatsächlich viele Engländer, Ponets und Goodmans Urteil folgend (vgl. oben Abschnitt VIII, 3), im Papst ein " Monstrum " und in der Meßfeier einen verabscheuungswürdigen " Götzendienst. " <sup>18</sup> Darüber geriet rasch auch der kompromittierende Umstand in Vergessenheit, daß Marias Rekatholisierungsbestrebungen offenbar ein breiter Einbruch in bedeutende Domänen des englischen Protestantismus gelungen war.

Das zeitgleiche Nebeneinander zweier antagonistischer und dennoch nahe verwandter, religiöser Mentalitäten in England um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts wird - bei aller makabren Unvergleichbarkeit des Vorgangs - besonders anschaulich im Bericht vom Ende Jane Greys: nach der Festigung von Marias Herrschaft eine der wichtigsten Symbolfiguren des damals geächteten, englischen Protestantismus. Die ehemalige Prätendentin wurde vom Abt der durch Maria wiederbegründeten Westminster Abbey, John Feckenham, auf ihrem letzten Gang begleitet. Bevor sie den Hals auf den Richtblock legte, betete Jane Grey " mit lauter Stimme " das " Miserere " auf Englisch,

nach dem Text der " **Great Bible** " Myles Coverdales und des zweiten " **Book of Common Prayer** ". Feckenham, der später unter Elisabeth in einer Art Strafkolonie für katholische Geistliche enden sollte, folgte halblaut auf Lateinisch, vermutlich nach der Version des mittelalterlichen Rituale von Salisbury.<sup>20</sup>

An Tiefe gewinnt dieses Bild zweier sich befehdender kirchlich-politischer Lager in England durch den Hinweis auf eine von Anfang an wahrnehmbare, radikale Unterströmung im Bereich des englischen Protestantismus selbst. Zahlreiche Emigranten, die Marias letzte Regierungsjahre im kontinentalen Exil verbracht hatten, drängten mit Elisabeths Thronbesteigung nach England zurück und verstärkten dort die Zahl derer, die in Cranmers " **Common Prayer Book** " und in der Bischofsverfassung der " Church of England " eine Abirrung vom Pfad des rechten, reformatorischen Glaubens oder allenfalls einen schwächlichen Kompromiß sehen wollten. Manche Indizien weisen zudem auf eine ausgeprägte, regionale und schichtenspezifische Differenzierung religiöser Loyalitäten innerhalb der englischen Bevölkerung hin. Die Bindung an den alten Glauben scheint vor allem im Norden und Westen Englands stark gewesen zu sein, neugläubige Überzeugungen hingegen waren vor allem im Südosten verbreitet.<sup>21</sup> Doch auch ein soziales Unterscheidungsmuster komplexer Art ist auszumachen. Die unter Marias Herrschaft hergestellte, kirchliche Ordnung Englands besaß Anhänger vor allem in der Aristokratie sowie im städtischen Patriziat des Nordens,<sup>22</sup> aber auch in weiten Teilen der agrarischen und urbanen Unterschichten, unter denen traditionelle Bindungen noch lebendig und die von Reformation und Klösteraufhebung profitierenden Gruppen in aller Regel nicht populär waren.<sup>23</sup> Dem Bereich der ländlichen und städtischen Unterschichten entstammten aber auch die meisten Verfechter radikal reformatorischer Auffassungen, die eine schwer zu integrierende Opposition gegen Liturgie und hierarchische Ordnung der " Church of England " bildeten. Eine Verstärkung

erfuhr dieser Dissens, in dem teilweise wohl auch lollardisches Erbe wirksam wurde, zu Beginn der Regierung Elisabeths: Angehörige der urbanen Mittelschichten sowie in Oxford und Cambridge ausgebildete Intellektuelle, die im festländischen Exil in den Bannkreis der Reformationskirchen Zürcher oder Genfer Prägung geraten waren, trugen ihre neugewonnenen Auffassungen nun nach England.<sup>24</sup> Cranmers "Prayer Book" und das Edwardianische Modell einer bischöflich verfassten, doch der umfassenden Kontrolle durch ein tendenziell starkes, nationales Königtum unterworfenen Staatskirche besaßen besondere Anziehungskraft wohl nicht allein für reformatorisch ausgerichtete Mitglieder des hohen und niederen Adels, sondern auch für eine mehr oder minder bedeutende Anzahl von Angehörigen der städtischen Mittelschichten. Diese hier nicht näher zu verfolgende Differenzierung aber rückt die Frage nach dem sozialen Rückhalt der von Cranmer und seinen Mitarbeitern entworfenen, kirchlichen Ordnung in den Kontext jener mitunter eine Tendenz zur Verabsolutierung zeigenden, historischen "Middle Class" - Debatte, in die man ironischerweise sogar Elisabeth selbst einbezogen hat.<sup>25</sup>

Eines jedenfalls macht die sehr skizzenhafte Schilderung der regional und sozial unterschiedenen, kirchlich-konfessionellen Antagonismen zu Beginn der elisabethanischen Ära deutlich: die neue Monarchin sah sich konkurrierenden und höchst unterschiedlichen Erwartungen gegenüber, deren grundsätzliche Unvereinbarkeit ihren Handlungsspielraum beschränkte und selbst den Bestand der neuen Herrschaft gefährdete. Opposition aus wichtigen Sektoren des Landes war für Elisabeth in jedem Fall zu erwarten, ganz gleich für welches der konkurrierenden Konzepte sie sich entschied. Für die Königin und ihre Ratgeber konnte es sich im Grunde nur darum handeln, den Weg des zu erwartenden geringsten Widerstandes zu sondieren und ihn dann konsequent zu beschreiten.

Die Königin verhielt sich dilatorisch. Als "äußerst eitle und verschlagene Frau" hatte der spanische Botschafter, Gómez Suárez Conde de Feria,

Elisabeth nach der ersten Audienz in einem Schreiben an Philipp II. charakterisiert und hinzugefügt, er fürchte, die neue Monarchin sei der katholischen Religion nicht wohlgesinnt; denn sie umgebe sich mit Häretikern.<sup>26</sup> Elisabeths erste Schritte dienten wohl vor allem dem Zweck, jede der Konfessionsparteien in Ruhe und die Lage im ganzen in der Schwebe zu halten. Die " erste wichtige Proklamation " der Königin verbot allen Engländern, " aus eigener Machtvollkommenheit etwas an der bestehenden Form der Religion zu ändern."<sup>27</sup> Die Königin behielt sich also Eingriffe in Liturgie und Kirchenverfassung vor, sicherte zugleich aber den altgläubigen Teil der Nation vor unkontrollierten Übergriffen und verbesserte damit ihr Ansehen bei den katholischen Mächten Europas.<sup>28</sup> Einen ähnlichen Effekt hatte auch die Entscheidung, den von Maria ernannten Botschafter in Rom vorerst auf seinem Posten zu belassen und Pius IV. (seit 25.12.1559)<sup>29</sup> in unbestimmten Wendungen eine wichtige Botschaft aus London in Aussicht zu stellen. Später sollte der Papst sich gelegentlich beklagen, die Königin von England rede viel, meine aber selten, was sie sage;<sup>30</sup> für den Augenblick jedoch weckte Elisabeths undurchsichtiges Vorgehen an der Kurie und bei den katholischen Mächten Europas vage Hoffnungen, die der Königin über die Krise der ersten Regierungswochen hinweg halfen.

Außenpolitisch sah sich Elisabeth schon darum zunächst zur Anlehnung an Spanien genötigt, weil der französische Hof offen für die Erbfolge der mit dem Haus Valois verwandten Maria Stuart optiert hatte.<sup>31</sup> Elisabeths Bestreben mußte sein, Philipp II. erst als ein Gegengewicht gegen die drohende Macht Frankreichs und des mit ihm verbündeten Schottland zu gebrauchen, zugleich aber ehestmöglich zu einem Friedensschluß mit Frankreich zu kommen und mittelfristig dann einen Zustand anzusteuern, in welchem die französische und die spanische Bedrohung einander neutralisierten.<sup>32</sup> Dazu bedurfte Elisabeth vor allem einer Atempause. Diesem politischen Ziel des Zeitgewinns dienten auch verschiedene, an sich wenig bedeutungsvolle

Gesten auf kirchlichem und liturgischem Gebiet, die bei den Spaniern ein günstiges Echo fanden. De Feria etwa zeigte sich in einem seiner Berichte an Philipp II. von der Feierlichkeit angetan, mit der in der königlichen Kapelle die Liturgie gefeiert werde, und hegte zeitweise anscheinend gewisse Hoffnungen, die Königin auf einem kirchlich konservativen Kurs zu halten.<sup>34</sup> Elisabeths ambivalente und schwer durchschaubare Haltung zum Problem der offiziellen Königstitulatur<sup>35</sup> erleichterte dem spanischen Beobachter diese Selbsttäuschung. Durch persönliche Abgesandte ließ die Königin überdies ihren gewesenen Schwager in Madrid ihrer unverbrüchlichen Freundschaft versichern und ihre Bereitschaft andeuten, das bisherige, enge Einvernehmen des englischen Hofes mit dem habsburgischen Spanien fortzusetzen.<sup>36</sup> Unterdessen gingen die Vorbereitungen für eine umfassende Neuregelung der kirchlichen Verhältnisse Englands voran.

Ein wichtiges Moment in diesem etappenweise sich vollziehenden Prozeß bildete Elisabeths Krönungsfeier am 15. Januar 1559. Sie unterschied sich bemerkenswert von den Inthronisationsfeiern früherer Tudormonarchen, die (nimmt man einzig Heinrich VII. aus) mit dem Ritual ihrer offiziellen Regierungsübernahme die symbolische Deklaration eines je anders spezifizierten, kirchenpolitischen Programms verbanden. Heinrich VIII. meldete durch die von ihm vorgenommene Abänderung des Krönungseids den unmißverständlichen Anspruch auf eine verstärkte Kontrolle der englischen Kirche an, der als Konzept mit dem königlichen Supremat noch nicht identisch war, ihm aber präludierte.<sup>37</sup> Die Krönungszeremonie Edwards VI. ließ, dank der umsichtigen Regie Cranmers und Somersets, das Herrschaftsziel einer tiefgreifenden Änderung des von Heinrich VIII. überkommenen, kirchlichen Zustandes deutlich genug erkennen.<sup>38</sup> Maria I. wiederum distanzierte sich durch das Zeremoniell ihrer Krönung in entschiedener Form von Richtung und Resultat der vorangegangenen Regierungsperiode.<sup>39</sup> Elisabeth, in vergleichbarer Situation, vermied jede Eindeutigkeit. Den Krönungseid legte sie ab als "defensor of the true, ancient, catholic faith", was nach allgemeinem Sprachgebrauch

des konfessionellen Zeitalters verschiedenes bedeuten mochte, im Kontext der von Maria übernommenen, politisch-konfessionellen Machtverteilung aber doch als ein Signal der Beruhigung gegenüber der altgläubigen Seite verstanden werden konnte. Der Wortlaut der von Elisabeth gebrauchten Eidesformel wurde von den Gesandten Spaniens und Venedigs denn auch beifällig registriert. Gleichzeitig aber konnten bestimmte Verhaltensweisen der Königin während des Krönungsoffiziums als indirekte Ermutigung des protestantischen Bevölkerungsteils gedeutet werden. So ließ Elisabeth, nach nicht ganz eindeutigen und nicht völlig übereinstimmenden Berichten, ihr Mißfallen an der Elevation der konsekrierten Hostie deutlich erkennen (die gelegentlich anzutreffende Auffassung, die Königin habe den Gebrauch der Konsekrationsworte untersagt, beruht auf einer Fehlübersetzung<sup>41</sup>). Die weithin registrierte Distanzierung von einem Ritus, der die Sakramentsauffassung der altgläubigen Seite sinnfällig zum Ausdruck brachte und darum unter der Regierung der verstorbenen Königin Maria I. offiziell vorgeschrieben war, ließ zumindest auf unorthodoxe Auffassungen der neuen Regentin schließen; sie konnte aber auch als ein Indiz für bevorstehende, weitergehende kirchliche Neuerungen gelten. Nur wenig später verursachte Elisabeth einen Eklat, als sie zum Festgottesdienst anlässlich der Zeremonie der Parlamentseröffnung erschien, am Hauptportal von Westminster Abbey von Mönchen mit brennenden Kandelabern eingeholt werden sollte und sich diese liturgische Ehrenbezeugung schroff verbat.<sup>42</sup>

Denn nur zehn Tage nach den Krönungsfeierlichkeiten, am 25. Januar 1559, trat Elisabeths erstes Parlament zusammen. Eine Rede des " Lord Keeper " Nicholas Bacon machte nun für jedermann deutlich, daß die Königin, deren Autorität inzwischen hinreichend gefestigt schien, den förmlichen Bruch mit Rom ansteuerte.<sup>43</sup> Wie schon 1534 bei der propagandistischen Vorbereitung der Suprematsgesetzgebung Heinrichs VIII. (s. oben Kapitel II) erschien auch in Bacons Ansprache die Abwendung von der Autorität des Papstes als ein Akt der

Verteidigung des überlieferten Glaubens. Die Attribute " heretic ",  
" schismatic " und " papist " erschienen in asyndetischer Reihung neben-  
einander; der Redner appellierte an die Verantwortung der Krone als " fidei  
defensor " und beschwor, an die englische Nation in ihrer Gesamtheit ge-  
richtet, das Wunschbild von " concord and unity ".<sup>43</sup> Freilich war mit Bacons  
programmatischer Verlautbarung die Frage noch nicht beantwortet, ob die  
Regierung gleichzeitig mit der allgemein erwarteten Rückkehr zum Prinzip  
des königlichen Supremats eine **reformatorische** Religionsregelung oder aber  
eine kirchliche Ordnung ähnlich derjenigen unter Heinrich VIII. anstrebte.<sup>44</sup>  
Ein Teil der englischen Bevölkerung erinnerte sich der nun fast ein Viertel-  
jahrhundert zurückliegenden, despotischen Herrschaft des zweiten Tudormo-  
narchen in durchaus verklärender Weise- gewissermaßen " with advantages ",  
um ein Wort Shakespeares zu gebrauchen.<sup>45</sup> Auch für die vermutlich große  
Masse der konfessionell Unentschiedenen, unter denen Mißtrauen und xeno-  
phobe Empfindungen gegenüber der römischen Kurie weit verbreitet waren,<sup>45a</sup>  
besaß die Vorstellung einer traditionellen Formen verpflichteten, der  
Superiorität eines nationalen Königtums unterstellten, englischen Staats-  
kirche vielleicht einiges an Anziehungskraft. Wesentliches hing nun von  
den nächsten Entscheidungen und Maßnahmen des Regimes, aber auch von  
der Haltung der Marianischen Bischöfe ab.

IX. Reprise der englischen Reformation: die Zeit Elisabeths I.  
(1558 - 1603).

IX, 2. Der Weg zur Religionsregelung von 1559.

Im Zusammenhang der bevorstehenden, gesetzlichen Regelung der kirchlichen Verhältnisse Englands kam dem Statut vom März 1559 über den Kommunionempfang *sub utraque* eine über den unmittelbaren Anlaß hinausreichende Bedeutung zu. Die Proklamation berief sich auf " gottgefällige Gesetze " aus der Zeit König Edwards " würdigen Andenkens ", verkündete die Absicht der neuen Königin, verschiedene Erlasse ihrer Vorgängerin zu widerrufen, und verband mit dieser Erklärung einen Hinweis auf das nahe Osterfest. Da nicht allein viele Große des Reiches, sondern auch zahlreiche einfache Untertanen es mit ihrem Gewissen nicht vereinbaren könnten, an Ostern das Sakrament anders als unter beiden Gestalten zu empfangen, wolle die Königin zum Gewissensfrieden einer so großen Anzahl von Menschen beitragen und den Empfang des Abendmahls **sub utraque forma** gestatten. Sofern der zuständige Gemeindepfarrer die Kommunion nur **sub una** zulasse, sei ein anderer geeigneter Kleriker aufzusuchen, jeder Zwang auf den die Bestimmungen des Statuts mißachtenden Pfarrgeistlichen jedoch zu vermeiden; denn gerade zu Ostern seien alle Engländer in besonderer Weise dem " allgemeinen Frieden " des Landes verpflichtet und durch " das Band der Liebe " gebunden.<sup>46</sup>

Die Proklamation war Elisabeths erste konkrete Verlautbarung zur Frage der allgemein erwarteten, kirchlichen Neuorientierung des Landes. Die Rühmung der Religionsmandate Edwards VI. als " godly ", und die damit verbundene Ankündigung des Wider-

rufs mehrerer Statuten Marias I. kam faktisch einer **damnatio memoriae** der den englischen Protestanten verhaßten Monarchin gleich, wenngleich Elisabeths Regierung sich stets bemüht zeigte, die Fiktion dynastischer und administrativer Kontinuität aufrecht zu erhalten.<sup>47</sup> Die Verpflichtung aller Inselbewohner auf die Erfordernisse des "common peace" und das die Engländer verbindende "bond of charity" spiegelte nicht allein, wenn auch in christlich verklausulierter Diktion, die ordnungspolitischen Vorstellungen des neuen Regimes; die Phraseologie der Proklamation ließ vielmehr auch erkennen, daß nach der Intention der Königin der konfessionelle Wandel sich nach Möglichkeit lautlos, im Wege der Legalität und ohne allzu große Erschütterungen vollziehen sollte. Der Hinweis auf das Gewissensrecht der Untertanen Elisabeths aber durfte nach den Religionsverfolgungen der zurückliegenden Epoche breiter Zustimmung sicher sein und diente überdies der Drapierung weitergehender politischer Ziele, die dem unverdächtig klingenden Wortlaut des Manifests zugrunde lagen. Denn die Zulassung der Kommunion **sub utraque** war, dachte man auf der Ebene der Präzedentien, ein richtunggebendes Signal: mit einer ähnlichen Verfügung Edwards VI. hatte zwei Lustren zuvor die "Reformation" der von Heinrich VIII. überkommenen Kirchenorganisation begonnen.<sup>48</sup>

Auch Elisabeths "Privy Council" wandte sich nun offen der Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse zu. Der Entwurf eines ersten, sowie ein zweites Suprematsgesetz vom 22. März 1559 waren von der Königin nicht bestätigt worden; erst die dritte Vorlage vom 26. April fand ihre Zustimmung.<sup>49</sup> Der Rechtstitel der Krone als oberster Entscheidungs- und Leitungsinstanz der englischen Kirche war darin abgeändert; Elisabeth nannte sich "Supreme Governor", nicht mehr, wie Heinrich VIII. und Edward VI., "Supreme Head" der "Church of England". Dieser Titeländerung dürfte ein Geflecht von Motiven zugrunde liegen: die Hoffnung Elisabeths und ihrer Ratgeber, wenigstens einem Teil der Marianischen Bischöfe

die Zustimmung zur erneuten Trennung von Rom abzunötigen; die noch frische Erinnerung an Knox' und Ponets Polemik gegen die " naturwidrige " Herr-<sup>49a</sup>schaft einer Frau (vgl. Kapitel VIII, 3), die es Elisabeth nicht ratsam erscheinen ließ, der Form nach die gleiche Stellung als Oberhaupt der Kirche einzunehmen wie einst ihr Vater; die Absicht, theologischen Begründungszwängen durch die deklaratorische Beschränkung des königlichen Supremats auf den Bereich " **circa sacra** " zu entgehen; nicht zuletzt auch die aus dem bekannten Traktat Thomas Elyots abgeleitete, " moralische Dignität " der Bezeichnung " Governor ", welche die propagandistische<sup>50</sup> Rechtfertigung des neuen Suprematsgesetzes erleichtern mochte. Diese erschien angesichts der Ausgangslage schwierig genug; Maria I. hatte den " Act of Supremacy " ihres Vaters feierlich widerrufen und zudem durch " Act of Parliament " verbindlich feststellen lassen, es könne keine wie auch immer geartete Rechtfertigung für den Gebrauch des Titels " Supreme<sup>51</sup> Head of the Church of England " durch einen weltlichen Monarchen geben. So führte Elisabeths Suprematsgesetz den neugefassten Rechtstitel der Krone, " Supreme Governor of the Church of England ", denn auch betont beiläufig,<sup>52</sup> gleichsam im Nebensatz ein. Die amtlich verlautbarte Intention des Parlamentsstatuts fand somit eine bezeichnend verklausierte, sprachlich negativ gefasste Formulierung: das neue Gesetz gab sich als die vom Konsens der gesamten Nation getragene Zurückweisung der angemessenen Jurisdiktion eines " ausländischen Prälaten ", des " Bischofs von Rom " - nicht aber als ein erneuter Zugriff der Krone Englands auf einen Rechtsstatus, dem sie unter Maria I. ausdrücklich<sup>53</sup> und unwiderruflich entsagt hatte.

Die sorgfältige Stilisierung des neuen Titels, jener " behelfsmäßige und<sup>54</sup> verschlagene Wechsel der Terminologie ", änderte faktisch freilich nichts an der kirchlichen Oberhoheit der Krone. Bei der Neuformulierung des älteren " Act of Supremacy " von 1534 handelte es sich vielmehr um eine Variante formaler Art, nicht um einen Wandel in der Substanz. Zwar wurde das von Heinrich VIII. eingeführte Amt eines königlichen " viceregent "

in ecclesiastibus von Elisabeth nicht erneuert; es war jedoch seit Thomas Cromwells Sturz (1540) ohnehin nicht mehr besetzt worden. Tatsächlich übte Elisabeth ebenso wie Heinrich über Episkopat und Kirchenorganisation in England eine umfassende und effektive Kontrolle aus. Ihr Supremat unterschied sich darin nachhaltig vom üblichen Staatskirchentum katholisch gebliebener Staaten und Territorien des Kontinents. Die Konfessionshoheit der englischen Krone blieb in der Praxis nicht " auf den organisatorischen und disziplinarischen Bereich beschränkt ", sondern griff nachhaltig auch " in Dogma ... und Zeremonialwesen der Kirche ein "; " neben die ... Überwachung des kirchlichen Lebens trat ... die der Lehre. " Die unklare Formulierung dieser von der Krone in Anspruch genommenen Vollmacht in der endgültigen Textfassung des elisabethanischen " Act of Supremacy " erleichterte zunächst die Wiedereinführung des erst vier Jahre zuvor widerrufenen, königlichen Supremats, bot allerdings auch dem publizistischen Widerstand altgläubiger sowie " presbyterianisch " ausgerichteter Autoren eine willkommene Angriffsfläche und stimulierte in der Folge zahlreiche anglikanische Rechtfertigungsversuche: von John Jewel und Richard Hooker bis zu William Laud und zu führenden Theologen der englischen Restaurationsepoche. Elisabeths Titelwahl sicherte ihrer Religionsregelung indes die Zustimmung kontinentaler Reformatoren; vor allem Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger äußerte sich beifällig. Der unmittelbare Zweck der elisabethanischen Suprematsgesetzgebung wurde in jedem Fall erreicht: die von Maria ernannten Prälaten waren nun dem rechtlichen Zugriff der neuen Monarchin ausgesetzt, und der Weg zu einer reformatorischen Prinzipien folgenden Neuregelung von Kirchenverfassung und Liturgie lag offen.

Denn mittlerweile hatte sich deutlich gezeigt, daß mit den als geschlossene Gruppe agierenden, Marianischen Bischöfen kein Kompromiß zu schließen war, der die Substanz des alten Glaubens berührte. Vor allem der nach Poles Tod ranghöchste Vertreter des englischen Episkopats, Erzbischof

Nicholas Heath von York, der von Maria zuletzt noch ins Amt gehobene Bischof von Chester, Cuthbert Scott, sowie Bischof Thomas Thirlby von Ely - seinerzeit Mitautor des ersten " Book of Common Prayer " von 1549, aber auch einer der frühesten und entschiedensten Kritiker des zweiten, reformatorischen " Prayer Book " von 1552 - traten im Oberhaus als unerschrockene Verteidiger des päpstlichen Primats und der katholischen Lehre von der Eucharistie hervor.<sup>60</sup> Die Entfernung der geistlichen Peers, zu denen noch der Abt der von Maria I. wiederbegründeten Westminster Abbey,<sup>61</sup> John Feckenham, sowie der Laienprior des Malteserordens zählten, war darum für Elisabeth eine Machtfrage ersten Ranges. Unter diesem Gesichtspunkt aber kam der Wiedereinführung des königlichen Supremats zentrale politische Bedeutung zu: mit dem zwar erst zusammen mit dem neuen " Act of Uniformity " (s. unten) am 8. Mai 1559 offiziell in Kraft gesetzten, aber bereits am 13. April im " House of Commons " (am 26.4. im " House of Lords ") verabschiedeten " Act of Supremacy " brachte die Königin, nach den Ungewissheiten und zahlreichen taktischen Wendungen ihrer ersten Regierungsmonate, ihre im reformatorischen Sinn verstandene Konfessionshoheit unübersehbar zur Geltung und bekannte sich zugleich offen zu einer antipäpstlichen Politik und zum umfassenden staatlichen Konfessionszwang als einem Instrument der Durchsetzung dieser Politik.<sup>62</sup> Insofern stellt das erst im dritten Anlauf verabschiedete Parlamentsstatut über die kirchliche Rechtsstellung der englischen Krone eine entscheidende Wegmarke der Regierung Elisabeths dar - die Frontlinien der konfessionellen Auseinandersetzung zeichneten sich nun in aller Schärfe ab, die Gegner bezogen Stellung.

Auf die Notwendigkeit harter Zwangsmaßnahmen gegen alle Gegner einer protestantischen Religionsregelung hatte im Dezember des Vorjahres bereits ein ausführliches, für die Königin bestimmtes Memorandum hingewiesen, die sogenannte " Device for the Alteration of Religion ".<sup>63</sup> Verschiedene Vorfälle während der auf Elisabeths Anordnung prorogierten Sitzungsperiode des

Parlaments machten deutlich, daß die Königin und ihre Ratgeber entschlossen waren, den Widerstand ihrer altgläubigen Opponenten notfalls mit allen Mitteln physischer Gewalt zu brechen. Ein anschauliches Beispiel hierfür bildet das auf Elisabeths Geheiß - nicht ohne taktische Hintergedanken der Königin und ihres " Privy Council " - am 3. April abgehaltene, öffentliche Religionsgespräch zwischen altgläubigen Bischöfen und protestantischen Theologen. Eine vom Gesichtspunkt des prozessualen " Common Law " aus problematische Formentscheidung des der Debatte präsidierenden Nicholas Bacon führte zu einer Art vorübergehenden Schweigeprotests der katholischen Teilnehmer. Bacons bruske Reaktion machte klar, daß für Elisabeths Administration nunmehr die Phase des offenen Kampfes begonnen hatte. "[Ihr redet nicht?]", schrie der " Lord Keeper " den Vertretern des Episkopats entgegen. " Ihr wollt nicht, daß wir Euch hören? Nun, sehr bald schon werdet Ihr von uns hören. " <sup>64</sup> Noch am Abend des gleichen Tages wanderten zwei der Marianischen Bischöfe in die schon vor Beginn der Debatte bereitgehaltenen Verließe des Tower. <sup>65</sup>

Solcherart war für die parlamentarische Erörterung der anstehenden Religionsregelung der Boden bereitet und eine atmosphärische Klärung der Lage vollzogen, noch ehe rechtsverbindliche Entscheidungen gefallen waren. Trotz ihres rücksichtslosen und auf Einschüchterung aller Anhänger der alten Ordnung berechneten Verfahrens sahen Elisabeth und ihre Ratgeber sich jedoch einer schwierigen Lage gegenüber. Die verschiedenen und widersprüchlichen Strömungen innerhalb des englischen Protestantismus, deren Ausgleich während der kurzen Regierung Edwards VI. nicht gelungen war, machten die Festsetzung einer amtlichen und definitiven Form des anglikanischen Gottesdienstes zur äußerst heiklen Aufgabe. Drei Agenden Cranmers boten sich zur Auswahl an: die " Order of the Communion " von 1548, das erste " Book of Common Prayer " von 1549, sowie das zweite " Prayer Book " von 1552. Zudem kursierte in calvinistischen wie dem Lager der oberdeutschen Reformation nahestehenden Kreisen das Gerücht, kurz vor seinem Tode habe

Cranmer ein drittes " Book of Common Prayer " verfasst und alle " unbiblischen " Riten daraus entfernt. Auch existierte das in mehreren Punkten von der Ordnung von 1552 abweichende Gottesdienstformular der Frankfurter Exilgemeinde (s. oben Kapitel VIII, 3 sowie unten Abschnitt IX, 5), das unter den nach England zurückströmenden Emigranten eine Anzahl von Anhängern besaß.

Jede Entscheidung der Königin für eine dieser liturgischen Optionen mußte unterschiedenen Widerstand eines der Sektoren des englischen Protestantismus hervorrufen. Die Rückkehr zur " Order of the Communion " von 1548, wie Elisabeths Proklamation über die Kommunion *sub utraque* sie indirekt nahelegte, wäre vielleicht sogar für einen Teil der altgläubigen Bevölkerung annehmbar gewesen (vgl. dazu oben Kapitel VIII, 4), hätte aber Cranmers spätere Liturgieregelungen desavouiert und die Anhänger der ' Edwardianischen ' Religionsmandate in den Dissens getrieben. Eine unveränderte

Wiedereinführung des zweiten " Book of Common Prayer " von 1552 mußte hingegen die " Gemäßigten " unter den protestantischen Untertanen Elisabeths zum Widerspruch provozieren und jede Hoffnung auf konfessionelle Integration des " altgläubigen " Bevölkerungsteils von vornherein illusorisch machen, ohne doch den vorbehaltlosen Beifall der " Radikalen " zu gewinnen. Angesichts dieser komplizierten Sachlage riet die erwähnte " Device for the Alteration of Religion " zur Einsetzung einer besonderen Kommission aus Theologen der " Church of England " , deren Aufgabe darin bestehen sollte, Möglichkeiten einer für alle Seiten annehmbaren Regelung zu erörtern.<sup>66</sup> Elisabeth verfuhr in diesem Sinn.

Einem rasch gebildeten Komitee aus sieben reformatorischen Theologen gehörten unter anderem Matthew Parker an (wenig später Elisabeths erster Primas), Edmund Grindal (erster elisabethanischer Bischof von London und später Parkers Nachfolger als Erzbischof von Canterbury) sowie Richard Cox ( John Knox ' intrigenreicher Gegner in Frankfurt und demnächst neuer

Bischof von Ely anstelle des unbeugsamen Thomas Thirlby). Unklar bleibt jedoch, wie oft dieses Gremium sich versammelte und welchen tatsächlichen Einfluß auf die anstehenden, liturgischen Entscheidungen seine Mitglieder nahmen.<sup>69</sup> Die zuerst von John Strype eingeführte Deutung, bei der " Device " handle es sich um eine offizielle Programmfestlegung vom Beginn der Regierung Elisabeths, und das " Prayer Book " von 1559 sei das entsprechend den Vorgaben dieser " Device " ausgeführte Werk der siebenköpfigen Theologenkommision, kann unter anderem seit einer Studie W[.]D[.]J[.]Cargill Thomp-<sup>70</sup>sons als widerlegt gelten. Die neue Liturgieregelung fiel formal in den Verantwortungsbereich des Parlaments - tatsächlich wohl eher in den des Hofes - und entzog sich schon darum der theologischen Willkür einer kleinen Gruppe ausgewählter Experten. Zudem waren die Änderungen, denen der Wortlaut des " Book of Common Prayer " von 1552 unterzogen wurde, an Zahl gering, so daß man rückschauend fragen mochte, ob es dazu einer besonderen Kom-<sup>71</sup>mission überhaupt bedurfte. Die Redaktionen des Textes, auf welche die von Elisabeth zusammengerufenen, anglikanischen Theologen sich zuletzt einigten, beschränkten sich im wesentlichen auf drei, allerdings von Anfang an kontroverse Teilbereiche der knapp zehn Jahre zuvor unter Cranmers Leitung erstellten, anglikanischen Liturgie.

Reprise der englischen Reformation: die Zeit Elisabeths I.  
(1558 - 1603).

Das " Book of Common Prayer " von 1559.

Im folgenden (Abschnitt IX, 3) sind die Abweichungen der durch den " Act of Uniformity " vom 8. Mai 1559 neu eingeführten, anglikanischen Agende vom Text des zweiten " Book of Common Prayer " von 1552 im einzelnen zu benennen. Anhand dieser nach Zahl und Umfang geringen, sachlich jedoch gewichtigen Textvarianten läßt sich indirekt auch erschließen, in welchem hohem Maß die elisabethanische Religionsregelung - wenigstens der Intention der Königin und ihres Beraterkreises nach - den überwiegend politisch motivierten Versuch eines inneranglikanischen Kompromisses darstellte.

Die erste der drei nachstehend zu betrachtenden Änderungen, die Neufassung einer der Fürbitten der Großen Litanei, konnte freilich als ein Akt des Entgegenkommens sogar gegenüber dem altgläubigen Bevölkerungsteil gelten. Eine vom Text der Cranmerschen Litanei von 1544/ 1545, wie auch von der nahezu identischen Fassung der " Prayer Books " von 1549 und von 1552 leicht abweichende, englischsprachige Litanei war in der " Chapel Royal " bereits während der ersten Monate der neuen Regierung in Gebrauch, eine königliche Proklamation vom 27. Dezember 1558 hatte zudem ihre Verwendung auch in den Pfarrkirchen des Landes ausdrücklich legalisiert. In einem Bericht vom 29.12. an Philipp II. beklagte De Feria sich über die " ketzerische " Litanei, die keinerlei Anrufungen der Heiligen mehr enthalte, ganz so wie die Litanei " in den Zeiten König Edwards. " Der Wortlaut der erwähnten Proklamation Elisabeths allerdings leitete

das lapidar als " common litany " gekennzeichnete Formular aus den während der Regierung Heinrichs VIII. gedruckten Litaneien ab, was rechtlich insofern nicht unerheblich war, als unter der Herrschaft Marias I. ein " Act of Parliament " (Marias zweiter " Act of Repeal ") den Gebrauch beider " Prayer Books " aus der Zeit Edwards VI. bei Strafandrohung verboten und die Vernichtung aller gedruckten Exemplare der Agende angeordnet hatte. Cranmers englische Litanei aus der Spätzeit Heinrichs VIII. war nahezu wortgleich in die beiden Fassungen seines " Book of Common Prayer " eingegangen, als solche aber niemals ausdrücklich durch Parlamentsgesetz verboten worden. Zur Wiedereinführung des " Prayer Book " oder von Teilen daraus bedurfte es aber eines parlamentarischen " Act of Repeal " (d.h. eines förmlichen Widerrufs der früheren " Acts of Repeal " Marias I.), während die Wiederezulassung eines auf die Zeit Heinrichs VIII. zurückgeführten, liturgischen Textes notfalls auch durch königliche Proklamation allein möglich war.

Faktisch entsprach die durch Elisabeths Proklamation vom 27.12. 1558 sanktionierte Litanei dem unter Heinrich VIII. und Edward VI. gebräuchlichen Text, mit einer wichtigen Ausnahme: bei den einleitenden Fürbitten war jede wörtliche Bezugnahme auf den Papst und dessen Stellung vermieden worden. Die wohl markanteste Fürbitte von Cranmers Litanei hatte gelautet:

" Von allem Aufruhr und von geheimer Verschwörung, von der Tyrannei des Bischofs von Rom und all seinen abscheulichen Ungeheuerlichkeiten, von aller falschen Lehre und aller Häresie, von Verhärtung des Herzens und von Mißachtung Deines Wortes und Deiner Gebote ... befreie uns. "

( " From all sedycion and privey conspiracie, from the tyranny of the bisshop of Rome and all his destestable enornyties, from all false doctrine and herisy, from hardness of hearte, and contempte of thy worde and commaundemente: Good lorde deliuer us ...").

Die Litanei des " Prayer Book " von 1559, die mit der in Elisabeths Proklamation

erwähnten Litanei nahezu identisch war, wich an dieser Stelle vom Wortlaut der Cranmerschen Vorlage ab. In der elisabethanischen Fassung der Litanei las man:

" Von allem Aufruhr und von geheimer Verschwörung, von aller falschen Lehre und aller Häresie, von Verhärtung des Herzens und von Mißachtung Deines Wortes und Deiner Gebote ... befreie uns "

(" From all sedition and privy conspiracy, from all false doctrine and heresy, from  
hardness of heart, and contempt of thy word and commandment, Good Lord deliver us ") <sup>77</sup>

Die in Cranmers Text enthaltene, unmittelbar gegen den Papst gerichtete Polemik war in der elisabethanischen Fassung des " Prayer Book " also eliminiert worden. Die Grundintention der ursprünglichen Aussage blieb von der Auslassung freilich unberührt: die Verwerfung des vorreformatorischen Glaubens, (wie auch aller puritanischen Gegenmodelle zur staatlich verbürgten Doktrin der " Church of England ") war bereits im apotropäischen Hinweis auf " all false doctrine and heresy " ausgesprochen. Auch die in Cranmers Litanei in charakteristischer Weise vollzogene Verschmelzung von gegen den konfessionellen Gegner gerichteter Polemik mit genuin christlichen Glaubensinhalten und klassischen Gebetsintentionen blieb in der elisabethanischen Neufassung Litanei im wesentlichen unangetastet. <sup>78</sup> Dennoch stellte die zitierte Textänderung einen Appell an den altgläubigen Bevölkerungsteil Englands dar. Sie enthielt gleichsam ein verklausuliertes Angebot der Staatsmacht, abweichende religiöse Privatmeinungen der Untertanen zu tolerieren oder doch zu übersehen, sofern diese ihrerseits die äußere Ordnung der anglikanischen Staatskirche formell anerkannten und solange diese persönlichen Glaubensüberzeugungen politisch konsequenzlos blieben - also nicht in die auch theologisch perhorreszierten Akte von " sedition " und " privy conspiracy " mündeten. Weiterhin war der geänderte Wortlaut der Litanei auf die Reaktion der katholischen Mächte Europas, allen voran Spaniens und der Kurie berechnet: so kurz nach Elisabeths Regierungsantritt schien eine unmittelbare Attacke auf den Papst

nicht opportun, und die in Rom wohl registrierte, dem Anschein nach signifikante Textänderung leistete der Königin gute Dienste. Sie trug möglicherweise dazu bei, daß Pius IV. bis fast ans Ende seines Pontifikats auf eine Rückkehr Englands zur Obödienz des Papsttums hoffte, für diesen Fall weitreichende Zugeständnisse in Aussicht stellte und folgerichtig auch den mit Einführung des neuen " Act of Supremacy " vom 8. Mai 1559 eigentlich unvermeidlich gewordenen Bannfluch gegen Elisabeth auf unbestimmte Zeit hinausschob.<sup>79</sup> Überdies sicherte Elisabeths scheinbare, konfessionelle Mäßigung ihr die fortdauernde, wenn auch widerwillige Protektion Philipps II. und schützte sie somit vor der Drohung einer schottisch-französischen Intervention in England, die gegen den Willen des spanischen Monarchen schwer durchführbar war. Die Abwandlung des Textes der Litanei gewann so eine über den engeren Rahmen des Gottesdienstes hinausreichende, politische Bedeutung: sie ermöglichte es Elisabeth noch über einen längeren Zeitraum hinweg, in Rom und Madrid vage und unbegründete Hoffnungen zu wecken und aus ihnen politischen Gewinn zu ziehen. Die Revision eines wichtigen Teils der anglikanischen Liturgie wurde unter diesem Aspekt gleichermaßen zu einem Werkzeug der Diplomatie und zum Instrument der von Elisabeths Ratgebern erstrebten, inneren Befriedung Englands.

Die zweite, entscheidende Neuerung des elisabethanischen " Prayer Book " betraf den Ritus der Kommunionsspendung. Cranmers erstes " Book of Common Prayer " von 1549 und die Neufassung von 1552 unterschieden sich in diesem theologisch besonders sensiblen Punkt. Die eucharistische Spendeformel des Abendmahlsformulars von 1549 lautete im Anschluß an den lateinischen Text des Missale von Salisbury: " Der Leib unseres Herrn Jesus Christus, der für Dich geopfert wurde, bewahre Deine Seele zum ewigen Leben ... Das Blut unseres Herrn Jesus Christus, das für Dich vergossen wurde, bewahre Deine Seele zum ewigen Leben. " Die Spendeformel des zweiten " Book of Common Prayer " von 1552 hingegen hatte den Wortlaut: " Nimm und iß dies zum Gedächtnis, daß Christus für Dich gestorben ist, und nähre Dich in

Deinem Herzen im Glauben mit Danksagung von ihm ... Trink' dies zum Gedächtnis, daß Christi Blut für Dich vergossen wurde, und sei dankbar. " Die grundsätzlich verschiedene Diktion beider Fassungen und ihre möglichen, theologischen Hintergründe wurden oben (Kapitel VII, Abschnitt 8) erörtert.<sup>79a</sup> Beide gegensätzlich anmutenden Spendeformeln waren nun in der Abendmahlsagende des elisabethanischen " Prayer Book " in der Weise miteinander verknüpft,<sup>80</sup> daß der Brot- und Kelchformel von 1549 jeweils die von 1552 folgte. Außerdem wurde die " Black Rubrick ", deren Einfügung ans Ende des Abendmahlsformulars 1552 für scharfe Kontroversen<sup>81</sup> gesorgt hatte (s. oben Kapitel VII, Abschnitt 9) ersatzlos gestrichen. Bereits Gilbert Burnet hat dieses überraschende Arrangement auf den Wunsch zurückgeführt, eine möglichst große Zahl von Engländern zum Abendmahlsempfang nach der neuen Ordnung zu bewegen.<sup>82</sup> Tatsächlich stellt die Absicht der Königin, die äußere konfessionelle Konformität der englischen Bevölkerung sicherzustellen,<sup>83</sup> wohl das entscheidende Motiv für die Änderung dar. Ähnlich wie im Fall der geänderten Litanei und zuvor der revidierten Titulatur des " Act of Supremacy " berührte auch hier der Wandel der Form kaum die eigentliche Substanz. Dem äußeren Anschein nach ließ die Kombination beider eucharistischer Spendeformeln die Frage nach dem theologisch angemessenen Verständnis der revidierten " Prayer Book " - Liturgie ohne verbindliche Antwort oder eröffnete den Teilnehmern am eucharistischen Gottesdienst der " Church of England " doch jedenfalls einen weiten Deutungsspielraum, der es ihnen ermöglichte, das liturgische Geschehen der anglikanischen Abendmahlsfeier sowohl im Sinn eines " realistischen " als auch eines - wie auch immer spezifizierten - " antirealistischen " Sakramentsverständnisses aufzufassen. Tatsächlich aber unterstellte die scheinbar gleichrangige Zusammenfügung zweier liturgisch konkurrierender Aussagen die " konservativere " Wortwahl von 1549 der späteren Deutung von 1552. Der Hinweis auf den für das Heil des Kommunikanten geopfertem Leib und das zu

seiner Erlösung vergossene Blut Christi erhielt durch die jeweils nachgeschobene, eucharistische Spendeformel des zweiten " Book of Common Prayer " eine veränderte, vorwiegend anamnetische Qualität: die Verbindung beider Formeln stellte sicher, daß Cranmers Formulierung von 1549 von den Theologen der " Church of England " im Licht der späteren Aussage von 1552, also in einem wesentlich " antirealistischen " Sinn verstanden wurde. Was " exoterisch " sich als großzügig gefasste Kompromißformel ausnahm, besaß demnach " esoterisch " einen klar umgrenzten und theologisch eindeutigen Sinn (vgl. oben Kapitel VII, Abschnitt 8, S. 142f.). Zudem blieb der gesamte liturgische Kontext des eucharistischen Spenderitus unverändert. Die 1552 zugunsten neuer Formbildungen aufgebrochene, ursprüngliche Einheit der Anaphora wurde nichtwiederhergestellt, eine dogmatisch bedeutungsvolle Rubrik des " Prayer Book " von 1552 unverändert auch in die elisabethanische Fassung von 1559 übernommen. Sie besagte inhaltlich, beim Abendmahl übrig bleibende Elemente seien weder zu reservieren, noch durch den zelebrierenden Geistlichen im Gottesdienst selbst zu konsumieren, sondern diesem zu profaner Verwendung überlassen. Jede " realistische " Deutung der Abendmahls-elemente schien allein schon durch diese Bestimmung ausgeschlossen, und auch die Streichung der " Black Rubrick " erwies sich so als ein vorwiegend formales Zugeständnis ohne theologisch entscheidendes Gewicht.

Wie sehr die " Prayer Book " - Revision von 1559 mit der Symbolwirkung auch des bloß Formalen rechnete, geht mit besonderer Klarheit aus der dritten der Abweichungen von der ursprünglichen Vorlage hervor: der Anordnung über die liturgische Kleidung des Zelebranten beim Abendmahlsgottesdienst. Eine Rubrik des " Prayer Book " von 1552 bestimmte, der Geistliche solle zur Zeit der Kommunionfeier, wie auch während des " Morning Prayer " und des " Evening Prayer ", " weder eine Albe noch ein Meßgewand oder einen Chorrock tragen. Bischöfe sollten vielmehr während der Liturgiefeier ein " Rochett ", Priester und Diakone

lediglich ein weißes Chorhemd anlegen. Das " Prayer Book " von 1549 hingegen hatte die ausdrückliche Bestimmung enthalten, der Priester solle zur Abendmahlsfeier " die Kleidung tragen, die für diese liturgische Verrichtung festgesetzt ist, das heißt: eine einfache weiße Albe, mit einem Maßgewand oder einem Chormantel. " Eine Rubrik des elisabethanischen " Prayer Book " schrieb faktisch die Rückkehr zu dieser Regelung vor, wenn auch in der verklausulierten Formulierung, der Geistliche solle bei der Kommunionfeier, dem " Morning Prayer " und dem " Evening Prayer ", " denjenigen Schmuck gebrauchen, wie er durch Festsetzung des Parlaments im zweiten Jahr der Regierung König Edwards VI. im Gebrauch war, in Übereinstimmung mit der Parlamentsakte, die am Anfang dieses Buches steht. " Bemerkenswert an dieser Bestimmung scheint nicht allein die Berufung auf die Autorität eines verstorbenen Königs und eines längst verflommenen Parlaments (während doch die ausschließliche Begründung der Verfügung aus der Vollmacht der regierenden Monarchin und des gerade tagenden Parlaments rechtlich vollauf genügt hätte). Ins Auge fällt auch die sprachliche Mehrdeutigkeit des gewählten Terminus " ornaments " (anstelle des eigentlich zu erwartenden, enger gefassten Begriffs " vestments "). Er bezog sich vorrangig auf die liturgische Kleidung des Geistlichen, schloß in seiner weitesten Auslegung aber auch die kultische Ausstattung des Altarraums: Kandelaber, Kruzifix und Altartuch, mit ein. Die rubrizierte Anordnung ließ sich als verbindliche Aufforderung an Pfarrklerus und Kirchenpfleger (" Churchwardens ") verstehen, für die nonverbalen Elemente des erneuerten, anglikanischen Gottesdienstes die Ordnung des ersten " Book of Common Prayer " zum Vorbild zu nehmen, während Aufbau und Wortlaut der Agende dem teilweise revidierten Text des zweiten " Common Prayer Book " zu folgen hatten. Allerdings waren priesterliche Amtskleidung und Ausstattung der Kirchen zum als Stichjahr angegebenen Zeitpunkt 1549 Kultelemente, mit denen sich ein mehr oder weniger präziser Sinn verband: sie

galten als sinnfälliger Ausdruck eines tradierten, theologischen Sakraments- und Amtsverständnisses, das in Cranmers zweitem " Book of Common Prayer " teilweise durch andere, reformatorisch inspirierte Vorstellungen abgelöst wurde. Dieser spätesten, amtlichen Agende der Edwardianischen Zeit aber folgte das elisabethanische " Prayer Book " bis auf die angeführten, geringen Textabweichungen, die für sich genommen kaum hinreichend schienen, den ideologischen und liturgischen Kontext des Ritus von 1552 entscheidend zu verändern. Die durch die " Ornaments Rubrick " des elisabethanischen " Prayer Book " amtlich vorgeschriebene - freilich in der Folgezeit von puritanischen Geistlichen vielerorts nicht vollzogene -<sup>89</sup> Rückkehr zu den Paramenten der Zeit um 1549 stand daher im Grunde in latentem Widerspruch zur liturgisch faßbaren Gesamttendenz des " Prayer Book " von 1559. Gerade dieser Umstand macht deutlich, daß die Königin und ihre Berater auch rein formalen Zugeständnissen eine gewisse Integrationskraft zutrauten. Allerdings verschärfte der schon sehr bald ausbrechende Konflikt um die rechtliche Verbindlichkeit der " Ornaments Rubrick " den Widerstand von seiten calvinisch " oder " zwinglianisch " geprägter, englischer Protestanten gegen die neue Religionsregelung und trug damit langfristig zur Konfrontation zwischen Krone und ' puritanischem ' Dissens bei; unter den ersten Stuarts, aber auch schon in Elisabeths letztem Regierungsjahrzehnt, gewann die Frage der liturgischen Kleidung des Offizianten im anglikanischen Gottesdienst durchaus politische Bedeutung.<sup>90</sup> Selbst noch in der Zeit der Stuartrestauration nach 1660, in der Auseinandersetzung um die " anglokatholische " Bewegung des neunzehnten Jahrhunderts und gar im Verlauf der Unterhausdebatte vom 15. Dezember 1927 über die geplante Revision des " Common Prayer Book " spielte der Streit um die Auslegung der elisabethanischen " Ornaments Rubrick " eine gewisse Rolle.<sup>91</sup> Gerade an diesem scheinbar untergeordneten Detail wird so der grundsätzliche Kompromißcharakter der elisabethanischen " Prayer Book "-Liturgie in besonderer Weise anschaulich.

IX. Reprise der englischen Reformation: die Zeit Elisabeths I.  
(1558 - 1603).

IX, 4. Rezeption und Wirkung des elisabethanischen " Book of Common Prayer ".

Das revidierte " Prayer Book " trat, gemäß der Bestimmung des " Act of Uniformity " vom 8. Mai 1559, am 24. Juni des gleichen Jahres offiziell in Kraft. Für Irland, das als de iure eigenständiges Königreich einen formellen Sonderstatus genoß, erging ein eigenes Uniformitätsgesetz. Dieses Vorgehen war von staatsrechtlichen Notwendigkeiten diktiert,<sup>92</sup> entsprach jedoch auch der insgesamt moderaten Irlandpolitik des " Privy Council " in den Anfangsjahren Elisabeths.<sup>93</sup> Die im Ganzen nur wenig veränderte Agenda Cranmers von 1552 wurde damit zur amtlichen Grundlage des anglikanischen Gottesdienstes und faktisch zum eigentlichen Bekenntnisbuch der " Church of England ". Alle Bereiche des kirchlichen Lebens waren in ihr erfasst; in der uneigentlichen Weise der Liturgie wurden zahlreiche Fragen des kanonischen Rechts und des Dogmas berührt, deren liturgischer Niederschlag seinerseits für Weltbild wie Alltagsleben eines nicht geringen Teils der englischen Bevölkerung von Bedeutung war. So enthielt das elisabethanische " Prayer Book " (gleich demjenigen von 1552) keinerlei Gebetsformular für die Verstorbenen mehr und eliminierte damit jeden liturgischen Anknüpfungspunkt an populäre Jenseitsvorstellungen, die besonders um die traditionelle Lehre vom Purgatorium kreisten. Keith Thomas hat auf den wahrscheinlichen Zusammenhang hingewiesen, der zwischen diesem Faktum und dem allmählichen Schwinden volkstümlicher religiöser Praktiken und mitunter selbst magischer Anschauungen besteht.<sup>94</sup>

Wie Cranmers zweites " Book of Common Prayer " von 1552 sah auch

das " Prayer Book " von 1559 keinen besonderen Ritus der Krankensalbung mehr vor. An seine Stelle trat ein " The Order of the Visitation of the Sick " überschriebenes Formular, in dem sich neben zahlreichen Gebeten, Exhortationen und predigthafter Einschüben auch die pragmatische Anordnung fand, der Pfarrgeistliche (Curate) solle sich nach dem Testament des Kranken erkundigen und diesen bei dessen Abfassung bzw. Änderung beraten. Möglicherweise trug die schwierige Finanzlage, in die zahlreiche englische Bistümer infolge der erzwungenen Landabtretungen und " Tauschgeschäfte " unter Heinrich VIII., Edward VI. und wiederum in den Anfangsmonaten der Regierung Elisabeths geraten waren, zu dieser wohl weniger auf geistliche Güter als auf Mehrung der " temporalia " zielenden Bestimmung bei.<sup>94a</sup>

Eine gewisse Rolle im Ablauf vor allem des ländlichen Gemeindelebens spielte der Brauch der " Purifikation " der Wöchnerinnen. Wie manche reformatorische Kirchenordnungen des Kontinents behielt auch das " Common Prayer Book " von 1559 diesen im Kern mittelalterlichen Ritus bei, deutete ihn aber - reformatorischen Maximen entsprechend - nicht als kirchliche Benediktionshandlung, sondern als durch Wortverkündigung und Schriftlesung legitimierten Danksagungsgottesdienst.<sup>95</sup>

Eine wichtige Funktion für die kirchliche wie auch politische Sozialisation der englischen Bevölkerung gewann das anglikanische Ritual der " Confirmation ", das 1552, wohl unter Martin Bucers Einfluß, endgültig an die Stelle des vorreformatorischen Firmsakraments getreten war. Auch hier übernahm das elisabethanische " Prayer Book " das entsprechende Formular von 1552 ohne jede Änderung. Die traditionelle Salbung des Firmlings mit Chrisam war in Cranmers Konfirmationsritus aufgegeben, die rituelle Handlung ausdrücklich auf den Act des " laying on of hands " beschränkt worden.<sup>96</sup> Dem Vollzug der nicht mehr verbindlich als Sakrament gefassten Handlung hatte nach den auch ins elisabethanische " Prayer Book " von 1559 übernommenen Bestimmungen des zweiten " Book of Common Prayer " eine<sup>97</sup>

ausführliche, katechetische Unterweisung durch den zuständigen Gemeindepfarrer voranzugehen, die einer amtlichen Bestimmung der Konvokation zufolge alle drei Jahre stattfinden sollte. In dieser Belehrung und nicht im kultischen Vorgang der Konfirmation selbst sahen einflußreiche Theologen denn auch den eigentlichen Sinn des von Puritanern stets mit Mißtrauen<sup>98</sup> betrachteten Rituals. Sinnfälliger Ausdruck der hierarchischen Verfassung der " Church of England " wurden die theoretisch im Dreijahresabstand, tatsächlich wohl seltener stattfindenden " Firmreisen " der anglikanischen Bischöfe, denen der Vollzug des Ritus vorbehalten war. Dessen Einfriedung auf den liturgischen Gestus der Handauflegung - in der Praxis oft nur eine flüchtige Berührung der Stirn, mitunter sogar ein bloßes Erheben der Arme - gestattete die gleichzeitige Konfirmation mehrerer Kandidaten, wie überhaupt eine rasche Abwicklung dieser bischöflichen Amtspflicht. Die grundsätzlich vorgesehene, eingehende Glaubensunterweisung der Heranwachsenden, wie auch der persönliche Kontakt des Ortsbischofs mit den Gemeinden seines Sprengels blieben daher oft unverbindliche Theorie. Das ernüchternde Erlebnis eines von Unrast und hieratischer Distanz geprägten, anglikanischen Konfirmationsgottesdienstes des siebzehnten Jahrhunderts hat der puritanische Prediger Josiah Langdale in einer autobiographischen Skizze eindrucksvoll<sup>99</sup> beschrieben. Doch ist die gesellschaftliche Bedeutung des theologisch<sup>100</sup> schwer einzuordnenden Ritus nicht zu übersehen: auch bei unzulänglicher Vorbereitung wurden die Probanden gewiß, wie der dem " Prayer Book " einbeschriebene Kurzkatechismus es vorsah, auf ihre Pflichten gegen ihre Oberen und besonders gegen die Königin hingewiesen.<sup>101</sup> Das anglikanische Ritual der " confirmation " wurde so, wenigstens der Intention nach, zu einem wirklichen Initiationsritus - dazu bestimmt, Kinder städtischer Handwerker oder ländlicher Tagelöhner, heranwachsende Aristokraten und Söhne von Staatsbeamten zu loyalen Untertanen der englischen Krone zu machen. Auch die zahllosen Gebetsformulare für besondere Anlässe, die aus Elisabeths Regierungszeit überliefert sind, tragen unverkennbar affirmative Züge. Häufig

finden sich Gebetsformeln für das persönliche Wohlergehen der Königin, Fürbitten für Flotte und Heer, Gebete um Sieg der englischen Waffen und Dank für erfochtene Siege. Die ausgeprägte Fürbittfreudigkeit des frühneuzeitlichen, englischen Gottesdienstes gelangte in diesen oft sehr gedehnten Gebetsanrufungen, ebenso wie auch schon in der Großen Litanei des "Prayer Book", zu wortreichem, manche Zuhörer ermüdendem Ausdruck. Einer der puritanischen Kritiker des neuen "Book of Common Prayer" sah sich denn auch zu dem sarkastischen Kommentar veranlaßt, die vom Parlament gebilligte Agende enthalte Fürbitten jeglicher Art: er vermisse darin eigentlich nur noch die Bitte, niemand möge vom Pferde fallen, niemand unter die Räuber fallen, niemand ins Wasser fallen. Nicht allein in der umstrittenen "Ornaments Rubrick" und in der Eliminierung der 1552 eingefügten "Black Rubrick" (s. oben Kapitel VII, Abschnitt 9), sondern ebenso auch in diesem sonoren Redestrom der revidierten, anglikanischen Liturgie lag, bis weit in die Zeit der ersten Stuarts hinein, einer der Ansatzpunkte für die ablehnende Haltung des 'puritanischen' Dissens.

Als bedeutsam für die Stellung weiter Teile der englischen Bevölkerung zur neu gegründeten Staatskirche erwies sich auch die Frage der Kommunionfrequenz und, damit verbunden, diejenige der Kommunionzulassung bzw. des Abendmahlsausschlusses. Die Canones der "Church of England" sahen für alle Eingepfarrten den Empfang des Abendmahls dreimal jährlich vor (während nicht allein die geltenden kirchlichen Rechtsbestimmungen der vor-reformatorischen Zeit, sondern auch noch das erste "Book of Common Prayer" von 1549 lediglich den österlichen Sakramentsempfang angeordnet hatten).

Allerdings wurde diese Bestimmung in der Praxis großzügig gehandhabt: sowohl die Canones von 1571 als auch ähnliche Bestimmungen aus dem Jahr 1604 schrieben die Vorladung nur derjenigen Pfarrangehörigen vor die diözesanen "Church Courts" vor, welche der Osterkommunion ferngeblieben waren. Von weitreichenden Folgen für viele der Betroffenen

waren die Normen über Kommunionzulassung und Exkommunikation. Die diesbezügliche Rubrik des elisabethanischen " Prayer Book " von 1559 verweigerte die Teilnahme am Sakrament " Leuten von notorisch schlechter Lebensführung ", durch deren Anwesenheit die gottesdienstliche Versammlung sich skandalisiert fühlte, sowie all denen, die mit ihren Mitmenschen in offenem Unfrieden lebten. Die Canones von 1604 ergänzten diese klassische Kategorie der " publicani " noch um die als " schismaticks " gekennzeichneten Vertreter des inneranglikanischen Dissens: unter Elisabeths letztem und Jakobs erstem Primas John Whitgift (1583 - 1604) verstärkte sich der Trend zu umfassender kirchlicher und sozialer Kontrolle. Ein ähnlich wirksames Element sozialer Kontrolle enthielten jedoch auch schon die Canones von 1571 mit der Bestimmung, nur den jeweiligen Pfarrangehörigen, nicht aber den Mitgliedern anderer Pfarreien sei der Abendmahlsempfang zu gestatten.<sup>107</sup> Die Bindung des englischen Untertanen an den anglikanischen Pfarrverband und die damit verbundene Tendenz zu verstärkter, obrigkeitlicher Erfassung der Bevölkerung des Inselkönigreichs wurde durch solche Verfügungen<sup>108</sup> nur noch unterstrichen. Als eine Bedingung der Abendmahlszulassung figurierte etwa seit der Mitte der Regierungszeit Elisabeths zudem die katechetische Unterweisung und Prüfung der Pfarrangehörigen. So schrieben etwa die Visitationsartikel Edmund Grindals, des zweiten Primas der " Church of England " unter Elisabeth, eine der Abendmahlsfeier vorausgehende Glaubensunterweisung der Osterkommunikanten verbindlich vor: als unabdingbare Voraussetzung des Sakramentsempfangs trat die katechetische Unterweisung an die Stelle der Beichte der vorreformatorischen Zeit.<sup>109</sup>

Der Durchführung dieser und ähnlicher Bestimmungen diene zunächst die - gelegentlich schon im vorreformatorischen England nachweisbare - Ausgabe von Kommunionmarken: dinglichen Erkennungszeichen, wie unter anderem Calvin sie empfohlen hatte. Vor allem in der presbyterianischen Kirche Schottlands war die vorherige Vergabe solcher Marken als eines Ausweises der Zulassung

zum Sakramentsempfang üblich. Im elisabethanischen England aber fungierten diese Marken häufig als eine Art Zahlungsbeleg: waren doch anläßlich der Osterkommunion eine Reihe von Abgaben, wie Kirchenzehnten und teilweise auch besondere Taxen für die vom Pfarrgeistlichen oder dem Kirchenpfleger (" Churchwarden ") zur Abendmahlsfeier bereit gestellten Elemente von Brot und Wein zu entrichten. Die Erkennungsmarken dienten so, der ursprünglichen Intention entgegen, häufig als Beweismittel für geleistete Geldzahlungen und nicht in jedem Fall als Ausweis der Zulassung zum Sakramentsempfang selbst.<sup>111</sup>

Überhaupt scheint es trotz teilweise erhaltener Pfarregister der elisabethanischen Ära nicht leicht, ein zuverlässiges Bild der tatsächlichen, religiösen Observanz der englischen Bevölkerung zu gewinnen. Neuere Untersuchungen deuten auf eine regional, teilweise wohl auch schichtenspezifisch differenzierte Teilnahme am anglikanischen Abendmahl;<sup>112</sup> die Skala der dokumentierten Verhaltensweisen reicht von der Abwesenheit von fast zwölfhundert Bewohnern der Hafenstadt Great Yarmouth bei der Osterkommunion (ein Fall aus der frühen Stuartzeit) bis hin zu Kommunikantenzahlen von anscheinend 85 bzw. 89 Prozent der Mitglieder einer Pfarrei.<sup>113</sup> Vermutlich sahen auch die Vertreter des elisabethanischen Episkopats die praktischen und grundsätzlichen Schwierigkeiten, die sich dem angestrebten Ziel der kirchlichen Uniformität und konfessionellen Homogenität aller Engländer entgegen stellten. Die Teilnahme am Abendmahl galt als zuverlässiger Test auf die Loyalität zur Staatskirche und auf die völlige Übereinstimmung mit ihrer Lehre und ihrem Kultus. Jedoch insistierten Bischöfe und kirchliche Gerichtshöfe (" Church Courts ") häufig nur auf der Anwesenheit der Familienvorstände bei der anglikanischen Abendmahlsfeier (durch aristokratische Herkunft oder durch Reichtum herausgehobene Familienoberhäupter übergingen zudem mitunter selbst diese Verpflichtung, indem sie - wohl mit stillschweigender Duldung des jeweiligen Pfarrgeistlichen - Dienstboten

als "Vertreter" zum Abendmahlsgottesdienst schickten).<sup>114</sup> Im Ganzen spricht einiges dafür, in der konfessionellen Konformität der Mehrheit der englischen Bevölkerung der elisabethanischen Zeit ein überwiegend äußerliches Phänomen zu sehen und umgekehrt vereinzelte Fälle des offenen Dissens nicht a priori auf ausschließlich religiöse Motive zurückzuführen. Die enge Verflechtung der anglikanischen Kirchenorganisation ins politische, administrative und wirtschaftliche Gefüge des elisabethanischen England legt vielmehr nahe, die Ursachen konfessionellen Verhaltens häufig in einem komplexen Gefüge mentaler, teilweise auch ökonomisch oder regional bedingter Faktoren zu suchen, wie die vergleichende Sozialforschung vor allem des letzten Jahrzehnts es in wachsendem Maß getan hat.

Das umfangreiche Kompilat des "Common Prayer Book" von 1559 bildete den sichtbaren Abschluß eines kaum acht Monate währenden, kirchlichen und politischen Umschichtungsprozesses von weitreichenden Folgen.<sup>115</sup> An die Stelle des von reformerischen Impulsen belebten Staatskatholizismus der Marianischen Zeit trat, diesmal unwiderruflich, eine reformatorische Religionsregelung- aus einer vorübergehend proskribierten Glaubensgemeinschaft wurde der Anglikanismus nun zur endgültig etablierten Staatsreligion Englands, die alle konkurrierenden Modelle von Christlichkeit ins Abseits drängte oder in den Untergrund zwang. In der Historiographie der englischen Reformation ist nicht selten der persönliche Anteil der Königin an dieser Entwicklung erörtert worden. Vor allem zwei Denkschulen stehen sich dabei gegenüber: John Neale hat unter Hinweis auf ausgedehnte parlamentarische Aktivitäten zurückkehrender Emigranten die Meinung vertreten, nur zögernd und unter dem übermächtigen Einfluß einer parlamentarischen "pressure group" habe Elisabeth der Religionsregelung von 1559 zugestimmt, ursprünglich jedoch weit maßvollere Ziele verfolgt.<sup>116</sup>

Seit den Untersuchungen vor allem von Norman L. Jones<sup>117</sup> und N. M. Sutherland<sup>118</sup>

hat die entgegengesetzte Auffassung an Gewicht gewonnen: Elisabeths Administration habe sich dieser reformatorischen Tendenzen nur zu eigenen Zwecken bedient und im Grunde diejenige kirchliche Ordnung Englands durchgesetzt, welche der Königin und ihren Beratern von Anfang an vorschwebte. In diesem Zusammenhang erhält auch Winthrop S[ ]Hudsons These ihre weit über den Bereich der lokalgeschichtlichen Forschung hinausweisende Bedeutung, die Führungsgruppe der politischen und kirchlichen Akteure von 1559 setze sich, entgegen früheren Auffassungen, nur zum Teil aus Emigranten der Marianischen Ära zusammen; ihr vorherrschendes Merkmal sei vielmehr die Ausbildung der von Elisabeth und Cecil herangezogenen Funktions-<sup>119</sup>träger an der Universität Cambridge. Eine homogene Machtgruppe protestantischer Exilanten, fähig und gewillt, nach ihrer Rückkehr einer widerstrebenden Königin ein in vieler Hinsicht an kontinentalen Vorbildern orientiertes Kirchenmodell aufzuzwingen, dürfte es jedenfalls kaum gegeben haben - insofern kann Neales Deutungsansatz in der Tat als in wesentlichen Punkten<sup>120</sup> überholt gelten. Nicht unerheblich, wengleich kaum verbindlich zu entscheiden, scheint in diesem Zusammenhang auch die Frage nach den persönlichen, religiösen Vorstellungen der Monarchin selbst. Elisabeths viel berufene,<sup>121</sup> "konservativen Instinkte" können nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Glaube der Königin dogmatisch offen und in vielfältiger Weise gebrochen erscheint und überdies dem Primat der Politik stets unterworfen blieb.<sup>122</sup> Am ehesten lassen sich humanistische Einflüsse auf die persönliche Haltung der Herrscherin vermuten: ihre erkennbare Distanz gegenüber dogmatisch entschiedeneren Positionen, ihr von philosophischer Skepsis geprägter "Irenismus", der machiavellistischen Machtkalkül freilich keines-<sup>123</sup>wegs ausschloß, hatten wohl vornehmlich hier ihren Grund. Elisabeths ostentatives Festhalten an vereinzelt, vorreformatorischen Traditionselementen des Ritus steht zur Hypothese einer vorwiegend zweckrational orientierten, planvoll auf die Beseitigung des alten Glaubens gerichteten Religions-

politik ihres Beraterkreises keineswegs im Widerspruch. Daß sich die Königin in ihrer Privatkapelle um höfische Repräsentation und liturgische Prachtentfaltung besorgt zeigte, mag zeitgenössische, altgläubige Beobachter über ihre weit konkreteren, politischen Ziele getäuscht und später, in der anglikanischen Kirchengeschichtsschreibung des siebzehnten und mehr noch des neunzehnten Jahrhunderts, die Bildung des historiographischen Topos einer spezifisch elisabethanischen " Via media " erleichtert haben. Doch sagt Elisabeths stark persönlich gefärbte Übersetzung von Boethius' " De philosophiae consolatione " vielleicht mehr über ihre innersten Überzeugungen aus als offizielle Religionsmanifeste oder von einigen älteren, anglikanischen Autoren ehrfurchtsvoll überlieferte, apokryphe Gebetstexte der Königin. Die aufgrund politischer Erwägungen erneuerte Suprematsverfassung der " Church of England " freilich nötigte Elisabeth gelegentlich zu einer theologischen Schiedsrichterrolle, die ihrem eigentlichen Wesen wohl fernlag; und bereits der Spätsommer des Jahres 1559 brachte, nur wenige Monate nach Verabschiedung des " Act of Uniformity ", eine von ihr schwerlich vorausgesehene Krise, deren Ausgang für die weitere Entwicklung des Anglikanismus zur exklusiven Konfessionsgemeinschaft nicht ohne Folgen bleiben sollte.

Reprise der englischen Reformation: die Zeit Elisabeths I.  
(1558 - 1603).

Successio apostolica oder " ministry of word "? Die  
Ordination Matthew Parkers und die Begründung der angli-  
kanischen Hierarchie.

Zu den besonderen Umständen, die Elisabeths Thronfolge und die rasche Durchführung ihrer Religionsregelung begünstigten, zählt die personelle Situation der englischen Kirche nach Marias Tod. Ein Teil der Marianischen Bischöfe war wegen seines hohen Alters zu wirkungs-<sup>128</sup>vollem Widerstand kaum mehr in der Lage. Einige der Prälaten, die unter Maria hohe Stellungen inne hatten, waren zudem durch ihre aktive Teilnahme an den kirchlichen Neuerungen Heinrichs VIII. und unter Edward VI. kompromittiert, und Elisabeth wie auch ihre Ratgeber hofften zunächst, durch Überredung oder Zwang wenigstens acht Mitglieder des Episkopats zur Anerkennung der neuen Ordnung zu bringen.<sup>129</sup> Vor allem aber hatte der Reformkatholizismus der Marianischen Ära gegen Ende der Regierung der katholischen Monarchin zwei seiner wichtigsten geistlichen Führer verloren. Marias Lordkanzler Stephen Gardiner, Bischof von Winchester, war bereits im Herbst 1557 gestorben, Reginald Kardinal Pole hingegen am 17. November 1558: am Abend des gleichen Tages wie die Königin selbst, wie De Feria in seinem Bericht an Philipp II. nicht ohne Sinn für die ausgeprägte Symbolik dieses Zusammentreffens anmerkt.<sup>130</sup> Das Amt des Erzbischofs von Canterbury - des " Legatus natus " der englischen Kirche - war bei Elisabeths Regierungsantritt also verwaist, der englische

Episkopat ohne eigentliche Leitung. Die Beendigung dieser Sedisvakanz durch die Bestellung eines neuen Primas war für Elisabeth daher drängende Notwendigkeit und unverhoffte Chance zugleich. Ansehen und Autorität des künftigen Leiters der englischen Kirchenorganisation entschieden nicht zum wenigsten über den Grad der Anerkennung, den Elisabeths kirchliches " Settlement " bei der Mehrheit der englischen Bevölkerung erwarten durfte.<sup>131</sup> Einem Urteil De Ferias zufolge, galt in den ersten Wochen nach Elisabeths Thronbesteigung der in verschiedenen diplomatischen Missionen erprobte Dekan der Kathedrale von Canterbury, Nicholas Wotton,<sup>132</sup> als wahrscheinlicher Nachfolger Reginald Poles. Als ein Prälat von konservativ-pragmatischer Ausrichtung mochte Wotton vielleicht den reibungslosen Übergang der Marianischen Kirchenorganisation in die Verfügungsgewalt des neuen Regimes sicherstellen, kaum jedoch die kirchliche Loyalität der zurückkehrenden, zu einheitlicher Aktion freilich nur bedingt fähigen Emigranten an sich und an die Krone binden. Ein durch die Schule der oberdeutschen Reformation gegangener Theologe - wie etwa der designierte Bischof von London, Edmund Grindal, der später Elisabeths zweiter Primas werden sollte - bot hingegen keinerlei Gewähr für die Obödienz des altgläubigen Bevölkerungsteils und eignete sich zudem nur bedingt zum Verteidiger des eben erst wieder begründeten Supremats. Vor dem Hintergrund dieser Erwägungen stellte die Ernennung Matthew Parkers eine fast schon ideal zu nennende Kompromißlösung dar. Einer der anglikanischen Glaubenszeugen der Marianischen Verfolgungszeit, Bischof Ridley von London, hatte Parker in einem seiner Briefe ein Muster an Gelehrsamkeit, Besonnenheit, Tugend, Gottesfurcht, Nüchternheit und Unterscheidungsgabe genannt,<sup>133</sup> und die Predigten, die Parker unter der Herrschaft Edwards VI. in " Paul's Cross " gehalten hatte, konnten selbst " puritanisch " gestimmten Protestanten kaum mißfallen haben. Andererseits stand der neue Erzbischof als ehemaliger Hofkaplan Anne Boleyns Elisabeth auch persönlich nahe.<sup>134</sup> Seine bemerkenswerte, ihm gelegentlich von Hugh Latimer

vorgehaltene Konformität unter Heinrich VIII., wie auch seine aktive Teilnahme an der Verfolgung und Hinrichtung englischer Anabaptisten unter Northumberland und sein bemühtes Schweigen unter Maria I. empfahlen Parker zudem als voraussetzungslos loyalen Parteigänger der Krone, von dessen unbedingter Ergebenheit Elisabeth ausgehen konnte. " Gott und meinem Fürsten zu dienen ", bezeichnete der Erzbischof denn auch, noch in späteren Jahren, als sein oberstes Anliegen. In einem Schreiben an den " Privy Council " hatte Parker im übrigen - wegen der anstehenden Ernennung des neuen Primas absichtsvoll um Rat befragt - ein Idealbild des gesuchten Cranmernachfolgers entworfen, das mit seinem eigenen Profil auf verblüffende Weise übereinstimmte: " Lord Keeper " Nicholas Bacon versäumte nicht, in seinem Antwortschreiben vom 17. Mai 1559 auf diese genaue Porträtähnlichkeit besonders hinzuweisen. Und schließlich verfügte der neue Erzbischof über ein hinreichendes Maß an theologischer Bildung, um nicht als Kandidat zweiter Wahl zu gelten, und gleich Elisabeths oberstem Ratgeber, Lord Burgleigh, gehörte er dem einflußreichen Humanistenkreis der " Athenians " in Cambridge an. Obwohl also zahlreiche Zeichen von Anfang an auf Matthew Parker hinzuweisen schienen, zögerte Elisabeth nach seiner Designation ihre Zustimmung zu Konsekration und Inthronisation ungewöhnlich lange hinaus. Zwei Gründe für dieses überraschende Vorgehen lassen sich vermuten.

Das erste und treibende Motiv war offenbar rein fiskalischer Natur. Die Königin hatte beschlossen, einen Teil der Liegenschaften des erzbischöflichen Stuhles von Canterbury ins Eigentum der Krone zu überführen, noch ehe Parker sein Amt angetreten hatte. Ähnlich verfuhr Elisabeth auch im Fall des designierten Bischofs von London, Edmund Grindal, mit Richard Cox, der in Ely an die Stelle des auf Elisabeths Befehl eingekerkerten und zudem mit fragwürdigen finanziellen Forderungen bedrängten Thomas Thirlby zu treten hatte, sowie mit den neu ernannten Bischöfen von Hereford und

von Chester. Zur gleichen Zeit aber traf Elisabeth bei den Bischöfen, die sie als Konsekratoren Parkers vorgesehen hatte, auf entschiedenen und unüberwindlichen Widerstand. Nicht allein Erzbischof Nicholas Heath von York, Bischof Cuthbert Tunstal von Durham und alle anderen, die neue Religionsregelung zurückweisenden Prälaten entzogen sich Elisabeths Plänen und Befehlen. Auch Bischof Anthony Kitchin von Llandaff - der einzige Vertreter des Marianischen Episkopats, der nach langem Zögern eine formelle Loyalitätserklärung gegenüber dem " Privy Council " abgegeben hatte - zeigte sich nicht bereit, dem künftigen Primas die Weihe zu erteilen.<sup>141</sup> In dieser vielfach von persönlichem Mut begleiteten, weder durch Versprechungen noch durch Drohung zu erschütternden Prinzipienfestigkeit der Bischöfe hat man ein Indiz für die hohe Qualität und innere Geschlossenheit des Marianischen Episkopats sehen wollen.<sup>142</sup> Jedenfalls stellte die Weigerung der teilweise noch amtierenden, altgläubigen Prälaten Elisabeth und ihre Ratgeber vor ein ernstes Problem. Denn die Gültigkeit der Bischofsweihe Parkers und die apostolische Sukzession der " Church of England " schienen durch den unerwarteten Widerstand der eigentlich bevollmächtigten Weihespenden in Frage gestellt, die Anerkennung der künftigen, anglikanischen Hierarchie gefährdet. Mittelbar aber war damit die Loyalität weiter Bevölkerungskreise betroffen sowie der gerade wieder errichtete Supremat der Krone bedroht, als dessen Verkünder und Garanten, Elisabeths Konzept zufolge, die neuen Bischöfe zu agieren hatten. Die Taktik der Königin und des " Privy Council " ging deshalb dahin, die noch amtierenden Bischöfe durch Versprechungen und lang anhaltenden Druck gefügig zu machen, oder doch einen der Prälaten aus der geschlossenen Front des englischen Episkopats herauszubringen.<sup>143</sup> Erst als die Erfolglosigkeit dieses Bemühens offenkundig wurde,<sup>144</sup> unterzeichnete Elisabeth den Befehl zu Parkers Konsekration. Für sie wurden nun zwei überlebende, aber nicht wieder ins Amt gesetzte Bischöfe der Edwardianischen Zeit herangezogen.

Mit der Frage nach der Vollmacht der Konsekratoren verband sich die nach der Gültigkeit des Ordinationsrituals. Ein Statut aus der Zeit Heinrichs VIII. (1539) sprach dem Inhaber der Krone zwar das Recht auf die Gründung von Bistümern sowie auf die Einsetzung und Translation von Bischöfen zu, ließ den herkömmlichen Weiheritus aber unangetastet. Die Konsekration der von Heinrich VIII. ernannten Prälaten, wie auch die Weihe der ersten Bischöfe der Edwardianischen Zeit erfolgte durchweg nach der Form des Rituale von Salisbury, das 1543 zusammen mit dem gleichnamigen Diözesanmissale auf Befehl Heinrichs VIII. als eine Art englischer Nationalritus ediert worden war.<sup>145</sup> Erst 1550, also nach Einführung seines ersten "Prayer Book", erstellte Cranmer ein als endgültig gedachtes Formular für die Ordination von Bischöfen, Priestern und Diakonen, das eindeutig reformatorisches Gepräge aufwies und 1552 praktisch wortgleich ins zweite "Book of Common Prayer" einging. Die Überreichung der bischöflichen Amtsinsignien bei der Bischofsweihe bzw. der Ritus der "porrectio instrumentorum" bei der Priesterweihe entfielen nun; anstelle von Kelch und Patene bzw. Ring und Stab wurde dem Ordinanden allein die Bibel übergeben.<sup>146</sup> Sodann band die liturgische Eidesformel für bischöfliche Weiekandidaten diese an den jeweiligen Metropolitansitz (also Canterbury und York bzw. später noch Armagh bzw. Dublin), dem ihr Bistum zugeordnet war: das frühere Treuegelöbniß auf den Papst unterblieb.<sup>147</sup> Schon vor der Weihehandlung hatten der bzw. die Ordinanden den vorgeschriebenen Suprematseid zu leisten und damit dem Primat des Papstes ausdrücklich abzuschwören. Der gewichtigste Unterschied zwischen dem mittelalterlichen Rituale von Salisbury und dem neuen Weiheritus aber betraf die Weiheformel selbst. Für die Ordination von Priestern lautete sie im zweiten "Common Prayer Book": "Empfange den Heiligen Geist: wessen Sünden Du erläßt, dem sind sie erlassen; und wessen Sünden Du nicht erläßt, dem sind sie nicht erlassen: und sei ein zuverlässiger (faithful) Ausspender (dispenser) des Gotteswortes, und Seiner heiligen Sakramente."<sup>148</sup> Der erste Teil der von Cranmer

eingeführten Weiheformel entsprach demnach wortgetreu dem biblischen Bericht bei Johannes 20, 22 - 23. Der zweite Teil hingegen bot eine Auslegung des Ritus, welche mit der herkömmlichen Definition des Priesters als eines bevollmächtigten Spenders der Sakramente das reformatorische Verständnis des geistlichen Amtes als eines Dienstes am Wort (" ministry of word ") verband und eine gewisse Präferenz zugunsten dieser letzteren Konzeption erkennen ließ.<sup>150</sup>

Die Ordinationsformel für Bischöfe war kürzer und von paulinischen Anklängen durchzogen: " Nimm (take) den Heiligen Geist, und sei eingedenk, die Gnade Gottes zu erwecken (to stir up), die durch die Auflegung der Hände in Dir wohnt: denn Gott hat uns keinen Geist der Verzagtheit gegeben, sondern der Kraft, der Liebe und der Nüchternheit. " Cranmers Ordinationsritus verzichtete also auf die Nennung des jeweils zu erteilenden Weihegrades und ließ auf der höchsten Stufe des Ordo, der Weihe des Bischofs, zudem die Frage offen, ob diese Konsekration als ein wirksames Heilshandeln der Kirche oder lediglich als feierliche Adhortation und formelle Beauftragung zur Leitung der Diözese zu betrachten sei.<sup>151</sup> Der mittelalterliche Weiheritus hingegen enthielt die in der westlichen Christenheit allgemein üblichen Riten der Übergabe von Ring und Stab bzw. der " traditio (porrectio) instrumentorum " (diese war etwa bei Thomas von Aquin und im Armenierdekret des Unionskonzils von Florenz als ein das Sakrament konstituierender, nicht als ein bloß ausdeutender Ritus gefasst worden).<sup>152</sup> Die Weiheformel des Pontificale von Salisbury gab zudem einen ausführlichen Hinweis auf den zu erteilenden Weihegrad und ließ an der sakramentalen Bedeutsamkeit der liturgischen Handlung keinen Zweifel. Die mit der Salbung mit Chrisam verbundene Formel der Bischofsweihe besagte in vollem Wortlaut: " Dein Haupt werde gesalbt und mit himmlischem Segen geweiht für das Dir Übertragene Bischofsamt; kraft der Salbung mit heiligem Öl und Chrisam und in Kraft unseres Segens ... " Der Ritus der Priesterweihe enthielt eine ganze Reihe einzelner Weihegebete und Benediktionen von großer<sup>153</sup>

<sup>154</sup>

metaphorischer Anschaulichkeit.

In Cranmers Neugestaltung des Ordinale waren Vereinfachung und Straffung des traditionellen Ritus also mit einer theologischen Akzentverschiebung verbunden. Dies erklärt auch den hartnäckigen Widerstand in Teilen des Edwardianischen Episkopats gegen das Ordinale von 1550/ 1552. Eine Reihe von Mitbischöfen Cranmers, an ihrer Spitze Nicholas Heath (Worcester), hatten Absetzung und Einkerkierung einer Anerkennung des neuen Weiheritus vorgezogen. Unter Maria I. in ihre kirchlichen Ämter zurückgekehrt, machten diese Prälaten ihre seinerzeitige Verwerfung des Cranmerschen Ordinale manifest und deklarierten die Nichtigkeit aller Bischofs- und Priesterweihen, die nicht nach der Ordnung des " Use of Sarum " gespendet worden waren. Vor dem Hintergrund dieses Konflikts aber wurde Elisabeths Entscheidung, Parker nach der Ordnung des zweiten " Book of Common Prayer " konsekrieren zu lassen, zum folgenschweren Politicum. Der " schmerzreiche Prälat ", wie Parkers Biograph John Strype den Neubegründer der anglikanischen Hierarchie in hagiographischem Tonfall nannte, geriet so noch vor seinem eigentlichen Amtsantritt ins Zwielicht konfessioneller Auseinandersetzungen. Auch das vielleicht auf einen Wunsch der Königin selbst zurückgehende Arrangement, die Weihe nicht in der Kathedrale des neuen Primas, sondern in engerem Rahmen und vor ausgewähltem Publikum vorzunehmen, trug zur Vereinfachung der Lage offenbar wenig bei und förderte im Gegenteil noch die Tendenz zur Legendenbildung. Diese setzte denn auch frühzeitig ein und erstreckte sich bis zu dem propagandistisch ausgebeuteten Gerücht, Parker sei nur zum Schein und in einem Gasthaus - in " Nag's Head Taverne " in Cheapside - konsekriert worden. Die altgläubigen Gegner der Religionsregelung von 1559 fanden in den Begleitumständen von Parkers Bischofsweihe ein zusätzliches Argument für ihre Ablehnung, während für puritanische Opponenten der neuen anglikanischen Hierarchie selbst das Weiheformular des " Prayer Book " von 1552 noch kryptokatholischer Strö-

161

mungen verdächtig schien. Gerade angesichts der doppelten Herausforderung, vor die Elisabeth und ihre Mitarbeiter sich damit gestellt sahen, bleibt die Frage, warum Parkers Weihe nicht nach einem überarbeiteten und theologisch entschärften Ordinale erfolgte. Ein kurzer Blick auf Elisabeths theologische Auffassungen und auf diejenigen ihres Vaters mag zur Klärung des Sachverhalts beitragen.

Im Denken Heinrichs VIII. scheint sich seit seinem Bruch mit Rom eine graduelle Abkehr vom scholastischen Verständnis der Priesterweihe vollzogen zu haben, deren Sakramentalität der König in seiner " Assertio sacramentorum " mit Vehemenz verteidigt hatte, zuletzt aber der Tendenz nach anzweifelte. Es lag auf der Linie seiner sonstigen politischen und kirchlichen Vorstellungen, wenn der Monarch die Spendung der Bischofsweihe grundsätzlich als ein königliches Privileg betrachtete - eine Theorie, der Cranmer auf Befragen nur vorsichtig zu widersprechen wagte. Die traditionelle Lehre von Ursprung und Wesen des priesterlichen Dienstes wurde somit abgelöst durch eine bei Heinrich VIII. bereits im Umriß wahrnehmbare, säkulare Anschauung. Die Angehörigen des geistlichen Standes erschienen ihr zufolge vor allem als " minister ", den Begriff in seiner eigentlichen Bedeutung genommen - als dem königlichen Supremat unterworfen, zum " Dienst am Wort " wie zur Spendung der Sakramente bevollmächtigte Diener der Krone. Die diesem Konzept innewohnende Tendenz der Säkularisierung ließ freilich den nicht nur verbalen Zusammenklang von " minister " und " minus " nur zu deutlich erkennen: selbst das Bischofsamt war, dachte man diesen Ansatz konsequent zu Ende, der Prärogative des Monarchen nachgeordnet, die Theorie vom ius divinum der Bischöfe zumindest in Frage gestellt. Hier aber liegt die auch profanhistorische Bedeutung des Ordinale von 1550/ 1552: der unter Crammers Federführung entstandene, anglikanische Weiheritus war, was immer er an traditionellen Elementen noch enthalten und an theologischer Auseinandersetzung mit reformatorischem Gedankengut

reflektieren mochte, vor allem auch Ausdruck jener spezifischen Ideologie des königlichen Supremats. Im exemplarischen Vorgang der Bischofsweihe Parkers band die " Church of England " ihre " apostolische Sukzession " - profan gesprochen: ihre kirchliche Kontinuität, sowie Autorität und Überzeugungskraft ihrer hierarchischen Ordnung - an den Wortlaut des umstrittenen Ordinale. Die von der Königin gebilligte Rückkehr zu diesem Ritus war gleichbedeutend mit einer liturgischen Bekräftigung des kirchlichen Führungsanspruchs der englischen Monarchie. Parkers Weihe in der Kapelle seines Londoner Amtssitzes " Lambeth Palace " - also nicht in St. Paul's Cathedral oder in seiner eigenen Kathedrale in Canterbury, sondern in einer gewissen räumlichen Nähe zur hauptstädtischen Residenz der Königin - unterstrich symbolisch diese Abhängigkeit des neuen Primas vom königlichen Kirchenregiment.<sup>165</sup> Auch sah das Ordinale von 1550 die Übergabe eines Bischofsstabes nicht mehr vor.<sup>166</sup> In Übereinstimmung mit dieser Regelung wurde bei Parkers Ordination auf diesen alten Ritus ausdrücklich verzichtet.<sup>167</sup> Parker erhielt also nicht mehr den in seiner Form an den päpstlichen Hirtenstab gemahnenden, charakteristischen Kreuzstab der Erzbischöfe von Canterbury, den zum Zeichen ihrer besonderen Primatialstellung und als " legati nati " seit dem hohen Mittelalter all seine Vorgänger, unter ihnen auch Cranmer, getragen hatten. Die Preisgabe dieses traditionsreichen, geistlichen Herrschaftszeichens konnte als Ausdruck der Treue zur liturgischen Ordnung von 1552, als Zugeständnis an puritanische Empfindlichkeiten, zudem aber auch als Sinnbild eines herabgestimmten Amtsverständnisses gelten: Parker, " the pope of Lambeth ", wie seine innerkirchlichen Gegner ihn schon bald nicht ohne Gehässigkeit nannten, würde in Wahrheit vor allem der treueste Diener der Königin sein: " Her Majesty's black husband."<sup>168</sup> Auch die gegenüber dem Formular von 1550, bzw. dem zweiten " Book of Prayer " von 1552 nur geringfügig veränderte Formel des Suprematseides<sup>169</sup>

brachte die theologische Bindung des bischöflichen Amtes an die kirchliche Leitungsvollmacht der Krone überdeutlich zur Geltung. Es liegt daher nahe, Parkers Ordination im größeren Zusammenhang des bald danach aufbrechenden Streites um die Bischofsverfassung der " Church of England " zu sehen, der erst Jahre später in der Kampagne des Elisabeth nahestehenden Sir Francis Knollys gegen die Lehre vom **ius divinum** der Bischöfe seinen Höhepunkt erreichen sollte. In dieser Auseinandersetzung trat die Königin spät und anscheinend halbherzig auf die Seite des anglikanischen Episkopats, der ihr als ein **instrumentum regni** zwar unentbehrlich war, dessen dogmatische Herleitung aus der Theorie der **successio apostolica** sie jedoch mit Mißtrauen betrachtete. In dieser Distanzhaltung lebte möglicherweise auch etwas von der theologisch verbrämten Reserve fort, mit der ihr Vater Weihesakrament und Bischofsamt kommentiert und seinem monokratischen Herrschaftsanspruch untergeordnet hatte. Die Entscheidung für das von Anfang an umstrittene Ordinale von 1550 ließ jedenfalls deutlich erkennen, daß Parker und die von ihm demnächst zu ordnierenden Suffragane ihre kirchliche Autorität weniger einem im Sinn der Tradition interpretierten **ius divinum**, als ihrer Beauftragung und Einsetzung durch die Krone Englands verdanken sollten. Die von Heimlichkeit und Gerücht umgebene Feier in " Lambeth Palace " setzte so ein klares Zeichen zugunsten der Suprematsverfassung der auf den Fundamenten der Marianischen Kirchenorganisation wiedererrichteten, reformatorischen " Church of England ". Jedoch waren die Begleitumstände der Ordination Parkers kaum dazu angetan, bestehende Widerstände gegen Elisabeths Religionsregelung und gegen das revidierte " Book of Common Prayer " zu überwinden. Nicht zuletzt der esoterische Charakter eines in kleinem Kreis stattfindenden Weihegottesdienstes befremdete die Anhänger eines presbyterianischen Kirchenmodells, während katholische Kritiker Parkers Konsekratoren fehlende " Intention " vorwarfen und das Patriarchat von Konstantinopel trotz mehrfacher englischer Annäherungsbemühungen sich zu einer kirchlichen Anerken-

nung der neuen Hierarchie nicht bereit fand. Cranmers Weiheritus von 1552 gewann so eine über den Raum des Theologischen hinausreichende, historische Bedeutung. Seine Wiedereinführung im Jahre 1559 hatte eine gewisse Isolierung der Elisabethanischen " Church of England " zur unmittelbaren Folge. Gerade so aber trug Cranmers umstrittenes Ordinale zur Ausprägung des Anglikanismus als einer eigenständigen Konfessionsgemeinschaft bei, die von den Reformationskirchen des Kontinents, wie auch vom im Zeichen der kirchlichen Reform sich erneuernden Katholizismus der tridentinischen Ära und von der tausendjährigen Tradition des orthodoxen Ostens insular geschieden blieb und deshalb zur Trägerin englischen Nationalgefühls und kirchlich-politischen Sendungsbewußtseins werden konnte.

Reprise der englischen Reformation: die Zeit Elisabeths I.  
(1558 - 1603).

" Prayer Book " auf lateinisch und " Prayer Book "  
der Puritaner: Walter Haddons " Liber precum publicarum "  
(1560) und die Liturgie der Frankfurter Exilgemeinde.  
(1555).

Elisabeths " Book of Common Prayer " von 1559 wurde dem Anspruch nach eingeführt als eine für alle Untertanen der englischen Krone annehmbare, allgemein verpflichtende und irreversible Liturgieregelung.<sup>174</sup> Seine amtliche Autorisation kraft " Act of Parliament " war folgerichtig - wie zuvor schon im Falle der Edwardianischen " Prayer Books " von 1549 und von 1552 - mit einem Verbot aller anderen Liturgieformen und mit dem Befehl zur Vernichtung aller älteren liturgischen Bücher verknüpft. Das grundsätzlich durch Strafdrohung und obrigkeitlichen Zwang unterstützte Postulat gottesdienstlicher Uniformität kannte jedoch unter Elisabeth - anders als unter Edward VI. - eine offiziell sanktionierte Ausnahme: die im Jahr 1560 erstellte, lateinische Version des elisabethanischen " Book of Common Prayer ", den sogenannten " Liber precum publicarum ". Eine in der beiläufigen Form eines " Letter Patent "<sup>175</sup> gehaltene, königliche Verordnung vom 6. April 1560 gab sich als ein amtliches Reskript auf ein Ersuchen der Universitäten zu Oxford und Cambridge sowie der " neuen " Colleges von Winchester und von Eaton, den Gottesdienst in lateinischer Sprache feiern zu dürfen, damit ihnen " die

lateinischen Denkmäler der geistlichen Literatur zum reichen Nutzen [des  
176  
Studiums] der Theologie noch vertrauter werden möchten. " Die Königin er-  
teilte " dem Dekan und der Geistlichkeit ", den " Rektoren, Lehrern und  
Scholaren " der genannten Einrichtungen die erbetene Erlaubnis unter der  
Bedingung, sich für ihre Gottesdienste in lateinischer Sprache der auf Be-  
fehl der Königin hergestellten und gedruckten, amtlichen Übersetzung des  
englischen " Prayer Book " zu bedienen, sowie unter grundsätzlicher Bekräfti-  
gung des vom Parlament erlassenen, " höchst heilsamen " Gesetzes, den  
kirchlichen Kultus in England und in Irland " in der Volkssprache " zu  
177  
vollziehen. Das königliche Privileg beschränkte sich demnach auf die Ka-  
pellen der genannten Universitäten und Colleges sowie auf diesen ehemals  
inkorporierte Pfarrkirchen und war mit der Auflage verbunden, an Festtagen  
sowie in Gottesdiensten, die von einer größeren Anzahl von " Laien [sic] "  
178  
besucht wurden, weiterhin die Liturgie in englischer Sprache zu feiern. Für  
die private Gebetsandacht aller Geistlichen des Königreichs wurde der Ge-  
brauch der lateinischen Agende jedoch ausdrücklich empfohlen. 179

Der Autor der durch Elisabeths Schreiben autorisierten, lateinischen Fassung  
der anglikanischen Agende war kein Unbekannter: Walter Haddon gehörte wäh-  
rend seines Studiums in Cambridge zur später einflußreichen Gruppe der  
Schüler John Chekes, war gemeinsam mit diesem am Entwurf eines kanonischen  
Rechtskodex der " Church of England " beteiligt und wurde 1559 von Eli-  
180  
sabeth in eine der größtenteils aus Laien bestehenden, kirchlichen Visita-  
tionskommissionen berufen, welche die Umsetzung des " Act of Uniformity "  
an den Kathedralen, Pfarrkirchen und Schulen des Landes zu überwachen hat-  
ten. Als extremer Anhänger reformatorischer Auffassungen konnte der dem  
anglikanischen Klerus nicht angehörende Humanist schwerlich gelten: die  
Regierungszeit Marias I. hatte er in England selbst miterlebt und 1553, an-  
läßlich der Thronbesteigung der katholischen Monarchin, einen wortge-  
waltigen Panegyrikus auf die " Jungfrau königlicher Abkunft, würdig des  
181  
Namens Maria ", " des Reiches Zierde " verfaßt. Auch die Grabschrift für

den greisen Bischof Cuthbert Tunstal, der den Pressionen von Elisabeths <sup>182</sup>  
" Privy Council " bis zuletzt widerstanden hatte, stammt aus seiner Feder.  
Vor allem jedoch verfügte Haddon über gute persönliche Beziehungen zu sei-  
nem ehemaligen Studienkollegen, Erzbischof Matthew Parker (s. oben Ab-  
schnitt IX, 5). <sup>183</sup> Es war von vornherein anzunehmen, daß in Haddons lateini-  
sche Redaktion des elisabethanischen " Prayer Book " möglicherweise auch  
vorreformatorische Elemente mit einfließen, Anklänge an puritanische Vor-  
stellungen und Forderungen jedoch strikt daraus verbannt bleiben würden.  
Haddons Text entsprach dieser Erwartung. Nach William Keatinge Clays Auffassung  
stellt der " Liber precum publicarum " von 1560 streckenweise eine sprachlich  
geglättete Neufassung einer 1550 von Alexander Aless <sup>184</sup> erstellten, lateinischen  
Übertragung des ersten " Book of Common Prayer " von 1549 dar. <sup>185</sup> Die Vermu-  
tung liegt nahe, Haddon habe sein Werk mit Vorbedacht als reine Übersetzung  
kennzeichnen und aus grundsätzlichen Erwägungen dogmatische Kontroversen  
vermeiden wollen; auch bot das " Prayer Book " von 1549 eine nahezu ideale  
Vorlage für eine moderate anglikanische Liturgie, ohne daß es besonderer  
Korrekturen bedurfte.

Um so auffälliger erscheint, daß Haddon an einer Stelle der ins Lateinische  
übertragenen Agende deutlich von seinen englischen Textvorlagen abwich und  
dabei, über eine bloße Formulierungsvariante hinausgehend, umstrittene Fragen  
der Ekklesiologie und der Rechtfertigungslehre berührte. Die liturgische  
Formel der Generalabsolution vor der Ausspendung der Elemente lautete in  
Cranmers ältester eucharistischer Liturgie, der " Order of the Communion "  
von 1548: " Unser gepriesener Herr, der Seiner Kirche die Vollmacht hinterließ,  
reuige Sünder von ihrer Schuld loszusprechen und jene zur gnadenhaften Gemein-  
schaft mit dem himmlischen Vater zurückzuführen, die aufrichtig an Christus  
glauben: Er erbarme sich Euer, vergebe Euch alle Sünden, stärke und be-  
festige Euch in allem Gutem, und führe Euch zum ewigen Leben. " Die entspre-  
chende Formel des lateinischen " Prayer Book " hingegen besagte, Christus habe

der Kirche " s e i n e " Vollmacht zur Vergebung der Sünden übertragen und sprach statt allgemein von " allem Guten " (all goodness) ausdrücklich von den guten Werken, zu denen der reuige Sünder gestärkt werden sollte.<sup>186</sup>

Diese theologische Gewichtsverlagerung aber geschah vor dem Hintergrund der beginnenden Auseinandersetzung um presbyterianische Kirchenverfassung und " **praedestinatio duplex** " - nur wenige Jahre, bevor Richard Hooker im sechsten Buch seiner " Laws of Ecclesiastical Polity " den Gedanken einer kirchlichen Binde- und Lösegewalt in seiner herkömmlichen Form ausdrücklich verwarf und zugleich sich mit Entschiedenheit gegen die traditionelle Vorstellung von der Heilswirksamkeit guter Werke wandte.<sup>187</sup>

Walter Haddons " Liber precum publicarum " setzte der in den Anfangsjahren der Regierung Elisabeths immer stärker anwachsenden, calvinistischen Strömung innerhalb der " Church of England " <sup>188</sup> somit eine liturgische Form humanistisch verbindlicher, teilweise noch von vorreformatorischen Auffassungen geprägter Theologie entgegen. Von Interesse ist in diesem Zusammenhang auch Haddons sprachliche Wiedergabe der erwähnten, zweigliedrigen eucharistischen Spendeformel des elisabethanischen " Prayer Book ". Während in der englischen Fassung von 1559 die spätere Formel die frühere auslegte und die Kombination der Brot- und Kelchformel von 1549 mit derjenigen von 1552 <sup>189</sup> eine realistische Deutung des Sakraments im Grunde ausschloß (s. oben), kehrte Haddons variierende Textwiedergabe gleichsam die Richtung der Aussage um.

Wie ein näherer Vergleich des lateinischen Textes mit dem englischen Original zeigt, übertrug Haddon die Brotformel des " Prayer Book " von 1559 in einer Weise, die eine realpräsentische Auffassung des Abendmahls zuließ oder geradezu nahelegte, wengleich die korrespondierende Kelchformel ohne jede Abweichung vom englischen Wortlaut wiedergegeben wurde. <sup>190</sup> Bedeutsam schien ferner der Wegfall einer gegen die Lehre von der Realpräsenz gerichteten, im " Prayer Book " von 1552 ans Ende des Kommunionformulars gestellten, kommentierenden Rubrik (Nr. 4): ins Elisabethanische " Prayer

Book " von 1559 war sie unverändert übernommen worden, taucht aber in Haddons lateinischer Version der Agende nicht wieder auf.<sup>191</sup>

Allenfalls dem geübten Auge wahrnehmbar war hingegen Haddons nochmalige sprachliche Variation einer bereits im " Prayer Book " von 1559 charakteristisch abgewandelten Fürbitte der anglikanischen, Großen Litanei (s. oben Abschnitt IX, 3): es dürfte schwer zu entscheiden sein, ob die fast unmerklich veränderte Formulierung an der entsprechenden Stelle des " Liber precum publicarum " eine erneute, irenische Abschwächung des ursprünglichen Wortlauts bezweckt, oder lediglich als eine klangästhetisch bedingte Textglättung zu betrachten ist.<sup>192</sup>

Die eigentliche Bedeutung des " Liber precum publicarum " ist ohnehin weniger in Details der sprachlichen Formulierung zu suchen als vielmehr in dem mit der Existenz der lateinischen Version des " Prayer Book " verbundenen Eingeständnis, daß es zum Gottesdienst nach der Norm des elisabethanischen " Book of Common Prayer " von 1559 eine " konservativere ", wenngleich esoterische Alternative geben könne. Hier lag ein möglicher Anknüpfungspunkt für den späteren, " hochkirchlichen " liturgischen Revisionismus eines Jeremy Taylor oder William Laud. Vielleicht war es auch mehr als ein bloßer Zufall, daß rund drei Jahrhunderte später die Mehrheit der ritualistischen " Tractarians " von den Universitäten Oxford und Cambridge kam, an denen Haddons " Liber precum publicarum " bis ins späte neunzehnte Jahrhundert hinein ununterbrochen in Gebrauch blieb.<sup>193</sup> Bedenkt man zudem, daß seit der Zeit Elisabeths alle Sektoren klerikaler Amtstätigkeit in zunehmendem Maß an die Voraussetzung einer abgeschlossenen Universitätsausbildung gebunden waren und daß der private Gebrauch des " Liber precum publicarum " allen Geistlichen der " Church of England " empfohlen wurde,<sup>194</sup> so erweist Haddons lateinische Agende sich als ein Dokument von mehr als nur antiquarischem Interesse. Auf Teile des anglikanischen Klerus dürfte sie durchaus prägenden Einfluß gewonnen haben. Ihr vom

Modell des elisabethanischen " Prayer Book " von 1559 stark abweichender Gesamtduktus fügte der liturgischen Praxis und mittelbar wohl auch der theologischen Reflexion der " Church of England " ein charakteristisches Ingrediens hinzu, dessen Bedeutung besonders für die Ausprägung der hochkirchlichen " Ideologie der Laudära nicht zu unterschätzen ist.

Bot Walter Haddons " Liber precum publicarum " von 1560 somit ein rückwärtsgerichtetes Gegenbild des zweiten " Book of Common Prayer " von 1552, das im wesentlichen als Textgrundlage auch des revidierten " Prayer Book " von 1559 gedient hatte, so verhielt die Agende der Frankfurter Exilgemeinde aus dem Jahre 1555 sich gewissermaßen spiegelbildlich dazu. Ihre Entstehung ist im Kontext heftiger Auseinandersetzungen unter den Frankfurter Exilanten zu sehen (vgl. oben Kapitel VIII, Abschnitt 3), die für die konfessionelle Entwicklung des Anglikanismus weit mehr bedeuteten als nur ein turbulentes Lokalereignis in einer weit entfernten Stadt des europäischen Kontinents. Die Frankfurter Wirren vom Frühjahr 1555 machten vielmehr *in nuce* den unter Maria I. eingeleiteten Erosionsprozeß des Edwardianischen Protestantismus anschaulich, der erst durch Elisabeths Religionsregelung von 1559 teilweise aufgefangen und zum Stillstand gebracht wurde. Die politische Absicht der neuen Königin, die durch Marias und Poles katholische Reform in Bedrängnis geratene, reformatorische " Church of England " so rasch wie möglich wiederherzustellen, war zu ihrer Verwirklichung auf die Mitarbeit zumindest eines Teils der nach England zurückkehrenden, protestantischen Emigranten angewiesen.<sup>196</sup> Sehr bald sah sich Elisabeth jedoch gezwungen, den zentrifugalen Bestrebungen entgegenzutreten, welche ihr Ziel einer einheitlichen, " uniformen " englischen Kirchenorganisation in Frage stellten. Der englische Protestantismus, so hat Winston Churchill es später ausgedrückt,<sup>197</sup> " mußte vor seinen Freunden geschützt werden. " Das bis auf wenige, bezeichnende Änderungen (s. oben Abschnitt IX, 3) mit Cranmers Agende von 1552 identische " Common Prayer Book " von 1559 war darum nicht zuletzt Ausdruck

des politischen Willens zur Wiederherstellung der protestantischen Staatskirche Englands in ihrer aus der Zeit Edwards VI. vertrauten Gestalt. Es stellte damit eine unüberhörbare Absage an noch weitergehende, programmatische Forderungen dar, deren Verwirklichung dem Anglikanismus insgesamt ein anderes Gesicht verliehen hätte. Die kirchlich-liturgische Tendenz, die in den Gottesdienstformularen der englischen Exilgemeinden des Kontinents symbolhaft zum Ausdruck kam, fand in der durch Krone, Parlament und Konvokation verbürgten Ordnung von 1559 keinen Raum. Fortan lag daher über der mehr oktroyierten als ausgehandelten, liturgischen Ordnung von 1559 der Schatten jener "radikalen" Alternative, wie das Frankfurter "Prayer Book" sie verkörperte.<sup>198</sup> Es lohnt sich deshalb, auf Inhalt und Aufbau dieser im staatsfreien Raum des Exils entstandenen, anglikanischen Liturgie kurz einzugehen (s. hierzu auch oben Kapitel VIII, Abschnitt 3).

Die Liturgie der Frankfurter Exilgemeinde bezog ihre Legitimation und einen Teil ihrer bis weit ins folgende Jahrhundert ausstrahlenden Bedeutung im Grunde aus einem Gerücht. Es besagte, im letzten Regierungsjahr Edwards VI. habe Cranmer ein drittes "Prayer Book" erstellt, "hundertmal besser als das, so wir jetzt im Gebrauche haben, doch war dasselbe nicht durchzusetzen: sintemalen er mit solch verderbter Geistlichkeit und Konvokation geschlagen war."<sup>199</sup> Zwar stellte die Frankfurter Agende von 1555 ihrerseits eine Revision eines in den Monaten zuvor von John Knox eingeführten, noch stärker am Modell des Genfer Gottesdienstes orientierten Formulars dar: Robin A[.]Leaver hat deshalb geradezu von einer "Kompromißliturgie" gesprochen.<sup>200</sup> Dennoch ist die Abkehr von einigen der liturgischen Prinzipien des zweiten "Book of Common Prayer" auch in ihr nicht zu übersehen. Denn in der Abendmahlsfeier der Frankfurter Gemeinde entfielen die Kollekte, die festgelegte Abfolge von Epistel und Evangelium, ferner Präfation und Sanktus und möglicherweise auch das von Cranmer seiner-

201

zeit an den Schluß der Abendmahlsfeier transponierte " Gloria " (s. oben Kapitel VII, Abschnitt 8). Das " Pater noster " wurde vermutlich zweimal<sup>202</sup> gesprochen, jedenfalls aber im Anschluß an die Predigt rezitiert. An die Stelle des von Cranmer formulierten Gebets für den König trat der Text eines ausführlichen Gebets für Maria I. und Philipp II. (I.), das zahlreiche<sup>203</sup> exhortative und predigthafte Elemente aufwies, zugleich aber auch, obschon in sehr indirekter Form, die zeitgenössische Problematik von Widerstandsrecht und Tyrannenmord reflektierte (vgl. Kapitel VIII, Abschnitt 3).<sup>204</sup>

Wie Leaver feststellt, handelt es sich bei den übrigen in der Liturgie von 1555 gegenüber dem " Prayer Book " von 1552 vorgenommenen Änderungen vor-

nehmlich um Auslassungen, kaum um Neuformulierungen oder Einschübe. Bemerkenswerte<sup>205</sup>

Ausnahmen bilden aber der von der Gemeinde möglicherweise durch gesungene Gesangsstrophen - also nicht mehr mit einer iterativen, gesprochenen Formel - beantwortete Dekalog, wodurch der dialogische und gemeinschaftsstiftende Charakter des Cranmerschen Einleitungsritus im Grunde noch verstärkt wurde; die generelle Ersetzung des Terminus " priest " durch " minister " (noch in der Liturgie von 1552 hatte Cranmer beide Begriffe alternativ gebraucht);<sup>207</sup> schließlich der offensichtlich stehende oder sitzende Abendmahlsempfang, auf den die Streichung der erläuternden " Black Rubrick " schließen läßt.<sup>208</sup>

Die Vermutung liegt nahe, daß Aufbau und Stil der Agende auch durch die räumliche Nähe der englischen Emigranten zur Frankfurter französischen Exilgemeinde<sup>209</sup> bedingt sind. Doch treten in ausdrücklichen Bestimmungen wie derjenigen, bei der Taufe das Kreuzzeichen, sowie den Wechsel der Eheringe bei der Trauung fortzulassen, auch schon die Umrisse des späteren puritanischen Rituals<sup>210</sup> deutlich hervor. Insofern aber bot das Gottesdienstformular der Frankfurter Exilanten einen ersten Vorgriff auf künftige Auseinandersetzungen: von der " Hampton Court Conference " im Jahre 1604 bis zu den biblizistisch vereinfachten Gottesdienstformen der Methodisten im ausgehenden achtzehnten und frühen neunzehnten Jahrhundert stellte die Erinnerung an dieses unautorisierte Experiment,

das sich auf Cranmer berief und doch Cranmers Werk zu korrigieren unternahm, ein Ferment des Widerstandes gegen die verfasste Ordnung der "Established Church of England" dar.

Walter Haddons "Liber precum publicarum" wiederum bot allen liturgischen Revisionstendenzen, die zur "godly order" des Ritus von 1549 zurückstrebten, einen legalen Anknüpfungspunkt.<sup>211</sup> Das Formular der Exilgemeinde in Frankfurt aber wurde zum niemals ganz verblassten Vorbild aller calvinistisch inspirierten Purifizierungsversuche der elisabethanischen Zeit und der frühen Stuart-<sup>212</sup>ära. Von der liturgischen Norm der Jahre 1552 und 1559, von Cranmers zweitem "Book of Common Prayer" und von Elisabeths revidiertem "Prayer Book", wichen beide Agenden ab; diejenige Haddons in verdeckter Form und in nahezu antiquarischer Gestalt, die der Emigranten in Frankfurt offen und in der Weise eines umrißhaft schon hier erkennbaren, puristischen Dissens. Insofern gehören die lateinische Agende von 1560 und die Eigenliturgie der Frankfurter Exilgemeinde als komplementäre Phänomene zusammen. In ihrer Gegenüberstellung wirken sie wie die sinnbildhafte Vorwegnahme künftiger, bedeutsamer Entwicklungstendenzen in der "Church of England" und erscheinen als frühe liturgische Paradigmen einer kirchlichen Zukunft, die dann höchst ungleiche Gebilde aus sich entließ: Jeremy Taylors "On the Reverence due to the Altar" und "Laud's Liturgy", das "Westminster Directory of Public Worship" von 1645 und das revidierte "Prayer Book" von 1662, die nicht abreißende Kette "anglokatholischer" Manifeste des neunzehnten Jahrhunderts und das "Composite Book of Common Prayer" von 1927/ 1928 (s. dazu die folgenden Kapitel IX - XIII).

X - XIII. Das Erbe der englischen Reformation: die Auseinandersetzung um das " Book of Common Prayer "  
(1559 - 1978).

X, 1. Von der Spätzeit Elisabeths I. bis zum Ende des " Commonwealth " (1584 - 1660).

Die Wiedererrichtung des königlichen Supremats und die Einführung des " Prayer Book " von 1559 markierten den Beginn und nicht - wie die Königin und ihre Ratgeber erhofft hatten - das Ende der Auseinandersetzung um konfessionellen Status und kirchliche Verfassung des elisabethanischen England.

Drei herausragende Ereignisse belegen die wachsende Verschärfung dieses Streites noch in der ersten Hälfte der Regierungszeit Elisabeths: (1) Die Bulle " Regnans in excelsis " Papst Pius V. (25. Februar 1570) beendete abrupt die Phase einer vornehmlich von der Rücksicht auf Spaniens europäische Politik diktierten, mitunter von trügerischen Hoffnungen begleiteten, abwartenden Haltung der Kurie. Durch die Entscheidung des Papstes sahen Elisabeths katholische Untertanen sich nun in die offene Konfrontation mit ihrer protestantischen Herrscherin getrieben. Elisabeths " Privy Council " aber fand sich unerwartet einer inneren Opposition gegenüber, deren Ausmaß schwer abzuschätzen war und die sich zumindest zu wirkungsvoller Provokation der Staatsautorität in der Lage zeigte: im Mai 1570 etwa nagelte ein englischer Katholik ein Exemplar der Bannbulle ans Hauptportal der bischöflichen Residenz

in London und wagte so mitten in Elisabeths Hauptstadt einen Akt des offenen Widerstandes gegen Königin und Staatskirche. Auch eine angesichts des päpstlichen Bannfluchs wahrscheinlicher gewordene Intervention Spaniens durfte vielleicht auf einige Unterstützung in der englischen Bevölkerung selbst rechnen (jedenfalls hatte Jahre zuvor der Skandal um die offenbar auf Philipp II. gemünzte Torinschrift " God save the King " am Eingang eines Landhauses in Northamptonshire gezeigt, daß anscheinend nicht alle Engländer in Spaniens " rey prudente " jenen " Daemon of the South " sehen mochten, zu dem amtliche englische Regierungspropaganda und eine zum Teil in ihr wurzelnde, historiographische Tradition ihn zunehmend stilisierten). Selbst die künftige Rolle Frankreichs gegenüber dem westlichen Nachbarn schien nach Verkündung der Bannbulle ungewiß, und zum erstenmal während Elisabeths Regierungszeit lag eine gegen das protestantische England gerichtete, gemeinsame Front der beiden katholischen Hauptmächte Europas im Bereich des Möglichen. Die Herrschaft der Königin und die durch sie verbürgte Religionsregelung waren also von außen und von innen bedroht, und unter dem Eindruck dieser zweifachen Bedrohung rückten säkulare Regierungsmaschinerie und anglikanischer Episkopat noch enger zusammen. (2) Der Versuch einer Gruppe radikaler Protestanten, im Parlament von 1584 den Ersatz des " Book of Common Prayer " durch eine schon ausgearbeitete, stark calvinistisch geprägte Agende beschließen zu lassen, zerstörte das vordergründige Bild inneranglikanischer Harmonie, das bereits 1582/ 1583 im Zuge der Auseinandersetzung zwischen Elisabeth und ihrem damaligen Primas Grindal eine merkliche Trübung erfahren hatte. Die Ablehnung des parlamentarischen Antrags und die rasch einsetzende Reaktion des anglikanischen Episkopats zerstreuten letzte Zweifel daran, daß Kritiker und Gegner der Ordnung von 1559 ihren Platz künftig eher außerhalb als im Ordnungsgefüge der " Established Church of England " zu suchen hätten: der von Peter Lake, Hugh Trevor-Roper und anderen

analysierte Gegensatz von " Anglicans " und " Puritans " gewann schärfere Konturen, " the great divide " innerhalb des englischen Protestantismus (wie Diarmaid Mac Culloch formuliert hat) zeichnete sich erstmals in aller Deutlichkeit ab. Selbst ein scheinbar untergeordnetes Detail wie die aus dem Jahr 1569 datierende Verordnung des " Privy Council ", die alle Friedensrichter des Landes unter Strafdrohung zur Anschaffung eines Druckexemplars des " Book of Common Prayer " verpflichtete, gibt eine ungefähre Vorstellung von den Widerständen, auf die Elisabeths Religionsregelung offenbar noch traf. (3) Parla-<sup>6a</sup>mentarischer Vorstoß und politische Niederlage der Gegner von " Prayer Book " und geltender Kirchenverfassung waren auch eine indirekte Folge der energischen Kirchenpolitik des neuen Erzbischofs von Canterbury, John Whitgift. Der Amtsnachfolger Matthew Parkers (1560 - 1574) und Edmund Grindals (1575 - 1583) sah seine vornehmste Aufgabe in der " Verteidigung der Religion und des Ritus der Kirche von England, um alle Sekten und Schismen in ihr zur Ruhe zu bringen und all ihre Geistlichen zu liturgischer Gleichförmigkeit (uniformity) und wahren Gehorsam zu führen. " <sup>7</sup> Das kirchliche Vorgehen Erzbischof Whitgifts - dieses " Hammers der Puritaner " - verglich Elisabeths leitender Minister, Lord Burgleigh, hyperbolisch sogar mit den Methoden der spanischen Inquisition. <sup>8</sup> Eine bislang ungeahnte Gefahr kündigte sich an: die harte und effiziente Amtsführung eines Primas, der sein Handeln gleichermaßen als Dienst an der Wahrheit wie an der Monarchie verstand, beschwor die Gefahr einer wachsenden Entfremdung zwischen der Krone Englands und einem Teil ihrer protestantischen Untertanen herauf. Der langdauernde Prozeß einer Erosion der königlichen Autorität hatte damit, noch unmerklich fast, begonnen. So hinterließ Elisabeth am Ende einer mehr als vierzigjährigen Regierungszeit ihrem schottischen Nachfolger Jakob I. (VI.) ein schwieriges Erbe und ein von zahllosen Rissen durchzogenes Machtgebäude, das im Grunde nur noch - wie Ivan Roots meinte - durch den unerklärlichen Zauber zusammengehalten wurde, der von der Gestalt

9

der greisen Königin ausgegangen war.

Der erste Stuart auf dem englischen Thron schien kaum die geeignete Persönlichkeit, die Kraft dieses Zaubers weiter zu erproben. Von Primas Whitgift wiederum, den Jakob aus der alten Ära übernahm - er begrub Elisabeth und krönte ihren Nachfolger - ging gegen Ende seiner Amtszeit keine gestaltende Dynamik mehr aus. Die dann von Jakob selbst ernannten Inhaber des Stuhles von Canterbury, Richard Bancroft (1604 - 1611) und George Abbot (1611 - 1633), zeigten sich um Ausgleich der innerkirchlichen Gegensätze bemüht, wurden aber der Probleme einer von tiefen Antagonismen belasteten Konfessionsgemeinschaft aufs Ganze gesehen nicht Herr. Die Regierung des Sohnes der Maria Stuart begann so im Zeichen einer doppelten, wenn auch verdeckten Krise: einer Krise der in verschiedene Flügel aufgespaltenen, anglikanischen Kirchenorganisation, die im Grunde erst zwei Jahrzehnte danach unter Erzbischof Laud, durch ein umfangreiches Personalrevirement in autoritärem Stil, um einen hohen Preis gelöst werden sollte; einer Krise der Monarchie selbst, die durch Korruption und Verwaltungswirrwarr am Hof Jakobs I. verschlimmert wurde.<sup>10</sup> Angesichts dieser Ausgangslage, wie auch in Anbetracht der theologischen Ambitionen eines gelehrten und pedantischen Monarchen, erschien es nur folgerichtig, wenn beide in ihrer Autorität angefochtenen Institutionen sich im Zeichen einer religiös überhöhten Ordnungsideologie gegenseitig stützten und legitimierten.<sup>11</sup> Dies war auch der Sinn der ebenso eindeutig wie lapidar formulierten Botschaft Jakobs I. an die puritanischen Gegner der Staatskirche am Ende der schicksalsträchtigen " Hampton Court Conference " (1604): " No bishop, no King! " Die in solcher Schärfe und Deutlichkeit nie zuvor ausgesprochene Gleichsetzung blieb unvergessen und sollte sich bereits in der folgenden Generation gegen die Monarchie selbst richten. Es sei unmöglich, sinnierte noch General Monk - kurz bevor er zum umjubelten Restaurator der Stuartdynastie wurde - Herrschaft und Prärogativen der Krone Englands wiederherzustellen, ohne das Land

von neuem dem bekannten Übel der Bischofsverfassung ("prelacy") auszu-  
setzen: gewissermaßen die Umkehrung der von Jakob rund sechzig Jahre zu-  
vor ausgesprochenen Erkenntnis. Der für Englands weitere Verfassungsent-  
wicklung so entscheidende Überschritt vom kirchlich-religiösen Dissens der  
elisabethanischen Zeit zur **politischen** Opposition und schließlich zum  
offenen Kampf gegen die kirchlich fundierte Institution der Krone erfolgte  
so noch in der Zeit des ersten Stuart auf dem Tudorthron.

Dennoch erscheint im historischen Rückblick Jakobs Regierungszeit partiell  
als eine Epoche, wenn nicht der Stabilität, so doch der **retardierten**  
Krisis. Die von Elisabeth überkommene, kirchliche Ordnung war von einem  
Großteil der englischen Führungseliten als definitiv akzeptiert, die virtuelle  
Einheit von Anglikanismus und englischem Nationalinteresse ebenso aner-  
kannt worden wie jene theologisch untermauerte Synthese von "Bibel  
und Kolonien", die in einer weiteren, kolonialen Expansion auch unter  
Jakobs Herrschaft ihren sichtbaren Ausdruck fand. In seiner Kirchenpoli-  
tik setzte der König einige Zeichen der Beruhigung: eine im Anschluß an  
die "Hampton Court Conference" auf Jakobs Befehl veranstaltete Neuaus-  
gabe des "Book of Common Prayer" (1604) umging durch die Fiktion einer  
Reform die von puritanischen Kreisen geforderte, radikale Revision der  
Liturgie: er habe nun der höchsten aller Königspflichten Genüge getan,  
erklärte Jakob in bezeichnender Rhetorik, nämlich "die religiösen Ange-  
legenheiten und den [rechten] Gottesdienst noch vor den eigenen Angele-  
genheiten zu ordnen." Nur wenige Jahre später verschaffte die auf Befehl  
des Monarchen veranstaltete, unter dem Namen der "King-James-Bible" be-  
kannt gewordene Bibelübertragung (1611) selbst puritanischen Dissenters  
die beruhigende Empfindung, Untertanen eines "Godly Prince" zu sein.  
Auch gegenüber dem unter Elisabeth teilweise geächteten und in den Unter-  
grund gedrängten, katholischen Bevölkerungsteil erstrebte der theologisch  
und philosophisch gebildete Monarch eine Entspannung, wobei sich in

der theoretischen Begründung dieser Politik Staatsräson, christlich-monarchisches Verantwortungsgefühl, irenische Gesinnung und aristokratisch-ritterlicher Respekt für die Standhaftigkeit der bislang Verfolgten auf eigentümliche Weise mischten: ruhige und friedliche Untertanen dürfe<sup>17</sup> nur Gott von ihren Irrtümern heilen, führte Jakob aus. Es widerspreche seiner Auffassung des Herrscheramtes und seinem persönlichen Ehrbegriff, tapfere und ritterliche Menschen ("gallant men") für ihre Überzeugung leiden zu lassen. Im übrigen sei er keineswegs ein Feind der römischen Kirche, die ja nur von ihren Irrtümern gereinigt und zu ihren Ursprüngen zurückgeführt werden müsse. Die getrennten christlichen Konfessionen hätten aller Willkür ("wilfulness") abzuschwören und sich auf einer mittleren Linie zu vergleichen: in jener wahren Mitte, welche die Vollendung aller Dinge<sup>18</sup> bezeichne.

Jakobs veränderte Politik den englischen Katholiken gegenüber überdauerte der Tendenz nach sogar die durch den "Gunpowder Plot" von 1605 bewirkte<sup>18a</sup> Desillusionierung und erwies sich als folgenreich für die innere Entwicklung der "Church of England" selbst. Die Stigmatisierung des zum Feind gestempelten, katholischen Gegners, wie vor allem calvinistisch geprägte Theologen der elisabethanischen "Church of England" sie geübt hatten, wich nun<sup>19</sup> allmählich einer grundsätzlichen - wenngleich oft arbiträr anmutenden - Unterscheidung zwischen den "Mißbräuchen" der von Jakob ausdrücklich als "Mutter aller christlichen Kirchen" anerkannten Kirche Roms und deren biblisch-patristischem Erbe. Bereits die Tatsache einer halböffentlichen, kontroverstheologischen Disputation mit dem Jesuiten John Fisher wies darauf hin, daß in der anglikanischen Theologie nun verstärkt über die Frage nachgedacht wurde, wo die legitimierenden Wurzeln des reformatorischen Christentums in England vorrangig zu finden seien: im Widerstand gegen die Kirche des Papstes oder in der mit dieser geteilten, dogmatischen und liturgischen Tradition. Der Name des von Jakob selbst zu Fishers Kontrahenten

20

bestellten, noch jungen Bischofs von St. David's gelangte bald zu historischer Berühmtheit: als Primas der Kirche von England wurde William Laud zur frühesten und entschiedensten Verkörperung jener " anglokatholischen " Tendenz, die dann bis in die Gegenwart zu den konfessionstypologisch unterscheidenden Besonderheiten des Anglikanismus zählen sollte.<sup>21</sup>

Lauds Erhebung zum Erzbischof von Canterbury im Jahr 1633 entsprang einem persönlichen Willensentschluß König Karls I. (seit 1625) und bildete den Auftakt zu einem folgenschweren Kurswechsel in der Leitung der " Church of England ". Cranmers und Parkers Bischofsstuhl nahm nun ein Prälat ein, den sein lange regierender Vorgänger George Abbot (1611 - 1633), wenn auch schwerlich zu Recht, als " einen Papisten oder doch einen Mann von ausgeprägt papistischen Neigungen " charakterisiert hatte.<sup>22</sup> Der neue Erzbischof

besaß eine hohe Auffassung von Würde und Bürde seines Amtes, ging entschieden gegen Verletzungen der Residenzpflicht und gegen nicht seltene Fälle von Korruption im anglikanischen Klerus vor und sah eine seiner Hauptaufgaben darin, diejenigen zur liturgischen Uniformität zurückzuführen, die sich " vom gemeinsamen und öffentlichen Gebet der Kirche " entfernt hatten.<sup>23</sup> Sein kirchlicher Reformeifer richtete sich also nicht zuletzt gegen puritanische Dissenters und gegen alle nonkonformistischer Auffassungen verdächtigen Geistlichen. Diese Zielrichtung teilte Laud mit Elisabeths drittem und Jakobs erstem Primas John Whitgift (1583 - 1604) und in gewisser Weise selbst mit dessen Amtsnachfolger Richard Bancroft (1604 - 1611). Neuartig war jedoch, daß der Erzbischof eine eigene Interpretation des " Book of Common Prayer " entwickelte, die von der bisher geltenden, liturgischen Praxis der " Church of England " abwich, und daß er diese Auffassung kraft seines Amtes zur verbindlichen Norm des anglikanischen Gottesdienstes erhob.<sup>24</sup>

Auf Betreiben des neuen Primas wurden die " Holy Tables " genannten, hölzernen Kommuniontische, die unter Edward VI. und wieder unter Elisabeth I. in einem landesweiten Akt der Purifizierung oder auch des Ikonoklasmus an die

Stelle der mittelalterlichen Altarmensen und Retabeln getreten waren, ins<sup>25</sup>  
Chorhaupt der Kirchen gerückt.<sup>26</sup> Mit einer sich pragmatisch gebenden Begründung setzte Laud ferner durch, daß der auf diese Weise geschaffene, an die vorreformatorische Liturgie oder an die Ordnung des " Prayer Book " von 1549 erinnernde Altarbezirk mit Chorschranken umgeben und den Laien Zutritt nur zum Abendmahlsempfang<sup>27</sup> gestattet wurde. Aus dem herkömmlichen, anglikanischen Lehr- und Predigtgottesdienst mit gemeinsamer Abendmahlsfeier wurde nun zunehmend ein von musikalisch immer reicher gestalteten Wechselchören (" Anthems ")<sup>28</sup> umrahmtes, von barocker Festlichkeit umgebenes Zelebrationsritual: ein Greuel nicht nur für " Puritaner ", sondern für alle calvinistischen Anhänger der Staatskirche. Die verbalen Elemente des elisabethanischen " Prayer Book " von 1559, dessen Abendmahlsformular unverändert in Jakobs Neuausgabe von 1604 übergegangen war, wurden um zahlreiche nonverbale Hinzufügungen erweitert - darunter eine die Handbewegungen des Liturgen während der Abendmahlsfeier detailliert regelnde Rubrik - die in ihrer Gesamtheit Cranmers Liturgie in einen stark veränderten Kontext rückten. Auch wenn Laud kein Anhänger einer realistischen<sup>29</sup> Abendmahlsauffassung gewesen sein dürfte (wie seine zahlreichen Gegner unterstellten), so war er doch gewiß bestrebt, die sakramentale Verbindlichkeit des liturgischen Handelns des Zelebranten während der Anaphora<sup>30</sup> gegenüber solchen Theorien hervorzuheben, die das Schwergewicht des eucharistischen Geschehens ausschließlich auf den Akt der Darreichung der Elemente (" ministration ")<sup>31</sup> verlagert wissen wollten. Damit brach Laud mit einem zentralen Gedanken der Cranmerschen Abendmahlstheologie und näherte sich einem Standpunkt an, der nicht als " realistisch ", wohl aber als " entschieden antimemoralistisch " zu bezeichnen wäre. Lauds neues Verständnis der eucharistischen Liturgie des " Book of Common Prayer " fand seinen künstlerischen Ausdruck in den großen Kirchenbauten der karolinischen Ära, sowie in den teilweise unter Lauds Einfluß vorge-

nommenen Restaurierungen und Umgestaltungen mittelalterlicher Kirchen, die der Bildersturm unter Edward VI. und unter Elisabeth eines Großteils ihrer künstlerischen Ausstattung beraubt hatte. In Cambridge (rund einhundert Jahre zuvor das intellektuelle Zentrum der englischen Reformation) ließ der Rektor des Magdalen College - wie sein Name Accepted Frewen erkennen läßt, ein Anglikaner puritanischer Abkunft - den hölzernen Kommuniontisch im Chor der Collegekapelle durch einen steinernen Altar ersetzen: es war die erste derartige Restitution seit den Tagen Marias der Katholischen.<sup>32</sup> Zur etwa gleichen Zeit (November 1633) erklärte der "Privy Council", unter Vorsitz und mit Billigung des Königs, die Auffassung für unzutreffend, das "Book of Common Prayer" von 1559 ordne die Lozierung des "Communion Table" in der Mitte des Chorraums an, und verwies auf die "altchristliche" Praxis, den Altar am Ende des Kirchenraumes zu plazieren: Lauds liturgische Vorstellungen und Pläne erfuhren damit die gewünschte, regierungsamtliche Sanktion.<sup>33</sup> Nur wenige Jahre später wurde dem Primas theologisch entscheidende Unterstützung zuteil. In einem seiner frühen liturgischen Traktate forderte Jeremy Taylor, der "englische Bossuet", von allen Laien eine Verneigung oder Kniebeuge zum Kommuniontisch hin, und zwar sowohl beim Betreten als auch beim Verlassen der Kirche. Die von dem späteren Bischof von Down und Connor empfohlene Praxis konnte nur dann als sinnvoll gelten, wenn man Cranmers und Ridleys "Communion Table" wieder im traditionellen Sinn als Altar deutete und ihn als kultische Stätte eines eucharistischen Opfers verstand, eine wesentliche theologische Intention des zweiten "Book of Common Prayer" sowie des elisabethanischen "Prayer Book" von 1559 im Grunde also negierte.<sup>34</sup> Fast zeitgleich mit Taylors Thesen setzte die Tendenz zur ritualistischen Umgestaltung des anglikanischen Kirchenraumes und damit zu einer Art von liturgischem "Revisionismus" sich in einigen Aufsehen erregenden Stiftungen fort, die scheinbar rein privaten Charakter

trugen, tatsächlich aber als ein Zeichen der durch den Primas selbst eingeleiteten Neuorientierung gelten konnten. So wurde im Jahr 1637 der Westfassade von " St. Mary the Virgin " in Oxford - in unmittelbarer Nachbarschaft der wichtigsten Universitätscolleges - ein von einer Marienstatue bekrönter Portikus vorgesetzt, dessen gewundene Säulen das Vorbild von Gian Lorenzo Berninis " Baldachino " in der Vierung von S. Pietro in Vaticano verrieten. Als offizieller Stifter der prachtvollen Portalvorhalle fungierte Morgan Owen, Lauds Bischofskaplan. <sup>36</sup> Selbst Bischof John Williams von Lincoln, der den kirchenpolitischen Kurs des Primas offen mißbilligte und später - nach Lauds Anklage und Hinrichtung - für wenige Monate zum Lenker der schon dem Untergang geweihten, karolinischen Kirchenorganisation aufstieg, zeigte sich zu Beginn der dreißiger Jahre von Lauds Verständnis der anglikanischen Liturgie mitbeeinflußt. Die von ihm gestiftete Kapelle des " Lincoln College " in Oxford (1631) wies gotisierende Maßwerkfenster und ein durch Querrippen symmetrisch in Einzelfelder unterteiltes, hölzernes Tonnengewölbe auf, dessen Paneele vergoldet und mit halbplastischen Cherubsdarstellungen geschmückt waren: der gottesdienstliche Raum des anglikanischen Kultus, unter Edward und Elisabeth vor allem funktional als Ort der Versammlung zu Schriftlesung, Gebet und Predigt verstanden, galt nun in traditioneller Weise als Stätte der mystischen Anwesenheit Gottes und als ein irdisches Gleichnis des himmlischen Jerusalem. <sup>37</sup> John Cosin, Kanonikus der Kathedrale von Durham, verlieh dieser theologischen Aufwertung des Kirchengebäudes sinnfälligen Ausdruck: auf seine Initiative wurde der hölzerne Kommuniontisch der Kathedrale gegen eine steinerne Mensa ausgetauscht, die an beiden Seiten von je drei knien- den Cherubsfiguren getragen wurde, während der Chorraum selbst mit Cherubsdarstellungen geziert war, einige davon " in langen wallenden Gewändern, grün schimmernden Unterkleidern und mit vergoldeten Schwingen. " <sup>38</sup> Zur Zeit des Bürgerkriegs berichtete einer der Teilnehmer an einer ikonoklastischen

Säuberungsaktion, der die Ausstattung von " Peterhouse Chapel " in Cambridge zum Opfer fiel, er habe im einzelnen vorgefunden: " Zwei große Engel mit mächtigen Schwingen und verschiedene andere Engel, die vier Evangelisten, über dem Kapelleneingang St. Petrus mit den Himmelsschlüsseln, etwa hundert Cherubim und Engel, sowie verschiedene goldene Inschriften aber gläubischen Inhalts: am oberen Ende des Chores die folgenden Worte: Hic locus [sic] est Domus Dei, nil aliud, et Portae [sic] Coeli. " <sup>39</sup>

Stifter dieser 1643 demolierten Kapelle war der Bischof von Norwich (1635 - 1638) und von Ely (seit 1638), Matthew Wren (gest. 1667), ein enger Mitarbeiter Lauds und leiblicher Onkel des großen Architekten Christopher Wren. Eine ungeahnte Aufwertung erfuhren in der Laudära insbesondere die liturgischen Paramente, die unter Edward VI. und Elisabeth vielfach <sup>40</sup> dem Fiskalismus der Krone und puristischen Bestrebungen geopfert worden waren. <sup>41</sup>

John Cosin etwa feierte als " Dean " im Chor der Kathedrale zu Durham Mariä Lichtmeß mit über zweihundert Kerzen, von denen etwa sechzig auf dem erwähnten, steinernen " Communion Table " (dem " Hochaltar ", wie Cosin ihn nannte) plaziert wurden. Der zu seinen Abendmahlsfeiern versammelten Gemeinde gab der spätere Bischof von Durham nach Art eines Chorleiters persönliche Direktiven zum Stehen und vor allem zum Knien, und nach dem Bericht von Augenzeugen war in Cosins Gottesdiensten selbst der rituelle Kuß des Altartuchs durch die Kommunikanten durchaus üblich. Das " Book of Common Prayer " <sup>42</sup> aber, auf das Laud und seine Anhänger sich nicht weniger beriefen als ihre immer zahlreicheren Gegner, wurde nun als Gründungsurkunde, Palladium und Inspirationsquelle der " Church of England " Gegenstand besonderer Verehrung und künstlerischer Huldigung. Hatte seinerzeit Elisabeth den Dekan von St. Paul's Cathedral in London, Alexander Nowell, noch scharf zurechtgewiesen, weil er ihr ein mit kolorierten Holzschnitten <sup>43</sup> verziertes Gebetbuch zum Geschenk machte (1561), so waren nun reich illustrierte, bestickte oder mit Perlen inkrustierte Ausgaben der Agende nichts Un-

gewöhnliches. Das schmuckfreudige " Little Gidding Prayer Book " von 1641 belegt eindrucksvoll, mit welchem künstlerischem Raffinement Cranmers Liturgie damals ediert und zelebriert wurde. Korinthische Säulenordnungen, bunt durchwirkte Alben und goldschimmernde Chorröcke, von filigraner Ornamentik überzogene Kelche und Patenen, silberne Ampeln und Weihrauchfässer ließen schon Lauds Zeitgenossen erkennen, daß sie Zeugen eines umfassenden Stilwandels wurden: der Barock hielt Einzug in Gottesdienst und Sakralarchitektur der " Church of England. "

Dabei handelte es sich um eine originäre, englische Ausprägung eines allgemeineuropäischen Kunst- und Lebensstils. Die innerkirchliche Neuorientierung, die sich bereits vor Lauds Amtsantritt anbahnte und für die calvinistisch ausgerichtete Theologen der " Church of England " den kontinentalen Parteibildungen entlehnten Kampfbegriff des " Arminianism " prägen, fand ihren bezeichnenden Niederschlag nicht zuletzt in den liturgischen

45  
Formularen der frühen Stuartära. Das Krönungsritual von 1625 etwa enthielt einen ausführlichen Ritus der Gabenbereitung vor der Anaphora, bei dem der soeben gekrönte Monarch (Karl I.) Brot und Wein zum Hauptaltar von Westminster Abbey brachte, der die Abendmahlsfeier leitende Erzbischof von Canterbury (George Abbot) in traditioneller Manier die Heiligung der eucharistischen Gaben erflehte und sein Gebet metaphorisch mit dem zum Himmel emporsteigenden Weihrauch verglich - zum ersten Mal seit fast siebzig Jahren war das von Cranmer eliminierte Offertorium wieder zum zentralen Bestandteil der staatskirchlichen Liturgie in England geworden. 46  
Noch deutlicher ließ das neue " Prayer Book " für die Staatskirche in Schottland (1637) die Tendenz zu einer Teilrevision der liturgischen Ordnung von 1552/ 1559 erkennen. Die unter Lauds maßgeblichem Einfluß erstellte Agende griff an einigen Stellen deutlich auf die Liturgie des ersten " Prayer Book " von 1549 zurück, dessen Anaphora in ihren Grundzügen wiederhergestellt wurde, gefolgt von " Prayer of Humble Access " und " Pater noster ". Das schottische " Prayer Book " erschien daher in

noch stärkerem Maß als seinerzeit Walter Haddons " Liber precum publicarum " (s. oben Kapitel IX, Abschnitt 6) streckenweise als eine Repristination der Liturgieregelung von 1549 (die Cranmer auch wegen ihrer formalen Nähe zum mittelalterlichen " Use of Sarum " durch die reformatorische Neuschöpfung von 1552 ersetzt hatte).<sup>47</sup> Dieser Gesamt-tendenz der schottischen Liturgie entsprach es, daß eine Rubrik der neuen Agende die in den königlichen Hofkapellen seit Elisabeths Zeiten übliche Ausstattung mit Altartuch und Altarkreuz, flankiert von zwei Kandelabern, auch für alle Kathedral- und Pfarrkirchen des nördlichen Königreiches nahelegte.<sup>48</sup> Selbst die von Laud und seinen Anhängern favorisierte Stellung des " Communion Table " an der Rückwand bzw. im Scheitel des Chores wurde nun - wenn auch in indirekter Form - als verbindlich vorgeschrieben. Ferner wurde eine explizit gegen die Lehre von der Realpräsenz gerichtete Rubrik vom Ende des Cranmerschen Abendmahlsformulars im schottischen " Prayer Book " durch eine neue Rubrik ersetzt, die den eindeutigen Sinn der Textvorlage in sein Gegenteil verkehrte, eine Reservation der eucharistischen Gestalten allerdings weiterhin ausschloß.<sup>49</sup>

Das englische " Prayer Book " von 1559/ 1604 wiederum wurde, im Zuge einer neuen, geringfügigen Revision, um das Formular eines eigenen Dank- und Gedenkgottesdienstes am Jahrestag der Thronbesteigung des regierenden Monarchen erweitert. Dieser " Accession Service " brachte die enge und essentielle Verbindung von Monarchie und Staatskirche besonders anschaulich zur Geltung und fügte der bereits aus Elisabeths Regierung vertrauten, bunten Vielfalt kirchlicher Feiern mit politisch-programmatischem Hintergrund ein weiteres Fest hinzu.<sup>50</sup> Allerdings waren schon dem geringfügig revidierten " Prayer Book " von 1604 eigene Gebetsformulare eingefügt worden, die an den Tag erinnerten, an dem Jakob I. zum erstenmal englischen Boden betreten hatte, oder die Errettung von König und Par-

tament zur Zeit des " Gunpowder Plot " in biblischen Bildern auf ein unmittelbares Eingreifen des Himmels zurückführten.<sup>51</sup>

Lauds Bemühen um eine konservative Erneuerung der anglikanischen Liturgie, wie auch seine Verteidigung der umstrittenen Lehre vom *ius divinum* des anglikanischen Episkopats und seine straffe Personalpolitik,<sup>52</sup> riefen den erbitterten Widerstand seiner innerkirchlichen Gegner hervor. Die wachsende Opposition gegen den Primas gipfelte in der Anschuldigung, er beanspruche auf hochverräterische Weise eine Autorität, die nicht aus derjenigen der Krone abgeleitet sei und leugne damit indirekt die Rechte und Freiheiten des Parlaments, er hemme den ordnungsgemäßen Gang der Justiz, führe " abergläubische Neuerungen " in die Kirche von England ein, verfolge die in England lebenden, französischen Calvinisten, die " der gleichen Glaubensrichtung " angehörten wie die Anglikaner selbst; vor allem aber versuche er, dem " Papismus " in der englischen Kirche Raum zu verschaffen, und erstrebe auf den Wegen des Verrats eine Aussöhnung<sup>53</sup> zwischen Canterbury und Rom.<sup>54</sup>

Karl I., auf dessen persönlichen Befehl und Willen der Erzbischof sich gern berief,<sup>55</sup> war in diesen innerkirchlichen Richtungskämpfen durchaus Partei. Als frommer Anglikaner und als Kunstkenner und Mäzen von Rang nahm der König aktiven Anteil an der Restauration und verschwenderischen Neuausstattung beschädigter oder stark purifizierter Kirchenbauten, deren Rückführung zu ihrer " alten Pracht und Schönheit " er in verschiedenen Erlassen als " eine gewichtige Sorge " bezeichnete und als ein " wohltätiges und frommes Werk " empfahl.<sup>56</sup> Zugleich unterstützte der Monarch in ostentativer Form den kirchlichen Kurs seines Primas, der diesem als Suche nach einem Idealgleichgewicht zwischen reformatorischem Erbe und konfessionsübergreifender Tradition und als ein Kampf gegen gefährliche, kirchliche Sondermeinungen erscheinen mochte,<sup>57</sup> der aber unleugbar *Status quo* und inneren Frieden der " Church of England " bedrohte. Da die Leitung der

Staatskirche einen der Regierungssektoren des Fürsten darstellte und zugleich der Mitkontrolle durch das Parlament unterlag, wurden die kirchlichen Neigungen und Überzeugungen des Herrschers zwangsläufig zu einem Gegenstand der großen Politik. Karl I. erschien so als der Hauptverantwortliche für eine als bedrohlich empfundene, innerkirchliche Entwicklung: der durch Lauds Vorgehen hervorgerufene Argwohn richtete sich in steigendem Maß auch gegen den Monarchen selbst. Damit aber standen das Konzept des königlichen Sūpremats und die von Jakob postulierte, politisch-theologische Wechselbindung von Monarchie und Episkopat gleicherweise zur Disposition, und der verbreitete Widerstand gegen eine vorübergehend zu Macht und Einfluß gelangte, kirchlich umstrittene Faktion mußte in seiner letzten Konsequenz die Farbe politischer Fundamentalopposition gegen die Krone selbst annehmen. Der kirchliche Supremat des Monarchen, unter Heinrich VIII. als höchste Steigerung königlicher Machtfülle und als verbindlicher Ausdruck fürstlicher plenitudo potestatis konzipiert, erwies sich für die Monarchie zuletzt als eine tödliche Sackgasse, die an jenem trüben Morgen des 30. Januar 1649 vor dem Schafott Karls I. endete.

Die Vorgänge, die das Ende des zweiten Stuartmonarchen in England und den Sturz seiner Herrschaft begleiteten, sind unter anderem in Thomas Fullers und in Clarendons monumentalen Geschichtsdarstellungen sowie in der John Gauden zugeschriebenen Sammlung der "Εικὼν βασιλική" literarisch gestaltet und zum oft repetierten Bestandteil nationaler Mythologie erhoben worden: Cromwells berühmte Ankündigung, Karls "Kopf abschneiden" zu lassen, "mitsamt der Krone darauf"<sup>58</sup>; das handverlesene, von der Armeeführung kontrollierte Tribunal zur Aburteilung des gefangenen Königs; der Prozeß gegen den unerschütterlich seine Würde wahrenen, den Richtern mit Verachtung begegnenden Monarchen und die überstürzte Verkündung des Todesurteils; der "bloody warrant" der Militärbefehlshaber zur<sup>59</sup> Hinrichtung des Herrschers, die umständliche Vorbereitung des revolu-

tionären Staatsakts, die strategisch geplante, militärische Einschüchterung des königstreuen Teils der hauptstädtischen Bevölkerung; dazwischen Karls Abschied von seinen beiden noch in England verbliebenen Kindern, seine eindringliche Mahnung zu christlicher Feindesliebe, seine Mitteilung an den achtjährigen Henry, Herzog von Gloucester, seine Feinde stünden nun im Begriff, ihre oft geäußerte Absicht wahrzumachen und ihn zu töten (" Sweetheart, now they will cut off thy father's head "); seine väterliche Bitte an den Prinzen, auf keinen Fall die seinem ältesten Bruder Charles rechtmäßig zustehende Krone aus den Händen der Rebellen anzunehmen, die männliche Antwort des Kindes, eher sich " in Stücke reißen " zu lassen, als einen solchen Verrat zu dulden; die, nach dem Zeugnis seiner Bewacher, im Gebet verbrachte letzte Nacht des Königs, am Morgen darauf sein Gang zur Richtstätte vor der majestätischen Hauptfront von " Whitehall Palace " - so schnell, daß die Wächter ihm nur mit Mühe folgten, vorbei an Rubens' farbenglühender Apotheose des ersten englischen Stuart in der " Banqueting Hall " des Schlosses; die Abschiedsworte des Souveräns an sein Volk, von der Plattform des Blutgerüstes herab, ein von den Wachen unterdrückter Ruf aus der Menge: " God save the King "; die durch ein starkes Militäraufgebot gesicherte Vollstreckung der Sentenz, das rituelle Vorzeigen des blutenden Hauptes, das gewaltsame Auseinandertreiben der Zuschauer, die ihre Taschentücher ins Blut des Fürsten tauchten, um sie als Reliquien fortzutragen; der förmliche Protest des " House of Lords " (8. Februar 1649) gegen " die willkürliche Ermordung unseres Königs " und " das beispiellose Verbrechen der Thronberaubung des Prince of Wales ", letztes und freies Rückzugsgefecht des im Bürgerkrieg unterlegenen, royalistischen England; die wortgewaltige Proklamation des Thronerben Karl (II.) an alle Engländer, Schotten, Walliser und Iren, mit der offiziellen Mitteilung seiner rechtmäßigen Thronfolge, der feierlichen Bekräftigung aller " althergebrachten Gesetze, Rechte und Freiheiten " der ihm kraft Erbrecht

zugefallenen Reiche, der Verdammung der " usurpierte[n] Macht " der Armeeführer: begleitet von einem bewegenden Nekrolog auf den ermordeten Vater, der zum ersten Mal die von Karl I. selbst geprägte Parole vom " Martyrium " des hingerichteten Monarchen ausgab.<sup>64</sup> Die Unterdrückung dieses Manifests unter Standrecht und Todesdrohung, die Aufhebung der alten parlamentarischen Institutionen, schließlich die von martialischem Pomp umgebene Ausrufung der Republik (" Commonwealth "), die Proklamation Oliver Cromwells zum " Lord Protector " mit dem Amtstitel " His Highness " - bei Weiterverwendung eines Teils der feudalen Herrschaftsinsignien der untergegangenen Stuartmonarchie.

Trotz dieses Versuchs, durch die zeremoniöse Anknüpfung an vertraute Formen und Symbole der Vergangenheit den Umsturz gleichsam zu legitimieren, bedeutete die Machtübernahme durch den Bürgerkriegssieger Cromwell einen tiefgehenden Bruch mit fast allen politischen Traditionen Englands.

Ernst Walter Zeeden hat die unaufhebbaren, staatsrechtlichen Aporien benannt, die der neuen Herrschaft zugrunde lagen: " Gestützt auf die Armee, welche, laut Cromwell von Gott berufen, sich für das Wohl des Volkes einsetzte, regierte er mit Parlamenten, die im Sinne der englischen Tradition keine waren, und beseitigte die Monarchie."<sup>65</sup> Cromwells Religionspolitik folgte dem gleichen Gesetz des Widerspruchs. Die presbyterianische Variante des englischen Protestantismus nahm nunmehr den Rang einer offiziellen Religion ein: in zahlreiche Sekten aufgespaltene Gruppen von " Nonconformists " erfreuten sich einer, wenn auch vielfältig gestuften, staatlichen Duldung. Die Katholiken hingegen waren scharfer und teilweise systematischer Verfolgung ausgesetzt, und die aus der Reformation hervorgegangene, anglikanische Staatskirche sah sich von Staats wegen nun in ähnlicher Weise in den Untergrund gedrängt wie ehemals der altgläubige Bevölkerungsteil unter Elisabeth. Alle geistlichen Ämter und Funktionen der " Church of England " wurden kraft Parlamentsbeschluß aufgehoben (" abolished ")

- ganz wie ein nonkonformistischer Abgeordneter des " House of Commons " es schon im Jahr 1641, am Vorabend des englischen Bürgerkriegs, in prophetischer Siegesgewißheit gefordert hatte. Jeder Gottesdienst nach der Ordnung des " Book of Common Prayer " war hinfort bei strengster Strafan-<sup>66</sup>drohung verboten, und insofern wies Cromwells protestantische Religionspolitik sogar eine merkwürdige, wenn auch formale Parallele zu derjenigen Marias der Katholischen in den bewegten Gründerjahren des Anglikanismus auf. Depossedierte Bischöfe und Pfarrgeistliche, die sich über die staatlichen Strafbestimmungen hinwegsetzten und im geheimen weiterhin Gottesdienst hielten, hatten Kerkerhaft zu gewärtigen. Anglikanische Abendmahlsfeiern wurden durch Militär gesprengt, die großen Kathedralen Englands blieben dem bisherigen Kult verschlossen und dienten jetzt als Versammlungsstätten der presbyterianischen Gegner der gestürzten Staatsreligion.<sup>67</sup> Knapp hundert Jahre nach Cranmers, Ridleys und Hoopers heroischem Flammentod durchlief diejenige der aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionsgemeinschaften, die sich selbst am entschiedensten als " katholisch " begriff, nun erneut die karthartische Erfahrung von Armut, Machtverlust und harter administrativer Unterdrückung.<sup>68</sup>

Während die führenden Vertreter des Anglikanismus teils versprengt wurden, teils im kontinentalen Exil in der Umgebung Karls II. sich neu sammelten, sicherte Bischof Robert Skinner von Oxford durch im Untergrund vorgenommene Ordinationen die personelle Kontinuität des anglikanischen Klerus in England selbst und schuf damit eine der Voraussetzungen für die rasche<sup>69</sup> Wiederherstellung der anglikanischen Kirchenorganisation nach 1660. Zur gleichen Zeit mühten sich einige der Anhänger Cromwells um die institutionelle Festigung einer kirchlichen Ordnung, die gerade aus der Ablehnung von Bischofsverfassung und hierarchischer Tradition der " Church of England " ihre revolutionäre Legitimation bezog. Das bereits 1644/ 1645, also auf dem Höhepunkt des Bürgerkriegs, entstandene " Directory of Public Worship "

- es sollte dann zur offiziellen, gottesdienstlichen Agenda der Interregnumperiode werden - symbolisierte in etwas prosaischer Gestalt den kurzlebigen Triumph eines die hierarchischen Traditionen des Anglikanismus verneinenden, presbyterianisch verfassten Protestantismus.<sup>70</sup> Zugleich aber stellte die neue Gottesdienstordnung ein bewußtes Gegenbild zu Cranmers " Book of Common Prayer " dar. Um ein presbyterianisches Gegenbild zur Liturgie der " Church of England " handelte es sich hierbei insofern, als in ihm allein die Grundstruktur des Gottesdienstes, nicht hingegen der<sup>71</sup> vollständige Wortlaut der einzelnen Gebete verbindlich festgeschrieben war. Dem anglikanischen Ideal der " Uniformity ", wie es besonders Lauds Kirchenpolitik zugrunde lag, setzte der neue Ritus - wenigstens der Theorie nach - die Formenvielfalt einer der Entscheidung des einzelnen " Minister " und seiner gottesdienstlichen " Congregation " anheimgegebenen " Godly Order " entgegen. Das " Directory " regelte die Ordnung des Gottesdienstes nicht zuletzt in zahllosen Rubriken, die in ihrer Gesamtheit den Ablauf der gottesdienstlichen Feier recht genau festlegten, scheinbar jedoch der Freiheit des spontanen und " geisterfüllten " Betens (wie die " Nonconformists " sie für sich in Anspruch nahmen) keinen Abbruch taten. Bildeten in den mittelalterlichen Diözesanriten Englands, dem Missale und Rituale von Salisbury, dem Missale von Hereford und anderen, die einbeschriebenen Rubriken lediglich eine Ergänzung der verbindlich ausformulierten, liturgischen Rede - gleichsam eine normative Festlegung der gestischen, nonverbalen Bestandteile des Ritus - so kam bereits den rubrizierten Bestimmungen des zweiten " Book of Common Prayer " von 1552 teilweise eine erweiterte Bedeutung zu. Sie dienten nun auch der theologischen Auslegung des kirchlichen Rituals, besonders seiner dogmatischen Abgrenzung gegen die vorreformatorischen Vorläufer des anglikanischen Kultus. Die Rubrik über die profane Verwendung der bei der Abendmahlsfeier übrig bleibenden Partikel, vor allem aber die dem " Prayer Book " von 1552 in letzter Stunde angefügte

" Black Rubrick ", belegen das wachsende Gewicht eines ursprünglich zweitrangigen Elements der kirchlichen Liturgie und die umfassende Bedeutung des Ideals der " Uniformität " für die Ausgestaltung des anglikanischen Ritus. Daß im " Directory of Public Worship " -der quasi-amtlichen Liturgie der Cromwellära- die liturgische Rubrik dann zum bevorzugten Medium gottesdienstlicher Normierung wurde, läßt im Detail erkennen, wie weit die Liturgie des puritanischen Dissens sich von den vorreformatorischen Ursprüngen der gottesdienstlichen Feier entfernt hatte. In einem bereits zu Beginn des " Commonwealth " (1650) entstandenen Traktat deckte Jeremy Taylor - der wohl bedeutendste Theologe, über den die " Church of England " damals gebot - die inneren Widersprüche der dem " Directory " zugrunde liegenden, gottesdienstlichen Konzeption der Puritaner auf. In Taylors Sicht widersprach das von den " Nonconformists " propagierte Ideal des " freien ", weil geisterfüllten Betens der reformatorischen Lehre von der Verbalinspiration: sei doch die Schrift selbst, das Werk des Heiligen Geistes, in ihrem Wortlaut genau festgelegt. Gott habe offenbar also nicht gewollt, daß die rettende Botschaft seines Evangeliums der " freien ", mündlichen Überlieferung oder der " geisterfüllten " Augenblickseingebung des Predigers überlassen bleibe. Die mit Taylors Einwand implizierte, methodische Analogie von Schrift und anglikanischer Liturgie stellte nicht nur eine wirkungsvolle, wenn auch indirekte Entgegnung auf die von den Puritanern ausgegebene Losung des " Bible versus ' Prayer Book. ' " dar; sie ermöglichte es Taylor auch, den grundsätzlichen Vorwurf der " Nonconformists " zu entkräften, eine in ihrem Wortlaut genau festgelegte Form des Gottesdienstes erlege dem Gewissen der einzelnen Gläubigen einen unerträglichen Zwang auf und verletze damit das Prinzip " evangelischer " Freiheit. Taylors grundsätzliche Antwort auf diese Interpretation der Gegner des " Prayer Book " lautete, sogar die Schrift lasse an zahlreichen Stellen verschiedene Auslegungen zu, obwohl ihre *forma externa* ein für allemal

feststehe. In ähnlicher Weise gebe auch Cranmers Agende dem äußeren Ablauf des anglikanischen Gottesdienstes einen verbindlichen Rahmen, hebe damit jedoch die innere Freiheit der Gläubigen keineswegs auf. Diesem Argument schloß Taylor einen weiteren, überraschenden Gedanken an, dessen apologetische Wirksamkeit nicht zuletzt auf dem Umstand beruhte, daß der Verteidiger der nunmehr geächteten Staatskirche den "Dissenters" auf ihrem eigenen Feld entgegentrat. Es widerspreche der grundsätzlichen Wertgleichheit aller Glieder der christlichen Gemeinde, so führte Taylor aus, wenn die Laien gezwungen würden, zu Gebeten ihr "Amen" zu sagen, deren Wortlaut ihnen nicht bereits vor Beginn des Gottesdienstes bekannt sei. Cranmers "Book of Common Prayer" binde so in erster Linie den anglikanischen Klerus und mache Ritus und Lehre der reformierten Kirche von England für die große Masse der Laien transparent. Bezeichnenderweise setzte Taylors Kritik des "Directory" an einem in gewisser Weise formalen Streitpunkt an - dem Prinzip des liturgischen *ex tempore* - und richtete sich nicht etwa in erster Linie gegen die Sakramentsauffassung, welche dem neuen Ritus zugrunde lag. Denn in der Tat ließen die Weisungen des "Directory" zur Feier des Herrenmahls noch immer eine gewisse Nähe zur Sakramentstheologie Cranmers und Ridleys erkennen, wie sie im Abendmahlsformular des zweiten "Book of Common Prayer" ihren liturgischen Niederschlag gefunden hatte. Das "Directory" schrieb vor, das Abendmahl häufig und regelmäßig ("frequently") zu feiern, wenngleich die Entscheidung über die tatsächliche Häufigkeit eucharistischer Gottesdienste ins Ermessen des jeweiligen Gemeindeleiters gestellt war. Eine eingehende, geistliche Vorbereitung der Teilnehmer am Abendmahl war ausdrücklich vorgesehen, ebenso auch eine ausführliche Exhortation der Gemeinde vor der eigentlichen Abendmahlsfeier, wobei der Geistliche die Anwesenden jedoch zum Sakramentsempfang "einuladen" und "zu ermuntern" hatte: hier trug das "Directory" offenbar dem populären Unbehagen am verbalen Rigorismus der Cranmerschen Exhortationen Rechnung (vgl. oben Kapitel VII, Abschnitt 8).

In ihrem weiteren Verlauf sah die neue Liturgie ein Gabengebet vor, das auch eine Anrufung des Heiligen Geistes enthielt - vielleicht ein fernes Echo der Cranmerschen Anaphora von 1549 und der in ihr ausweiteten Epiklese.<sup>76</sup> Ähnlich wie der Abendmahlsritus des zweiten "Common Prayer Book" sprach auch die puritanische Liturgie von 1645 davon, im Abendmahl werde durch den Glauben Christi Fleisch und Blut empfangen. Cranmers eucharistische Spendeformel von 1552 - seit der "Prayer Book"-Revision von 1559 mit derjenigen des ersten "Book of Common Prayer" (1549) kombiniert - wurde im "Westminster Directory" durch eine an Cranmer sprachlich anklingende Neuschöpfung ersetzt; der Wortlaut der neuen Brotformel ließ selbst ein "realistisches" Verständnis des Sakramentes zu, die nachfolgende Kelchformel hingegen betonte den "memoralistischen" Aspekt der liturgischen Handlung.<sup>77</sup> Ähnlich wie im Abendmahlsformular des zweiten "Book of Common Prayer" schloß sich auch im "Westminster Directory of Public Worship" dem Abendmahlsempfang der Gemeinde ein Danksagungsritus an, aus dem allerdings der Wortlaut des "Gloria" eliminiert war. Der im Danksagungsgebet des Liturgen enthaltene, erneute Hinweis auf die verwandelnde "δύναμις" des Heiligen Geistes schlug dabei eine Brücke zum vorausgegangenen Gabengebet.<sup>78</sup>

Obwohl das "Westminster Directory of Public Worship" in bewußter Abgrenzung gegen die Liturgie des "Common Prayer Book" entstanden war, wies es somit eine Reihe von Gemeinsamkeiten mit Cranmers anglikanischer Agenda auf. Andere Teile des "Directory" jedoch, wie etwa der einschneidend veränderte Taufritus,<sup>79</sup> ließen erkennen, daß im Werk der "Westminster Assembly of Divines" die Züge des Neubeginns diejenigen liturgischer Kontinuität bei weitem überwogen.<sup>80</sup> Jedoch beschränkte der Kreis der Anhänger des neuen Ritus sich im wesentlichen auf verschiedene, kleinere Gruppen von "Nonconformists". Dazu bestimmt, einer von Staats wegen eingeführten, presbyterianischen Kirchenorganisation als einigendes Symbol zu dienen und so die kirchlichen Folgen der politischen Umwälzung von 1649 zu ver-

ewigen, erlangte die neue Agende tatsächlich nur ephemere Bedeutung. Nichts macht diesen Umstand anschaulicher als der Vergleich der literarischen Lebensdauer des "Westminster Directory of Public Worship" mit derjenigen des "Book of Common Prayer", dessen endgültige Verdrängung der uneingestandene, mehr noch politisch als theologisch motivierte Zweck der neuen Agende gewesen war. Cranmers "Prayer Book" überdauerte die Episode des Interregnums (wie zuvor schon die Regierungszeit Marias I.) und behielt seinen Rang als wichtigste Glaubensurkunde der "Church of England" und als ein zentrales Dokument englischer Kultur und Mentalität der frühen Neuzeit. Das puritanische "Directory" hingegen, das mit dem Ende der Cromwellära verschwand, hinterließ selbst in der **Kirchengeschichte** Englands keine bleibende Spur und nur wenig Erinnerung.

X - XIII. Das Erbe der englischen Reformation: die Auseinandersetzung um das " Book of Common Prayer " .

X, 2. Die Restauration der Stuarts (1660) und das " Prayer Book " von 1662.

Die Zeit des Interregnums in England - jene rund zehnjährige Periode zwischen Sturz und chevalereskem Ende Karls I. und der triumphalen Rückkehr seines Sohnes und Nachfolgers Karls II. - erschien manchem zeitgenössischem Beobachter als ein bloßes und sinnentleertes Interludium: als eine peinliche Episode puritanischer Kulturfeindlichkeit, deren abschließende Phase zudem die ernüchternden Züge von Resignation, Opportunismus und politischer Intrige trug. Auf jeden Fall aber hatte das Faktum der revolutionären Herrschaft selbst die grundsätzliche Verwundbarkeit zweier bis dahin mythisch überhöhter Institutionen - der Staatskirche und der Monarchie - dargetan, bisher an den Rand gedrängte Gruppen kirchlicher " Nonconformists " auf kurze Zeit ins Zentrum der Macht, oder vielmehr einer von der Armeeführung dominierten, parlamentarischen Scheinmacht geführt und so, für die flüchtige Dauer einer Dekade, vertraute Herrschaftsstrukturen umgekehrt. Der Sohn des hingerichteten Monarchen, der nun, " im elften Jahr seiner Regierung ", aus allzu langem Exil heimkehrte, betrat daher den Boden eines zutiefst veränderten Landes und fand Verhältnisse vor, die eine in ihren Prämissen zumindest modifizierte Politik unumgänglich machten. Faktisch verdankte der König seine Rückkehr der militärischen

Intervention des Generals Monk (der damit, seinem bekannten Ausspruch zufolge, " nicht mehr als <sup>81</sup> [seine] Pflicht " getan haben wollte). Der Theorie nach war es indes das unter Monks Schutz und bestimmendem Einfluß zusammengetretene Konventionsparlament, das Cromwells " Commonwealth " ein ruhmloses Ende bereitete und dann, in einer symbolischen Geste der Wiedergutmachung und der Bekundung seiner eigenen Souveränität, dem von ihm zurückberufenen Monarchen die einmalige Zuwendung von fünfzigtausend Pfund zur <sup>82</sup> Deckung seiner Reisekosten bewilligte.

Zumindest in kirchlicher Hinsicht trug der neue Regent der gewandelten Situation in seiner Heimat bereits Rechnung, noch ehe er sich nach England eingeschifft hatte. Die " Deklaration von Breda ", die Karl im niederländischen Exil erließ und die am 1. Mai 1660 vor dem " House of Commons " verlesen wurde, versicherte die englische Nation der Bereitschaft des Herrschers, zur Heilung der " Wunden beizutragen, die nun schon so lange bluten ", und versprach daher zugleich mit einer Amnestie für politische Vergehen Religions- und Kultusfreiheit für " zartfühlende und heikle Gewissen " (" tender consciences "), soweit nicht politischer Friede und <sup>83</sup> öffentliche Sicherheit des Königreichs dadurch beeinträchtigt würden.

Der König sagte vorab seine Zustimmung zu einem noch zu verabschiedenden " Act of Parliament " zu, der diese schwierige Materie im Detail zu regeln habe.

Karls verbindliche Absichtserklärung entsprang gewiß politischer Einsicht und taktischem Kalkül, spiegelt vielleicht aber auch etwas von den persönlichen Überzeugungen des Monarchen: etwa wenn von gegenseitigem, besseren Verständnis der Konfessionsgemeinschaften und von der Ausräumung auf Vorurteilen beruhender Zwistigkeiten die Rede ist, die durch die " Freiheit <sup>84</sup> wechselseitigen Gesprächs " bewirkt werden sollte (in ähnlichem Sinn äußerte der König sich drei Jahre später im Text eines Privilegs für nordamerikanische Siedler, das diesen den brüderlichen Umgang mit den dort leben-

den, indianischen Ureinwohnern zur Pflicht macht, " volle religiöse Freiheit " gewährt und in der Tugend " wahrer innerer Frömmigkeit " die beste Gewähr für das Gedeihen der Staaten erblickt).<sup>85</sup>

Karls Haltung erwies sich in mehrfacher Hinsicht als folgenreich. In der zentralen Frage der religiösen Toleranz gelangte der dritte Stuart auf Englands Thron über die Praxis aller vorangegangenen Regime entscheidend hinaus. Jakob I. und Karl I., die unmittelbaren Vorgänger des Königs, hatten zwar Elisabeths harte Strafgesetze gegen die altgläubige Bevölkerung des Landes in ihrer praktischen Anwendung stark eingeschränkt, den Katholiken aber keine grundsätzliche und verbrieftete Duldung gewährt und die protestantischen " Dissenters " vornehmlich auf das *ius emigrandi* verwiesen, zu dessen Wahrnehmung Englands überseeische Kolonien sich anboten. Cromwells " puritanisches " Regime wiederum verfolgte - wenn auch in gewiß unterschiedlichem Maße - Katholiken u n d Anglikaner, versagte die der Mehrheit der " Nonconformists " zugestandene Freiheit der Religionsausübung aber auch einigen als mißliebig angesehenen, kleineren Denominationen, wie Quäkern und Anabaptisten.<sup>86</sup> Das Manifest Karls II. hingegen sicherte ausdrücklich a l l e n christlichen Glaubensgemeinschaften im Herrschaftsbereich der englischen Krone ein verbrieftes, wenn auch eng umgrenztes Maß an Duldung zu, wenngleich es grundsätzlich am überkommenen Konzept einer alle Engländer umgreifenden, protestantischen Staatskirche festhielt. Karls Verlautbarung war insofern - wie rund sechzig Jahre zuvor bereits das Edikt von Nantes (1598) - ein Versuch, das Prinzip des *Status confessionalis*, des konfessionell einheitlichen Herrschaftsgebiets, von der ihm notwendig innewohnenden Tendenz zum Glaubenszwang zu befreien und es damit zu humanisieren, ohne es grundsätzlich aufzuheben. Anders als das Privileg Heinrichs IV. aber, anders auch als bestimmte Proklamationen Jakobs I. und Karls I.,<sup>87</sup> sah die Botschaft Karls II. von jeder territorialen Einhegung oder lokalen Begrenzung der zugesagten, religiö-

sen Duldung ab, und sie beschränkte diese Duldung nicht auf eine einzige und eigens spezifizierte, konfessionelle Minderheit, sondern billigte sie unterschiedslos allen zu, deren Überzeugung von der Lehre der " Established Church of England " abwich. Auch die Begründungen des Königs waren bemerkenswert: sein Manifest verstand die in Aussicht gestellte Straflosigkeit des privaten *exercitium religionis* nicht mehr ausschließlich als einen grundsätzlich widerruflichen, besonderen Gnadenerweis des Souveräns, sondern begründete sie erstmals aus der Freiheit und Unantastbarkeit der individuellen Gewissen (in leicht skeptisch getönter Formulierung: der " tender consciences " <sup>88</sup>). Zugleich anerkannte die Erklärung des sich zur Heimkehr rüstenden Stuartmonarchen grundsätzlich keine anderen Beschränkungen dieser Gewissensfreiheit als solche, die das Gemeinwohl forderte. Wenngleich, im Angesicht der frischen Erfahrungen von Bürgerkrieg und Militärdespotismus, dieses Gemeinwohl noch in vorwiegend obrigkeitlichem Ton definiert wurde (als " the peace of the Kingdom " <sup>89</sup>), vollzog Karls Manifest doch einen mentalitätsgeschichtlich bedeutsamen Übergang: den vom lokal oder numerisch eingeschränkten Duldungsprivileg zur grundsätzlichen Etablierung bürgerlicher Toleranz als einer Grundnorm versöhnten Zusammenlebens. Die mit führenden Persönlichkeiten des Londoner Konventionsparlaments ausgehandelte " Deklaration von Breda " nahm damit spätere Entwicklungen der englischen und der allgemeineuropäischen Geistesgeschichte modellhaft vorweg und steckte zugleich den politischen Rahmen ab, innerhalb dessen die restaurierte, anglikanische Staatskirche sich künftig zu entfalten hatte.

Das gegenüber der frühen Stuartära spürbar verminderte, politische Gewicht der " Church of England " bestimmte auch die nun anstehende Wiederherstellung der durch die Interregnumperiode unterbrochenen, staatskirchlichen Ordnung des Landes. Die anglikanische Kirche erhielt kraft " Act of Parliament " den verlorenen Status der " Established Church " zurück, besaß fortan aber keinerlei Rechtsbefugnis, von den protestantischen " Dissenters "

jene kirchliche Konformität (" Uniformity ") zu erzwingen, um die sich seinerzeit Whitgift, Bancroft und Laud mit zweifelhaftem Erfolg bemüht hatten. Die Bischöfe der wiederhergestellten " Church of England " mußten daher ein vitales Interesse an einer Religionsregelung besitzen, die möglichst vielen der " Nonconformists " die Teilnahme am Gottesdienst der Staatskirche erleichterte und so deren politischen Vorrang auch unter teilweise veränderten Bedingungen sicher stellte. Der nach England zurückkehrte Monarch seinerseits wünschte vor allem eine Wiederholung der religiösen Kontroversen zu vermeiden, die während der Regierungszeit seines Großvaters und seines Vaters zur Diskreditierung der monarchischen Verfassung Englands und damit indirekt auch zu den späteren Bürgerkriegswirren beigetragen hatten. Der gemäßigte und kooperationsbereite Teil der " Nonconformists " wiederum hoffte nicht völlig zu Unrecht, im Rahmen der bevorstehenden, parlamentarischen Religionsregelung wenigstens einen Teil der puritanischen Vorstellungen einer " Godly Order " durchzusetzen. Obgleich rechtstechnisch die Wiedereinführung des " Prayer Book " durch bloßen Widerruf der Cromwellschen Religionsgesetze, also durch einen parlamentarischen " Act of Repeal " (oder, in Anbetracht der zweifelhaften Legalität der Gesetzgebung der Interregnumsära, sogar durch königliche Proklamation) möglich schien, war eine erneute Revision der Agende also von vornherein wahrscheinlich. Da andererseits die fruchtlose Ächtung und Verfolgung des anglikanischen Gottesdienstes durch Cromwells Regime Cranmers Agende mit dem verklärenden Nimbus der Unzerstörbarkeit versehen hatte, war davon auszugehen, daß diese zu erwartende Revision des " Prayer Book " kaum die Substanz des historischen Textes selbst berühren würde.

Nur wenige Monate nach seiner Rückkehr ordnete Karl II. die Bildung einer gemischten Kommission an, die den endgültigen Text der Agende festlegen solle. Es handelte sich um ein grundsätzlich schon von früheren " Prayer Book " - Revisionen bekanntes Verfahren: nur daß diesmal, im Unterschied

zur Situation der Jahre 1552 und 1559, nicht erst die Verhandlungen über die Umgestaltung des " Book of Common Prayer " latente Gegensätze innerhalb der " Church of England " ans Licht brachten, sondern das mit der Überarbeitung der Agende beauftragte Gremium bereits im klaren Bewußtsein dieser Gegensätze zusammentrat. Die auf Befehl des Königs tagende " Savoy Conference " (15. April bis 24. Juli 1661) genügte zwar schwerlich den Maximalvorstellungen der Puritaner, die wiederholt eine gesamtenglische, reformatorische Synode gefordert hatten, kam deren Wünschen aber gleichwohl in weitem Umfang entgegen. Eine Deklaration des Monarchen vom 25. Oktober 1660 sowie königliche " Letters Patent " vom März 1662 legten die genaue Zusammensetzung der nach ihrem Tagungsort (dem " Savoy Hospital " in London) benannten Kommission fest: ihr sollten zwölf anglikanische Bischöfe und zwölf Theologen der presbyterianischen Richtung angehören, dazu jeweils neun " Beisitzer " für beide Seiten.<sup>91</sup>

Doch kamen am 8. Mai des gleichen Jahres auch die Konvokationen beider Kirchenprovinzen zusammen. Die anglikanische Seite traf damit, unabhängig von der Tätigkeit der gemischten Kommission, ihre eigenen Vorbereitungen für die nun unvermeidlich gewordene Revision des " Prayer Book ". Es mühten sich also zwei, in gewisser Hinsicht miteinander konkurrierende Gremien um die Endgestalt der Agende. Letztlich war es dann die vereinigte Konvokation der Kirchenprovinzen Canterbury und York, die der liturgischen Neugestaltung am 20. Dezember 1661 ihr amtliches Plazet erteilte und so das " Prayer Book " der Restaurationszeit, noch vor seiner endgültigen Verabschiedung durch beide Häuser des Parlaments, kirchlich legitimierte.<sup>92</sup>

Auch wenn somit wesentliche Entscheidungen hinsichtlich der endgültigen Form des " Prayer Book " in der Konvokation fielen, ist die atmosphärische Bedeutung der auf Initiative der Krone veranstalteten " Savoy Conference " nicht zu unterschätzen. Sie bildete jedenfalls ein Forum, auf dem - zum ersten Mal seit der restriktiven Kirchenpolitik der Ära Bancrofts und Lauds,

den blutigen Auseinandersetzungen der Bürgerkriegsepoche und der erzwungenen Einförmigkeit während der Herrschaft Cromwells - die verfeinerten Flügel des englischen Protestantismus ihren Konflikt in relativer Offenheit austrugen und nach der Möglichkeit eines Ausgleichs suchten. Dabei trafen Auffassungen von starker Gegensätzlichkeit aufeinander. Einige der "hochkirchlichen" Mitglieder der Kommission, wie der zum Bischof von Durham ernannte John Cosin,<sup>94</sup> favorisierten eine Erweiterung des "Prayer Book" von 1559/ 1604 um Elemente der älteren Agende von 1549 und dachten in diesem Zusammenhang wohl besonders an eine Wiederherstellung der ursprünglichen Anaphora des Cranmerschen Abendmahlsgottesdienstes. Auch der nominelle Wortführer des anglikanischen Episkopats in der "Savoy Conference",<sup>95</sup> der greise Erzbischof von York Accepted Frewen, war dem Gedanken einer an der Ordnung von 1549 orientierten Revision der Agende wohl nicht abgeneigt, und die Forderung nach Umgestaltung und Ausweitung der Anaphora konnte selbst bei Richard Baxter, dem führenden Theologen der presbyterianischen Seite,<sup>96</sup> auf ein gewisses Maß an Zustimmung rechnen. Diesen teils sich ergänzenden, teils sich durchkreuzenden Einflüssen standen freilich die Auffassungen radikaler Calvinisten wie Edmund Calamy oder Matthew Newcomen gegenüber, die das Konzept einer Angleichung der "Prayer Book"<sup>97</sup> - Liturgie an das puritanische Ideal des Gottesdienstes verfochten. Nicht die Abendmahlsgende in Cranmers erstem "Book of Common Prayer", sondern Calvins Genfer Abendmahlsformular und das "Prayer Book" der Frankfurter Exilgemeinde (s. oben Kapitel VIII, Abschnitt 3, sowie Kapitel IX, Abschnitt 6) galten den Vertretern dieser Gruppe als Modelle einer liturgischen Neugestaltung. Eine vermittelnde Position nahm auf anglikanischer Seite Bischof Gilbert Sheldon von London ein (wenig später englischer Primas als Nachfolger des betagten William Juxon). Auch Bischof John Gauden von Exeter - der mutmaßliche Redaktor der populären "Εικὼν Βασιλική" - konnte als Vertreter moderater Auffassungen gelten. In der Gestalt des neu

ernannten Bischofs von Norwich, Edward Reynolds, hingegen schien etwas von der Vieldeutigkeit der kirchlichen und politischen Situation des Landes selbst verkörpert: als Vizekanzler der Universität Oxford hatte der puritanischen Auffassungen nahestehende Theologe die "hochkirchliche" Linie Erzbischof Lauds scharf bekämpft, war seiner königstreuen Haltung wegen aber 1649 aus dem Amt entfernt worden und hatte sich schließlich nach der Rückkehr Karls II. zur Übernahme eines Bischofsstuhles bereit gefunden, ohne doch sein stark presbyterianisch geprägtes Verständnis des kirchlichen Amtes grundsätzlich aufzugeben.<sup>98</sup>

Vielleicht war es vor allem auf die Existenz der einen Mittelkurs verfolgenden Fraktion innerhalb der "Savoy Conference" zurückzuführen, daß die Kommission in relativ kurzer Zeit zu konkreten Ergebnissen fand.<sup>99</sup> Wie im Fall der "Prayer Book"-Revisionen von 1552 und 1559, betrafen auch diesmal die Änderungen vor allem die Gestalt des Abendmahlsformulars. Ein in der Forschung meist als "Durham Book" bezeichneter, im wesentlichen auf Bischof John Cosin und seinen Amtsbruder Matthew Wren (den wieder in sein Amt eingesetzten, karolinischen Bischof von Ely) zurückgehender Textentwurf vom Sommer 1661 schlug verschiedene Ergänzungen und Umgestaltungen des "Prayer Book" von 1559/1604 vor.<sup>100</sup> Eine bereits 1559 revidierte Anrufung der Großen Litanei von 1544/1549 (s. oben Kapitel IX, Abschnitte 3 und 6) war - vielleicht unter dem Eindruck der Erfahrung von Bürgerkrieg und Interregnum - neu und ausführlicher gefasst,<sup>101</sup> die eucharistische Spendeformel von 1559 dialogisch zweigeteilt worden.<sup>102</sup> Vor allem aber sah das "Durham Book" ein umfangreiches, eucharistisches Gabengebet vor. Als Ganzes ging dieses Gebet auf das Modell der schottischen "Prayer Book"-Liturgie von 1637 zurück, übernahm zudem aber einen kurzen Passus aus dem Abendmahlsformular von 1549 und enthielt eine Formel, die offenbar einer der zahlreichen Schriften John Cosins entstammte und das von ihm verfochtene Konzept

der Abendmahlsfeier als einer " **representatio** " des Kreuzesopfers Christi  
103  
implizierte. Die Anaphora des " Durham Book " mutet so wie eine partielle Vorwegnahme verschiedener " anglokatholischer " Revisionsversuche des neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts an. Es kann daher nicht überraschen, daß ihr Text für die puritanischen Mitglieder der " Savoy Conference " und selbst für einige der anglikanischen Bischöfe nicht annehmbar war. Schon aus diesem Grund eignete das " Durham Book " sich schwerlich zur unmittelbaren Textgrundlage des revidierten " Prayer Book " von  
104  
1662; sein Gesamtaufbau wies der Arbeit der gemischten Kommission aber doch in etwa die Richtung. So lag der schließlich gefundenen Endgestalt des Abendmahlsgottesdienstes von 1662 eine Auffassung der liturgischen Handlung zugrunde, die theologisch über die " Prayer Book " - Versionen von 1552 und 1559/  
1604 deutlich hinausging. Selbst zweitrangig anmutenden Details kam in diesem Zusammenhang, zumal in Verbindung mit einer veränderten liturgischen Praxis, eine gewisse Bedeutung zu. So trennte in der revidierten Textfassung von 1662 ein schlichtes " Amen " die Anamnese erstmals von der in der Ordnung von 1552 und 1559/ 1604 unmittelbar folgenden Austeilung von Brot und Wein. Was ausschließlich Schlußformel zu sein schien, erweist sich bei näherer Betrachtung als eine Interpolation von programmatischer Bedeutung:  
105  
das in Cranmers Formular von 1552 eingefügte " Amen " löste die in der reformatorischen " Prayer Book "-Liturgie angestrebte, unmittelbare Einheit von Gabengebet und Darreichung bzw. Empfang der eucharistischen Gaben (" ministration " / "reception ") auf, machte das eucharistische Gebet des Liturgen - fast nach Art des traditionellen Meßkanons - zu einem eigenständigen und herausgehobenen Teil der Abendmahlsliturgie und kennzeichnete damit das liturgische Tun des Zelebranten als ein wirksames, objektives und sakramentales Heilshandeln der " Church of England ". In Cranmers Abendmahlsordnung von 1552 hingegen fungierte die eucharistische Anaphora vorrangig als Teil reformatorischer Wortverkündigung, als

Anamnese und als mystagogische Vorbereitung der Gemeinde auf den Empfang des Abendmahls. Eine scheinbar geringfügige Textänderung machte so, in der revidierten Abendmahlsfeier von 1662, aus diesem reformatorischen Gabengebet wieder ein liturgisches " Consecration Prayer " herkömmlichen Stils. Dem entsprach es, daß die dem Abendmahlsformular nachgestellte Rubrik über die Verwendung übrig gebliebener Abendmahls-elemente, deren Text an die entsprechende Rubrik des schottischen " Prayer Book " von 1637 anknüpfte, die eucharistischen Gestalten ausdrücklich als " konsekriert " bezeichnete (während Cranmers zweites " Book of Common Prayer " von 1552, und im Anschluß daran auch das elisabethanische " Prayer Book " von 1559, Begriff und Konzept einer " Konsekration " der eucharistischen Gaben gerade <sup>106</sup> verworfen hatten).

Keine Berücksichtigung fand in der 1661/ 1662 vorgenommenen Neufassung des " Common Prayer Book " die Anregung des puritanischen Theologen Richard Baxter, Cranmers " Prayer of Humble Access " oder den daran anschließenden Einsetzungsbericht um einen ausführlichen Hinweis auf das Wirken des Heiligen Geistes zu erweitern, wie Baxters eigenes Abendmahlsformular, " The Reformation of the Liturgy ", sie enthielt. Weshalb Baxters Vorschlag sich nicht durchsetzte, bleibt unklar: vielleicht mißfiel anderen puritanischen Mitgliedern der " Savoy Conference " die unverkennbare Ähnlichkeit der von Baxter erstellten Anaphora mit dem eucharistischen Hochgebet des ersten " Book of Common Prayer " von 1549; möglicherweise aber perhorreszierten umgekehrt die anglikanischen Kommissionsmitglieder jede liturgische Erinnerung an das puritanische " Westminster Directory of Public Worship ", dessen Gabengebet ebenfalls den Ritus einer Anrufung des Heiligen Geistes enthalten hatte. <sup>107</sup> Allerdings sollte nur wenige Jahre später eine Gruppe " hochkirchlich " gesinnter Bischöfe (die sogenannten " Non-Jurors " des Jahres 1690) den Versuch machen, der Liturgie von 1662 die <sup>108</sup> vermißte Epiklese doch noch einzufügen.

Auch wenn die Änderungen des Wortlauts gegenüber dem " Prayer Book " von

1559/ 1604 geringfügig scheinen mochten, ließ das " Common Prayer Book " der Restaurationszeit im ganzen doch ein gewandeltes Verständnis des rituellen Handelns und des geistlichen Amtes in der Kirche von England erkennen. So wurde die von Cranmer, wohl auf Bucers Betreiben, seinerzeit gestrichene Benediktion des Taufwassers in einer etwas verkürzten Form wieder eingeführt. Das revidierte Ordinale enthielt, wiederum in deutlicher Abweichung vom Text der Formulare von 1550/ 1552 bzw. 1559, eine ausdrückliche Nennung des jeweils zu erteilenden Weihegrades: der " minister " des Reformationszeitalters trat so wieder als Bischof *iure divino* oder als " priest " im traditionellen Sinn des Wortes in Erscheinung. Diese im " Prayer Book " von 1662 vorgenommene, theologische Akzentverlagerung sollte dann übrigens in der späteren Auseinandersetzung anglikanischer mit orthodoxen und katholischen Theologen um die Validität der anglikanischen Weihen eine gewisse Rolle spielen.

Ein Indiz für ein gewandeltes Verständnis des geistlichen Amtes in der " Church of England " stellte auch die wachsende Zahl durchweg von Bischöfen vollzogener Benediktionen von Kirchen und Kapellen dar; ein eigenes Kirchweihformular fand Eingang zwar nicht in die Erstausgabe, wohl aber in spätere Editionen des " Prayer Book " der Restaurationsära. Auch die vorreformatorische Praxis der Ohrenbeichte erfuhr eine Renaissance. Zwar hatten auch Cranmers erstes " Book of Common Prayer " (1549) und die Neufassung der Agende von 1552 die Möglichkeit eines individuellen und privaten Sündenbekenntnisses als Vorbereitung auf das Abendmahl vorgesehen: doch galt nun die Beichte einigen anglikanischen Theologen, im Unterschied zu Cranmers Auffassung, wieder als ein eigenes Sakrament. Vielleicht kam in solch überraschenden Übereinstimmungen mit Theologie und Ritus des tridentinischen Katholizismus auch etwas von der nie ganz abgerissenen, untergründigen Verbindung zwischen der alten Kirche des Kontinents und der reformatorischen " Church of England " zum Vorschein, wie A[D]C Wright sie in

114

einer eindringenden Studie dargestellt hat. Eine noch größere Plausibilität spricht indes für ostkirchlichen Einfluß, zumal in den Jahrzehnten vor dem Bürgerkrieg, unter Erzbischof George Abbot (1611 - 1633) und seinem ungleich profilierten Amtsnachfolger William Laud (1633 - 1645), zwischen den Stühlen von Canterbury und von Konstantinopel eine vorsichtige, wenn auch von Rückschlägen begleitete Annäherung stattgefunden hatte.<sup>115</sup>

Im übrigen fiel mit der Einführung des " Prayer Book " von 1662 ein nochmaliger Stilwandel in der liturgischen Praxis der " Church of England " in etwa zeitlich zusammen. Paramente und liturgische Gefäße zeigten mitunter eine noch größere Schmuckfreudigkeit als selbst in der Ara Lauds - berühmt, und bei Puritanern berüchtigt, waren besonders die durchweg silbernen Kultgeräte der bischöflichen Hauskapelle John Cosins in Durham: zu einem mit Basreliefs geschmückten Abendmahlskelch und einer ähnlich gestalteten Patene traten zwei silbergetriebene Kandelaber, ein versilberter Abendmahlstisch (" Communion Table ") sowie je ein mit silberbeschlagenem Deckel versehenes Exemplar der " King-James-Bible " und des revidierten " Book of Common Prayer ".<sup>116</sup> Zum äußeren Glanz des anglikanischen Gottesdienstes der Restaurationszeit trug die neue Blüte der Anthemgattung bei - der spezifisch anglikanischen Gestalt der " musica sacra " - die später in der Inspirationsfülle der großen Anthemkompositionen Henry Purcells (1658 - 1696) und Georg Friedrich Händels (1685 - 1759) gipfelte. Christopher Wrens zugleich monumentale und ideenreiche Kirchenbauten, wie etwa St. Stephen's Walbrook und, vor allen anderen, der gewaltige Neubau von St. Paul's Cathedral in London, sicherten der englischen Sakralarchitektur der Zeit die künstlerische Ebenbürtigkeit mit den architektonischen Zeugnissen des kontinentalen Barock, und ähnlich wie zuvor schon sein Vater trat nun auch Karl II. als Mäzen und geschmackssicherer Förderer der neuen künstlerischen Bestrebungen hervor.<sup>117</sup> In ihrer

Gesamtheit beschworen Wrens Londoner Kirchen noch einmal die durch die Bürgerkriegsereignisse im Grunde wiederlegte Vision eines einheitlich anglikanischen England: " ... gleich Schiffsmasten ", so hat man gesagt, " ragen ... auf Bellottos Ansicht von London [Wrens] Turmspitzen aus dem Häusermeer der City hervor, in ihrer Mitte die alles überhöhende [sic] Kuppel von St. Paul's. " <sup>118</sup> Eine gewisse Nähe zur illusionistischen Ästhetik des Barockzeitalters ließen auch einige bildhafte Wendungen des neuen " Book of Common Prayer " <sup>119</sup>, und mehr noch dessen graphische Präsentation erkennen: mit je einem Paar vorspringender, kanellierter korinthischer Säulen auf doppelter Basis, einer reich ornamentierten Attika und einem durch Voluten zweigeteilten Dreiecksgiebel erinnert die Titelgraphik der Erstausgabe <sup>120</sup> der revidierten, anglikanischen Liturgie an den tektonischen Typus der Wandaltäre einiger Kirchen Wrens und unterstreicht durch diese ästhetische Parallele gleichermaßen Sakralität, kirchlich-religiöse Verbindlichkeit und Perfektibilitätsanspruch des " zeitgemäß " erneuerten, traditionsreichen Textes.

Jedoch stand die " Prayer Book "-Revision von 1662 als Ganze keineswegs unter ritualistischen Vorzeichen. Zumindest die Wiedereinfügung der aus der elisabethanischen Fassung von 1559 eliminierten " Black Rubrick " (um der größeren Deutlichkeit willen, wie Gilbert Burnet später kommentierte) ließ erkennen, daß durchaus auch Wünsche und Vorstellungen der puritanischen Kommissionsmitglieder <sup>121</sup> in die Endfassung des Textes mit einfließen. Mit der " barocken " Ausbreitungstendenz des überarbeiteten Ritus ging demnach an einigen Stellen der Agende eine ausdrückliche Bekräftigung reformatorischer Positionen, besonders eine Verwerfung der Idee der " Realpräsenz ", Hand in Hand. Die " hochkirchliche " Sakramentstheologie des einflußreichen Bischofs von Durham, John Cosin, machten sich die Mitglieder der " Savoy Conference " in ihrer Mehrheit jedenfalls nicht zu eigen.

Die von der gemischten Kommission vorgenommene Überarbeitung und Erweiterung von liturgischem Kalendarium und Schriftlesungstabellen wiederum diente vornehm-

lich pragmatischen Zwecken und war offensichtlich von dem Wunsch nach rationeller und einfacher Handhabung des " Prayer Book " bestimmt. Auch die sprachliche Angleichung einiger Passagen der erneuerten Liturgie an den Wortlaut der " King-James-Bible ", die zu Beginn des Jahrhunderts die ältere Bibelübersetzung Miles Coverdales ersetzt hatte, läßt darauf schließen, daß die Mitglieder der " Savoy Conference " Cranmers Text und die in ihm verkörperte Tradition nicht so sehr unter antiquarischem als unter zweckrationalem Aspekt sahen und ihn vor allem ihren eigenen, liturgischen Intentionen dienstbar machten.

Als eine besondere Eigentümlichkeit des " Prayer Book " von 1662 sind mehrere Formulare hervorzuheben, die sich als eine Form barocker Huldigung an die wiederhergestellte Stuartmonarchie begreifen lassen. Über ihren Wortlaut dürfte zwischen episkopalen und gemäßigt " puritanischen " Kommissionsmitgliedern weitgehende Einigkeit bestanden haben- die Erfahrungen von Bürgerkrieg und radikalisiertem, auf Exklusivität pochendem Kongregationalismus waren allen Beteiligten noch in frischer Erinnerung. Strikte Loyalität zur Institution der Monarchie zählte darum zu den wesentlichen Maximen des teilweise von einer halbabsolutistischen Ordnungsideologie geprägten, dem Gedanken der " non-resistance " verschriebenen, englischen Klerus der Restaurationszeit. Zudem war die " Church of England " schon ihren ersten Ursprüngen nach Kirche des königlichen Supremats, und diese nie ganz verblasste Herkunft enthielt ein wesentliches Element ihrer Zukunft bereits in sich. Auch sind die politischen Auswirkungen des Prestiges nicht zu übersehen, welches das Andenken des hingerichteten Königs Karl I. bei einem Großteil der Anglikaner genoß. Die letzten Tage und das von stoischer Gelassenheit und christlicher Heilszuversicht zeugende Sterben des Monarchen hatten sich einer Anzahl seiner Landsleute so eingepägt, wie noch Leopold von Ranke es rund zweihundert Jahre später, in eindrucksvoller Kunstprosa und nicht ohne spürbare Ergriffenheit, beschrieben hat:

" Das Urteil [ward] verlesen, durch welches Carl Stuart ... zum Tode verurteilt

wurde. Carl versuchte nun doch zu reden; mit beleidigender Hast ward er daran gehindert. ' Sie dulden nicht ', sagte er, ' daß ihr König mit ihnen rede; welche Gerechtigkeit haben erst Andere von ihnen zu erwarten?' ... Das Leben war vorüber; unter dem Beistand des Bischofs Juxon nach Empfang der Sakramente darauf vorbereitet, um vor Gott zu erscheinen, und Dem Rechenschaft zu geben, dem er sie allein schuldig sei, hatte er nur noch eine königliche und zugleich väterliche Pflicht zu erfüllen; er ließ seine beiden Kinder, die in der Nähe waren ... zu sich kommen: seine Tochter Elisabeth, welche dreizehn, und seinen jüngsten Sohn, Heinrich von Gloucester, welcher neun Jahre zählte ... Die Tochter bat er, sich nicht um seinetwillen zu grämen, denn es sei ein glorreicher Tod, dem er entgegengehe, er sterbe für die Gesetze und Freiheiten seines Landes und für die wahre protestantische Religion ... Er habe allen seinen Feinden vergeben; so möchten auch seine Kinder thun, aber denselben niemals trauen: denn sie seien falsch gegen ihn und, wie er fürchte, gegen ihre eigene Seele. Er hat dabei gesagt: er sterbe als Märtyrer ... Wie oft hatte er den Wunsch ausgesprochen, noch einmal bei der Bevölkerung seiner Hauptstadt zu sein, die ihm wieder Hinneigungen zeigte! Erst auf dem Schaffott wurde er ihm gewährt. Das Schaffott war vor Whitehall errichtet, eben da, wo sich die Könige nach ihrer Thronbesteigung vor dem Volke zu zeigen pflegten. Neben dem Block, wo er enden sollte, stehend, konnte er noch einmal öffentlich sprechen. Er sagte, mit Unrecht lege man ihm den Krieg und seine Greuel zur Last; die Schuld falle auf Die, durch welche er seiner gesetzlichen Autorität über die bewaffnete Macht habe beraubt werden sollen ... Hätte er zuletzt der Willkür und der Veränderung der Gesetze durch das Schwert Raum geben wollen, so würde er nicht an dieser Stelle sein; er sei der Märtyrer des Volkes; von einem vergänglichen Königreich - von ihm stammt das Wort - gehe er zu einem unvergänglichen. Auf die Erinnerung des Bischofs bestätigte er nochmals, daß er in dem Bekenntniß der Kirche von England sterbe,

wie er es von seinem Vater empfangen habe. Dann hat er, auf dem Block liegend, selbst das Zeichen gegeben, daß nun die Axt auf seinen Nacken fallen möge.<sup>126</sup> " Das während der Restaurationsepoche weit verbreitete Schlagwort vom " King Martyr " zielte vor allem auf diese persönliche Haltung des Stuartkönigs und war - seiner apodiktischen Gestalt entkleidet - vielleicht nicht ohne einen Kern von Wirklichkeit. Über die historische Bedeutung Karls I. urteilte Leopold von Ranke: " Es wäre ihm leicht geworden, sein Leben zu retten, hätte er den Schotten die ausschließende Herrschaft des Presbyterianismus in England, oder den Independenten die factische Unabhängigkeit der Armee, wie sie diesselbe [sic] begehrten, zugestehen wollen. Daß er das nicht that, das ist sein Verdienst um England. Hätte er sein Wort dazu gegeben, die bischöfliche Verfassung der Kirche aufzulösen ... so läßt sich nicht absehen, wie sie jemals hätte wieder hergestellt werden können. Hätte er eine Ausstattung der Armee, wie sie in den vier Artikeln gefordert wurde, bewilligt, so würde die Selbstregierung der Corporationen und Gemeinen, die spätere parlamentarische Regierung selbst unmöglich geworden sein. So ... kann der Widerstand, den er leistete, nicht hoch genug angeschlagen werden. In so fern ist allerdings etwas von einem Märtyrer in ihm, wenn ein solcher so genannt werden kann, der sein persönliches Dasein geringer anschlägt, als die Sache, die er verfiht,<sup>127</sup> und indem er untergeht, diese für die Zukunft rettet. " Und Winston Churchill kommt bei Erwägung des gleichen Sachverhalts zu einem ähnlichen Ergebnis: " ... Niemals verlor er seine zentralen Anliegen in Religion und Staat aus dem Blick. Unerschütterlich hielt er fest am ' Prayer Book ' der reformierten Kirche [von England] und an ihrer bischöflichen Verfassung ... In dem Maße, in dem sein Unglück über ihm zusammenschlug, wurde er zur [geradezu] physischen Verkörperung ... der Freiheiten und Traditionen Englands ... Durch seine Standhaftigkeit ... rettete er die Werte, von denen er sein Leben leiten ließ ... er starb für [die Freiheiten und die Kirche Englands], und durch seinen Tod bewahrte er

sie nicht allein für die Zeit seines Sohnes und Nachfolgers, sondern bis auf unsere eigenen Tage. "<sup>128</sup>

Allein durch Art und Umstände seines Todes hatte Karl I. sich aus einem einsamen Gefangenen, " der keinen seiner Kapläne mehr sehen durfte, sondern das ' Prayer Book ' allein in seinem Zimmer lesen mußte "<sup>129</sup>, in einen politisch weiterwirkenden Mythos verwandelt. Die durch einen alljährlichen Fasttag mit Gedenkgottesdienst (" Commemoration Service ") wachgehaltene Erinnerung an das erbauliche Sterben des Königs<sup>130</sup> belebte den Anglikanismus der Restaurationsära und legitimierte in gewisser Weise erst die Wiederherstellung von Königtum und Staatskirche. Besonders der anglikanische Klerus pflegte das kultische Gedenken an den " Märtyrerkönig " und zeigte sich fast über Gebühr beeindruckt von der offenkundigen Frömmigkeit des verstorbenen Monarchen.<sup>131</sup> John Gaudens kunstvoll arrangierte " Ἐκὼν βασιλική " trug das hagiographisch gestaltete Porträt des königlichen Blutzweigen in breite Bevölkerungskreise und verschaffte so der quasi-religiösen Verehrung Karls I. und der Monarchie überhaupt - teilweise noch während der Cromwellherrschaft - eine wachsende<sup>132</sup> und durch keine Zensurmaßnahme zu brechende, populäre Resonanz. So war es nicht weiter verwunderlich, wenn nach der Rückkehr Karls II., des ältesten Sohnes des Ermordeten, dann auch der Ritus der restituierten " Church of England " eine Reihe liturgischer Anspielungen auf das " Gottesgnadentum " der englischen Könige aufwies.

Unmittelbar vor seiner Hinrichtung hatte Karl, in einer einprägsamen und viel zitierten Geste, dem ihn aufs Schafott geleitenden Bischof William Juxon (dem späteren Primas der Kirche von England) ein Medaillon mit dem Bild St. Georgs, des ritterlichen Schutzheiligen der englischen Monarchen,<sup>133</sup> übergeben, das er bis dahin am Hals getragen hatte. Nun, nach der Restauration seiner Dynastie, brachte das liturgische Formular des Georgsfestes (" St. George's Day ") das ritterlich-paternalistische Selbstverständnis

der Stuartmonarchie sinnfällig zum Ausdruck.<sup>134</sup> Der alljährliche Dankgottesdienst anlässlich der Rückkehr Karls II. aus dem kontinentalen Exil wiederum illustrierte, ähnlich wie bereits im "Prayer Book" von 1604 ein Festformular zum Tag der Thronbesteigung Jakobs I., die Theorie vom *ius divinum* des englischen Königtums. Auch zahlreiche Gebetsformulare für einzelne Mitglieder der königlichen Familie, sowie deren namentliche Nennung in einer eigenen Fürbitte der Großen Litanei wiesen<sup>135</sup> deutlich genug auf die Gemeinsamkeit der Interessen hin, die Anhänger der restaurierten Monarchie und führende Vertreter des anglikanischen Episkopats in einer stets gefährdeten Zweckgemeinschaft zusammenführten.<sup>136</sup> Ein pittoreskes Beispiel der liturgischen Überhöhung eines noch immer in vorwiegend sakralen Kategorien beschriebenen Königtums bot das Formular für die Heilung des "the King's Evil" genannten Hautausschlags. Dieser eigentümliche Ritus der Berührung oder Handauflegung gehörte (ähnlich wie die Heilung der Skrofeln in Frankreich) zu den ersten Amtspflichten eines neu gekrönten Monarchen in England, wurde von manchen Stuarts zudem aber zu einem dauernden, bei verschiedenen, herausgehobenen Anlässen ihrer Regierung praktizierten Ritual erhoben. Das älteste erhaltene Formular dieser Heilungszeremonie in England datiert bezeichnenderweise noch aus<sup>137</sup> der Zeit des Begründers der Tudordynastie. Nach dem Ende der Tudorherrschaft hatte Shakespeare, im Rahmen einer poetischen Huldigung an die neue Herrscherfamilie der Stuarts, das besondere Charisma des Heilens als ein wesentliches und unterscheidendes Merkmal des englischen Königtums<sup>138</sup> panegyrisch hervorgehoben. Es war ein Indiz für die während der Zeit des Interregnums noch enger gewordene Verbindung von Staatskirche und Krone, wenn dieser alte Ritus nun offiziell Eingang ins revidierte "Book of Common Prayer" fand. Wie sehr er als Ausdruck der religiös fundierten Legitimität des wiederhergestellten Königtums begriffen wurde, geht indirekt aus der Häufung und mehr noch aus der Exklusivität könig-

licher Heilungshandlungen hervor. Von Karl II. hieß es etwas metaphorisch, während seiner Regierungszeit habe er nahezu der Hälfte aller Engländer die Hand aufgelegt.<sup>139</sup> Als in den ersten Jahren der Stuartrestauration ein Puritaner irischer Abstammung, Valentine Greatrakes, sich als Wunderheiler versuchte, beschuldigte der hochkirchliche Theologe David Lloyd ihn öffentlich des Hochverrats: Greatrakes greife in die gottgegebenen Rechte des Monarchen ein ... Noch 'Queen Anne' (die ihre Stellung mittelbar der "Glorious Revolution" von 1688 verdankte) praktizierte den herkömmlichen Ritus der Handauflegung. Zu den Kranken, die bei ihr Hilfe suchten, gehörte unter anderem der junge Samuel Johnson, den ein damals berühmter Arzt, John Floyer, als medizinisch nicht kurierbaren Fall zur Königin geschickt hatte.<sup>140</sup> Anna Stuart war es auch, die dem "Accession Service" des "Prayer Book" das ins Englische übertragene, traditionelle Formular der Krankenheilung offiziell anfügen ließ - die Bewohner des nunmehr vereinigten Königreichs (seit 1707) sollten lesen und sich vor Augen führen können, mit welcher wohltätigen Kräften die Inhaber der Krone ausgestattet waren. Die Könige der Hannoveranischen Dynastie freilich setzten den archaischen Brauch nicht weiter fort, und so verschwand aus dem "Book of Common Prayer" von 1662 jenes anschauliche Zeugnis spätmittelalterlicher Tradition, welches das Formular des Heilungsgottesdienstes, seiner sprachlich barocken Einkleidung ungeachtet,<sup>141</sup> im Grunde stets gewesen war.<sup>142</sup>

Das "Book of Common Prayer" der Restaurationsepoche stellte einen in vieler Hinsicht dilatorischen Kompromiß dar - die revidierte Liturgie blieb hinter den Vorstellungen führender Ritualisten des siebzehnten Jahrhunderts, wie Jeremy Taylor, Lancelot Andrewes oder John Cosin weit zurück, erwies sich jedoch andererseits nicht als "protestantisch" genug, um die Puritaner des siebzehnten oder die Methodisten des späten achtzehnten Jahrhunderts ganz an Lehre und Kultus der "Church of England" zu binden.<sup>143</sup> Gleichwohl kam auch dem neuen "Prayer Book" als einem glei-

cherweise für Kleriker wie für Laien bestimmten Dokument volkssprachlicher Liturgie, in dem sich Traditionselemente vorreformatorischer Riten mit reformatorischen Prinzipien zu einprägsamer Synthese verbanden, entscheidendes Gewicht zu. Die nun erneut revidierte Agende umfasste, mehr noch als ihre Vorläufer von 1549, 1552 und 1559, wirklich alle Bereiche des kirchlichen Lebens: sie war gewissermaßen **in einem** Missale, Rituale, Pontifikale bzw. Ordinale, Brevier, Rechtskodex und volkskatechetisches Enchiridion der Staatskirche Englands. Crammers grundlegendes Prinzip der " Uniformity " erfuhr so im " Prayer Book " von 1662 seine entschiedenste Verwirklichung.<sup>145</sup><sup>146</sup>

Dieses " Book of Common Prayer " der Restaurationsära blieb bis ins zwanzigste Jahrhundert der allein zulässige und verbindliche Ritus der " Church of England " und diente zugleich als Ausgangspunkt und Modell für die nationalen " Prayer Book "-Adaptionen der zahlreichen Gliedkirchen der anglikanischen Gemeinschaft. Der die Einführung des neuen Ritus begleitende " Act of Uniformity " vom 19. Mai 1662 ließ keinen Zweifel daran, daß die Neufassung der Agende nun als definitiv und unveränderlich zu gelten habe. Daß dieser Anspruch nicht unwidersprochen blieb, sollte dann freilich die Entwicklung bereits der kommenden Monate zeigen.

X - XIII. Das Erbe der englischen Reformation: die Auseinandersetzung um das " Book of Common Prayer " (1559 - 1978).

X, 3. Von 1662 zur " Glorious Revolution " (1688).

Das " Prayer Book " von 1662 war die vierte, oder (nimmt man der Vollständigkeit halber die nur geringfügig variierten " Prayer Books " Jakobs I. und Karls I. hinzu) die sechste, zur allgemeinen Verwendung im anglikanischen Gottesdienst bestimmte Fassung der Agende. Das " Book of Common Prayer " von 1549 konnte bei flüchtiger Betrachtung als eine volkssprachliche Übertragung des mittelalterlichen " Use of Sarum " und einiger weiterer Quellen gelten. In der nur drei Jahre später folgenden Neufassung der Agende (1552) gewann die Reformation in England ihre anschaulichste und entschiedenste Gestalt. Das elisabethanische " Prayer Book " von 1559 erschien im Vergleich dazu als eine vorwiegend durch politische Rücksichten bedingte Abschwächung, behielt jedoch die reformatorische Grundtendenz des zweiten " Book of Common Prayer " im wesentlichen bei. Das " Prayer Book " Jakobs I. von 1604, das seine Entstehung mittelbar der " Hampton Court Conference " verdankte, gab sich als ein königliches Zugeständnis an die Puritaner und beschränkte sich auf einige untergeordnete, den Charakter einer eigentlichen Revision nur vortäuschende Änderungen. Die Redaktoren des " Prayer Book " von 1662 erstrebten demgegenüber eine Synthese der verschiedenen Versionen des " Book of Common Prayer " und griffen dabei auch

auf die Urgestalt der Agende von 1549, das Schottische " Prayer Book " von 1637 sowie auf die literarische Produktion einiger Mitglieder der Konvokation, insbesondere des Bischofs von Durham, John Cosin und Bischof Matthew Wrens von Ely zurück. Der " Act of Uniformity " vom 19. Mai<sup>147</sup> 1662 zur Einführung des revidierten " Prayer Book " hob vor allem den Kompromißcharakter der erneuerten Liturgie hervor, die in ihm vornehmlich instrumental, als ein Mittel der inneren Befriedung verstanden wurde.<sup>148</sup> Dieser Sicht entsprach es, daß die neue Agende als Ganze dem " Act of Parliament " einfach angehängt wurde, der ihre Einführung befahl.<sup>149</sup> Der Ritus der " Church of England " erschien damit, in formalisierter Betrachtung, als eine Art Appendix - als der liturgische Ausdruck der vom Parlament kraft seiner rechtsetzenden Vollmacht beschlossenen Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse Englands. Bereits der Modus der Einführung des neuen " Book of Common Prayer " ließ somit deutlich erkennen, wem die wiederhergestellte Staatskirche vor allem unterworfen war: der Autorität des " King in Parliament " und damit **de facto** der souveränen Willensentscheidung jener Körperschaft, die Karl II. nach England zurückgerufen und die oberste Verantwortung für das politische wie kirchliche " Settlement " des Landes übernommen hatte.

Widerstände gegen die vom Parlament verfügte Wiedereinführung des " Prayer Book " blieben freilich nicht aus und wiesen für sich allein schon auf die fortdauernde Unsicherheit der inneren Lage Englands hin. Karls " Privy Council " sah sich schon bald veranlaßt, gegen unautorisierte und eigenmächtig veränderte Drucke der Agende vorzugehen und eine Reihe bereits gedruckter Exemplare einzuziehen und verbrennen zu lassen.<sup>150</sup> Das positive Komplement dieses Vorgehens bildete die Festsetzung amtlicher Höchstpreise für die offizielle Edition des " Common Prayer Book ", das in möglichst hoher Stückzahl an Domkapitel, Universitätscolleges, Pfarrkirchen und selbst an Privatpersonen verkauft werden sollte.<sup>151</sup> Dennoch weigerten sich einige

Colleges in Cambridge, die neue Liturgie in Gebrauch zu nehmen, und aus Chester und einigen weiteren Städten des Landes wußten amtliche Berichte zu melden, die Bevölkerung in ihrer großen Mehrheit stehe dem Ritus der Staatskirche ablehnend gegenüber.<sup>152</sup>

So traf Cranmers Liturgie in ihrer durch Konvokation und " Savoy Conference " endgültig festgeschriebenen Gestalt keineswegs auf jenen allgemeinen Konsens, den der Wortlaut des " Act of Uniformity " nahelegte. Die späteren Regierungsjahre Karls II. standen dann im Zeichen einer wachsenden Verschärfung der innenpolitischen und konfessionellen Gegensätze in England. Die faktische Umsetzung der in der " Deklaration von Breda " enthaltenen Absichtserklärungen erwies sich als lückenhaft. Spätestens die parlamentarische Verabschiedung der Testakte von 1673, die der König nicht verhindern konnte, machte deutlich, daß die von Karl proklamier- te Freiheit der " tender consciences " auf enge Grenzen stieß.

Tatsächlich bestand ein offenkundiger Abstand zwischen der persönlichen Atti- tüde eines mit betonter Toleranz agierenden Monarchen, der die unter Crom- well verfolgten Quäker aus ihren Gefängnissen befreite, ihre Wortführer in Privataudienz empfing und ihnen mit ritterlicher Courtoisie gestattete,<sup>153</sup> den Hut auf dem Kopf zu behalten, und einer zunehmend restriktiven, auf reli- giöse " Uniformität " gerichteten Politik des " Privy Council " und des Parlaments. Der zu erschreckender Heftigkeit aufflammende Streit um die von Teilen der englischen Öffentlichkeit nachhaltig unterstützte, parla- mentarische " Exclusion Bill " riß zudem alte Wunden auf und setzte die restaurierte Monarchie der Stuarts einer ersten, schweren Belastungsprobe aus. Als Karl II. am 6. Februar 1685 als Katholik, versehen mit den Sakra-<sup>154</sup> menten der alten Kirche des Kontinents, nach kurzer Krankheit starb, schien es mehr als wahrscheinlich, daß unter seinem Bruder und Nachfolger die politische Frage nach der kirchlichen Verfassung Englands erneut ge- stellt und im äußersten Fall mit Gewalt entschieden würde.

Der Regierungsantritt Jakobs II. stellte für viele Engländer schon deshalb ein schlechthin unerhörtes Ereignis dar, weil nun den Thron des anglikanischen England ein Monarch bestieg, der sich offen zu einer seit mehr als einem Jahrhundert geächteten Glaubensgemeinschaft bekannte. Unter Elisabeth fallweise den erbarmungslosen Strafbestimmungen für Majestätsverbrechen und " high treason " unterworfen, gelegentlich von führenden anglikanischen Theologen der Zauberei bezichtigt, waren Englands Katholiken unter den ersten Stuarts zu einer in engstem Rahmen und auf beschränktem Raum geduldeten Glaubensgemeinschaft geworden, die von der protestantischen Bevölkerungsmehrheit des Inselkönigreichs wie von den eigenen Glaubensgenossen auf dem Kontinent stets planvoll isoliert blieb. Auch unter der Restauration änderte die Lage der englischen Katholiken sich nicht wesentlich. Karls II. " Deklaration von Breda " richtete sich vorrangig doch an die puritanischen " Nonconformists " und an die Angehörigen verschiedener protestantischer Denominationen, während die Indulgenzerklärung des Königs (1672) am Widerstand des Parlaments scheiterte und mit der unverhüllt gegen die bürgerliche Gleichstellung der Katholiken gerichteten Testakte (1673) beantwortet wurde. Karls offene Konversion zum Katholizismus, von den Bischöfen der Staatskirche mit Entsetzen registriert, erfolgte erst **in articulo mortis** und konnte als bloße Privatangelegenheit eines todgeweihten und zuletzt selbst mit einer " tender conscience " begnadeten Monarchen abgetan werden - als skandalös mithin, aber politisch folgenlos. Die Thronfolge des katholischen Herzogs von York hingegen schuf eine politisch und staatsrechtlich präzedenzlose Situation, deren von Anfang an aporetisch anmutende Kompliziertheit ihren sichtbaren Ausdruck in der Konstellation fand, daß der neue Monarch in seinem Krönungseid die Verteidigung einer Staatskirche zu geloben hatte, der er für seine Person nicht angehörte,<sup>157</sup> und daß das amtliche Krönungsformular von 1685 eine Teilnahme des soeben inthronisierten Herrschers und seiner italienischen Gemahlin am anglikanischen

Abendmahl ausdrücklich ausschloß.

Der neue König machte sich zudem sehr rasch durch eine Reihe konkreter Maßnahmen unbeliebt, in denen seine Gegner einen frontalen Angriff auf gewachsene Traditionen und Einrichtungen des Landes erblickten, wie sie noch einmal im Zuge jener informellen Verhandlungen verbürgt worden waren, die der Wiedererrichtung der Stuartmonarchie im Jahre 1660 vorausgingen. Die Aufnahme von Katholiken in den Heeresdienst diente in den Augen des Monarchen vielleicht nur jener bürgerlichen Gleichstellung, wie Jakob sie für seine Glaubensgenossen anstrebte, und sollte zudem die Loyalität einer Armee sichern helfen, in deren Schutz der König einer Wiederholung jener Bürgerkriegswirren vorzubeugen gedachte, die ihm und seinen Zeitgenossen noch in allzu frischer Erinnerung waren. Anglikanische wie nonkonformistische Prediger aller Richtungen aber sahen im Vorgehen des Souveräns einen ersten Schritt zur gewaltsamen Rekatholisierung des Landes. Ihre dramatischen Anklagen und Befürchtungen fanden ein tausendfaches Echo in den Herzen ihrer Kirchenbesucher, die durch den bloßen Hinweis auf die Glaubensverfolgungen zur Zeit Maria Tudors in Unruhe versetzt wurden und aus dem Gottesdienst einen rational nicht zu entkräftenden Schauer nach Hause trugen.

Anstoß erregte aber auch die katholische Hofhaltung des neuen Königs, insbesondere die Beauftragung englischer Benediktiner der casinistischen Kongregation mit der Wahrnehmung gottesdienstlicher Pflichten an der "Chapel Royal". Als seinerzeit der letzte Abt von Westminster, John Feckenham, zu Elisabeth gerufen wurde, um ihre Ordre zur Auflösung seiner Kommunität entgegenzunehmen, pflanzte er gerade einen neuen Baum. Seine Mitbrüder, so will es die Überlieferung, deuteten dieses Zusammentreffen im Sinn des bekannten benediktinischen Mottos: *Succisa virescet*. Nun, knapp hundert Jahre später, kehrten die Benediktiner - dem Anschein nach endgültig - nach England zurück und bildeten eine förmliche Kommunität am Hofe von

<sup>160</sup>  
St. James. Der Bevölkerung Londons boten ihre öffentlich zugänglichen Gottesdienste ein Schauspiel, das durch seine radikale Verschiedenheit von der Liturgie des " Prayer Book " befremdete. Er wolle nicht entscheiden, notierte etwa der die anglikanische Anthemtradition gewohnte Samuel Pepys nach dem Besuch des Hochamts, ob der altertümliche Chorgesang der fremden Mönche gut oder schlecht sei. Eines jedoch könne er sagen: seine Ohren seien für diese Art Musik nicht gemacht ... Der Beichtvater des Königs, <sup>161</sup> der italienische Kapuziner Mansuet in seiner malerischen Ordenstracht, rief all die irrationalen Ängste wach, die mit dem Anblick des Fremden nicht selten <sup>162</sup> verbunden sind, während der feierliche Einzug eines Apostolischen Nuntius in Englands Hauptstadt vielen gleichbedeutend schien mit dem völligen Ruin von Religion, Rechten und Freiheiten des Landes. Das Gespenst der " Popery " ging um in England: und über Generationen wachgehaltene Erinnerungen an die Scheiterhaufen von Smithfield und an die nur einem glücklichen Zufall verdankte Aufdeckung des " Gunpowder Plot " verliehen diesem Phantasma eine furchteinflößende Anschaulichkeit.

Die Beteuerungen des Monarchen, " das Gewissen solle keine Gewalt erleiden und Menschen in Angelegenheiten, welche ihre religiöse Überzeugung beträfen, keinerlei Zwang ausgesetzt sein ", seine Zusicherung " freier Religionsaus- <sup>163</sup> übung für alle künftige Zeit ", fanden angesichts dieser allgemeinen Stimmung keinen Glauben und vermehrten nur noch den Widerstand des anglikanischen Klerus gegen die königliche Religionspolitik. Und in der Tat mußten die Aufhebung aller Strafgesetze für religiöse Vergehen, die uneingeschränkte Erlaubnis an Katholiken und " Nonconformists " zu Kirchenbau und öffent- <sup>164</sup> lichem Gottesdienst, die führenden Vertreter der Staatskirche zu unver- söhnlischen Feinden eines Königs machen, der nach den Landesgesetzen als " Supreme Governor of the Church of England " fungierte und der sich nun gleichwohl anschickte, im Namen der Freiheit und Unverletzlichkeit der Gewissen die durch " Act of Parliament " festgelegte, öffentliche Macht-

stellung des Anglikanismus zu brechen. Der Widerstand der " Established Church " richtete sich dabei vor allem gegen die von Jakob beschworene Vision einer Gleichberechtigung aller christlichen Denominationen in England, welche die herrschende Konfession ihrer Monopolstellung beraubt und langfristig das " Disestablishment " der Staatskirche herbeigeführt hätte. Den Anfang vom Ende der Regierung des vierten Stuart auf dem englischen Thron bezeichnete dann der Prozeß vom Juni 1688 gegen sieben anglikanische Bischöfe - unter ihnen der Primas William Sancroft - die sich geweigert hatten, Jakobs Indulgenzerklärung von den Kanzeln ihrer Diözesen verlesen zu lassen.<sup>165</sup> Der konfessionelle Monopolanspruch der Staatskirche trat damit in offenen Widerstreit zum politischen Herrschaftsanspruch der Monarchie; das Konzept bürgerlicher Toleranz, zu dem Jakob sich in seinen Verlautbarungen bekannte, führte im Versuch seiner politischen Umsetzung zu juristischen Zwangsmaßnahmen gegen anglikanische Kleriker, die mit Nachdruck an der umfassenden Konfessionshoheit des Staates festhielten und so in unlösbarem Konflikt zu einem Souverän gerieten, der sich eben dieser Konfessionshoheit<sup>166</sup> aus taktischen wie aus grundsätzlichen Erwägungen zu entledigen gedachte. Die paradoxe Verkehrung der Fronten, die Jakobs kurze Herrschaft in mancher Hinsicht kennzeichnet, trat so im Prozeß des Königs gegen die renitenten Bischöfe der Staatskirche besonders klar zutage. Aus Motiven, die eine gewisse ethische Entschiedenheit vermuten ließen, setzte Jakob II. die berühmte Maxime Jakobs I., " No bishop, no King ", faktisch außer Kraft - und bestätigte gerade dadurch ihre zeitbedingte, politische Gültigkeit. So ging der letzte regierende Stuart als ein Monarch in die Geschichte Englands ein, der Gesetz und Institutionen, politische und religiöse Freiheit des Landes einer letzten und entscheidenden Bedrohung ausgesetzt habe, die dann in der unblutigen Erhebung vom Herbst 1688 für alle Zeit und " glorreich " überwunden worden sei. Und doch empfing noch wenige Monate vor Ausbruch der Revolte der spätere Historiograph der englischen Reformation, Gilbert Burnet, die

feierliche Zusicherung des Königs, niemand solle seines Glaubens wegen einen Nachteil erleiden und Rechtsstellung und Entscheidungsvollmacht des Parlaments nicht angetastet werden. Schon darum scheint es nicht erwiesen, daß eine uneingeschränkte Fortdauer der 1660 restaurierten Stuartmonarchie den Gang der Freiheitsgeschichte Englands nachhaltig gehemmt hätte. Unzweifelhaft aber verließ der Umsturz von 1688 dieser Freiheitsgeschichte eine neue und eindeutige Richtung. Sie entschied auch über die zukünftige Stellung der " Church of England " und über die weltweite Verbreitung ihrer liturgischen Magna Carta: des " Book of Common Prayer ".

X - XIII. Das Erbe der englischen Reformation: die Auseinandersetzung um das " Book of Common Prayer " (1559 - 1978).

X, 4. Von 1688 bis zum Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts.

Die Erhebung, die in die Geschichte als die " Glorious Revolution " einging, erwies sich für die weitere, konfessionelle Entwicklung Englands in mehrfacher Hinsicht als folgenreich:

- (1) Die Drohung eines graduellen " Disestablishment " der " Church of England ", die sich mit der berühmten Indulgenzerklärung Jakobs II. erstmals abgezeichnet hatte, schien durch eine gemeinsame, wenngleich von zahlreichen inneren Gegensätzen belastete Aktion von Episkopat, protestantischem Hochadel, Gentry, niederem anglikanischen Klerus und Teilen der " Commoners " ausgeschaltet. Durch die Vertreibung des katholischen Monarchen und den Widerruf seiner Toleranzprivilegien für Katholiken und " Dissenters " schien der Anglikanismus als verbindliche Staatsreligion noch einmal eindrucksvoll bestätigt und mit dem gefürchteten Geist der " Popery " fürs erste auch die Gefahr gebannt, die von der Existenz der kleineren, protestantischen Denominationen ausging. Es erscheint daher verständlich, daß führende anglikanische Theologen im Sturz Jakobs II. ein in hohem Grad providentielles Ereignis sahen. Man müsse fast schon Atheist sein, um das unmittelbare Eingreifen der Vorsehung zu leugnen, wie es im Geschehen der zurückliegenden Wochen klar und unwiderleglich zutage trete, meinte etwa Gilbert Burnet, der spätere Bischof von Salisbury und Autor einer umfassenden Reformationsgeschichte Englands. Noch deutlicher vielleicht brachte der Sieger und unmittelbare

Nutznießler der Auseinandersetzung, Wilhelm von Oranien, die genannte Stimmung zum Ausdruck. " Nun, Doktor? ", fragte er Burnet, der Legende zufolge, nach der erfolgreichen Landung (5. November 1688). " Was haltet <sup>170</sup> Ihr nun von der Praedestinatio duplex? " Nicht allein Jakobs calvinistischer Gegenspieler sah sich in diesen dramatischen Tagen als auserwähltes Werkzeug eines göttlichen Weltenplans. Auch der Klerus der Staatskirche betrachtete das Geschehen um Jakobs Flucht als von einer höheren Macht bewirkte, unmittelbare Bestätigung der traditionellen Rechtsstellung und Privilegien der " Church of England ".

- (2) Bedeutete so die " Glorious Revolution " zunächst und weithin sichtbar eine Sicherung des vorübergehend gefährdeten Rechtsstatus der Staatskirche Englands, so zeigte sich doch sehr bald, daß dieser Erfolg seinen Preis hatte: die rasch einsetzende Debatte um die Rechtmäßigkeit des Thronwechsels von 1688 trug ein Element der Uneinigkeit und Spaltung in die Reihen des Anglikanismus selbst. Zwar war der Wechsel von Jakob und seinem neu geborenen Sohn und präsumptiven Nachfolger James Edward zu seiner ältesten Tochter Mary und deren Gemahl Wilhelm (III.) von Oranien, einem Enkel Karls I., - wie später Edmund Burke kommentierte - " immer noch Erbfolge, Erbfolge in der selben Familie. " <sup>171</sup> Doch wurde gleichwohl " die Krone aus der Linie, in der sie sich bisher bewegt hatte ... ein wenig fortgerückt. " Bemühte Rechtskonstruktionen über eine durch Jakobs Flucht angeblich vollzogene Abdikation und gezielt in Umlauf gesetzte, sachlich kaum begründbare Gerüchte von einer vermeintlich illegitimen Abstammung des " Prince of Wales " verbesserten zwar die propagandistische Basis des neuen Regimes, konnten aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Prinzip dynastischer Legitimität in der Tat durchbrochen war - dem " King de iure " stand nun gleichsam rechtswidrig ein " King de facto " <sup>172</sup> gegenüber. Der Meinungsstreit zwischen Akteuren und Opponenten des Umsturzes, ob der eingetretene, faktische Herrschaftszustand als staatsrechtlich gültig anzusehen und

gegebenfalls sogar die täuschende Fassade der dynastischen **fictio iuris** preiszugeben sei,<sup>173</sup> erfasste auch die Theologen der " Church of England ". Als zentraler Begriff dieser Debatte erwies sich der Terminus der " Non-resistance ". Die Vorstellung, der geheiligten Autorität der Krone dürfe nicht widerstanden werden, machte es einer Reihe anglikanischer Kleriker und Laien außerordentlich schwer, den Thronwechsel von 1688 anzuerkennen. Der neu ernannte Gouverneur von Leeward Islands, Sir Nathaniel Johnson, gab wahrscheinlich die Einstellung vieler Anglikaner zur Thronbesteigung Wilhelms von Oraniens wieder, als er sich hartnäckig weigerte, dem neuen Herrscherpaar den vorgeschriebenen " Oath of Allegiance " zu leisten, denn " die Kirche von England lehrt mich die Doktrin von der Unerlaubtheit des Widerstandes gegen die königliche Gewalt. "<sup>174</sup> Doch ist nicht zu übersehen,<sup>175</sup> daß sich mit Hilfe der gleichen Theorie der " Non-resistance " die Brücke zu einer pragmatischeren Auffassung schlagen ließ, die ein fortdauerndes Unbehagen an der vollzogenen Tatsache des Umsturzes mit dem energischen Bemühen verband, aus den neuen Verhältnissen größtmöglichen Nutzen zu ziehen. Tatsächlich verhielt die Mehrheit der anglikanischen Kleriker sich in diesem Sinn. Die Weigerung von immerhin sieben Mitgliedern des Episkopats - an ihrer Spitze der Primas William Sancroft selbst - Wilhelm und Maria den Huldigungseid zu leisten, macht jedoch deutlich, daß diese kompromißhafte Haltung keineswegs unumstritten<sup>176</sup> war. Die mit dem Konflikt um die " Non-Jurors " einsetzenden, innerkirchlichen Richtungskämpfe spiegeln zugleich den politischen Antagonismus zwischen den Vertretern der Idee einer aus der Vertragstheorie begründeten Parlamentsherrschaft und den Verfechtern des königlichen **ius divinum**. Dem sich in den folgenden Jahrzehnten noch verschärfenden, politischen Gegensatz zwischen " Whigs " und " Tories " entsprach zunehmend die Zweiteilung der innerkirchlichen Szenographie in einen mehr " konservativen " und in einen " rationalistisch " geprägten Flügel. Das spannungsreiche Nebeneinander von " High Church " und " Low Church " verlieh der englischen Kirchengeschichte des achtzehnten

Jahrhunderts dann über weite Strecken hin das charakteristische Gepräge. In diesem, das Jahrhundert des Rationalismus überdauernden, Gegensatz zweier um Einfluß und Pfünden konkurrierender, mit jeweils einem Sektor der politischen Macht eng verbundener Lager innerhalb der " Church of England " setzte zugleich der typische, inneranglikanische Dualismus vergangener Zeiten sich fort: der Kontrast zwischen " henrizianischen " Konservativen und " edwardianischen " Reformern in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts oder der Konflikt zwischen Calvinisten und " Arminians " im ersten Drittel des siebzehnten bieten ähnliche Beispiele lange nachwirkender Antagonismen innerhalb der aus der Reformation hervorgegangenen Staatskirche Englands. Bezeichnend für das allmähliche Verblässen traditioneller Wertvorstellungen des konfessionellen Zeitalters scheint jedoch der Umstand, daß nun, im ausgehenden siebzehnten Jahrhundert, die sich immer deutlicher herausbildende, innerkirchliche Grenzlinie zwischen " High Church "- und " Low Church-Men " (also gewissermaßen zwischen geistlichen " Tories " und klerikalen " Whigs ") in nahezu geometrischer Übereinstimmung sich mit bereits vorgefundenen Verwerfungslinien der " profanen " Politik deckte.

Die sichtbare Machtverschiebung von der Krone hin zum Parlament, wie sie in den Ereignissen um die " Glorious Revolution " und in den langwierigen Verhandlungen um den Text der " Declaration of Rights " zum Ausdruck kam, 177  
blieb für die gesellschaftliche Stellung des anglikanischen Klerus nicht ohne Folgen. In gewisser Weise wurde das England des späten siebzehnten und des frühen achtzehnten Jahrhunderts durch zwei parallele, oder doch ähnliche Strukturen politisch charakterisiert: durch die wachsende Vorherrschaft eines zunächst nur geringe Teile der englischen Bevölkerung vertretenden Parlaments sowie - auf der lokalen Ebene - durch das sich immer schärfer herausbildende System einer bodenständigen, freilich vielfältig differenzierten " Squirarchy ". Damit aber war zugleich die Kulisse festgelegt,

vor welcher die Geistlichen der Staatskirche künftig zu agieren hatten. Die nach der gewaltsamen Ausschaltung der " Non Jurors " von Wilhelm III. neu ernannten, und die um den Preis der geforderten Eidesleistung in ihren Ämtern verbliebenen Bischöfe erschienen nun in weit stärkerem Maß denn zuvor als Beauftragte der Zentralgewalt. Die " Curates " der Pfarreien wiederum fungierten vielfach als nachgeordnete Instanz der jeweiligen Grundherrschaft und damit als ein in gewissem Sinn variabler, im Bedarfsfall auszuwechselnder Bestandteil des " landowning system " in England. Diese anschauliche Nähe zur politischen Herrschaft des Landes aber war nunmehr in weit geringerem Maß als etwa in der Ära Parkers, Whitgifts oder Lauds von jener spezifischen Bindung des Klerus an die geheiligte Person des Monarchen bestimmt, wie sie dem ideologischen Konzept des Supremats zugrunde lag. Episkopat und Pfarrklerus erschienen vielmehr als geistliche Delegierte einer politischen Ordnung, die sich als ein Zusammenwirken formal gleichberechtigter Institutionen, nicht als personale Herrschaft eines durch Heredität und Krönungsritual der Sakralsphäre zugeordneten Monarchen darstellte. Die nach der " Glorious Revolution " ungebrochen fortdauernde, teilweise sogar noch verstärkte Affinität von Klerus und Staatsmacht erschien daher weit weniger als vordem in sakraler Beleuchtung. Einiges spricht für die Annahme, daß mit dieser partiellen Entsakralisierung ein langsamer Ansehensschwund des anglikanischen Klerus einherging. Ein Indiz für die allmähliche Profanierung seines Bildes stellen die finanziellen Aktivitäten anglikanischer Pfarrgeistlicher dar, die gerade im fraglichen Zeitraum nicht selten als Geldverleiher und Kreditgeber ihrer Pfarrkinder in Aktion traten und so auf vielfältige Weise in die Verfahrensmechanismen eines sich immer stärker differenzierenden Wirtschaftsgefüges verflochten wurden. Auch die faktische Beseitigung der Konvokation beider Kirchenprovinzen im Jahr 1717 und damit die Marginalisierung einer Institution, die noch bei der " Prayer Book "-Revision von 1661/ 1662 eine

maßgebliche Rolle gespielt hatte, weist auf einen gewissen Autoritäts-  
schwund der Staatskirche und ihres Klerus hin.<sup>179</sup> Mit wachsender Deutlich-  
keit zeigte sich im Verlauf der Jahre nach 1688, daß die Vertreibung des  
letzten regierenden Stuart die " Church of England " zwar von der Drohung  
des " Disestablishment " befreit und ihr den gesetzlich festgelegten Vor-  
rang vor allen anderen Konfessionen auf lange Zeit hinaus gesichert,  
sie zugleich aber noch stärker als bisher in säkulare Abhängigkeiten  
verstrickt und der Gefahr der administrativen Mediatisierung und po-  
litischen Instrumentalisierung ausgesetzt hatte.

- (4) Die von einem Teil der Initiatoren des Umsturzes angestrebte Integration  
der protestantischen Dissenters in die " Church of England " gelang nicht.  
Wie Burnet schon in den Tagen vor Jakobs Vertreibung vorausgesehen hatte,  
kam die erhoffte, gemeinsame Front aller englischen Protestanten keines-  
wegs zustande.<sup>180</sup> Auch eine vorwiegend an den Wünschen der " Whigs " und  
ihres Anhangs orientierte, kirchliche Personalpolitik Wilhelms III. änderte  
nichts an der Tatsache, daß ein Teil der protestantischen Bevölkerung Eng-  
lands gegenüber der 1660 restituierten und 1688 in ihren Privilegien noch-  
mals bestätigten Staatskirche eine anscheinend unüberwindliche Reserve  
empfund, die den " Congregations " verschiedener Richtung weiteren  
Zulauf verschaffte. Besonders der von Wilhelm ernannte Primas der  
" Church of England ", der latitudinaristisch geprägte John Tillotson, ver-  
suchte daher, der Gefahr eines zunehmenden Machtzerfalls der Staatskirche  
durch eine Politik dosierter Zugeständnisse an die Anhänger reformato-  
rischer Tendenzen zu steuern.<sup>181</sup> Doch ließ bereits der völlige Fehlschlag  
des noch von Tillotsons Amtsvorgänger Sancroft eingeleiteten Versuchs  
einer erneuten " Prayer Book "-Revision erkennen, wie sehr mittlerweile<sup>182</sup>  
die innerkirchlichen Fronten sich verfestigt hatten. Tillotson selbst  
berief nach seinem Amtsantritt eine weitere, gemischte Kommission, wel-  
che die Möglichkeiten einer nochmaligen Umgestaltung des " Prayer Book "

sondieren sollte. Nach mehr als einjährigen Beratungen ging dieses Gremium indes ergebnislos auseinander. Nicht allein waren eindeutige Zugeständnisse an die puritanische Seite nicht durchzusetzen (etwa die fallweise zu erteilende Dispens von der knienden Haltung beim Abendmahlsempfang oder die Einfügung einer eigenen Rubrik, welche den Wechsel der Ringe bei der Eheschließung als ausschließlich symbolischen und historisch bedingten Ritus kennzeichnete).<sup>183</sup> Auch solche Änderungsvorschläge, die einen ausgeprägten Kompromißcharakter aufwiesen und bestehende Antagonismen innerhalb der " Church of England " artifiziell überbrücken sollten,<sup>184</sup> verfehlten den erforderlichen Konsens der Kommissionsmitglieder. So machte das ergebnislose Scheitern der unter Tillotsons Leitung und unter Beteiligung Gilbert Burnets durchgeführten Revisionsverhandlungen<sup>185</sup> hinlänglich deutlich, daß die tief verwurzelten Gegensätze innerhalb des englischen Protestantismus zwar " latitudinaristisch " zu überspielen und durch eine kunstvoll-equilibristische Politik kirchlicher Stellenbesetzungen stets aufs neue zu entschärfen, nicht aber im Wege des Dialogs und der Übereinkunft endgültig zu überwinden waren. Die Möglichkeit kündigte sich an, daß die " Church of England " hinfort weniger vom theoretischen Ideal der " Uniformity " geprägt sein werde als von der faktischen Polarität zweier verschiedener, von teilweise kontradiktorischen Vorstellungen bestimmter Flügel: eines " traditionellen " und eines " rationalistischen ", oder auch eines " evangelikalischen " und eines " hochkirchlich-anglikanischen ". Vor dem Hintergrund dieser Situation aber änderten sich folgerichtig auch Bedeutung und Bewertung des " Book of Common Prayer ". Die Zunahme der nonkonformistischen " Congregations " nach Anzahl und Umfang, die offene Rivalität von " Church " und " Chapel ", wie sie das Erscheinungsbild der großen Städte und in wachsendem Maß auch der ländlichen Gemeinden prägte: die Feindseligkeiten und die mitunter bizzare Züge annehmende Polemik zwischen den Vertretern der Staatskirche und den Geist-

lichen der kleineren protestantischen Denominationen schufen eine gegenüber der ersten Jahrhunderthälfte deutlich veränderte Situation. Vor dem Hintergrund dieses Gegensatzes nahm der Anglikanismus als Glaubensgemeinschaft nun immer mehr die prosaischen Züge einer englischen Konfessionskirche neben anderen an. In der Sicht der anglikanischen Ekklesiologie des Reformationszeitalters, von Stephen Gardiner und Richard Sampson bis zu John Jewel und Richard Hooker, figurierte die " Church of England " als die Totalität der englischen Nation unter kirchlichem Aspekt und als das am maßvollsten und dennoch am vollständigsten reformierte Glied am Körper der westlichen Christenheit. Weiterhin galt die von Rom getrennte Nationalkirche Englands als eine Art westliches Pendant zur autokephalen, orthodoxen Kirche des griechischen Ostens: gleichsam als die dem Supremat der Könige von England unterworfenen Kirche des " Patriarchats von Canterbury " <sup>186</sup>.

Im Verlauf des achtzehnten Jahrhunderts hingegen, vor dem Hintergrund der sich verschärfenden Konkurrenz zu zahlreichen Gruppen der " Dissenters " und " Nonconformists ", definierte die in ihrer Alleingeltung angefochtene Staatskirche Englands sich zunehmend in programmatischer Abgrenzung von allen übrigen christlichen Konfessionen. Es war ein Symptom dieses gewandelten Selbstverständnisses, wenn die jüngere Tochter Jakobs II. - die spätere " Queen Anne " - die Kirche von England als die " allein katholische und apostolische Kirche " bezeichnete und ihrer Dankbarkeit Ausdruck verlieh, in dieser " einzig wahren Kirche Christi " geboren und aufgewachsen zu sein. Auch die Theologen der " Church of England " <sup>187</sup> begriffen ihre Glaubensgemeinschaft nun nicht mehr (in der Typologie des Reformationszeitalters) als einen besonders blühenden Zweig am größeren Baum der Christenheit, sondern in exklusiver Manier als die **einzig** umfassend reformierte und als die **einzig** wahrhaft katholische Glaubensgemeinschaft der Christenheit. Die " wahre Kirche " schien vielen Anglikanern somit genau lokalisierbar, anschaulich und umgrenzbar - in frappanter Übereinstimmung übrigens mit einer berühmten Definition Bellarmins,

welche besagte, die Kirche Christi müsse " so sichtbar ... [sein] wie die römische Volksversammlung, das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig. " <sup>188</sup> Noch am Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts konnte einer der führenden Vertreter der " hochkirchlichen " Richtung innerhalb der " Church of England " eine ähnliche, wenngleich im Ton moderate Feststellung treffen. In einem Brief an die den " Whigs " nahestehende Londoner Tageszeitung " Gazetteer " vom 9. Februar 1790 führte Bischof Samuel Horsley (1733- 1806) mit Blick auf die zahlreichen Gemeinschaften der " Dissenters " und auf die anwachsende Bewegung der " Methodists " aus, die anglikanische Staatskirche - die " Established Church of England " - komme von allen christlichen Glaubensgemeinschaften " in Lehre und Disziplin... den Standards am nächsten ", wie sie in den Weisungen " Christi und seiner Apostel " enthalten seien. In der anglikanischen Kirche bedürften daher nur untergeordnete Details einer Reform durch die zuständigen <sup>189</sup> Autoritäten - falls überhaupt etwas an ihr reformbedürftig sei.

- (5) Dieses konfessionelle Selbstverständnis des Anglikanismus nun hatte deutliche Auswirkungen auch auf die Einschätzung des " Book of Common Prayer ". Die (aller seitherigen Revisionsversuche und Textänderungen ungeachtet) noch immer unverändert auf Cranmer zurückgeführte Agende des anglikanischen Gottesdienstes galt nunmehr vor allem als Ausdruck der inneren Einheit der anglikanischen Staatskirche und ihrer als providentiell verstandenen Geschichte. Für Cranmer, Ridley und ihre protestantischen Zeitgenossen war das " Prayer Book " vornehmlich ein Versuch zur Wiederherstellung des altchristlichen Rituals gewesen, das der englische Reformator in seinen Grundzügen erfasst und wiederbelebt zu haben glaubte. War Cranmers Agende der Intention nach somit ursprünglich auf das übergeordnete Ganze der **Universitas Christiana** bezogen, so erschien nun - in der Epoche zwischen " Glorious Revolution " und Französischer Revolution - als Bezugspunkt ihrer Bedeutung die als autoritative Hüterin der geoffenbarten

Wahrheit begriffene " Church of England " selbst. Diese dogmatische Einführung aber machte es den Anhängern anderer protestantischer Denominationen in England nahezu unmöglich, im " Prayer Book " der Staatskirche etwas anderes zu sehen als den symbolischen Ausdruck einer Ordnung, die ihnen als ein unannehmbares Zwangssystem erschien und der sie daher das religiös motivierte Autonomieideal der sich zu spannungsreicher Vielfalt differenzierenden " Free Churches " entgegensetzten. Das " Common Prayer Book " wurde so in England selbst zu einer Urkunde, die fast nur die " Churchmen " anging - also den Klerus und die Mitglieder der Staatskirche - die Anhänger anderer protestantischer Richtungen hingegen kaum mehr berührte. Die 1660 ausgehandelte und 1688 in ihren wesentlichen Zügen bestätigte, kirchliche Ordnung Englands trug darum, in den Augen ihrer zahlreichen Gegner, vor allem die defensiven Züge einer politischen **Conventio ad excludendum**, die sich ebenso wie gegen katholische " recusants " auch gegen protestantische " Nonconformists " richtete.<sup>190</sup> Besonders die scharfen Bestimmungen des " Test Act " von 1673, die ihrer Substanz nach den Umsturz von 1688 überdauerten, brachten diesen konfessionellen Exklusivitätsanspruch des Anglikanismus sichtbar zur Geltung. Der Besuch des sonntäglichen Gottesdienstes nach der Norm des " Prayer Book " und die Teilnahme am anglikanischen Abendmahl wenigstens zur österlichen Zeit bildeten während des achtzehnten Jahrhunderts die unabdingbare Voraussetzung für die Übernahme eines öffentlichen Amtes. Die erwartbare Folge dieser Regelung war eine oft rein äußerliche Konformität: die Klagen des anglikanischen Episkopats über das Verhalten von " Dissenters ", die zum Schein den Gottesdienst der Staatskirche, daneben aber die Gebetstreffen ihrer jeweiligen " Congregation " besuchten,<sup>191</sup> beschäftigten zu wiederholten Malen sogar das Parlament in Westminster. Die von Teilen der " Tories " unterstützte Kampagne gegen das Vortäuschen religiöser " Conformity " mündete schließlich im Jahr 1711, unter Anna I., in einen eigenen " Act of Parliament ", der

die gelegentliche und in täuschender Absicht vollzogene Teilnahme am  
anglikanischen Ritual unter Strafe stellte.<sup>192</sup> Auch diese Bestimmung änder-  
te freilich nichts daran, daß ein wohl nicht unbeträchtlicher Teil der  
englischen Bevölkerung den anglikanischen Gottesdienst weniger aus Über-  
zeugung denn aus zweckrationalen Erwägungen besuchte. Andererseits  
spricht es für eine gewisse Wertschätzung der " Prayer Book "-Liturgie  
unter den Angehörigen der sozialen Führungseliten Englands, wenn junge  
britische Aristokraten, die sich auf Kavaliertour auf dem europäischen  
Kontinent befanden, mitunter auf eigene Faust anglikanische Gottes-  
dienste mit gleichfalls auf Reisen befindlichen, englischen Geistlichen<sup>193</sup>  
organisierten.

In der Tat waren im Verlauf der Restaurationsepoche gerade für Vertre-  
ter der britischen Oberschichten " Prayer Book " und Staatskirche zu  
gültigen Symbolen der bestehenden Sozialordnung geworden - die " Church  
of England " galt in dieser Sicht vornehmlich als ein Teil des " national  
interest "<sup>194</sup>. Für viele Bewohner des Vereinigten Königreichs dürfte indes  
das erwähnte, konfliktreiche Nebeneinander von " Church " und " Chapel ",  
die offene Konkurrenz einander befehdender Riten und Doktrinen,<sup>195</sup> das Bild  
der kirchlichen Situation des Landes noch nachhaltiger bestimmt haben.  
Die Feindseligkeit zwischen Staatskirche und " Congregations ", das  
starre Festhalten der Bischöfe am hergebrachten Ideal der " Uniformity ",  
die fortdauernde Erinnerung an die Glaubenskämpfe der Reformationszeit,  
an das blutige Geschehen des Bürgerkrieges und an die gedrängte Ereignisfolge  
der " Glorious Revolution " ließen den Ruf nach religiöser Toleranz lauter  
werden und begünstigten eine Haltung des " latitudinarism ", der milden und mit-  
unter ironisch gebrochenen Skepsis gegenüber allen konfessionellen Streitfragen  
der Vergangenheit. Im vierten Kapitel von " Gulliver's Travels " verlieh  
Jonathan Swift dieser aufklärerischen Reflexion über die konfessionellen  
Querelen der englischen Geschichte satirisch verfremdeten Ausdruck:  
" ... die beiden großen Reiche von Lilliput und Blefusku ... waren ...

sechsendreißig Monde lang in einen hartnäckigen Krieg verstrickt. Er begann aus folgendem Anlaß: Es ist bekannt, daß man ursprünglich die [hartgesottenen] Eier am breiteren Ende aufschlug, ehe man sie verzehrte. Doch der Großvater des jetzt regierenden Monarchen schnitt sich als Knabe durch Zufall einen Finger ab, dieweil er sein Ei nach der herkömmlichen Manier aufschneiden wollte. Darauf gab sein kaiserlicher Vater ein Edikt heraus, das allen Untertanen bei strenger Strafdrohung gebot, ihre Eier inskünftig am schmaleren Ende aufzubrechen. Vor diesem Gesetz jedoch empfand die Bevölkerung so großen Abscheu, daß - wie die Geschichte meldet - deswegen nicht weniger als sechs Rebellionen ausbrachen, in deren Verlauf ein Kaiser das Leben, ein anderer die Krone verlor. Die Herrscher von Blefusku aber versuchten diese Unruhen nach Kräften zu schüren; und waren sie dann unterdrückt, so fanden die Vertriebenen stets dort ihre Zuflucht. Man hat errechnet, daß im Lauf der Zeit elftausend Menschen den Tod erlitten, da sie sich durch nichts dazu bewegen ließen, die Eier am spitzen Ende aufzuschlagen. Viele hunderte Folianten sind zu dieser Streitfrage erschienen; allein die Schriften der Breiteianer (' big-endians ') sind längst verboten, und ihr gesamter Anhang kraft Gesetzes von allen öffentlichen Ämtern ausgeschlossen. Während dieser gesamten Zeit legten die Kaiser von Blefusku durch ihre Gesandten häufigen Protest ein und klagten uns der Glaubensspaltung an, weil wir gegen eine Hauptlehre ihres großen Propheten Lustrog verstoßen hätten, wie sie im vierundfünfzigsten Kapitel des Brundrecal (ihres Koran) enthalten ist. Diese gesamte Kontroverse jedoch beruht auf einer gewaltsamen Auslegung der Worte, die also lauten: ' Alle wahren Gläubigen brechen ihre Eier am geziemenden Ende. ' Welches aber das geziemende Ende sei, das bleibt, wenigstens meiner bescheidenen Meinung nach, jedermanns eigenem Gewissen, oder doch der Festsetzung durch die oberste Staatsbehörde überlassen. "

X - XIII Das Erbe der englischen Reformation: die Auseinandersetzung um das " Book of Common Prayer " (1559 - 1978).

XI. " Prayer Book "-Revision in Übersee - das " Book of Common Prayer " der " Episcopal Church " der USA (1789).

Für den Anglikanismus erwies das achtzehnte Jahrhundert sich als eine Zeit der Stagnation und zugleich der Expansion. Im englischen Mutterland selbst ging von der Organisation der Staatskirche wohl keine große Dynamik mehr aus. Einzelne bedeutende Mitglieder des englischen Episkopats, wie der Philosoph George Berkeley (Bischof von Cloyne) oder John Atterbury (Bischof von Rochester), der literarisch versierte Briefpartner Alexander Popes, änderten kaum etwas am öffentlichen Klima einer Epoche, die deutlich von Indifferentismus und einem temperierten Antiklerikalismus bestimmt blieb.

Anders stellte die Lage in den amerikanischen Kolonien jenseits des Ozeans sich dar. Zwar beschränkte die " Church of England " sich der Definition nach auf die Untertanen der englischen Krone, so daß man in ihr geradezu den klassischen Typus einer national und territorial eng umgrenzten Konfessionskirche gesehen hat. Die fortwährende, koloniale Expansion Englands jedoch, ebenso wie später der Unabhängigkeitskampf der nordamerikanischen Siedler, stellten den Anglikanismus vor eine unvorgesehene Situation. Was als von Rom getrennte Nationalkirche begonnen hatte, begann nun zur weltweiten Konfessionsgemeinschaft zu werden, die sich allerdings auf den Raum der britischen Herrschaft beschränkte und in der Anpassung an nicht-englische Zivilisationen über eine enge Grenze nicht hinausging. Das " Book of Common Prayer " gewann dabei die neuartige Funktion

eines literarischen Symbols für die innere Einheit und den (die politischen Tagesereignisse überdauernden) Zusammenhalt des angelsächsischen Kulturraums.

Ein Paradigma dieses Bedeutungswandels bietet das "Prayer Book" der anglikanischen Kirche ("Protestant Episcopal Church") der Vereinigten Staaten von Amerika, dessen Entstehungsgeschichte Marion Hatchett in einer detailreichen Studie nachgezeichnet hat.<sup>5</sup> Hier sollen lediglich einige wesentliche Merkmale dieser amerikanischen Variante des "Book of Common Prayer" kurz aufgeführt werden.

Die Stellung der anglikanischen Kirche jenseits des Ozeans war seit dem Beginn der amerikanischen Unabhängigkeitsbestrebungen Anfang der siebziger Jahre des Jahrhunderts zunehmend prekär geworden. Auch vorher schon, zumal in den Jahren nach der Stuartrestauration, hatte es im übrigen Konflikte und Spannungen zwischen überseeischem anglikanischem Klerus und nonkonformistischen Siedlern gegeben:<sup>6</sup> die anglikanische Geistlichkeit hatte sich bei den Anhängern anderer protestantischer Denominationen unter anderem durch gelegentliche Versuche mißliebig gemacht, den Vorrang der Staatskirche vor allen anderen Religionsgemeinschaften auch in den Kolonien institutionell und juristisch abzusichern und die kirchlichen Verhältnisse des Mutterlandes auf die Neue Welt zu übertragen. Schon darum wurden die Anglikaner Amerikas während des Unabhängigkeitskrieges häufig loyalistischer Empfindungen verdächtigt und mitunter sogar des geheimen Einverständnisses mit der britischen Regierung<sup>7</sup> geziehen. Eine politisch komplizierte Situation ergab sich ferner aus der Tatsache, daß die anglikanischen Pfarrverbände Nordamerikas organisatorisch einen Teil der "Church of England" bildeten und Georg III. als "Supreme Governor" der Staatskirche anerkannten - einen Monarchen also, der in der wirkungsvollen Propaganda der Befürworter der Sezession (wenn auch sachlich mit zweifelhaftem Recht) als Inbegriff eines despotischen Fürsten figurierte. Die vollständige

kirchenrechtliche Trennung der anglikanischen Gemeinden jenseits des Meeres von der Kirchenprovinz Canterbury und damit von der Kirche von England überhaupt war für den amerikanischen Anglikanismus daher eine schlichte Überlebensnotwendigkeit. Das revidierte " Book of Common Prayer " von 1789 (seit 1790 offiziell in Gebrauch) bildete sozusagen den liturgischen Niederschlag dieser neuartigen Konstellation. Daß in ihm gleichwohl auch grundsätzliche Fragen der anglikanischen Liturgie berührt wurden, war unter anderem das Verdienst Bischof Samuel Seaburys von Nova Scotia/ Connecticut, der bereits drei Jahre zuvor (1786) ein modifiziertes, von der englischen " Prayer Book " - Liturgie abweichendes Formular des Abendmahlsgottesdienstes erstellt hatte. Seabury war am 14. November 1784 in Aberdeen von Vertretern der schottischen Episkopalkirche zum Bischof ordiniert worden, nachdem er sich zuvor vergebens bemüht hatte, von einem Bischof der " Church of England " die Weihe zu erhalten. Im Gegenzug für die erteilte Ordination hatte Seabury sich gegenüber dem schottischen Episkopat verpflichtet, sich um eine Verwendung der schottischen Anaphora von 1637 (s. oben Kapitel X, Abschnitt 1) im Gottesdienst der amerikanischen Anglikaner zu bemühen. Die anstehende, nationale Revision der anglikanischen Agende im Zug der Verselbstständigung der amerikanischen Kirchenorganisation bot Seabury nun Gelegenheit, sein Versprechen einzulösen. Damit floß in das " Prayer Book " der nordamerikanischen Anglikaner ein zentrales Element jener schottischen Sonderliturgie mit ein, die auf dem Höhepunkt der Ära Lauds und unter dem maßgeblichen Einfluß des ungeliebten Erzbischofs entstanden war. Darin lag insofern eine gewisse Ironie der Geschichte, als viele der englischen Siedler in den amerikanischen Kolonien rund einhundertundfünfzig Jahre zuvor ihre Heimat verlassen hatten, um der Kirchenpolitik Karls I. und seines umstrittenen Primas zu entgehen.

Tatsächlich zeigte sich das neu entstandene, amerikanische " Prayer Book ", was die Anaphora der Abendmahlsliturgie betraf, " hochkirchlicher " als

die englische " Prayer Book "-Liturgie von 1662 (vgl. dazu oben Kapitel X, Abschnitt 2). Die Liturgie des Herrenmahls enthielt nun ein längeres Konsekrationsgebet, während das " Prayer Book " von 1662 sich mit einigen bedeutsamen Ergänzungen des Textes von 1559 begnügt hatte. Unverändert blieben allerdings Wortlaut und Stellung des " Prayer of Humble Access ", das in Cranmers zweitem " Book of Common Prayer " (1552) und in allen nachfolgenden Revisionen des " Prayer Book " - bis hin zu derjenigen von 1662 - unmittelbar auf das (um den Text des " Benedictus " verkürzte) " Sanctus " folgte.<sup>10</sup>

Im übrigen ließ das amerikanische " Prayer Book " die gleiche Tendenz zu Modernisierung der Sprachgebung und technischer Vervollkommnung des Begleitmaterials der Liturgie erkennen, die bereits die " Prayer Book "-Revision von 1662 gekennzeichnet hatte. Das Lektionar der Agende wurde vervollständigt und schrieb nun erstmals für **jeden** Sonntag des Jahres die<sup>11</sup> Lesung nicht mehr optional, sondern verbindlich vor. Die zahlreichen Rubriken des neuen " Prayer Book " waren noch ausführlicher gehalten als in der Fassung von 1662 und regulierten nun auch die Gestaltung verkürzter Gottesdienste, in denen einzelne Formulare der Agende (wie etwa " Morning Prayer " und Abendmahlsgottesdienst) miteinander kombiniert waren. Cranmers Ideal der " Uniformity " wurde so in der amerikanischen " Prayer Book "-Revision im Ganzen keineswegs abgemildert, vielmehr zumindest im Bereich der liturgischen Rubriken ausdrücklich bestätigt.

Eine wichtige Detailregelung der amerikanischen " Prayer Book "-Revision betraf die liturgischen Fürbitten für die staatlichen Autoritäten. Cranmers Fürbittformulare für den König, die spätere Revisionen noch vermehrt und um Gebete für die anderen Mitglieder der königlichen Familie erweitert<sup>12</sup> hatten, entfielen. Mit ihnen verschwand jeder Hinweis auf den königlichen Supremat, von dem die infolge der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung zur Autonomie genötigte " Protestant Episcopal Church " sich ausdrücklich lossagte. Stattdessen enthielt das neue " Prayer Book "

eine Reihe von Gebetsformularen für die verschiedenen politischen Funktionsträger der neu gegründeten Föderation. Der Präsident der USA selbst wurde zum Gegenstand eines umfangreichen, seine Herkunft aus Cranmers Liturgie nicht verleugnenden Fürbittgebets, in dem sich das Oberhaupt der nordamerikanischen Union in ähnlicher Weise als " Gottes Diener " bezeichnet sah wie der König von Großbritannien im englischen " Book of Common Prayer " <sup>13</sup>. Erst verschiedene Hinzufügungen des zwanzigsten Jahrhunderts, Gebete " um soziale Gerechtigkeit " oder " für die Gemeinschaft der Völker ", für den Völkerbund bzw. die Vereinten Nationen und " für alle Armen, Rechtlosen und an den Rand Gedrängten " <sup>14</sup> haben hier teilweise die Akzente verlagert.

Das amerikanische " Prayer Book " von 1789 enthielt kein eigenes Ordinale bzw. Pontificale. Ähnlich wie im Fall von Cranmers Ordinale aus der <sup>15</sup> Mitte des sechzehnten Jahrhunderts wurde der neue Weiheritus vielmehr erst nachträglich und als Ergänzung einer bereits vorhandenen Agende abgefasst. Diese formale Parallele hinsichtlich der Entstehungsgeschichte der anglikanischen Weiheriten von 1550 und von 1792 läßt vermuten, daß innerhalb der neu gegründeten, anglikanischen Kirche der USA durchaus kontroverse Auffassungen von Wesen und Vollmacht des geistlichen Amtes existierten. Die neue Konfessionsgemeinschaft verstand sich als eine " Episcopal Church ", insofern sie (anders als alle anderen, protestantischen Denominationen auf dem Territorium der Föderation) bischöfliche Leiter besaß; diese Eigentümlichkeit der amerikanischen Episkopalkirche implizierte jedoch nicht notwendig auch die Anerkennung der theologischen Lehren von der *Successio Apostolica* und vom *Ius divinum* der Bischöfe. Die Offenheit hinsichtlich der dogmatischen Einordnung des Weiheritus führte die Redaktoren des Ordinale von 1792 zu liturgischen Lösungen, die von denen des " Prayer Book " von 1662 nicht unwesentlich abwichen. Im Formular der Priesterordination entfielen die in Cranmers Ordinale von 1550 sowie in

allen nachfolgenden Fassungen des " Prayer Book " enthaltenen Worte aus Johannes 20, 21 - 23: " Whose sins thou dost forgive, they are forgiven; and whose sins thou dost retain, they are retained. " Die bedeutsame Auslassung läßt darauf schließen, daß im neu verfassten " Prayer Book " der amerikanischen Episkopalkirche der Ritus der Handauflegung im reformatorischen Sinn als symbolische Beauftragung zur " ministry of word " und nicht so sehr in traditioneller Weise als sakramentale Weihehandlung verstanden wurde. Zudem enthielt das neue " Ordinal " noch ein alternatives Formular der Priesterordination, das eine Deutung des liturgischen Geschehens als eine bloße Beauftragung (" Commission ") nahelegte und dem Gedanken an eine Weihe im sakramentalen Sinn (" Consecration ") nur wenig Raum ließ. Das Ordinale der " Protestant Episcopal Church " der USA annullierte damit nicht allein jene Akzentverlagerung nach der hochkirchlichen Seite hin, welche das Weiheformular des revidierten " Common Prayer Book " von 1662 gekennzeichnet hatte (vgl. oben Kapitel X, Abschnitt 2). In der Eliminierung vorreformatorischer Züge ging der Ordinationsritus der amerikanischen Anglikaner vielmehr noch über Cranmers Ordinale von 1550 hinaus (s. oben Kapitel IX, Abschnitt 5).

Auch die Canones der neuen " Episcopal Church " ließen ein gegenüber dem Vorbild der " Church of England " sichtlich modifiziertes Verständnis des geistlichen Amtes erkennen. Von der Generalversammlung (" General Convention ") der amerikanischen Anglikaner in Philadelphia im gleichen Jahr (1789) verabschiedet wie das amerikanische " Prayer Book ", enthielten sie eine

17

Reihe bedeutsamer Neuerungen. Insbesondere brachen die neuen Canones mit dem traditionellen System der Metropolitanverfassung, das anglikanischen Apologeten des sechzehnten Jahrhunderts, von Gardiner und Sampson bis zu Jewel und Hooker, gerade als ein Ausweis der Katholizität der " Church of England " gegolten hatte. An die Spitze der anglikanischen Kirche der Ver-

18

einigten Staaten von Nordamerika trat nun - in deutlicher Parallele zur

politischen Verfassung der Föderation - ein Vorsitzender Bischof (" Presiding Bishop "), der von der ersten Kammer der " General Convention ", dem " House of Bishops ", in geheimer Wahl zu bestimmen war.<sup>19</sup> Neben die Bischofsversammlung, in der auch alle nicht residierenden Bischöfe gleiches Stimmrecht besaßen und Pluralstimmen ausgeschlossen waren, trat ein paritätisch aus niederen Klerikern und Laien zusammengesetztes " House of Deputies ". Es vertrat in Analogie zum amerikanischen Senat die einzelnen Glieder der kirchlichen Föderation, d.h. die verschiedenen Diözesen der Vereinigten Episkopalkirche.<sup>20</sup> Bereits der erste Artikel dieser kirchlichen Geschäftsordnung legte die " völlige und uneingeschränkte Redefreiheit " und das materiell unbegrenzte Initiativrecht dieser Deputiertenversammlung fest, die damit ein verbrieftes Mitspracherecht auch in allen doktrinalen Fragen besaß.<sup>21</sup> Die Verfassung der ersten selbstständigen, anglikanischen Gliedkirche in Übersee wies so eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit den neu geschaffenen, politischen Strukturen des Landes auf, wirkte langfristig aber auch auf die innere Ordnung der " Church of England " selbst zurück.

Das " Book of Common Prayer " der " Protestant Episcopal Church " der USA - verabschiedet im Jahr des Ballhausschwurs und im gleichen Jahr (1791) in Kraft gesetzt wie das Werk der " Constituante " in Frankreich - verweist als Ganzes auf einen vorwiegend aufklärerisch-rationalistischen Kontext. Sieht man vom - freilich bedeutsamen - Detail der geänderten Anaphora ab, so reflektiert die amerikanische " Prayer Book "-Liturgie weit eher Prinzipien der " Low Church " als solche des " hochkirchlichen " Typus. Historisch verstehbar wird die Liturgie der anglikanischen Kirche in den USA jedoch erst im Blick auf die besondere Situation, der sie entstammt. Für die Gründerväter der Nordamerikanischen Union (und ebenso für die Generation nach ihnen) war die amerikanische Tochterkirche der " Church of England " nur e i n e, zudem noch leicht suspekta, Glaubensgemeinschaft unter vielen

- " eine einzelne und besondere Sekte ", wie Joseph Story, Richter am " Supreme Court " der Vereinigten Staaten, vier Jahrzehnte später in einem Kommentar zur amerikanischen Verfassung bemerkte.<sup>22</sup> Auch darum wurde nun das amerikanische " Prayer Book " zur liturgischen Klammer des inneren Zusammenhalts einer Religionsgemeinschaft, die den von der anglikanischen Hierarchie Englands so sehr gefürchteten Prozeß des Privilegienverlustes - des " Disestablishment " - ohne wesentliche Einbuße in der Substanz bereits durchlaufen hatte. Zugleich aber deutete die amerikanische " Prayer Book "-Revision von 1789/ 1791 auf einen grundsätzlichen Bedeutungszuwachs der " Prayer Book "-Liturgie insgesamt. Cranmers reformatorische Agende betraf nun erstmals nicht allein die Bevölkerung der britischen Inseln oder einige der als Kolonisatoren ausgesandten Untertanen Englands, sondern sie schlug dauerhafte Wurzeln auf einem neuen Kontinent - in einem Land, das sich von jeder staatsrechtlichen Bindung an die britische Monarchie eben erst gelöst hatte. Das liturgische Vermächtnis des englischen Reformators gewann damit eine neue, von diesem selbst schwerlich vorausgesehene Funktion: ähnlich wie Shakespeares Dramen oder Händels Oratorien wurde das " Book of Common Prayer " zu einem die Staatsgrenzen übergreifenden Symbol der spannungsreichen Einheit des angelsächsischen Kulturraums.

Denn andere, nationale Adaptionen des englischen " Prayer Book " folgten seit den letzten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts und bezeugten die unverminderte Lebendigkeit dieses dem Reformationszeitalter entstammenden, auch ' artistisch ' gelungenen Textes. Den Anfang machte ein eigenes " Prayer Book " der Anglikaner in Irland (1877), also der anglikanischen Kirchenprovinz Dublin (Armagh) und der ihr zugeordneten Suffragane. Daran schlossen sich neue " Prayer Books " für Kanada (das 1867 den Dominionstatus erlangt hatte), für die Südafrikanische Union und für die anglikanischen Bistümer des " Kaiserreichs Indien " (seit 1877), dessen Gebiet das Territorium der heutigen Staaten Pakistan, Indien, Bangladesch, Burma und Sri Lanka

umfasste. Hinzu kamen anglikanische Missionskirchen in Afrika und in verschiedenen britischen Kronkolonien (wie z.B. Gibraltar, Malta und Zypern), die - unter wechselnden Organisationsformen - allesamt Liturgien verwendeten, die unmittelbar auf jenes zweite " Book of Common Prayer " zurückgingen, das Cranmer und seine Mitarbeiter in den entscheidenden Jahren von 1550 - 1552, unter der nominellen Herrschaft König Edwards VI., erstellt hatten. Im Laufe des neunzehnten und des frühen zwanzigsten Jahrhunderts schließlich wurde Cranmers " Book of Common Prayer " in mehr als hundert Sprachen übertragen.

Die Einrichtung der " Lambeth Conferences " - regelmäßiger Treffen der anglikanischen Kirchenführer aus aller Welt im Londoner Amtssitz (" Lambeth Palace ") des Erzbischofs von Canterbury - brachte die einzelnen Gliedkirchen der " Anglican Community " in ständigen Kontakt und führte damit zu wechselseitiger Beeinflussung auch auf liturgischem Gebiet. So bestand ein innerer Zusammenhang zwischen den liturgischen Revisionsbestrebungen in England im frühen zwanzigsten Jahrhundert und der amerikanischen " Prayer Book "-Revision von 1928. Das im späten neunzehnten Jahrhundert gebrauchte " Prayer Book " der Episkopalkirche in Kanada wies in einigen Punkten hochkirchliche Züge auf, die auf direkte Einflüsse des " Oxford Movement " in der " Church of England " schließen lassen. Das " Book of Common Prayer " der 1947, nach dem Ende der britischen Kolonialherrschaft, gegründeten " Südindischen Kirchenunion " wiederum griff (1950) auf verschiedene Elemente der ostsyrischen Liturgietradition der indischen Thomaschristen zurück und wirkte durch diese Anreicherung mit rituellen Formbestandteilen einer der ältesten orientalischen Liturgien auch auf liturgische Reformtendenzen in anderen Gliedkirchen der anglikanischen Gemeinschaft ein. So kamen in der gemeinsamen Bindung an Cranmers " Prayer Book "-Liturgie, aber auch in zahlreichen Bemühungen um ihre Adaption an regional sehr unterschiedliche Verhältnisse, Einheit und Vielfalt der weltweiten " Anglican Community " eindrucksvoll zur Geltung. Die historische Entwicklung

im Verlauf des neunzehnten und zumal im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts sollte dann freilich zeigen, daß Cranmers Postulat der liturgischen " Uniformität " weit eher in den überseeischen Gliedkirchen der Anglikanischen Gemeinschaft verwirklicht wurde als von der in einem Prozeß der inneren Umgestaltung begriffenen " Church of England " selbst.

X - XIII. Das Erbe der englischen Reformation: die Ausein-  
setzung um das " Book of Common Prayer " (1559 - 1978)

XII. Die Bewegung der " Tractarians " und der Kampf um die  
" Church of England ".

Das auf die " Glorious Revolution " folgende Jahrhundert erwies sich für die Staatskirche Englands als eine Ära der Besitzstandswahrung eher denn der missionarischen Expansion. Cranmers " Book of Common Prayer " aber, das über einen langen Zeitraum hinweg (1549 - 1662 bzw. 1689) im Zentrum einer vitalen und weite Teile der englischen Bevölkerung umfassenden Auseinandersetzung gestanden hatte, begann nun historisch zu werden. Ein aus ferner Vergangenheit überliefertes Dokument der wechselvollen Gründungsgeschichte der " Church of England ", galt es den einen als sakrosankt, den andern als ein Objekt vorwiegend antiquarischen Interesses, und taugte selbst für die in zahlreichen " Congregations " versammelten, späten Nachfahren der elisabethanischen Puritaner kaum noch zum Skandalon, über das ernsthaft zu streiten sich lohnte. Die liturgischen Kontroversen früherer Zeiten verblassten oder wurden mitunter sogar zum Gegenstand aufklärerischer Satire - so etwa in einer vielleicht auf die umstrittene " Ornaments Rubrick " anspielenden, burlesken Schilderung Swifts, die von einem Alptraum des Dichters berichtet, der vor der Predigt seinen Chorrock nicht findet. Der Predigtgottesdienst wurde zur zentralen und charakteristischen Form anglikanischer Liturgie im Jahrhundert des " Enlightenment. Denn für die meisten Theologen der " Church of England " verlagerte das Schwergewicht ihrer Aufmerksamkeit sich nunmehr von den bekannten, dogmatischen Streitfragen und liturgischen

Kontroversen der Vergangenheit auf den Bereich einer mitunter etwas  
blassen " Moralität ", die - einem berühmten Satz George Berkeleys  
zufolge - als ebenso beweisbar galt " wie angewandte Mathematik. "<sup>2</sup>

Nach dem Scheitern des letzten Versuchs einer auch für die " Nonconformists " annehmbaren Neugestaltung des " Prayer Book " in den Jahren 1688/ 1689 war die Frage einer neuerlichen Revision der Agende für die Dauer des ganzen achtzehnten Jahrhunderts kein Thema von wirklicher Bedeutung. Das Anschwellen der evangelikalen Erweckungsbewegung John Wesleys (1703 - 1791) und die Erstellung einer eigenen methodistischen Gottesdienstordnung (1795) machten zudem am Ausgang des Jahrhunderts überdeutlich, daß Cranmers liturgisches Meisterwerk für einen Teil der englischen Protestanten seine konsensstiftende Kraft eingebüßt hatte. Anstöße zu einer umfassenden Erneuerung des anglikanischen Gottesdienstes waren hinfort kaum mehr aus dem Lager jener protestantischen " Dissenters " zu erwarten, die innerlich, und zum Teil auch offen, mit einer in der Verteidigung ihrer Privilegien erstarrten Staatskirche gebrochen hatten. Die für das weitere Schicksal der " Established Church of England " entscheidende Frage mußte daher lauten, ob sich innerhalb des " hochkirchlichen " Flügels des Anglikanismus selbst eine breite Reformbewegung entwickeln und als dynamisch genug erweisen werde, die verfestigten Fronten der konfessionellen Auseinandersetzung wieder in Bewegung zu bringen.

Wie so oft im Lauf der Kirchengeschichte kam der entscheidende Anstoß zur Erneuerung aus der Tradition - genauer gesagt, aus den zum großen Teil noch dem Mittelalter entstammenden Kathedralen und Universitätskapellen des Landes. Die Zahl der Bistümer, und damit auch der Kathedralkapitel Englands, war in den Jahren nach der Trennung von Rom nicht unwesentlich vermehrt worden: sowohl für Heinrich VIII.<sup>3</sup> als auch für Elisabeth waren die Bischöfe eine geschätzte Stütze des Thrones und ein unentbehrliches Instrument zur Ausübung des königlichen Supremats. Das kanonische Recht der reformierten

" Church of England " unterstellte die Domkapitel in allen " existentiellen " Angelegenheiten (wie der Wahl eines Bischofs oder Domdekans) zwar unmittelbar der Autorität der Krone, räumte ihnen aber gerade darum im Gesamtgefüge der anglikanischen Kirchenorganisation einen wichtigen Sonderstatus ein. Der unter Edward VI. und unter Elisabeth - auf dem Höhepunkt der englischen Reformation - erstellte Entwurf einer kirchlichen Rechtssammlung schrieb ausdrücklich die fortdauernde Geltung der überlieferten Kathedralstatuten fest, soweit sie " Gottes Wort ", also der " reinen " reformatorischen Lehre, nicht entgegenstünden. Der Fortbestand der Domkapitel erwies sich für die Entwicklung des Anglikanismus als ein entscheidender Faktor: die " Chapters " der Kathedralen, die in einigen Fällen monastische Traditionen unmittelbar fortsetzten, agierten im weiteren Rahmen der Staatskirche - wie Diarmaid Mac Culloch formulierte - als " eine liturgische Fünfte Kolonne. " Sie pflegten eine gottesdienstliche Sondertradition, die auch in Phasen, in denen das Antlitz der " Church of England " vor allem durch calvinistische oder durch " rationalistische " Züge geprägt war, eine ungefähre Erinnerung an die feierliche Meßfeier (" High Mass ") vorreformatorischer Zeiten wachhielt.

Diese spezifische Funktion der anglikanischen Kathedralen trat besonders während der Ära Erzbischof Lauds deutlich hervor. Vielleicht nie zuvor seit den Tagen des frühen Mittelalters waren die Bischofskirchen in solchem Maß zum anerkannten Modell gottesdienstlicher Gestaltung geworden, das über die liturgische Praxis auch der Pfarrkirchen entschied, als während der kurzen Herrschaft der " Arminians " über die " Church of England ". An Lauds Reformwerk, das in den Stürmen des englischen Bürgerkriegs unterging, meinten später die " Tractarians " des neunzehnten Jahrhunderts unmittelbar anzuknüpfen; es war Ausdruck einer mehr als nur flüchtigen Geistesverwandtschaft, wenn gerade sie die Schriften des unglücklichen Primas als ein Mittel der Rückbesinnung und historischen Selbstvergewisserung des

Anglikanismus enthusiastisch empfahlen.

Auf Entstehung und Ausbreitung der " anglokatholischen " Bewegung im England des neunzehnten Jahrhunderts ist im engen thematischen Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht näher einzugehen. Es ist bekannt, daß einige Protagonisten dieser Bewegung, wie John Henry Newman oder George Manning, den Weg zum Katholizismus fanden, zahlreiche ihrer Gesinnungsfreunde aber im konfessionellen Binnenraum der " Church of England " verblieben und dort in weitem Umfang für ihre Überzeugungen eintraten. Manches spricht denn auch dafür, in dem vereinfachend als " Anglocatholicism " gekennzeichneten, komplexen Phänomen eine Abart einer in der Zeit der Frühromantik in verschiedenen Ländern Europas wahrnehmbaren Konversionstendenz zu sehen:<sup>8</sup> eine spezifisch **englische** Variante insofern, als ihre Dynamik weit eher auf eine Aufdeckung der " historischen " Wurzeln des englischen Christentums zielte als auf eine Annäherung an den Katholizismus in seiner aktuellen Gestalt. Von hier aus erklärt sich auch die teils ästhetische, teils " antiquarische " Ausrichtung der beiden Flügel dieser Bewegung - des " Oxford Movement " und des komplementären " Cambridge Movement ". Setzte letzteres sich unter anderem die Erneuerung in der Reformationszeit spolierter Kirchenbauten im Sinn eines " Gothic Revival " zum Ziel,<sup>9</sup> so war der lockere Zusammenschluß, der in der Universität Oxford sein ideelles Zentrum besaß, vor allem wissenschaftlich-theologisch ausgerichtet. Gemeinsam war beiden Gruppen die pietätvolle Suche nach einem in die Vergangenheit zurückprojizierten, hypothetischen Idealzustand der " Church of England ", den sie deren aus dem Jahrhundert der Aufklärung überkommenen, von Gruppenantagonismen, latitudinaristischer Skepsis und rationalistischer Traditionskritik geprägtem, damaligem Erscheinungsbild entgegensetzten.

Besonderes Gewicht kam dabei, in den Augen führender Vertreter des " Oxford Movement ", der bischöflichen Verfassung der " Church of England " zu. Ihre

Bischöfe galten nun nicht mehr in erster Linie als lokale Beauftragte des " King in Parliament " oder als theologisch geschulte Leiter einer durch " Act of Parliament " instaurierten Kirchenorganisation. Die Diözesanlenker erschienen vielmehr als mit supranaturaler Vollmacht ausgestattete Wächter einer (dem Anspruch nach) " apostolischen " Tradition. Für die romantisch gestimmten Wortführer der neuen Bewegung verkörperte diese Tradition sich am reinsten in den großen mittelalterlichen Kathedralen des Landes: Sinnbildern eines als autochthon begriffenen, englischen Christentums, das bis in die Tage Gregors des Großen und Augustins von Canterbury zurückreichte. John Constables berühmte Vedute der Kathedrale von Salisbury, die in mehreren Varianten überliefert ist, bringt diese im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts gewandelte Ekklesiologie des Anglikanismus diskret, doch unübersehbar zum Ausdruck. Bischof John Fisher [sic] von Salisbury, Freund und Förderer des Malers, ergeht sich auf diesem Gemälde mit seiner Gattin im freien Feld vor seiner Kathedrale, inmitten einer von den Zerfallserscheinungen der Zivilisation noch unberührten, " urbildlich " wirkenden Natur. Mit eindringlicher Geste des erhobenen, rechten Arms verweist Fisher den Betrachter des Bildes auf die machtvolle Chorpartie seiner Bischofskirche, die so gleichsam zur Chiffre der institutionellen Kontinuität und der Lehrtradition der " Church of England " selbst wird (und die zudem als ein Paradigma der im Architekturstil des " Early English " verkörperten, theologisch-politisch-ästhetischen Ideale der " Cambridge Ecclesiologists " verstanden werden mag). Der von Constable in symbolischer Verdichtung dargestellten, romantischen Konzeption einer neuen Generation " hochkirchlich " geprägter, anglikanischer Theologen galt die gotische Kathedrale als die spirituelle und gottesdienstliche Mitte des englischen Christentums, und der anglikanische Episkopat als bevollmächtigter Ausleger einer in den Kathedralen sym-bolisierten, ununterbrochenen Lehrüberlieferung. Dieser Impuls bestimmte

auch das liturgische Grundverständnis der " Tractarians ": es hatte unter anderem eine theologische Aufwertung und wachsende Wertschätzung des " Book of Common Prayer " zur Folge. Im Sinn des Prinzips der " Lex orandi lex credendi " galt Cranmers Agende nun als verbindliche Glaubensnorm und eigentliche Inspirationsquelle der " Church of England ".<sup>11</sup> Einige Jahre vor seiner Konversion zum Katholizismus charakterisierte John Henry Newman diese deutlich gewandelte Funktion der anglikanischen Agende mit folgenden Worten: " Kein Angehöriger der englischen Kirche nimmt sich je die Freiheit, irgend einer Lehrauffassung anzuhängen, die verschieden wäre von der im ' Prayer Book ' niedergelegten. Dieses Formular enthält die Grundzüge unserer Theologie; und in ihm liegt die praktische Verwirklichung unseres Glaubens, welche die wahre Religion ausmacht. Wir überantworten uns ihm [i.e., dem ' Prayer Book ']; wir handeln nur im Einklang mit ihm; wir richten uns nach ihm sogar in untergeordneten Fragen, die an sich Raum für eine gewisse Verschiedenheit der Meinungen lassen würden. " An anderer Stelle nannte Newman das " Book of Common Prayer " eine " wirkliche Einführung in den Literalsinn der Schrift für alle belehrungswilligen Geister ", empfahl es also gewissermaßen als ein Instrument der praktischen Exegese.<sup>12</sup> Und noch für anglikanische Theologen wie Henry Scott Holland, Prediger an " St. Paul's Cathedral " in London, oder Charles Gore, nacheinander Bischof von Worcester, Birmingham und Oxford, war die eucharistische Liturgie des " Common Prayer Book " die permanente und unveränderliche Selbstausslegung der christlichen Heilsgeschichte: Cranmers Agende insgesamt galt ihnen als die oberste und verbindliche Norm, wenn nicht des Dogmas selbst, so doch des Ritus und der Glaubenspraxis der " Church of England ".<sup>13</sup>

Die erste Generation der " Tractarians " freilich sah in der von ihnen unermüdlich propagierten, strikten Beachtung der liturgischen Ordnung des " Prayer Book " vor allem einen spirituellen Damm gegen eine befürchtete

Überflutung des protestantischen England durch die Ergebnisse einer in oft unkritischer Weise praktizierten, historisch-kritischen Theologie. Die Bewegung der " Tractarians " begann daher ursprünglich als ein dem kirchlichen Status quo verpflichteter Zusammenschluß entschiedener Anhänger der Religionsregelung von 1662. Die sich über Jahrzehnte erstreckende Produktion umfangreicher Traktate ( " tracts " ) liturgiegeschichtlichen, dogmatischen oder kirchenhistorischen Inhalts, die der Bewegung publizistische Resonanz verschafften, ihr freilich auch ihren ironisch getönten Namen ( " tractarianism " ) eintrugen, diente so vor allem der Verteidigung der Agende in ihrer historisch gewachsenen Gestalt. Die ursprünglichen Vertreter des " ritualism " wandten sich gegen die hypothetische Gefahr einer Umgestaltung des " Prayer Book " im " evangelikalén " Sinn und forderten die genaue und vollständige Beachtung seines Wortlauts und seiner Rubriken, zielten ihrerseits jedoch noch nicht auf eine " traditionalistische " Umgestaltung der anglikanischen Liturgie. Diese strenge Bindung an das Bestehende machte die frühen " tractarians " zu geschätzten Verbündeten des " hochkirchlichen " Flügels innerhalb des anglikanischen Episkopats, der damals einen zweifachen Kampf gegen die Verfechter einer " Low Church "-Ideologie innerhalb, und gegen Methodisten und Anhänger anderer " Erweckungsbewegungen " außerhalb der " Church of England " zu führen hatte. In diesem Zusammenhang gelangte auch eine in ihren Ursprüngen bis auf William Laud oder gar bis auf Richard Hooker zurückgehende Vorstellung zu neuer und zentraler Bedeutung: die mehr apologetisch als historisch begründete These, die Staatskirche Englands nehme zwischen der Kirche Roms und den reformatorischen Konfessionsgemeinschaften des europäischen Kontinents die genaue Mitte ein und erweise sich gerade so als die zuverlässigste Hüterin des authentischen, von Mißbräuchen und Entstellungen gereinigten, christlichen Glaubens. Bereits im sechzehnten und frühen siebzehnten Jahrhundert hatten einige protestantische Autoren vom europäischen Kontinent, wie Jean Hotman oder Isaac Casaubon,

ganz im Sinn dieses Gedankens einer anglikanischen **Via media**, die Kirche von England als modellhafte Vorwegnahme einer wieder vereinigten Christenheit gepriesen. Unter der Herrschaft Jakobs I. hatte überdies die aufsehenerregende Konversion des früheren Erzbischofs von Spalato (Split), Marcantonio de Dominis, gezeigt, wie folgenreich dieser Anspruch einer die feindlichen Extreme versöhnenden Mittelstellung des Anglikanismus selbst auf einzelne Vertreter des tridentinischen Reformkatholizismus wirkte. Von den frühen anglikanischen Historiographen hatte vor allem Peter Heylyn in seiner nach der Restauration der Stuarts entstandenen "Ecclesia Restaurata" das Bild eines anglikanischen Mittelweges entworfen und von einer ungebrochenen Kontinuität zwischen der vorreformatorischen Kirchenverfassung Englands und seiner aus der Reformation hervorgegangenen Staatskirche gesprochen. Die Theoretiker der **Via media** unter den "Tractarians" konnten also an eine lange Deutungstradition anknüpfen, vertieften diese jedoch zur geschichtsmetaphysischen Vorstellung einer in Liturgie und Lehre der "Church of England" auf beispielhafte Weise verwirklichten **coincidentia oppositorum** und zogen daraus unmittelbare Folgerungen für die eigene Gegenwart. Die legitimatorische Theorie eines anglikanischen Mittelweges, ursprünglich Instrument einer nach außen, gegen den Katholizismus tridentinischer Prägung, gerichteten Apologetik, erhielt so eine gewandelte Funktion - sie wurde nun zu einem Element der inneranglikanischen Auseinandersetzung selbst. Gerade im Einfordern dieser **Via media** gegenüber den vorherrschenden, "evangelikal" Tendenzen ihrer Zeit, wie auch in der Auseinandersetzung mit den Vertretern einer aus dem achtzehnten Jahrhundert überkommenen "Low Church"-Ideologie, gingen einige der "Tractarians" schließlich über die bloße Verteidigung des überkommenen Status der "Church of England" bedeutsam hinaus. Dieser Umstand trug entscheidend dazu bei, daß die zunächst ausschließlich akademischen Strömungen des "Oxford Movement" und des "Cambridge Movement"

sich zu jener breiten, inneranglikanischen Reformbewegung verbanden, von der oben die Rede war.

Dieser Versuch einer umfassenden Begründung des Anglikanismus im Namen einer fast dreihundertjährigen, emphatisch bis ins erste nachchristliche Jahrtausend zurückverlängerten Tradition traf auf einen staatskirchlichen Apparat, der teils durch Schwerfälligkeit, teils auch durch Indifferenz gegenüber den mentalen und sozialen Problemen der frühindustriellen Epoche und durch ein zähes Festhalten an den gewohnheitsrechtlich sanktionierten Gebräuchen des "Ancien regime" gekennzeichnet war und darum einer tiefgreifenden Reform dringend bedürftig schien. Besonders einige der Bischöfe, die im ersten Drittel, teilweise noch bis in die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts die "Church of England" lenkten, wiesen die typischen Züge der Vertreter einer überlebten Epoche<sup>19</sup> auf. Der anglikanische Primas, Erzbischof Howley von Canterbury, trat innerkirchlich vor allem durch seinen Immobilismus hervor und profilierte sich politisch als ein Tory der alten und eisernen Art. Sein beweglicherer und im persönlichen Gebaren jovialer Amtsbruder, Erzbischof Vernon Harcourt von York wiederum, konnte in mancher Hinsicht als nachgerade idealtypische Verkörperung archaischer Vorstellungen und Verhaltensmuster gelten. Aus altadliger Familie stammend und durch eine standesgemäße Heirat in seiner kirchlichen Karriere maßgeblich gefördert, stand Harcourt als Mitglied des "Privy Council" Georgs III. und später als Großalmosenier Viktorias I. der besonderen Sphäre des Hofes so nahe wie nur irgendeiner seiner Vorgänger. Für die Verwaltung seiner Diözese und für die Erfüllung seiner Amtspflichten als Metropolit der nördlichen Kirchenprovinz des Landes erübrigte der Erzbischof nur einen relativ geringen Teil seiner Zeit und seiner materiellen Mittel. Ein Drittel des Jahres verbrachte Harcourt in seiner Stadtresidenz in London, mehrere Monate widmete er der Inspektion und Verschönerung seiner zahlreichen Familiengüter.<sup>20</sup>

Auch die Distribution seiner Einkünfte ist aufschlußreich:

für die bei Feuersbrünsten 1829 und nochmals im Jahr 1840 schwer beschädigte Kathedrale von York spendete der Erzbischof insgesamt tausend Pfund.

Für die bauliche Umgestaltung seines von einem Vetter ererbten Palastes in Nuneham hingegen wandte er immerhin dreißigtausend Pfund auf, und die Neumöblierung dieses Schlosses ließ Harcourt sich vierzigtausend Pfund

<sup>21</sup> kosten. Notorisch war der Nepotismus des Erzbischofs: er ging, wie die höfliche " London Times " nach Harcourts Tod (5.11. 1847) in ihrer Würdigung vermerkte, über jenes Maß an familiärer Pietas weit hinaus, " das zu billigen moderne Zeiten sich in der Lage sehen würden. " <sup>22</sup> Bezeichnend

für das serene Amtsverständnis des Kirchenfürsten, der seine Ernennung zum Erzbischof (1807) zunächst ausgeschlagen haben soll, weil er dann nicht

<sup>23</sup> mehr auf die Jagd reiten könne, scheint folgende Episode: das kanonisch vorgeschriebene Prüfungsgespräch mit einem Weihekandidaten, der als Vikar und präsumptiver Amtsnachfolger in die Pfarrpfründe seines Vaters eintreten wollte, beschränkte Lord Harcourt auf wenige, lakonische

Sätze, die in direkter Rede überliefert sind. " Schön, Mr. Sharp ", begann der Erzbischof seine Examination des künftigen Geistlichen, " Sie wollen also Ihrem Vater als Kaplan zur Hand gehen. Empfehlen Sie mich ihm, wenn Sie in Ihre Heimat zurückkehren ... Mein Sekretär wird Ihnen die nötigen Instruktionen erteilen. Versäumen Sie nicht, morgen früh rechtzeitig zu

<sup>24</sup> Ihrer Ordination in meiner Kathedrale zu sein. Guten Morgen. "

Auch pluralistische Praktiken nahmen in der geistlichen Organisation einer noch immer den Ritualen des " landowning system " verpflichteten Staatskirche einen festen Platz ein. Der als Paradigma angeführte Erzbischof Harcourt etwa, im Jahr 1791 auf Betreiben seines Stiefvaters und mit Billigung des jüngeren Pitt vierunddreißigjährig zum Bischof von Carlisle ernannt, behielt auch nach seinem Amtsantritt sein Kanonikat in " Christchurch Priory " sowie die Pfarre von Sudbury in commendam bei; schließlich, so sekundierte ihm einer seiner neuen Amtsbrüder, Bischof Hinchcliffe von

Peterborough, habe Lord Harcourt eine jährlich wachsende Kinderschar zu versorgen und müsse zudem auf einen standesgemäßen Lebensstil bedacht sein ... Harcourts Ämterhäufung war indes in der anglikanischen Kirche seiner Zeit kein Einzelfall. Vielmehr wies die äußere Verfassung der englischen Staatskirche im späten achtzehnten und noch in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts im ganzen den spezifischen Charme und die charakteristischen Mängel einer althergebrachten, mit der politischen Macht des Landes eng verbundenen Nationalreligion auf. Besucher vom europäischen Kontinent nahmen an der " Church of England " denn auch Züge feudaler Versteinerung und fossiler Erstarrung wahr: als einen " Katholizismus ohne Poesie ", ein " kläglich morsche [s] Glaubensskelett, worin alles blühende Leben erloschen ist ", charakterisierte ein literarischer Reisebericht aus dem Jahre 1828 den Anglikanismus der vorviktorianischen Ära.

Die strukturelle Schwäche und pittoreske Unzeitgemäßheit der anglikanischen Kirchenorganisation in den ersten Dezennien des neunzehnten Jahrhunderts machte die akademischen Verteidiger von Staatskirche und " Prayer Book ", die wachsenden Einfluß auch auf die Neubesetzung vakanter Bischofsstühle gewannen, zu entschiedenen Reformern, freilich zu Reformern fast wider Willen - den Anglikanismus zu verteidigen, bedeutete in der vorgefundenen Situation: ihn erneuern. Deshalb sahen gerade die überzeugtesten Apologeten der herrschenden Staatsreligion eine wesentliche Aufgabe darin, das hierarchische Gefüge der " Church of England " von überkommenen Mißständen zu reinigen, der Übermacht der bloßen Gewohnheit das verpflichtende Erbe einer großen Tradition entgegenzusetzen und der wirkungsvollen Glaubenswerbung der Methodisten und anderer " Nonconformists " mit einer wenigstens gleichwertigen Technik religiöser Führung und Beeinflußung zu begegnen. Die in ihrer Alleingeltung, möglicherweise sogar in ihrem Bestand angefochtene " Established Church of England " trat der Konkurrenz der " Chapels " und

" Congregations " nun erstmals offensiv entgegen, indem sie die sonore Feierlichkeit der " Prayer Book "-Liturgie als ein Element der nationalen Tradition des Landes gegen die spontaneren, aber auch vergänglicheren und mitunter prosaisch anmutenden Gottesdienstformen ihrer nonkonformistischen Gegner ausspielte. In ähnlicher Weise wie zur Zeit William Lauds diente dabei das feierlich-archaische Ritual der Kathedralen und Universitätskapellen (s. oben) als ein Modell für die liturgische Praxis der Pfarrkirchen. Dies umso mehr, als manche der aus dem " Oxford Movement " hervorgegangenen Diözesankleriker sich von einer eindrucksvollen Gottesdienstgestaltung eine positive Wirkung auf ihre der Staatskirche teilweise entfremdeten Pfarrkinder versprachen, mit anderen Worten: die Liturgie als ein Mittel der Katechese einsetzten. Damit aber fanden sich einige der überzeugtesten und entschiedensten Verteidiger der " Church of England " vor einer unvorhergesehenen Situation, die zu ihrem grundsätzlich " protestantischen " Glaubensverständnis in einem gewissen Kontrast stand: Glanz und Schönheit der gottesdienstlichen Feier sollten der spirituellen Erneuerung der eigenen Glaubensgemeinschaft dienen, das Lager des konfessionellen Gegners schwächen und in ihrer Loyalität angefochtene Anhänger zurückgewinnen. Das Konzept der " Tractarians " wies hierin eine frappierende Ähnlichkeit mit den Prinzipien und der missionarischen Praxis manch führender Vertreter der katholischen Reform des sechzehnten Jahrhunderts auf. So fiel aus der Gegenwart des Anglikanismus ein merkwürdiges Licht auf seine Vergangenheit: gerade die aktivsten und konsequentesten Propagandisten der " Church of England " sahen sich genötigt, zur Verteidigung der geltenden Liturgie und Kirchenverfassung sich teilweise ähnlicher Mittel zu bedienen wie die katholischen Reformer der nachtridentinischen Epoche. Nichts macht diese partielle Analogie anschaulicher als die gesteigerte Bedeutung, die einzelne Vertreter des " Anglokatholizismus " der Förderung und Verbreitung populärer Frömmigkeitsformen beimaßen: Andachten, Prozessionen, Litaneien,

eucharistischen Betrachtungen außerhalb des eigentlichen Abendmahlsgottesdienstes, in denen die Grenzen zwischen mystagogischer Kommemoration und liturgischer Adoration mitunter verschwammen, Versuchen einer Einführung des Rosenkranzgebets in England, schließlich sogar der Gründung eigener, anglikanischer Ordensgemeinschaften. John Henry Newman plädierte, einige Jahre vor seiner Konversion zum Katholizismus, offen für eine Ergänzung des " Prayer Book " durch Einfügung geeigneter Passagen aus dem römischen Brevier.

So wurde im Lager der " Tractarians " selbst, deren erstes und oberstes Prinzip ursprünglich die Überzeugung von der Unantastbarkeit und nahezu dogmatischen Verbindlichkeit des " Prayer Book " gewesen war, der Ruf nach einer reicheren Ausgestaltung, und damit im Grunde nach einer neuerlichen Revision der Cranmerschen Agende laut. Das angestrebte Bemühen der " Ritualists ", die Katholizität des Anglikanismus nachzuweisen und als ein verbindliches Erbe der englischen Geschichte gegen jeden Versuch einer Relativierung zu verteidigen, führte in seiner letzten Steigerung zum Phänomen eines neuen liturgischen Revisionismus, der sich als paradoxale Konsequenz einer umfassenden, vom romantischen Ideal einer " katholischen und autokephalen Kirche von England " inspirierten Purifizierungstendenz begreifen läßt. Folgerichtig veränderte sich nun auch die Bedeutung des programmatischen Neologismus " Anglocatholicism ". Ursprünglich war der Begriff vorwiegend deskriptiv verstanden worden: als die apologetische Feststellung, die Kirche von England, und möglicherweise nur sie allein, sei wahrhaft katholisch. Nun aber erhielt das ungewohnte Epitheton " anglocatholic " einen zunehmend normativen Klang: die " Katholizität " des Anglikanismus galt jetzt vornehmlich als ein Auftrag und nicht mehr in erster Linie als ein durch historische Forschung nur zu erhärtender, objektiv beweisbarer Tatbestand. Die " anglokatholische " Richtung der anglikanischen Theologie richtete sich zunehmend am Wunschbild einer " universalen, katholischen Kirche der Zukunft " aus, als deren durchaus der

Vervollkommnung bedürftige, insulare Variante sie die " Church of England " begriff.

Deutlich wird dieser Übergang von der bloßen Verteidigung des kirchlichen **Status quo** zum neuartigen Postulat einer umfassenden, inneranglikanischen Erneuerung an der zeitgenössischen Auseinandersetzung um rechtliche Verbindlichkeit und liturgische Befolgung des " Book of Common Prayer ". Ihr Grundverständnis einer " anglikanischen Katholizität ", das vor allem vom Gedanken der inneren Einheit zwischen reformatorischem und vorreformatorischem englischem Christentum bestimmt wurde, führte einige Vertreter des " Oxford Movement " zu einer liturgischen Praxis, die mit der Ordnung des " Common Prayer Book " von 1662 kaum mehr in Einklang zu bringen war, weil sie die klaren Bestimmungen seiner normierenden Rubriken durch zahlreiche " ritualistische " Modifikationen faktisch unterlief. So wurden die traditionellen Verneigungen und Kniebeugen des Priesters während der eucharistischen Anaphora, die Cranmers zweites " Book of Common Prayer " ausnahmslos beseitigt hatte, von einer Anzahl anglikanischer Kleriker unter ausdrücklicher Berufung auf das vorreformatorische Missale von Salisbury wiedereingeführt. Eine Reihe auf Cranmers Betreiben unter Edward VI. und teilweise schon unter Heinrich VIII. abgeschaffter, liturgischer Gebräuche - wie etwa die feierliche Prozession am Palmsonntag - wurden wiederbelebt; in manchen ' anglokatholisch ' geprägten Pfarreien Englands sind sie bis heute üblich.<sup>33</sup> Selbst die Elevation der eucharistischen Elemente während der Anaphora (nach der Rezitation der Einsetzungsworte) wurde in der Erstausgabe von Percy Dearmers vielgelesenem " The Parsons Handbóok " (1899), das als eine katechetisch-liturgische Handreichung für anglikanische Pfarrkleriker gedacht war, mit Nachdruck empfohlen und erst auf " evangelikale " Proteste hin in späteren Ausgaben übergangen: bereits Cranmers erstes " Book of Common Prayer " von 1549<sup>34</sup> aber hatte diesen Ritus ausdrücklich verboten.

Besondere Aufmerksamkeit widmeten einige Theoretiker der " anglokatholischen " Bewegung der Frage der liturgischen Paramente: als Schmuck der anglikanischen Altartische (" Communion Tables ") setzten sich nun häufig (gotisierendes) Antependium, Altartuch, Altarkreuz und sechs Kandelaber durch (statt der ursprünglich zwei Altarkerzen der Laudära). " Anglokatholisch " gesinnte Geistliche trugen zur Abendmahlsfeier, statt des in Cranmers zweitem " Book of Common Prayer " von 1552 vorgeschriebenen Chorhemds, häufig ein Meßgewand alten Stils. Von anglokatholischen Idealen berührte Bischöfe der Staatskirche begannen nun vereinzelt, die bisher nur im Wappen geführte Mitra während des feierlichen Abendmahlsgottesdienstes in ihren Kathedralen, bei der Ordination von Priestern und Diakonen, später auch bei Konfirmationen tatsächlich zu tragen (inzwischen ist der liturgische Gebrauch von Mitra, Krummstab und Pektoriale in der " Church of England " offiziell sanktioniert).<sup>35</sup> Einige hochkirchliche Theologen des neunzehnten Jahrhunderts traten sogar für die Aufnahme des traditionsreichen Ritus der " *Porrectio instrumentorum* " ins anglikanische Ordinale ein, aus dem Cranmer ihn verbannt hatte (s. auch oben Kapitel IX, Abschnitt 5).<sup>36</sup>

Die wachsende Beunruhigung des starken " evangelikalens " Flügels innerhalb der Staatskirche (und eines nicht unbedeutenden Teils der britischen Öffentlichkeit) angesichts dieser theologischen und liturgischen Offensive der " Anglocatholics " hält eine Karikatur aus dem Jahr 1869 fest: in ihre (in einer Rubrik des zweiten " Book of Common Prayer " vorgeschriebene) karge bischöfliche Amtstracht (" surplice " und " rochet ") gehüllt, blicken Cranmer und Ridley in dieser satirischen Zeichnung auf einen mit Kelchen und Patenen überladenen Altartisch, vor dem ein nach " gotischer Manier " in Albe und Kasel gewandeter, viktorianischer Geistlicher - vom Volk abgewandt und von weihrauchschwingenden Ministranten assistiert - eine eucharistische Liturgie zelebriert, die mit der des " Prayer Book " offensichtlich

nur noch flüchtige Gemeinsamkeiten aufweist.

Aufschlußreich für diesen in mancher Beziehung an die Laudära gemahnen- den Stilwandel innerhalb der " Church of England " war unter anderem die Kontroverse zwischen den Wortführern des Londoner " Alcuin Club " und den Anhängern der " Peter and Paul Society ", die gleichfalls ihr Zentrum in der britischen Hauptstadt besaß. Die Theoretiker der erstge- nannten Richtung, besonders der Autor des erwähnten " Parson's Hand- book ", Percy Dearmer, sahen in Cranmers erstem " Book of Common Prayer " von 1549 das eindrucksvollste Zeugnis einer bis ins erste Jahrtausend zurückreichenden, ungebrochenen inneren Einheit des englischen Christen- tums- gewissermaßen den englischen Nationalritus, " the English Use ", wie später Walter Howard Frere und Clifford William Dugmore Cranmers Agende apostrophieren sollten.<sup>39</sup> Für eine Anreicherung des anglikanischen Gottes- dienstes mit Elementen der nachtridentinischen, katholischen Liturgie plädierten hingegen die führenden Theoretiker der " Peter and Paul Society ", die sich eine Union der anglikanischen Staatskirche mit der Kirche Roms und mit den orthodoxen Kirchen des Ostens zum Ziel gesetzt hatte. Mar- tin Travers reich illustrierte, volkstümliche Darstellungen " Pictures of the English Liturgy - Low Mass " und " The Celebration of High Mass " warben für diese ökumenische Intention in popularisierender Manier, indem sie dem gelegentlich als " British Museum Religion " kritisierten, historisie- renden Ritualismus der frühen " Tractarians " das einprägsame Bild einer vom Ideal barocker Festlichkeit inspirierten, von theatralischen Zügen mitunter nicht ganz freien Liturgiegestaltung entgegensetzten. Auch in der historisti- schen Architektur der Zeit manifestierte sich dieser Gegensatz zwischen betont national gesinnten, die insulare Sonderstellung des Anglikanismus hervorhebenden " Anglo Catholics " und den Propagatoren der harmonistischen Vorstellung eines auch Orthodoxe und " römische " Katholiken einschließenden, - und der " Church of England " eine entscheidende Mittelstellung zuweisenden - " Wider Catholicism ".<sup>41</sup> So trat Travers als Architekt mit Vorliebe für die

Rebarockisierung oder " stilgerechte " Ergänzung von Sakralbauten ein,<sup>42</sup> die der Ära Lauds oder der Restaurationsepoche entstammten: die pom-pöse Ausschmückung von " St. Augustine's " (Queen's Gate) oder von " St. Magnus the Martyr " bilden aufwendige Beispiele dieser " neobarocken " Strömung, die zuletzt - wie etwa im Fall des teilweise der " Casa Santa " von Loreto nachempfundenen " Holy House " in Walsingham - ihre innere Affinität zu Lehre und Ritus der katholischen Kirche kaum mehr<sup>43</sup> verbarg.

Die ästhetischen Vorstellungen der " Cambridge Ecclesiologists " und künstlerischen Maximen der Protagonisten des " Oxford Movement " hingegen orientierten sich fast ausnahmslos an der gotischen Architektur des (englischen) Mittelalters. Ursprünglich freilich stand diese ' Bewegung zur Erneuerung der mittelalterlichen Baukunst ' vorwiegend unter pragmatischen Vorzeichen: die Aktivitäten der " Ecclesiologists " richteten sich zunächst darauf, die klassizistische Kühle und puristische Kargheit der Mehrzahl der im späten achtzehnten Jahrhundert entstandenen Kirchenbauten durch eine<sup>44</sup> emotional anrührende, künstlerisch reichere Gestaltung abzulösen und zugleich die im Zuge der Frühindustrialisierung anwachsenden, suburbanen Siedlungen Englands mit dringend benötigten Pfarrkirchen auszustatten (man hat errechnet, daß die im Jahr 1818 gegründete " English Church Building Society ", unterstützt durch mehrere " Church Building Acts " des britischen Parlaments wie auch durch private Stiftungen, England<sup>45</sup> binnen weniger Jahre mit 214 neuen Kirchen versorgte). Litt die architektonische Ausführung dieser - mit Blick auf ihren politischen Kontext - vom Volksmund meist als " Waterloo Churches " bezeichneten Bauten häufig unter dem Mangel an Mitteln und an im Sinn der neuen Prinzipien geschul-<sup>46</sup>ten Werkleuten, so gab sich die Bewegung doch frühzeitig ein ästhetisches Programm, welches - ähnlich wie die zahllosen " neogotischen " Strömungen des europäischen Kontinents - der " Wirkung im Ganzen ", dem " Eindringliche [h], Einprägende [h] ", " Pracht und Reichtum der Farben " entscheidende

Bedeutung beimaß und die " Stimmung zur Andacht " und " Erhebung der Seele " zum wahren Zweck der Architektur erklärte. Und diese anachronistisch auf eine Renaissance der Gotik - ein " Gothic Revival " - gerichtete Bewegung der " Cambridge "- und der " Oxford Men " schuf sich gewissermaßen ihren eigenen Vitruv und ihren Vasari: in einem dem dreizehnten Jahrhundert entstammenden Traktat des Bischofs Guillaume Durandus, dem " Rationale Divinorum officiorum ", fanden die " Ecclesiologists " den klassischen Ausdruck ihrer mystagogischen Theorien, die der Architekt John Ruskin (1819 - 1900) dann in seiner Abhandlung " The Seven Lamps of Architecture " in stark abgewandelter Form wieder aufgriff.

Die architektonischen Auswirkungen dieser neuen, anglikanischen Kunstideologie nach Zahl und Umfang waren beträchtlich. Einen ersten Höhepunkt der durch die " Ecclesiologists " eingeleiteten Entwicklung stellten Augustus Welby Pugins (1812 - 1852) " Ushaw College Chapel " und William Butterfields (1814 - 1900) dekorationsfreudige " All Saint's Church " dar; den monumentalen Abschluß bildete der erst nach der Jahrhundertwende (im Jahr 1904) begonnene, riesenhafte Neubau der Kathedrale von Liverpool (nach einem Plan von Giles Gilbert Scott, dem begabten Enkel des gleichnamigen, führenden Architekten der Neogotik des neunzehnten Jahrhunderts). Während der dazwischen liegenden siebzig Jahre, in der Zeit von etwa 1830 - 1900, spannte sich eine dichte Kette von meist im Stil eines idealisierten " Early English " oder (nach der esoterischen Terminologie der " Ecclesiologists ") im " Middle pointed Style " des vierzehnten Jahrhunderts entworfenen Kirchenbauten über England selbst, wie auch über zahlreiche Gebiete des damaligen " British Empire ". Sogar auf die Monumentalarchitektur in den Vereinigten Staaten übten die künstlerischen Prinzipien der " Cambridge Ecclesiologists " einen gewissen Einfluß aus - ein in seinen äußeren Dimensionen imponantes Beispiel hierfür bietet die 1892 begonnene, gigantische Kathedrale St. John's the Divine in New York/Manhat-

tan (nach einem Entwurf von Ralph Adams Cram, der allerdings auch auf den traditionellen Formkanon der französischen Hochgotik zurückgriff).<sup>53</sup> Der wachsende Einfluß der "anglikanischen" Richtung innerhalb der "Church of England" führte jedoch nicht nur zur Errichtung zahlloser, von den Idealen des "Gothic Revival" inspirierter Kirchenbauten in England und in Übersee. Als nicht weniger folgenreich erwiesen sich die oft einschneidenden "Restaurationen" mittelalterlicher Kirchen durch Schüler und Anhänger der "Ecclesiologists": die Anbringung zumeist steinerner, neugotischer Altarretabeln ("reredos") im Chorscheitel, die gelegentliche "Rekonstruktion" des mitunter schon vor der Reformation beseitigten Lettners ("screen") in der Vierung oder die Einfügung filigran gestalteter Chorschranken, die Aufstellung von Seitenaltären in "mittelalterlichem" Stil, die Anfügung gotisierender, meist einzelnen Heiligen geweihter Annexkapellen an Seitenschiffe oder Retrochor der Kirchen, die Ausschmückung der Innenräume mit Triumphkreuzen, Marien- oder St. Georgsstatuen, mit Fresken, Mosaiken oder mit nach "gotischen" Mustern entworfenen Glasgemälden<sup>54</sup> (für deren Bereitstellung sorgte schon bald eine expandierende, fabrikmäßig organisierte Kunstindustrie).<sup>55</sup> All diese Hinzufügungen veränderten nachhaltig das seit den Tagen der Reformation vertraute Erscheinungsbild der Kathedralen und Pfarrkirchen des Landes. Im Grunde bedeuteten sie eine faktische Annullierung der englischen Reformation nach ihrer ikonographischen Seite hin<sup>56</sup> und bestimmten zunehmend den künstlerischen und "atmosphärischen" Kontext, in dem Cranmers "Prayer Book"-Liturgie sich fortan vollzog. Auch auf dem Gebiet der anglikanischen Kirchenmusik machten sich etwa seit den zwanziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts verwandte Strömungen bemerkbar: die Wiederbelebung des "A capella"-Gesanges, die Bildung von Choralscholen<sup>57</sup> oder die Neuausgabe und Propagierung von John Merbeckes in Vergessenheit geratener Vertonung der Cranmerschen Liturgie von 1549 ("The Book of Common Prayer noted", 1550)<sup>58</sup> ermöglichten eine reichere Ausgestaltung des anglikanischen

Rituals, insbesondere der Abendmahlsliturgie. Mit dieser Entwicklung verband sich eine tiefgreifende Änderung der liturgischen Praxis der " Church of England ". Der Predigtgottesdienst, der im Verlauf des achtzehnten Jahrhunderts zur dominierenden Gestalt anglikanischer Liturgie geworden war (s. oben ), trat immer stärker hinter der eucharistischen Feier zurück. Die Zahl der anglikanischen Abendmahlsgottesdienste - noch zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts waren nur etwa zwei bis drei Abendmahlsfeiern im Jahr üblich gewesen - stieg stetig an.<sup>59</sup> Ein Indiz für einen sich anbahnenden, liturgischen Wertwandel war auch der Vorschlag von " anglokatholischer " Seite, den von Cranmer in England eingeführten, allgemeinen Wortgottesdienst am Vormittag (das sogenannte " Morning Prayer ", vgl. oben Kapitel V) mit der Abendmahlsliturgie des " Prayer Book " zu verbinden und so an jedem Sonntag, oder auch an gewöhnlichen Wochentagen, eine Abendmahlsfeier zu halten. Die gesteigerte Wertschätzung, welche die " Anglocatholics " der eucharistischen Liturgie entgegenbrachten, die wachsende Tendenz zur eucharistischen Meditation, oder gar zur Adoration der Elemente, außerhalb des eigentlichen Abendmahlsgottesdienstes mündeten in letzter Konsequenz in die grundsätzliche Forderung nach umfassender Revision der " Prayer Book "-Liturgie von 1662.

Entstanden war der hochkirchliche " Tractarianism " der " Oxford "- und der " Cambridge Men " als eine durchaus konservative, dem **Status quo** verpflichtete Bewegung zur Verteidigung einer in vieler Hinsicht petrefakten, durch industrielle Revolution, bürgerliche Emanzipation von Katholiken und Dissenters, " rationalistische " Bibelkritik und institutionelle Krisen in die Defensive gedrängten Staatskirche. Etwa ab der Jahrhundertmitte aber griff dieser, vereinfachend mit dem Schlagwort des " Anglocatholicism " gekennzeichnete, Zusammenschluß verschiedenartigster Tendenzen tief in dogmatische Substanz liturgische Praxis und ekklesiologisches Selbstverständnis des Anglika-

nismus ein. Und das personelle und materielle Gewicht der "Anglocatholics" in der "Church of England" nahm beständig zu. Mit Samuel Wilberforce (Bischof von Oxford 1843 - 1869 und von Winchester 1869 - 1873) nahm erstmals der Vertreter eines moderaten "Anglokatholizismus" seinen Platz unter den geistlichen Peers des "House of Lords" ein. Hochkirchliche Theologen von der Art des langjährigen Dekans von "St. Paul's Cathedral", Richard Church (gest. 1890) - eines früheren Mitstreiters John Henry Newmans - verschafften liturgischen Praktiken und Verfahrensweisen Heimatrecht in der "Church of England", die noch Primas Archibald Campbell Tait (Bischof von London seit 1856, Erzbischof von Canterbury seit 1868) als eine "kindische Nachahmung aus der Mode gekommener Gewänder" verspottet hatte.<sup>60</sup> Doch nicht allein ihr wachsender Anteil am höheren Klerus der "Church of England", ihr starker Rückhalt im akademischen Milieu von Oxford und Cambridge und ihre publizistische Unterstützung durch wichtige Sektoren der englischen Presse machten die "Anglocatholics" zu einem Faktor, mit dem ihre Gegner zunehmend zu rechnen hatten. Als ebenso bedeutsam erwies sich die bemerkenswerte Offenheit mancher Vertreter des "Anglocatholicism" für die neuen, sozialen Probleme im viktorianischen England und für die pastoralen und moralischen Verpflichtungen, welche der Staatskirche und ihren Geistlichen daraus erwachsen. Einige von der spezifischen Mentalität des "Anglocatholicism" entscheidend mitgeprägte Theologen versuchten sich an der Gründung solcher exotischer Gebilde wie einer "Church Socialist League" (1909), oder sie vermittelten zwischen Streikenden und deren Arbeitgebern, wie etwa Bischof Westcott von Durham: seine von Königin Viktoria gewünschte Erhebung zum Erzbischof von York im Jahr 1890 scheiterte am Einspruch ihres konservativen Premiers, der in den Predigten des Oberhirten "sozialistische Tendenzen" ausgemacht hatte.<sup>61</sup> Das soziale Engagement mancher Vertreter des anglikanischen Episkopats in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahr-

hundreds stand jedenfalls in augenfälligem Kontrast zu der feudalen Herablassung, mit der seinerzeit ein Vertreter der vorviktorianischen Bischofsgeneration den Armen, die an die Pforte seines Palastes pochten, durch livrierte Diener zwei Laib Brot und ein silbernes Drei-Penny-Stück reichen ließ.<sup>63</sup>

Überdies traten manche Mitglieder des anglikanischen Episkopats nun durch ausgedehnte wissenschaftliche Studien und staunenswerte Gelehrsamkeit hervor - etwa William Stubbs (Bischof von Chester und von Oxford) und Mandell Creighton (Bischof von Peterborough und von London), die sich beide als Historiker einen Namen machten, oder Westcotts Amtsvorgänger, Bischof Lightfoot von Durham: er konnte sich gelegentlich beklagen, habe er ein Buch zu Ende gelesen und sich dessen Inhalt eingepägt, so vergesse er, in welcher Fremdsprache es abgefasst gewesen sei ... Der etwas prätenziöse Satz " *Clerus Anglicanus stupor mundi* " schien der Wahrheit sel-<sup>64</sup>ten näher als während der Ära des " Anglocatholicism ".

Der Aufstieg der " Tractarians " und " Anglocatholics " veränderte das Ant-  
litz der " Church of England ". Dies nicht zuletzt auch darum, weil er die zahlreichen und hinsichtlich ihrer Überzeugungen unterschiedenen Gegner aller " High Church "-Konzepte: " Low Church "-Theologen, " evangelikale " Geistliche und Anhänger der zahlreichen " Free Churches ", zu gemeinsamer Abwehr zusammenführte und ältere Antagonismen in Vergessenheit geraten ließ.

So standen sich an der Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts zwei deutlich voneinander geschiedene, in sich selbst freilich vielfältig differenzierte Lager gegenüber, die miteinander um Einfluß und Vorherrschaft in der Staats-  
kirche Englands rangen: die Vertreter eines anglikanischen Protestantismus, die in Cranmer, Ridley und Hooper in erster Linie europäische Reformatoren sahen, deren verbindliches Erbe es, ihrer Überzeugung nach, gegen die drohenden Gefahren der Verfälschung, des Verrats und der " Popery " zu schützen galt;<sup>65</sup> die Anhänger eines " anglikanischen Katholizismus ", für die Cranmers Liturgie und die Doktrin der " Church of England " in einer

insularen Sondertradition ihre legitimierenden Wurzeln besaßen, deren Aufdeckung teils, in einem konfessionell-apologetischen Sinne, die " wahre " Katholizität des Anglikanismus erweisen, teils im ökumenischen Sinn einer langsamen Annäherung an die Kirche Roms und an die Welt der Orthodoxie den Weg bahnen sollte. Der sich verschärfende Gegensatz beider Parteien ließ die liturgische Kompromißregelung von 1661/ 1662 (s. oben Kapitel X, Abschnitt 2) nun zunehmend als brüchig erscheinen: die " Anglocatholics " fanden darin ihr Ideal einer " anglikanischen " Katholizität " nur sehr umrißhaft verwirklicht, während ihre " evangelikalischen " Antipoden durch eine eingehende Überarbeitung und Ergänzung der normierenden Rubriken des " Prayer Book " alle vom herkömmlichen Modell eines reformatorischen Gottesdienstes abweichenden, liturgischen Praktiken zu unterbinden hofften. Eine erneute Revision des " Book of Common Prayer " schien um 1900 daher wahrscheinlicher als je seit dem gescheiterten Versuch von 1688/ 1689 (s. oben Kapitel X, Abschnitt 4). Die besondere Verbindung von Staatskirche und Staatsmacht und die politischen Traditionen des Landes aber machten es unvermeidlich, daß der sich vertiefende, inneranglikanische Konflikt vor das Forum jener Mächte geriet, die seit der " Glorious Revolution ", ja im Grunde schon seit der Stuartrestauration von 1660 über alle Fragen des " **national interest** " entschieden hatten: " Houses of Parliament " und " Public Opinion ". Von der publizistischen und parlamentarischen Auseinandersetzung um das reiche und widerspruchsvolle Erbe der englischen Reformation ist im letzten Kapitel (XIII) der vorliegenden Arbeit zu handeln.

X - XIII. Das Erbe der englischen Reformation: die Auseinander-  
setzung um das " Book of Common Prayer " (1559 - 1978)

XIII. Der parlamentarische Konflikt um das " Prayer Book "  
(1927/ 1928 und 1974).

Den Auftakt zu einer großangelegten Revision des " Common Prayer Book " von 1662 bildete ein " amtliches Arbeitspapier " aus dem Jahre 1906. Eine ad hoc berufene " Royal Commission on Ecclesiastical Discipline " konstatierte in ihrem Abschlußbericht eine schwere Obödienzkrisis in den Reihen des Klerus der " Church of England " und einen zunehmenden Verlust jener liturgischen Uniformität, die Cranmers Ziel<sup>1</sup> gewesen war. Als Abhilfe schlug der Kommissionsbericht vor, das " Book of Common Prayer ", dieses " eigent-<sup>2</sup>liche Band anglikanischer Einheit ", den Erfordernissen einer zutiefst veränderten Gegenwart anzupassen. Als eine dominierende Zeittendenz innerhalb der " Church England " meinten die Kommissionsmitglieder eine wachsende " Aufmerksamkeit für alle Fragen des Zere-<sup>3</sup>moniells " und " einen besonderen Sinn für die Würde des Gottesdienstes wahrzunehmen. Ihr Vorschlag ging deshalb dahin, die Rubriken der Agende zu überarbeiten, um so dem einzelnen Geistlichen ein Höchstmaß an Frei-<sup>4</sup>heit einzuräumen und durch diese Ausweitung individueller Entscheidungsspielräume jeden Anlaß zu liturgischen Normverletzungen von vornherein zu beseitigen. Freilich konnte diese Empfehlung des Kommissionsberichts kaum auf die Zustimmung streng protestantischer Gruppen innerhalb der " Church of England " rechnen,

die ganz im Gegenteil die genaue Befolgung aller vorhandenen Rubriken, und die strenge disziplinarische Ahndung jeder Übertretung forderten. Ein anderer Aspekt des Berichtes jedoch kam den Wünschen der Gegner der "Anglo-catholics" weit entgegen: die Untersuchungskommission erstellte eine umfängliche Liste verschiedener liturgischer Praktiken, die sie geächtet sehen wollte, da diese offensichtlich "mit der Lehre der Kirche von England, wie sie sich im 'Prayer Book' niedergelegt findet", nicht vereinbar seien. Dazu rechneten die Mitglieder der Kommission insbesondere die Einfügung von Gebeten und Zeremonien (wie etwa das "Wandlungsläuten" oder die Elevation der Elemente während der Anaphora), welche dem reformatorischen Ritus der Messe entnommen waren, die Adoration der reservierten eucharistischen Gestalten, sowie Prozessionen mit dem Sakrament, die Feier des Festes Mariä Himmelfahrt wie des Herz-Jesu-Festes, und vieles ähnliche mehr.<sup>5</sup> Hinsichtlich des rechtlichen Vorgehens bei der Umsetzung dieser Anregungen befürwortete der Kommissionsbericht den Erlaß von königlichen "Letters of Business", welche die Konvokationen der Kirchenprovinzen Canterbury und York zur Einleitung der nötigen Maßnahmen, insbesondere zu einer Abänderung der geltenden "Ornaments Rubrick" berechtigen sollten. Zwar wurde den Klerusversammlungen der Konvokationen ausdrücklich nahegelegt, gemeinsam (also über die Grenzen der beiden Kirchenprovinzen hinweg) zu tagen und sich auch mit den in den jeweiligen "Lower Houses" versammelten Laienvertretern ins Benehmen zu setzen. Doch gestanden die Empfehlungen der "Royal Commission" den Bischöfen der Staatskirche im ganzen eine bemerkenswerte Freiheit zu, die innerkirchlichen Angelegenheiten in eigener Verantwortung und notfalls auch in Abweichung von der rechtlich noch immer gültigen Religionsregelung von 1662 zu ordnen. Freilich verwies ein bedeutsamer Passus des Kommissionsberichts auf diejenige Autorität, welcher das abschließende Urteil über alle etwaigen Reformbeschlüsse vorbehalten blieb: das Parlament in Westminster.<sup>6</sup>

Durch die von der Kommission vorgeschlagenen, königlichen "Letters of

Business " autorisiert, traten am 11. November 1906 die Konvokationen<sup>7</sup> beider Kirchenprovinzen zusammen. Die Bedeutung, die in den Augen der meisten Kirchenführer der geplanten Teilrevision des " Prayer Book " zukam, erhellt auch aus der umständlichen Prozedur, auf die man sich schließlich einigte: jedes der vier Gremien (also " Upper House " und " Lower House " der jeweiligen Konvokationen) beriet für sich allein über etwaige Änderungen der Agende. Doch hatten die vier Kammern sich über Gang und Ergebnisse ihrer Sessionen untereinander zu verständigen - ganz wie es, dem Vorschlag der Kommission entsprechend, die königlichen " Letters of Business " gefordert hatten.<sup>8</sup> Deren Wortlaut legte vor allem eine partielle<sup>9</sup> Änderung der Rubriken der Agende nahe. Doch erörterten die Konvokationen auch eine Reihe grundsätzlicher liturgischer Probleme, die zugleich den fortdauernden Gegensatz zwischen " Anglocatholics " und " evangelikalen " Gruppen innerhalb der " Church of England " dokumentierten. Über die Frage, ob der Gebrauch des " Athanasianums " in den " Morning Prayers " und " Evening Prayers " künftig freigestellt werden sollte, wurde ebenso debattiert wie über das Projekt einer Wiederherstellung der eucharistischen Anaphora auf der Basis der Abendmahlsliturgie des ersten " Book of Common Prayer " von 1549.<sup>10</sup>

Eine Kontroverse von besonderem Gewicht bildete die Auseinandersetzung um die Reservation der konsekrierten Elemente, weil sie mittelbar das dogmatische Abendmahlsverständnis der anglikanischen Kirche selbst berührte.

Gerade die im Zeitraum von 1911 bis 1928 zu diesem Gegenstand verabschiedeten Resolutionen ließen den konstanten Einfluß der " Anglocatholics " erkennen, ebenso freilich die Widerstände von seiten der " Evangelicals " in der " Church of England ". Das " Prayer Book " von 1552, und ebenso auch alle nachfolgenden Fassungen der Agende bis hin zum " Prayer Book " von 1662, schrieben in einem eigenen Formular der Krankenkommunion<sup>11</sup> eine (liturgisch verkürzte) Abendmahlsfeier im Hause des Kranken vor. Ein von den anglikanischen Bischöfen Großbritanniens (also unter Einschluß der

Diözesen Schottlands, Irlands und von Wales) verabschiedeter Entwurf einer Rubrik zu dieser Frage (1911) sah nun in Ausnahmefällen die Möglichkeit vor, mit ausdrücklicher Zustimmung des Kranken auf die private Abendmahlsfeier zu verzichten und statt dessen im Anschluß an eine öffentliche Zelebration des Abendmahls in der Pfarrkirche und " mit möglichst geringem Verzug " die konsekrierten Elemente ins Haus des Kranken zu tragen.<sup>12</sup> Eine eucharistische Reservation, wie sie von zahlreichen " anglikatholischen " Geistlichen bereits praktiziert wurde, war in dieser Rechtsregelung nur unter Kautelen zugelassen, gleichwohl ein bedeutsamer Schritt zu einer liturgischen Auffassung des Sakraments vollzogen, welche den Vorstellungen der " Anglocatholics " ein gutes Stück entgegenkam. Zwar fehlte im Textentwurf der Rubrik nicht der Hinweis auf den für Cranmers Abendmahlsdoktrin so zentralen Begriff der " ministration ". Doch wurden gleichzeitig, wie auch schon im " Prayer Book " von 1662, Brot und Wein als " konsekriert " bezeichnet und so stillschweigend die im weitesten Sinn " katholische " Lehre akzeptiert, wonach auch nach der eigentlichen, eucharistischen Feier Christus in den (hier wohl eher: durch die) konsekrierten Gestalten gegenwärtig sei.

Über das im Textentwurf von 1911 enthaltene und im Jahr 1917 noch einmal ausdrücklich bekräftigte Verbot der Reservation ging eine Rubrik aus dem Jahre 1923 insofern hinaus, als sie erstmals auch die dauernde Aufbewahrung der eucharistischen Gestalten grundsätzlich gestattete und die Entscheidung über die näheren Modalitäten dem Ortsbischof überließ. Jede liturgische Verehrung der Elemente blieb jedoch ausdrücklich ausgeschlossen.<sup>13</sup> Die gleiche Bestimmung enthielt auch eine Rubrik aus dem Jahr 1924, die zudem eine detaillierte Regelung dieser Frage in eigens dafür zu verabschiedenden Canones vorsah, das Problem der Reservation also der Entscheidungsgewalt des jeweiligen Diözesanbischofs entzog und auf die

grundsätzlichere Ebene der anglikanischen Kirchenprovinzen und ihrer Kon-  
vokationen hob.<sup>14</sup> Im übrigen stellte auch der Textentwurf von 1924 noch ein-

mal ausdrücklich fest, die Reservation der eucharistischen Gaben diene  
nur der Krankenkommunion und " keinerlei weiterem Zweck "<sup>15</sup>. Eine wichtige  
Ergänzung dieser Bestimmungen brachten zwei weitere Rubriken aus den Jahren  
1927 und 1928, welche die Anbringung einer eigenen, abschließbaren Mauer-  
nische oder eines Wandschranks (" Aumbry ") an der Nordwand der Kirchen  
zur dauernden Reservation der Elemente gestatteten. Damit war dem von man-  
chen " anglokatholischen " Geistlichen praktizierten Brauch, die euchari-  
stischen Gestalten in einem eigenen Tabernakel aufzubewahren, eine legale  
Basis geschaffen, zumal die künstlerische Hervorhebung des in der Rubrik  
vorgesehenen, abschließbaren Wandschranks ebenso wenig verboten war wie  
dessen Kennzeichnung durch eine Öllampe, welche etwa dem " Ewigen Licht "  
katholischer Kirchen entsprach. Es handelte sich insofern also um

einen pragmatischen und damit durchaus " englischen " Kompromiß.<sup>16</sup> Allerdings  
waren diesem Kompromiß wiederum enge Grenzen gesetzt durch die doppelte  
Bestimmung, wonach der Ortsbischof einem Kleriker seiner Diözese die Er-  
laubnis zur Reservation ausdrücklich verweigern konnte, wenn er " gute  
Gründe "<sup>17</sup> dazu sah (d.h. konkret, wenn ein Pfarrgeistlicher ihm einer  
" kryptokatholischen " Abendmahlsauffassung verdächtig schien) und wonach  
außerdem den im Pfarrat vertretenen Laien - unter denen sich in aller  
Regel auch Anglikaner " evangelikaler " Richtung befanden - ein jederzei-  
tiges Beschwerderecht gegen die vom Diözesanbischof erteilte Erlaubnis  
zur Reservation der eucharistischen Elemente zustand. Dieses Beschwerde-  
recht schloß ausdrücklich auch den Appell an die nächsthöhere Instanz mit  
ein (also an den Erzbischof und die Konvokationen der jeweiligen Kirchenpro-  
vinz).<sup>18</sup> Jedoch war durch disziplinarische Kompromisse, die allen Parteien  
mehr oder weniger genügen und sie zugleich auf eine gemeinsame liturgische  
Linie festlegen sollten; die Frage nicht zu beantworten, welche  
Auffassungen des Abendmahls in der " Church of England " zulässig, welche mit

ihrem dogmatischen Selbstverständnis unvereinbar seien. Bis zu Beginn der zwanziger Jahre des Jahrhunderts verbreitete der Brauch der Reservation der eucharistischen Elemente sich in zahlreichen anglikanischen Pfarreien;<sup>19</sup> im Juni 1925 sah der Bischof von Southwark sich sogar zu dem ausdrücklichen Hinweis genötigt, " organisierte Andachten vor dem heiligen Sakrament ... Exposition der Elemente und sakramentaler Segen " seien<sup>20</sup> in seiner Diözese nicht gestattet. Tendenzen, die auf eine vollständige Revision des " Prayer Book " zielten, erhielten zudem am Ende des Ersten Weltkriegs starken Auftrieb: Geistliche, die beim britischen Heer oder in den Armeen der Dominien als Militärseelsorger (" Chaplains ") gedient hatten, empfanden die strikte Uniformität der Liturgieregelung von 1662 als überholt und befürworteten eine Modernisierung des " Book of Common Prayer " nach dem Vorbild der zeitgemäßer gestalteten " Prayer Books " in verschiedenen<sup>21</sup> Teilen der angelsächsischen Welt. So fielen die Abschlußberichte, die am 29. April 1920 die Konvokation von Canterbury und kurz danach auch diejenige<sup>22</sup> von York vorlegte, weit umfassender aus als ursprünglich erwartet. Neben dem Vorschlag rein formaler Änderungen, wie einem überarbeiteten Psalter, einer revidierten Tabelle der Schriftlesungen und einer neuen Übersetzung des " Athanasianums " (sie sollte den Streit um die liturgische Verbindlichkeit dieses ausführlichsten aller altchristlichen Glaubensbekenntnisse entschärfen) fand sich im Bericht der Konvokation von Canterbury<sup>23</sup> auch der Entwurf eines neuen Konsekrationsgebetes. Die Hauptautoren dieses sorgfältig komponierten Textes, der " evangelikale " Bischof von Ripon, Drury, und Walter Howard Frere, der Bischof von Truro und führende<sup>24</sup> Liturgiker auf anglokatholischer Seite, hatten sich, offenbar mit Erfolg, um einen für alle Parteien annehmbaren Kompromiß bemüht. Eine ausführliche Epiklese im Text des neuen " Consecration Prayer " wies auf das<sup>25</sup> Vorbild ostkirchlicher Liturgien hin, während der ritualistischen Forderung nach einer Rückkehr zur Anaphora des ersten " Prayer Book " nur in einigen unter-

geordneten Punkten Genüge geschah. Doch stellte der neue Text ein wirkliches eucharistisches Hochgebet dar und schien somit geeignet, " anglokatholische " Zweifel an der Validität und Vollständigkeit des Ritus von 1552 zu entkräften: die " Godly Order " der altchristlichen Anaphora, von deren <sup>26</sup> Bild gerade Frere sich in seinen liturgischen Schriften leiten ließ, schien wenigstens im Umriß wiederhergestellt und damit eine Form des Hochgebets gewonnen, die an kultischer Verbindlichkeit nicht hinter den Entwürfen Jeremy Taylors zur Zeit William Lauds oder hinter dem " hochkirchlichen <sup>28</sup> Liturgiemodell des " Durham Book " von 1661 zurückstand. Wohl aus diesem Grunde weigerte sich denn auch die Konvokation von York, den Text der neuen Anaphora in ihren Kommissionsbericht zu übernehmen.

Die genannten Abschlußberichte der beiden Konvokationen waren indes nicht die einzigen offiziellen Dokumente, welche in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg die englische Öffentlichkeit erkennen ließen, daß einschneidende Änderungen des unter Edward VI. und Elisabeth I. getroffenen und in seinen Grundlinien noch 1662 bestätigten, kirchlichen " Settlement " des Landes unausweichlich, und im übrigen auch schon im Gange waren. Bereits am 10. Mai 1919 hatten die Konventionen beider Kirchenprovinzen König Georg V. zwei fast inhaltsgleiche Denkschriften (Adresses) zugeleitet, denen der Entwurf einer Geschäftsordnung der anglikanischen Staatskirche beigelegt war. Das Projekt sah den völligen Zusammenschluß der Konvokationen von Canterbury und York sowie der ihnen angeschlossenen Laienvertretungen (" Lower Houses ") zu einer kirchlichen Nationalversammlung (" National Assembly of the Church of England ") vor, die aus drei Kammern bestehen sollte: einem geistlichen Oberhaus (" House of Bishops "), einem klerikalen Unterhaus (" House of Clergy ") und einer Laienkammer (" House of Laity "). Auch wenn die beiden " geistlichen " Kammern sich mit den bisherigen Konvokationen der beiden englischen Kirchenprovinzen deckten und deren traditionelle Rechte im Entwurfstext <sup>29</sup> noch einmal ausdrücklich garantiert wurden, wies dieses Gliederungsmodell

doch bemerkenswerte Berührungspunkte mit der älteren kirchlichen Verfassung (" Constitution ") der " Protestant Episcopal Church " der Vereinigten Staaten von Amerika aus dem Jahr 1789 auf (Kapitel XI). Die britisch-amerikanische Waffenbrüderschaft während des Weltkriegs, der Meinungs- und Erfahrungsaustausch zwischen den anglikanischen Militärkaplänen der verschiedenen angelsächsischen Länder und das gesteigerte Bewußtsein einer die Staatsgrenzen übergreifenden, anglo-amerikanischen Kulturgemeinschaft, ebenso auch der mit der Einführung des allgemeinen und gleichen Wahlrechts in England (1917) in Gang gesetzte, politische Emanzipationsprozeß wirkten nun auf das innere Gefüge der britischen Staatskirche selbst zurück.

Doch war der zitierte Entwurf der Konvokationen noch in anderer Hinsicht bedeutsam. Die " National Assembly of the Church of England " sollte, dem Text der Urkunde zufolge, das ausdrückliche Recht erhalten, " über alle die Kirche von England betreffenden Angelegenheiten zu beraten und darüber Verfügungen zu treffen ", sofern es sich dabei nicht um Fragen handelte, welche unmittelbar das theologische Bekenntnis der Staatskirche berührten.<sup>30</sup> Die nunmehr um eine Laienvertretung erweiterten Konvokationen vindizierten sich damit ein Maß an innerer Entscheidungsfreiheit, wie sie es seit ihrer faktischen Aufhebung im Jahr 1717, ja im Grunde seit Beginn des englischen Reformationszeitalters nicht mehr gekannt hatten. Mit diesem deutlich bekundeten Anspruch auf innerkirchliche Autonomie aber verband sich die grundsätzlichere Frage nach der Stellung der Staatskirche zur profanen Staatsmacht, konkret gesprochen also: zu Exekutive und Parlament. Seit den Tagen des " Tractarian Movement " war diese Problematik in der britischen Öffentlichkeit wiederholt erörtert worden. Offensichtlich stellte die in der Tudorära festgelegte Ordnung einer der Autorität des Königs (bzw. des " King in Parliament ") unterworfenen Staatskirche mittlerweile in den Augen vieler ihrer Vertreter ein theologisch wie politisch prekäres Modell dar; doch bestand Uneinigkeit darüber, was an seine Stelle treten sollte. Eine vor allem von den Anhängern der " Free Churches ", aber auch von einigen extremen " Anglocatholics " favorisierte

Radikallösung sah das " Disestablishment ", die " Entstaatlichung " der Staatskirche vor: die " Befreiung der Religion von jeder säkularen Regierung oder legislativen Einmischung ", wie die Kundgebungen einer eigens zu diesem Zweck gegründeten, britischen " Anti-State Church Association " sie bereits 1844 gefordert hatten. Die " Adresses " der Konvokationen von Canterbury und von York legten für dieses Problem eine " mittlere " Lösung<sup>31</sup> nahe: die Gewährung innerer Autonomie an eine neu zu gründende Nationalvertretung der " Church of England " bei gleichzeitiger Vermeidung des gerade von Teilen des anglikanischen Klerus aus finanziellen wie rechtlichen Erwägungen abgelehnten " Disestablishment ". Die Kirche von England nahm im erwähnten Entwurf grundsätzlich das Recht für sich in Anspruch, ihre internen Angelegenheiten in weitgehender Freiheit zu ordnen, unterwarf sich jedoch in allen existentiellen Belangen weiterhin der Entscheidungsvollmacht des Parlaments von Westminster. Im offenkundigen Kompromißcharakter dieser<sup>32</sup> Regelung, welche der anglikanischen Kirche größere Unabhängigkeit von der Staatsgewalt einräumte und ihr doch zugleich Rechtsstellung und Privilegien einer Staatskirche klassischen Typs beließ, lag jedoch auch ein Ansatzpunkt künftiger Konflikte. Dies sollte sich deutlich zeigen, nachdem die Konvokationen sich ihrer Ankündigung gemäß zur kirchlichen " Nationalversammlung " erweitert und die grundsätzliche Frage der " Prayer Book "-Revision in Angriff genommen hatten. Mit der formellen Billigung des gegenüber " anglokatholischen " Tendenzen eher distanzierenden, englischen Primas, des betagten Erzbischofs von Canterbury, Randall Davidson,<sup>33</sup> erstellten drei separate Kommissionen der neuen Versammlung drei zum Teil stark voneinander abweichende Versionen eines revidierten " Book of Common Prayer ". Meist kolloquial nach der Farbe ihrer Einbände benannt, repräsentierten die dickleibigen Textentwürfe recht verschiedenartige und nur schwer zu harmonisierende Vorstellungen von einer zukünftigen Liturgie der " Church of England ". Das als erstes (im Oktober 1922) erschienene

" Green Book " fasste die Revisionswünsche des in einer " English Church Union " organisierten, anglokatholischen Lagers zusammen und brüskierte die " evangelikal " Gruppierungen innerhalb der Staatskirche unter anderem durch die Einführung eigener Festformulare für " Mariä Heimgang " (nicht jedoch: Mariä Himmelfahrt!), Fronleichnam und eines eigenen Schutzfestes des heiligen Joseph. Das im Jahr darauf (1923) veröffentlichte " Grey Book " verdankte seine endgültige Gestalt besonders der Aktivität einiger Mitglieder der " Broad Church " - Bewegung " Life and Liberty " - unter ihnen der einflußreiche Theologe und spätere Erzbischof von Canterbury, William Temple, der auch die Einführung des Revisionsentwurfs verfasste.<sup>34</sup> Ein Kenner der anglikanischen Liturgie hat diese stark " evangelikal " geprägte Agende charakterisiert als " eine bemerkenswerte Kombination aus etwas biderbem liturgischem Kunsthandwerk, modernistischer Theologie und aufschießendem liberalem Sentiment. " Für die " Anglocatholics " innerhalb der " Church of England " war dieser Entwurf jedenfalls so wenig annehmbar wie für ihre liberalen und ihre " evangelikal " Gegner Text und Grundintention des " Green Book ". In einem dritten Revisionsentwurf, dem sogenannten " Orange Book " (oder, nach anderer Farbwahrnehmung, " Yellow Book ") aus den Jahren 1923 und 1924, bemühten sich daher eine Reihe profilierter Kirchenmänner der verschiedenen Lager, darunter an herausragender Stelle wiederum Walter Howard Frere, um eine die Gegensätze überbrückende Synthese. Zwar machte die fast gleichzeitige Publikation aller drei Entwürfe deutlich, daß der im Jahrhundert der " Glorious Revolution " eingeleitete Prozeß einer inneranglikanischen **Itio in partes**, der in der Ära des " Tractarianism " das Erscheinungsbild der Kirche von England weithin bestimmt hatte, auch in den ersten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts nicht zum Stillstand gekommen war. In jedem Fall aber stellten die drei alternativen Revisionsvorschläge der " National Assembly of the Church of England " ein reichhaltiges Material für den endgültigen Entwurf eines neuen " Prayer Book " bereit, der von der Generalversammlung der

" National Assembly ", nach langwierigen und zum Teil recht bewegten Debatten innerhalb der einzelnen Kammern, am 5. und 6. Juli 1927 in gemeinsamer<sup>38</sup> Sitzung angenommen wurde. Auf Antrag der Majorität des " House of Laity " enthielt das neue " Book of Common Prayer " freilich nicht allein die neu erstellten, alternativen Formulare, sondern zudem auch noch den vollständigen<sup>39</sup> und völlig unveränderten Text des " Book of Common Prayer " von 1662. Die neue Agende war also - zur stillen Genugtuung aller Gegner der geplanten Revision - ein " Composite Prayer Book ": die bisherige liturgische Ordnung wurde ausdrücklich bestätigt, und nur an einigen wenigen, wengleich zentralen Punkten hielt die aus altem " Prayer Book " und neuer, revidierter Textfassung zusammengesetzte Agende Ergänzungen und Alternativen bereit. In erster Linie betrafen diese (wie schon bei der Revision im Jahr 1662) behutsame sprachliche Modernisierungen, eine Reihe von Fürbittgebeten<sup>40</sup> in besonderen Anliegen sowie Verbesserungen rein technischer Art. Allerdings kam den Wünschen der " Anglocatholics " die Einfügung eines alternativen Abendmahlsformulars weit entgegen. Die neue Ordnung der Abendmahlsfeier enthielt ein nach der Anamnese plaziertes Konsekrationsgebet- das im wesentlichen mit dem von Frere und Drury sieben Jahre zuvor erstellten Entwurf (s. oben) übereinstimmte- sowie eine zusätzliche, an die Gemeinde als Ganze gerichtete Spendeformel, welche eine realpräsentische Deutung<sup>41</sup> des Sakraments nicht allein zuließ, sondern im Grunde nahelegte. Cranmers<sup>42</sup> " Prayer of Humble Access " von 1552 war vor Präfation und Sanktus versetzt, die eucharistische Anaphora durch die Einfügung weiterer Gebete bereichert worden, welche die neue Liturgie dem ostkirchlichen Typus des eucharistischen Hochgebets annäherten.<sup>43</sup> Den Bedenken der " Evangelicals " und anderer Anhänger der bisherigen liturgischen Ordnung war insofern Rechnung getragen worden, als (im Anschluß an Cranmers Liturgie von 1552 und an einige Aussagen Ridleys, Hoopers und anderer führender Theologen des englischen Reformationszeitalters) jede Deutung der Abendmahlsfeier als eines " sacrificium propitiatorium " ausdrücklich ausgeschlossen blieb.<sup>44</sup>

Mit den Unterschriften der Erzbischöfe von Canterbury und von York versehen, wurde das neue " Prayer Book " unmittelbar nach seiner Verabschiedung beim Bürodirektor des " House of Lords ", dem " Clerk of the Parliament " hinterlegt (" deposited "). Diese Geste brachte zum Ausdruck, daß die " National Assembly of the Church of England " aus sich heraus keine rechtliche Vollmacht besaß, über endgültige Annahme oder Ablehnung des in Öffentlichkeit und Presse nun meist als " Deposited Book " bezeichneten, neuen " Book of Common Prayer " zu entscheiden. Damit war das Parlament am Zug.

Die " Peers " des " House of Lords " und die Deputierten des " House of Commons ", sonst mit parlamentarischen Debatten über Wahlrechtsreform, irische " Home Rule ", internationale Beziehungen oder die wachsende Wirtschaftskrise beschäftigt, hatten nun ex officio Stellung zu theologischen und liturgischen Problemen zu nehmen, die weit eher dem sechzehnten als dem zwanzigsten Jahrhundert zu entstammen schienen und in teilweise ähnlicher Form bereits in den Parlamenten von 1551/ 1552, 1559 und 1661/ 1662 erörtert worden waren. Ihrem Rechtsstatus nach repräsentierte die " Church of England " den reinen Typus der Staatskirche; im Gesamtgefüge der Verfassungsgesetze Englands kam ihr, in enger Verbindung mit der Monarchie, die eminent politische Funktion zu, profane Staatshandlungen mit der höheren Weihe des Religiösen zu umgeben und so den überkommenen britischen Institutionen (wie Walter Bagehot in seinem berühmten Kommentar zur Verfassungsordnung Großbritanniens meinte) besondere Stärke und Festigkeit zu verleihen.<sup>46</sup> Auseinandersetzungen, welche Textgestalt und religiöse Inhalte des " Common Prayer Book " betrafen und mittelbar das Bekenntnis der Staatskirche berührten, bildeten insofern stets auch einen Gegenstand des " national interest ": so hatte etwa noch im Jahr 1860 Premierminister Lord Palmerston in einer Rede das Recht der Krone (faktisch also: der Exekutive) zur alleinigen Lizenzierung aller Neuauflagen des " Prayer Book " als ein wichtiges arcanum imperii verteidigt.<sup>47</sup> Die Revision der anglikanischen Liturgie

berührte in nicht geringerem Maß aber auch das Selbstverständnis der " Church of England " als religiöser Überzeugungsgemeinschaft. Die liturgische Kontinuität zwischen der Ordnung des " Book of Common Prayer " und den vorreformatorischen Riten (teils des orientalischen, teils des lateinischen Typus) sicherzustellen, war ein Grundanliegen der " Anglo-catholics ". Dem Vorwurf der " Evangelicals ", diese Integration vorreformatorischer Elemente in den anglikanischen Gottesdienst komme einem Bruch mit den protestantischen Traditionen der Staatskirche gleich, mochten die Vertreter des " anglokatholischen " Lagers zwar den pragmatischen Einwand des elisabethanischen Primas John Whitgift entgegenhalten, der geschrieben hatte, nicht alles, was im Meßbuch stehe, sei notwendig schlecht,<sup>48</sup> nur weil es im Meßbuch stehe. Doch befand sich die von extremen " Anglo-catholics " vorgenommene, exklusive Ableitung des Glaubens der " Church of England " aus seinen vorreformatorischen Wurzeln in der Tat in einem latenten Gegensatz zu jener theologischen Sondertradition des englischen Reformationszeitalters,<sup>49</sup> die im ausschließlichen Rekurs auf Schrift und Kirchenväter, teilweise auch schon in einer stark vernunftrechtlich gefärbten Argumentation,<sup>50</sup> ein unterscheidendes Merkmal des anglikanischen Bekenntnisses gesehen hatte.

Angesichts der bevorstehenden Debatte um die Revision des " Book of Common Prayer " konnten daher diejenigen Mitglieder des " House of Commons ", die streng protestantischen Gruppierungen innerhalb der " Church of England " oder einzelnen " Free Churches " nahestanden, sich aufgerufen fühlen, die reformatorische Tradition des protestantischen England gegen die " katholisierenden " Tendenzen des revidierten " Prayer Book " zu verteidigen. Zudem aber betraf der in Presse und Öffentlichkeit ausgetragene Meinungsstreit um das " Deposited Book " die grundsätzlichere Frage nach dem Verhältnis von Innovation und verpflichtender Tradition und damit ein zentrales Problem der politischen Kultur des Landes schlechthin. Daß ein Wandel der äußeren Formen der Staatskirche nicht notwendig deren

Zerfall bedeuten müsse, im Gegenteil sogar ihrem Überleben förderlich sein könne, hatte der Philosoph des britischen Konservativismus, Edmund Burke, noch vor der Zeit der Französischen Revolution in einer seiner großen<sup>51</sup> Parlamentsreden eindrucksvoll dargetan. Die parlamentarischen Befürworter des neuen " Prayer Book " konnten sich auf dieses literarische Präzedenz wie auch auf die allgemeinere Einsicht berufen, das " Prayer Book " von 1662<sup>52</sup> genüge den Bedürfnissen einer zutiefst veränderten Epoche nicht mehr; seine Ergänzung und Erweiterung stelle daher einen Beweis für die grundsätzliche Lebendigkeit und Entwicklungsfähigkeit der kirchlichen Institutionen des Landes dar. Den Gegnern der Revision hingegen, die in Bischof Pollock von Norwich einen besonders entschiedenen Wortführer be-<sup>53</sup> saßen, galt Crammers Agende als ein gleichermaßen kirchliches wie nationales Symbol, das dem sich wandelnden Zeitgeist um keinen Preis zum Opfer zu bringen sei. Einige der Vergangenheit zugewandte Verteidiger des reformatorischen Erbes in England sahen denn auch in der gewissenhaften Observanz des vorhandenen " Prayer Book ", in der wörtlichen und vollständigen Befolgung seiner liturgischen Rubriken, wie in der administrativen Unterdrückung aller " anglokatholischen " Tendenzen, ein geeignetes und hinreichendes Mittel zur Überwindung der schweren, institutionellen Krise, in welcher die Staatskirche sich offensichtlich befand. Aber glichen diese Hüter des Bestehenden in ihrer naiven Zuversicht nicht ein wenig der sprichwörtlichen Gestalt jenes Vikars aus Kent, der einem kranken Pfarrkind den Rat gegeben hatte, nur fleißig Weihwasser zu trinken?<sup>54</sup> Und bildete der offenkundige Immobilismus mancher Anhänger des alten " Prayer Book " in den Augen einer vorwiegend " liberal " gestimmten Öffentlichkeit nicht noch ein zusätzliches Argument für die Notwendigkeit seiner Revision?

Der Antrag, dem revidierten " Book of Common Prayer " (dem " Deposited Book ") durch die Zustimmung des Parlaments Gesetzeskraft zu verleihen,

wurde am 14. Dezember 1927 vom " House of Lords " nach dreitägiger Debatte mit einer Mehrheit von 241 Stimmen (bei nur 88 Gegenstimmen) angenommen. Die Erwartung mancher Kommentatoren, gerade das Oberhaus als Wächter der britischen Traditionen werde die Revisionsvorlage zu Fall bringen, hatte sich damit nicht erfüllt.<sup>55</sup> Am folgenden Tage (15.12.) begann die Debatte im " House of Commons ". Die Rede eines früheren " First Lord of Admiralty " zugunsten des " Deposited Book " machte bereits deutlich, wie sehr die Frage einer Revision des " Prayer Book " als ein Gegenstand von allgemein<sup>56</sup> politischem Interesse galt. Die Wirkung dieses befürwortenden Meinungsbeitrags wurde jedoch neutralisiert durch eine leidenschaftliche Rede des britischen Innenministers William Joynson-Hicks, der schon bei früheren Gelegenheiten als ein Streiter gegen die " Überfremdung "<sup>57</sup> der Staatskirche hervorgetreten war. Die geplante Revision des " Prayer Book " sah Joynson-Hicks als Teil einer umfassenden Machtstrategie der " Anglocatholics ", die in letzter Konsequenz auf eine Rekatholisierung der Staatskirche selbst gerichtet sei. Dieses Argument erhielt noch zusätzliches Gewicht durch einen Redebeitrag des schottischen Labourabgeordneten Rosslyn Mitchell - eines Presbyterianers - der im Verlauf einer ausführlichen und gelehrten theologischen Erörterung den Nachweis zu führen versuchte, dem alternativen Abendmahlsformular des " Deposited Book " liege die katholische Lehre von der Transsubstantiation zugrunde; eine parlamentarische Billigung des Revisionsvorhabens sei somit gleichbedeutend mit einer Annullierung<sup>58</sup> der englischen Reformation. Der von Mitchell in die Debatte geworfene Slogan " No Popery " zeigte in etwa das Klima an, in dem die Auseinandersetzung nun zunehmend verlief.<sup>59</sup> Die polemischen Äußerungen mancher Revisionsgegner konnten bei unabhängigen Beobachtern sogar den Eindruck aufkommen lassen, einige der Redner seien ganz und gar von der Mentalität des weltanschaulichen Meinungskampfes erfasst - " party-mad ", um einen Ausdruck Jonathan Swifts zu gebrauchen, - und sähen, wie Swift es von

Gilbert Burnet behauptet hat, Papst und " Popery " hinter " jedem  
60  
Strauch ". So unternahm es etwa ein konservativer Abgeordneter, Colonel  
Applin, anhand eines in allgemeinen, ökumenischen Wendungen gehaltenen  
Schreibens des Erzbischofs von Mecheln, Kardinal van Roey, an den angli-  
kanischen Primas zu beweisen, hinter dem von der anglikanischen " National-  
versammlung " verabschiedeten " Prayer Book " stünden in Wahrheit vati-  
kanische Kreise, die auf eine Unterwerfung der " Church of England " unter  
61  
die Autorität des Papstes drängten. Es war in der Tat, als lagerten die  
Schatten des " Gunpowder Plot " noch immer über den " Houses of Parlia-  
ment ".

Auch der wiederholte Hinweis auf die verbindende Kraft der liturgischen  
Uniformität, die durch die alternativen Formulare des " Deposited Book " ab-  
geschwächt werde, diente den Gegnern der Reform als wirkungsvolles Argument:  
es zeigte sich, wie sehr das " Common Prayer Book " in seiner durch Jahr-  
hunderte vertrauten Gestalt zum nationalen Palladium, ja zu einem kultischen  
62  
Symbol des britischen Reichsgedankens geworden war. Die differenzierenden  
Ausführungen mancher Redner zur Vielschichtigkeit der anglikanischen  
Tradition und besonders zur Ambiguität der Abendmahlsdoktrin der " Church  
of England ", die durch das alternative Kommunionformular des " Composite  
63  
Book " keineswegs verletzt werde, gingen in der polemischen Atmosphäre einer  
zunehmend tumultuarisch verlaufenden Debatte unter. Am späten Abend des  
15. Dezember 1927, am Ende einer vielstündigen und mitunter heftigen par-  
lamentarischen Redeschlacht, wurde der Antrag auf Sanktionierung des  
" Deposited Book " mit der knappen Mehrheit von 238 Neinstimmen (bei 205  
64  
Ja-Stimmen) abgewiesen.

Diese unerwartete Entscheidung des Parlaments brachte die anglikanischen  
Kirchenführer in eine schwierige Lage. Ihre " Address " aus dem Jahr 1919  
hatte zwar die " Houses of Parliament " als oberste Entscheidungsinstanz  
auch in allen kirchlichen Fragen ausdrücklich anerkannt, zugleich aber  
den Wunsch nach innerkirchlicher Autonomie deutlich erkennen lassen.

Die Instauration einer " National Assembly of the Church of England " konnte als der Versuch gedeutet werden, der anglikanischen Staatskirche in Großbritannien in etwa jene Verfassungsstruktur und Selbstständigkeit gegenüber der Staatsmacht zu geben, wie ihre amerikanische Schwesterkirche, die " Protestant Episcopal Church " der USA, sie seit rund einhundertundfünfzig Jahren bereits besaß, ihr aber gleichwohl Vorzugsstellung und Privilegien einer " Established Church " - einer althergebrachten und allgemein anerkannten Staatskirche - zu erhalten. Das negative parlamentarische Ergebnis der " Prayer Book Measure " hatte deutlich gemacht, daß dieser prekäre Versuch nun fürs erste gescheitert war. Damit aber stellte sich erneut die Frage nach den möglichen Vorzügen eines " Disestablishment " der Staatskirche, wie es besonders der Labourabgeordnete Mitchell in seiner erwähnten Rede vorgeschlagen hatte. Die für viele Auguren überraschenden Abstimmungsergebnisse vom 14. und vom 15. Dezember 1927<sup>66</sup> warfen aber auch neu die grundsätzliche Frage nach Umfang und Grenze der legislatorischen Vollmacht des " House of Commons " auf, allgemeiner gefasst: nach dem Mischungsverhältnis von demokratischen und liberalen Prinzipien in der Verfassungsordnung Englands. In seiner berühmten " Rede über die Diktatur " (1849) hatte der spanische Staatsphilosoph Juan Donoso Cortes, mit einem provokanten Oxymoron, die ungeschriebene britische Verfassung als die einzige der Welt bezeichnet, in welcher eine Diktatur - diejenige nämlich des Parlaments - keinen Ausnahmefall,<sup>67</sup> sondern den konstitutionellen Normalfall darstelle. Nun hatte das " House of Commons " sich über die klare Willensentschließung einer der ältesten Körperschaften des Landes, der vereinigten Konvokationen der beiden Kirchenprovinzen von Canterbury und York, in einer deutlichen Bekundung seiner Souveränität hinweggesetzt und damit zugleich zum Ausdruck gebracht, daß die Entscheidungsvollmacht der Volksvertretung weder durch das übergeordnete Prinzip der Religions- und Kultusfreiheit noch durch den Autonomiean-

spruch traditioneller Korporationen beschränkt werden dürfe. Folgerichtig wichen die öffentlichen Reaktionen auf das Abstimmungsergebnis stark voneinander ab. Manche Gegner des " Deposited Book " betrachteten dessen Ablehnung durch die " Commons " als willkommene Bestätigung althergebrachter Parlamentsvorrechte und als geglückte Abwehr eines gefährlichen Angriffs auf einen wesentlichen Bestandteil der britischen Tradition selbst. Die anglikanischen Bischöfe in ihrer Mehrheit hingegen sahen sich in ihren durch die " Canones " der " Church of England " und das " Common Law " des Landes verbürgten Privilegien verletzt: in einer einzigen bewegten Nacht (" a single hectic night " ), so formulierte einer der ihnen seine Kritik, habe das " House of Commons " die geduldige Arbeit von mehr als zwei Jahrzehnten<sup>68</sup> zunichte gemacht. So gaben den auch kaum eine Woche nach der folgenschweren Debatte, am 22. Dezember 1927, die Erzbischöfe von Canterbury und von York in einem Erlaß an ihre Suffragane bekannt, sie hofften auf eine Revision der vom Unterhaus getroffenen Entscheidung im Rahmen einer künftigen Abstimmung: das " Deposited Book " werde zu diesem Zweck der Nationalversammlung der anglikanischen Staatskirche zugeleitet und so abgeändert, daß Intention und theologische Bedeutung seiner alternativen Formulare auch für Außenstehende erkennbar würden.<sup>69</sup> Die beiden Metropoliten kennzeichneten damit die Äußerungen zahlreicher Abgeordneter während der Debatte von 15. Dezember indirekt, aber doch unüberhörbar als unangemessen und als Ausfluß eines sehr begrenzten theologischen Sachverständes. Der " National Assembly of the Church of England ", die in den Anfangsmonaten des neuen Jahres wiederum zusammentrat, wurde von den Bischöfen der Entwurf eines neuen " Prayer Book " zugeleitet (veröffentlicht am 21. Januar 1928), das sich vom Text des abgelehnten " Deposited Book " nur in wenigen, freilich signifikanten Punkten unterschied. Eine eigene Rubrik, welche dem alternativen Kommunionformular beigelegt war, ordnete an, jeder Pfarrgeistliche der Staatskirche sei verpflichtet, auf Wunsch seines Pfarrrates oder

auf Anordnung des Ortsbischofs mindestens einmal im Monat nach der Ordnung von 1662 (und nicht nach dem alternativen Formular von 1927) das Abendmahl zu feiern. Zudem wurde nun auch dem alternativen Kommunionformular die " Black Rubrick " (s. oben Kapitel VII, Abschnitt 9) in ihrer 1662 leicht entschärften Form angefügt. Dem während der zurückliegenden Debatte in den " Commons " vor allem von Mitchell erhobenen Vorwurf, dem alternativen Abendmahlsformular liege die Lehre von der Transsubstantiation zugrunde und es leiste einer Adoration der eucharistischen Elemente Vorschub, war allein schon durch diese Ergänzung der Boden entzogen (freilich wurde damit auch der Spielraum der theologischen Deutung, welcher dem alternativen Formular ursprünglich eigen war, ebenso eingeschränkt wie die Möglichkeit der Identifikation, die es auch extremen " Anglocatholics " geboten hatte). Ferner wurden die Rubriken über die Reservation der Elemente neu gestaltet: der Wandschrank (" Aumbry ") oder Behälter (" Safe "), welcher der Aufbewahrung der eucharistischen Gestalten diene, durfte sich nun in keinem Fall mehr hinter dem Abendmahlstisch der anglikanischen Kirchen - dem " Holy Table - befinden. Seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts war in einer Reihe von Pfarrkirchen und selbst in einigen anglikanischen Kathedralen ein Arrangement üblich geworden, das eine durch gotisierende oder neobarocke Ornamentik und kostbare Materialien hervorgehobene Reservationsnische mit einem in der Form einer Altarmensa gehaltenen Kommuniontisch zusammenfügte und diesen heiligen Bezirk durch einen silbernen Kandelaber oder auch durch eine frei schwebende Ampel noch besonders kenntlich machte. Diesem Brauch wurde nun die legale Basis entzogen und damit auch das Heimatrecht in Frage gestellt, welches ' realistische ' Auffassungen der Eucharistie in Teilen der " Church of England " gewonnen hatten. - Schließlich wurde dem neuen Textentwurf eine Rubrik eingefügt, die eine Empfehlung zur eucharistischen Nüchternheit vor dem Abendmahlsempfang aussprach, zugleich aber die Freiwilligkeit dieser frommen Praxis ausdrücklich hervorhob.

Im ganzen erweckte das neue " Prayer Book ", im Unterschied zur Vorlage vom Vorjahr, den Eindruck einer gewissen Distanz gegenüber den Prinzipien der " Anglocatholics ". Die deutlich verringerte Majorität, die sein im Auftrag der Bischöfe erarbeiteter Text in der Schlußabstimmung der " National Assembly " erhielt (396 gegen 153 Stimmen/ Juli 1927 hingegen: 517 gegen 133 Stimmen)<sup>75</sup>, hatte wohl auch mit diesem betonten Kompromißcharakter zu tun - das neue " Prayer Book " begeisterte niemanden, rief allerdings auch in " evangelikalischen " und liberalprotestantischen Theologenkreisen keine große Aufregung mehr hervor. Die stark " anglokatholische " Farbe des ersten Textentwurfs war einem distinguierten Grau gewichen, und die Befürworter der Revision errechneten sich für die bevorstehende Parlamentsdebatte neue Chancen.

Es zeigte sich freilich bald, daß ihr allzu taktisches Kalkül den entscheidenden Faktor der öffentlichen Meinung übersehen hatte. Beratung und Verabschiedung des neuen " Prayer Book " durch die " National Assembly of the Church of England " wurden von einer öffentlichen Kampagne der Revisionsgegner begleitet, die sich in einer gut organisierten " Evangelical Alliance " zusammengeschlossen hatten und über ausgedehnte Presseverbindungen verfügten. Wie schon im Vorjahr (1927) beteiligte sich auch der Dachverband der Freikirchen, der " Federal Council of the Evangelical Free Churches of England ", an dieser Mobilisierung der Öffentlichkeit: es ergab sich die paradoxe Konstellation, daß protestantische Gruppen und Überzeugungsgemeinschaften, die sich -zum Teil bereits vor Generationen- von der anglikanischen Staatskirche verabschiedet hatten, zu einer theologisch-liturgischen und disziplinarischen Problematik lautstark Stellung bezogen, welche eben diese Staatskirche, und im Grunde nur sie allein betraf. Massenversammlungen in der Londoner " Albert Hall " und in der " Central Hall ", Leitartikel und Leserbriefe, gelehrte Publikationen und populäre Pamphlete begleiteten die gesamte Auseinandersetzung um das revidierte " Book of Common Prayer "<sup>76</sup>: noch über die Distanz von drei Jahrhunderten hinweg schienen sie jener leicht ironisch getönten

Feststellung William Lauds Recht zu geben, kein Volk der Erde habe je ein solch allgemeines Interesse an kirchlichen Fragen gezeigt wie das <sup>77</sup> englische. Die Abgeordneten des " House of Commons " waren daher eingestimmt und zugleich einem nicht unerheblichen, öffentlichen Meinungsdruck ausgesetzt, als sie am 14. Juni 1928 zu erneuter Beratung über die Revision der anglikanischen Agende zusammentraten.

Die Debatte, die sich bis zum Abend des folgenden Tages (15.6.) hinzog, wurde denkwürdig vor allem durch eine meisterhafte Rede Winston Churchills - damals britischer Schatzkanzler - zugunsten einer Annahme des revidierten <sup>78</sup> " Prayer Book ". Churchill ironisierte den in pompösen Perioden und bekenntnishaften Erklärungen zur Schau gestellten, protestantischen Glaubens- <sup>79</sup> eifer einiger Vorredner, die sich gegen die Revision ausgesprochen hatten, plädierte für die Erörterung der gesamten Frage unter einem " erklärtermaßen säkularen ", d.h. politischen Gesichtspunkt und kritisierte die bisherige <sup>80</sup> Behandlung des Themas als unsachgemäß. " Nicht als ein Mitglied der <sup>81</sup> Kirche von England, sondern als Mitglied des britischen Parlaments " warnte er vor administrativem Chaos und " divergierenden liturgischen Praktiken ", ja vor einem allmählichen Zerfall der Staatskirche in einen " High Church "-und einen " Low Church "- bzw. " Broad Church "-Flügel, sollte die <sup>82</sup> Vorlage wiederum zurückgewiesen werden. Die politische Kontrolle der Staats- <sup>83</sup> kirche in rein geistlichen Belangen bezeichnete er als unzeitgemäß und erklärte es für einen Fehlgriff, deren Bischöfe durch rechtliche Sanktionen - wie die von einigen radikalen Revisionsgegnern vorgeschlagene Enteignung von Pfarrkirchen und Kathedralen und den Entzug jeder materiellen Unterstützung - dem Willen der Parlamentsmehrheit gefügig machen zu <sup>84</sup> wollen. Eindringlich appellierte Churchill an die Abgeordneten, der " Church of England " nicht jenes Mindestmaß an Toleranz zu verweigern, das sie in ähnlich gelagertem Fall den Freikirchen und jeder Sekte unbesehen ein- <sup>85</sup> räumen würden. Er forderte dazu auf, die innere Selbstbestimmung des Anglika-

nismus in Fragen theologischer und ritueller Art hinzunehmen und sagte für den Fall einer Verweigerung dieser Freiheit eine "moralische Trennung von Staat und Staatskirche" voraus, wie sie den britischen Traditionen widerspreche.<sup>86</sup> Zumindest für den Augenblick trug seine überlegene Argumentation Verwirrung in die Reihen seiner Gegner - etwa, wenn er Gerüchte über eine angeblich drohende Rekatholisierung der Staatskirche ins Reich der Fabel verwies und die juristische und moralische Beweislast in der Kontroverse um das "Prayer Book" denen zusprach, die der "National Assembly" der Staatskirche ihre satzungsmäßig verbriefte Entscheidungsfreiheit verweigerten.<sup>88</sup> Im übrigen hob er die große Bedeutung des bisherigen "Book of Common Prayer" für die "innere Kontinuität" des Lebens der Nation hervor, sprach von der eigentümlichen Faszination, welche die Agende in ihrer seit 1662 vertrauten Gestalt auf ihn ausübe und versagte sich nicht den betont beiläufigen Hinweis, "persönlich" möge er das neue "Prayer Book" überhaupt nicht.<sup>89</sup> Sein zentrales Argument jedoch: die kirchlichen und politischen Institutionen Englands hätten alle bisherigen geschichtlichen Krisen dank ihrer Flexibilität überstanden und bedürften dieser Flexibilität auch für die Zukunft, erinnerte an ähnliche Überlegungen in Burkes berühmter "Rede über die Uniformität" und reihte Churchills Meinungsbeitrag in die große Tradition britischen, konservativen Denkens ein.<sup>90</sup> Auf einen vorwiegend polemischen, teilweise auch demagogischen Ton war hingegen die Rede des Innenministers Joynton-Hicks gestimmt, der bereits während der Debatte des Vorjahres entscheidend zur parlamentarischen Ablehnung des revidierten "Prayer Book" beigetragen hatte.<sup>91</sup> Wie damals malte er die Gefahr einer "Rekatholisierung" der Staatskirche in düsteren Farben und beschwor in wirkungsvollem Kontrast dazu das verpflichtende und rettende Erbe der englischen Reformation. In der wachsenden Zahl anglikanischer Kirchen, in denen die Reservation der eucharistischen Elemente praktiziert werde, im Gebrauch von

Meßgewändern (" Kaseln "), Weihrauch und Kandelabern sah er ein bedenklich stimmendes Indiz für die heimliche Abkehr der anglikanischen Geistlichkeit von der Abendmahlslehre Ridleys und Cranmers. Von diesem Punkt seiner Argumentation aus fand der Innenminister dann auch die erwünschte Gelegenheit zu einigen publikumswirksamen Attacken auf den Klerus der " Church of England ", ohne dabei mit seinen konservativen Parteiprinzipien zu brechen. Es klang überzeugend, wenn Joynson-Hicks dem greisen Primas, Erzbischof Randall Davidson, entgegenhielt, er berufe sich auf seine achtzig Jahre, um für die Annahme eines " anglokatholisch " modifizierten " Prayer Book " zu werben: im gleichen Alter habe Cranmers Mitstreiter Nicholas Ridley für das reformatorische " Prayer Book " von 1552 den Scheiterhaufen bestiegen ... Auch andere Debattenredner begründeten ihre Zurückweisung der Vorlage mit anekdotischen Hinweisen auf die Glaubensverfolgungen zur Zeit Marias der Katholischen, oder sie ergingen sich in detaillierten Erörterungen über Sinn und Wortlaut der elisabethanischen " Ornaments Rubrick " von 1559. Die ablehnende Majorität fiel diesmal noch eindeutiger aus (266 Nein- bei 220 Ja-Stimmen) als bei der ersten Abstimmung sieben Monate zuvor.

Die Gründe für das erneute Scheitern des liturgischen Revisionsversuchs waren wohl vielfältiger Natur. Eine naive Bindung an das Gewohnte und seit je Bekannte mochte eine gewisse Rolle spielen, und manche " Commons " mißtrauten von vornherein einer Reform, welche die seit Generationen tradierte Gestalt eines nationalen Palladiums betraf. Allein ausschlaggebend kann dieser Gesichtspunkt jedoch schon darum kaum gewesen sein, weil es sich bei den revidierten " Prayer Books " von 1927 und 1928 jeweils um " Composite Books " handelte, die zwar eine Reihe alternativer Formulare, eine neue Vorrede und veränderte Tabellarien, im übrigen aber auch den unveränderten und vollständigen Text des " Common Prayer Book " von 1662 enthielten. So war es denn nicht nur Wertschätzung des alten " Prayer Book ", sondern mindestens ebenso sehr das Verlangen nach Abwehr

mit der Revision in Verbindung gebrachter Tendenzen, das über die ablehnende Haltung des " House of Commons " entschied. Für viele der Abgeordneten, mochten sie der " Church of England " persönlich nahestehen oder nicht, war Cranmers Agende nicht allein ein literarisches Nationalsymbol, sondern ebenso auch - wie Gavin White treffend formulierte - eine Art " Cordon sanitaire " gegen " anglokatholische " Tendenzen innerhalb der Staatskirche, in denen sie ein Einfallstor für kontinentale Einflüsse erblickten.<sup>98</sup> Dem Votum vom 15. Juni 1928 lagen darum auch latente Überfremdungsängste zugrunde. Der konservative Abgeordnete Thomas Inskip verwies sehr nachdrücklich auf diesen Zusammenhang, als er seine Ausführungen gegen das revidierte " Prayer Book " mit der Feststellung begann, " Charakter hänge von Religion ab "; das " Book of Common Prayer " von 1662 zu verteidigen, bedeute daher, den britischen Volkscharakter vor unabsehbarer Veränderung zu schützen.<sup>99</sup> Andere Redner äußerten indirekt die Befürchtung, eine Billigung des neuen " Prayer Book " durch das Parlament könne den Ausgangspunkt weiterer Autonomieforderungen der Staatskirche bilden und so das bestehende Verfassungsgefüge Englands an einer entscheidenden Stelle ins Wanken bringen.<sup>100</sup> Auch die Frage nach dem liturgischen Stellenwert der amtlichen agendarischen Gebete für den König und für einzelne Mitglieder des Hauses Hannover wurde in verschiedenen Redebeiträgen erörtert und die Ablehnung des neuen " Prayer Book " mit dem Einwand begründet, es bringe die traditionelle Bindung der Staatskirche an die Krone weniger klar und eindeutig zum Ausdruck als die bestehende Agende aus dem Jahr 1662.<sup>101</sup> Gerade im Zug der Ausweitung des britischen Kolonialreichs zum weltumspannenden " Empire " hatte die althergebrachte Institution der Monarchie noch zusätzlich an Gewicht gewonnen; die weitgehende Parlamentarisierung der Verfassungsordnung Englands, die Entmachtung des " House of Lords " (1911) und die Einführung des allgemeinen Wahlrechts (1917) hatten die Bedeutung der Krone als eines integrierenden Staatssymbols eher noch gesteigert. Dem König von Großbritannien kam im Gesamtgefüge des demokratischen Gemeinwesens

eine wichtige Reservefunktion zu - die Aufgabe, wie Walter Bagehot in seiner berühmten Studie über die britische Verfassung formulierte, "[von den demokratisch gewählten Funktionsträgern] um Rat gefragt zu werden, zu ermutigen und zu warnen." <sup>102</sup> Allein schon durch die Tatsache ihres Vorhandenseins bereicherte die Dynastie das politische und öffentliche Leben der bedeutendsten Demokratie der Welt um " die gelegentliche Hinzufügung hübscher und liebenswerter Ereignisse " <sup>103</sup> (wie Taufen, Hochzeiten und ähnliches) und band damit die Loyalität der Massen an die demokratischen Institutionen des Landes. Bagehot hatte darum die Dienste " nahezu unschätzbar " genannt, die ein guter konstitutioneller Monarch im Kontext einer demokratischen und liberalen Verfassungsordnung seinen Mitbürgern zu leisten vermöge. <sup>104</sup> Und eben damals besaß England in der Person Georgs V. einen König, dem sein Wahlspruch " Trust the people " mehr bedeutete als eine populistische Phrase und der - nach einem schönen Wort Winston Churchills - " die britische Demokratie weder fürchtete, noch sie zu fürchten jemals Anlaß hatte. " <sup>105</sup> Es war deshalb nicht verwunderlich, wenn vielen Parlamentariern aller politischen Lager das britische Königtum (um nochmals Churchill zu zitieren) als " die älteste, die geachtetste und die zweckdienlichste Monarchie der Welt " <sup>106</sup> erschien. Daher begegneten vermeintliche Versuche, den herausragenden Platz zu beschneiden, den seit den Tagen Edwards VI. und besonders seit der " Prayer Book " - Revision von 1662 der Titular der Krone und die Mitglieder der königlichen Familie in der amtlichen Liturgie der " Church of England " einnahmen, <sup>107</sup> einer erhöhten Sensibilität auf seiten der " Commoners ". Der Punkt, an dem die scharfe Kritik einiger Abgeordneter ansetzte, war die Bestimmung des " Deposited Book " von 1927, einen Teil der zahlreichen Gebete für den König und die anderen Mitglieder des Königshauses für fakultativ zu erklären. Einer der Redner vermutete hinter dieser Entscheidung geradezu eine vatikanische Intrige, denn " der erste notwendige Schritt vor einer

Wiedervereinigung mit Rom ist es, den Namen des Königs aus allen Formu-  
108  
ren des Gottesdienstes fortzulassen. " Und ein anderer Abgeordneter nannte  
es schlicht " eine schreckliche Sache " (" a terrible thing "), daß die alter-  
nativen Formulare der revidierten Agende nicht eine eigene Rubrik enthielten,  
in der wenigstens e i n Gebet für den König in jedem anglikanischen  
109  
Gottesdienst verbindlich vorgeschrieben sei.

Auch das Mißtrauen mancher englischen Protestanten gegen die von einigen  
anglikanischen Theologen energisch betriebene Annäherung der " Church of  
England " an die Kirchen der Orthodoxie und an die Kirche Roms trug zur  
Zurückweisung der Revisionsvorlage bei: der von manchen Rednern beschwo-  
renen, ökumenischen Vision einer " weltweiten Einheit " aller christlichen  
110  
Kirchen setzten die Verteidiger des " Prayer Book " von 1662 das wirkungs-  
volle Argument entgegen, die " Church of England " selbst stelle eine weltum-  
spannende Konfessionsgemeinschaft dar: jede Revision des " Book of Common  
Prayer " aber schwäche zwangsläufig den inneren Zusammenhalt dieser welt-  
111  
weiten " Anglican Community ". - Und schließlich erleichterte auch der  
fast topisch wiederkehrende Hinweis, das neue " Prayer Book " legalisiere  
die " Illegalität " (weil es Praktiken sanktioniere, die in der Agende  
von 1662 nicht vorgesehen seien), den Revisionsgegnern die Begründung  
ihrer ablehnenden Haltung: besonders Innenminister Joynson-Hicks als  
eloquenter Verfechter einer sozialkonservativen Ordnungsideologie warnte  
eindringlich davor, der liturgischen Praxis der " Anglocatholics "  
durch die geforderte Revision eine legale Basis zu verschaffen, statt  
ihr mit disziplinarischen Maßnahmen zu begegnen. Manche der Abgeord-  
neten stimmten daher wohl nicht so sehr für das alte oder gegen das neue  
" Prayer Book ", sondern für die Aufrechterhaltung von " Law and Order "  
112  
schlechthin.

Die endgültige parlamentarische Zurückweisung des revidierten " Book of  
Common Prayer " kam einer schweren Niederlage des Episkopats der Kirche  
von England gleich. Bereits eine Reihe von Pressekommentaren hoben diesen

Umstand besonders hervor. Der Bericht der " London Times " sprach summarisch von einer " Herausforderung der Laien " durch den anglikanischen Episkopat und deutete das Abstimmungsergebnis als einen Sieg des laikalen Elements in der " Church of England " über deren Klerus.<sup>113</sup> Zahlreiche " hohe Autoritäten " hätten festgestellt und das britische Volk empfinde zutiefst, so las man in der " Times " noch am Abend der Abstimmung, daß die Bischöfe unter dem Diktat der " Anglocatholics " stünden; ihr Verhalten im Vorfeld der Sitzung sei darauf ausgegangen, nicht allein das Ergebnis der Parlamentsdebatte vom 15. Dezember 1927, sondern das gesamte politische und religiöse " Settlement " des Jahres 1662 zu " revidieren ".<sup>114</sup> Auf einen wesentlich sachlicheren Ton war die Darstellung des " Manchester Guardian " gestimmt. Sein Bericht kritisierte die Atmosphäre massiver Polemik, in der die Parlamentsdebatte zuletzt verlaufen sei - die " Times " hatte hingegen gravitatisch die Ruhe und tiefe innere Würde der Auseinandersetzung hervorgehoben<sup>115</sup> - und hielt sich mit unmittelbaren Attacken auf die Bischöfe der Staatskirche bemerkenswert zurück. Freilich ließ auch dieser Kommentar die Auffassung erkennen, der vom Unterhaus abgelehnte Entwurf des neuen " Prayer Book " stelle ein deutliches Indiz für einen von " anglokatholischen " Prinzipien inspirierten, tiefgreifenden inneren Wandel der " Church of England " dar.<sup>116</sup> Überdies unterstrich der Bericht des " Guardian " in besonderer Weise den juristischen Aspekt der Problematik. Der während der Parlamentsdebatte vornehmlich von Rednern der konservativen Partei, aber auch von dem Labourabgeordneten Mitchell erhobene Vorwurf, die Bischöfe der Staatskirche seien der Propaganda und den liturgischen Praktiken der " Anglocatholics " nicht in ausreichendem Maß durch disziplinarische Sanktionen entgegengetreten, fand somit ein Echo in der Berichterstattung selbst des größten " liberal " geprägten Presseorgans im damaligen England.<sup>117</sup> Als erwartbare Folge der öffentlichen Demütigung der Bischöfe sahen einige Beobachter in England selbst ein inneranglikanisches Schisma voraus, während Kommentatoren vom

europäischen Festland, wie der Englandkorrespondent der Madrider Tageszeitung " A.B.C. ", in einer eigentümlichen Mischung aus Realitätssinn und Phantasmagorie als Ergebnis der " dramatisch bewegten Parlamentssitzung " eine anglikanische Konversionswelle zum Katholizismus, sowie den baldigen Rücktritt des greisen Primas prophezeiten. Auch die weit nüchternere Analyse des Mailänder " Corriere della Sera " sprach von einer umfassenden, inneren Krise der englischen Staatskirche, die in einem Zustand der " spirituellen Entzweiung zwischen ' Anglocatholics ' und ' Evangelicals ' " ihre tiefere Ursache habe, beklagte den " gewaltsamen und lauten Zusammenbruch des komplizierten und heiklen Gebäudes eines inneranglikanischen Kompromisses ", das die Bischöfe in den vergangenen Jahren mit ausdauernder Mühe errichtet hätten und prognostizierte einen " schrecklichen Schlag " für das nationale Ansehen des anglikanischen Episkopats, sollten die Oberhirten sich dem definitiven Votum des " House of Commons " widerstandslos fügen. Einig waren sich " A.B.C. " und " Corriere della Sera " in ihrem Urteil, die Entscheidung des Unterhauses stelle einen deutlichen Sieg des laikalen Elements innerhalb der anglikanischen Staatskirche über deren Klerus dar. Anders als der Bericht des " A.B.C. " erwähnte der " Corriere della Sera " die große Rede Winston Churchills (s. oben) als herausragendes Ereignis der Debatte, sah aber ähnlich wie das damals führende Presseorgan Spaniens den ambitiösen Innenminister Joynson-Hicks als den eigentlichen Sieger einer parlamentarischen Auseinandersetzung, deren Ausgang einen drastischen Autoritätsverlust für die klerikalen Urheber des revidierten " Prayer Book ", wie auch für den konservativen Premier James Baldwin bedeute. Als entscheidenden Streitpunkt zwischen Gegnern und Befürwortern der Revision bezeichnete der " Corriere della Sera " die Frage der Reservation der eucharistischen Elemente: eine auch nur bedingte Duldung dieser liturgischen Praxis, so formulierte das Mailänder Blatt etwas hyperbolisch, werde die " Church of England ", in welcher " der Ritus mitunter den Rang eines Dogmas einnehme ", " binnen einer

125

Generation " wieder katholisch machen " (" romanizzare "). Das Abstimmungsergebnis vom 15. Juni sei deshalb vor allem der " dramatische und überraschende " Ausdruck eines grundsätzlichen " Kampfes [der ' Evangelikalien ' in der Staatskirche und der öffentlichen Meinung Englands] gegen das katholische Dogma. " Und in der Tat hatte ganz im Sinn dieser Überlegung, nur wenige Tage vor der entscheidenden Abstimmung im Unterhaus, ein anonymer Leserbrief an die " Times " der Befürchtung Ausdruck verliehen, im Falle eines Sieges der mit dem Revisionsvorhaben zwangsläufig verbundenen Tendenzen werde in der " Church of England " für überzeugte Protestanten nur noch wenig Raum sein; es gelte daher, den Anfängen zu wehren und die liturgische Uniformität - die strikte Beachtung der vom Parlament 1662 beschlossenen Ordnung - notfalls durch disziplinarische und administrative Maßnahmen zu erzwingen.<sup>126</sup>  
<sup>127</sup>

Unzweifelhaft befand die Staatskirche Englands sich nach der negativen Entscheidung des Parlaments in einem zwischengesetzlichen Zustand - jenem " **State of no law** ", den Churchill in seiner zitierten Rede als die erwartbare Folge eines ablehnenden Votums der " Commons " vorhergesagt hatte.<sup>128</sup>

Den anglikanischen Bischöfen blieben nun folgende Möglichkeiten :

(1) Sie konnten das Votum des Parlaments faktisch ignorieren bzw. der Öffentlichkeit des Landes mitteilen, die versagte Sanktion des Parlaments in Westminster " hindere den Klerus der Kirche von England nicht, sich einer Agende zu bedienen ", die von der " National Assembly of the Church of England " rechtmäßig beschlossen worden sei. In diesem Sinn hatte der Bischof von Lincoln sich noch während der Parlamentsdebatte vernehmen lassen:<sup>129</sup> doch war davon auszugehen, daß die Mehrzahl seiner Amtsbrüder, durch die Drohung des " Disestablishment " aufgeschreckt, einer offenen Konfrontation mit den Organen des Staates ausweichen werde; (2) die Bischöfe konnten, wie besonders der Kommentator des " Corriere della Sera " hervorhob, eine dritte, in den strittigen Punkten der Reservation und der Abend-

mahlslehre nochmals entschärfte Agende dem Unterhaus zu erneuter Beschlußfassung zuleiten und darauf hoffen, eine langsame Ermüdung der zu immer neuen " Prayer Book "-Debatten genötigten Parlamentarier, die tief sitzende Furcht der " politischen Klasse " des Landes vor Erschütterungen des von der Staatskirche theologisch legitimierten, britischen Sozialgefüges und die " palliative " Wirkung einer weiteren Änderung des umstrittenen Textes werde dem dritten Revisionsversuch die erforderliche Mehrheit sichern; (3) die Bischöfe konnten teils als einzelne, teils durch die beiden Metropoliten als Sprecher des Gesamtepis-kopats, ihre Besorgnis und Mißbilligung angesichts des Parlamentsvotums klar und öffentlich zum Ausdruck bringen, zugleich aber ihre grundsätzliche Loyalität und Ergebenheit gegenüber der Autorität des Parlamentes beteuern und so der befürchteten Konsequenz des " Disestablishment " begegnen, aus " pastoraler Rücksichtnahme " jedoch im voraus ausdrücklich auf Sanktionen gegen solche anglikanischen Kleriker verzichten, die das vom Unterhaus verworfene " Prayer Book " dennoch zur Grundlage ihrer Gottesdienstgestaltung machen sollten. Tatsächlich verfuhr der Episkopat der " Church of England " in diesem taktisch-überlegten Sinn. Bereits kurz nach der erwähnten Abstimmung verlieh der Bischof von Winchester im Londoner Stadtpalais (" Lambeth Palace ") des Primas, bei dem er sich in wohlberechneter Zufälligkeit aufhielt, seiner Mißbilligung der Parlamentsentscheidung ostentativen Ausdruck und sprach dabei wohl auch im Namen und Auftrag seines Gastgebers, des Erzbischofs von Canterbury. Wenige Tage später tagten 131 sämtliche Bischöfe der " Church of England " in demonstrativer Geschlossenheit, vermieden aber jede öffentliche Erklärung; eine Ergebenheitsadresse der einflußreichen, evangelikalten " League of Loyal Churchmen ", in der noch einmal zur strengen disziplinarischen Ahndung " anglokatholischer " Praktiken aufgefordert wurde, würdigten die Kirchenführer keiner Antwort. Im Sommer 1929, also rund ein Jahr nach der 132 Entscheidung des " House of Commons ", berieten dann die Konvokationen

beider Kirchenprovinzen - sie bestanden im Rahmen der " National Assembly of the Church of England " als selbstständige Institutionen fort - über die neue Lage. Der anglikanische Primas, Erzbischof Randall Davidson, der im Ergebnis der Parlamentsabstimmung einen persönlichen Mißerfolg sehen mochte, beantragte während der Sitzung des " House of Bishops " der Konvokation von Canterbury am 10. Juli 1929 eine Entschlie-<sup>133</sup>ßung, die tags darauf (11. Juli) mit einigen Modifikationen von den Bischöfen der größten britischen Kirchenprovinz angenommen wurde. Sie erklärte die Absicht des Erzbischofs von Canterbury und seiner Suffragane, fortan gegen alle liturgischen Praktiken einzuschreiten, die weder durch die Ordnung des " Prayer Book " von 1662 noch durch die alternativen Formulare des " Composite Book " von 1928 gedeckt seien. Gottesdienste nach der Norm von 1928 hingegen sollten " aus pastoralen Rücksichten ", nach " pflichtgemäßem Ermessen " des Ortsbischofs und gegebenenfalls unter Berücksichtigung der Meinung des Pfarrates, fallweise toleriert werden.<sup>134</sup> Noch am gleichen Tag gab der Prolokutor des " House of Clergy " der Kirchenprovinz dessen Einverständnis mit der Entschlie-<sup>135</sup>ßung der Bischöfe bekannt. Zur gleichen Zeit tagte auch die Konvokation der Kirchenprovinz York, deren Bischöfe ein Memorandum ähnlichen Inhalts verabschiedeten, das vom " House of Clergy " der Kirchenprovinz gebilligt wurde. Mit dieser für das gesamte Gebiet des Königreichs England geltenden Entschlie-<sup>135</sup>ßung (für Schottland sowie für die irische Kirchenprovinz Dublin/ Armagh ergingen komplizierte Sonderregelungen) wurde das " Composite Book of Common Prayer " von 1928 zu einer " fakultativen Norm " des anglikanischen Gottesdienstes im Großbritannien der Zwischenkriegsära und behielt diese Funktion teilweise bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg.

Die pragmatische Lösung, welche die anglikanischen Bischöfe für ein in dieser Form nicht vorhergesehenes Problem gefunden hatten, neutralisierte die unerwünschten Folgen einer vom Parlament getroffenen Entscheidung, ohne die juristische Verbindlichkeit dieser Entscheidung formell in Zweifel zu

ziehen. Die Bischöfe entschieden sich mit diesem Verfahren für ein praktisches  
" Disestablishment " im wichtigen Teilbereich der Liturgie, vermieden indes  
136 gerade so das selbst von manchen anglikanischen Klerikern geforderte, rechtliche " Disestablishment " der " Church of England ". Der anglikanischen Staatskirche blieben also auch weiterhin die beträchtlichen materiellen Ressourcen erhalten, auf denen ihre institutionelle und organisatorische Überlegenheit über andere Konfessionsgemeinschaften in England nicht zum wenigsten beruhte.

Die Möglichkeit eines förmlichen " Disestablishment " - einer juristisch verbindlichen Trennung der " Church of England " vom Staat - wurde von kirchlicher Seite erst wieder zu Beginn der sechziger Jahre angesprochen, und wiederum bildete die Frage einer umfassenden " Prayer Book " - Revision den Ausgangspunkt. In seiner Inaugurationspredigt anlässlich seiner Amtseinführung als neuer Erzbischof von Canterbury erklärte der englische Primas Arthur Michael Ramsey (27. Juni 1961): " Hier in England sind Staat und Kirche eng miteinander verbunden, und wir nutzen dieses Band zum Dienst an der Gemeinschaft. Aber, was diesen Dienst und was [unsere Pflicht] angeht, Gott zu geben, was Gottes ist, so erbitten wir eine größere Freiheit ... für die dringliche Neuordnung unserer gottesdienstlichen Formen. Sollte das Band zwischen Kirche und Staat zerrissen werden, so wären nicht wir es, die es zerreißen, wir, die um diese Freiheit bitten: nein, es wären die - falls es deren geben sollte - die uns diese Freiheit weigern. "  
137

Das waren deutliche Worte - deutlich auch insofern, als sie implizit die Feststellung enthielten, Crammers liturgisches Vermächtnis genüge den Erfordernissen einer zutiefst veränderten Gegenwart nicht mehr. Im Mai 1962 trat auf Ramseys Initiative eine aus Vertretern verschiedener Richtungen innerhalb der " Church of England " bestehende, liturgische Kommission zusammen, die eine umfassende Revision des " Common Prayer Book " vorbereiten sollte.  
138 Die sehr langwierigen Vorarbeiten dieser Kommission sowie

mehrerer Nachfolgegremien führten allerdings nicht zu einem gründlich modernisierten Text des " Book of Common Prayer ", wie eine Reihe von Gliedkirchen der " Anglican Community " ihn schon seit mehreren Generationen in Gebrauch genommen hatten. Offenbar tat die " Church of England " sich mit einer Änderung der Cranmerschen Agende in ihrer seit 1662 festgeschriebenen Gestalt schwerer als manche anglikanischen Nationalkirchen in Übersee. Die während Ramseys Amtszeit durchgeführte Reform der englischen Liturgie beschränkte sich darum im wesentlichen auf eine Sammlung alternativer, als optional gedachter liturgischer Formulare, die dann unter dem Titel " The Alternative Service Book of the Church of England " im Jahr 1978 veröffentlicht wurden. Auf den komplizierten Prozeß der Entstehung dieses Textes, dem ein so profunder Kenner der anglikanischen Tradition wie Bischof John Moorman eine geringe Lebensdauer vorausgesagt hat,<sup>140</sup> ist hier nicht näher einzugehen. Von vorrangigem Interesse scheint vielmehr das bewegte parlamentarische Echo, das die inneranglikanische Auseinandersetzung um die " Prayer Book "-Revision noch einmal in den siebziger Jahren unseres Jahrhunderts fand.

Die institutionelle Abhängigkeit der " Church of England " von der Staatsmacht und damit faktisch vom Votum der " Houses of Parliament " stellte für jeden Versuch einer umfassenden Erneuerung der anglikanischen Liturgie eine beträchtliche Hürde dar. Wohl mit Rücksicht darauf hatte der prominente Theologe Dom Gregory Dix - Verfasser

der berühmten und umstrittenen Studie " The Shape of the Liturgy " - unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs den etwas rabulistisch anmutenden Vorschlag gemacht, die Hierarchie der Staatskirche solle " leise und ohne jedes Aufsehen " ein neues " Prayer Book " einführen, das durch die Autorität " von etwa sieben Bischöfen gedeckt " werde, und sie solle dies zu einem Zeitpunkt tun, da das Unterhaus durch andere nationale An-<sup>141</sup>gelegenheiten " besonders in Anspruch genommen " sei. Jede mögliche Revi-

sion des " Prayer Book " war indes noch immer zu sehr eine Angelegenheit von öffentlichem Interesse, als daß Dix' taktische Empfehlung aussichtsreich erschienen wäre. Die neue Runde im parlamentarischen Meinungsstreit um Cranmers Agende begann im Spätherbst 1974, unter der Labourregierung Callaghan. Zwei Jahre zuvor (1972) hatte die mittlerweile in " General Synod of the Church of England " umbenannte, oberste Repräsentativversammlung der Staatskirche der liturgischen Verwendung verschiedener, nicht im " Composite Prayer Book " von 1928 enthaltener Abendmahlsformulare zugestimmt und dabei lediglich zur Bedingung gemacht, die Abendmahlsordnung des " Prayer Book " von 1662 müsse neben den neuen agendarischen Formeln weiterhin Verwendung finden. Am 14. November 1974 beriet das " House of Lords " über eine beziehungsreich als " The Church of England worship and doctrine Measure " eingeführte Vorlage. Der enge Zusammenhang zwischen der Textgestalt des " Prayer Book ", dem Dogma und der Verfassung der anglikanischen Staatskirche fand so seinen Ausdruck bereits in der Titelbezeichnung des parlamentarischen Antrags: es war offenkundig, daß es bei der bevorstehenden Erörterung um Gewichtigeres gehen werde als um einige untergeordnete, liturgische Details. Erzbischof Ramsey hielt die Einführungsrede zugunsten des Revisionsprojekts: es war der letzte Tag seiner Amtszeit, der Primas befand sich also in einer ähnlichen Situation wie sein Amtsvorgänger Davidson in den Jahren 1927/ 1928. Anders als dieser traf er jedoch auf den entschiedenen Widerstand der " Lords temporal ". Ramseys Argument, die Generalsynode der Kirche von England repräsentiere den erklärten Willen und die religiösen Überzeugungen von nahezu zwei Millionen kirchlicher Urwähler, hielt einer der " weltlichen " Peers die Auffassung entgegen, durch ihre Revision des " Prayer Book " habe die anglikanische Synode sich von eben diesem Wählerwillen weit entfernt; es sei daher Pflicht des Parlaments und insbesondere seiner Ersten Kammer, als unparteiische Schiedsinstanz die Beschlüsse dieser kirchlichen Versammlung zu prüfen und

im gegebenen Fall zu verwerfen. Wenngleich der Antrag auf Zulassung der alternativen Formulare am Ende der schlecht besuchten Sitzung noch die erforderliche Mehrheit erhielt, hatte der Verlauf der Debatte doch den fortdauernden Anspruch einer säkularen Körperschaft dokumentiert, über Liturgie und Lehre der " Church of England " zu wachen.<sup>147</sup> Teilweise zeigte auch die vielstündige Debatte des " House of Commons " am 4. Dezember 1974, wie sehr das " Prayer Book ", aber auch Fragen der parlamentarischen Kontrolle einer mit umfassenden Privilegien ausgestatteten Staatskirche noch immer Themen des " national interest " darstellten. Der Abgeordnete Beith aus der Hafenstadt Berwick-upon-Tweed (in der Grenzregion zwischen England und Schottland) brachte sein Entsetzen über vereinzelt von ihm besuchte, anglikanische Gottesdienste auf der Basis der neuen, alternativen Formulare zum Ausdruck; es tat der Wirksamkeit dieser Argumente offenbar keinen Abbruch, daß der Redner selbst der methodistischen Kirche angehörte.<sup>148</sup> Die Kirche von England, so führte Beith aus, beanspruche unter den zahlreichen Glaubensgemeinschaften des Landes nach wie vor einen privilegierten Status: sie müsse es sich daher gefallen lassen, wenn die Volksvertretung Englands an ihrem Mitsprache- und Kontrollrecht auch in Fragen der Liturgie festhalte.<sup>149</sup> Auch eine Reihe anderer Abgeordneter äußerten scharfe Kritik an den neuen Gottesdienstformularen. Doch betrafen diese Einwände vor allem die verschiedentlich<sup>150</sup> als dürftig empfundene, sprachliche Gestaltung der Texte. Darin lag ein augenfälliger Unterschied zu den oben geschilderten " Prayer Book "-Debatten des Unterhauses im Dezember 1927 und im Sommer 1928, als Erörterungen dogmatischer Art - vor allem die Abendmahlslehre der " Church of England " betreffend - im Zentrum der parlamentarischen Auseinandersetzungen gestanden hatten: damals gebrauchte eines der " Members of Parliament " - der detailreiche Bericht des " Manchester Guardian " vermerkte es später nicht ohne Ironie - im Verlauf seiner Stellungnahme mehrfach

die den Engländern aus der " Prayer Book " - Liturgie, wie aus dem Eröffnungschor (Nr. 20) des zweiten Teils von Händels " Messiah " besonders vertraute, biblische Formel " Behold the Lamb of God ", und auch die Äußerungen einiger anderer Abgeordneter glichen nach Wortwahl und Inhalt eher etwas langatmigen Predigten als " profanen " parlamentarischen Redebeiträgen. Das polemische Schlagwort " No popery ", das Stil und Atmosphäre der Debatte von 1927 über weite Strecken hin gekennzeichnet hatte, war damals selbst der " Times " als gültige Zusammenfassung der Argumente und Besorgnisse der " evangelikalischen " Revisionsgegner erschienen. Demgegenüber war die Parlamentsdebatte vom 4.12.1974 von konfessionalistischen Obertönen weitgehend frei - selbst die protestantische Furcht vor Rom spielte nicht entfernt die gleiche Rolle wie fünfzig Jahre zuvor. Wo dennoch Opposition gegen die im Auftrag der anglikanischen Bischöfe erarbeiteten Formulare laut wurde, artikulierte sie sich vorwiegend im Namen der " englischen Kultur " der frühen Neuzeit, als deren überragendes Zeugnis Cranmers " Prayer Book " begriffen wurde. Der schottische Abgeordnete Nicholas Fairbairn, der die geringe Sprachkompetenz der Autoren der neuen Gottesdienstformulare und seiner englischen Zeitgenossen überhaupt beklagte, fasste damit zusammen, was die Gegner der modernisierten Liturgie an dieser vor allem zu tadeln hatten. Die parlamentarische Kritik an der Revision des anglikanischen Ritus betraf also vorzugsweise Gesichtspunkte der Ästhetik, kaum jedoch solche der Theologie. Das Parlament als Hüter der britischen Traditionen beanspruchte allenfalls noch, über den Geschmack, nicht aber über die Doktrin der Staatskirche zu wachen. Von gewissem Interesse ist in diesem Zusammenhang auch das Debattenverhalten des Oberhauses: die Vorlage erhielt nur knapp die mehrheitliche Zustimmung der " Lords temporal ", während 1927 die Mitglieder des Oberhauses bereitwillig den Argumenten des Primas und anderer anglikanischer Bischöfe gefolgt waren - ob nun aus staatskirchlicher Loyalität oder aber aus traditioneller Standessolidarität zwischen " geistlichen " und " weltlichen " Peers,

wie der Kommentar des " Corriere della Sera " damals vermutete. Im Verlauf der " Prayer Book "-Debatte von 1974 hingegen sahen die " geistlichen Lords " sich teilweise scharfen Attacken ihrer weltlichen Kollegen ausgesetzt, die sich überdies nicht auf historische Präzedenzien, auf das verpflichtende Erbe der englischen Reformation oder auf die " reine protestantische Lehre " beriefen, sondern schlicht auf den mutmaßlichen Willen der Mehrheit des englischen Kirchenvolks.

Dieser Umstand läßt sich als Indiz einer zunehmenden Säkularisierung und " Modernisierung " selbst stark traditional geprägter Sektoren der britischen Gesellschaft begreifen.

Vielleicht war es auch auf diese allgemeine Entwicklungstendenz zurückzuführen, wenn der Antrag auf parlamentarische Sanktionierung der liturgischen Neuerungen diesmal die mehrheitliche Zustimmung der " Commons " fand (144 Ja-Stimmen bei 44 Gegenstimmen); obwohl die überwiegende Zahl der Debattenredner die alternativen Formulare mehr oder weniger deutlich kritisiert hatte. Offensichtlich zeigten die Volksvertreter von 1974 weit weniger Neigung, sich in eigentlich theologischen Fragen zu engagieren, als ihre Vorgänger am Ende der zwanziger Jahre. Rund ein halbes Jahrhundert nach Churchills großer Rede vom 14. Juni 1928, nach gewaltigen Erschütterungen in Staat und Gesellschaft, schien seine Empfehlung, interne Probleme der Staatskirche unter rein pragmatischem Gesichtspunkt zu behandeln, nun durch die politische Entwicklung des Landes selbst bestätigt. Jedenfalls wurde durch die Entscheidung des Parlaments im Jahr 1974 jener staatskirchenrechtlich prekäre " State of no law " von vornherein vermieden, vor dem Churchill 1928 vergebens gewarnt hatte. Angesichts der inneren Spannungen und Gruppenantagonismen der Staatskirche hatte das Parlament diesmal weitgehende Neutralität gewahrt und Religion und Politik deutlicher getrennt, als es der bisherigen britischen Tradition entsprach.

Allerdings waren die Abgeordneten auch durch Sorgen ganz anderer Art in Anspruch genommen. Die "Prayer Book"-Debatte des "House of Lords" vom 14. November 1974 fiel ausgerechnet mit dem parlamentarischen "Budget Day" zusammen, dem <sup>159</sup> traditionell größte Tag im britischen Parlamentskalender. Die Debatte im "House of Commons" vom 4. Dezember aber wurde überschattet von der schweren ökonomischen Krise Großbritanniens - der Kommentator einer angesehenen ausländischen Tageszeitung meinte eben damals sogar "ein Totengeläut für die britische Volkswirtschaft" <sup>160</sup> zu vernehmen - wie auch von einer heftigen, sich durch die Reihen fast aller parlamentarischen Parteien hindurch ziehenden Kontroverse um die Bekämpfung des wachsenden Terrors der "IRA". <sup>161</sup> Cranmers "Book of Common Prayer" und die Frage seiner möglichen Revision wühlten darum nicht mehr die gleichen Leidenschaften auf wie noch zwei Generationen zuvor. Auch in der "Church of England" selbst standen damals andere Themen im Vordergrund des Interesses - so die vor den Augen einer teilnahmsvollen Öffentlichkeit vollzogene Auseinandersetzung zwischen Bischöfen und Theologen divergierender Richtungen um die Stellung der Staatskirche zur bevorstehenden Reform verschiedener Bestimmungen des britischen Strafgesetzbuchs, welche mittelbar auch die kirchliche Morallehre berührten. <sup>162</sup> Dieser Paradigmenwechsel im Binnenbereich des Anglikanismus ließ erkennen, daß bei einem Großteil der britischen Öffentlichkeit die historische Erinnerung an das Zeitalter der englischen Reformation zu schwinden begann. Die spezifische Problematik des Verhältnisses von Kirche und Staat in England freilich, wie sie allen Auseinandersetzungen um das "Book of Common Prayer" zugrunde lag, sollte rund eineinhalb Jahre danach im "House of Commons" noch einmal zur Sprache kommen.

Am 8. Juni 1976 machte sich die damalige Oppositionsführerin im britischen Unterhaus, Margaret Thatcher, mit einer aggressiv formulierten Anfrage an Premier James Callaghan zur Verteidigerin der Rechte der Staatskirche <sup>163</sup> gegenüber einer vermeintlich kirchenfeindlichen Regierung. Eben um diese

Zeit eröffneten die britischen Konservativen einen " Frontalangriff ...

164  
auf die Labourregierung ", der seinerseits Ausdruck einer umfassenden, nicht zuletzt ökonomisch motivierten Destabilisierungsstrategie sein mochte. Teile der Wirtschaft und der britischen Öffentlichkeit hielten es offenbar für wünschenswert, einen parlamentarisch manövrierunfähig

und zum " lame duck " gewordenen Regierungschef so rasch wie möglich abzu-

lösen, " um den Versuch zu unternehmen " (wie der Englandkorrespondent

des " Corriere della Sera " in recht barocker Diktion formulierte),

der " lethargisch darnieder liegenden, nationalen Volkswirt-

schaft [Großbritanniens] eine größere Dynamik einzuhauchen. " Und diese

165  
Volkswirtschaft hatte belebende Signale wahrlich nötig: nur kurze Zeit

zuvor hatte eine schwere Krise des britischen Pfundes, deren ärgste

Auswirkungen durch eine internationale Kredithilfe von 5,3 Milliarden

Dollar eben noch aufgefangen worden waren, den maroden Zustand der ökonomie

166  
des Landes für alle Welt sichtbar gemacht. Doch auch die Oppo-

sitionspartei Englands befand sich in der Krise. Der langwierige, la-

tente Machtkampf in den Reihen der " Conservative Party " war mit der

Überraschenden Wahl Margret Thatchers zu deren neuem Vorsitzenden (4. No-

167  
vember 1975) keineswegs zur Ruhe gekommen, und die ersten parlamentari-

schen Auftritte der neuen Oppositionsführerin wirkten auf manche Kommen-

tatoren so wenig überzeugend, daß selbst in Teilen der konservativen

Presse der sarkastische Ausspruch eines Labourabgeordneten kolportiert

wurde, außer ihrer neuen Friseur sei Frau Thatcher noch nichts von Bedeutung

168  
eingefallen. Diese allgemeine Atmosphäre eines hektischen parlamentari-

schen und publizistischen Machtkampfs, der in den britischen und ausländischen

Medien Spekulationen über einen unmittelbar bevorstehenden

Regierungswechsel nährte, relativiert das sachliche Gewicht der von

Thatcher namens der " Conservative Party " getätigten, parlamentarischen

Anfrage. Doch scheint die Replik des Premiers Callaghan gleichwohl erwähnens-

wert, weil sie ein Grundproblem des politischen und gesellschaftlichen Status der " Church of England " am Ausgang des zwanzigsten Jahrhunderts beleuchtet. Callaghan führte in seiner Erwiderung aus, die Ernennung der anglikanischen Bischöfe in England falle in den Verantwortungsbereich des Regierungschefs, denn die Kirche von England verfüge über zahlreiche, besondere Privilegien, die ein hohes Maß an staatlicher Kontrolle unumgänglich machten: schließlich säßen eine Reihe von Bischöfen der Staatskirche als geistliche Peers im " House of Lords ". Dessen Zusammensetzung aber sei eine Frage von politischem, auch parteipolitischem Interesse.<sup>170</sup>  
Gängigen Theorien von einem besonderen " Imperium in imperio ",<sup>171</sup> das die anglikanische Staatskirche an den Privilegien der politischen Macht des Landes teilhaben lasse, ohne sie deren allgemeinen Spielregeln zu unterwerfen, erteilte der Premier somit eine deutliche (wenn auch indirekte) Absage.

Der Logik dieser Darlegungen war sachlich kaum etwas entgegenzusetzen: selbst Premierministerin geworden, sollte Thatcher bei anstehenden Bischofsernennungen ganz im Sinne der von ihrem Amtsvorgänger formulierten Prinzipien verfahren (und dafür dann prompt parlamentarische Kritik aus den Reihen der " Labour Party " und der neuen " Social Democratic Alliance " ernten). Das weitgehende Aufsichtsrecht der britischen Regierung über die Staatskirche und deren Klerus wurde gelegentlich aber auch von Mitgliedern des anglikanischen Episkopats selbst bestätigt. So stellte Erzbischof Ramsey auf einer Sitzung der anglikanischen Generalsynode im Jahr 1972 ausdrücklich fest: " Sollte der Staat seine Partnerschaft mit der Kirche von England fortsetzen und ihr auch weiterhin ansehnliche Vorrechte gestatten, deren keine andere Glaubensgemeinschaft dieses Landes sich erfreut - dann, allerdings, ist es nicht mehr als gerecht, wenn der Staat darüber ins Bild gesetzt bleibt, welche Art Kirche es ist, die jene Privilegien auch fürderhin genießt. " Im Grunde liegt<sup>172</sup>

hier der Kern der Problematik einer Revision des " Book of Common Prayer " im zwanzigsten Jahrhundert: bei dem wiederholten Versuch, " Religion und religiöse Praxis in Tuchfühlung mit modernen Lebens-<sup>173</sup>bedingungen zu bringen ", konnte die aus der Reformation hervorgegangene Nationalkirche Englands doch nie die Wünsche und Weisungen einer Staatsmacht außer Acht lassen, deren führende Vertreter in der " Church of England " oft genug ein bloßes instrumentum regni sahen oder aber ihr Rechtsgefüge und ihre Liturgie vorwiegend als ein petrifiziertes (und eben darum den musealen Kategorien eines ästhetizistischen Konservativismus unterworfenen) Monument der englischen Kultur der frühen Neuzeit begriffen. Die enge Bindung an die politische Macht des Landes, wie sie seit seinen Anfängen zur konfessionellen Signatur des Anglikanismus gehört, erwies sich so - des moderaten Parlamentsvotums vom 4.12.1974 ungeachtet - immer wieder als ein kaum zu übersteigendes Hindernis einer umfassenden, liturgischen und institutionellen Erneuerung der anglikanischen Kirche in England. Gerade in den Reihen des anglikanischen Klerus selbst scheint darum zunehmend die Frage an Gewicht zu gewinnen, ob das klassische Gelöbnis der Könige von England, " Ecclesia Anglicana libera sit ", im Zeitalter demokratischer Mündigkeit unter den Bedingungen eines traditionellen Staatskirchentums zu realisieren sei - eines Staatskirchentums, dessen fortdauernd archaische Strukturen im Grunde noch immer durch jenen " Act of Supremacy " umschrieben sind, der am Ausgang der englischen Reformation stand (s. oben Kapitel II).<sup>175</sup> Daß diese Frage - die Frage nach dem künftigen Weg der Kirche von England - letztendlich eine ökumenische Gestalt besitzt, liegt auf der Hand und sichert der noch immer nicht beendeten Auseinandersetzung um Selbstverständnis, Lehre und rituelle Praxis des Anglikanismus ein mehr als nur insular begrenztes Interesse. Die wachsende Selbstverständlichkeit aber, mit der dieser Zusammenhang im Raum der " Church of England " selbst erörtert und der anglikanische Gottesdienst oft nach lokalen Bedürfnissen oder gar

nach wechselnden intellektuellen Moden modifiziert wird, legt den Schluß nahe, daß jenes kirchlich-politische Ideal einer durch " Act of Parliament " und " Statute " verbürgten, religiösen " Uniformität " zu verblassen beginnt, welches der in vieler Hinsicht inkommensurablen Mentalität des englischen Reformationszeitalters entstammte und als dessen historisch und literarisch überragendes Zeugnis Cranmers " Book of Common Prayer " gelten kann.

## R ü c k s c h a u u n d A u s b l i c k

I. Die vorliegende Arbeit hat Entstehungs- und Revisionsgeschichte des " Book of Common Prayer " über einen Zeitraum von vier Jahrhunderten hin verfolgt und sich um eine historische Einordnung dieses traditionsreichen Textes bemüht. Freilich stellt das " Prayer Book " der englischen Staatskirche nicht allein ein **kulturhistorisches** Textzeugnis von bedeutendem Rang dar, sondern ebenso auch ein wichtiges Quellendokument der europäischen **Religionsgeschichte**: bis heute bildet es eine Basis des reformatorischen Bekenntnisses der " Church of England " und damit die grundlegende Glaubensurkunde des angelsächsischen Protestantismus staatskirchlicher Prägung. So verbleibt jeder **profanhistorischen** Deutung dieser den anglikanischen Gottesdienst normierenden Agenda ein notwendiger Rest des Inkommensurablen - unter dem Aspekt seiner kirchlich-rituellen Funktion betrachtet, erweist Cranmers liturgisches Meisterwerk sich als ein " **non ennarabile textum** " (um mit Vergil zu sprechen): als ein in Worten nur unvollständig auszudeutendes, komplexes Gebilde.

Gerade wegen des Perspektivenreichtums der als Arbeitsgegenstand gewählten Quelle hatte der methodische Zugriff auf diese gleichsam von mehreren Seiten her zu erfolgen: Aspekte der Theologie, der Philosophiegeschichte und der Literaturwissenschaft waren ebenso einzubeziehen wie gelegentliche Überlegungen aus dem Gebiet der Kunst- und der Musikgeschichte. Es kann daher nicht überraschen, wenn die vorliegende Untersuchung verschiedenen Bereichen entstammende Elemente in sich vereinigt und damit, aus der Sicht der allgemeinen Geschichte, nicht wenige " interdisziplinäre " Bestandteile enthält. Denn in Cranmers " Book of Common Prayer " selbst treffen sich religiöse, politische und soziale Momente ganz verschiedener Art - wie in einem Brennspiegel scheinen hier zahlreiche, zentrale Tendenzen des englischen Reformationszeitalters versammelt. Der " deskriptiv " vorgehende Historiker aber, der

versuchen will zu zeigen, " wie es eigentlich gewesen ", darf von dieser Vielfalt nichts verschweigen, aus diesem dichten Gewebe kein Detail willkürlich herauslösen, will er das Bild des Ganzen nicht verfälschen.

II. Dieser hier noch einmal kurz umrissene, methodische Ansatz bedingte zwangsläufig eine große Stoff- und Materialfülle. Um ihr wirksam zu begegnen, bot die einfachste und älteste Form historischer Darstellung sich gleichsam von selbst an: die chronologische Erzählung. Aus diesem Grund folgte der narrative Binnenteil (Kap. I - Kap. XIII) der Untersuchung durchweg dem zeitlichen Ablauf des geschilderten Geschehens. Auch jetzt, in der zusammenfassenden Rückschau auf die Arbeit im ganzen, scheint es sinnvoll, einige der wichtigsten Stationen der Textentwicklung der Agende - sozusagen in beschleunigtem Tempo - noch einmal zu vergegenwärtigen.

Cranmers frühestes Abendmahlsformular, die " Order of the Communion " von 1548, und noch sein erstes " Common Prayer Book " von 1549 belegen, daß Englands reformatorische Staats- und Konfessionskirche sich weder vollständig noch übergangslos aus ihren mittelalterlichen Ursprüngen löste. Erst das zweite " Book of Common Prayer " von 1552 trägt eindeutig reformatorisches Geprä<sup>4</sup>ge. Doch lassen einige Passagen selbst dieser - im Sinne " reformatorischer " Theologie und Ekklesiologie - avanciertesten Agende des Erzbischofs dessen Bemühen um eine für eine möglichst große Zahl von Engländern annehmbare, kirchlich-liturgische Ordnung klar erkennen. Die der revidierten Agende in<sup>5</sup> buchstäblich letzter Stunde eingefügte " Black Rubrick " machte dann<sup>6</sup> freilich deutlich, daß der im Machtgefüge des Königshofs dominierende Herzog von Northumberland und sein Beraterkreis weniger auf Cranmers theologisches Konzept liturgisch vermittelter, innerprotestantischer Einheit<sup>7</sup> setzten als auf die konfliktsteigernde Herrschaftstechnik einer " negativen Integration ". Das spektakuläre Scheitern der von Northumberland für die Zeit nach Edwards Tod vorgesehenen Nachfolge-

8  
regelung führte diese auf Polarisierung, nicht auf Konsens angelegte  
Machtstrategie indes sehr rasch ad absurdum. Auch die anfänglichen  
Erfolge der nun einsetzenden, altgläubigen Restitutionspolitik  
9  
Marias I. legen den Schluß nahe, daß Northumberlands (am Ende gar  
mit dem Versuch einer straffen Kirchengleichung pseudocalvinistischer  
10  
Prägung verbundenes) autoritäres Kirchenregiment beim Großteil der  
englischen Bevölkerung keinen Anklang gefunden hatte. Der ausgeprägte  
Kompromißcharakter der elisabethanischen Religionsregelung, und  
besonders des revidierten " Common Prayer Book " von 1559, verdankt  
sich wohl nicht zuletzt diesen politischen Lehren und Erfahrungen  
des vorangegangenen Jahrzehnts. Zudem hinterließ auch die " irenische "  
Grundhaltung einer in Fragen des Dogmas eher skeptisch gestimmten  
Monarchin, die es nach ihren eigenen Worten nicht liebte, " ein  
11  
Fenster in die Herzen ihrer Untertanen zu brechen ", ihre Spuren  
im kirchlichen " Settlement " der elisabethanischen Ära. Freilich  
traten in deren Spätphase, und mehr noch unter Jakob I., die inner-  
kirchlichen Verwerfungslinien wieder schärfer hervor. Die ganz unter  
" hochkirchlichen " Vorzeichen stehende Religionspolitik Karls I.  
führte dann zum dramatischen Ausbruch latenter Konflikte. In dieser  
schicksalhaften Auseinandersetzung verfügte die auf höchster Ebene  
von Erzbischof William Laud repräsentierte, kirchliche Partei der  
" Arminians " über die uneingeschränkte Unterstützung durch die  
königliche Staatsmacht. Doch hielten die calvinistischen Gegner des  
Regierungskurses in Kirche, Verwaltung, Parlament und Heer starke  
Bastionen besetzt. Der von einem Teil dieser " antiarminianischen "  
Führungsgruppen ausgehende Widerstand steigerte sich schließlich zum  
offenen Aufruhr und zum Bürgerkrieg, in dessen Stürmen die Monarchie  
12 13  
des zehnten Stuart unterging.

Das " Restoration Settlement " von 1660/ 1661 zog daher auch in  
kirchenpolitischer Hinsicht die Nutzenanwendung aus den ernüchternden  
Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit: Krone, Konvokation und

Parlament kehrten zur schon unter Elisabeth bewährten Politik der Kompromisse und der innerkirchlichen Konsensformeln zurück. Die viel berufene " **Via media** " der reformatorischen " Church of England " <sup>14</sup> war so gesehen nicht primär Ausdruck einer bewußten, theologischen Vorentscheidung - sie ergab sich vielmehr fast zwangsläufig aus zeitbedingten Notwendigkeiten englischer Innenpolitik. Die paritätisch besetzte " Savoy Conference " (15.4. - 24.7.1661) <sup>15</sup> präsentierte der englischen Nation ein nun erneut revidiertes " Common Prayer Book "; in ihm kam besonders die essentielle Bindung der reformatorischen Staatskirche Englands an den kirchlichen Supremat und die **Maiestas** <sup>16</sup> **sacrata** des restaurierten Stuartkönigtums anschaulich zur Darstellung. Die Turbulenzen um die amtliche Wiedereinführung der unter Cromwell geächteten, anglikanischen Agende, wie auch der völlige Fehlschlag <sup>17</sup> eines erneuten, liturgischen Revisionsversuchs im Jahre 1689/ 1690 machten jedoch manifest, daß die vor allem von Mitgliedern des anglikanischen Episkopats beschworene, kirchliche " **Uniformity** " aller Engländer protestantischen Glaubens als konfessionspolitisches Ordnungsmodell nicht mehr zeitgemäß war und jedenfalls sich auf administrativem Weg nicht erzwingen ließ. Eine wachsende Anzahl von Untertanen der englischen Krone entzogen sich in der Folgezeit dem Gottesdienst der " Established Church of England " und damit der allsonntäglichen Liturgie nach der Ordnung des " Common Prayer Book " - jenes " himmlischen Manna ", jener " Muttermilch " aller wahrhaft Gläubigen, wie anglikanische Prediger den Ritus der Staatskirche nun <sup>18</sup> emphatisch apostrophierten. Die lautlose Abwanderung eines Teils der englischen Protestanten aus der Kirche von England, die rasche Aus- <sup>19</sup> breitung presbyterianischer " Congregations ", die sich verschärfenden Rivalitäten zwischen " High Church "- und " Low Church "-Flügel innerhalb der Staatskirche selbst, dazu noch der Aufstieg der " methodistischen " Erweckungsbewegung um John Wesley am Ausgang <sup>20</sup> des achtzehnten Jahrhunderts, blieben nicht ohne Folgen

für das konfessionelle Selbstverständnis des Anglikanismus. Als eine **anglikanische** Antwort auf die so nachhaltig veränderte Lage entstand nun die durch das summarische Schlagwort des "Anglo-catholicism" nur unvollkommen gekennzeichnete Bewegung der "**Tractarians**". Sie zielte auf Überwindung einer vorwiegend vom Geist des Rationalismus geprägten "Low Church"-Theologie; mit der Tendenz zu innerkirchlicher Erneuerung verband sich in ihr nicht selten eine Art mystisch vertiefter, anglikanischer Religiosität.<sup>22</sup>

Für die Repräsentanten dieser Bewegung wurde Cranmers Agende zur Richtnorm ihres kirchlichen Reformideals. Doch sollten sich mit ihrem fast topisch wiederkehrenden Hinweis auf die "Zweckdienlich-<sup>23</sup>keit und Vortrefflichkeit des 'Book of Common Prayer'" schon bald recht konkrete Forderungen nach einer Teilrevision der zuletzt im Jahr 1662 erneuerten, staatskirchlichen Liturgie verbinden. Das "anglokatholische" Programm, den traditionellen, christlichen Gottesdienst in seiner ganzen Tiefe, mit all seinen "mysteries" und "rich antiquities",<sup>24</sup> neu zur Geltung zu bringen, führte in letzter Konsequenz also zu einem neuen, liturgischen "Revisionismus". Dies aber rief die Vertreter jener Richtung des Anglikanismus auf den Plan, die sich vorzugsweise am Bild der englischen Reformation in den letzten Regierungsjahren Edwards VI., und damit liturgisch an Cranmers zweitem "Book of Common Prayer" von 1552 orientierte. Der nun aufbrechende Konflikt zwischen "Anglocatholics" und "Evangelicals" vertiefte zugleich in folgenschwerer Weise den bis ins späte siebzehnte Jahrhundert zurückreichenden Riß zwischen dem "High Church"- und einem, ursprünglich den "Whigs"<sup>25</sup> nahestehenden, "Low Church"-Flügel der **Ecclesia Anglicana**. Deren besonderer Status als Staatskirche ("Established Church") und die britischen Verfassungstraditionen aber machten es unumgänglich, daß die Streitfrage einer erneuten Revision des "Book of Common Prayer" vor das größere Forum der öffentlichen Meinung und des Parlaments geriet.

Das ablehnende Votum des " House of Commons " zum von der " National Assembly " der anglikanischen Staatskirche verabschiedeten " Composite Prayer Book " von 1927/ 1928 schuf dann wiederum eine neue Lage: zum erstenmal seit 1687 rückte eine grundsätzliche und radikale Änderung des staatskirchlich privilegierten Status der " Church of England " in den Bereich des Möglichen. Immer wieder hatten in der Vergangenheit anglikanische Kirchenführer auf die spezifische Nähe ihrer traditionsreichen Glaubensgemeinschaft zu den " Lenkern des christlichen England " (so ein berühmtes Wort John Kebles)<sup>26</sup> hingewiesen. Nun aber sah der anglikanische Episkopat diese überkommene Bindung an den Staat erstmals in weiten Teilen der britischen Öffentlichkeit in Frage gestellt und den vertrauten, staatskirchenrechtlichen **Status quo** durch das maximalistische Programm einer förmlichen und umfassenden Trennung von Staat und Kirche gefährdet. Mit der bloßen Vorstellung, die Kirche von England könne eines Tages ihrer institutionellen Vorzugsstellung und der aus dieser abgeleiteten, materiellen Privilegien verlustig gehen, verbanden anglikanische Theologen seit je eine Reihe weitgehender,<sup>27</sup> mitunter apokalyptisch eingefärbter Ängste und Befürchtungen. Die nunmehr sehr reale Möglichkeit eines " Disestablishment of the Church of England " kam daher in den Augen mancher Vertreter der staatskirchlichen Hierarchie einer unausdenkbaren Katastrophe gleich.

Die " Prayer Book "-Debatten des britischen Parlaments berührten jedoch auch Fragen weit allgemeinerer Natur. Zum einen ging es in ihnen um die Erwägung, welche Geltung im Rahmen der bestehenden<sup>28</sup> Verfassungsordnung Großbritanniens dem " liberalen " Prinzip zukomme, konkreter ausgedrückt: welche Rechte die Majorität in Parlament und Staatskirche der Minorität aus freien Stücken einzuräumen gewillt sei.<sup>29</sup> Zum andern stand zur Diskussion, ob und inwieweit das " Deposited Prayer Book " von 1927 mit dem grundsätzlich " protestantischen "

Selbstverständnis der " Church of England " und dem von ihr gehüteten Erbe der englischen Reformation zu vereinbaren sei. Für manche um die Reinerhaltung der Staatskirche besorgten Parlamentarier verband sich mit den liturgischen Intentionen der " Anglocatholics " die Vorstellung einer möglichen " Rückkehr des Papismus ", die in " evangelikalischen " Kreisen dunkle Befürchtungen und mitunter irrationale Ängste wachrief. Die zum Gegenstand des " **British interest** " stilisierte " Sache der protestantischen Freiheit " <sup>30</sup> schien in dieser Sicht bereits durch die relativ geringfügigen, in der Neufassung von 1928 zudem noch abgeschwächten Reformansätze des " Deposited Prayer Book " bedroht, der traditionelle, britische Wertkodex selbst in Gefahr.

Die erneuten " Prayer Book "-Debatten der " Houses of Parliament " im Jahre 1974 entschärften dann freilich diese Problematik - sie machten deutlich, daß in den Beziehungen von Staat und Staatskirche <sup>31</sup> eine neue Ära begonnen hatte. Auch im konfessionellen Selbstverständnis der " Church of England " machte sich seit längerer Zeit ein gewisser Wandel bemerkbar. Der heroische Abwehrkampf, den das demokratische, parlamentarisch regierte England, mit dem " denkbar <sup>32</sup> erstrebenswerte[n] Kriegsziel " einer Vernichtung des Nationalsozialismus, im eigenen Namen und im Namen der Humanität geführt und siegreich beendet hatte, blieb nicht ohne Auswirkungen auch auf das öffentliche Meinungsklima der britischen Nachkriegs-epoche. Durch den unbeugsamen, opferreich triumphierenden Widerstand britischer Demokraten gegen eine " monströse, im dunklen und tränenreichen Register menschlicher Schandtaten niemals übertroffene <sup>33</sup> Gewaltherrschaft " erfuhren zugleich die traditionellen **British values** eine glanzvolle Bestätigung. Auch den beiden althergebrachten Institutionen, in denen diese Werte ihre symbolische Verkörperung fanden, kam der säkulare Sieg der Demokratie zugute: der parlamentarisch-<sup>34</sup> demokratischen, legitimen Erbmonarchie als einer Art " gesellschaft-

liche [r] Zentralmetapher "<sup>35</sup>, und der **Ecclesia Anglicana**, die gerade während der zurückliegenden Kriegsjahre ihre Bindung an die freiheitlichen Grundnormen der westlich-demokratischen Zivilisation immer wieder bekundet und so<sup>36</sup> eine noch längere Zeit nachwirkende, gesellschaftliche Aufwertung erfahren hatte.<sup>37</sup> Zugleich aber war im Zuge einer fast vier Jahre währenden, anglo-amerikanischen Waffenbrüderschaft die Supranationalität der angelsächsischen Kultur, und mit ihr die innere Nähe der verschiedenen, nationalen Gliedkirchen der " Anglican Community ", neu ins Bewußtsein<sup>38</sup> gerückt. Vielleicht war es auch diesem Umstand zuzuschreiben, wenn die " Church of England " sich in den Nachkriegsjahren (wenngleich unter gewissen, inneren Kämpfen) liturgisch von ihrer ausschließlichen Orientierung am " Common Prayer Book " von 1662 löste. Auch in seinem Herkunftsland ent<sup>39</sup>sagte der Anglikanismus nun endgültig seiner in früheren Zeiten geübten, konfessionellen " **Splendid isolation** " - sogar die in Teilen der Staatskirche wahrnehmbare<sup>40</sup> Annäherung an die Welt der Orthodoxie, ja selbst an die<sup>41</sup> Kirche Roms, traf längst nicht mehr auf jenen Widerstand von " evangelikaler " Seite wie noch wenige Jahrzehnte zuvor. Das neu entstandene " Alternative Service Book " (1978) der Staatskirche Englands ist denn auch Ausdruck dieser neuartigen, " ökumenisch " bestimmten Konstellation: es bezeichnet die förmliche und definitive Abkehr der " Church of England " von Cranmers Postulat einer durch gesetzliche Sanktion der Staatsmacht verbürgten " **Uniformity** ", und es markiert den wohl endgültigen Durchbruch eines liturgischen Pluralismus im konfessionellen Ursprungsraum des Anglikanismus selbst.

III. Aus der Zahl der Beobachtungen und Thesen, die sich im Verlauf der chronologisch gegliederten Textanalyse des " Book of Common Prayer " (oben Kap. I - Kap. XIII) ergaben, seien nachstehend die folgenden noch einmal hervorgehoben:

(1) Crammers theologische Anschauungen (sie wurden in Kap. VII anhand seiner verschiedenen, liturgischen Formulare sowie unter Heranziehung seiner dogmatischen Schriften näher skizziert) weichen - vor allem, soweit sie die Lehre vom Abendmahl betreffen - von korrespondierenden Denkmodellen der sich eben damals verfestigenden, reformatorischen Orthodoxien des Kontinents nicht unerheblich ab. In mehrfacher Hinsicht erweisen sie sich als ein theologischer Neuansatz **sui generis**, der dann späteren, anglikanischen Autoren ein weites Feld möglicher Interpretation und dogmatischer Systematisierung eröffnete. Crammers Theologie des Herrenmahls - teilweise von vorreformatorischen Konzeptionen inspiriert, sowie durch Oecolampadius und Bucer beeinflusst - und ihre liturgische Umsetzung im Abendmahlsformular vor allem des zweiten " Book of Common Prayer " von 1552 trugen so zur schrittweisen Herausbildung einer " insular " ausgesonderten, eigenständigen anglikanischen Konfessionsgemeinschaft entscheidend bei.

(2) Die eucharistische Liturgie des " Common Prayer Book " verweist in einigen ihrer Passagen recht deutlich auf die sakral überhöhte Selbststilisierung des frühneuzeitlichen, englischen Königtums (s. oben Kap. V, S. 58f. mit Anm. 60, sowie Kapitel VII,9, S. 160). Diesem Sachverhalt entspricht die besondere Entstehungssituation einer Staatskirche, welche sich in spezifischer Weise als " Kirche des königlichen Supremats " begreifen läßt: in Verfassung und Ritus zeigt sie sich von ihren Ursprüngen her auf vielfältige Weise jener eigentümlichen, " politischen Theologie " verpflichtet, welche im " Act of Supremacy " von 1534 (s. oben Kap. II)

in abgemildeter Form auch in jenem von 1559 konkrete Gestalt gewann (hierzu vgl. auch oben Kap. IX,2, S. 209f.). Die meisten Gliedkirchen der seit dem späten achtzehnten Jahrhundert sich herausbildenden, weltweiten " Anglican Community " allerdings streiften diese besondere Bindung an die Krone Englands im Verlauf ihrer konfessionellen Entwicklung dann wieder ab - ein Prozeß, der sich auch den jeweiligen, nationalen Adaptionen des " Common Prayer Book " <sup>43</sup> ablesen läßt (s. dazu oben Kap. XI, S. 319f.). Gerade an diesem Detail wird die untergründige Wechselbeziehung zwischen politischer Historie und liturgischer Text- und Revisionsgeschichte der anglikanischen Agende besonders anschaulich (a.a.O. S. 321f. und S. 323f.).

(3) Der Abendmahlsritus des zweiten " Book of Common Prayer " (1552) verleiht einem gleichermaßen national wie konfessionell grundierten, auf alttestamentarische **Exempla** zurückgreifenden " Erwählungsbewußtsein " <sup>44</sup> des anglikanischen England sinnfälligen Ausdruck. Zugleich aber bildete dieser rituelle Zugriff auf die alttestamentarische Bundesurkunde der Zehn Gebote wohl ein wichtiges Mittel der Katechisierung, nicht minder auch der Sozialdisziplinierung der englischen Bevölkerung und damit indirekt ein in seiner Bedeutung nur schwer abzuschätzendes Instrument der Herrschaftssicherung (vgl. oben Kapitel VII, S. 148f., S. 152 - S. 154 und S. 156f.).

Insgesamt war es ein Ziel der vorliegenden Untersuchung, anhand der wechselvollen Textgeschichte der Cranmerschen Agende zu zeigen, daß auch aus kirchlich-liturgischen Quellen - die dem eigentlichen Metier des " profanen " Historikers ferner zu liegen scheinen - eine Reihe von Informationen über wichtige Probleme des europäischen Reformationszeitalters zu gewinnen sind: über Fragen also, die (wie Carlo Ginzburg einmal konstatierte) für die Menschen jener Epoche existentielles Gewicht besaßen.

Im thematischen Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht zu klären waren hingegen Fragestellungen der folgenden Art: Wie wäre, regional und schichtenspezifisch differenziert, das Verhältnis von liturgischer Obödienz und konfessioneller Resistenz in verschiedenen Phasen der Religionsgeschichte Englands von etwa der Mitte des sechzehnten bis ins frühe achtzehnte Jahrhundert zu beschreiben? Inwieweit leisteten lokale Autoritäten (Bürgermeister, Friedensrichter, Angehörige der Gentry usf.) den jeweiligen, kirchlich-liturgischen Neuerungen zumindest passiven Widerstand, und wann verhielten sie sich kooperativ? Bis zu welchem Grad wurden die liturgischen Anordnungen und Rubriken zumal des zweiten (1552) und dritten (1559) " Book of Common Prayer " durch den niederen Klerus Englands sofort nach Publikation dieser Normen befolgt, und wo zeigte sich hinhaltender Widerstand? (einen wichtigen Indikator bilden in diesem Zusammenhang der Ersatz steinerner Altarmensen durch die vom königlichen " Privy Council " angeordneten, hölzernen " Communion Tables ", der Kelche und Patenen durch Zinnbecher, der vorreformatorischen Paramente durch die jeweils neu vorgeschriebene, gottesdienstliche Kleidung; bzw. die Verzögerung oder Verweigerung all dieser Maßnahmen). Und schließlich: in welchem Ausmaß und Tempo wurden die jeweiligen, amtlichen Editionen des " Common Prayer Book " (1549, 1552, 1559, 1604, 1662) von den dafür in erster Linie in Frage kommenden Institutionen und Autoritäten (Colleges, Dechanten, Pfarrklerus etc.) käuflich erworben und öffentlich zugänglich gemacht? Auch zu all diesen Fragen liegen bereits eine Reihe von Daten vor, bzw. sind aus den großen Quellen-<sup>46</sup> und Aktenpublikationen zur frühneuzeitlichen, englischen Geschichte zu erschließen: an geeigneter Stelle der Arbeit wurde denn auch jeweils eine erste Antwort versucht.<sup>47</sup> Endgültige Aufschlüsse aber dürften nur durch detaillierte Auswertung einer größeren Anzahl

lokalgeschichtlicher Quellen, unter Zuhilfenahme der quantitativen Methoden der vergleichenden Sozialwissenschaft, zu gewinnen sein. Gerade hier liegt wohl ein möglicher Ansatz sehr fruchtbarer, weiterer Forschung.

IV. " **Historia quoquo modo scripta delectat** ", formulierte einmal der jüngere Plinius. Denn stets habe geschichtliches Erzählen es im Grunde mit dem menschlichen Streben nach der " **cognitio rerum** " selbst zu tun - nach der Erkenntnis der Welt und der menschlichen <sup>48</sup> Angelegenheiten. In diesem Sinn aber darf das Thema der vorliegenden Arbeit fraglos Interesse beanspruchen; handelt es doch von zentralen Geschehnissen der frühneuzeitlichen, englischen Geschichte, welche für die Menschen der damaligen Zeit Lebensfragen darstellten, weil sie die Bedingungen betrafen, unter denen die damalige Gesellschaft lebte. Die anhaltende Kontroverse um die verbindliche Gestalt des englischen, reformatorischen Gottesdienstes beschäftigte Könige und deren " Privy Council ", theologische Konferenzen und presbyterianische " Congregations ", Kabinette und Parlamente; oft genug erwies sie sich als ein Thema von innenpolitisch beträchtlicher Brisanz. Dies nicht zuletzt auch darum, weil sich hinter Fragen der liturgischen Norm nicht selten originär politische Antagonismen verbargen. " **Die Religion wirkte dieses alles** ", so lautet ein pragmatischer Kommentar Friedrich Schillers zu den oft mörderischen Querelen des konfessionellen Zeitalters. " **Durch sie allein wurde möglich, was geschah, aber es fehlte viel, daß es für sie und <sup>49</sup> um ihretwillen unternommen worden wäre.** " Unter den spezifischen Verhältnissen des frühneuzeitlichen Europa verbanden sich mit der Problematik der rechten, kirchlichen Ordnung vielmehr Auseinandersetzungen weit profanerer Art: " Man stritt über den Staat, über Herrschaft, Besitz und Gerechtigkeit, indem man über Prädestination, <sup>50</sup> Abendmahl und gute Werke stritt. " Cranmers Agende, die

ihre Existenz gewiß einem genuin religiösen Impuls verdankte, war so zugleich - in ihrer je nach politischer Konstellation wechselnden Gestalt - ein **instrumentum regni**, ja ein wichtiges Medium der Sozialdisziplinierung und der sozialen Kontrolle.<sup>51</sup> Die Tatsache aber, daß diese herrschaftstechnisch bedeutende Funktion ihr über Jahrhunderte hinweg, in den Augen zahlreicher, britischer Parlamentarier sogar noch an der Schwelle der dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts zukam,<sup>52</sup> macht die Eigen-gesetzlichkeit englischer Geschichte anschaulich - jene historische Sonderstellung des insularen England, welche bereits Edward Gibbon notierte und die ein britischer Reformations-historiker unserer Tage auf die aphoristische Formel gebracht hat: " **England was distinctive** ".<sup>53</sup>

## E x k u r s \_ N r . \_ 2 \_

Gemäß der von den Propagandisten Heinrichs VIII. in zahlreichen Flugschriften verkündeten Ideologie des königlichen Supremats hatte der Monarch, oberhalb aller innerkirchlichen Parteibildungen stehend, durch den unparteiischen und wirksamen Gebrauch seiner " **plenitudo potestatis** " allein die Aufrechterhaltung der kirchlichen Orthodoxie zu gewährleisten.<sup>1</sup> Die Akzeleration des reformatorischen Prozesses in England unter den Vormundschaftsregimen Somersets und Northumberlands zerstörte, für jedermann erkennbar, diese Fiktion der Unparteilichkeit: in noch weit stärkerem Maß als unter Heinrich VIII. erschien nun die Krone selbst als Konfessionspartei.<sup>2</sup> Dieser Stilwandel ist unter anderem auch den amtlichen Verlautbarungen der Vormundschaftsregierungen abzulesen. Aufschlußreich erscheint in diesem Zusammenhang ein Vergleich der Rhetorik königlicher Proklamationen aus der Zeit Heinrichs VIII., die Fragen der kirchlichen Ordnung Englands zum Gegenstand haben, mit solchen vom Beginn der Regierung Edwards VI. So hatte Heinrich sich in einer Proklamation aus dem Jahre 1529 gegen " indiscreet preachers ", " erraneous sects ", " erraneous doctrine and opinion " gewandt, die er als " defender of the faith " bekämpfen wolle, getreu dem Vorbild seiner " most noble progenitors, kings of England. " Als höchste, den Herrscher leitende Norm nannte die erwähnte Proklamation " the Catholic faith ", " the Holy Church " beziehungsweise " the law of the Holy Church. " Die Untertanen der Krone Englands wurden aufgefordert, " that all favor [sic], affection and partiality [be] laid aside ", damit der Herrscher seiner Verantwortung für " the salvation of their souls " gerecht zu werden vermöge.<sup>3</sup> Heinrichs Religionsmandat klingt ähnlich wie vergleichbare Texte altgläubiger Obrigkeiten auf dem Kontinent - allenfalls der hyperbolische Tonfall des Manifests, mit dem emphatischen Hinweis auf des Königs " incomparable zeal which he hath to Christ's religion and faith ",

setzt einen abweichenden Akzent. Auch nach Verkündung des " Act of Supremacy " erfuhr der Tonfall königlicher Proklamationen zu kirchlichen Fragen keine wesentliche Änderung. So schärfte eine Proklamation von 1538 nachdrücklich die Verpflichtung aller Untertanen ein, " daß sie, und jeder einzelne von ihnen, jede und alle kirchlichen Zeremonien, die vorstehend aufgeführt sind, beobachten und halten mögen, und desgleichen alle anderen, derartigen Riten, die in diesem Königreich gebräuchlich und in Gebrauch waren, soweit sie nicht durch [des Königs Majestät] ausdrücklich aufgehoben und abgeschafft sind. " Der König stilisierte sich also auch hier zum Bewahrer, freilich auch zum verbindlichen Ausleger der **Tradition**.<sup>4</sup>

Eine der frühesten Proklamationen Edwards VI. zu kirchlichen Fragen hebt hingegen die verbindliche Absicht des neuen Monarchen hervor, " sich von Zeit zu Zeit um die Erstellung und Einführung solch gottseliger Ordnungen zu bemühen, wie sie Gottes Ruhm, und der Erbauung [von des Königs] Untertanen, und der Beförderung der wahren, christlichen Religion am meisten entsprechen mögen. " Die Krone gab sich somit als ein **Motor des konfessionellen Wandels** zu erkennen und verpflichtete sich öffentlich auf ein Programm der periodischen Fortführung der **Reformation** in England.<sup>5</sup> Im offiziellen Herrscherbild der Somersetära kamen damit wesentliche Elemente der calvinischen Auffassung zum Vorschein, wonach vor allem die " Reformation " der Kirchenverfassung und die Wahrnehmung der Kirchenzucht Hauptaufgaben des christlichen Herrschers bildeten.<sup>6</sup> Der Lordprotektor selbst hatte schon bald nach seinem Regierungsantritt von Calvin besondere Ratschläge erbeten und erhalten, die ihn zu tiefgreifenden Änderungen der kirchlichen Strukturen Englands verpflichteten, mit Rücksicht auf die besonderen Schwierigkeiten seiner Stellung aber ihm ein schrittweises Vorgehen sowie die Beibehaltung der Episkopalverfassung

7  
gestatteten. Noch am Vorabend seines Sturzes beteuerte der Herzog in einem Schreiben an Calvin seine fortdauernde Ergebenheit gegenüber den Wünschen des Genfer Reformators<sup>8</sup>. Die Einrichtung einer königlichen Hofkapelle aus sechs "Kaplänen", von denen stets jeweils vier an verschiedenen Orten des Landes zugunsten der reformatorischen Regierungspolitik zu predigen hatten, unterstrich gleichfalls dieses von Somerset beförderte, neue Verständnis des königlichen Amtes. Auch die regelmäßige Einladung neugläubiger Theologen zur Predigt vor dem Lordprotektor und vor dem kindlichen Monarchen<sup>9</sup> belegt, wie sehr der Hof sich nun - was die offizielle Selbstdarstellung der Monarchie anging - mit dem Programm einer<sup>10</sup> grundlegenden Reform der englischen Kirche identifizierte. In einer seiner Homilien für Edward VI. bot der ehemalige Bischof von Worcester, Hugh Latimer, eine reformatorische Paraphrase der mittelalterlichen Zwei-Schwerter-Theorie und hob die Pflicht des weltlichen Herrschers hervor, auf den Rat seiner Hoftheologen zu hören: "... der Prediger züchtigt den Herrscher freilich nicht mit dem zeitlichen Schwert; doch mit dem geistlichen Schwert weist er ihn zurecht, seiner Pflicht gemäß (he must correct) ... züchtigte doch auch Moses, nach Gottes Geheiß, den Pharao mit dem gleichen, geistlichen Schwert."<sup>11</sup> Wie ein Widerhall solcher Aussagen und Mahnungen mutet es an, wenn Edward in einer eigenhändigen Denkschrift, "Discourse on the Reform of the abuses in Church and State" im Frühjahr 1549 notierte: "Die Regierung dieses Reiches ist geteilt in zwei Teile: einer kirchlich, der andere zeitlich", und wenn er es als eine der wichtigsten Aufgaben des Herrschers bezeichnete, für einen würdigen Vollzug des reformatorischen Gottesdienstes zu sorgen: "Unaufhörlich müssen das Volk, sowie die Diener der Kirche sich im Gebet an Gott wenden, auf daß er die weltlichen Herrscher erleuchte. Und dieser Gottesdienst muß zum einen mit Bedacht und guter Überlegung festgesetzt, und was in ihm fehlerhaft ist,

verbessert werden: weiterhin, ist dieser reformatorische Gottesdienst [erst einmal] eingeführt, so muß das Volk beständig dazu ermuntert werden, ihm anzuwohnen.<sup>12</sup> "

Bezeichnend scheint ferner die Topik derjenigen Proklamationen, in welchen Somerset seine wirtschaftlichen Maßnahmen und Entscheidungen der Öffentlichkeit bekannt machte. So spricht eine königliche Proklamation vom 11. April 1549 vom christlichen Gebot der " brotherly love and charity ", von der großen Not der " poor people " bzw. der " older poor people ", sowie von " most princely and gentle mind " und " clemency and kingly mercy " des jugendlichen Monarchen. Hält derlei Rhetorik sich auch mehr oder weniger im Rahmen des Zeitüblichen, so unterstreicht der ausdrückliche Appell an " the natural love and amity of one Englishman to another " doch sehr nachdrücklich Somersets " populistischen " Gestus und läßt zugleich wohl auch schon die beginnenden Schwierigkeiten des Protektoratsregimes erkennen.<sup>13</sup>

Insgesamt bleibt festzuhalten, daß die Selbststilisierung des englischen Königtums unter Edward VI. eine deutlich andere scheint als ehemals unter Heinrich VIII.; die zitierten Proklamationen und amtlichen Verlautbarungen des Protektoratsregimes bieten dafür einen eindrucksvollen Beleg. Die Krone verstand sich nun nicht mehr in herkömmlicher Weise als Verteidigerin einer bereits bestehenden, durch die Lehrtradition der Christenheit verbürgten, rechten kirchlichen Ordnung, sondern bekannte sich mit programmatischem Pathos zur erst noch herzustellen- den " **Godly Order** " in Kirche, Staat und Gesellschaft. Dieses (mehr rhetorisch als real) gewandelte Rollenverständnis der Krone Englands führt dann teilweise auch zu Akzentverschiebungen hinsichtlich der amtlichen, ideologischen Begründung des königlichen Supremats - ein Bedeutungswandel, der sich später in der mitunter an Calvins Praxis reformatorischer Kirchenzucht anklingenden, autoritären Religionsgesetzgebung Northumberlands fortsetzen sollte (s. oben S. 162f. und S. 391).

E x k u r s \_ N r . \_ 3 \_

Der grundlegende, mit großer Heftigkeit ausgetragene Gegensatz zwischen lutherischer und " oberdeutscher " Abendmehlsauffassung läßt sich anhand einer polemischen Kontroverse zwischen Luther und Oecolampadius aus den Jahren 1527/ 1528 mit besonderer Klarheit verfolgen. In seiner Schrift aus dem Jahre 1527, " Das diese wort Christi (Das ist mein leib etce) noch fest stehen wider die schwermgeister " hatte Luther Oecolampadius und Zwingli in scharfer Form angegriffen: " Sie sprechen, Das woertlin ' Ist ' sol so viel gelten als das wort ' deutet ', wie Zwingel schreibet. Und das wort ' Mein leib ' sol so viel heissen, als das wort ' Meins leibs zeichen ', wie Ecolampad schreibt ... Das Christus wort und meinüge nach Zwingels text also laute, Nemet hin Esset, das bedeut meinen leib, oder nach Ecolampads text also, Nemet hin und esset, das ist meines leibes zeichen. O solcher meinüg sind sie so gewis und sie stehet auch so fest yhn yhrem hertzen, wie ein rhor das der wind hin und her schlegt ... " <sup>1</sup> Die symbolistische Deutung der Abendmehlselemente kennzeichnet Luther als rabulistische Verdrehung des " Wortes ", als einen Anschlag auf das Prinzip des " sola scriptura " selbst: " Und ist für war ein treffliche sache, gleich als wenn ich zuvor leucket [sic], Das Gott hymel und erden geschaffen hette ... es keme aber einer und hielt mir Mosen für die nasen Gen. 1, Am anfang schuff Gott hymel und erden, wolt ich den text also machen, Gott, solt so viel heissen als kücküc, Schuff aber so viel als, fras, hymel und erden, so viel als die grasemucken mit feddern und mit allem ... " <sup>2</sup>

In gleichem Zusammenhang rückt Luther den Glaubensirrtum der " Sakramentierer " in die Nähe der Irrlehren der lateinischen Averroisten, Sigers von Brabant und seiner Nachfolger. <sup>3</sup> Er charakterisiert damit sich selbst, in historisch bezeichnender Analogie, als den schrift- und glaubenstreuen Verteidiger der *pura doctrina* der gesamten Christenheit. Aus der gleichen Haltung des Affekts ebnet er polemisch den

Unterschied zwischen den Positionen Zwinglis und Oecolampadius' ein: " Erstlich ist das gewis, das Zwingel und Ecolampad ein-trechtig sind, wie wol die wort anderley sind. Denn das Zwingel sagt ' Das bedeut meinen leib ' ist eben so viel als das Ecolampad sagt ' Das ist meins leibs zeichen ' ... ist Ecolampad auch schueldig, aus der schrift zu beweisen, das das wort ' mein leib ' so viel gelten muesse als das wort ' leibs zeichen '. Thut ers nicht, so ist er ... dreck, und bleibet unser text stehen wie ein fels: ' das ist mein leib '<sup>4</sup>. " Sechs Jahre später, in seinem Traktat " Vom Anbeten des heiligen Leichnams Christi " (1523) bekräftigte Luther erneut seine Ablehnung jedweder symbolistischen Deutung des Abendmahls. Auch hier ist seine Wendung gegen die oberdeutschen Reformatoren unüberhörbar: " Yn iglich wortt soll man lassen stehen ynn seyner natuerlichen bedeutung und nicht davon lassen, es zwinde denn der glawbe davon ... Man muß nicht so freveln an gottis wortten, das yemandt on außgedruckte klare schrift eym wortt wolt eyn ander deutten geben denn seyn natuerlich deutten ist, als diße thun, die das worttlin ' Ist ' frevelich on grund der schrift zwingen da hyn, es solle so viel heysen als das worttlin ' Bedeut ' ... Da huett dich nu fuer, laß vernunfft und witze faren, die sich bekumert vergeblich, wie fleysch und blutt da seyn muege, und weyl sie es nicht begreyfft, will sie es nicht gleuben. Fasse das wortt, da Christus spricht: Nempt hyn, das ist meyn leyb, das ist meyn blutt.<sup>5</sup> " Schärfer ist der Ton der Auseinandersetzung in Luthers " Antwortschreiben an die Christen zu Reutlingen " (4. Januar 1526) über die Abendmahlsauffassung der Schweizer Reformatoren: " ... das das woertlin ' Est ' oder ' ist ' solle ' significat ' oder ' deuten ' hayssen, wie der Zwinglius und Oecolampadius gauckeln und die schrift und spriche nerren und martern,<sup>6</sup> das sünd und schande ist. " Und in seinem " Sermon von dem

Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister " (1526) warnt Luther erneut vor scheinbar " vernünftiger " Skepsis gegenüber dem Mysterium der Realpräsenz: " Solch gedancken komen nirgend von her denn von der nerrische vernunft und fleisch ... so bald Christus spricht ' Das ist mein leib ', so ist sein leib da durchs wort und krafft des heyligen geists. Wenn das wort nicht da ist, so ist es schlecht brod; aber so die wort da zu komen, bringen sie das mit, davon sie lauten ... Unsere wort, so wir sprechen, durffen yhn nicht herunter ziehen, sondern sind uns geben zur sicherung, das wir wissen yhn gewis zu finden ... Wenn wir solchs glewben, ist das auch leicht zu fassen und [zu] glewben.<sup>7</sup> "

Unterdessen fügte die Wucht der Attacken des Wittenberger Reformators Zwingli und Oecolampadius - aller partiellen Lehrdifferenzen ungeachtet - zu einer Art theologischer Zweckgemeinschaft zusammen. Über Luthers Schreiben an die Reutlinger Gemeinde beklagte sich Oecolampadius noch vor Lektüre des Textes in bewegten Worten: " Lutherus hat [nun] auch die Leute in Reutlingen uns abspenstig zu machen versucht ... Wahr bleibt doch, daß [hienieden] stets das Fleisch über die Wahrheit den Sieg davonträgt. " <sup>8</sup> Adressat des Briefes war Huld- rich Zwingli. Dieser seinerseits sprach in seiner Abendmahlsschrift vom Sommer 1528, " Uiber doctor Martin Luters buch bekenntnuss genannt ", ausdrücklich auch im Namen seines Basler Kollegen.<sup>9</sup> Zuvor schon, in zwei Traktaten aus den Jahren 1526 und 1527, hatte Oecolampadius Luther in äußerst polemischer Form angegriffen, wobei er in seine Replik auf Luthers früher erhobene Vorwürfe auch den davon mitbetroffenen Zwingli einbezog, für den Augenblick also die von Luther vollzogene Gleichsetzung beider Reformatoren sich zu eigen machte: " Es gefelt dem Luther wol/ das woertlin [gestalt] die Baepstler brauchen es auch gern ... Was klappert dan Luther/ wir werdẽ nit ee [eher] ablassen vom Müntzerischen geist/ biß wir onglueck anrichtẽ

wie der Müntzer/ dieweil wir eben den selbigen geist haben/ so  
muessen wir auch des geists frucht bringen. O Luther/ ist es  
dahin kommen/ das du dich mitt solchen waffen muost weren/ so  
helff dir Gott. Solt du uns/ die da für<sup>e</sup> und für<sup>e</sup> predigen alle  
gehorsam der Oberkeit/ auch wa sie gottlos were/ zuo leisten ...  
außschreien als moederisch und auffruerisch vor der gantzen welt/  
und machst dir kein conscientz darüber<sup>e</sup> [und machst dir kein gewissen  
daraus] ? So vertraue dir wer da well/ ich hab dein in dem fall  
gnuog.<sup>10</sup> "

Gerade in ihrer zuletzt auch die Person des Gegners nicht schonen-  
den Schärfe läßt die Auseinandersetzung zwischen dem Wittenberger  
Reformator und seinen oberdeutschen Rivalen die inneren Verwerfungs-  
linien im Lager der reformatorischen Theologien erkennen und erscheint  
wie eine exemplarische Vorwegnahme späterer Konflikte, die dann be-  
sonders im spektakulären Streit zwischen dem Genfer Reformator  
Johannes Calvin und dem Hamburger Lutheraner Westphal (1544)  
auf ihren Höhepunkt gelangten.<sup>11</sup>

## Exkurs Nr. 4

Die wechselnden Regime, die sich um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts - auf dem Höhepunkt des Zeitalters der Glaubenskämpfe und der Konfessionsbildung - in England um die Durchsetzung einer verbindlichen und als endgültig erachteten Religionsregelung bemühten, brachten ihr kirchlich überhöhtes Selbstverständnis und ihre konfessionspolitischen Ziele auch mit den Mitteln der Graphik und künstlerisch gestalteter Drucktechniken zur Geltung. Als aufschlußreich erweisen sich in diesem Zusammenhang die Titelgraphiken der von den jeweiligen Regenten publizierten, gottesdienstlichen Agenden. Bei aller Detailgebundenheit und Begrenztheit des Gesichtspunkts scheint es nicht ohne Interesse, die Titelgestaltungen dieser amtlichen Editionen miteinander zu vergleichen.

Maria I. veröffentlichte im Jahre 1557, also im vorletzten Jahr ihrer kurzen Regierung, den vollständigen Text des bereits unter ihrem Vater vereinheitlichten und (1543) publizierten Missale von Salisbury (des sogenannten "Use of Sarum", vgl. oben Exkurs Nr. 1) und schrieb ihn für alle Kirchen des englischen Herrschaftsgebiets als allein zulässigen Ritus verbindlich vor (vgl. oben S. 190f.). Bereits ein Blick auf das Titelblatt dieser in hoher Auflagenzahl verbreiteten Druckausgabe machte deutlich, daß die Krone mit ihrer ganzen Autorität hinter der Wiedereinführung dieses vorreformatorischen Ritus stand.<sup>1</sup> In der Mitte der Titelgraphik schwebte das viergeteilte Wappen der Tudorkönige; Devise und Kniebinde des Hosenbandordens umrahmten das langgezogene Oval des königlichen Wappenschildes. Flankiert wurde diese durch ornamentale Detailfreudigkeit ausgezeichnete Darstellung von zwei kannellierten Säulen auf überdimensionaler, aufwendig gestalteter Basis, welche (vergleichbar den 'Säulen des Herkules' im kaiserlichen und königlichen Wappen von Marias Schwiegervater Karl V.) gleichermaßen die auf Gottes Vorherbestimmung zurück-

geführte Bürde des Regentenamtes und das humanistische Programm einer christlich-universalistischen Friedensordnung versinnbildlichten. Um die durch eine monumentalisierte Attika noch feierlicher gestalteten, korinthischen Kapitelle dieser Säulen aber schlang sich ein wie von überirdischem Sturmwind geblähtes, manieristisch zerklüftetes Spruchband mit der Legende " Vivat Re [gina] ": die offizielle Schlußformel königlicher Proklamationen. Ihm korrespondierten an den beiden unteren Enden des von den Säulen begrenzten, in etwa quadratischen Feldes die Namensinitialen der Monarchin, " M [aria] R [egina] ". Die " Imperial State Crown " Englands in ihrer damaligen Gestalt diente als Fluchtpunkt und als Bekrönung des heraldisch formenreichen Bildes. Doch ließ die über dieser Krone plazierte Titelinschrift in eindeutiger Weise erkennen, in den Dienst welchen religiösen Programms die Königin ihre renaissancehaft überhöhte Herrschaft gestellt wissen wollte.

Edwards " Privy Council " traf bei der Publikation des ersten " Book of Common Prayer " zu Beginn des Jahres 1549 kein graphisches Arrangement von vergleichbar eindeutiger, politischer Symbolik.<sup>2</sup> Das rechteckige, durch Voluten an seinen Enden verkürzte Mittelfeld des Deckblatts trägt die vollständige und bedeutungsreiche Titelbezeichnung der neuen Agende,<sup>3</sup> verzichtet jedoch auf jede ausdrückliche Namensnennung des Monarchen; sein Name erscheint auch nicht als Initiale. Das königliche Wappen der Tudors - flankiert von Voluten und stilisierten Palmzweigen, gehalten von den königlichen Wappentieren Löwe und Eichhorn - findet sich fast beiläufig am oberen Rand der Graphik, und die über den Wappenschild gesetzte Darstellung der " Imperial State Crown " gleicht einer schablonenhaft und eher flüchtig gearbeiteten Miniatur. Ikonographisch nicht sehr ergiebige, konventionell gestaltete Atlanten und Putten rahmen die gesamte Titelgraphik: sie scheinen weit eher auf zeittypische Prachtentfaltung und

humanistischen Bildungsstolz hinzudeuten als auf eine konkrete, politisch-kirchliche Programmatik. Daß die fiktive **plenitudo potestatis** des kindlichen Monarchen das neu eingeführte " Common Prayer Book " erst legitimierte und ihm landesweit zur Geltung verhalf, läßt sich aus dieser Form graphischer Titelgestaltung also kaum erschließen. Erst das **geschriebene Wort** - in Gestalt der dem " Prayer Book " beigegebenen, königlichen Proklamation - klärte das spezifische Wechselverhältnis von oktroyierter, liturgischer Norm und diese normierender, zentralisierender Staatsautorität.<sup>4</sup> Ähnliches gilt dann auch für die Erstausgabe des Elisabethanischen " Prayer Book " vom Sommer 1559, das schon um der politisch-dynastisch bedingten Fiktion kirchlicher Kontinuität willen sich in seiner graphischen Titelgestaltung eng dem Vorbild der Erstausgaben von 1549 und 1552 anschloß. Noch deutlicher verzichtet der Erstdruck der John Merbecke zugeschriebenen Vertonung des " Book of Common Prayer " (1550) auf jede politische Symbolik: eine etwas unscharf gezeichnete, im Zusammenspiel ihrer dekorativen Elemente nicht ganz stimmige Prunk- und Scheinarchitektur<sup>5</sup> umrahmt ein rechtwinkliges Feld, das nichts als den Titel des Buches enthält und keinerlei Bezug auf kirchliche oder staatliche Autoritäten nimmt.

Der hier vereinfachend beschriebene Kontrast in der ikonographischen Gestaltung der amtlichen Erstausgaben des " Book of Common Prayer " und des unter Maria I. neu edierten " Use of Sarum " berührt nicht allein den engeren Bereich der Ästhetik; er weist vielmehr auf eine grundsätzliche Differenz der jeweiligen Herrschaftstypologien und der ihnen entsprechenden, propagandistischen Selbstdarstellung der genannten Regime hin. Die " innovatorisch " anglikanische Administration der Herzöge von Somerset und von Northumberland, wie auch, eine Dekade später, die " restaurativ " anglikanische Administration Elisabeths und ihres Beraters Cecil, appellierten zum Zweck der

Durchsetzung ihrer Religionspolitik auf vornehmlich **verbalem** Weg an ihre Untertanen: in " Royal Proclamations " ebenso wie in von der Krone initiierten, parlamentarischen " Acts " und " Statutes " deren " Promulgatio " und " Narratio " oft genug schon ein recht konkret gefasstes, kirchenpolitisches Programm enthielten. Marias katholisches Restaurationsregime verschmähte diese bewährten **instrumenta regni** eines um deklaratorischen " Konsens " bemühten Tudorkönigtums zwar keineswegs, suchte zudem aber auch in **visueller** Form, durch einprägsame, künstlerische Symbolik, eine möglichst breite Zustimmung, oder doch die äußere Obödienz der englischen Bevölkerung sicherzustellen.<sup>6</sup> In diesem eher beiläufigen Detail kommt etwas von der Affinität der Kirchenpolitik der umstrittenen Monarchin zur katholischen Reform tridentinischer Prägung, aber auch zum prachtliebenden, gegenreformatorischen Staatskatholizismus im Spanien des " gran siglo " zum Vorschein.<sup>7</sup> Erst die in der Zeit des Barock, unter der restaurierten Monarchie der Stuarts, verabschiedete Religionsregelung von 1661/ 1662 sollte für die Titelgestaltung der Erstausgabe des revidierten " **Book of Common Prayer** " dann in ähnlicher Weise auf elaborierte, ikonographische Schemata als ästhetisch-politische Legitimationsfigur zurückgreifen (dazu s. oben S. 288).

E x k u r s \_ N r . \_ 5

Verschiedene Umstände haben in der neueren Geschichtsforschung zu einer Neubewertung der Regierungszeit Marias I. geführt.<sup>1</sup> Folgende Faktoren sind dabei zu nennen:

- (1) Die zunehmende Erforschung der gesamten Tudorepoche unter strukturgeschichtlichen Aspekten ermöglichte es, unter Hintanstellung ideologischer Gegensätze die englische Geschichte des sechzehnten Jahrhunderts als eine innere Einheit zu begreifen und darin der Herrschaft Marias I. den ihr gebührenden Platz einzuräumen;
- (2) der auf regionale Fallstudien gegründete Nachweis der populären Resonanz, die Marias Regiment in weiten Teilen der englischen Bevölkerung fand, führte zu einer Korrektur des vorwiegend konfessionalistisch geprägten, von starken nationalen Affekten durchsetzten, klischeehaften Bildes ihrer Regierung als einer in England verhaßten, von " spanischer " Unterstützung abhängigen Zwangsherrschaft;
- (3) die detailbezogene Würdigung wichtiger Reformansätze auf administrativem, wirtschaftlichem und kirchlichem Gebiet ließ die konventionelle Einschätzung der Marianischen Ära als einer geistig sterilen, an Perspektiven wie an Erfolgen armen Übergangsperiode zunehmend fragwürdig erscheinen;
- (4) die von hagiographischen wie von ikonoklastischen Tendenzen gereinigte, durch Einbeziehung weiterer Quellen ergänzte Darstellung der persönlichen Lebensgeschichte der Königin, wie vor allem David Michael Loades sie unternommen hat,<sup>2</sup> ließ persönliche Integrität und humane Qualitäten der Herrscherin deutlicher hervortreten und bereitete damit den fabulös-trivialen Klischees einiger älterer Biographien ein wohl<sup>3</sup> unwiderrufliches Ende;

- (5) die sozialgeschichtlich und demographisch abgestützte Erörterung verschiedener exogener Faktoren (Mißernten, sowie mehrere schwere Epidemien in London), die den Gesamtverlauf der Regierungsbemühungen Marias ungünstig beeinflussten, ließ erkennbar werden, wie sehr der ökonomische und damit auch der politische Handlungsspielraum der Königin sich gegen das Ende ihrer Regierung hin in fataler Weise verengte;
- (6) die neugewonnene Einsicht in ökonomische Zwänge und hemmende, administrative Strukturen des Marianischen Regiments aber erlaubt eine angemessenere Beschreibung der komplexen Relation von übermächtigen Widerständen und gleichwohl erzielten Teilerfolgen, wie sie für Marias Herrschaftszeit insgesamt kennzeichnend sind.

Tatsächlich erscheinen, aus der historischen Rückschau betrachtet, die Schwierigkeiten immens, denen Maria und ihre Berater sich bei ihrem kirchlichen Erneuerungsversuch gegenüber sahen. Rex Pogson hat im einzelnen dargelegt, wie die materiell prekäre Lage verschiedener englischer Bistümer - Spätfolge sich über Jahre erstreckender, meist als Tauschgeschäfte verbrämter Säkularisationen unter Heinrich VIII. und unter Marias Halbbruder Edward VI. - einen Großteil der Energien der Königin und ihres Kardinalprimas band und die Durchführung großangelegter Reformversuche oft schon im Ansatz vereitelte.<sup>4</sup> Auch Marias monastische Neugründungen litten an der Knappheit materieller Mittel. Nur ein geringer Teil der unter Heinrich VIII. aufgehobenen, englischen sowie irischen Klöster konnte unter seiner Tochter auf kurze Zeit wiederhergestellt werden.<sup>5</sup> Von ihnen allen aber erreichte im Grunde nur Westminster Abbey in London einen Teil ihrer vorreformatorischen Bedeutung.<sup>6</sup> Zahlreiche den Klöstern inkorporierte Pfarreien wiederum waren im Zuge der Säkularisationen in die Hände weltlicher Patronatsherren übergegangen. Vor allem der Pfarrklerus ländlicher Gebiete fand sich daher oft unterhalb des Existenzminimums; Ämterpluralismus sowie

häufige Absenzen der Kleriker waren fast zwangsläufige Folgen dieser Situation.<sup>7</sup> Trotz der äußerst angespannten Finanzlage (in der Somersets aristokratisch-unbekümmerter Umgang mit den materiellen Ressourcen Englands und die Folgekosten seines schottischen Feldzugs verhängnisvoll nachwirkten) wußte Maria sich daher verpflichtet, zum Lebensunterhalt der Geistlichen und zur künstlerischen Ausstattung spolierter und dem alten Kult entfremdeter Kirchen in erheblichem Umfang beizusteuern.<sup>8</sup> Die Auflassung von Bruderschaften, Gilden und Meßstipendien, die Niederlegung mit diesen verbundener Kapellen unter Edward VI. hatten ein zusätzliches Problem geschaffen: manche ländlichen Gemeinden waren nun ohne Gotteshaus, und nur in einem geringen Teil der Fälle sorgten private Stifter für Abhilfe.<sup>9</sup> Als für die Königin verhängnisvoll erwies sich die Notwendigkeit, die umfassenden Schäden der Konfiskationspolitik Heinrichs VIII. sowie Somersets und Northumberlands so rasch wie möglich auszugleichen, obwohl die durch die Säkularisationen für die Krone neu gewonnenen Vermögenswerte in der Ära Edwards VI. fast restlos aufgebracht waren. Mehre königliche Kommissionen befassten sich - von Maria zur Eile angetrieben - mit der Rückgabe der unter Edwards Regierung dem kirchlichen Kult entzogenen Parameter und Sakralgefäße (bzw. dem, was von ihnen noch vorhanden war). Einiges konnte unter Marias Regierung, nach oft langwierigen Nachforschungen, den beraubten Kirchen und Klöstern tatsächlich zurückerstattet werden.<sup>10</sup> (erst unter ihrer Nachfolgerin Elisabeth wanderten Patenen, Meßkelche, Monstranzen und Kruzifixe dann endgültig in die königlichen Münzstätten).

11  
Als ein hauptsächliches Hemmnis des kirchlichen Erneuerungsversuchs erwies sich indes die personelle Lage des englischen Klerus - es fehlte an für den alten Kult geeigneten Geistlichen,<sup>12</sup> zumal Maria im Einklang mit den Bestimmungen des kanonischen Rechts diejenigen Kleriker, die sich unter Edward VI. verehelicht hatten, ausnahmslos aus ihren Pfründen entfernte.<sup>13</sup> Besondere Probleme bereitete der Königin

die Zusammensetzung des von Edward VI. überkommenen Episkopats: ein Großteil der zum Zeitpunkt ihres Regierungsantritts amtierenden Prälaten war durch offene Mitwirkung oder stillschweigende Zustimmung in die kirchlichen Maßnahmen zur Zeit ihres Bruders involviert und damit unbrauchbar für jenen Kurs katholischer Erneuerung, den Maria sich zum Ziel gesetzt hatte. Nachfolger von unzweifelhafter Orthodoxie wiederum waren zunächst kaum zu finden: die offene Verfolgung opponierender Geistlicher unter Heinrich VIII. und unter Northumberland, der umfassende Konformitätsdruck unter Somerset hatten den englischen Katholizismus seiner klerikalischen Führungsschicht weitgehend beraubt. Maria behalf sich durch Reaktivierung und Rangerhöhung derjenigen Bischöfe, die seinerzeit zwar die Trennung der englischen Kirche von Rom gebilligt und die Anfangsphase der Reformation unter Edward VI. toleriert hatten, später aber zu einer Haltung des Widerstandes übergegangen waren, die sie mit dem Verlust von Amt und Freiheit bezahlten.<sup>14</sup> Als geistig wendiger Anführer dieser Gruppe agierte Stephen Gardiner, den Maria in seine Stellung als Bischof von Winchester wieder einsetzte und zugleich mit dem Amt des Lordkanzlers<sup>16</sup> betraute. Seine Opposition gegen die Religionspolitik Somersets und Northumberlands ließ ihn als einen herausragenden Gegner der Reformation in England erscheinen. Die Anlegung strengerer, konfessioneller Maßstäbe erlaubte es indes, in dem Verfasser stilistisch eleganter Traktate über den königlichen Supremat einen der geistigen Urheber des Schismas von 1534 zu sehen - nur wenige Jahre später sollte Elisabeth, nicht ohne Ironie, dies den opponierenden, Marianischen Bischöfen als Beweis für die innere Widersprüchlichkeit der von ihnen eingenommenen Position vorhalten.<sup>16</sup> Gleich Gardiner hatte der neu ernannte Erzbischof von York, Nicholas Heath,<sup>17</sup> das erste " Book of Common Prayer " von 1549 hingenommen und überdies

in der berühmten Oberhausdebatte vom Dezember 1548, bei der Kontro-  
verse um die Frage der Transsubstantiation, eine Auffassung vertreten,<sup>18</sup>  
die nun durch Marias Religionsmandate als Häresie geahndet wurde. Als  
noch fragwürdiger erschien die Rolle Edmund Bonners, des Henriziani-  
schen, unter der neuen Regentin in sein Amt zurückgekehrten Bischofs  
von London. Im Unterschied zur irenischen Grundhaltung anderer Mit-  
glieder des Marianischen Episkopats trat Bonner als unentwegter  
Ketzerverfolger hervor und galt als wichtigster Vollstrecker der  
staatlichen Häresiegesetze.<sup>19</sup> In seiner Vorrede zur englischen Über-  
setzung von Gardiners " De vera oboedientia oratio " freilich (s. Ein-  
leitung, S. VIII sowie Kapitel II, S. 21f.) hatte der damalige Archi-  
diakon von Leicester in der ihm eigenen, grobianischen Manier den  
Papst als " einen sehr reißenden Wolf in Schafskleidern " apostro-  
phiert, gegen den " falschen und angemachten Primat des Bischofs von  
Rom " und " die Tyrannei des Römischen Bischofs und seine teuflische,  
betrügerische Falschheit " polemisiert und seine " ehrbaren, edel-  
gesinnten und gottseligen " Leser ermahnt, " dem Bischof von Rom die  
Stirn zu bieten " und stattdessen " des Königs Majestät " als das  
" oberste Haupt der Kirche von England " anzuerkennen.<sup>20</sup> Nun verfolgte  
und verbrannte er die anglikanischen Leugner des päpstlichen Primats.  
Zur Erklärung seines widersprüchlichen Verhaltens blieb Bonner in der  
Tat nur der larmoyante Hinweis auf " die Fährnisse der Welt " und  
" die Furcht, die uns [seinerzeit] dazu antrieb, mit der Zeit zu  
gehen. "<sup>21</sup> Den gleichen Sachverhalt drückte Stephen Gardiner rhetorisch  
etwas versierter aus. " Nun ist es Zeit, vom Schlafe aufzustehen! ",  
donnerte der Lordkanzler in seiner Homilie aus Anlaß der Rückkehr  
Englands unter die Obödienz des Papstes den versammelten " Members  
of Parliament " entgegen. " Ich gestehe meinen Irrtum ein und ermahne  
alle, die mit mir oder durch mich in diesen Schlaf [des Irrtums] versanken,  
nun mit mir zu erwachen! "<sup>22</sup> Populäre Werbekraft dürfte von Prälaten wie

Bonner und Gardiner kaum ausgegangen sein, zumal der allzu syllogistische Argumentationsstil ihrer Ansprachen<sup>23</sup> den Vergleich mit der monumentalen Schlichtheit früherer anglikanischer Prediger vom Schlage eines John Hooper oder Hugh Latimer geradezu herausforderte.

Aber sogar die Königin selbst, deren persönliche Geradlinigkeit und Überzeugungstreue für die Mehrzahl ihrer Zeitgenossen nicht zweifelhaft sein konnten, entging nicht völlig der fundamentalen Zweideutigkeit der Situation. Nicht nur war Maria zur Verwirklichung ihrer katholischen Restaurationspläne auf die Mitarbeit von Bischöfen angewiesen, die aus katholischer Sicht als Schismatiker gelten mußten und gegen die der Vorgänger des jetzt regierenden Papstes die Zensur der Exkommunikation verhängt hatte. Auch jeder der Schritte, mit denen Maria es unternahm, die Kirche von England nach Rom zurückzuführen, erfolgte unter Berufung auf den von Heinrich VIII. postulierten, kirchlichen Supremat der Krone - " also aufgrund einer Gewalt, welche Maria für Unrecht hielt.<sup>24</sup> " Ihre innere Abneigung gegen die **fictio iuris**, wonach die Überwindung des Schismas kraft eben des Rechtsinstruments erfolgte, welches das Schisma hervorgebracht hatte, verbarg die Herrscherin hinter dem Gebrauch der " Et cetera " - Formel: die in Marias Proklamationen durchweg verwendete Titelform " Mary the First, by the Grace of God Queene of Englande and France, **et cetera**, Defender of the Faith ", stellte unter diesem Gesichtspunkt ein kirchlich eindeutiges Bekenntnis dar.<sup>25</sup> In ihren Gewissensnöten suchte Maria geistlichen Beistand wie politischen Rat des neu ernannten Primas von England (seit November 1554) und päpstlichen Legaten Reginald Kardinal Pole. Der neue Erzbischof von Canterbury, der die Jahre nach 1534 im kontinentalen Exil verbracht und die wiederholten Anschläge Heinrichs VIII. auf sein Leben mit philosophischem Gleichmut hingenommen hatte, genoß hohes persönliches Ansehen selbst bei den anglikanischen

Reformern seines Landes: als " einen Mann, würdig jeder Ehrbezeigung, Ehrerbietung und jedes Lobes ... bekleidet mit mannigfachen Gaben der Wissenschaft und Tugend ", rühmte ihn der frühere Bischof von London, Nicholas Ridley.<sup>26</sup> Die lange Zeit der Verbannung hatte Pole jedoch den besonderen Verhältnissen Englands entfremdet; vor allem in den ersten Monaten seiner Amtswaltung trübten die ganz andersartigen Erfahrungen seines Aufenthalts in den habsburgischen Niederlanden den Blick des Kardinals für die Problematik der Situation in seiner Heimat.<sup>27</sup> Die noch frische Erinnerung an seine unbeugsame Anklage Heinrichs VIII.<sup>28</sup> belastete überdies sein Verhältnis zu " henrizianischen " Konservativen wie Arundel und William Paget, die im " Privy Council " der Königin wichtige Positionen besetzt hielten.<sup>29</sup> Poles Effizienz als kirchlicher Reformator litt zudem unter der Ämterfülle, zu der die Umstände ihn nötigten; und seine Doppelfunktion als Primas von England und als " legatus a latere " wechselnder Päpste führte ihn zuletzt gar in einen kaum mehr lösbaren Pflichtenkonflikt.<sup>30</sup> Untergründiges Mißtrauen und faktischer Dissens in wichtigen Fragen der kirchlichen Erneuerung erschwerten zeitweise auch die Zusammenarbeit des Erzbischofs mit Marias Lordkanzler Stephen Gardiner. Vor allem aber, die Zeit arbeitete gegen den Primas: eine von Pole im Dezember 1555 einberufene Synode erstellte zwar wichtige Propositionen zur kirchlichen Reform in England -<sup>31</sup> der frühe Tod des Kardinals jedoch (17.11.1558) und der gleichzeitige Thronwechsel von Maria I. zu Elisabeth hinderten deren wirksame Umsetzung. -- Angesichts der Überhäufung mit kirchlichen Sonderaufgaben fehlte Pole zudem die Zeit zu einer umfassenden Visitation von Bistum und Kirchenprovinz Canterbury.<sup>32</sup> Zur Einleitung einer umfassenden Predigtkampagne in England - wie sie dem missionarischen Impuls des nachtridentinischen Katholizismus entsprochen hätte - wiederum mochte der Legat sich angesichts des Mangels an geeigneten englischen Klerikern zunächst nicht

entschließen. Eine ihm von Ignatius von Loyola in einem persönlichen Schreiben angetragene, systematische Zusammenarbeit mit italienischen und spanischen Missionaren des Jesuitenordens kam

nicht mehr zustande.<sup>33</sup> Die persönliche Ausstrahlung des Kardinals wurde zudem durch den konventionellen, überwiegend mystagogisch-allegorischen Stil seiner englischen Ansprachen beeinträchtigt, die an die Wortgewalt seiner lateinischen Homilien keinesfalls

heranreichten.<sup>34</sup>

Aufs Ganze seines bischöflichen Wirkens gesehen, erwies Reginald Pole sich für den englischen Katholizismus der tridentinischen Ära somit nicht als die prägende Gestalt, die sein Antipode und Amtsvorgänger Thomas Cranmer für den Bereich des englischen Protestantismus insgesamt gewesen war und die sein unmittelbarer Amtsnachfolger Matthew Parker für den Anglikanismus der elisabethanischen Ära werden sollte. Poles zeitlich so kurze Amtsführung als Erzbischof von Canterbury<sup>35</sup> führte letztendlich nicht zu einer umfassenden, kirchlichen Erneuerung in England: ihre Gesamtwirkung glich vielmehr dem vieldeutigen und enigmatischen Bilde eines Fragment gebliebenen Mosaiks. Aller konfessionellen Polemik ungeachtet ist dies der möglicherweise zutreffende Kern des scharfen Urteils, das später Matthew Parker, der Begründer der anglikanischen Hierarchie unter Elisabeths I. (vgl. oben S. 234f.), über die nur knappe drei Jahre währende Amtstätigkeit

seines Vorgängers fällte.<sup>36</sup>

Mangel an Geld und an materiellen Mitteln, Mangel an geeigneten und geschulten geistlichen Mitarbeitern, dazu ein geradezu erdrückendes Übermaß an Problemen und zuletzt noch ein unvorgesehener und ungewollter in seinen Folgen ruinöser Konflikt mit ebendem Papsttum, zu dessen Verteidigung sie angetreten war - so könnte man die politischen und organisatorischen Rahmenbedingungen von Marias kurzer Herrschaft

lapidar umschreiben. Angesichts dieser Konstellation kann es nicht überraschen, wenn Marias Versuch einer dauerhaften, katholischen Restitution der Erfolg versagt blieb. Nicht allein die Königin selbst starb für ihre großangelegten Pläne viel zu früh - gegen Ende ihrer fünfjährigen Regierungszeit dezimierte zudem eine mehrere Monate lang wütende Epidemie die politische und geistliche Führungsschicht des Marianischen England<sup>37</sup>. Der Schauplatz wurde nun frei frei für die Anhänger einer " protestantischen " Politik.

## A n m e r k u n g e n z u r V o r b e m e r k u n g

\*

So könnte man, frei nach Terentianus Maurus, formulieren. In dem etwas trockenen Lehrgedicht " De litteris, syllabis, pedibus et metris " (entstanden um 200 n.Chr.) des antiken Autors heißt es mit einer bekannten Wendung: " Pauca [lector] riperta putet, quum [= cum] plura invenerit ipse./ Pro captu lectoris **habent sua fata libelli** ": vgl. Terentianus Maurus, De litteris, syllabis, pedibus et metris o.O. MDXCIV (1594), S. 50 / d lb (Hervorhebung von mir).

1

Vgl. Edmund Burke, Reflections on the Revolution in France ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis, Nr. 181), Newcastle-upon-Tyne MDCCCXLI (1841), Part 1, dort besonders S. 101f. den Hinweis auf die " consecration of the state, by a state religious establishment ", sowie auf die grundsätzliche, politische Bedeutung einer " religion connected with the state. "

2

S. hierzu unten Kapitel X, Abschnitt 4, S. 315 mit Anm. 196.

3

" ... die innere Geschichte der Nation aber ist ihre Religion " (" Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands ", Kap. V). Hier zitiert nach: Joseph Freiherr von Eichendorff. Neue Gesamtausgabe der Werke und Schriften in vier Bänden, hg. von Gerhard Baumann in Verbindung mit Siegfried Grosse. Band IV: Literarhistorische Schriften. Historische Schriften. Politische Schriften, Stuttgart 1982, S. 93. - Die hier angeführte Aussage Eichendorffs stellt Ernst Walter Zeeden seiner großen Lutherstudie als Motto voran: vgl. Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit. Band 1: Darstellung, Freiburg 1950, dort S. 1.

4

Francis Aidan Gasquet - Edmund Bishop, *Edward the Sixth and the Book of Common Prayer. An Examination of its Origin and Early History: with an Appendix of Unpublished Documents*, London 1890 (zahlreiche Neuauflagen). Die von dem Benediktiner (und späteren Kardinal) verfasste, materialreiche Studie über das erste (1549) und zweite (1552) "Common Prayer Book" stellt die wohl erste, eingehende Auseinandersetzung mit Cranmers liturgischem Meisterwerk auf katholischer Seite dar.

5

Francis Procter - Walter Howard Frere, *A new history of the Book of Common Prayer with a rationale of its offices*, London 1895 (über sechzig Neuauflagen) bildet den "locus classicus" einer anglikanischen, im wesentlichen "hochkirchlich" geprägten Deutung des "Prayer Book" (inklusive seiner revidierten Fassungen von 1559 und 1662) und erschließt im Anhang zudem einige schwer zugängliche, vorreformatorische Quellen (wie z.B. den Text des "Ordinale" und des "Pontificale" von Salisbury).

6

Horton Davies, *Worship and Theology in England*, Band I - V, Princeton/ New Jersey 1961 - 1970 (vgl. Literaturverzeichnis Nr. 116). Die monumentale Darstellung des großen anglikanischen Liturgikers bezieht erstmals auch kulturhistorische Aspekte in die Interpretation mit ein, bleibt aber im wesentlichen doch an theologisch-dogmatischen Fragestellungen orientiert und bemüht sich vorrangig um Darlegung der inneren Folgerichtigkeit des geschichtlichen Weges der "Church of England". Zu Davies', vor allem gegenüber Procter-Frere, deutlich geweiteter Perspektive mag auch der Umstand beigetragen haben, daß der Autor selbst nicht der englischen Staatskirche, sondern einer verwandten Denomination - den amerikanischen "Episcopalians" - angehört.

7

Vgl. besonders die (Interpretation und erstmalige Edition wichtiger Quellen verbindende) Studie "The Godly Order. Texts and Studies relating to the Book of Common Prayer", London 1983 (= Alcuin Club Collections No. 65); Cumings Textausgabe des sogenannten "Durham Book" von 1661 (London - New York - Toronto 1961, s. dazu unten Kapitel X, Abschnitt 2); sowie die mehr als allgemeiner Überblick angelegte Darstellung "A History of Anglican Liturgy" (London 1969). Cumings besonderes Interesse gilt der philologischen Erschließung der Textgeschichte der anglikanischen Agenda.

8

John Gordon Davies, The 1662 Book of Common Prayer: its virtues and vices. In: Studia Liturgica 1 (Sept. 1962), S. 167 - S. 174 (großflächige Interpretation des " Prayer Book " der Restaurationszeit **sub specie** der inneranglikanischen Situation in der Nachkriegsära); Richard R [ ] Osborne, Holy Communion in the Church of England, London 1949 - auch hier steht die Frage nach dem praktischen, " innerkirchlichen " Nutzen der Konfessionshistorie im Vordergrund des Interesses.

9

Richard L [ ] Greaves, Society and Religion in Elizabethan England, Minneapolis/ Minnesota 1981; John C [ ] Sommerville, The Secularisation of Early Modern England. From Religious Culture to Religious Faith, New York - Oxford 1992; Keith Thomas, Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England, London 1971. - Zur Auseinandersetzung mit den Autoren allgemein s. die jeweiligen Verweise im Anmerkungsteil der Arbeit, zu Thomas vgl. auch unten Abschnitt A, S. XXXVIIIf. mit Anm. 158.

10

S. besonders Ernst Walter Zeeden, Katholische Überlieferungen in den Lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Münster 1959 (= Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften zur Herausgabe des Corpus Catholicorum. Band 17). Die Ergebnisse dieser Untersuchung fanden auch Eingang in Ders., Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform, Stuttgart 1985 (= Spätmittelalter und frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung. Band 15). In beiden Arbeiten unternimmt der Autor den grundlegenden Versuch, liturgische Dokumente als Quellen der Konfessionsgeschichte auch

Anm. 10 (Fortsetzung)

für den Bereich der " profanen " Historie fruchtbar werden zu lassen. Denn der Umstand, daß " sich seit Mitte des 16. Jahrhunderts die Staatsgewalt auch speziell für die Liturgie stärker zu interessieren begann, durchweg getragen von dem Gedanken, daß wie die Einheit des Bekenntnisses, so auch die Gleichheit der Zeremonien innerhalb der Territorialgrenzen wünschenswert und daher anzustreben sei ", verschafft Agenden und Kirchenordnungen als historischen Quellen ein Gewicht eigener und eigentümlicher Art: der Kulturhistoriker, der sich " mit den Lebensbedingungen " der Menschen früherer Epochen beschäftigt und " deren elementaren Lebenssituationen " in möglichst umfassender Weise nachspürt, kann auch die wechselnden Formen des gottesdienstlichen Kultes aus seiner Betrachtung nicht ausklammern. - Zu den zuletzt angeführten Zitaten vgl. Ernst Walter Zeeden, Katholische Überlieferungen in den Lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts ... a.a.O. S. 91; Ders., Die ' Frühe Neuzeit ' im Lehr- und Forschungsprogramm der Geschichtswissenschaft. Studienerfahrungen und Fachentwicklung im Rückblick eines Hochschullehrers. Gastvorlesung am Historischen Seminar der Universität Augsburg am 1. Juli 1992 (noch ungedruckt), S. 37f. des Manuskripts. Für die Zugänglichmachung einer Photokopie dieses mehrere Jahrzehnte historischer Forschung resümmierenden Vortrags sei dem Autor an dieser Stelle besonders herzlich gedankt.

11

Zu dieser methodischen Vorentscheidung vgl. auch unten Abschnitt A, S. XXXVf. mit Anm. 150 - Anm. 153. Der Begriff der " Narrativität " wird im folgenden verstanden im Sinne der Darlegungen bei Kurt Kluxen, Vorlesungen zur Geschichtstheorie, Band 2, Paderborn 1981, S. 207 - S. 216. - Zur Problematik unter wissenschaftstheoretischem Aspekt s. auch Hermann Lübke, Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse, Basel - Stuttgart 1977, dort u.a. S. 55 und S. 75; Arthur C [ ] Danto, Philosophie der Geschichte, Frankfurt/ Main 1974. Den Begriff der " Narrativität " als eine Kategorie historischer Darstellung erörtert kritisch Hayden White, The Content of the form. Narrative discourse and historical representation, London 1987, S. 27f. und passim. Methodologisch

Anm. 11 (Fortsetzung)

aufschlußreiche Hinweise zu diesem Komplex auch bei Carl Dahlhaus, Grundlagen der Musikgeschichte, Köln 1977, S. 68f. und S. 76f. (Verweis auf strukturell unumgängliche, erzähltechnische Funktion historischer " Narrativität ").

12

Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870 - 1918, München 1988, S. 7. Vgl. auch unten Abschnitt A, S. XXXV mit Anm. 146.

13

S. hierzu Quellenverzeichnis Abschnitt (A), Nr. (3) - Nr. (26) und Nr. (35) bis Nr. (42).

14

Vgl. ebd. Abschnitt (A), Nr. (27) - Nr. (29), Abschnitt (C), Nr. (82) und Nr. (83), sowie Abschnitt (G), Nr. (286) - Nr. (289).

15

Aufstellung der herangezogenen Textausgaben ebd. Abschnitt (C), Nr. (123) - Nr. (137) und Nr. (140) - Nr. (144).

16

Vgl. besonders a.a.O. Nr. (93) - Nr. (122).

17

Liste der hierfür herangezogenen Quellen ebd. Abschnitt (B), Nr. (49) - Nr. (72), sowie ebd. Abschnitt (C), Nr. (85) und Nr. (89). - Zum Sachverhalt selbst s. besonders unten S. 135 - S. 158 (Kapitel VII, Abschnitt 8).

18

S. Quellenverzeichnis Abschnitt (C), Nr. (140) - Nr. (152) und Nr. (158) - Nr. (161), Abschnitt (D), Nr. (166), Nr. (167) und (Nr. 172), sowie Abschnitt (F), Nr. (216) - Nr. (218).

19

Vgl. Quellenverzeichnis Abschnitt (C), Nr. (162) und Nr. (163), Abschnitt (H), Nr. (331) und Nr. (340), sowie unten Kapitel XI, S. 321f. mit Anm. 19 - Anm. 21.

\*

In diesem Zusammenhang ist der Verfasser der Universitätsbibliothek Heidelberg sowie der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe zu Dank verpflichtet für die Gelegenheit zur Einsichtnahme in eine Anzahl von Originaldrucken des 16. Jahrhunderts, sowie für die Besorgung von Mikroverfilmungen im Druck nicht zugänglicher, frühneuzeitlicher Quellen.

20

S. unten Kapitel XII, S. 326 - S. 348.

21

Hierzu vgl. besonders S. 360 - S. 374, S. 382 - S. 385 und  
S. 386 - S. 388 des Schlußkapitels (XIII) der vorliegenden Arbeit.

1

Zum Vorgang vgl. die Berichte in " Neue Züricher Zeitung " vom 15.03.1994, S. 6 und " The Times " vom 14.03.1994, S. 5.

2

Der im " Decorated style " des frühen vierzehnten Jahrhunderts errichtete Hallenchor der vor der Reformation als Kirche eines Augustinerchorherrenstifts fungierenden Kathedrale markiert durch die " Breiträumigkeit " seiner architektonischen Anlage wie durch " Kühnheit und Einfallsreichtum " der Schmuckelemente einen neuen Abschnitt in der Entwicklung der englischen hochgotischen Architektur und leitet - zusammen mit dem langgestreckten Bau der Kathedrale von Exeter (begonnen um 1275) und dem um 1300 errichteten " Chapter House " der Kathedrale von Wells - deren definitive Verselbstständigung von kontinentalen Vorbildern ein. Besonders die aus den Diensten der Mittelschiffpfeiler hervorstechenden, freitragenden Schwibbögen der Seitenschiffe, die " als eigenste Erfindung des Architekten " gleichsam " als Brücken durch die Seitenschiffe hindurch geführt werden ", weisen auf die für die Phase des " Decorated style " insgesamt charakteristische, ästhetische Differenzierung von " konstruktiven und dekorativen Funktionen " hin und zeigen die Form " kraftvoll aufsteigende [r] Maßwerkkonstruktionen " und ins Innere des Baues versetzter " Verstrebenungen ... die keine unmittelbare Verbindung mehr mit dem Gewölbe haben ": hierin in etwa schon vergleichbar den rund drei bis vier Jahrzehnte später entstandenen, " freitragende [n] Bögen " der Vierung der Kathedrale von Wells. Vgl. Werner Gross, Gotik und Spätgotik, Frankfurt/ Main 1969, S. 120 und S. 122; Friedrich W[.]Fischer, J[.]J[.]M[.] Timmers, Spätgotik. Zwischen Mystik und Reformation, Baden - Baden <sup>2</sup>1980 (= Kunst der Welt Band 19), S. 22f.; Louis Grodecki, Architektur der Gotik. Unter Mitarbeit von Anne Prache und Roland Recht, Stuttgart - Mailand 1976 (= Weltgeschichte der Architektur, hg. von Pier Luigi Nervi, Band 6), S. 238; Alain Erlande-Brandenburg, Triumph der Gotik (1260 - 1380), München 1988, S. 65; Ders., L'Art Gotique, Paris 1983, S. 90 und S. 119. Die die Formsprache des unbekanntenen Meisters von Bristol prägende, spielerische " geometrische Phantasie ", insbesondere die hier - vor allem in den frei tragenden Schwibbögen der Seitenschiffe - erstmals in diesem Ausmaß vollzogene " denial of the arch line " der französischen Kathedralgotik klassischer Prägung machen den mittelalterlichen Chorraum der Kathedrale zur künstlerischen Verkörperung eines spezifischen " génie anglais " (Brandenburg, L'Art Gothique ... a.a.O. S. 118), zum vielleicht frühesten umfassenden Zeugnis jener " distinctive qualities of English architecture ", wie sie (unter methodisch teilweise fragwürdigen Prämissen) Frey a.a.O. und - in Gestalt einer brillanten Studie - Nicholas Pevsner, The Englishness of English Art ... (vollständige Titelangabe im Literaturverzeichnis), London - New York <sup>6</sup>1988, S. 128f. und S. 176 erörtert. Zum Zusammenhang vgl. auch Ders., Priscilla Metcalf, The Cathedrals of England. Southern England, Harmondsworth/ Middle Essex - New York 1985, S. 36; John Julius Norwich, The Architecture of Southern England,

## Anm. 2 (Fortsetzung)

London 1985, S. 19 (Norwich spricht von der Gestaltung der erwähnten Verstreben der Seitenschiffe als einem "final virtuoso flourish ... giving ... tantalising views across from one vault to the other"); Richard Hamann, Geschichte der Kunst, Band IV, München - Zürich 1964, S. 341f.; Joan Evans, English Art 1307 - 1461, Oxford 1949, S. 67; Alain Erlande - Brandenburg, L'Art Gothique ... a.a.O. S. 118. - Die im späten neunzehnten Jahrhundert (1867 - 1888) erfolgte, Architektur- und Dekorationselemente des mittelalterlichen Chores akribisch reproduzierende Hinzufügung von Langhaus und Seitenschiffen wiederum verweist auf die spezifische Traditionsdebatte der "Church of England" im Zeitalter von "Gothic Revival" und "Oxford Movement" (s. dazu unten Kapitel XII der vorliegenden Arbeit). Erst dieser aufwendige "Ausbau" (wozu noch Teile des nördlichen Querhauses sowie die beiden Westtürme traten) verlieh dem hochmittelalterlichen Komplex der Kathedrale von Bristol, den im Geist des Rationalismus noch Daniel Defoe als "very mean", wenig später jedoch Horace Walpole (einer der geistigen Ahnherrn des "Gothic Revival") als "very neat" gekennzeichnet hatte, jene massive "Monumentalität", welche die ehemalige Abteikirche zu einem architektonischen Symbol der wechselvollen Geschichte der "Church of England" qualifiziert. Zum neogotischen Ausbau der Kathedrale von Bristol im neunzehnten Jahrhundert vgl. Pevsner - Metcalf a.a.O. S. 37 und S. 39; Norwich a.a.O. S. 20; Charles L[ ] Eastlake, A History of The Gothic Revival, hg. von J[ ] Mordaunt Crook, New York 1978, S. 131, Nr. 295. Zu den zitierten Äußerungen Defoes und Walpoles s. Daniel Defoe, A Tour Through the Island of Great Britain, hg. von G[ ] D[ ] H[ ] Cole und D[ ] C[ ] Browning, Band 2, London - New York 1966, S. 38; Carl August Weber, Bristols Bedeutung für die englische Romantik und die deutsch-englischen Beziehungen, Halle/ Saale 1935 (= Studien zur englischen Philologie, hg. von Lorenz Morsbach und Hans Hecht, Band 89), S. 54. - Bildmaterial zu mittelalterlichem Chor und neogotischen Partien der Kathedrale zu Bristol bei Gross, Gotik und Spätgotik ... S. 123 (Chor nach Osten); Erlande - Brandenburg, Triumph der Gotik ... S. 65 (Langhaus und Seitenschiffe); Norwich, The Architecture of Southern England ... S. 20 (Blick vom Mittelschiff durch den neogotischen Lettner zum Chor); Pevsner - Metcalf, Cathedrals of England ... S. 35 (Äußeres von Nordosten).

3

"Svolta storica", "In Church of England, Women realize a dream", Revolución en la comunidad Anglicana del reino unido": so die Schlagzeilen in "Il Corriere della Sera", 13.03.1994, S. 1; "International Herald Tribune", 14.03.1994, S. 2; "El País", 13.03.1994, Hintergrundbericht S. 29. Der Bericht des "Guardian weekly" vom 20.03.1994 (dort S. 1) schließlich charakterisiert die Feier in der Kathedrale von Bristol als "a feminist feast, with homely touches designed to show that the Church had really changed", zitiert die pathetische Exklamation des Bischofs von Bristol, Barry Rogerson, vom Schluß seiner "Weihehomilie" ("Good people, these are your new priests"), aber auch den leidenschaftlichen Protest des anglikanischen Geistlichen Francis Bown ("The Church of England was murdered today") und erwähnt als bezeichnendes Detail, daß während der Weiheliturgie kirchliche Gegner der Frauenordination von Aufsehern mit Funkgeräten pausenlos "überwacht" wurden.

4

" Orthodoxy is sacrificed on the altar of feminism ": vgl. " The Times " vom 14.03.1994 (oben Anm. 1) S. 5.

5

" Le Sacerdotesse di Sua Maiestà ": s. il " Corriere della Sera " vom 13. 03. 1994 (oben Anm. 3), Hintergrundbericht S. 5; vgl. auch ebd. die wenig freundliche Karikatur (mit dem Spruchband " Gleiches Recht für alle ") S. 1.

6

" Neue Züricher Zeitung " (oben Anm. 1) a.a.O.

7

" The Times " vom 10.07.1984, S. 1 (dort die angeführte Äußerung des scharfe Kritik an Jenkins' Weihe übenden " Rev. John Mowll " aus Buglawton/ Cheshire sowie Hinweis auf den Kommentar des damaligen anglikanischen Primas Robert Runcie) und S. 30 (die von Runcie aufgegriffene, zitierte Aussage des " Chief Fire Officer " von York). S. ferner " International Herald Tribune " vom 10. 07. 1984, S. 1.

8

Vgl. etwa die Leserbriefseite der " Times " vom 11.07.1984, S. 11: dort bezeichnet einer der Leser, " old-fashioned [as] I am ", " lightning ... as the wrath of God "[sic]; ein anderer Briefschreiber bezieht sich ironisch auf die genannte Äußerung des Leiters der Feuerwehr (oben Anm. 7) und kommentiert süffisant: " ... I wonder whom he [i.e., Heaven] supported when the conflagration started. " Ein dritter Leser wiederum erinnert an " the prophet Elijah calling down the ' fire from heaven ' which consumed the altar of the Lord which he had built in the presence of the prophets of Baal " und deutet, gestützt auf dieses dem Alten Testament entnommene Analogon, das Großfeuer in der Kathedrale von York als klare Bekundung des göttlichen Mißfallens an der drei Tage zuvor vollzogenen Ordination des Dr. Jenkins (der zum anglikanischen Bischof von Durham designiert war, aber in " York Minster " konsekriert wurde). Interpretationen der zitierten Art verweisen in der Tat weit eher auf den mentalen Kontext des sechzehnten als auf den des späten zwanzigsten Jahrhunderts.

9

So der programmatische Titel einer grundlegenden Studie von Ernst Walter Zeeden: Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München - Wien 1965.

10

Die anhaltende, politische und staatsrechtliche Bedeutung aller die öffentliche Stellung der " Church of England " betreffenden Fragen erhellt auch aus der jüngsten Auseinandersetzung um eine Äußerung des " Prince of Wales ", der in einem Interview die Absicht bekundete, im Fall seiner Thronbesteigung die traditionelle Titulatur der Könige von England, " Fidei defensor ", im Englischen künftig mit " Defender of Faith " (verstanden als: Protektor aller im " United Kingdom " und im " Commonwealth of Nations " vertretenen, christlichen Denominationen und nicht-christlichen Religionsgemeinschaften), nicht aber wie bisher mit " Defender of the Faith " (d.h., des reformierten Bekenntnisses der " Church of England ") wiedergeben zu lassen. Obwohl eine derartige Finesse der Übersetzung

## 10 (Fortsetzung)

weder die amtliche Inskription der englischen Münzen beträfe (die ja die artikellose und damit grammatikalisch " neutrale ", lateinische Titelform enthalten), noch die juristische Stellung der Staatskirche oder die staatsrechtliche Validität des " Act of Settlement " durch sie unmittelbar berührt würden, rief die Erklärung des (einstweiligen) Thronfolgers erhebliche Unruhe hervor: vgl. " Neue Züricher Zeitung " vom 29.06.1994, S. 5; " Die Welt " vom 29.06.1994, S. 1. Die Virulenz solcher teilweise anachronistisch anmutenden Fragen wird vermehrt durch die offenkundige Diskrepanz zwischen rechtlicher Stellung und faktischem, gesellschaftlichen Gewicht der anglikanischen Kirche Englands, die als einzige Gliedkirche der weltweiten " Anglican Community " die althergebrachten Rechte einer Staatskirche (" Established Church ") genießt, zugleich aber derzeit - bei ca. 28 Millionen nomineller Mitglieder - nur etwa 1, 5 Millionen sonntäglicher Gottesdienstbesucher aufzuweisen hat: vgl. hierzu die Angaben in " Focus " 4/ 1994, dort S. 164. Zur hier angesprochenen Problematik s. auch unten Kapitel XI, S. 322f. und Kapitel XIII, S. 377f.

11

De vera Obediencia [sic] AN ORATION made in Latine by the ry-/ghte Reuerend father in God Stephan B. of V Vinchestre, nowe lord Chaucellour of england ... touchinge true Obedience ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis) ... in officina Fracisci Rhodi. Mense Ia M.D.XXXvi ... and nowe translated by Michael wood ... from Roane. XXvi of Octobre.M.D.liiii (1553), fol. XVIII (D 3<sup>b</sup>): " ... surely I se no cause whi any man shoulde be offended, that the king is called the heade of the church of England, rather the the head of the realme of England. " Vgl. unten Kapitel II, S. 21f. mit Anm. 48.

12

Parkers Motto hier zitiert nach Cajus Fabrizius, Die Kirche von England. Ihr Gebetbuch, Bekenntnis und kanonisches Recht, Berlin - Leipzig 1937 (= Corpus Confessionum. Die Bekenntnisse der Christenheit. Sammlung grundlegender Urkunden aus allen Kirchen der Gegenwart. 17. Abteilung, 1. Band), S. LI.

13

Matthew Parker, De Antiquitate Britannicae Ecclesiae, et nominatim de privilegiis Ecclesiae Cantuariensis, atque de Archiepiscopis eiusdem LXX septuagenis historia ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Hannover 1605, S. 2 (A<sup>b</sup>): " Postquam ab ipsis Ecclesiae incunabulis hanc Insulam [i.e. Britanniam] in fide Christiana fuisse instructam luculenter breviterque exposuimus, videamus a quo doctore instituta sit: tum quomodo una semper creuit, nec auulsa avulsa penitus defecit unquam, etsi multis erroribus ab hostilibus incursionibus Romanaeque sede huc traductis, tardius saepe corrupta, sed diuina veritate iterum recepta ... recreata semper fuit. Ac primum Paulum ipsum

## Anm. 13 (Fortsetzung)

gentium doctorem, cum aliis gentibus, tum nominatim Britannis Euangelium nuntiasset post priorem suam Romae incarcerationem, & et Theodoretus, & et Sophronius Patriarcha Hierosolymitanus affirmant. Hoc autem quod Pontificii incredibile atque adeo impossibile statuunt, cum vero cohaeret maxime. Quanquã ipse ad hanc Insulam [i.e., Britanniam] profectus no sit, tamen Claudia Rufinae nobilissimae Britanniae, & Graecis latinisque literis instructae Christianam religionem suasisse hinc perspicuum est ... Postea accepta praedicatione diuina, tam Pudentem Rufum Senatorem Romanum, quam Claudiam suam coniugem totamque suam familiam, Christi fidem amplexos testatur Volaterranus. **Pauli autem non Petri fuisse discipulos**, non modo tempus & locus concordant, sed ipsius gentium Apostoli posterior ad Timotheum Epistola, cuius nisi pertinaci manifestissime declarat ... " (Hervorhebungen von mir). Die ahistorische Gründungsgeschichte der englischen Kirche, wie Parkers Bericht sie enthält, wird in der Sicht des ersten anglikanischen Primas zur theologischen Aristie der von Rom getrennten " Church of England ", deren Suprematsverfassung und kirchlich-liturgisches " Settlement " als Wiedergewinnung einer mittelbar durch die Predigt des Völkerapostels selbst verbürgten " veritas divina " (s. oben) gedeutet wird.

14

Rerum Anglicarum Scriptores post Bedam praecipui, ex vetustissimis codicibus manuscriptis nunc primum in lucem editi ... Willielmi Monachi Malmesburiensis de gestis regum Anglorum lib. V ... Frankfurt 1601, Buch I, S. 195 (R ij) und S. 196 (R i j<sup>b</sup>): " Prima sedes Episcoporum post Christianitatem Anglorum, Cantuariae habita est & habetur ... Prima sedes Archiepiscopi habetur, qui est totius Angliae Primas et Patriarcha ... Cantuariae sedit primus Augustinus, Gregorii magni discipulus ... Pallium autem & priuilegium Archiepiscopatus idem Gregorius Augustino ad Londoniam concessit ... Verum tamen quia primus doctor sedulitate regis, hospitis, & ciuium charitate captus, Cantuariae incolatum uiuens [vivens] throno annis quindecim, & mortuus tumulo fouit fovit, omnis eo in posterum translatus. Eius merita quanti apud dominum pensentur, signa praecorantur illustria, quae ille non fastidit tot adhuc inculcare seculis; Cantiam [sic] suam, immo totam Angliam in sui veneratione torpescere non sinens. "

15

Chronicles of England ... (= The English Experience Nr. 508), Amsterdam - New York 1973, e 7<sup>b</sup>, e 8 und e 8<sup>b</sup> : " Seint Gregorie ... pope of Rome ... had seyn [seen] Children of the Nacion of Englonde in the Cite [City] of Rome that Were Wonder fair creatures ... and asked of the marchantz [merchants] Whennes [sic] they were and of What nacion, and men told him that they were of Englonde, and Englissh they were called, but they and all the peple [people] of Englonde Were paynyms (?) and beleued not ... on god ... Allas quod seint Gregorie Well ... they be called englissh for they haue the Visages of Angeles and therefor Well ought they to be christen [sic] ... seint Austyn come fyrst to Englonde he arriued in the Ile of Tenet and so passet forth and come to Caun-/terbury and their soiourned [sic] ... When seint Gregorie had herde telle how the Englisshmen were turned to god and

## Anm. 15 (Fortsetzung)

conuerted he sent seint Austyn his pal-/ lione [pallium] by a bishopp that was called Paulyne and made hym p̄mat [primate] and Erchebshoppe [sic] of Englande and sent Word [sic] that he than [sic] sholde ordeyne and make bishoppes in the land. And anone [none] as Austyn had the pallione of the dignite of the Erchebshoppe he made ii. [two] bishoppes of his felows that come with hym from Rome ... " Die bekannte Erzählung von der Bekehrung der angelsächsischen Sklaven durch Papst Gregor d. Gr. (" Angli sunt, Angeli fiant ") verbindet sich in dem hier stark verkürzt wiedergegebenen Text mit dem legendarischen Bericht von Augustinus von Canterbury und den von diesem eingesetzten Mitbischöfen zu einem einzigen aitiologischen Komplex, der die kirchliche Hierarchie Englands an das hagiographisch geschilderte Wirken des ersten englischen Primas, diesen selbst wiederum an die überragende Gestalt Gregors d.Gr. und durch diese an die Cathedra Petri bindet. - Ähnliches gilt auch für den oben (Anm. 14) zitierten Bericht Wilhelms von Malmesbury.

16

" Histoire des Variations des églises Protestantes ", hier zitiert nach: Oeuvres de Jacques Bénigne Bossuet, Band IV, Paris 1841, S. 111 und S. 120: " Tout l'état de l'Eglise anglicane, tout l'ordre de la discipline, toute la disposition de la hiérarchie dans ce royaume, et enfin la mission aussi bien que la consécration de ses évêques, venait si certainement de ce grand pape [Gregoire] et de la chaire de saint Pierre, ou des évêques qui la regardaient comme le chef de leur communion, que les Anglais ne pouvaient renoncer à cette sainte puissance, sans affaiblir parmi eux l'origine même du christianisme, et toute l'autorité des anciennes traditions. "

17

De Antiquitate Britannicae Ecclesiae ... (oben Anm. 13) a.a.O. Z. 53 - Z. 55: " ... accepta praedicatione diuina, tam Pudentem Rufum Senatorem Romanum, quam Claudium suam coniugem totamque suam familiam, Christi fidem amplexos testatur Volaterranus. **Pauli autem non Petri fuisse discipulos ... ipsius gentium Apostoli Epistola ... declarat** " (Hervorhebung von mir). Vgl. das ausführliche Textzitat oben Anm. 13.

18

S. die oben Anm. 13 im Zusammenhang zitierten Wendungen Z. 25 (" ... et Theodoretus, et Sophronius Patriarcha Hierosolymitanus affirmant ... "), Z. 30 (" testatur Cornelius Tacitus "), Z. 38 und Z. 40 (" Martialis ... haec conscripsit carmina "), Z. 51 (" De quo idem Martialis "), Z. 54 - Z. 56 (" ... non modo tempus et locus concordant, sed ipsius gentium Apostoli posterior ad Timotheum Epistola ... manifestissime declarat "). In humanistischer Manier als " fontes " herangezogene Zitate stützen hier in wirkungsvoller Weise einen durchaus fiktionalen Zusammenhang.

19

De vera Obediencia ... (oben Anm. 11) fol. 1y: " Wel [sic], al sorte of people are agreed upon this point, with most steadfast consent, learned and unlearned, both menne [sic] and women, that no maner of persone borne and brought up in England, hath ought to do with Rome. "

20

Zum Selbstbild der " Church of England " in der anglikanischen Publizistik des achtzehnten Jahrhunderts, sowie zur inneranglikanischen Kontroverse in der Zeit des " Cambridge Movement " und " Oxford Movement " vgl. unten Kapitel X, Abschnitt 4, S. 311 - S. 313, und Kapitel XII, S. 332f. und S. 338f.

21

Zur vor allem in der Ära Erzbischof William Lauds (1633 - 1645) sich ausprägenden Ideologie einer anglikanischen " Via media " vgl. besond. Diarmaid Mac Culloch, The myth of the English Reformation, in: History Today 41/ 7 (1991), S. 28 - S. 35, dort S. 28f., sowie in: Journal of British Studies 30 (1991), S. 1 - S. 19 (titelgleiche Erstfassung des gleichen Beitrags), dort besonders S. 1f., S. 4f. und S. 13. Zu Laud s. auch unten Kapitel X, Abschnitt 1, S. 259f. und S. 266.

22

Gilbert Burnet, The History of the Reformation of the Church of England The First Part: Of the Progress made in it during the reign of K. Henry the VIII ... London 1679, S. 2 (C 2). Mit ähnlicher Wertsetzung bemerkt Burnet zu Elisabeths kirchlichem " Settlement " von 1559: " ... the design of the Queen' s council was, **to unite the Nation in one Faith** " (Hervorhebung von mir): vgl. The History of the Reformation of the Church of England. The Second Part: Of the Progress made in it till the Settlement of it in the beginning of Q. Elizabeth's Reign ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), London <sup>2</sup>1683, S. 390.

23

S. unten Kap. X, Abschnitt 4, S. 304f. mit Anm. 170.

24

Vgl. Arthur Geoffrey Dickens - John Tonkin, The Reformation in Historical Thought, Oxford 1985, S. 106f.; Rosemary O'Day, The Debate on the English Reformation, London - New York 1986, S. 40f., S. 55 (zu Gilbert Burnet), S. 44, S. 45f., S. 52f. und S. 55 (zu John Strype).

25

So beruft John Jewel sich zur Begründung der anglikanischen Liturgie und Kirchenverfassung sowie der Doktrin der " Church of England " auf " Christ's institution " bzw. auf " Christ's commandments and the apostles' ", mit nicht geringerem Nachdruck aber auch auf " Origen, Ambrose, Augustine, Chrysostom, Gelasius, Theodoret ... and so manner fathers ", auf die " ancient fathers " bzw. " the old councils and fathers " und sogar auf die " ancient Bishops of Rome " und deren " ancient ... doctrine ": vgl. John Jewel, An Apology of the Church of England, Ithaca/ New York 1963 (= Folger Documents of Tudor and Stuart Civilization), S. 92 (Part V), S. 95 (Part V), S. 41 (Part III), S. 63 (Part IV): Wesentliche Elemente der späteren Ideologie einer anglikanischen **Via media** sind hier versammelt, auch wenn Jewel an anderer Stelle Martin Luther and Huldreich Zwingli " als " most excellent men " bezeichnet, " sent of God to give light to the whole world ", also den geistigen Zusammenhang der " Church of England " mit den Reformationskirchen des europäischen Kontinents herausstellt: vgl. An Apologie, or aunswer in defence of the Church of England, concerninge the state of Religion used in the same ... by John Jewel (vollständige

## Anm. 25 (Fortsetzung)

Titelangabe im Quellenverzeichnis), S. 26<sup>b</sup> (G ii<sup>b</sup>); John Jewel, An Apology of the Church of England, hg. von John E. Booty ... a.a.O. S. 57 (die sprachliche Abweichung beider angegebenen Textfassungen beruht auf differierender Übersetzung des lateinischen Originals).

26

Gilbert Burnet, The History of the Reformation of the Church of England. The First Part ... (oben Anm. 22) fol. 2. Die auf der oben beschriebenen Darstellung zu Füßen Heinrichs VIII. liegende, päpstliche Tiara (mit der Umschrift "The Pope's Supremacy") sowie Rosenkranz und Schriftrollen zu Cranmers Füßen (mit der Bezeichnung "Pope's Decrees") weisen ebenfalls auf Burnets grundsätzliche Konzeption der englischen Reformation hin. In die unter den Gestalten des Königs und des Primas sockelartig vorspringende Basis des imaginären, architektonischen Rahmens der Titelgraphik sind in der Art von Intarsien zwei rechteckige Bildfelder eingefügt; das linke von ihnen - unter der Figur Heinrichs VIII. - zeigt einen stark zerstörten, an ein mittelalterliches Kloster erinnernden Gebäudekomplex; das rechte Feld (unterhalb der Gestalt Cranmers) hingegen zeigt ein offensichtlich für den reformatorischen Gottesdienst bestimmtes, schmuckloses Kirchengebäude, das in einem gewissen stilistischen Kontrast zur aufwendigen Renaissancearchitektur des Bildhintergrundes steht. Die grundsätzliche Aussage der Paneelfelder und der oben geschilderten Hintergrundszenerie ist jedoch dieselbe: Heinrich VIII. gab demnach durch die Zerstörung der "Popery" den Anstoß zur Reformation in England, die Cranmer als der eigentliche Reformator der "Church of England" dann zur Vollendung führte.

27

Burnet etwa spricht davon, Cranmer (und die unter seiner Leitung tagenden Bischöfe Edwards VI.) hätten im ersten "Book of Common Prayer" von 1549 "the pure religion of Christ taught in the Scripture, and the practise of the Primitive Church" wiederhergestellt: vgl. The History of the Reformation of the Church of England. The Second Part ... (oben Anm. 22) Buch 1, S. 93. - John Strype nennt Cranmer "this most reverend prelate ... the instrument, under God, of the happy Reformation of this Church of England: in whose piety, learning, wisdom, conduct, and blood the foundation of it was laid". Ihm, dem Reformator der **Ecclesia Anglicana**, verdanke "the Church of England ... her excellent reformation", die der Erzbischof durch "his singular modesty, rare prudence, exemplary piety and innocence" (so Strype im Anschluß an ein Urteil Richard Morisons) erst ermöglicht habe: vgl. John Strype, Memorials of the Most Reverend Father in God Thomas Cranmer, sometime Lord Archbishop of Canterbury ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band 1, Oxford 1840, S. 1 (B); Ders., Ecclesiastical Memorials, relating chiefly to religion ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band 2, Teil 2, Oxford 1822, S. 165 (M 3); Ecclesiastical Memorials ... Band 3, Teil 1, Oxford 1822, S. 389.

28

Von radikalen " Reformation both of Doctrine and Worship " unter der Regierung Edwards VI., durch welche die in der Römischen Kirche gängige " Corruption of the Worship " und " idolatrous practise " überwunden worden sei, spricht etwa Gilbert Burnet, The History of the Reformation of the Church of England, The Second Part ... (oben Anm. 22) Buch I, S. 171, sowie The First Part (oben Anm. 22) Buch II, S. 168. John Strype wiederum spricht summarisch von " the happy reformation " bzw. " the excellent reformation ... of the Church of England ", von der Einführung der " true religion ... in orthodox doctrine and decent worship " unter Elisabeth und fasst die englische Reformation, deren Geschichte bei ihm, fast analog derjenigen der Evangelien, als " a sacred history " erscheint, als eine innere Einheit, deren " first dawnings, and ... providential occasions, accidents, and successes " er beschreiben will: vgl. Memorials of the Most Reverend Father in God Thomas Cranmer ... Band 1 (oben Anm. 27) S. 1 (B); Ecclesiastical Memorials Band 2, Teil 2 (oben Anm. 27) S. 165 (M 3); Ecclesiastical Memorials Band 1, Teil 1, Oxford 1822, S. 1 (B 2).

29

Peter Heylyn, Ecclesia Restaurata. The History of the Reformation of the Church of England. Containing the Beginning, Progress and Successes of it ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), London 1674, dort S. 22<sup>b</sup>: " She [Elizabeth] accordingly resolved to satisfie the Piety of their [der englischen Protestanten] Desire as soon as she had Power and Opportunity to go thorough with it. In Prosecution of which Work she raised Her whole on the same Foundation, which had been laid by the Reformers in the Reign of King Edward, that is to say, the Word of God, the Practises of the Primitive Times, the General Current of the Fathers, and the Example of such Churches, as seemed to retain most in them of the Antient Forms. But then She added thereunto such an equal mixture, both of Strength and Beauty, as gave great Lustre to the Church, and drew along with it many rare Felicities on the Civil State, both Extraordinary in themselves, and of long Continuance, as most the most Excellent King James ... hath right well observed ... " In ähnlicher Weise charakterisiert Heylyn in seinem Traktat " Microcosmus " Elisabeth als " a most gracious [sic] and heroicke Lady ... Shee [sic] reduced religion to its primitive puritie ... ": vgl. Peter Heylyn, Microcosmus, or a little description of the great world. A treatise Historical, Geographical, Political, Theological, Oxford 1621, Photomechanischer Nachdruck Amsterdam - Norwood/ New Jersey 1975 (= The English Experience Nr. 743), S. 260 (s. auch unten Kapitel IX, S. 198 mit Anm. 3). Auch in der an Karl II. gerichteten Widmung seiner " Ecclesia Restaurata " beruft Heylyn sich auf die von ihm postulierte, sichtbare Kontinuität der Kirche von England: " It was a usual Saying of King James (your Majesties most Learned Grandfather) of Blessed Memory, that

## Anm. 29 (Fortsetzung)

Of all the Churches in the World, he knew not any which came nearer to the Primitive Pattern for Doctrine, Government, and Worship, then the Reformed Church of England. A Saying which was built not upon Phancy and Affection onely: but on such Just and Solid Reasons, as might sufficiently endear it to all Knowing Men. The truth and certainty whereof will be made apparent by the following History, which here in all Humility is offered to Your Majesties View ": vgl. " Ecclesia Restaurata " a.a.O. (A 2). Gefahren für die glücklich vollzogene Reformation in England sieht Heylyn im historischen Rückblick vor allem in den Einflüssen einer " Zwinglian Faction " am Hof Edwards VI. bzw. in " Calvins [sic] Pragmatical Spirit ... solliciting the Lord Protector "(a.a.O. S. 1) bzw. von seiten der zurückkehrenden Emigranten unter Elisabeth, die, " so disaffected to Episcopal Government [and] unto the Rites and Ceremonies here by Law established ", " not long after filled the Church with most sad disorders " (S. 287). Eine gewisse Sympathie für die kirchliche und liturgische Ordnung des Jahres 1549 ist im übrigen unüberhörbar: vgl. etwa S. 1 den bedauernden Hinweis, " and here [d.h. bei dem ersten " Book of Common Prayer "] von 1549 the business might have rested, if Calvins Pragmatical Spirit had non interposed. " Auch diese mehr oder weniger offene Bevorzugung der Liturgie von 1549 stellt später einen Topos des " anglokatholischen " Verständnisses des Anglikanismus dar: vgl. hierzu unten Kapitel X, Abschnitt 1, S. 264f. mit Anm. 47; Kapitel X, Abschnitt 2, S. 283f. mit Anm. 103; Kapitel XI, S. 318f.; Kapitel XII, S. 341 mit Anm. 39; ferner Kapitel XIII, S. 354f. mit Anm. 26.

30

Vgl. etwa Peter Heylyn, Ecclesia Restaurata ... (oben Anm. 29) A 2, S. 1\* und S. 278 die Aussagen über " the great Queen Elizabeth, of Happy Memory ", " the Fortunate and most Glorious Reign of Queen Elizabeth " bzw. auf Elisabeths " most eminent Graces ", welche die Wiederherstellung der reformierten Kirche in England erst ermöglicht hätten (s. auch oben Anm. 29 die Beleg aus Heylyns " Microcosmus "). Fast noch panegyrischer drückt sich John Foxe in der englischen Fassung seiner " Actes and Monuments " aus, wenn er die providentiellen Gaben der " worthy lady [Elizabeth] " preist und die rhetorische Frage anschließt: " What tongue is it that her grace knoweth not? [sic] what language can

## Anm. 30 (Fortsetzung)

she not speak? what liberal art or science hath not she learned? and what virtue, wherewith her noble breast is not garnished? In counsel and wisdom, what counsellor will go beyond her majesty? ": vgl. The Acts and Monuments of John Foxe ... hg. von George Townsend (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band 8, London 1849, S. 619 und S. 623. - Zur Bewertung Elisabeths in der anglikanischen Historiographie s. auch unten Kapitel IX, S. 198f. mit Anm. 2 bis Anm. 6.

31

Zu John Jewel vgl. oben Anm. 25. - Richard Hooker wendet sich in seinen " Laws of Ecclesiastical Polity " ebenso gegen die Nachahmung der Genfer Liturgie durch englische Puritaner und durch " the Church of Scotlande which, in erecting the fabricke of their reformation tooke the selfe same pattern as the Church of Geneva ", wie auch gegen die puritanische Auffassung, alle Zeremonien, die in der vorreformatorischen Kirche in Gebrauch waren, seien schon allein aus diesem Grunde abzuschaffen: vgl. Richard Hooker, Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie. Eyght Bookes, London 1594, Photomechanischer Nachdruck Amsterdam - New York 1971 (= The English Experience Nr. 390) A 6, A 6<sup>b</sup> (Preface), S. 130 (Buch III), S. 179, S. 184f. (Buch IV). Hooker plädiert ebd. S. 184 für eine sorgfältige Unterscheidung, " what partes are sounde in that Church [d.h. der Kirche Roms], and what are corrupted. " Die Stellung der Anglikaner zur alten Kirche des Kontinents vergleicht er (S. 180 und S. 182) mit derjenigen der Israeliten zu den heidnischen Ägyptern und Kananitern, mit denen die Mitglieder des Volkes Israel einige indifferente Zeremonien gemeinsam gehabt hätten, ohne deshalb deren religiösen Aberglauben zu teilen. In der Kirche der Reformation sieht Hooker " no new Church ... but the Church of Christ which was from the beginning is and continueth unto the end " (S. 129) und definiert die Kirche von Predigt und Ritus her als " a societie, that is, a number of men belonging unto some Christian fellowship, the place and limits whereof are certaine ... wherein they haue communion is the publike exercise of such dueties [sic], as those mentioned in the Apostles actes, I n s t r u c t i o n, B r e a k i n g o f b r e a d, and P r a y e r s " (S. 132). Der Kirche von England schreibt er unter anderem das Verdienst zu, die Könige in ihre vollen Sou-

## Anm. 31 (Fortsetzung)

veränitäsrechte wieder eingesetzt zu haben, die sie zuvor, durch die Bullen und Versprechungen der Päpste getäuscht, " for titles of Catholicus, Christianissimus, Defensor fidei, and such like " weggegeben hätten: vgl. Richard Hooker, Two Sermons upon Part of S. Judes Epistle, Oxford 1614, Nachdruck Amsterdam - New York 1969 (= The English Experience Nr. 195), S. 26 (D b). Zum Selbstverständnis der englischen Reformation bei Richard Hooker vgl. den Beitrag von H[ ]C[ ]Porter, Hooker, The Tudor Constitution, and the Via Media, in: W[ ]Speed Hill (Hg.), Studies in Richard Hooker. Essays preliminary to an Edition of his works, Cleveland/ Ohio - London 1972, S. 77 - S. 116, dort besonders S.96 - S. 99 und S. 104 - S. 106, sowie W[ ]Speed Hill, The evolution of Hooker's laws of ecclesiastical polity, a.a.O. S. 117 - S. 158, dort u.a. S. 124 - S. 127, S. 128f. und S. 136.

32

" Verses, on the prospect of planting arts and learning in America ", in: The Works of George Berkeley, D.D., Formerly Bishop of Cloyne ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), hg. von Alexander Campbell Fraser, Band 2, Oxford 1871. Von der britischen Besiedelung Nordamerikas verspricht sich Berkeley " the rise of empire and of arts ", hebt im Sinn des Amerikaenthusiasmus des achtzehnten Jahrhunderts die Unberührtheit des neuen Kontinents (" where nature guides and virtue rules ") hervor, der er " Europe ... in her decay " gegenüberüberstellt und sagt die Verlagerung britischer Macht und englischer Kultur nach Westen voraus (" Westward the course of empire takes its way "). Die in Berkeleys Gedicht allegorisierte, aufklärerisch-perfektibilistische Geschichtsvorstellung kommt vor allem im abschließenden Vergleich der englischen Geschichte mit einem fünftaktigen Drama klassisch-aristotelischen Stils zum Ausdruck, dessen fünfter und letzter Akt (" time's noblest offspring ") noch ausstehe. Berkeleys Ode bildet so eine gleichsam säkularisierte, doch von christlichen Traditionselementen durchsetzte Variante des konfessionell und national grundierten, anglikanischen Erwählungsbewußtseins herkömmlicher Art.

33

Zu Luthers zitiertem Schreiben an Thomas Cromwell (09.04.1536) vgl. D. Martin Luthers Werke ... (Weimarer Ausgabe), 4. Abteilung: Briefwechsel. Band 7, S. 395f. (Nr. 3013). Luthers Schreiben steht im Zusammenhang einer von Robert Barnes geleiteten, englischen Gesandtschaft nach Wittenberg, auf die der deutsche Reformator sich an der zitierten Stelle seines Briefes ausdrücklich bezieht, vgl. a.a.O. S. 396, Z. 15 - Z. 18. Über Heinrich VIII. äußert sich Luther unter anderem in einem (zusammen mit Melanchthon, Jonas und Bugenhagen verfassten) Gutachten vom 23. Oktober 1539, vgl. Briefwechsel Band 8, S. 572 - S. 575, dort u.a. S. 572, Z. 17, sowie S. 575, Z. 126 - Z. 129 (Ablehnung jeder weiteren Unterhandlung mit dem englischen König als völlig nutzlos). Zu Melanchthons Reaktion auf Cromwells Sturz und Hinrichtung s. unten Kapitel II, S. 14 mit Anm. 17a (vgl. auch Kapitel III, Anm. 54).

34

Zum Sachverhalt vgl. Ernst Walter Zeeden, Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform (= Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung Band 15), S. 263, S. 268, S. 273 mit Anm. 48 und S. 278 mit Anm. 59; s. ferner die bei Ernst Walter Zeeden (Hg.), Martin Luther, Johannes Calvin und zeitgenössische katholische Stimmen zur Reformation, Düsseldorf 1959 (= Geschichtliche Quellenschriften Band 11), S. 49 (3 B) auszugsweise wiedergegebene Quelle (Schreiben Calvins an Lordprotektor Somerset vom 22.10.1548).

35

Johann Lorenz von Mosheims Geschichte der Kirchenverbesserung im sechzehnten Jahrhundert, herausgegeben von Johann August Christoph von Einem (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Leipzig 1773, Teil 3, S. 173 (§ 52) mit Anm. \*.

36

Johann Lorenz von Mosheims Allgemeines Kirchenrecht der Protestanten. Nach dessen Tode herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Christian Ernst von Windheim, Helmstädt 1760, S. 177, sowie Mosheim, Geschichte der Kirchenverbesserung ... (oben Anm. 35) S. 173f.

37

Allgemeines Kirchenrecht der Protestanten ... (oben Anm. 36) S. 177:

" Sein [Heinrichs VIII.] Sohn Eduard der sechste trat in die Fußtapfen seines Vaters. Allein unter der Königin Elisabeth Regierung änderte sich vieles ... "

Anders hingegen Geschichte der Kirchenverbesserung ... (oben Anm. 35)

S. 214 - S. 217 (§ 60), wo Mosheim hervorhebt, daß nach Heinrichs Tode

"Eduard VI., der seinem Alter nach zwar noch ein Jüngling [sic], aber nach seiner Weisheit, Einsicht und Tugend ein Greis war, von allen Orten her gelehrte Männer ... [habe] kommen lassen und befohlen, das Reich von den päpstlichen

## Anm. 37 (Fortsetzung)

Erdichtungen gänzlich zu reinigen, und eine bessere Religion öffentlich zu lehren. Als aber derselbe im Jahre 1553 zum unglaublichen Leidwesen seiner Untertanen, von der Welt gekommen war, so drang seine Schwester Maria, die Erbin des Königreichs ... die Gesetze und Rechte des Papstes zu Rom den Britten von neuem auf ..."

Mosheims Bewertung der Rolle Edwards VI. im Gesamtgefüge der englischen Reformationgeschichte ist also nicht ganz einheitlich.

38

Als " heimliche[n] Freund Luthers und der verbesserten Religion " sowie als einen " Beschützer der reinern Religion " bezeichnet Mosheim, Geschichte der Kirchenverbesserung ... (oben Anm. 35), Teil S. 173f. (§ 52) den englischen Reformator; mit ähnlicher Bewertung spricht Mosheim a.a.O. Teil 4, S. 217f. (§ 60) von Cranmer als dem " Urheber der Abschaffung der päpstlichen Gewalt bey den Britten " und bezeichnet ihn ebd. S. 218 mit Anm. c) als einen " Lutheraner. " Mosheims " Allgemeines Kirchenrecht der Protestanten " (oben Anm. 36) S. 177f. hingegen erwähnt Cranmer bei der Schilderung des Gesamt- ablaufs der englischen Reformationgeschichte überhaupt nicht.

39

Herrn Ludwigs Freyherrn von Holberg Allgemeine Kirchenhistorie von der Reformation Lutheri, bis auf das Achtzehnte Jahrhundert ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Dritter Theil, Ulm - Leipzig 1762, S. 115 (P 2). Holbergs - vielleicht der deutschen Ausgabe seines Werks durch den Übersetzer eingefügtes - Urteil über Heinrich VIII. ebd. S. 114, " kein Papst kann so despotisch herrschen, als er geherrschet; und wenn es dabey geblieben wäre, so würden die Engelländer an ihrem König einen anderen Papst gehabt haben ", deckt sich fast wortgetreu mit Mosheims oben (S. mit Anm. 36) zitierter Aussage.

40

Herrn Ludwigs Freyherrn von Holberg Allgemeine Kirchenhistorie. Vom Ersten Anfang des Christenthums bis auf die Reformation Lutheri (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Erster Theil, Copenhagen - Leipzig 1749, S. 427f. (H hh 2 und H hh 2<sup>b</sup>): " Dieser Henricus hatte in seiner Jugend dem Studiren obgelegen, weil ihn sein Vater zum Erzbischoff von Canterbury bestimmt hatte. Wie er aber nachher den königlichen Thron bestieg, so suchte er bei aller Gelegenheit, seine Gelehrsamkeit blicken zu lassen. Er schrieb zu zu dem Ende ... ein Buch von den sieben Sakramenten, worinn er die Gewalt des Pabstes vertheidigte und die Lehre Lutheri widerlegte,

Anm. 40 (Fortsetzung)

viele urtheilten, daß dieser König weit besser würde gethan haben, wenn er Doctor Luthern durch einen von seinen Theologis hätte widerlegen lassen, ohne die Würde seiner eigenen königlichen Person dabey in Gefahr zu setzen. "

41

Fortsetzung der Allgemeinen Welthistorie durch eine Gesellschaft von Gelehrten in Teutschland und Engeland ausgefertigt. Fünf und fünfzigster Theil. Verfasset von Johann Georg August Galletti ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Halle 1789, S. 411: " Der König Heinrich VIII. von Engelland, der, von kindischem Ehrgeiz angetrieben, unter den Theologen eine eben so große Rolle spielen wollte, als unter den Monarchen ... wählte zu dieser Absicht die Lehre von den Sakramenten, die er in einer besondern dem Pabst zugeeigneten Schrift vertheidigte, und dieser konnte ihn dafür nicht besser belohnen, als daß er ihm den gewünschten Titel eines Vertheidiger [sic] des Glaubens beylegte. Seine Hofgeistlichkeit that den Namen eines zweyten Salomo hinzu; aber dies war auch alles, was Heinrich damit gewann. " - An der Herausgabe der zitierten, bändereichen " Welthistorie " waren " Neologen " vom Bekanntheitsgrad eines Baumgarten oder Johann Salomo Semler beteiligt: sie stellt als Ganze daher ein Zeitdokument von beträchtlichem Gewicht dar.

42

Holberg, Allgemeine Kirchengeschichte, Dritter Theil (oben Anm. 39) S. 115f. (P 2 und P 2<sup>b</sup> ).

43

Holberg, Allgemeine Kirchengeschichte, Dritter Theil (oben Anm. 39) S. 112 (0 4): " Als Luther aufkam, und seine Lehre überall bekannt wurde, kam auch der Same davon nacher Engelland. Man brachte seine Schriften mit der Übersetzung des neuen Testaments von Wilhelm Tyndal heimlich hinein. Das Volck, welches der Plackereyen ihrer [sic] Geistlichkeit nach und nach müde worden, nahm dieselbe gerne und begierig an. "

44

Holberg a.a.O. S. 116 (P 2<sup>b</sup> ).

45

Samlung von merkwürdigen Lebensbeschreibungen größten Theils aus der britannischen Biographie übersetzt, und unter der Aufsicht und mit einer Vorrede D. Sigmund Jakob Baumgartens herausgegeben. Zweiter Teil, Halle 1754, S. 469; D. Sigmund Baumgartens Geschichte der Religionspartheyen. Herausgegeben von Johann Salomo Semler ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Halle 1766, Elfter Abschnitt, S. 880 (§ 144).

46

Geschichte der Religionspartheyen ... (oben Anm. 45) Elfter Abschnitt, S. 881 (§ 144).

47

Io. [annis] Matthiae Schroeckhii ... Historia Religionis et Ecclesiae Christianae ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Berlin 1777, S. 254f. (§ 11): " Ea [i.e. Maria I.] mortua ... Elisabetha soror exoptatam diu facultatem Anglis largita est, Deum ad restauratas christianae religionis leges colendi. **Media tamen quasi via inter Evangelicos et Reformatos incidens**, neutrius partis sententias penitus probavit; sed sacrarum litterarum auctoritate et veteris Ecclesiae Christianorum **consensu** nixa, eandem normam Episcopus sequi iussit " (Hervorhebung von mir). Schröckh übernimmt also den programmatischen Terminus einer anglikanischen " Via media ", versteht ihn aber im Sinne einer " mittleren " Position der " Church of England " zwischen den Prinzipien der Lutheraner (hier als " Evangelici " bezeichnet) und der Reformierten und nicht, wie in England zumal seit der Laudära üblich, im Sinn einer anglikanischen Mittelstraße zwischen der Kirche Roms und Reformationskirchen des Kontinents insgesamt. Ähnlich äußert sich Schröckh auch an anderer Stelle: vgl. Allgemeine Weltgeschichte für Kinder, von Johann Matthias Schröckh, Professor der Geschichte zu Wittenberg. Vierten Theils zweyter Abschnitt. Fortsetzung der Neuern Geschichte ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Leipzig 1783, S. 111f. (Teil II, Buch 13).

48

Jo. [annis] Matth. [iae] Schroeckhii ... Historia Religionis et Ecclesiae Christianae ... Wien 1788, S. 611 (§ 4): " Rigor iste reformationi non tantum in Gallia obstitit, sed etiam in Ecclesia Anglicana schisma excitavit, quod adhuc hodie Puritanos inter, & Episcopales viget. Illi omnes cerimonias, in quibus vis quaedam inesse dicitur, exhorrent: isti vero cerimonias, quas Elisabetha Angliae regina una cum Senatu praescrip- sit, sancte observanda esse voluit. "

49

Schröckh lobt unter anderem die " Mäßigung, Gelindigkeit und Klugheit ... Redlichkeit " und " Mildthätigkeit " des Erzbischofs, seine " gemäßigte Denkungsart " bei der Reformation der von Heinrich VIII. überkommenen Kirchenorganisation sowie seine " neuergriffene(r) Standhaftigkeit " am Tag seiner Hinrichtung, durch die er seine frühere " Schwachheit " ge- sühnt habe. Cranmer gilt Schröckh insgesamt als " der vornehmste (= be- deutendste) und verdienteste von allen, welche die Reformation in Eng- land beförderten ": vgl. Christliche Kirchengeschichte seit der Refor- mation, von Johann Matthias Schröckh ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Zweyter Theil, Leipzig 1804, S. 642 (Buch I, Ab- schnitt 9); Allgemeine Weltgeschichte für Kinder ... (oben Anm. 47) S. 91 (Teil II, Buch 13).

50

Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation ... (oben Anm. 49) S. 642 und S. 612 (Buch I, Abschnitt 9): " Der einzige beträchtliche Flecken, den er ... niemals ablegte, war dieser, daß er die Lebens- strafen der Irrgläubigen billigte. Aber auch andere Reformatoren seiner Zeit konnten sich von diesem Vorurtheil nicht loßreißen ... Die Römisch- katholischen machten den Reformatoren seiner Zeit nicht mit Unrecht den Vorwurf, daß sie die Lebensstrafen der Ketzer nur alsdann verabscheueten, wenn sie selbst befürchteten, von denselben getroffen zu werden. " Ebd. S. 611f. wird die aufsehenerregende Hinrichtung der " Joan of Kent " - wie schon bei John Foxe in der lateinischen Fassung seiner " Actes and

## Anm. 50 (Fortsetzung):

and Monuments " (s. dazu unten Kapitel VIII, S. 172f. mit Anm. 20 und Anm. 26) - auf Cranmers persönliche und hartnäckige Intervention zurückgeführt, während Edward VI. ursprünglich für Duldung eingetreten sei und sich nur widerwillig den Ermahnungen und moralischen Pressionen seines Primas gebeugt habe. Gleichzeitig freilich sucht Schröckh den englischen Reformator so weit als möglich zu exkulpieren ("Cranmer ward gerühret", a.a.O. S. 612).

51

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Immanuel Kant. Werke in Zehn Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel. Band 7: Schriften zur Ethik und Rechtsphilosophie, Zweiter Teil, Darmstadt<sup>5</sup> 1983, S. 861. Im Zusammenhang lautet die angeführte Stelle: "Es ist ein moralischer Grundsatz, der keines Beweises bedarf: man soll nichts auf die Gefahr wagen, daß es Unrecht sei (quod dubitas, non feceris! Plin.). Das Bewußtsein also, daß eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei, ist unbedingte Pflicht ... Man nehme z.B. einen Ketzerrichter an, der an der Alleinigkeit seines statuarischen Glaubens, bis allenfalls zum Märtyrertume, fest hängt, und der einen des Unglaubens verklagten sogenannten Ketzer (sonst guten Bürger) zu richten hat, und nun frage ich: ob, wenn er ihn zum Tode verurteilt, man sagen könne, er habe seinem (obzwar irrenden) Gewissen gemäß gerichtet, oder ob man ihm vielmehr schlechthin **Gewissenlosigkeit** schuld geben könne? er mag geirret oder mit Bewußtsein unrecht getan haben, weil man es ihm auf den Kopf zusagen kann, daß er in einem solchen Fall nie ganz gewiß sein konnte, er tue hierunter nicht **völlig** unrecht ... Daß einem Menschen, seines Religionsglaubens wegen, das Leben zu nehmen unrecht sei, ist gewiß: wenn nicht etwa (um das Äußerste einzuräumen) ein göttlicher, außerordentlich ihm bekannter Wille es anders verordnet hat. Daß aber Gott diesen fürchterlichen Willen jemals geäußert habe, beruht auf Geschichtsdokumenten, und ist nie apodiktisch gewiß. Die Offenbarung ist ihm doch nur durch Menschen zugekommen, und von diesen ausgelegt, und schiene sie ihm auch von Gott selbst gekommen zu sein ... so ist es doch wenigstens möglich daß hier ein Irrtum vorwalte. Alsdann aber würde er es auf die Gefahr wagen, etwas zu tun, was höchst unrecht sein würde, und hierin eben handelt er gewissenlos" (S. 860f.). Kants zitierte Aussagen sind - mutatis mutandis - in gleicher Weise auch auf die sattem bekannten Handlungsmaximen der Vertreter totalitärer politischer Programmatiken anzuwenden und geben einen gewissen Maßstab der ethischen Bewertung inhumaner Aktionen von Anhängern und Funktionären **rechts-** und **linksextremer** Systeme.

52

Als eine Vorstellung, die sich mit **seinem** Verständnis einer anglikanischen **Via media** offenbar verbindet, nennt Schröckh in einer aufschlußreichen Kurzbiographie des anglikanischen Theologen Philipp Doddridge (1702 - 1751) " die wahre christliche Frömmigkeit, welche gleich weit von Schwärmerey und von Gedankenloser Folgsamkeit gegen eingeführte Lehren und Andachtsübungen steht ... "; an anderer Stelle spricht er, fast im charakteristischen Tonfall seines Zeitgenossen Johann Salomo Semler, von " einer freyere [n], Christen anständigen Untersuchung ihrer Religion ", die Heinrich VIII. durch sein autokratisches Regiment hintangehalten habe und die das eigentliche Ziel einer " Religionsverbesserung " hätte sein müssen. Zu den zitierten Äußerungen Schröckhs vgl. Abbildungen und Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten von Johann Matthias Schröckh ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Des Zweyten Bandes Zweyte Sammlung, Leipzig 1766, S. 270; Allgemeine Weltgeschichte für Kinder ... (oben Anm. 47) S. 94 (Teil II, Buch 13). Schröckhs aufklärerisch-pragmatische Interpretation des ihm im Grunde unvertrauten Phänomens des Anglikanismus liegt auch derartigen Aussagen zugrunde.

53

Zu Geschichtsbild und aufklärerischem Selbstverständnis Johann Matthias Schröckhs s. auch die bei Ernst Walter Zeeden entstandene Dissertation von Herbert Gutschera, Reformation und Gegenreformation innerhalb der Kirchengeschichtsschreibung von Johann Matthias Schröckh, Göppingen 1973, die freilich methodisch und thematisch ganz andere Schwerpunkte setzt und darum auf Schröckhs Bewertung Cranmers und der englischen Reformation nicht eigens eingeht.

54

Annalium Ecclesiasticorum post Illustriss. et Reverend. Dom. D. Caesarem Baronium, S.R.E. Cardinalem. Bibliothecarium ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis) Tomus XX (Annales Pauli Papae Tertii), Köln 1630, S. 173 (" Henricus VIII. Angliae Rex tyrannus sacrilegus ") Caesaris S.R.E. Card. Baronii ... Annales Ecclesiastici ... Tomus Trigesimus Secundus (1527 - 1541), Bar-le-Duc - Paris 1878, S. 311 (" Propropit ad maiora flagitia Henrici furor), S. 310 (" Impulsus rex ad tam impium et sacrilegum facinus ab adulatoribus " sowie ebd. " Arrepto pseudo-pontificatu Anglicanae Ecclesiae ").

55

In seiner abschließenden Schilderung des Endes Heinrichs VIII. bezeichnet Baronius den abtrünnigen Tudormonarchen sowohl als " Rex tyrannus sacrilegus " als auch schlicht als " infelix ": vgl. *Annalium ecclesiasticorum ... Tomus XX*, Köln 1630 (oben Anm. 54) S. 173; *Caesaris S.R. Card. Baronii ... Annales Ecclesiastici ... Tomus Trigesimus Tertius* (1542 - 1557), Barre-le-Duc - Paris 1878, S. 257 und S. 258 (" Périit infelix ").

56

Cesare Baronio, *Annales Ecclesiastici* Band 33 (oben Anm. 55) S. 259:  
 " Successit Henrico Eduardus ex Jana Semeria adolescentulus novem annorum, cui Henricus sexdecim gubernatores cum aequali potestate praefecerat, ut si quispiam optimatum regnum affectaret non deessent, qui teneram eius aetatem propugnarent; verum illi salutis suae immemores et in pristino schismate obfirmati, puero, qui seipsum regere non poterat, primatum Anglicanae Ecclesiae impie detulerunt ", sowie ebd.  
 " Eduardus Somerseti dux parta de Scotis victoria adeo intumuit, ut mutare Anglorum leges, et omnem Pontificium ritum, qui hactenus in schismate retinebatur abrogare decreverit. "

57

*Caesaris S.R.E. Card. Baronii ... Annales Ecclesiastici ... Tomus Trigesimus Quartus* (1557 - 1565), Bar-le-Duc - Paris 1879, S. 17: " Anno Christianae salutis millesimo quingentesimo quinquagesimo nono, Indictione secunda, funestissimae in Anglia rerum conversiones extiterunt, eversa religione Catholica impia tyrannide Elisabethae ... ". Ebd.  
 die Aussage, " regina Anglos a conjunctione Romanae Ecclesiae divulsit ", sowie *Annalium Ecclesiasticorum ... Tomus XX* (*Annales Pii Papae Quarti*), Köln 1630, S. 429: " Anglia hoc ipso anno 1560 a religione Catholica maxime declinavit, Elisabetha regina omnia pro libitu [sic] novante, ac mutante. "

58

Cesare Baronio, *Annales Ecclesiastici*, Band 34, Bar-le-Duc - Paris 1879 (oben Anm. 57) S. 20: " Quorum absurdissimorum decretorum d.h., des " Act of Supremacy " von 1559 jampridem etiam ipsos Protestantes puduit, ita ut rerum suarum turpitudinem apud rerum Anglicarum imperitos sint conati affirmantes his legibus nihil aliud contineri, quam regem aut

Anm. 58 (Fortsetzung):

reginam esse non minus Ecclesiasticarum quam laicarum personarum principem et dominum. " Baronius wertet also die 1559 vorgenommene Änderung der Suprematstitulatur - s. dazu unten Kapitel IX, Abschnitt 2, S. 209 - S. 211 - als leere Formalität und die Auslegung, die anglikanische Apologeten vom Schlag eines Richard Hooker oder John Jewel ihr zuteil werden ließen, als theologische Schutzbehauptung. Sein grundsätzlicher Einwand lautet, " his decretis non tantum reginae dari, ut in rebus civilibus sit omnibus subditis suis cuiuscumque ordinis superior, sed ut personis etiam Ecclesiasticis in iis, quae sunt ad Deum, non minus praesit, quam civili magistratui in rebus ad pacem et politiam pertinentibus, quodque est magis absurdum, hanc facultatem spiritualem asserunt esse partem regalis potestatis, eamque non nunc primum his legibus dari, sed ut ius antiquum, coronae Anglicanae reddi et restitui " (a.a.O.).

53a (Nachtrag)

Opere di F. Fra Paolo Sarpi servita, Teologo e Consultore della Serenissima Repubblica di Venezia. Tomo Primo, che contiene le Memorie spettanti alla Vita, e li primi quattro libri della Storia del Concilio Tridentino, Helmstedt 1761, S. 63: " Mandò il Papa in Inghilterra il Cardinal Campeggio, delegando a lui, e al Cardinal Evoracense [i.e., Thomas Kardinal Wolsey, Erzbischof von York] insieme la causa. Da questi, e da Roma fu data speranza al Re, che in fine sarebbe stata giudicata a suo favore; anzi che per facilitar la risoluzione, e acciò le solennità del giudizio non portassero la causa in lungo, fu ancora formato il Breve, nel quale si dichiarava libero da quel matrimonio con Catterina d'Aragona, con clausule più ampie, che fossero mai poste in alcuna Bolla Pontificia, e mandato in Inghilterra al Cardinale, con ordine di presentarlo ... Ma poichè Clemente giudicò più a proposito per effettuare i disegni sopra Fiorenza [Firenze] ... di congiungersi coll' Imperadore [Imperatore] che perseverare nell' amicizia di Francia, e d'Inghilterra ... mandò Francesco Campagna al Campeggio con ordine che abbruciasse [bruciasse] il Breve, e procedesse ritenutamente nella causa. " Vgl. ebd. auch die Wendungen " le arti della Corte Papale ",

Anm. 53a (Fortsetzung)

" andar temporeggiando col Re ", " far ufficio di qualche componimento ", " in [a] Roma si procedeva nella causa, lentamente però ", und ähnliches mehr. Auch zieht Sarpi, im Unterschied zu Baronio und späteren katholischen Historikern, die Möglichkeit durchaus in Erwägung, Heinrich VIII. könne für sein Vorgehen " verständliche " Motive besessen haben: " Enrico, o per ira concepta [sic] contra [contro] l'Imperadore [l'Imperatore], o per desiderio di figliuoli, o per qual causa si sia, si lasciò entrar nella mente scrupolo, che il matrimonio non fosse valido; e conferito questo con i suoi Vescovi, si separò da se stesso dal congresso della moglie. " Sarpis gegenüber der Darstellung anderer katholischer Historiographen zumindest um Nuancen abweichende Bewertung des Beginns der englischen Reformation ist gewiß auch durch die besondere Sichtweise des Venezianers mitbestimmt, der mit Nachdruck die traditionellen Vorrechte der " Repubblica di S. Marco " auch gegenüber dem Heiligen Stuhl verfocht und dabei - ähnlich wie sein Landsmann Marc Antonio De Dominis (vgl. unten Kapitel XII, S. 333 mit Anm. 16) - eine gewisse Übereinstimmung mit den der anglikanischen Kirchenverfassung zugrunde liegenden Prinzipien wahrzunehmen meinte; zudem sah Sarpi im anglikanischen England offenbar ein erwünschtes Gegengewicht zur von ihm als drückend empfundenen Prädominanz der spanischen Hegemonialmacht in Europa. Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang einige briefliche Äußerungen des venezianischen Autors gegenüber dem prominenten französischen Hugenotten Jérôme Groslo<sup>A</sup>t de l'Isle. So klagt Sarpi in einem längeren Schreiben an Groslo<sup>A</sup>t vom 28. März 1617: " Se l'Inghilterra o la Germania fossero più vigilanti, ed almeno con uffici tenessero questi due [i.e., la Francia e il duca di Savoia] uniti, aiutandoli a difendersi dalle arti spagnole, sarebbe opera utile; ma la fatalità di tutta Europa accena che mentre a parte si resiste, in fine tutti caderanno [cadranno] in servitù. " Ähnlich auch Sarpis Diktum vom 23.08.1608 (zustimmendes Zitat der Aussage des Dogen Leonardo Donato, England sei Venedigs bester Verbündeter

Anm. 53a (Fortsetzung)

gegen Spanien und eine unentbehrliche Schutzmacht der "Serenissima" sowie sein Schreiben vom 06.01.1609 (mit der Feststellung, daß "nessuno potrebbe meglio dell' Inghilterra fermar la Spagna") und vom 14.11.1614: vgl. Fra Paolo Sarpi, *Lettere ai Protestanti ...* (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), hg. von Manlio Duilio Busnelli, Bari 1931, Band 1, S. 278 - S. 280 (Nr. 112), dort S. 280; Band 2, S. 128 - S. 131 (dort S. 131) und S. 183f. (dort S. 184). Die letztgenannten Aussagen entstammen dem Gedächtnisprotokoll der von Sarpi im Sommer 1608 mit dem anhaltischen Sondergesandten Christoph von Dohna geführten Unterredungen sowie einem Schreiben Sarpis an den genannten Gesprächspartner.

59

Oeuvres de Jacques Bénigne Bossuet, Band IV ... (oben Anm. 16) S. 106 (" Cette réforme avait donc son origine dans les flatteries de cet archevêque, et dans les désordres de Henri VIII ") sowie ebd. S. 98 (" Le malheureux prince, qui ne savait rien de ces laisons [Cranmers mit einer angeblichen, geschlossen " protestantischen Hofpartei um Anne Boleyn] ni de ces desseins, se liait lui-même insensiblement avec les ennemis de la foi qu'il avait jusqu'alors si bien défendue ... "). A.a.O. S. 116 nennt Bossuet Heinrich VIII. " le premier réformateur " in England und bedauert ebd. S. 96, daß der zweite Tudormonarch, " après avoir donné de si belles espérances dans les premières années de son règne ", sich auf die Seite der Glaubensneuerer gestellt und so " un si mauvais usage de rares qualités d'esprit " gemacht habe. Von Heinrichs persönlichen Fehlritten als Ausgangspunkt der englischen Reformation spricht Bossuet auch in seinem Nekrolog für Königin Henriette de France: vgl. *Oeuvres Complètes de Bossuet ...* (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band 1: *Oeuvres Oratoires*, Rennes - Bar-Le-Duc 1862, S. 421 - S. 433, dort S. 424 (" Henri VIII ... s'égara dans les passions qu'ont perdu Salomon [sic] et tant d'autres rois, et commença d'enbranler l' autorité de l'Eglise ").

60

" La maxime qu'on avait établie dès le temps de Henri VIII, était que le roi tenait la place du pape en Angleterre. Mais on donnait à cette nouvelle papauté des prérogatives que le pape n'avait jamais prétendues " (S. 111). Dieses Urteil deckt sich im wesentlichen mit den oben (Anm. 36 und 39) zitierten, späteren Äußerungen Mosheims und Holbergs.

61

Bossuet a.a.O. S. 116 und S. 111: " On a vu Henri VIII son [d.h. Englands] premier réformateur: l' ambitieux duc de Somerset fut le second ... Il était zuinglien dans le coeur, et Cranmer était son intime ami. Cet archevêque cessa donc alors de dissimuler, et tout le venin qu'il avait dans le coeur contre l' Eglise catholice parut. "

62

Vgl. etwa Bossuet a.a.O. S. 120 den (ursprünglich von anglikanischen Apologeten in panegyrischer Manier zugunsten Cranmers durchgeführten) Vergleich zwischen Thomas à Becket und Thomas Cranmer: " Saint Thomas de Cantorbéri résista aux rois iniques: Thomas Cranmer leur prostitua sa conscience, et flatta leurs passions. L'un banni, privé de ses biens, persecuté dans les siens et dans sa propre personne, et affligé en toute manières, acheta la liberté glorieuse de dire la vérité comme il la croyait, par un mépris courageux de la vie et de toutes ses commodités: l'autre, pour plaire a son prince, a passé sas vie dans une honteuse dissimulation, et n'a cessé d'agir en tout contre sa croyance. L'un combattit jusqu'au sang pour les moindres droits de l'Eglise; et en soutenant ses prérogatives, tant celles que Jesus-Christ lui avait acquises par son sang, que celles que les rois pieux lui avaient données, il défendit jusqu'aux dehors de cette sainte cité: l'autre en livra aux rois de la terre le dépôt le plus intime, la parole, le culte, les sacrements, les clefs, l'autorité, les censures, la foi même; tout enfin est mis sous le joug; et toute la puissance ecclésiastique étant réunie au trône royal, l'Eglise n'a plus de force qu'autant qu'il plaît au siècle. "

Von den " rois impies ", denen mit Heinrich VIII. ein warnendes Exempel vor Augen gestellt sei, spricht Bossuet a.a.O. S. 106; Cranmer, " auteur de la reformation anglicane ", beschuldigt der Bischof von Meaux zu Beginn des siebten Buches der " corruption " und " hypocrisie " (S. 96), da er seine wahren Gesinnungen unter der Herrschaft Heinrichs VIII. verborgen habe: ähnlich auch ebd. S. 97.

63

Bossuet a.a.O. S. 116: " Voilà comme on gagnait le clergé. Pour les laïques, les biens de l'Eglise étaient en proie: l'argenterie des sacristies enrichissait le fisc du prince: la seule chässe de saint Thomas de Cantorbéri, avec les inestimables présents qu'on y avait envoyés de tous côtés, produisit au trésor royal des sommes immenses. "

Abrégé de L'Histoire Ecclésiastique, Contenant Les événements considérables de chaque siècle, Avec Des Reflexions (sic), Band 9 (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), (a nonym) Utrecht - Köln 1754, S. 73 (D), S. 74 (D<sup>b</sup>): " ... cette définition (bezüglich der Eucharistie) digne de disciples de Zuingle ... "; S. 76 (D ii<sup>b</sup>): " L'ambitieux Duc de Somerset "; S. 75 (D ii): " ... Jugement de Dieu sur le Duc de Somerset, auteur de l'établissement de l'hérésie en Angleterre "; S. 79 (D IV): " La vengeance divine éclate sur l'Archevêque Cranmer ", und ähnliches mehr.

Histoire Ecclésiastique, pour servir de continuation (sic) à celle de M. l'Abbé Fleury ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band 19, Depuis l'an 1535, jusqu'en 1548, Anismes 1780, S. 576 (" Eduard Hereford, Zuinlien caché, oncle du nouveau roi ... qui fut appelé le protecteur du roi & du royaume ").-Edward VI., von protestantischen Historiographen meist hoch geschätzt, charakterisiert der Autor im übrigen als einen Fürsten, " accoutumé à se laisser conduire ": im Frankreich des " Ancien regime " wohl ein äußerst negatives Verdikt. Zum letztgenannten Zitat vgl. Histoire Ecclésiastique, pour servir de continuation à celle de M. l'Abbé Fleury ... Band 20, Depuis l'an 1546, jusqu'à l'an 1556, Anismes 1780, S. 579.

Histoire Ecclésiastique, pour servir de continuation a celle de M. l'Abbe Fleury ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band 21, Depuis l'an 1554, jusqu' à l'an 1562, Anismes 1780, S. 100 (" le fameux Thomas Cranmer, archevêque de Cantorbery, fut une des victimes de son zèle "), S. 101 (" Le cardinal Polus, touché de l'etat misérable de ce prelat, lui écrivit une longue lettre pour l'exhorter à faire pénitence ... "), S. 102 (" En effet, ses nouvelles protestations de catholicité ne servirent de rien; & ayant été condamné sans miséricorde, il fut conduit dans la place de l'église sainte Marie, qui avoit été choisie pour le lieu de son supplice ... "), S. 103 (" Ce fut ainsi que ce malheureux expira dans la foixante-septième année de son age ... ").

67

Histoire Ecclésiastique, pour servir de continuation à celle de M. l'Abbé Fleury ... Band 18, Depuis l'an 1523, jusqu'en 1536, Anis- mes 1779, S. 483: " Bien loin d'être ferme & sincère, on verra par ses actions que jamais homme ne fut plus lâche & plus dissimulé, & et que son véritable caractère étoit d'avoir l'ame basse & de s'accomoder à tout. "

68

" ... [fa]nebbia fumosa di quella città eretica ": vgl. Giuseppe Tomasi di Lampedusa, Il Gattopardo, Mailand <sup>44</sup> 1959 (= Biblioteca di Letteratura, diretta da Giorgio Bassani. I Contemporanei No. 4), S. 31. Die angeführte Stelle, kennzeichnend für das traditionell eingefärbte England- bild mancher Südländer, entstammt einem inneren Monolog des Haupthelden des Romans - des Principe di Salina - im ersten Kapitel.

69

Giambattista Vico, Scritti Storici, hg. von Fausto Nicolini (= Giambattista Vico. Opere VI), Bari 1939 (= Scrittori d'Italia No. 168), s. 246: " Angli, infensissimo contra romanum pontificem odio ab Henrico ... rege ... imbuti " (= Joh. [annis] Baptistae Vici De rebus gestis Antonii Caraphaei Libri Quatuor, Buch IV, Kap. 3).

70

Giambattista Vico, De rebus gestis Antonii Caraphei (oben Anm. 69) a.a.O. (" Angli ... monstrosa de numine opinandi libertate ab Oliviero Cromwellio obfirmati ... ").

71

Giambattista Vico a.a.O.: " Angli enim, gens in qua nihil mediocre, magno interno motu aestuabant. Nam Iacobus [II.], eorum regnator, romanorum pietate sacrorum ductus, ea regno restituere palam conabatur. At Angli, infensissimo contra romanum pontificem odio ab Henrico usque rege duo ferme saecula imbuti et monstrosa de Numine opinandi libertate ab Oliviero Cromwellio obfirmati, contra regem conspirant, et ad Guilielmu[m] Nassavium Aausicanorum principem, Iacobi nepotem et generum, virum vi pari vastis cupiditatibus praeditum, convertuntur. " Das barocke Verfahren, die

## Anm. 71 (Fortsetzung)

uneingeschränkte Verwerfung der englischen Reformation und des Anglikanismus mit einer Huldigung an die englische Nation selbst zu verbinden ("Angli, gens in qua nihil mediocre", s.o.) teilt Vico im übrigen mit Bossuet: als "une nation si savante" hatte dieser (oben Anm. 16, S. 120) die Engländer am Ende seiner Betrachtung über die englische Reformation bezeichnet und die Hoffnung ausgesprochen, das Volk von England werde den ihm despotisch von oben auferlegten Religionsirrtum zuletzt durchschauen und alsdann das Joch der Suprematsverfassung und des Schismas abschütteln.

72

R.P. Francisci Suarez e Societate Jesu Opera Omnia ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), hg. von Charles Berton, Band 24, Paris 1859 ("Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis, et praefationem monitoriam Serenissimi Jacobi Magnae Britanniae Regis"). Suarez stellt die rhetorische Frage, "an fides illa, quam per Augustinum, et alios verbi Dei ministros, a Gregorio missos Anglia recepit, et usque ad Henricum VIII retinuit, vera fuerit necne" (Buch I, Cap. II, S. 7). Er verneint, daß zwischen Englands Missionierung im ausgehenden sechsten Jahrhundert und Heinrichs "Act of Supremacy" von 1534 eine Verfälschung des christlichen Glaubens in England stattgefunden habe, welche die reformatorische Religionsgesetzgebung der Tudorkönige rechtfertige (ebd. S. 7 und S. 9), legt - im Einklang mit der Lehre des Tridentinums - die theologische Unzulänglichkeit des "Sola-Scriptura"-Prinzips dar, das vielmehr um die authentische Lehrtradition der universalen Kirche erweitert werden müsse (Cap. IX, S. 45f.), untersucht in Kapitel XII eingehend Ursprung und Bedeutung des Begriffs "katholisch" (S. 61 - S. 67), verweist auf die fehlende "Apostolische Sukzession" der "Church of England" (Cap. XII, S. 64f.) und formuliert als (im einzelnen ausführlich begründete) These:

Anm. 72 (Fortsetzung)

" Anglicana secta " (Buch I, Cap. IX, S. 44; Cap. XII, S. 62 und S. 66; ähnlich ebd. S. 61 " particularis secta Anglicana " und S. 67)  
" Catholica non est " (S. 67), da " fides, quae integra non est, vera esse non potest " (Cap. IX, S. 44). In seinem Thomaskommentar (Disput. XII, Sectio I) hatte Suarez das Schisma im Anschluß an Thomas als ein " peccatum specialiter charitati contrarium " definiert und (mit Blick vielleicht auch auf die Suprematsakte von 1534) unter Berufung auf Aristoteles festgestellt, jede schismatische Trennung von der Einheit der universalen Kirche - selbst wenn sie anfänglich nicht auf eine Änderung des Dogmas selbst abziele - sei ihrer Wirkung nach zwangsläufig mit einer " Beimischung " anderer Übel verbunden, " ut haeresis, superstitionis, vel injuriae ": vgl. R.P. Francisci Suarez e Societate Jesu Opera Omnia ... hg. von Charles Berton, Band XII, Paris 1858, S. 734, S. 733 und S. 735. In seinem " Tractatus de legibus " schließlich verteidigt Suarez die Unabhängigkeit des kirchlichen Amtes gegenüber jeder unbefugten Einmischung durch die weltliche Gewalt, da die Kleriker zwar " membra rei publicae civilis " und folglich " cives ", in Wahrnehmung ihrer von Christus auferlegten Amtes jedoch nur Gottes Gesetzen unterworfen seien, wenngleich die christliche Liebe die gewissenhafte Befolgung aller von der staatlichen Gemeinschaft ausgehenden Gesetze und Normen fordere, soweit sie Christi Weisung nicht entgegenstünden: s. Opera Omnia ... a.a.O. Band V, S. 309 (Buch III, Cap. XXXIV, § 7) und S. 314 (§ 19). Die Unmittelbarkeit der päpstlichen Amtsgewalt " ex vi suae dignitatis spiritualis " wird von Suarez (a.a.O. S. 315, § 22) eingehend begründet und damit implizit

## Anm. 72 (Fortsetzung)

auch die von ihm an verschiedenen Stellen bekämpfte Auffassung Jakobs I. zurückgewiesen, der im " Römischen Bischof " theoretisch zwar " the Patriarch of the West ", faktisch aber vor allem den Inhaber der " Principalitie ouer the Signory of Rome ", also **einen** italienischen Territorialfürsten neben anderen gesehen hatte: vgl. The Workes of James I. ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), London 1616, Photomechanischer Nachdruck Hildesheim - New York 1971 (= Anglistica & Americana Nr. 85), S. 287 - S. 338 (" A Premonition to all most mightie Monarches, Kings, Free Princes and States of Christendome "), dort S. 306. Zum Sachverhalt s. auch die Darlegungen bei Paolo Prodi, Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, Bologna 1982 (= Annali dell'istituto storico italo-germanico. Monografia 3), S. 58f. (zu Suarez und Domingo de Soto) und S. 67f.

73

Benito Jerónimo Feijóo, Teatro Crítico Universal, hg. von Agustín Millares Carlo. Band 1, Madrid 1923 (= Clásicos Castellanos 48), S. 302: " En Alemania y Holanda hay muchos sectarios que se precian de inspirados. Pero en donde reina con exceso este fanatismo es en Inglaterra, en aquella secta que llaman de los Quakers o Tembladores, que tuvieron principio ... en tiempo de Carlos primero ... Caeci sunt, et duces caecorum. "

74

Opere del Proposto Lodovico Antonio Muratori ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band IV, Arezzo 1767, S. 345 - S. 432, dort S. 432: " Sia benedetta la misericordia di Dio, che ha chiamato me nella sua vera Chiesa. Io nel grembo di questa ho tutta ragion di sperare, anzi di tenere per certa l'eterna mia salute [= salvezza]. La sola mia malizia, e il Peccato possono privarmi del regno di Dio. Infino i vostri Protestanti onorata-

Anm. 74 (Fortsetzung)

mente confessano, che se per mia colpa non mancherà, io qui posso salvarmi. Voi all'incontro covando il gravissimo Peccato dello Scisma, come potete mai promettervi di porre in salvo l'Anima vostra? Finisco colle parole di S. Clemente nell'epistola prima ai Corinti. ' Christus, eorum est, qui humiliter de se sentiunt, non eorum, qui supra Ovile eius efferunt sese. ' L'Ovile di Cristo è la sua Chiesa. Ah non vi alzate sopra di lei, contra contro di lei; ma volate nel suo seno, se a voi preme di regnare un giorno con Gesù Cristo. "

75

Opere di ... Muratori ... Band IV (oben Anm. 75) S. 412: " Lo stesso Arrigo VIII. autore poscia della ribellione, meritò il titolo di Difensor della Fede, non già per avere [aver] difeso le false dottrine di Lutero, Zuinglio, Calvino ec., nè i dogmi non ancora allor nati [nei tempi di allora non ancora nati] della Chiesa Anglicana; ma sì bene la Fede e i dogmi della Chiesa Cattolica Romana. " Daran anschließend erörtert Muratori mit negativem Ergebnis - wie zuvor schon Bossuet und Francisco Suarez (s. oben Anm. 73) - die etwa seit Mitte des siebzehnten Jahrhunderts zwischen katholischen und anglikanischen Theologen neu und heftig umstrittene Frage der " Anglikanischen Weihen. "

76

Opere di ... Muratori a.a.O. S. 413: " Mi dispiace di doverlo dire: non Evidenza veruna, non Zelo alcuno, non timore, e molto meno certezza di peccare: ma sì bene la vile Incontinenza, e l' intollerabil Superbia, mischiata con altre Passioni, quella fu, che suscitò i Luteri, i Carlostadj [sic], i Calvini, Arrigo VIII. e tutta l'altra gran turba dei novatori. " Anders als Sarpi (vgl. oben Anm. 58) und im Einklang mit der Mehrzahl der katholischen Autoren (vgl. etwa oben Anm. 54, 55, 59, 60) sieht Muratori also in persönlichen moralischen Defekten Heinrichs VIII. den Anlaß der englischen Reformation.

77

Opere di ... Muratori a.a.O. S. 425: " Nè occorre andar pescando, come fanno alcuni de' vostri [dei vostri] e specialmente ha fatto il vostro Gilberto Burnet, degli abusi fra' [fra i] Cattolici. Questi la Religion nostra nè gl' insegna [questi, la nostra religione non li insegna], nè gli [li] approva... Mostrateci ancora, quanto volete, dei cattivi Pastori, che una volta si videro in questa medesima Chiesa. Ci accorderemo con voi a biasimarli. Ma s'eglino [se loro] furono trasgressori delle Leggi di Dio e della Chiesa, non lasciarono per questo esse [queste] Leggi e dottrine d'esser buone e sante. Da queste s'ha da misurare [secondo questo si deve misurare] la Santità della Chiesa, e non già da alcuni cattivi, de' quali [dei quali] non fu, e non sarà mai senza la vera Congregazion de' [dei] Fedeli. "

78

Muratori a.a.O. S. 404: " ...basta di ricordarvi, che chiunque prenderà a giudicare rettamente di questo argomento, troverà che ai Novatori, e non già ai Cattolici, s'ha da imputare l'origine di tante turbolenze ... specialmente nel Secolo XV. [gemeint ist wohl: " nel Cinquecento " bzw. " nel Sedicesimo secolo "]. E se i Cattolici avessero ecceduto in questo, gli eccessi non sono da attribuire alla loro religione, la quale altro non brama che la pace ... Nè avete bisogno, ch'io vi ricordi, quanto abbiano operato contro de' Cattolici un' Arrigo VIII., un' Elisabetta; e quanto sangue abbiano sparso ... "

79

Muratori a.a.O.: " Non c'è Chiesa, di cui più facilmente potesse sperarsi [di cui più facilmente si potrebbe sperare] la riunione colla Cattolica, come l'Anglicana; perch'essa non ha adottato tutti gli eccessi dell' altre [delle altre] Sette, ed ha Ingegni tanto Elevati, e capaci di conoscere il vero, e di eleggere [scegliere] il meglio. "

80

Muratori a.a.O. S. 393 und S. 425. Bezüglich der Zölibatsfrage nennt Muratori die unierten Ostkirchen als mögliche Vorbilder einer Wiedervereinigung zwischen Rom und der " Ecclesia Anglicana. "

Zur Erhellung dieses komplexen Sachverhalts hoffe ich gegebenenfalls in einer eigenen, in italienischer Sprache vorzulegenden Studie beitragen zu können. Zur Problematik einer von "kanonischen" (englischen und französischen) Modellen von "Aufklärung" in mancher Hinsicht abweichenden, in humanistischen Traditionen wurzelnden, teilweise von katholischem Naturrechtsdenken inspirierten, "italo-iberischen" Variante aufklärerischer Philosophie und Publizistik besonders in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts s. vor allem die bahnbrechenden Arbeiten von Franco Venturi: *Settecento riformatore*, Band 1 - 3, Turin 1963  
Ders., *Saggi sull' Europa illuminista*, Turin 1954; Ders., *Illuministi Italiani*, Band 1 - 3, Mailand - Neapel 1958 - 1963. Vgl. ferner den eindringenden und konzisen Überblick bei Rudolf Lill, *Geschichte Italiens in der Neuzeit*, Darmstadt <sup>3</sup>1986, S. 37 - S. 41 (zur Charakteristik der führenden italienischen Autoren der Epoche), S. 46 - S. 50 (zum Phänomen der Leopoldinischen Reformen im Großherzogtum Toskana) sowie S. 50 - S. 52 (zur aufgeklärten Reformpolitik im Herzogtum Parma und im Königreich Beider Sizilien). Eine problemorientierte Kurzdarstellung der ausgedehnten Reformtätigkeit Karls III. in Spanien (1759 - 1788) und der sie begleitenden und unterstützenden, kastilischen und vereinzelt auch katalanischen Publizistik liegt in vergleichbarer Prägnanz noch nicht vor; doch bietet instruktive Hinweise speziell zur Kirchenpolitik des großen Bourbonen die Studie von William J. Callahan, *The Spanish Church*, in: Ders., David Higgs (Hg.), *Church and society in Catholic Europe of the eighteenth century*, Cambridge - London - New York - Melbourne 1979, S. 34 - S. 50, dort besonders S. 41 und S. 46.

82

Oeuvres completes de Francois Marie Arouet de Voltaire, Tome Trente-Sixieme, Paris 1785, S. 213 - S. 331 (" Dialogues entre A., B., C."), dort S. 286f. - Zu Voltaires zitierter Äußerung über Tillotson vgl. Voltaire. Schriften 1: Recht und Politik, mit einem Essay herausgegeben von Günther Mensching (= Bibliothek der Aufklärung Band 7), Frankfurt/ Main 1978, S. 267.

83

Oeuvres de Mr. de Voltaire, Tome Vingt-Neuvième: Questions sur l'Encyclopédie ... Tome cinquième (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), o.O. 1775, S. 173: " J'ai vu un édifice d'or & de boue. J'ai séparé l'or, & j'ai jeté la boue. Cette statue est l'histoire ecclésiastique compilée par Fleuri [sic], ornée de quelques discours détachés, dans lesquels on voit briller des traits de liberté & de vérité, tandis que le corps de l'histoire est souillé de contes qu'une vieille femme rougirait de répéter aujourd'hui... "

84

Oeuvres de Mr. de Voltaire, Tome Seizième: Essai sur le moeurs, et l'esprit des nations; et sur les principaux faits de l'histoire ... Tome Troisième (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), o.O. 1775, S. 166f.: " On fait que l' Angleterre se sépara du pape, parce que le roi Henri VIII. fut amoureux ... Henri VIII., homme voluptueux, fougueux, & opiniâtre dans tous ses desirs, eut parmi beaucoup de maîtresses, Anne de Boulen, fille d'un gentilhomme de son royaume ... "

85

Oeuvres de Mr. de Voltaire, Tome Seizième ... (oben Anm. 85) S. 178 (" Cranmer, qui était luthérien ... "). Als " Lutheraner " hatte Übrigens auch Lorenz von Mosheim den englischen Reformator qualifiziert (s. oben Anm. 38); Bossuet hingegen hatte Somerset und indirekt wohl auch Cranmer als " Zwinglianer " bezeichnet (vgl. oben Anm. 61).

86

Oeuvres de Mr. de Voltaire ... a.a.O. (oben Anm. 85) S. 182f.: " A Marie catholique succéda Elizabeth protestante ... Cette femme avait plus d'esprit, & un meilleur esprit que Henri VIII. son père, & que Marie sa soeur ... Personne ne fut persécuté, ni même recherché pour sa croyance; mais on poursuivit sévèrement selon la loi ceux qui violaient la loi & qui troublaient l'état. "

87

Oeuvres de Mr. de Voltaire, Tome Trente-Septième et dernier: Melanges de littérature, d'histoire et de philosophie, Tome cinquième et dernier (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), o.O. 1775, S. 74 (Artikel " De l'indépendance des souverains "): " Toute monarchie, toute république n'a que Dieu pour maître; c'est le droit naturel, c'est le droit de propriété ... ", sowie ebd. S. 75: " Jean sans terre donne l'Angleterre au pape. On se réintègre dans le droit naturel contre l'usurpation quand on a du courage. On reprend son royaume des mains du pape quand on a le sens commun "; Oeuvres de Mr. de Voltaire, Tome Trente-Sixième: Melanges de littérature, d'histoire et de philosophie Tome quatrième (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), o.O. 1775, S. 316 - S. 320 (Artikel " De la Monarchie de Sicile "), dort S. 316f.: " Ce qu'on appelle le privilège, la prérogative de la monarchie de Sicile, est un droit essentiellement attaché à toutes les puissances chrétiennes, à la république de Gènes, à celles de Lucques & de Raguse comme à la France & et à l'Espagne ... " Die Aussage, die Roger II. (1105 - 1154) von Sizilien und seinen Nachfolgern verliehenen Privilegien und Immunitäten gegenüber der kirchlichen Zentralgewalt seien in Wahrheit selbstverständliche Rechte, die allen europäischen Staaten - und insbesondere natürlich Frankreich - zukämen (sowie der nachfolgende Hinweis auf die " Gallikanischen Freiheiten " der französischen Kirche und auf die Pragmatische Sanktion von Bourges von 1438) dienen im Grunde vor allem der Bekräftigung der grundsätzlichen Feststellung Voltaires, daß " Souveraineté & dépendance sont contradictoires ": vgl. Oeuvres de ... Voltaire,

## Anm. 87 (Fortsetzung)

Band 37, a.a.O. S. 74. Der " Act of Supremacy " von 1534 wird in dieser Sicht zum Paradigma einer frühen Emanzipation staatlicher Souveränität von den universalen Leitungsansprüchen des Papsttums und damit zu einem exemplarischen Sieg des von Voltaire berufenen " sens commun " (a.a.O. S. 75).

88

Oeuvres de Mr. de Voltaire, Tome Vint - Septième: Questions sur l'encyclopédie par des amateurs, Tome troisième ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), o.O. 1775, S. 224: " Olivier Cromwell fut regardé avec admiration par les puritains & les indépendans d'Angleterre ... [i] est un fanatique que serait sifflé aujourd'hui dans la chambre des communes, s'il y prononçait une seule des inintelligibles absurdités qu'il débitait avec tant de confiance devant d'autres fanatiques, qui l'écoutaient la bouche béante, & les yeux égarés au nom du Seigneur. " Richard Cromwell hingegen, der " quitte le protectorat sans regret pour vivre en citoyen " (a.a.O. S. 225), wird von Voltaire für seinen Entschluß enthusiastisch gelobt (" [i] est mon homme ", a.a.O. S. 224).

89

Oeuvres de Mr. de Voltaire, Tome Dix-Septième: Essai sur le moeurs, et l'esprit des nations ... Tome quatrième, o.O. 1775, S. 169:

" Le théisme dont le roi [Charles II.] faisait une profession assez ouverte, fut la religion dominante au milieu de tant de religions. Ce théisme a fait depuis des progrès prodigieux dans le reste du monde ... "

90

Oeuvres de Mr. de Voltaire, Tome Trente-Troisième: Mélanges de Littérature, d'histoire et de philosophie, Tome premier ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), o.O. 1775, S. 86 - S. 89 (Artikel " De la religion Anglicane "), dort S. 86: " C'est ici le

## Anm. 90 (Fortsetzung)

pays des sectes ... un Anglais, comme un homme libre, va au ciel par le chemin qu'il lui plaît ... ", sowie ebd. der Hinweis, in England könne jedermann " servir Dieu à sa mode. " Zu Feijóos anderslautendem Urteil - das vor allem den irrationalen und vernunftwidrigen " Charakter zahlreicher britischer Sekten und die ihnen eigene Tendenz zu " unaufgeklärten " chiliastischen Prophetismen unterstreicht - s. oben Anm. 73.

91

Oeuvres de Mr. de Voltaire a.a.O. (oben Anm. 91) S. 88: " A l'égard des moeurs, le clergé anglican est plus réglé que celui de France; & en voici la cause. Tous les ecclésiastiques sont élevés dans l'université d'Oxford, ou dans celle de Cambridge, loin de la corruption de la capitale. " Vgl. auch ebd. Voltaires Hinweis, daß " cet être indéfinissable, qui n'est ni ecclésiastique ni séculier, en un mot, ce que l'on appelle un abbé, est une espèce inconnue en Angleterre ", da die anglikanischen Geistlichen insgesamt zurückhaltendere Sitten zeigten.

92

Oeuvres de ... Voltaire a.a.O. S. 86: " Le clergé anglican ha retenu beaucoup des cérémonies catholiques, & et surtout celle de revoir les dixmes avec une attention très-scrupuleuse. Ils ont aussi la pieuse ambition d'être les maîtres; car quel vicaire de village ne voudrait pas être pape? "

93

Oeuvres de ... Voltaire a.a.O.: " ... leur [der Engländer] véritable religion, celle où l'on fait fortune, est la secte des épiscopaux, appelée l'église anglicane, ou l'église par excellence. " Vgl. ebd. auch die Bezeichnung der " Church of England " als " église dominante ", was hier zutreffend vielleicht mit " die Herrschaft ausübende Kirche " wiederzugeben wäre.

94

Oeuvres de ... Voltaire a.a.O.: " On ne peut avoir d'emploi ni en Angleterre, ni en Irlande, sans être du nombre des fidèles anglicans. Cette raison, qui est une excellente preuve, a converti tant de non-conformistes, qu'aujourd'hui il n'y a pas la vingtième partie de la nation qui soit hors du giron de l'église dominante. " Zum von Voltaire angesprochenen Sachverhalt s. unten Kapitel X, Abschnitt 4, S. 313f. mit Anm. 191 und Anm. 192.-Zu Voltaires Kritik am peniblen Einzug des Kirchenzehnten (und anderer Abgaben und Gefälle) durch den anglikanischen Klerus vgl. oben Anm. 93.

95

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, einer Hegel-Monographie und einem - Lexikon ... hg. von Hermann Glockner (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band 20: Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit, Stuttgart <sup>3</sup>1958, S. 473 - S. 518, dort S. 484f.: " Was zuerst den Zehnten betrifft, so ist in England längst das Drückende dieser Abgabe bemerklich gemacht worden; abgesehen von der besonderen Gehässigkeit, die auf solcher Art von Abgabe überhaupt lastet, in England aber vollends nicht Wunder nehmen kann, wenn daselbst in manchen Gegenden der Geistliche täglich aus den Kuhställen den zehnten Topf der gemolkenen Milch, das zehnte der täglich gelegten Eier u.s.f. zusammenholen läßt ... Der Zehente gehört der Kirche in England ... Das geistliche Amt hat [dort] den Charakter einer Pfründe, und die Pflichten desselben haben sich in Rechte auf Einkünfte verwandelt. Abgerechnet, daß eine Menge einträglicher geistlicher Stellen, Kanonikate, ganz ohne Amtsverrichtungen sind, ist es nur zu sehr bekannt, wie häufig es geschieht, daß englische Geistliche sich mit allem Andern, als mit den Funktionen ihres Amtes, vielmehr mit der Jagd u.s.f. und sonstigem Müßiggang beschäftigen, die reichen Einkünfte ihrer Stellen in fremden Ländern

Anm. 95 (Fortsetzung)

verzehren und die Amtsverrichtungen einem armen Kandidaten für ein Almosen, das ihn zur Noth gegen Hungertod schützt, übertragen ... "

96

Hegel, Sämtliche Werke, Band 20 (oben Anm. 96) S. 486 (im Anschluß an den detaillierten Bericht über die als Paradigma beschriebene, skandalöse Lebensweise eines anglikanischen Pfarrklerikers): " Solche Schaamlosigkeit [sic] eines Geistlichen von der englischen Kirche hatte ihm im Besitze seines Amtes und im Genusse der Einkünfte seiner Pfründen keinen Eintrag getan; die Verachtung, in welche die Kirche durch solche Beispiele, am meisten dadurch verfällt, daß sie, der Einrichtung einer bischöflichen Hierarchie ungeachtet, solcher Verdorbenheit und deren Skandal von sich aus nicht steuert, trägt, wie die Habsucht anderer Geistlichen in Beitreibung ihres Zehenten, das Ihrige dazu bey, auch diejenige Achtung zu vermindern, welche von dem englischen Publikum für das Eigenthumsrecht der Kirche gefordert wird. Daß solches Eigenthum durch seine Bestimmung für den religiösen Zweck einen ganz anderen Charakter habe, als Privat-Eigenthum, über das die freie Willkür der Besitzer zu disponieren hat, - daß diese Verschiedenheit ein verschiedenes Recht begründe und der Genuß dieses Vermögens an Pflichten als Bedingungen geknüpft sey, und daß jener Zweck in protestantischen Staaten eine Berechtigung der Staatsgewalt, für die Erfüllung dieses Zwecks und der an Einkünfte geknüpften Pflichten mitzuwachen, begründe, - dergleichen Grundsätze scheinen in England noch ganz fremd und unbekannt zu seyn ... "

Zu den von Hegel angesprochenen Mißständen und zu inneranglikanischen Reformversuchen im neunzehnten Jahrhundert s. unten Kapitel XII, S. 334 - S. 336 und S. 346f.

97

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden ...  
 (oben Anm. 96), Band 11: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,  
 Stuttgart <sup>2</sup>1949, S. 544: " Auch in England mußte sich die protestantische  
 Kirche durch den Krieg festsetzen ... ", sowie ebd. Band 20 (oben Anm. 96)  
 S. 487 (" Über die englische Reform-Bill "): " Die der katholischen  
 Kirche, zu der bekanntlich die Mehrzahl der irländischen Bevölkerung  
 gehört, daselbst ehemals gehörigen Güter, die Kirchen selbst ... alles  
 dieß ist **kraft des Eroberungsrechts** der katholischen Kirche genommen  
 und zum Eigenthume der anglikanischen gemacht worden " (Hervorhebung von mir).

98

Franz Grillparzer, Sämtliche Werke. Ausgewählte Briefe, Gespräche, Berichte,  
 hg. von Karl Pörnbacher und Peter Frank, Band IV,  
 München 1965, S. 618f. (Tgb. 3108), Z. 29 - Z. 36 und Z. 1 - Z. 24:  
 " Früh morgens in die St. Pauls Kirche, die mit endlosen Stufen zum  
 Kinderfeste hergerichtet war ... In der Mitte ein Predigtstuhl, im  
 Fond die Orgel ... Die Zuschauer waren bald versammelt, unabsehbar,  
 außer der Peterskirche in Rom nichts damit vergleichbar ... Langweilige  
 Gebete, von Chören unterbrochen, die die 8000 Kinder sangen wie ein  
 Donnerwetter im Sopranschlüssel gesetzt ... Der protestantische Erz-  
 bischof über g a n z I r l a n d (all Ireland, Gott verdamme ihn!)  
 hielt eine Predigt, die er selbst verstanden haben mag ... Ein  
 Alleluja von Händel, das den Kindern denn doch zu bunt war. Endlich,  
 nach dritthalb Stunden ein nicht unwillkommenes Ende. " Grillparzers  
 Tagebucheintrag hält nicht unanschaulich jene spezifische Mischung aus  
 protestantischem Predigtritual und national-anglikanischer Panegyrik  
 fest, die den durchschnittlichen anglikanischen Gottesdienst der Ära vor  
 dem Siegeszug des " Oxford Movement " insgesamt gekennzeichnet haben  
 dürfte (s. dazu auch unten Kapitel XII, S. 326f. und S. 345).

99

Franz Grillparzer, Sämtliche Werke Band IV (oben Anm. 100) S. 623 (Tgb. 3118 a), Z. 6 - Z. 19: " Ward in die Pairskammer glücklich eingelassen. Der Saal klein, hochrot ausgeschlagen. Im Fond der Thron, ein [= etwa] zwölf Schritte davor der Wollsack des Lordkanzlers. Die Bischöfe, obwohl in der Opposition, doch **auf der rechten ministeriellen Seite sitzend** ... Nach und nach füllte sich das Haus. Einer der ersten Lord Wellington. Er sieht entschlossen und doch geistlos aus, was er auch ist ... **Ein Bischof sprach gegen die Minister** ... " (Hervorhebungen von mir). Vgl. auch ebd. S. 620 (Tgb. 3112), Z. 34 - Z. 35 den offenbar pejorativ zu verstehenden Hinweis auf den " Erzbischof[] von Armagh, eine[n] hochtoristischen Lord Beresford. "

100

Franz Grillparzer a.a.O. S. 620 (Tgb. 3112), Z. 18 - Z. 23: " Die Ordnung war bewundernswürdig in der Paulskirche, nur störte, was ... nicht anders sein konnte, das kommandomäßige [sic] gewisser Handlungen. So bedeckten bei manchen Stellen der Gebete die Kinder auf ein Tempo sich die Augen mit Händen und Schürzen, was **ein wenig heuchlerisch** aussah, **high-church-mäßig** " (Hervorhebung von mir).

101

Heinrich Heine, Historisch-Kritische Gesamtausgabe der Werke. In Verbindung mit dem Heinrich-Heine-Institut herausgegeben von Manfred Windfuhr, Band VII/ 1, Hamburg 1986, S. 195 (" jenen Katholizismus ohne Poesie, den wir als High Church of England herrschen sehen, jenes kläglich morsche Glaubensskelett, worin alles blühende Leben erloschen ist "). Zum Zusammenhang des angeführten Zitats s. auch unten Kapitel XII, Anm. 26.

102

Generalfeldmarschall Graf [Helmut] von Moltke. Ausgewählte Werke ...  
herausgegeben von F[erdinand] von Schmerfeld ... (vollständige Titelan-  
gabe im Quellenverzeichnis), Band IV, Berlin 1925, S. 356f.: " Die  
jetzige Hochkirche [sic] ist ein Kompromiß aller Religionsparteien,  
daher die an die römisch-katholische Kirche erinnernden Formen,  
Trachten [sic!], Kniebeugungen neben der Nüchternheit und der Vor-  
liebe für das Alte Testament, die Heiligen im Lande[sic!]. Die  
C o m m o n- p r a y e r s [sic] sind die Hauptsache, die Predigt  
reine Nebensache ... " (" Reisebriefe nach dem Aufenthalt in der Türkei ",  
Datum des 22.06.1857). Der zitierte Teilband der in den Anfangsjahren  
der Demokratie von Weimar durch einen " Kgl.pr. Oberstleutnant a.D. "  
herausgegebenen " Werkausgabe " trägt übrigens den beziehungsreich-devoten  
Untertitel "[Moltke]... Feldherr, Geschichts- und Kulturforscher,  
Feldherr und Philosoph " [sic].

103

Theodor Fontane, Werke, Schriften und Briefe, hg. von Walter Keitel und  
Helmuth Nürnberger. Abteilung I, Band 7, hg. von Walter Keitel, Helmuth  
Nürnberger und Hans-Joachim Simm, München - Wien <sup>2</sup>1984, S. 240: "Dieser  
Wittenberger Mönch, der 1500 Jahre lang nicht da war, er ist da weil  
dieses Glückskind von Marquise [i.e., Anne Boleyn] seiner neuen Lehre  
und seiner Auflehnung bedarf. Bischof [sic] Cranmer reist in Deutschland,  
Ich weiß wozu ... "

104

Johann Gustav Droysen, Briefwechsel, herausgegeben von Rudolf Hübner. Band 1 (1829 - 1851), Stuttgart - Berlin - Leipzig 1929, S. 344 - S. 345 (Brief an Karl August Varnhagen von Ense vom 20.12.1846), dort S. 345. An gleicher Stelle konstatiert Droysen " neben vielem Musterhaften " allerdings auch " Zerrbildungen und Mißverhältnisse, mit denen wir in Deutschland uns endlich einmal auseinandersetzen müssen " (ebd.).

105

Johann Gustav Droysen, Historik. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857). Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/ 1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882), hg. von Peter Leyh, Stuttgart 1977, S. 274, Z. 11 - Z. 18 (indirekte Kontrastierung der grundsätzlichen Gemeinsamkeit der Wertmaßstäbe in England selbst zwischen " Tories " und " Whigs " mit den konfessionellen und regionalen Antagonismen der Parteien in Deutschland).

106

Von einem " Miasma " in " der Luft " Berlins, " welches auch edelstes Metall anzugreifen scheint und rostig macht ", spricht Droysen in einem Brief an Felix Mendelssohn-Bartholdy vom 10.03. 1844: vgl. Ein tief gegründet Herz. Der Briefwechsel Felix Mendelssohn-Bartholdys mit Johann Gustav Droysen, hg. von Carl Wehmer, Heidelberg 1959, S. 91f. Ebd. S. 99 klagt Droysen, mit gleichfalls metaphorischer Wendung, über die " Berliner Stickluft " (Brief an Mendelssohn vom 23.02.1846).

107

Leopold von Ranke, Über die Epochen der Neueren Geschichte. Vorträge dem Könige von Bayern gehalten, [Nachdruck] Darmstadt 1973, S. 120.

108

Leopold von Ranke, Geschichte und Politik. Friedrich der Große, Politisches Gespräch und andere Meisterschriften, hg. von Hans Hofmann, Leipzig o.J. (Kröners Taschenausgabe Band 146), S. 1 - S. 53 (" Die großen Mächte "), dort S. 13.

109

Leopold von Ranke, Englische Geschichte ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), hg. von Willy Andreas, Wiesbaden - Berlin 1957 (= Leopold von Ranke. Meisterwerke Band 9), S. 158f.: " Eine anglikanische Kirche - national geschieden, ohne den Zusammenhang mit den reformatorischen Kirchen des Kontinents aufzugeben, und reformiert, ohne doch die hergebrachten bischöflichen Formen fallen zu lassen -, der Idee gemäß, wie sie ursprünglich gefaßt worden ist, war nun [d.h., im Jahre 1559] nach einer harten Schule von Versuchen, Kämpfen und Unfällen wirklich zustande gebracht. "

110

Leopold von Ranke, Epochen ... (oben Anm. 109) S. 119: " So ereignete es sich, daß im übrigen die ganze kirchliche Ordnung der Dinge trotz dieser Veränderung [d.h. trotz des ' Act of Supremacy ' von 1534 ] bestehen blieb; denn anfangs kam es nur zu einem Schisma und später zu einer Protestantisierung der anglikanischen Kirche, wobei diese alle ihre Einrichtungen, mit Ausnahme der Klöster, beibehielt. Dieser Umstand war für England von größter Wichtigkeit; denn dadurch wurden alle inneren Streitigkeiten von vornherein abgeschnitten. Es wurde nichts geduldet, als was dieser unaufhörlich sich reformierende Klerus selber anordnete. Unter Edward VI. wurde er protestantisch, unter Marie Tudor wendete [sic] er sich wieder zum Katholizismus; unter Elisabeth ... trat die Geistlichkeit wieder zur anglikanischen Kirche über ... "

111

Leopold von Ranke, Englische Geschichte ... (oben Anm. 111) S. 116: " Bei Heinrich VIII. bemerkt man keine freie Hingebung, keinen Schwung der Seele, keine wirkliche Teilnahme an einem lebenden Menschen: sie sind ihm alle Werkzeuge, die er braucht und wieder zerbricht; aber er hat eine praktische Intelligenz ohnegleichen, eine den allgemeinen Interessen zugewandte, kraftvolle Tätigkeit; er verbindet Beweglichkeit der Absichten mit einem jederzeit festen Willen. Man begleitet den Lauf seiner Regierung mit einer Mischung von Abscheu und Bewunderung. " Zur Einordnung dieser Stelle s. auch Friedrich Meinecke, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, München - Berlin <sup>3</sup>1929, S. 476.

112

Jakob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente aus dem Nachlaß, hg. von Albert Oeri und Emil Dürr, Stuttgart - Berlin - Leipzig 1929 (= Jakob Burckhardt - Gesamtausgabe Band VII), S. 129f.:  
" Es erhebt sich die Frage, ob und welche Krisen man abschneiden könnte und warum dies nicht geschieht ... Bei der Reformation hätte ... eine Reform des Klerus und eine mäßige, völlig in den Händen der herrschenden Stände bleibende Reduktion der Kirchengüter genügt. Heinrich VIII. und hernach die Gegenreformation beweisen, was überhaupt möglich war. Es lag wohl viel Unzufriedenheit, aber kein allverbreitetes positives Ideal einer neuen Kirche in den Gemütern. " Zum wahrscheinlichen, originalen Wortlaut des Zitats (" die Reformation hätte voraussichtlich coupiert werden können ... ") vgl. Jakob Burckhardt, Über das Studium der Geschichte. Der Text der ' Weltgeschichtlichen Betrachtungen ' auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften herausgegeben von Peter Ganz, München 1982, S. 215, Z. 13 - Z. 25. Die zitierte Äußerung über Heinrich VIII. findet sich in Burckhardts " Historische [n] Fragmente [n] ": s. Jakob-Burckhardt-Gesamtausgabe a.a.O. S. 336.

113

Acton an Ignaz von Döllinger (21.03.1872): vgl. Ignaz von Döllinger, Briefwechsel. Herausgegeben von der Kommission für Bayerische Landesgeschichte bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band III (1871 - 1890), bearbeitet von Victor Conzemius, München 1971, S. 55 - S. 60 (Nr. 369), dort S. 57.

114

" ... my dogma is not the special wickedness of my own spiritual superiors, but the general wickedness of men in authority - of Luther and Calvin and Cranmer and Knox, of ... Henry VIII ... and Elizabeth, of Cromwell and Louis XIV, James and Charles and William, Bossuet and Ken ": vgl. Essays on Freedom and Power by John Emerich Edward Dalberg - Acton ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), hg. von Gertrude Himmelfarb, Boston/ Mass. - Glencoe/ Ill. <sup>2</sup>1949, S. 358 - S. 367, dort S. 366f. (Brief an Mandell Creighton vom 05.04.1887). Zu Actons zitierter Aussage s. auch die Reflexionen bei Golo Mann, Lord Acton, in: Ders., Wissen und Trauer. Historische Porträts und Skizzen, Leipzig 1991, S. 82 - S. 99, dort S. 86f. und S. 88.

115

Ignaz von Döllinger, Briefwechsel ... (oben Anm. 114) Band I (1850 - 1869), bearbeitet von Victor Conzemius, S. 105 - S. 107 (Nr. 21), dort S. 105 (Brief Actons an Döllinger vom 08.05.1856).

116

Benito Jerónimo Feijóo, Teatro crítico universal ... (oben Anm. 73) Band 2, Madrid 1924 (= Clásicos Castellanos Nr. 53), S. 68: " No sólo en España quieren que los historiadores sean panegiristas; lo mismo sucede en las demás naciones ... ", sowie der anschließende, episodische Hinweis auf England (Z. 9 - Z. 22).

117

Johann Gustav Droysen, Historik ... (oben Anm. 105) Teil I, S. 114, Z. 13 - Z. 18: " Der ganze Begriff der eigentlichen, der objektiven Tatsache, die wir suchen sollen, ist ein völlig unklarer und willkürlicher; was als solche bezeichnet wird, ist in der Regel ein vielfach zusammengesetzter Akt, der der Natur der Sache nach ebenso viele Auffassungen gestattet, als er Seiten hat. Die Tatsachen der Reformation sind wirklich bis zur Unkenntlichkeit verschieden je nach der Auffassung der Konfessionen usw. " Für Droysens geschichtstheoretische Reflexion ist das sogenannte " faktische Geschehen " zuletzt immer " das d u r c h u n s g e w u ß t e Geschehene. " Immerhin bietet die kritisch geprüfte Einsicht in die polykausale Vielfalt möglicher Deutungsperspektiven grundsätzlich die Chance der methodischen Annäherung an den (letztendlich freilich stets inkommensurablen) Gegenstand selbst, wie Jakob Burckhardt es in ein hochpoetisches Bild gefasst hat: " Wir sehen zwischen Tannen des hohen Jura hindurch in weiter Ferne einen berühmten Gipfel mit ewigem Schnee; er wird freilich zugleich von vielen anderen Orten aus in anderer Art gesehen, durch Weinlauben über einen gewaltigen See hinweg, durch Kirchenfenster, durch enge Hallengassen Oberitaliens; er ist und bleibt aber derselbe Montblanc ": s. Jakob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen ... (oben Anm. 112) S. 190.

118

Ein profiliertes Beispiel der erstgenannten Art: Albert Frederick Pollard, Thomas Cranmer and the English Reformation, 1489 - 1556, London - New York <sup>2</sup>1926, Nachdruck 1927). In Pollards erstmals im Jahre 1905 veröffentlichter Biographie erscheint der englische Reformator in " liberalprotestantischer " (und damit anachronistischer) Sicht als ein Vorkämpfer der Gewissensfreiheit. Ähnliche

## Anm. 118 (Fortsetzung)

Wertsetzungen kennzeichnen auch andere einst viel gelesene Darstellungen, wie etwa Dyson Hague, *The Story of the English Prayer Book, its origin and developments, with special chapters on the Scottish, Irish, American and Canadian Prayer Books*, London - New York - Toronto 1930, dort etwa S. 195: " While Elizabeth was not quite **the enlightened [sic] evangelical Anglican** that her brother was, she took a fairly decided stand at the beginning, and bravely flung out the banner of Reformation principles ... The Church entered her reign as the Church of Rome: **Papal, Papist, Romanist**. It emerged from it, the Church of England: **Scriptural, Reformed, Protestant** " (Hervorhebungen von mir). Die geläufigsten Elemente einer " liberalprotestantischen " Sicht der englischen Reformation sind versammelt noch in Hugh Redwald Trevor-Ropers " *Historical Essays* ", die als eine Zusammenstellung von Zeitungsartikeln und Reden des Autors im Jahre 1957 erschienen; s. unten Kapitel VIII, Anmerkungen 29 und 30a. - Zu Philip Hughes' monumentaler Studie " *The Reformation in England* " - dem Paradigma einer unter katholischen Prämissen mitunter in dialektisch verbrämte Parteilichkeit abgleitenden, gleichwohl über weite Strecken hin historisch verdienstvollen Darstellung - s. auch den Hinweis ebd. Anm. 26.

119

Für die folgenden Hinweise stütze ich mich besonders auf die Darlegungen von Christopher Haigh, in Ders. (Hg.), *The English Reformation revised*, Cambridge 1987, S. 1 - S. 17 (" Introduction ") und S. 19 - S. 33 (" *The recent historiography of the English Reformation* "), sowie von Rosemary O'Day, *The Debate on the English Reformation* (oben Anm. 24), dort vor allem S. 113 - S. 117, S. 130 - S. 137, S. 139 - S. 145, S. 151 - S. 154 und S. 164f.

Arthur Geoffrey Dickens, *The English Reformation*, London 1964 u.ö. Dickens' große Gesamtdarstellung der englischen Reformationgeschichte wurde im übrigen vorbereitet durch umfangreiche Einzelstudien des gleichen Autors, wie etwa *The Marian Reaction in the Diocese of York. Part I: The Clergy. Part II: The Laity*, London - York 1957; Ders., *Lollards and Protestants in the diocese of York 1509 - 1558*, Oxford 1959; Ders., *Thomas Cromwell and the English Reformation*, London 1959. Eine in jüngster Zeit erschienene Sammlung zum großen Teil älterer Aufsätze des Autors stellt dar Ders., *Reformation Studies*, London 1982. Zur partiellen Kritik an der von Dickens vertretenen Konzeption s. besonders Christopher Haigh (oben Anm. 119) S. 1 - S. 3, S. 7f. und S. 21f.; O'Day (oben Anm. 24) S. 139f., S. 141f., S. 146 und S. 150; ferner Katherine Walsh, *England unter Tudors und Stuarts: Neue Perspektiven der Forschung*, in: *Innsbrucker Historische Studien* 4 (1981), S. 169 - S. 204, dort S. 176. Zu der in Dickens' Darstellung noch spürbaren Grundüberzeugung von der Unvermeidlichkeit und "historischen Notwendigkeit" der Reformation in England merkt Haigh kritisch an, daß "the fact that there was a Reformation does not mean that it was wanted" und tadelt an anderer Stelle "the false perspective of inevitable Reformation" (a.a.O. S. 4 und S. 16), während O'Day (S. 146) von der Annahme einer prekären Balance zwischen "discontent" und "content" bei der Mehrzahl der Bewohner Englands im ersten Drittel des sechzehnten Jahrhunderts bezüglich der vorreformatorischen Kirchenorganisation des Inselkönigreichs ausgeht. Zum hier indirekt berührten Fragenkomplex eines vorreformatorischen "Antiklerikalismus" in England sowie zum Problem der Unübertragbarkeit des umstrittenen Konzepts einer "Gemeindereformation" auf dessen insulare Verhältnisse s. auch unten Kapitel I, Anm. 15 sowie Kap. III, Anm. 13.

121

Auf diesen -freilich latenten-Zusammenhang verweist Christopher Haigh (oben Anm. 119) S. 1 - S. 3. - Foxes' dualistisches Bild der englischen Kirchengeschichte seiner Zeit stellt "ignorance" und "darkness" (als Kennzeichen vorreformatorischer Religiosität in England) sowie "light" und "knowledge" (als angebliche Errungenschaften der Reformation) antithetisch einander gegenüber und betont im übrigen in einer für einen englischen Historiographen ungewöhnlichen Manier die Bedeutung Luthers, "[this] worthy servant and singular organ of God", für Beginn und Fortgang der Reformation in England. Daß der Name des Papstes, "aliquando in his terris [i.e., in Anglia] gloriosum", nun allgemein verhaßt und verabscheut sei, führt Foxe vor allem auf die "cum gloria in castris [et] in acie [Christi]" kämpfenden Märtyrer der Marianischen Verfolgungszeit zurück, welche überzeugend die Wahrheit des reformatorischen Bekenntnisses dargetan hätten: vgl. The Acts and Monuments of John Foxe, hg. von George Townsend (oben Anm. 30), Band 6, London 1846, S. 3; Band 8, London 1849, S. 668 und Band 1, London 1843, S. III und S. IV.

122

Vgl. hierzu besonders die Ausführungen von John J[.] Scarrisbrick, The Reformation and the English People, Oxford - New York <sup>4</sup>1986, S. 40 - S. 44 und S. 24. Scarrisbricks Fazit lautet (ebd. S. 42), daß "on the whole, the [English] laity had a Church which they wanted and found congenial - reasonably tolerant and easy-going, but neither complacent nor unable to make useful contributions to society" (kritische Würdigung der Thesen Scarrisbricks bei O'Day a.a.O. S. 142 - S. 147). Zur sozialen Bedeutsamkeit der vorreformatorischen Kirchenorganisation in England (am Beispiel der Meßliturgie)

Anm. 122 (Fortsetzung)

s. auch John Bossy, *The Mass as a Social Institution 1200 - 1700*, in: *Past & Present* 100 (1983), S. 29 - S. 61, dort besonders S. 35, S. 40f. (zur in der Volksfrömmigkeit des späten Mittelalters teilweise "apotropeisch" ausgelegten Funktion mancher Votivmessen), S. 52 - S. 57 (zur Funktion des in den Missalen der vortridentinischen Zeit meist vorgesehenen Friedensgrußes vor dem "Agnus Dei", dem Bossy ebd. S. 56 auch in sozialer Beziehung "a good deal of weight" zuschreibt, während Scarrisbrick a.a.O. S. 44 mit Anm. 5 vor allem die Bedeutung der Eulogien als eines Gemeinschaft stiftenden Ritus unterstreicht) sowie S. 59 (zum sozialen Gewicht des Fronleichnamfestes, das Bossy als "an extremely popular expression of the unity-seeking motive in late medieval Catholicism" begreift). Insgesamt hebt Bossy an der vorreformatorischen Liturgie (und dem Kranz volkstümlicher Feste und Rituale, die sie umgaben) vor allem hervor, daß sie - im Gegensatz zur späteren Kritik der Reformatoren - "involved a good deal of participation" (ebd. S. 36). Bossys Studie erschien zuerst in 'Annales' XXXVI (1981), S. 44 - S. 70.

Zu Bossy s. auch den Hinweis bei Paolo Prodi, in Ders., Peter Johanek (Hg.), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, Bologna 1984 (= *Annali dell'Istituto italo-germanico* 16), S. 9.

123

Vgl. Scarrisbrick (oben Anm. 122) S. 41f. S. ferner Christopher Haigh, *The Continuity of Catholicism in the English Reformation*, in Ders. (Hg.), *The English Reformation revised ...* (oben Anm. 119) S. 176 - S. 208, dort S. 179f.

124

Zum folgenden vgl. besonders den Überblick bei Rosemary O'Day, *The Debate on the English Reformation ...* (oben Anm. 24) S. 134, S. 138f., S. 140, S. 150 - S. 154 (dort Literaturangaben). S. ferner die knappen Hinweise bei John Guy, *Tudor England*, Oxford - New York 1988, S. 204 (zur Situation zu Beginn der Regierung zu Beginn der Regierung Edwards S. 290f., S. 292, s. 299f. (zu konfessionellen Verwerfungslinien in den Anfangsjahren Elisabeths). Guys Deutung (ebd. S. 300f.), daß die allmähliche Akzeptanz des neuen Bekenntnisses im Laufe der langen Regierung der Königin weit eher durch Mortalität und Generationswechsel als durch protestantische Missionierungserfolge unter der altgläubigen Bevölkerungsmehrheit zu erklären sei und daß zudem konfessionelle Indifferenz zu Beginn des neuen Regimes keine seltene Haltung darstellte (S. 293 und S. 295f.) dürfte der Wirklichkeit nahekommen.

125

Über die Grundlinien dieser Debatte (die als Denkvarianten auch die Vorstellungen einer "slow reformation from below" und einer "rapid reformation from above" einschließt) informiert Christopher Haigh (oben Anm. 119) S. 19 - S. 30). Haigh konstatiert, daß "the production of a revised synthesis [dieser verschiedenen Erklärungsmodelle] will be difficult" (S. 33), hält aber fest, daß die Reformation in jedem Fall als eine "slow reformation indeed" (S. 13) anzusprechen sei: "History is ... made by people who usually don't know what is happening and certainly don't know what will happen. They [d.h. die Masse der englischen Bevölkerung in den Jahren von 1534 bis ca. 1559/ 1562] could not recognise a composite Reformation-event, they could see only the little events which might, in sum, add up to a Reformation ...

Anm. 125 (Fortsetzung)

The overall revisionist strategy, by dissolving the Reformation into its constituent elements, makes acquiescence explicable. At any one time, there was not much Reformation to accept, and England accepted its Reformation because it didn't quite see what it was doing. The piecemeal Reformation was a peaceful Reformation ... " (S. 16f.).

126

Scarrisbrick (oben Anm. 122) S. 70, S. 74, S. 86, S. 90 und S. 92; Haigh a.a.O. S. 13f. Zum Sachverhalt s. auch unten Kapitel III, S. 34f.

127

Haigh a.a.O. S. 7, S. 15 und S. 17. Ebd. S. 8 resümiert der Autor: " The [English] Reformation was not a Protestant walkover, it was a hard-fought and long drawn-out contest ... The establishment of Protestantism as a mass religion was thus a consequence, not a cause, of the political Reformation. The Reformation brought Protestantism, not Protestantism the Reformation ... "

128

Haigh a.a.O. S. 16; s. auch unten Kapitel II, S. 21 mit Anm. 47.

129

S. dazu besonders Kapitel II, S. 8f., S. 14, S. 18f., S. 20f. und S. 22.

130

Jewels Äußerung (aus einem Schreiben an den in Zürich zurückgebliebenen Pietro Martire Vermigli vom 14.04.1559) hier zitiert nach Philip Hughes, The Reformation in England, Band 3, London 1954, S. 61.

131

Zur Kontroverse um das Problem eines " Tudor despotism " vgl. die Ausführungen bei Rosemary O'Day (oben Anm. 24) S. 124 - S. 128 (ebd. S. 128f. auch der zutreffende Hinweis, daß diese Frage im Grunde die weitere nach der politischen Rolle Thomas Cromwells als des leitenden Mitarbeiters Heinrichs VIII. impliziert). Von einer " Tudor dictatorship " im frühneuzeitlichen England hatte, mit der historischen Unbefangenheit des Literaten, Winston Churchill in seiner brillanten " History of the English-Speaking Peoples " gesprochen: vgl. ebd. Band 1, The Birth of Britain, London 1956, S. 395. Die gleiche Sicht prägte zahlreiche ältere Darstellungen zur Tudorära, so zum Beispiel - pars pro toto - Jack H[ ]exter, Reappraisals in History, London - Evanston/ Ill. 1961, S. Tatsächlich dürfte jene Interpretation am ehesten angebracht sein, die von einer wirkungsvollen Mischung aus Zwang, suggestiver Propaganda und t r a d i t i o n e l l e r Loyalität ausgeht und im Falle Heinrichs VIII. (und Elisabeths) zudem eine besondere Befähigung des Throninhabers zu Behandlung und Manipulation der frühneuzeitlichen Ständevertretung in Rechnung stellt: in diesem Sinn etwa Eike Wolgast, Absolutismus in England, in: Hans Patze (Hg.), Aspekte des europäischen Absolutismus. Vorträge aus Anlaß des 80. Geburtstages von Georg Schnath, Hildesheim 1979, S. 1 - S. 22, dort S.

132

" ... the most elaborate liturgy of any Protestant church in Western Europe ": vgl. Diarmaid Mac Culloch, The Myth of the English Reformation ... (oben Anm. 21) S. 7 (Journal of British Studies) bzw. S. 30 (History Today).

133

S. oben S. II f.

Unter den genannten, klerikal-parteilicheren der Reformation nimmt Hermann von Wied insofern eine Sonderstellung ein, als er - ähnlich wie Cranmer und Primus Truber und anders als Petri - sein kirchliches Amt noch strikt im Rahmen der vorreformatorischen Ordnung erlangt hatte, sich zur Begründung seiner reformatorischen Aktivität aber gerade auf seine Pflichten und Stellung als Prälat berief: vgl. die Vorrede in:

" ... einfaltigs bedencken/ warauff ein christliche in dem wort Gottes gegrün<sup>t</sup>e [sic] Reformation/ an Lehr brauch der Heyligen Sacramenten und Ceremonien/ Seelsorg und anderem Kirchendienst ... anz<sup>u</sup>richten seye ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Bonn 1544; dort S. ii<sup>b</sup> der rhetorische Hinweis in der Vorrede des Kurfürsten auf die ihm als " Ertzbischoff/ Hirt und Seelsorger " bzw. " als einem Christen und verordenten [sic] Ertzbischoff " auferlegte Pflicht zur Durchführung " der so gar nothwendigen Ordnung und Reformation. " Freilich gefällt sich im Falle Hermanns von Wied ein geistlicher Reichsfürst in der noch ungewohnten Rolle des romfeindlichen Reformators, während Cranmers Maßnahmen ihre Autorität aus derjenigen des Königs - und zudem auch aus der Gesetzgebungskompetenz des Parlaments - beziehen: s. in diesem Zusammenhang auch unten Kapitel IV, Abschnitt 1, S. 45f.; Kapitel VI, S. 63f. und Kapitel VII, Abschnitt 1, S. 76.

135

In diesem Sinn bemerkt etwa A[ ]L[ ] Rowse, The England of Elizabeth, New York 1950, S. 433: " It is impossible to over-estimate the influence of the Church's routine of prayer ... upon the society: the effect upon imagination and conduct of the liturgy with its piercing and affecting phrases, repeated Sunday by Sunday. "

136

Hier zitiert nach: Donald Coggan, The English Bible, London 1963, S. 24 (" when Elizabeth came to the throne, the Bible and Prayer Book formed the intellectual and spiritual foundation of a new social order ").

137

Richmond Noble, Shakespeare's biblical knowledge and use of the Book of Common Prayer as exemplified in the Plays of the first folio, New York 1970. Noble vertritt die These, der Einfluß der auf William Tyndale und Myles Coverdale zurückgehenden, englischen Bibelübersetzung auf Shakespeares poetische Sprachgebung sei durch das " Prayer Book " zumindest verstärkt worden, denn " the Book is distinguished among liturgies by its insistence on the systematic reading of the Bible ... the Book of Common Prayer was a not unimportant means of acquaintance with portions of Scripture ... " (S. 14f.). Zu Einzelbelegen s. auch unten Kapitel III, Anm. 18 (bezogen auf die Litanei des " Prayer Book ").

138

Hinweise für das London der Restaurationsära bei Margaret Spufford, Small books and pleasant histories. Popular fiction and its readership in seventeenth-century England, London 1981, S. 92f. und S. 108.

Als eine " alteration of the public service **into English** " kennzeichnete John Foxe im neunten Buch der " Acts and Monuments " die Einführung des ersten " Book of Common Prayer " im Jahr 1549. Ähnlich heißt es auch in der lateinischen Fassung seiner Reformationschronik: " **Missae paulatim obsolescere. Lingua populari cultus divinus tractari.** Denique mollioribus primum initiis, deinde paulatim incrementa in reformationis ecclesiae rebus adiecta sunt " (Hervorhebungen von mir). Zu den angeführten Zitaten vgl. The Acts and Monuments of John Foxe, hg. von George Townsend ... (oben Anm. 30) Band 6, London 1846, S. 2; Rerum in ecclesia gestarum, quae postremis & periculosis his temporibus evenerunt ... Autore Ioanne Foxo Anglo (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Basel 1559, S. 200. - Ähnliche Akzente prägen auch manche Darstellungen des neunzehnten Jahrhunderts. So heißt es in Charles Dickens' 1867/ 1868 erschienener " Childs history of England " zum " Prayer Book " von 1549: " ... a common prayer-book was drawn up **in the English language**, which all could understand ... a Church service **in plain English** was settled ... completely establishing the great work of the Reformation "; in Samuel Rawson Gardiners vielgelesener " Student's history of England " wiederum wird Cranmers erste Liturgie summarisch charakterisiert als " a Prayer Book **in English** ": vgl. Charles Dickens, A child's history of England, London o.J. (Hazell, Watson & Viney Ltd.), S. 650; Samuel Rawson Gardiner, A student's history of England from the earliest times to 1885, London 1892, S. 415 (Hervorhebungen von mir). Cranmers Agende erscheint in dieser Sicht nicht zuletzt als Ausdruck eines unwiderruflichen Sieges des Englischen über " römische " Prädominanz.

140

S. hierzu die Angaben S. 323f. der vorliegenden Arbeit.

141

Diesen Vergleich zieht explizit George Lindbeck, Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft, in: Joseph Ratzinger (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit, Freiburg - Basel - Wien 1989 (= Quaestiones disputatae Nr. 117), S. 53.

142

Zur notwendigen " Perspektivität " historischer Darstellung vgl. die Ausführungen bei Ernst Nolte, Ideologie, Engagement, Perspektive, in: Gerhard Schulz (Hg.), Geschichte heute. Positionen, Tendenzen und Probleme, Göttingen 1973, S. 281 - S. 306, dort besonders S. 298f. Unbeschadet der Kritik an späteren Positionen und Aussagen des gleichen Autors scheint der angeführte Beitrag auch heute noch lesenswert.

143

So der Titel einer grundlegenden Studie Ernst Walter Zeedens: Hegemonialkriege und Glaubenskämpfe 1556 - 1648, Frankfurt - Berlin - Wien <sup>2</sup>1980 (= Propyläen Geschichte Europas Band 2).

144

Vgl. in diesem Zusammenhang etwa die auch für den Historiker nützliche Warnung von Lee Patterson, Negotiating the past. The Historical understanding of medieval literature, London - Madison/ Wisconsin 1987, dort besonders S. XI der Hinweis auf die positivistische Tendenz einer " causal pressure of context on text " und auf eine mögliche " tyranny of context ", der es durch flexible und sensible Interpretation entgegenzuwirken gelte. Auf die Dialektik von in seiner spezifischen Eigenart zu erfassendem Einzelphänomen und der Verpflichtung zu dessen Einordnung in einen umfassenden Epochenzusammenhang

Anm. 144 (Fortsetzung)

verweist auch Carlo Ginzburg, Spie. Radici di un paradigma indiziario, in: Aldo Gargani (Hg.), Crisi della ragione, Turin 1979, S. 57 - S. 106, dort S. 77f.: " ... si aprono due vie: o sacrificare la conoscenza dell'elemento individuale alla generalizzazione (più o meno rigorosa, più o meno formulabile in linguaggio matematico) o costituire un paradigma diverso, impermiato sulla conoscenza scientifica

(una scientificità tutta da definire) dell'individuale "

(Hervorhebung von mir).

145

Der Begriff versteht sich hier etwa auf der Linie des von Thomas Nipperdey, Die anthropologische Dimension der Geschichtswissenschaft, in: Gerhard Schulz (Hg.), Geschichte heute ... (oben Anm. 142) S. 225- S. 255 methodisch Ausgeführten (vgl. dort besonders S. 229f., S. 236, S. 239, S. 244, S. 253). - Zur Definition des Begriffs der " Mentalität " s. ferner: Franz-Josef Schmale, Mentalität und Geschichtshorizont. Absicht und Situation hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber, in: Historische Zeitschrift 226 (1978), S. 1 - S. 16 und Detlev Peukert, Neuere Alltagsgeschichte und Historische Anthropologie, in: Hans Süßmuth, Michael Erbe (Hg.), Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte, Göttingen 1984, S. 57 - S. 72 (dort besonders S. 65, S. 70, sowie S. 67 die programmatische Forderung nach einem " Theorieangebot, das zwischen Struktur- und Erfahrungsgeschichte vermittelt ").

146

Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870 - 1918, München 1988, S. 7. - In diesen Zusammenhang fügt sich, wenngleich weniger spezifisch gefasst, auch La Capras Postulat einer " redefinition of history as the study of social meaning as historically constituted; and an archivally based documentary realism that treats artifacts as quarries or facts in the reconstitution of societies and cultures in the past ": vgl. Dominick La Capra, History and Criticism, Ithaca/ New York - London 1985, dort S. 46.

147

Donald F[ ]Spaeth, Common Prayer? Popular observance of the Anglican liturgy in Restoration Wiltshire, in: Susan J[ ]Wright (Hg.), Parish, Church and People. Local studies in lay religion 1350 - 1750, London - Melbourne - Auckland - Johannesburg 1988, S. 125 - S. 151, dort besonders S. 125 (Hinweis auf den " neglect of Anglican worship " als eine der Lücken der neueren Forschung zur englischen Reformationsgeschichte) und ebd. S. 126 der Hinweis, daß " ... the prayer Book played an important part in defining ... religious beliefs and sense of proper worship " (ähnlich auch ebd. S. 146: " Although village Anglicans may have been confused about doctrine, the Prayer Book mattered to them " ).

148

Dieser Terminus hier zitiert nach Hans-Christoph Rublack, Konfession als demographischer Faktor? In: Festgabe für Ernst Walter Zeeden. Zum 60. Geburtstag am 14. Mai 1976, hg. von Horst Rabe, Hansgeorg Molitor und Hans-Christoph Rublack, Münster 1976, S. 62 - S. 96, dort S. 62f.

149

John M[ ]Triffit, *Believing and belonging. Church behaviour in Plymouth and Dartmouth 1710 - 1730*, in: Susan J[ ]wright (Hg.), *Parish, Church and People ...* (oben Anm. 147) S. 179 - S. 202. Im Anschluß an ältere Untersuchungen behandelt der Autor, bezogen auf zwei Hafenstädte von mittlerer Größe im Südwesten des Inselkönigreichs, die "interactions between social and religious arenas" (S. 186) im England des achtzehnten Jahrhunderts und skizziert an ausgewählten Fallbeispielen "the impact of the churches upon local society in this period ... not only for religious and cultural life, but also for orders and politics" (S. 184). - "The junction of believing and belonging", so lautet ein generelles Fazit seiner Studie, "is a reality to be confronted in every period" (S. 196).

150

Droysens Postulat hier zitiert nach einem methodologischen Essay Walter Killys, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 26./ 27. 0.5. 1979, S. 113 - S. 114. Dort S. 113, Sp. 3.

151

Vgl. den grundsätzlichen Hinweis von Paolo Prodi in Ders. (Hg.), *Bernardo Clesio e il suo tempo*, Rom 1987 (= "Europa delle Corti". Centro di studi sulle società di antico regime. Biblioteca del Cinquecento Nr. 39), S. 7 (Einleitung). In treffender Formulierung kennzeichnet Prodi eine personalistisch zentrierte Form der Geschichtsbetrachtung als "una certa ottica, in qualche modo deformata ... [per non dire] un'illusione ottica: gli storici sanno bene che il 'personaggio' non può vivere se non all' intorno di un ambiente che lo costruisce nella stessa misura in cui egli cerca di trasformarlo." - Zur Problematik "narrativer" Geschichtsdarstellung s. auch die erhellenden Ausführungen bei Carl Dahlhaus, *Grundlagen der Musikgeschichte*, Köln 1977, dort besonders S. 69 und S. 75f. (in Anlehnung an Arthur C. Danto).

152

" ... nothing guides one's judgement more truly in a relation of matters of fact, than the knowing the tempers and principles of the chief actors ":  
vgl. Gilbert Burnet, History of His Own Time, hg. von Martin Joseph Routh, Band 1, Oxford 1833, Nachdruck Hildesheim 1969 (= Anglistica & Americana Nr. 33), S. 5 (B 3).

153

" La cosa fondamentale [für jede Interpretation von Geschichte] è l'immaginazione morale ": vgl. Ginzburgs Äußerung in seinem Interview mit Adriano Sofri in " Lotta continua " vom 17.2.1982 (ohne Seitenzählung), dort S. [16]. - Zur angeführten Äußerung Muratoris (" l'Arsenale contanto maraviglioso [meraviglioso] ... della Fantasia Umana ") vgl. Opere del Proposto Lodovico Antonio Muratori ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Arezzo 1768, S. 207. Das Zitat entstammt Muratoris Traktat " Della forza della fantasia umana " (ebd. S. 195 - S. 332).

154

Zum hier Gemeinten s. etwa Kapitel VIII, Abschnitt 4, S. 195f.

155

Hugh Redwald Trevor-Roper, History and Imagination, in: Hugh Lloyd-Jones, Valerie Pearl, Blair Worden (Hg.), History and Imagination. Essays in honour of Hugh Redwald Trevor-Roper, London 1981, S. 336 - S. 369. Dort S. 365 die unkonventionelle Forderung an den historisch Interpretierenden, " to restore to the past its lost uncertainties, to reopen, if only for an instant, the doors which the f a i t a c c o m p l i has closed. " Ebd. S. 368 auch der abschließende Hinweis auf Jakob Burckhardt (dessen Begriff der " Ahnung " hier prototypisch für das von Trevor-Roper formulierte Postulat der " imagination " angeführt wird). Der zitierte Passus " might-have-beens of history " findet sich ebd. S. 363.

156

Zum mittelalterlichen Diözesanmissale von Salisbury s. unten  
Exkurs Nr. 1 am Ende der vorliegenden Arbeit.

157

Leopold von Ranke, Englische Geschichte vornehmlich im siebzehnten  
Jahrhundert, Leipzig 1870, Buch III, S. 225.

158

In diesem Sinn etwa Keith Thomas, Religion and the decline of  
magic. Studies in popular beliefs in Sixteenth and Seventeenth century  
England, London 1971, dort u.a. S. IX, S. 4, S. 159 und S. 588.  
Zur seinerzeitigen Kritik an Thomas' interpretatorischen Prämissen  
vgl. Robert Darnton, Intellectual and cultural history, in: Michael  
Kammen (Hg.), The past before us. Contemporary historical writing  
in the United States, London 1980, S. 327 - S. 353, dort S. 345.

159

Zur diesbezüglichen Kontroverse vgl. die Kritik bei Jack H[ ]Hexter,  
Reappraisals in history, London - Evanston/ Ill. 1961, S. 71 - S. 116  
(dort besonders S. 72, S. 100f. und S. 114f., sowie S. 29). - Zu  
Hexters Deutungsansatz insgesamt s. auch Katherine Walsh (oben Anm. 120)  
S. 187f.); Louis O' Mink, The theory of practise: Hexter's historio-  
graphy, in: Barbara C[ ]Malament (Hg.), After the reformation. Essays  
in honor of Jack H[ ]Hexter, Manchester 1980, S. 3 - S. 21; Darnton  
(oben Anm. 158) S. 343f.

160

So die programmatische Titelbezeichnung einer Sammlung verschiedener  
Essays von Hugh Redwald Trevor-Roper: Religion, The Reformation and  
social change, London - Melbourne - Toronto 1967.

161

Vgl. hierzu u.a. die Überlegungen bei Felipe Fernández-Armesto,  
The Spanish Armada. The Experience of War in 1588, Oxford 1988,  
dort besonders S. 35f.

162

Peter Clark, The English Alehouse: a social history 1200 - 1830,  
London - New York 1983, S. 154 (" with labourers and servants kept  
standing in the back ").

163

Vgl. Clark (oben Anm. 162) a.a.O. den Hinweis auf " the mounting  
economic and social polarisation in both urban and rural communities "  
und auf die Herausbildung von " new hierarchic seating arrangements  
in church " unter Elisabeth. Zum gleichen Sachverhalt s. auch Nicholas  
Alldrige, Loyalty and identity in Chester parishes 1540 - 1640, in:

Anm. 163 (Fortsetzung)

Susan J[ ] Wright (Hg.), Parish, Church and people ...  
(oben Anm. 147) S. 85 - S. 124, dort besonders S. 88f.  
und S. 94f. (Allerdings hebt Alldridge ebd. S. 95 hervor, daß  
" place was never determined by an individual's rank alone,  
but by a broader concept of respect or ' honour ' in which  
a number of considerations were balanced against each other ");  
ferner - hier bezogen vornehmlich auf das England des acht-  
zehnten und des neunzehnten Jahrhunderts - Alan D[ ] Gilbert,  
Religion and society in Industrial England. Church, Chapel  
and social change 1740 - 1914, London - New York 1976, S. 103.

164

Die prägnante Formulierung bei Anthony D[ ] Smith, State-making  
and Nation-building, in: John A[ ] Hall (Hg.), States in History,  
New York <sup>2</sup>1987, S. 228 - S. 263, dort S. 232.

A n m e r k u n g e n z u K a p i t e l I

(S. 1 - S. 7)

1

Edward Gibbon, The English Essays, hg. von Patricia B[ ]Craddock, Oxford 1972, S. 172: " As England formed a separate World, which maintained very little intercourse with other nations, it may be reserved for the last place " (Hervorhebung des zitierten Textabschnitts vom Autor).

2

Zum Zusammenhang vgl. Karl Schmitt, Zum Problem des Ämterkaufs in England, in: Ilja Mieß (Hg.), Ämterhandel im Spätmittelalter und im sechzehnten Jahrhundert. Referate eines internationalen Colloquiums in Berlin vom 1. zum 3. Mai 1980, Berlin 1984 (= Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin. Band 45), S. 183 - S. 195. Dort besonders S. 189f.

3

S. die Hinweise bei Penry Williams, The Tudor Regime, Oxford 1979. Unter Heinrich VII. nahmen das Amt des Lordkanzlers fast durchweg Bischöfe wahr; alle vier Sekretäre des Königs waren Kleriker und beendeten später ihre Laufbahn als Angehörige des englischen Episkopats. Nach der Trennung Heinrichs VIII. von Rom nahm hingegen der Anteil " profaner " Juristen in der königlichen Verwaltung stark zu: so gehörten zum Beispiel im Jahr 1540 nur noch drei Mitglieder des " Privy Council " dem geistlichen Stand an (ebd. S. 423). - Der Brauch, das unter den normannischen Königen ursprünglich von königlichen Kaplänen wahrgenommene Amt eines königlichen " Cancellarius " mit einem Bischof oder gar dem Metropolitener einer der beiden englischen Kirchenprovinzen zu besetzen, geht übrigens bereits auf das hohe Mittelalter zurück - Richard I. besetzte das Amt des königlichen Kanzlers mit Bischof William Longchamp von Ely, Johann ohne Land vertraute es erstmals einem Erzbischof (Hubert Walter) an. Edward I. hingegen kam wieder mit einem Suffragan aus (Bischof Robert Burnell von Bath and Wells). Mit der Übertragung des Lordkanzleramtes an den englischen Primas, Kardinal und päpstlichen " Legatus a latere " Thomas Wolsey unter Heinrich VIII. (s. unten) gelangte dann eine institutionelle Entwicklung auf ihren Höhepunkt, die kurz darauf durch das ganz anders geartete Modell des königlichen Supremats und einer weltlichen " Viceregency " in spiritualibus abgelöst wurde (s. unten Kapitel II).

Anm. 3 (Fortsetzung)

Die klerikalen Lordkanzler Marias I. (s. unten Kapitel VIII), Bischof Stephen Gardiner von Winchester sowie - als dessen Nachfolger - Erzbischof Nicholas Heath von York, stellten dann im Grunde nur noch eine antiquarische Reminiszenz an eine Jahrhunderte lang gültige Funktions- und Kompetenzverteilung dar. - Zu den angeführten Belegen aus mittelalterlicher Zeit vgl. Pierre Chaplais, English Royal Documents. King John - Henry VI, 1199 - 1461, Oxford 1971, S. 3 und S. 58 (Nr. 5b und 5c).

4

Jasper Ridley, The Tudor Age, London 1988, S. 98.

5

Ausführliches Material (am Fallbeispiel der Diözese Lincoln) bei Margaret Bowker, The secular clergy in the diocese of Lincoln 1495 - 1520, Cambridge 1968 (= Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, New Series Nr. XIII), S. 13f.

6

Zur in diesem Zusammenhang besonders aufschlußreichen Mission Gardiners im Frühjahr 1528 s. Glyn Redworth, In Defence of the Church Catholic. The Life of Stephen Gardiner, Oxford 1990, S. 17f.

7

Zum englischen Projekt einer Translation der Titulatur " rex christianissimus " auf Heinrich VIII. vgl. David Michael Loades, The Tudor Court, London 1986, S. 29 (s. auch unten Kapitel II).

8

Zur Doppelfunktion Kardinal Bainbridges am päpstlichen Hof vgl. William E[ ]Wilkie, The Cardinal Protectors of England. Rome and the Tudors before the Reformation, Cambridge 1974, sowie D[ ]S[ ] Chambers, Cardinal Bainbridge in the Court of Rome 1509 to 1514, Oxford 1965 (= Oxford historical series). Bainbridge war der Neffe des als Förderer der Wissenschaft und als Mäzen denkwürdigen Bischofs Thomas Langton (ursprünglich Bischof von St. David's, seit 1485 von Salisbury, ab 1483 von Winchester). Bainbridge selbst begann seine kirchliche Laufbahn als Bischof von Durham (1507) und wurde im Dezember 1508 Erzbischof von York (Chambers S. 14f. und S. 18). Seine römische Tätigkeit bildet, trotz fort-dauernder Teilnahme an der Verwaltung seiner Kirchenprovinz und trotz Bainbridges offenbar hohem pastoralem Verantwortungsgefühl (vgl. Chambers S. 20) ein anschauliches Beispiel für die Vernachlässigung der bischöflichen Residenzpflicht, welche die

Anm. 8 (Fortsetzung)

fast permanente diplomatische Beanspruchung des Tudorepiskopats zwangsläufig mit sich brachte (vgl. hierzu auch Wilkies Urteil, a.a.O. S. 42: "Bainbridge's consuming interest remained the unabashedly secular diplomatic policy he had been sent to Rome to implement"). - Zur grundsätzlichen Funktion des Instituts der "Kardinalprotektoren" und dem damit programmierten kirchlich-politischen Loyalitätskonflikt s. auch die erhellenden Ausführungen bei Paolo Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982 (= *Annali dell' Istituto storico italo-germanico. Monografia 3*), S. 186 mit Anm. 41 und 42 sowie S.313.

9

Heinrich selbst definierte Bainbridges Aufgabe als die der Wahrnehmung königlicher Rechte und Interessen an der Kurie, "for the Defence of Us and our Realme in all matiers [sic] ... touching the same": vgl. Wilkie (oben Anm. 8) S. 6. In Heinrichs Auftrag nahm Bainbridge in dessen Konflikt mit Frankreich offen Partei, vgl. dazu Chambers (oben Anm. 8) S. 23. Die eigenmächtig vorgenommene Einfügung eines offiziellen Gebets für Heinrich VIII. während einer feierlichen Messe in Santa Maria del Popolo am 25. November 1512 trug dem Kardinal sogar einen offiziellen Tadel des päpstlichen Zeremoniars ein (ebd. S. 41 und S. 103). Zwei Jahre zuvor schon, bei Entgegennahme der goldenen Tugendrose für den englischen Monarchen, hatte Bainbridge durch seine politische Parteilichkeit Aufsehen an der Kurie erregt (ebd. S. 31).

10

Zur Rechtsstellung des Metropoliten von York als "legatus natus" (in deutlicher Konkurrenz zum ursprünglich allein mit diesem Privileg ausgestatteten Metropolitansitz von Canterbury) und zum Institut der päpstlichen "legati a latere" s. die Hinweise bei H[ ] Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, Band 1: Die Katholische Kirche, Köln - Graz 41964.

11

Die allmähliche Ablösung des kirchlichen Reformgedankens vom Amt des Papstes im frühen sechzehnten Jahrhundert und damit den Bedeutungsschwund der Institution in den Augen eines Großteils der Zeitgenossen charakterisiert Marc Venard, *L'Eglise d'Avignon au XVIème siècle* (= These présentée devant l'université de Paris IV le 11 Juillet 1977), Band 1, Lille 1980, S. 315 mit dem treffenden Hinweis, "une réforme de l'eglise, dans l'unité, sous la direction du pape ou d'un

Anm. 11 (Fortsetzung)

concile, et sous la pression des princes chrétiens ", sei ein herausragendes Ziel humanistischer Kreise zu Beginn des Jahrhunderts gewesen. Im Angesicht der offenkundigen Reformbedürftigkeit der spätmittelalterlichen Kirche erschien die Frage nach der Legitimation der reformierenden Instanz fast schon zweitrangig, ein massives Engagement weltlicher Potentaten für die " causa reformationis " durchaus erwünscht.

12

Ein markantes Beispiel für diese Praxis bietet Chambers, Cardinal Bainbridge in the Court of Rome ... (oben Anm. 8) S. 144: Adriano Kardinal Castellesi da Corneto wurde erst zum Bischof von Hereford, danach von Bath und Wells ernannt. Eine Reihe ausländischer Kardinäle hielt zeitweilig **in commendam** Kanonikate an englischen Kathedralen, vgl. hierzu den Hinweis (für Exeter) bei D[ ]N[ ]Lepine, The Origins and Careers of the Canons of Exeter Cathedral 1300 - 1455, in: Christopher Harper-Bill (Hg.), Religious Belief and Ecclesiastical Careers in Late Medieval England. Proceedings of the Conference held at Strawberry Hill, Easter 1989, Woodbridge 1991 (= Studies in the History of Medieval Religion. Band 3), S. 87 - S. 120, dort S. 92f. Die fatalen Auswirkungen der Vergabe englischer Pfründen an ausländische Prälaten betont Kurt Kluxen, Geschichte Englands von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart <sup>2</sup> 1976, S. 181.- Als den Verfinsterer der englischen Kirche seiner Zeit apostrophiert, mit Blick auf seine korrumpierende Personalpolitik, ein zeitgenössisches Epigramm Jerome Barlows Heinrichs Lordkanzler Kardinal Wolsey: " ... the goodly light to put aback/ he bringeth in his devilish darkness " (hier zitiert nach: Neville Williams, The Cardinal and the secretary, London 1975, S. 172). - Aufschlußreiche Hinweise auf den bis ins Hochmittelalter zurückreichenden Brauch der Erhebung ausländischer Prälaten auf englische Bischofs-sitze sowie auf Kanonikate englischer Kathedralen bieten Edgar Powell, G[ ]M[ ]Trevelyan, The peasant's rising and the Lollards. A collection of unpublished documents forming an Appendix to ' England in the age of Wycliffe ', London - New York - Bombay 1899 (Nachdruck New York 1980), S. 57 - S. 61, dort besonders S. 59 und S. 60 (das Amt des Domdekans von York zeitweilig die Kommende eines italienischen Kardinals).

13

Zu John Kardinal Fisher und seiner Bedeutung für die Förderung humanistischer Studien und die Verbreitung einer erneuerten Frömmigkeit in England vgl. besonders Malcolm Underwood, John Fisher and the promotion of learning, in: Brendan Bradshaw, Eamon Duffy (Hg.), Humanism, Reform and the Reformation, Cambridge 1989, S. 25 - S. 46, dort S. 30 und S. 32, sowie ebd. S. 81 - S. 101 H[C]Porter, Fisher and Erasmus, dort besonders S. 83f., S. 86 und S. 91f. Testamentarisch vermachte Erasmus eine Gesamtausgabe seiner Werke übrigens nicht nur John Fisher, sondern ebenso auch Fishers Amtsbrüdern Bischof Longland von Lincoln (ebd.) und Cuthbert Tunstal von Durham: vgl. hierzu Charles Sturge, Cuthbert Tunstal. Churchman, Scholar, Statesman, Administrator, London - New York - Toronto 1938, S. 54, S. 56 und S. 127. Trotz dieser dokumentierten, persönlichen Beziehung einer Reihe von Mitgliedern des henrizianischen Episkopats zu Erasmus von Rotterdam und trotz des Fisher übergehenden Zeugnisses des Beatus Rhenanus (Porter S. 96) spricht einiges für eine besondere Wertschätzung des führenden Humanisten der Zeit für den Bischof von Rochester und späteren Blutzeugen.

14

Zum Weiterleben " lollardischer " Traditionen im fünfzehnten und frühen sechzehnten Jahrhundert sowie zur - in der Praxis oft unscharfen - Grenzlinie zwischen kirchlicher Orthodoxie und lollardischer Heterodoxie vgl. die Ausführungen von Andrew Hope, Lollardy: the stone the builders rejected? in: Peter Lake, Maria Dowling (Hg.), Protestantism and the National Church in Sixteenth Century England, London - New York - Sydney 1987, S. 1 - S. 35. Hope weist besonders darauf hin, daß neben offenem Dissens (Abwesenheit vom Gottesdienst auch an Hochfesten, Besuch lollardischer Gebetstreffen zur Zeit des kirchlichen Gottesdienstes, ostentativ non-konformes Verhalten bei kirchlichen Zeremonien und ähnliches mehr) auch verdeckte Formen des Protests anzutreffen sind - bis hin zur faktischen Unterwanderung der kirchlichen Organisation durch Beeinflußung des ländlichen Klerus und durch die Wahl lollardischen Tendenzen nahestehender Persönlichkeiten zu " Churchwardens ". Ein weiteres Mittel der Verbreitung lollardischen Gedankenguts bildete die absichtsvolle, textliche Korruption orthodoxen Schrifttums. Gerade dieser Umstand aber verdeutlicht, wie wenig " lollardische " Strömungen - wie immer der schillernde Begriff im Einzelfall definiert werden mag - eine von der offiziellen und " orthodoxen " englischen Gesellschaft der frühen Neuzeit abzutrennende Wirklichkeit darstellten, wie sehr sie vielmehr Teil dieser

Anm. 14 (Fortsetzung)

Wirklichkeit selbst sind. Folgerichtig resümiert der Autor (ebd.):  
" ... if the Lollard corruption of texts circulated heterodox ideas among the orthodox, it also circulated orthodox ideas among the heterodox. " Die Grenze zwischen verschiedenen Haltungen und religiösen Mentalitäten in England am Vorabend der Reformation bleibt demnach fließend.

15

Zum Problem eines populären " Antiklerikalismus " im frühneuzeitlichen England grundsätzlich Henry J[.]Cohn, Reformatorische Bewegungen und Antiklerikalismus in Deutschland und England, in: Wolfgang J[.]Mommsen, Peter Alter, Robert W[.]Scribner (Hg.), Stadtbürgertum und Adel in der Reformation. Studien zur Sozialgeschichte in England und Deutschland, Stuttgart 1979 (= Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts in London. Band 5), S. 309 - S. 329; John J[.]Scarrisbrick, The Reformation and the English People, Oxford - New York 1986, S. 58 - S. 60; Christopher Haigh, in Ders. (Hg.), The English Reformation revised, Cambridge 1987, S. 11f.(Vorwort); Ders., Anticlericalism and the English Reformation, a.a.O. S. 56 - S. 74. S. 56 des letztgenannten Beitrags zitiert Haigh ein Beispiel für hermeneutischen Systemzwang (Postulat eines vorreformatorischen Antiklerikalismus bei Coulton, da ohne diesen die englische Reformation nicht erklärbar sei). Nach Abwägung aller Faktoren gelangt Haigh a.a.O. S. 59 und S. 62 zur Auffassung, " antiklerikale " Stimmungen fielen als Ursache für den Beginn der englischen Reformation kaum ins Gewicht. In scharfer Antithese folgert Haigh ebd. S. 68: " ... ' anti-clericalism was an Elizabethan consequence of the Reformation and not a Henrician cause. " - Zum Problem im ganzen s. auch die Hinweise folgenden Kapitel (II) der vorliegenden Arbeit.

16

Zur königlichen, grundsätzlich restriktiven Kontrolle des Ablasshandels - wie auch zur bezeichnenden Verwicklung des späteren " Viceregent Heinrichs VIII., Thomas Cromwell, in den Vertrieb von Ablassbriefen im vorreformatorischen England - vgl. den diesbezüglichen Hinweis bei Arthur J[.]Slavin, The Tudor Revolution and the Devil's Art: Bishop Bonner's printed forms, in: Delloyd J Guth, John Mc Kenna (Hg.), Tudor rule and revolution: Essays for Geoffrey Rudolph Elton from his American friends, Cambridge 1982, S. 3 - S. 23, dort S. 8f. und S. 12.

17

So eine berühmte Aussage Dantons in seiner Rede vor dem französischen Nationalkonvent am 13. August 1793. Hier zitiert nach dem Essay José Ortega y Gasset " Historia como sistema y del imperio Romano " (1941): " Esta precedencia del ideal es lo que expresa la frase de Danton en la Convención ... ' la revolución estaba en los espíritus, cuando menos, veinte años antes de su proclamación ' (Hervorhebungen von mir): vgl. José Ortega y Gasset, Obras completas y brindis y prólogos, Band VI (1941 - 1946), Madrid <sup>5</sup>1961, S. 92. Die Vorgeschichte der Reformation in England hingegen scheint keine derartige " precedencia del ideal " (einer reformatorischen Kirche in England) zu kennen; vielmehr beginnt die englische Reformation als ein von oben gelenkter, staatlich normierter Prozeß (s. auch die Ausführungen unten Kap. II).

18

In diesem Sinn urteilt auch Hugh Trevor-Roper, Religion, the Reformation and Social Change, London-Melbourne-Toronto 1967, S. 188: " ... in England of Henry VIII, Reform had begun as an affair of state. "

19

Ob man freilich, wie etwa Keith Thomas, Religion and the decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England, London 1971, dort S. IX es tut, von einem " collapse of the medieval Church " nach 1534 sprechen kann, bleibt trotz der aufs Ganze gesehen geringen Widerstandskraft der henrizianischen Kirchenorganisation äußerst fraglich.

20

Beleg für diese scharfsichtige Lagebeurteilung bei David Michael Loades, The Tudor Court, London 1986, S. 29.

21

Zur Zerstörung von " Becket's shrine " in der Kathedrale von Canterbury, sowie zur systematischen und gewaltsamen Unterdrückung des Kultes des Heiligen nach 1538 vgl. Jasper Ridley, Heinrich VIII. Eine Biographie, Zürich 1990, S. 351 und S. 357; Arthur Geoffrey Dickens, John Tonkin, The Reformation in Historical Thought, Oxford 1985, S. 46; Jasper Ridley, Statesman and Saint. Cardinal Wolsey, Sir Thomas More, and the politics of Henry VIII, New York 1983, S. 257. - Übrigens wurden im weiteren Verlauf der Regierung Heinrichs VIII., jedoch bezeichnenderweise begleitet von weit geringerem propagandistischen Aufwand, noch andere Heiligenschreine und Reliquiare zerstört: so etwa diejenigen des Heiligen Cuthbert und des heiligen Beda Venerabilis in der Kathedrale zu Durham: vgl. Charles Sturge (oben Anm. 13) S. 259.

22

Zur Selbstdarstellung des englischen Königtums im späten Mittelalter vgl. besonders John McKenna, How God became an Englishman, in: Ders., Delloyd J[G]uth (Hg.), Tudor Rule and Revolution ... (oben Anm. 16) S. 25 - S. 43, sowie Ralph A[G]Griffiths, ' This royal throne of kings, this scept'red isle ': The English realm and nation in the later middle ages. An inaugural lecture delivered at the University College of Swansea on November 1, 1983, London 1984, dort besonders S. 22f. (s. auch unten Kapitel II).

23

David Michael Loades, The Tudor Court ... (oben Anm. 20) S. 29 konstatiert in diesem Zusammenhang eine " ambition of the Kings of England, which had nothing to do with Anne Boleyn - let alone Martin Luther " als tiefere Ursache des von Heinrich VIII. vollzogenen Bruchs mit Rom.

24

Der erwähnte Passus aus Pascals " Pensées " (Nr. 162) lautet: " Le nez de Cléopâtre: s'il eût été plus court, toute la face de la terre aurait changé ". Hier zitiert nach dem Text der " Edition Brunschvicg ", hg. von Ch[ ] - Marc de Granges, Paris 1961 (= Classiques Garnier), S. 118.

25

Die angeführte Wendung Churchills (" to put the Church question to the forefront of politics ") entstammt seiner großen Marlboroughbiographie: vgl. Winston Spencer Churchill, Marlborough. His life and times, Band IV, London 1938, S. 194.

4

Nach dem Tod Katharinas von Aragòn, Sturz und Hinrichtung Anne Boleyns sowie Heinrichs Eheschließung mit Jane Seymour fehlte es allerdings nicht an kurzlebigen Spekulationen über eine baldige Rückkehr des Königs unter die Obödienz des Papstes: vgl. Jasper Ridley, Heinrich VIII. Eine Biographie, Zürich 1990, S. 302f. und S. 454f. John J[ ] Scarrisbrick, Henry VIII (oben Anm. 3) verweist zudem auf die wohl als vorwiegend taktisches Manöver zu deutende Ankündigung Thomas Cromwells, nach der Wahl Pauls III. (13. Oktober 1534) dem neuen Pontifex die leidige Eheangelegenheit des Herrschers zu erneuter Entscheidung zu unterbreiten. - Daß für die meisten Zeitgenossen Heinrichs VIII. Englands Bruch mit Rom **n i c h t** die Züge einer endgültigen Entscheidung trug, vermutet Christopher Haigh, in Ders. (Hg.), The English Reformation revised, Cambridge 1987, dort S. 15f.

5

" The church of England glories in nothing more than she is the truest friend to kings and kingly government, of [sic] any other church in the world ", hebt etwa eine anglikanische Predigt der englischen Restaurationsära hervor, gehalten im Jahr nach der Wiedereinführung des " Book of Common Prayer " (1663): vgl. H[ ] T[ ] Dickinson, Liberty and property. Political Ideology in Eighteenth-Century Britain, London 1977, S. 19. Die Zeugnisse für die große Bedeutung, welche die spezifische Ideologie des königlichen Supremats im Denken führender anglikanischer Theologen des Reformationszeitalters und des auf die Reformation folgenden Jahrhunderts einnahm, sind zahlreich. So bezeichnete es etwa der erste Primas der elisabethanischen Ära, Matthew Parker, als sein vordringlichstes Ziel, " to do service to God and my prince ": hier zitiert nach Peter Newman Brooks, The principle and practise of primitive Protestantism in England: Cranmer, Parker and Grindal as Chief pastors, 1535 - 1557, in Ders. (Hg.), Reformation principle and practise. Essays in honour of Arthur Geoffrey Dickens, London 1980, S. 121 - S. 133, dort S. 133. Parkers Amtsvorgänger Thomas Cranmer beschloß eine briefliche Erörterung gewichtiger dogmatischer Sachverhalte (die Sakramentenlehre und die Frage der bischöflichen *successio apostolica* betreffend) mit dem an den König (Heinrich VIII.) gerichteten, bezeichnenden Reskript: " This is mine [sic] opinion and sentence at this present, which I do not temerariouly define, and do remit the judgement thereof wholly unto Your Majesty " (Hervorhebung von mir): vgl. Jasper Ridley, Thomas Cranmer, Oxford 1962, S. 209 sowie Ders., Heinrich VIII. ... (oben Anm. S. 386). Cranmers Mitstreiter und Rivale John Hooper schärfte in einer

Anm. 5 (Fortsetzung)

" in time of pestilence " gehaltenen Bußpredigt (1553) seinen Zuhörern vor allem ein, " that all we ... be subjects, and live under one God and one king " (1553): vgl. The later writings of Bishop Hooper. Together with His letters and other pieces, hg. von Charles Nevinson, Cambridge 1852 (= The Parker Society Band 22), S. 157 - S. 175, dort S. 167 (Hervorhebung von mir). Cranmers und Parkers später Nachfolger, Erzbischof William Laud wiederum, ermahnte das Staats- und Kirchenvolk Englands nachdrücklich zur Dankbarkeit gegenüber der Krone (" take heed - I beseech you, take heed - what return you make to God and the King for these blessings "), bekannte im Angesicht des Todes als sein Ziel, " to die for God's honour, the King's hapiness, and this Church's [i.e., the Church of England's] preservation " (in dieser Reihenfolge) und stellte mit Blick auf die innenpolitischen Gegner Karls I. bündig fest, " that man cannot deserve so much as the name of a Christian, that prays not heartily for the King ": vgl. The Works of the Most Reverend Father in God, William Laud ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band 1, hg. von William Scott, Oxford 1847, S. 187 (= Library of Anglo-Catholic Theology. Band 46); Band 3, hg. von James Bliss, Oxford 1853, S. 84 (= Library of Anglo-Catholic Theology. Band 48); Band 1 a.a.O., S. 190. - Beispiele der geschilderten Art ließen sich beliebig vermehren und belegen die sachliche Angemessenheit der von Scarrisbrick, Henry VIII ... (oben Anm. 3) getroffenen Feststellung (S. 385), " [that] the English Church was the King's Church. "

6

Zu Kerullaios' Rolle bei der Vorbereitung des Schismas von 1054 vgl. Hans-Georg Beck, The road to schism, in: Hubert Jedin, John Dolan (Hg.), Handbook of Church history, Band 3: The Church in the age of feudalism, London - New York 1969, S. 412f. Ebd. auch die knappe Charakteristik des umstrittenen Patriarchen: " His [i.e. Kerullaios'] headstrong, not to say revolutionary, personality represents an exception in the history of the Byzantine patriarchate. "

7

Zu den Begleitumständen der Bischofserhebung Cranmers s. John Enoch Powell, Keith Wallis, The House of Lords in the Middle Ages. A history of the English House of Lords to 1540, London 1968, S. 570; Jasper Ridley, Thomas Cranmer (oben Anm. 5) S. 50 - S. 54;

Anm. 7 (Fortsetzung)

Ders., Heinrich VIII ... (oben Anm. 4) S. 233f.; Scarrisbrick, Henry VIII ... (oben Anm. 3) S. 310; Henry Chadwick, Royal ecclesiastical supremacy, in: Brendan Bradshaw, Eamon Duffy (Hg.), Humanism, Reform and the Reformation. The Career of Bishop John Fisher, Cambridge 1989, S. 169 - S. 203, dort S. 172 und S. 179. Zum Sachverhalt vgl. ferner Claire Cross, Church and people 1450 - 1660. The triumph of the laity in the English Church, Hassocks/ Sussex 1976 (= Fontana Library of English history. Band 2), S. 63.

8

Bis zur Trennung Englands von Rom stand Cranmer formal der Rang eines päpstlichen " Legatus natus " in England zu: vgl. Jasper Ridley Thomas Cranmer ... (oben Anm. 5) S. 79 - S. 81. Nach Verkündung des " Act of Supremacy " wurde dieser Titel jedoch förmlich aufgehoben: vgl. hierzu auch den frühen Hinweis bei Matthew Parker, De Antiquitate Britannicae Ecclesiae ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), hier zitiert nach dem Text der Ausgabe Hannover 1605, dort Ec 2, Z. 26 - Z. 28: " Tum ab eadem synodo [1534] decretum est ut Cantuariensis Archiepiscopus non amplius Apostolicae sedis legatus, sed eius inanis tituli vice Primas&Metropolitanus totius Angliae in posterum diceretur " (S. 329). - Für Außenstehende mochte Cranmers mit der neuen Rechtsstellung verbundene Amtsbefugnis beträchtlich scheinen; doch machte bereits die Polemik seines Rivalen Stephen Gardiner gegen die Primatialstellung des Erzbischofs deren grundsätzliche Bindung an den königlichen Supremat deutlich erkennbar, wenn der Bischof von Winchester seinem Metropoliten vorhielt, " that Cranmer's title ' primate of all England ' derogated from the King's spiritual overlordship ": s. hierzu Scarrisbrick, Henry VIII ... (oben Anm. 3) S. 386. - Zum Verhältnis von König und Episkopat insgesamt vgl. die zutreffende Charakteristik bei Patrick Collinson, The Religion of Protestants. The Church in English Society 1559 - 1625, Oxford 1982, S. 3.

9

Belege dafür, bis zu welchem Grad Cromwell als " viceregent " in spiritualibus faktisch Amtsbefugnisse eines Primas wahrnahm, bei James S[ ]Brewer (Hg.), Letters and papers, foreign and domestic, of the reign of Henry VIII ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band VIII, London 1885 (Nachdruck Vaduz 1965), S. 75, Nr. 195; S. 117, Nr. 289 (unvollständig erhaltener Text eines Briefes des

## Anm. 9 (Fortsetzung)

Bischofs von Chichester, Robert Sherburn - des Amtsvorgängers George Days - an Cromwell mit dem Versprechen, keine kirchlichen Benefizien mehr ohne vorherige Zustimmung des Königs zu verleihen), sowie ebd. S. 114 (Nr. 277) und S. 115 (Nr. 284) die Schreiben des Metropoliten der nördlichen Kirchenprovinz, Erzbischof Lee, an Cromwell, die in Diktion und gedrängter zeitlicher Aufeinanderfolge die Abhängigkeit der Prälaten von der Autorität des "Viceregent" deutlich machen. - Vgl. in diesem Zusammenhang ferner auch den bezeichnenden Brief Bischof John Longlands von Lincoln vom 9. Oktober 1535: vgl. James S[]Brewer - James Gairdner Calendar of Letters and Papers ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band IX, London 1886 (Nachdruck Vaduz 1965), S. 190, Nr. 569 (Regest).

10

Zur politisch-rhetorischen Kennzeichnung des frühneuzeitlichen England als "Empire" vgl. Walter Ullmann, 'This realm of England is an Empire', in: The journal of ecclesiastical history 30/ 2 (1979) S. 175 - 203; John Mc Kenna, How God became an Englishman, in: Ders., Delloyd J[]Guth (Hg.), Tudor Rule and Revolution. Essays for Geoffrey Rudolph Elton from his American friends, Cambridge 1982, S. 25 - S. 43 (dort S. 39f.); Ralph A[]Griffiths, 'This royal throne of kings, this scept'red isle': The English realm and nation in the later middle ages. An inaugural lecture delivered at the University College of Swansea on November 1, 1983, London 1984, S. 22f. Ebd. dort S. 23 auch Hinweis auf eine 1517 vor Heinrich VIII. gehaltene Predigt Cuthbert Tunstalls (später Bischof von London und danach Bischof von Durham), die die Aussage enthält, "[that] the Crown of England is an Empire of itself, much better than now the Empire of Rome ..."

11

Hierzu s. Patrick Collinson, If Constantine, then also Theodosius: St. Ambrose and the integrity of the Elizabethan Ecclesia Anglicana, in: The journal of ecclesiastical history 30/ 2 (1979), S. 205 - S. 229. Ferner Stuart G[]Hall, Constantine and the Church, in: David Michael Loades, Katherine Walsh (Hg.), Faith and identity - Christian political experience, Oxford 1990 (= Papers read at the Anglo-Polish Colloquium of the British Sub-Commission of the Commission Internationale d'histoire ecclésiastique comparée, 9. - 13. September 1986), S. 1 - S. 9. Dort s. besonders S. 2 (zur topischen

## Anm. 11 (Fortsetzung)

Berufung auf Konstantin zur Rechtfertigung des königlichen Supremats (bezeichnenderweise umschreibt im Übrigen der Autor - gleichsam einer vorgeprägten Denktradition in England folgend - ebd. S. 8 Konstantins kirchliche Stellung als "royal supremacy"). Zum Sachverhalt vgl. ferner Scarrisbrick, Henry VIII ... (oben Anm. 3) S. 388f. und S. 392 (Theorie eines Übergangs der kirchlichen Oberhoheit der byzantinischen Kaiser auf die einzelnen christlichen Könige im Sinn der Tradition des "rex imperator in regno suo"; Apostrophierung Heinrichs VIII. durch die Apologeten des Supremats als "the new Constantine"); ähnlich Patrick Collinson, Archbishop Grindal 1519 - 1583. The struggle for a reformed Church, London 1979, S. 245 (Ableitung der kirchlichen Befugnisse Elisabeths aus denjenigen Konstantins d.Gr. und Theodosius'). - Zum Zusammenhang im Ganzen s. ferner Arthur Geoffrey Dickens - John Tonkin, The Reformation in historical thought, Oxford 1985, S. 59.

12

Zu Jewels und Hookers Berufung auf das oströmische Kaisertum als Typus des englischen Supremats und auf die kirchliche Ordnung der Orthodoxie als Analogon der inneren Verfassung der "Ecclesia Anglicana" s. John Jewel, An Apology of the Church of England, hg. von John E[ ]Booby, Ithaca/ New York 1963 (= Folger Documents of Tudor and Stuart Civilisation), S. 116 - S. 119 und S. 44; Richard Hooker, Of the Lawes of Ecclesiastical politie, London 1594 (Photomechanischer Nachdruck New York 1971 = The English Experience. Nr. 390), S. 226 und S. 250. S. ferner die Hinweise bei John E[ ]Booby, John Jewel as apologist of the Church of England, London 1963, S. 191f.; Peter Lake, Anglicans and Puritans? Presbyterianism and English nonconformist thought from Whitgift to Hooker, London 1988, S. 97f. und S. 210f. - Zu ähnlicher Topik auch unter Maria I. vgl. J[ ]W[ ]Blench, Preaching in England in the late Fifteenth and Sixteenth Centuries, Oxford 1964, S. 277f.

13

Zu Cranmers Verbindung mit Cambridge s.u.a. Jasper Ridley, Thomas Cranmer a.a.O. S. 15f. und S. 20; Malcolm Underwood, John Fisher and the promotion of learning, in: Brendan Bradshaw, Eamon Duffy (Hg.), Humanism, Reform and the Reformation ... (oben Anm. 7) S. 25 - S. 46, dort S. 33 und S. 40 (Cranmers Befassung in amtlicher Funktion mit den von John Fisher festgelegten Statuten für St. John's Col-

Anm. 13 (Fortsetzung)

lege und sein Ersuchen um Erlaubnis zu einem Besuch bei dem bereits im Tower eingekerkerten Bischof von Rochester). Auf Cranmers Beziehung zum geistigen Klima von Cambridge verweist auch Peter Newman Brooks, Cranmer, Parker and Grindal as Chief Pastors ... (oben Anm. 5) S. 123. Einen fast parodistisch anmutenden Vorfall aus der Zeit von Gardiners Tätigkeit als Kanzler der Universität Cambridge führt Jasper Ridley, Heinrich VIII. ... (oben Anm. 4) S. 379 an. - Die geistige Situation an der Universität Cambridge im englischen Reformationszeitalter beleuchtet die (im einzelnen veraltete) Studie von H[C]Porter, Reformation and reaction in Tudor Cambridge, Cambridge 1958.

14

Zur Bedeutung des " Statutum de praemunire " als eines entscheidenden Machtinstruments der Krone gegenüber dem englischen Klerus s.u.a. Felicity Heal, Of Prelates and princes. A Study of the Economic and Social Position of the Tudor Episcopate, Cambridge 1980, S. 15, S. 94 und S. 102; Michael A[R]Graves, The house of Lords in the Parliaments of Edward VI and Mary I. An institutional study, Cambridge 1981, S. 159. Der historisch erkennbare Entwicklungszusammenhang zwischen " Statute of Praemunire " und " Act of Supremacy " veranlaßt Henry Chadwick, Royal ecclesiastical supremacy (oben Anm. 7) S. 178 zu der pointierten Feststellung: " With Henry VIII, what had been only words for Edward III was now being acted on. " - Zum " Statute of Praemunire " als gelegentlichem, propagandistischem Stilmittel selbst noch unter Elisabeth s. den Hinweis bei Claire Cross, The Royal Supremacy in the Elizabethan Church, London - New York 1969 (= Historical Problems. Studies and Documents Band 8), S. 67.

15

Einer der Wortführer des henrizianischen Episkopats, Bischof Tunstall von Durham (s. auch oben Anm. 10) rechtfertigte unter ausdrücklicher Berufung auf das Vorbild der oströmischen Imperatoren das System des königlichen Supremats in mehreren aufsehenerregenden Predigten: vgl. Brewer - Gairdner, Calendar of Letters and Papers ... (oben Anm. 9) S. 424, Nr. 1082 (Predigt Tunstalls in Durham) sowie Charles Sturge, Cuthbert Tunstall. Churchman, Scholar, Statesman, Administrator, London - New York - Toronto 1938, S. 338 (Predigt Tunstalls vom Palmsonntag 1539, die kurz danach auch im Druck erschien und damit ein größeres

Anm. 15 (Fortsetzung)

Publikum erreichte. Ähnliche Predigten hielten auch John Longland (der für die Härte seiner Lollardenverfolgungen berühmte Bischof von Lincoln) am Karfreitag 1538 sowie Cranmer selbst am 6. Februar 1536 in " Paul's Cross " (der Außenkanzel von " St. Paul's Cathedral " in London): vgl. Margaret Bowker, The Henrician Reformation and the Parish Clergy, in: Christopher Haigh (Hg.), The English Reformation revised ... (oben Anm. 4) S. 75 - S. 93, dort S. 86, sowie Jasper Ridley, Thomas Cranmer (oben Anm. 5) S. 98. - Zum Problem insgesamt s. auch Margaret Bowker, The Supremacy and the Episcopate: the struggle for control, 1534 - 1540, in: The Historical Journal XVIII, 2 (1975), S. 227 - S. 243, dort S. 228f.

16

Im Sinn dieser Begrifflichkeit formuliert Gerhard Müller, Papal policy and schismatic movements in the sixteenth and seventeenth centuries, in: David Michael Loades (Hg.), The End of Strife. Papers selected from the proceedings of the Colloquium of the Commission Internationale d'Histoire Ecclésiastique Comparée held at the University of Durham 2 to 9 September 1981, S. 94 - S. 113, dort S. 97: " Here [i.e. im Falle des " Act of Supremacy "]we have ... a clear instance of a ' schism '. It is only obedience to the bishop of Rome which is rescinded. His authority is considered illegitimate. Yet no doctrinal change is linked with this. "

17

Daß im übrigen die theologischen Frontlinien in England nicht die Eindeutigkeit kontinentaler Verhältnisse aufwiesen, illustriert die ablehnende Haltung einiger profilierten Vertreter reformatorischer Bestrebungen in England angesichts der Eheangelegenheit des Monarchen, während im Lager des von Heinrich VIII. abhängigen Episkopats fast generelle Zustimmung herrschte: vgl. Geoffrey Rudolph Elton, *The Tudor Revolution in Government. Administrative changes in the reign of Henry VIII*, Cambridge 1953 (= Nachdruck Cambridge 1974), S. 92 mit Anm. 10 (zur Stellungnahme William Tyndales); Lacey Baldwin Smith, *Tudor prelates and politics 1536 - 1558*, Princeton/ New Jersey 1953 (Nachdruck London 1978), S. 5f. und Henry Chadwick, *Royal ecclesiastical supremacy ...* (oben Anm. 7) S. 182.

18

Ein Beispiel dieser Adaption der spezifischen Herrschaftsauffassungen Calvins auf englische Verhältnisse bei Ernst Walter Zeeden, *Martin Luther, Johannes Calvin und zeitgenössische katholische Stimmen zur Reformation*, Düsseldorf 1959 (= *Geschichtliche Quellenschriften*, hg. von Johannes Hartmann. Band 11) S. 49. Zu Calvins Briefen an Somerset vgl. auch Wilbur K[ ] Jordan, *Edward VI*, Band 1 (oben Anm. 2) S. 126. Aufschlußreich für den (indirekten) Einfluß calvinischer Vorstellungen auf das Selbstverständnis des jungen Edward VI.: *The chronological and political papers of King Edward VI*, hg. von Wilbur K[ ] Jordan, Ithaca/ New York 1966, S. 159f.

19

Eine solche Parallele zog bereits Jakob Burckhardt, wenn er unmittelbar im Anschluß an Heinrich VIII. und dessen Trennung von Rom das Geschehen der Reformation in Schweden betrachtete und zur dominierenden Gestalt Gustavs I. anmerkte: "Gustav Wasa erbte nicht wie Heinrich VIII. ein väterliches, wohlgebändigtes Reich und einen Schatz ... Ein Rückschluß auf das Außerordentliche seiner Persönlichkeit ist erlaubt, vor allem: er tut alles selbst und hat keinen Wolsey und keinen Thomas Cromwell ... Die furchtbare Seite in ihm kommt nur in Verbindung mit der Zweckmäßigkeit zum Vorschein und verflucht sich nicht mit mörderischen Eehändeln wie bei Heinrich VIII. ": vgl. *Jakob-Burckhardt-Gesamtausgabe*, hg. von Albert Oeri und Emil Dürr, Band VII, Stuttgart-Berlin-Leipzig 1929, S. 336f.

Zur hochmittelalterlichen Kontroverse um Approbations- und Konfirmationsrecht des Papstes vgl. die erhellenden Ausführungen bei Friedrich Kempf, Papsttum und Kaisertum bei Innozenz III. Die geistlichen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik, Rom 1954 (= *Miscellanea historiae Pontificiae* Band 19), S. 63f., S. 101f. und S. 189f. (dort auch Hinweis auf Erörterung des Verhältnisses von päpstlicher und kaiserlicher Vollmacht bei Honorius Augustodunensis).

Belege für diesen Sachverhalt im Hinblick auf die Situation im mittelalterlichen England bei Margaret Harvey, The power of the Crown in the English Church during the great Schism, in: Stuart Mews (Hg.), Religion and national identity. Papers read at the nineteenth summer meeting and the twentieth winter meeting of the Ecclesiastical History Society, Oxford 1982, S. 229 - S. 241, dort S. 237f., sowie R[.]N[.]Swanson, Universities, Academics and the Great Schism, Cambridge 1979.

22

Hasso Hofmann, Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, Berlin 1974 (= Schriften zur Verfassungsgeschichte Band 22) unterscheidet in methodisch einleuchtender Vereinfachung zwischen " Konziliarismus als Bewegung zur Rettung des Papsttums " und einem zeitlich späteren und in seinen Forderungen sachlich weitergehenden " Reformkonziliarismus " (freilich bleibt bei diesem nützlichen Schema der Zweiteilung neben der unübersehbaren Vielfalt konziliaristischer, theoretischer Denkmodelle auch der grundlegende Umstand außer Acht, daß auch die erstgenannte Haupttendenz des " Konziliarismus " in vielen ihrer Vertreter durchaus auf ein Programm umfassend gedachter Kirchenreform zielte - wenn auch auf eine Reform unter der universalen Autorität eines als unmittelbar " de iure divino " verstandenen Papsttums).

23

Bezeichnenderweise wurde im auf die Verkündung des " Act of Supremacy " folgenden Jahr 1535 eine offiziöse, polemisch verschärfte, englische Ausgabe des " Defensor pacis " herausgebracht: vgl. dazu Henry Chadwick, Royal ecclesiastical supremacy ... (oben Anm. 7) S. 197 mit Anm. 43; Arthur Geoffrey Dickens - John Tonkin, The reformation in historical thought (oben Anm. 11) S. 60; Scarrisbrick, Henry VIII ... (oben Anm. 3) S. 388: " Ockham was quoted now and again, and so too Gerson; in 1535 a specially-trimmed translation (to suit English conditions) was produced of that major textbook of anti-papalism and Erastianism, Marsiglio of Padua's D e f e n s o r p a c i s. "

24

Zum Begriff der " universitas " (der patristische Ursprungsterminus lautet τὸ πλῆρωμα) s. besonders A [ ] J [ ] Black, The political ideas of conciliarism and papalism, 1430 - 1450, in: Remigius Bäumer (Hg.), Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee, Darmstadt 1976 (= Wege der Forschung. Band 279), S. 295 - S. 328. Black unterstreicht das Gewicht der Übertragung aristotelisch-naturrechtlich vermittelter, korporativer Theorien auf den kanonistischen und theologischen Bereich: " ... in einer Hinsicht ist ihr Ansatz völlig neu: in der Betonung der Analogie zu den zeitgenössischen politischen Institutionen ... ob nun die Ekklesiologie dieser Periode fruchtbar war oder nicht, jedenfalls machte die politische Theorie einen entscheidenden Schritt in die Zukunft " (S. 295). Zum Konzept der " universitas " als Träger von Souveränität vgl. a.a.O. S. 296f. Zur Bedeutung dieses Konzepts für die geistige Situation im spätmittelalterlichen England s. ebd. S. 310f.

## Anm. 24 (Fortsetzung)

Den noch weitergehenden Gebrauch des Begriffs im Rechtsdenken des führenden Kanonisten und Teilnehmers am Konzil von Konstanz, Francesco Kardinal Zabarella, kommentiert Hofmann, Repräsentation ... (oben Anm. 22) S. 128, S. 134 mit Anm. 72, S. 269 und S. 376.

25

Das Dekret der Konstanzer Synode " De modo et forma eligendi papam " (Sessio XL, 30. Oktober 1417) nennt als Grund der ungewöhnlichen Papstwahlordnung das Streben der Väter nach " unio certa, vera, plenissima et perfecta fidelium "; hier zitiert nach Giuseppe Alberigo (Hg.), Conciliorum oecumenicorum decreta, Freiburg 1962, S. 421; ähnlich spricht Pierre Kardinal d'Ailly in seinem " Sermo de modo vel forma eligendi summum pontificem " vom Bestreben der am Konzil teilnehmenden Mitglieder des Kardinalskollegs, sicherzustellen, " ut electio futuri romani et summe [sic] pōtificis prime [sic] [fiat] firmiori auctoritate et plurium [sic] roborescetur assensu ... ne ... sub dicta electione ... ullus scrupulus in mentibus hominum resideat. Sed ex illa sequatur unio plenissima et perfecta fidelium ": vgl. Tractatus et sermones compilati a reuerendissimo domino dom̃o Petro de Ailliaco, sacrae theologiae doctore, Straßburg 1490 (Photomechanischer Nachdruck Frankfurt/ Main 1971), y5. - Zu Vorbereitung und technischem Ablauf der Wahl Martins V. s. den Beitrag von Karl August Fink, in: Hubert Jedin, John Dohlan (Hg.), Handbook of Church history ..., Band 4: From the Middle Ages to the Eve of the Reformation, London - New York 1970, S. 454 - S. 456.

26

Zum Rechtsakt der Unterwerfung Amadeo di Savoias unter die Autorität Papst Nikolaus V. vgl. Fink a.a.O. S. 485.

27

In diesem Sinn auch Henry Chadwick, Royal ecclesiastical supremacy ... (oben Anm. 7) S. 170.

28

Vom bedeutenden Einfluß der frühneuzeitlichen Kontroverse um Begründung und Grenze päpstlicher Amtsvollmacht auf die englische Verfassungsentwicklung bis hin zum " Act of Supremacy " von 1534 geht in besonderer Weise Walter Ullmann (oben Anm. 10) aus. Freilich entgeht sein großflächig angelegter Deutungsversuch nicht durchweg der Gefahr, das " proprium " des zu erklärenden Vorgangs in einer allgemeinen, von den englischen Verhältnissen mitunter abstrahierenden Theorie aufgehen zu lassen: so werden etwa selbst die phantastischen Papstwahlpläne Kaiser Maximilians I. um das Jahr 1511 in strukturelle Nähe zum Rechtsvorgang des " Act of Supremacy " gerückt. Auch Ullmanns Tendenz, die von Heinrich VIII. betriebene Loslösung von der römischen Autorität ausschließlich aus der Programmatik des " rex imperator in regno suo "

## Anm. 28 (Fortsetzung)

abzuleiten, führt trotz zahlreicher überzeugender Darlegungen im einzelnen mitunter zum Systemzwang. Dagegen gelingt Ullman der Aufweis der Kontinuität der persönlichen Rechtsauffassungen des Königs, die sich bis ins Jahr seiner Thronbesteigung (1509) zurückverfolgen lassen (charakteristische Abänderung der überkommenen Form des Krönungseides), vgl. ebd. S. 183 und S. 187f. Ebenso erläutert Ullmann auch den Begriff des " empire " als frühneuzeitliches Konzept umfassender und unmittelbarer, königlicher Souveränität. Zum gleichen Problem, unter eingehender Würdigung der spezifisch englischen Situation, auch Magaret Harvey, *The power of the Crown* (oben Anm. 21) sowie (bezogen besonders auf die Maxime des " **rex imperator in regno suo** ") John Mc Kenna (oben Anm. 10) S. 34 und S. 38 - S. 41. Griffiths (oben Anm. 10) verweist für die Entwicklung der Idee eines eigenen englischen " Empire " auch auf die legendarische Überlieferung, wonach Konstantin d.Gr. " had been born at York of British mother whose own forebears sprang from Brutus, grandson of Aeneas of Troy; from the same line descended the heroic Arthur, who had ruled all Britain, including England " (a.a.O. S. 14). Zusammenfassend erläutert Griffiths (ebd. S. 21): " England's imperial claims had a mixed ancestry. Based on the precepts of Roman law, they rejected a Holy Roman Empire that was now narrowly German; they rejected the temporal authority of Popes, who were often identifiable with French interests in the later middle ages; and they included an element of jealousy at the assertions of French monarchs from 1200 that they were emperors in their kingdom ... "

29

Am Rande wäre zu vermerken, daß in der Kanonistik etwa seit der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts weithin ein Umschlag zu " papalistischen " Positionen zu verzeichnen ist: s. hierzu auch den Hinweis bei Hofmann, *Repräsentation ...* (oben Anm. 22) S. 375, sowie Ders. (Hg.), *Legitimität und Rechtsgeltung. Verfassungstheoretische Bemerkungen zu einem Problem der Staatslehre und der Rechtsphilosophie (= Schriften zur Rechtstheorie 64)*, Berlin 1977, S. 14 und S. 26. Daß bereits die Steigerung des konziliaren Gedankens **ad extrema**, wie sie sich im Umkreis der Basler Versammlung vollzog, diesen Umschwung des kanonistischen und theologischen Denkens angebahnt habe, hebt Fink (oben Anm. 25) S. 485

Anm. 29 (Fortsetzung)

zu Recht hervor: hatte zur Zeit des Großen Schismas die Frage nach dem "papa indubitatus" die Ausbreitung konziliarer Theorien begünstigt, so stärkte nun - im Zeitalter der konkurrierenden Kirchenversammlungen von Basel und von Florenz/ Ferrara - die Frage nach dem "concilium indubitatum" die theologische Stellung der sich formierenden Verteidiger der päpstlichen Zentralgewalt. - Einen auch qualitativen Höhepunkt dieser Entwicklung hin zu einer zu einer theologisch vertieften Ekklesiologie bildet dann, rund siebenzig Jahre später, Cajetans bedeutender Traktat "De divina institutione Pontificatus Romani Pontificis" (1521), der die päpstliche "plenitudo potestatis" überzeugend definiert als im Papst der Kirche als Ganzer verliehene Schlüsselgewalt, den Inhaber des Petrusamtes als Garanten und sichtbare Verkörperung der Einheit der universalen Kirche (nicht als der Kirche isoliert gegenüber tretenden Inhaber von geistlicher "Souveränität") begreift und so den unfruchtbaren und gelegentlich destruktiven Antagonismus "papalistischer" und "konziliaristischer" Deutungsmuster in einer umfassenden Synthese überwindet: vgl. Thomas de Vio Caietanus O.P., De divina institutione Pontificatus Romani Pontificis, hg. von Friedrich Lauchert, Münster 1925 (= Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. Band 10), dort S. 16, Z. 21 - Z. 23 und S. 42, Z. 23 - Z. 25: "Nulli ... privato homini datae sunt claves, sed soli ecclesiae, quia de nullo privato homine certi sumus, habeat necne revelationem patris; ecclesia autem ipsa est de qua dubitare non licet ... significata [est] [durch die Worte Christi an Petrus Mt. 16, 18 - 19] ecclesiae unitas simpliciter et absolute unitae in capite uno Christi in terris vicario, Petro scilicet. "

30

S. hierzu Henry Chadwick, Royal ecclesiastical supremacy ... (oben Anm. 7) S. 176, sowie die klassischen Darlegungen bei Stutz, Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts, Berlin 1895 (Nachdruck Darmstadt 1959).

31

Die Diktion zum Beispiel, in der das Konstanzer Konzil die Absetzung des Gegenpapstes der pisanischen Obödienz, Johannes XXIII. vollzog (Sessio XII, 29. Mai 1415) weckte ein europaweites Echo und dürfte gerade in England, dessen Herrscher (Heinrich V.) sich zuletzt in der "causa unionis" propagandistisch wirkungsvoll engagiert hatte, nicht ohne Beachtung geblieben sein; das entsprechende Dekret der Synodenväter bezeichnete Baldassare Scossa - den kurz zuvor noch die Mehrheit der abendländischen Herrscher als "papa legitimus" anerkannt hatte - als "... notorie scandalosum, pacis et unionis ipsius ecclesiae turbativum et impeditivum, schismatis inveterati nutritivum ... simoniacum notorium ... malumque spiritualium et temporalium ecclesiae administratorem et dispensatorem ... suis detestabilibus, inhonestisque vita et moribus ecclesiam Dei et populum christianum notorie scandalizantem ante eius assumptionem ad papatum, et post usque ad ista tempora ...": zit. nach Alberigo, Conciliorum oecumenicorum decreta ... (oben Anm. 25 S. 393 (Hervorhebung von mir). Der Terminus "detestabilis" (engl.: "detestable") zur Kennzeichnung nicht mehr allein der Lebensführung, des Inhabers des päpstlichen Stuhles, sondern nun des Papsttums als Institution findet sich übrigens in Cranmers erster englischer Litanei an zentraler Stelle wieder (s. dazu den Hinweis im folgenden Kapitel III).

32

Zum Fortwirken lollardischer Tradition im frühneuzeitlichen England s. u.a. Felicity Heal, Of Prelates and princes ... (oben Anm. 14) S. 13f. und S. 102 (Hinweis auf das historisch bedeutsame Zusammentreffen der im Untergrund fortbestehenden, populären heterodoxen Tradition mit der persönlichen, antirömischen Politik Heinrichs VIII.). Scarrisbrick, The Reformation and the English people ... (oben Anm. 2) geht gleichfalls von der Überlegung aus, daß die trotz der Glaubensverfolgungen des fünfzehnten Jahrhunderts noch überlebenden, lollardischen Tendenzen aus sich heraus nicht in der Lage gewesen sein dürften, die bestehende Ordnung in Kirche und Staat herauszufordern und deutet im übrigen ihre mögliche Verbindung zu vorchristlichen rituellen Überlieferungen einer ländlichen Agrargesellschaft an ("folk religion and semi-paganism"), vgl. a.a.O. S. 46. Seinem ganz anders gearteten Interpretationsansatz folgend, geht hingegen Geoffrey Rudolph Elton, Europa im Zeitalter der Reformation 1517 - 1559, München<sup>2</sup> 1982 (Originalfassung London 1963) davon aus, daß die Überreste des spätmittelalterlichen Lollardentums in London, Essex und Westengland "den neuen Ideen den Boden bereiteten" (S. 117) und vermerkt im übrigen die Bedeutung der vom Kontinent nach England vordringenden, "erasmianischen" Einflüsse. - Demgegenüber

Anm. 32 (Fortsetzung)

betont Christopher Haigh, *The English Reformation revised ...* (oben Anm. 4) S. 4 die relative Vitalität und Volkstümlichkeit der englischen Kirche am Vorabend der Reformation: " Henry VIII did not challenge a moribound church and a declining religion: he attacked institutions and forms of piety which were growing and vigorous ". Zur Auseinandersetzung mit dem besonders von Arthur Geoffrey Dickens, *The English Reformation*, London 1964 vertretenen Konzept eines raschen, von populären heterodoxen Strömungen begünstigten, religiösen Umbruchs im England der Reformationszeit - einer " rapid reformation from below " - vgl. Haigh a.a.O. S. 21 sowie Rosemary O'Day, *The Debate on the English Reformation*, London - New York 1986, S. 137f. Eine zentrale Bedeutung des spätmittelalterlichen Lollardentums für den späteren Verlauf der englischen Reformation postuliert auch Claire Cross, *Church and people ...* (oben Anm. 7), dort u.a. S. 28f., S. 31f., S. 55 und S. 77f. Ähnlich sieht Patrick Collinson, *Cranbrook and the Fletchers: Popular and unpopular religion in the Kentish Weald*, in: Peter Newman Brooks, *Reformation principle and practise ...* (oben Anm. 5) S. 173 - S. 202, auf lokaler Basis und im weiten Rahmen des englischen spätmittelalterlichen Pfarrverbandes, parallel zur staatlichen Konfessionspolitik eine Art von " Gemeindereformation " am Werk und verweist auf deren " ancient Lollard roots (a.a.O. S. 174). Ausgesprochen skeptisch hinsichtlich der Bedeutung " lollardischer " Einflüsse für den Verlauf besonders der " henrizianischen " Reformation äußert sich hingegen D[ ]M[ ] Palliser, *Popular reactions to the Reformation during the years of uncertainty 1530 - 1570*, in: Christopher Haigh (Hg.), *The English Reformation revised ...* (oben Anm. 4) S. 94 - S. 113, dort S. 95f.

33

Zum im Sinn einer eigengeprägten, religiösen Idiosynkrasie überhöhten, monarchischen Selbstbewußtsein des Herrschers s. Diarmaid Mac Culloch, *The Religion of Henry VIII*, in: David Starkey (Hg.), *Henry VIII. A European Court in England*, London 1991, S. 160 - S. 162; dort S. 161 der Hinweis, Heinrichs theologische Überzeugung nach der Trennung von Rom weise " no coherent guidelines " auf mit Ausnahme der prä-rationalen Prämisse, " that God had singled him out by virtue of his coronation to guide his realm into a truth [sic]. In this privileged situation, he might gather to himself anything from the flotsam of the theological upheavals taking place on the continent.

## Anm. 33 (Fortsetzung)

The results were unpredictable; confused observers at that time, and have continued to confuse ever since. " - Als Quelle für das Selbstverständnis Heinrichs VIII. bedeutsam ist der durch den König eigenhändig abgeänderte Text des Krönungseides der Könige von England: er enthält nur noch das Gelöbnis, " the lawfull rights " der " holy church of ingland " zu schützen (nicht mehr " sanctae ecclesiae " schlechthin, wie in der Originalfassung des " Liber regalis "), und auch dies nur " nott preiudyciall to hys Jurysdiccion ". Anstelle des traditionellen Versprechens " conservandi pacem sanctae ecclesiae et totius cleri " steht die zweideutige Absichtserklärung, " that he [i.e. the King] shall Indevore hymselfe to kepe unite in hys clergy and temporell subiec [ts] ", die im Grunde besagt, der Herrscher werde die Exemption des Klerus beseitigen und die Geistlichkeit seines Landes nicht anders traktieren als seine übrigen Untertanen; zudem stellt Heinrichs Textfassung die Versprechungen des Monarchen unter den ausdrücklichen Vorbehalt, der König werde sich " according to hys conscienc [e] " verhalten, das damit als alleinige und im Wortsinn " arbiträre " Entscheidungsinstanz installiert wird. Der Text der von Heinrich VIII. solcherart revidierten Eidesformel (s. auch oben Anm. 28) ist abgedruckt bei Leopold G[ ] Wickham Legg, Coronation Records, London 1901, S. 240 - S. 241 (Nr. XXI). Allerdings kam sowohl bei Heinrichs eigener Krönung wie bei derjenigen seines Sohnes Edward VI. unverändert die traditionelle Fassung des " Liber regalis " zur Anwendung (s. Kopfregeest der Quelle a.a.O. S. 240).

34

Zur Selbstdarstellung der beiden ersten Tudors vgl. David Michael Loades, The Tudor Court, London 1986, besonders S. 26 - S. 32; zur Kaiserkandidatur Heinrichs VIII. vgl. Jasper Ridley, Statesman and Saint ... (oben Anm. 3) S. 87; Ders., Heinrich VIII. ... (oben Anm. 4) S. 124f.; Scarrisbrick, Henry VIII (oben Anm. 3) S. 100 - S. 104.

35

Beleg bei Mc Kenna (oben Anm. 10) S. 35f. So überhöhen die bald nach der Schlacht bei Azincourt entstandenen " Gesta Henrici Quinti " den König gleich zu Beginn als " verus electus Dei " (ebd. S. 36 mit Anm. 38).

36

Griffiths (oben Anm. 10) S. 22f.

37

So gab Bischof Cuthbert Tunstall von Durham (s. auch oben Anm. 10 und Anm. 15) vielleicht nur eine im englischen Klerus bereits verbreitete Überzeugung wieder, wenn er in seiner Predigt vom 27. Februar 1536 ausführte, " how everie Kinge hath the highe power under God, and ought to be the supream head over all spirituall prelates ": vgl. J[ ] W[ ] Blench, *Preaching in England ...* (oben Anm. 12) S. 255.

38

Zu Einzelheiten dieser nur selten rein disziplinären, häufig äußerst brutalen Strafmaßnahmen etwa auch gegen der konfessionellen Illoyalität verdächtige Pfarrkleriker vgl. das reichhaltige Material bei Geoffrey Rudolph Elton, *Policy and police. The enforcement of the reformation in the age of Thomas Cromwell*, Cambridge 1972, S. 232 und S. 237, sowie Arthur Geoffrey Dickens, *Thomas Cromwell and the English reformation*, London 1959, S. 106f.; ferner Giuseppe Abbadessa, *Il P. Angelo da Sciacca e la sua rilazione dello scisma Anglicano*, in: *Archivo storico Siciliano* 16 (1934), S. 76 - S. 88, dort S. 84. Einzelne dieser administrativen Eingriffe weisen eine frappante Ähnlichkeit mit Vergeltungsmaßnahmen späterer Revolutionsregime auf: so wurde der Vikar von Stanton Lacey vor Gericht gestellt, weil er das Wort " papa " in seinem Missale und Brevier nur mit Papier überklebt (nicht zerkratzt oder mit dem Messer ausgeschnitten) hatte, vgl. Elton a.a.O. S. 131. In ähnlicher Weise wurde unter Robbespiere ein Pariser Arbeiter vor dem Revolutionstribunal angeklagt und guillotiniert, weil er ein emailliertes Porträt Ludwigs XVI. im Deckel einer ihm geschenkten Schnupftabaksdose nur mit Papier überklebt (nicht mit Hammer oder Meißel zerstört) hatte: vgl. Vincent Cronin, *Ludwig XVI. und Marie Antoinette*, Düsseldorf 1975, S. 530.-Zum politischen Hintergrund der Tätigkeit Cromwells als königlicher " viceregent " in spiritualibus s. Penry Williams, *The Tudor regime*, Oxford - New York 1979, S. 255 und Stanford E[ ] Lemberg, *Supremacy and viceregency: a re-examination*, in: *The English historical review* 81 (1966), S. 226 - S. 235.

39

Zu Poles damaliger Beurteilung der Lage in England vgl. Paolo Simoncelli, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Rom 1977 (= *Uomini e dottrine* Band 23), S. 115. Pole forderte in seinem Traktat " *Reginaldi Poli Cardinalis Britannii [sic] ad Henricum octavum Britanniae Regem, pro ecclesiasticae unitatis defensione libri ...* " (Buch III) Kaiser Karl V. zur militärischen Intervention gegen den englischen Monarchen auf und rechnete für diesen Fall offenbar auch mit starker Unterstützung aus den Reihen der englischen Bevölkerung.

Zur Verabschiedung des " Act of Supremacy " im einzelnen s. Powell - Wallis, *The House of Lords ...* (oben Anm. 7). Die faktisch geringe Bedeutung des Parlaments unter Heinrich VIII. als Ort eigenständiger Entscheidungen unterstreicht G[.]O[.]Sayles, *The King's Parliament of England*, Oxford 1975, S. 134, hebt aber zugleich die indirekte Aufwertung der " Commoners " gegenüber dem " House of Lords " als Folge der Politik des Monarchen hervor: " Unity of action by the Commons had been the result of pressure from above and not from within. It was the king who by the traditional obedience of his subjects to his authority over many centuries had been able to compel the commons to act together first as taxpayers and then as petitioners " (ebd. S. 120). Insofern bezeichnet der " Act of Supremacy " von 1534 - aller Gewaltsamkeiten der Exekutive ungeachtet, die seine parlamentarische Verabschiedung erst ermöglichten - eine wichtige Wegmarkierung in einem über ein Jahrhundert währenden Prozeß, der " taxpayers " schließlich zu " petitioners " umwandelte. - Ein sinnfälliges Beispiel für unmittelbare königliche Pressionen auf die " Commoners " (mit der im Hintergrund erkennbaren Drohung härtester Strafsanktionen nach Ablauf des parlamentarischen Mandats) bietet Christopher Haigh, *Anticlericalism and the English Reformation*, in: Ders. (Hg.), *The English Reformation revised ...* (oben Anm. 4) S. 56 - S. 74, dort S. 63: " Even so, the Annates Bill was forced through the Commons only with great difficulty, after Henry VIII had ordered that those who opposed him should, quite literally, stand up and be counted. " Zur Frage der realen oder nur fiktiven Entscheidungsfreiheit der " Houses of Parliament " unter Heinrich VIII. s. auch Scarrisbrick, *The Reformation and the English people ...* (oben Anm. 2) S. 63 und S. 65, sowie Ders., *Henry VIII ...* (oben Anm. 3) S. 394 mit Anm. 1. - Im Grunde berührt die spezielle Frage nach dem Grad der " Freiwilligkeit " der Parlamentsentscheidungen unter Heinrich VIII. sich mit der allgemeineren Frage nach dem Maß der Zustimmung, die dem zweiten Tudormonarchen für seine religionspolitischen Entscheidungen entgegengebracht wurde: vgl. hierzu besonders die Hinweise bei Rosemary O'Day, *The Debate on the English Reformation ...* (oben Anm. 32) S. 124f. sowie (wiederum zur Frage des tatsächlichen Entscheidungsspielraums der Parlamente Heinrichs VIII.) S. 113f.

41

Bereits die Arenga des " Act of Supremacy " nannte als Ziel des neuen Parlamentsstatuts " to repress&extirpe all errors heresies and other enormities& abuses heretofore used in this Realm of England ": vgl. The Statutes of the Realm. Printed by Command of his Majesty King George the Third ... Volume The Third (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), London 1817, Henr. VIII.c.2, 3, S. 492 - S. 499, dort S. 492.

42

Zur Befugnis des " nova statuta facere " als legaler Konsequenz der Ausweitung der Kompetenz der Staatsgewalt in der frühen Neuzeit vgl. nochmals Hofmann, Legitimität und Rechtsgeltung ... (oben Anm. 29) S. 26. Die fiktive Erörterung, wonach das Parlament grundsätzlich das Recht habe, selbst " Master Richard Rich " zum König von England zu machen (nicht aber, etwas an der kirchlichen Verfassung der Christenheit zu ändern), stand angeblich im Mittelpunkt der Erörterung, durch welche Richard Rich Sir Thomas More von der Rechtsverbindlichkeit des " Act of Supremacy " zu überzeugen und zur Eidesleistung zu bewegen (bzw. ihn im Sinne der Strafgesetze Heinrichs VIII. des Hochverrats zu überführen) versuchte: vgl. John Guy, Thomas Cromwell and the Intellectual Origins of the Henrician Revolution, in: Ders., Alistair Fox (Hg.), Reassessing the Henrician Age. Humanism, Politics and Reform 1500 - 1550, Oxford-New York 1986, S. 151 - S. 178, dort S. 164: " A Kyng ma[y] be made by parlyament and a Kyng depryved by Parlyament to whiche act any [of his] Sybyettes beyng of the parlyment may give his concent ... "

43

Thomas Mores Argument lautete, " [que] no me cabe duda de que, si no en este reino sí en la Cristiandad, componen mayoría los hombres virtuosos y los sabios obispos hoy en vida que piensan igual que yo. Esto sin contar a los que ya están muertos, y muchos de ellos santos en el cielo. Estoy positivamente seguro de que la inmensa mayoría pensaron en vida de la misma manera que yo ahora. Por tanto ... **no estoy obligado a conformar mi conciencia al Consejo de un reino contra el Consejo General de la Cristiandad.** Ya que por cada obispo de los vuestros cuento yo con más de un centenar de los santos obispos mencionados. Y por un Consejo o Parlamento de los vuestros - ¡y Dios sabe qué clase de Parlamento! - cuento con todos los Concilios que se han celebrado de mil años acá. Y por este reino cuento con todos los demás reinos cristianos ": hier zitiert nach Andres Vázquez de Prada, Sir Tomás Moro. Lord Canciller de Inglaterra, Madrid - Mexico - Buenos Aires - Pamplona <sup>2</sup>1966, S. 328f. (Hervorhebung von mir).

## Anm. 43 (Fortsetzung)

Als " un'ultima difesa dell'universalismo, più legato alla tradizione del conciliarismo medievale che non ai nuovi equilibri politico-ecclesiastici della monarchia papale " charakterisiert Paolo Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992, dort S. 278, die zitierte Stellungnahme des großen Humanisten, übersieht dabei aber den durchaus " zukunftsweisenden " Appell an die Autorität der Schrift, der " *universitas christiana* " und des von der verbindlichen kirchlichen Glaubensnorm erhellten, eigenen Gewissens. Mores Berufung auf " the generall Councell of Christendome " (s. oben) stellt vor allem eine rhetorische und sachliche Antithese zur Autorität der " Houses of Parliament " da, auf die seine Richter und Ankläger sich beriefen und sollte daher nicht - wie Prodi es tut - als Nachhall " konziliaristischer " Auffassungen mißdeutet werden: " Councell " (" Council ") meint hier " *universitas christiana* " schlechthin, nicht aber " concilium ". Zu Prodis Interpretation des Sachverhalts vgl. auch ebd. S. 282.

44

Ähnlich stellt Prodi, *Il sacramento del potere ...* (oben Anm. 43) S. 276 fest: " ... Thomas Wolsey, come legato papale e Cancelliere del regno era nell'isola all'apice del concreto potere spirituale e politico ... ", bezieht zudem aber noch das Papsttum der frühen Neuzeit in die hypothetische Ahnenreihe des königlichen Supremats über die " Church of England " mit ein: "L'atto di supremazia è in qualche modo se non preparato almeno facilitato da Roma, dalla doppia figura del papa-re che nelle guerre d'Italia e nella politica europea del primo Cinquecento formava di fatto un modello che poteva essere reso autonomo al manifestarsi delle prime serie tensioni " (ebd.).

45

Jakob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* a.a.O. Burckhardts eigene, handschriftliche Hinterlassenschaft weist im übrigen gerade an dieser Stelle eine bedeutsame Variante aus: " Für den Einen arbeitet dann die Furcht ", lautet Burckhardts originale Formulierung, " und um sich vor sich selbst zu rechtfertigen, schlägt sie äußerst gern in Bewunderung um ": vgl. Jakob Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte. Der Text der ' Weltgeschichtlichen Betrachtungen '*

## Anm. 45 (Fortsetzung)

auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften herausgegeben von Peter Ganz, München 1982, S. 398. Auf das konkrete Paradigma der Herrschaft Heinrichs VIII. bezogen, stimmt Burckhardts Sentenz ebenso mit Scarrisbricks Urteil überein, daß " fear was one of the king's best friends ", wie mit Loades' Beobachtung, Heinrich VIII. sei zum Zeitpunkt seines Todes der wohl populärste Herrscher der bisherigen englischen Geschichte gewesen und habe in dieser Hinsicht selbst Heinrich V. übertroffen: vgl. Scarrisbrick, Henry VIII (oben Anm. 3) S. 62 und David Michael Loades, The Tudor Court ... (oben Anm. 34) S. 31.

46

Zwar bediente sich Heinrich VIII. noch im Vorfeld des " Act of Supremacy " der politischen Stilfigur, die kirchlichen Neuerungen durch die Konvokationen beider Kirchenprovinzen " beschließen " zu lassen, vgl. Powell-Wallis, The House of Lords ... (oben Anm. 7) S. 566f.; Claire Cross, Church and people ... (oben Anm. 7) S. 63f. sowie Kurt Kluxen, Geschichte Englands von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart<sup>2</sup>1976, S. 209. Zur bedeutenden Stellung der " Convocations " im englischen Mittelalter s. Margaret Harvey, The power of the Crown ... (oben Anm. 21) S. 239 (Beschluß zur Einstellung aller Annatenzahlungen nach Rom im Sinn des Programms der " Via subtractionis " nach der Wahl Gregors XII.). - Die elisabethanische Religionsregelung von 1559 kam bezeichnenderweise ohne jedes Zutun der - von altgläubigen Bischöfen dominierten - Konvokationen zustande (vgl. Claire a.a.O. S. 129f. Doch wurden im Jahr 1571 die Konvokationen beider Kirchenprovinzen als offizielle Institution der " Church of England " verankert - nach Auswechslung praktisch des gesamten englischen Episkopats waren für die Krone Widerstände von dieser Seite kaum mehr zu erwarten; vgl. E[ ]T[ ]Davies, Episcopacy and the Royal Supremacy in the Church of England in the XVI Century, Oxford 1950, S. 86.

47

Eine psychologische Erklärung dieser weithin wahrnehmbaren Indifferenz versucht Claire Cross (oben Anm. 7) S. 62: " To most lay people, the papal supremacy seems to have meant very little: it appeared remote and very rarely impinged upon their lives. " Die Kooperationsbereitschaft des englischen Episkopats als Körperschaft

## Anm. 47 (Fortsetzung)

führt Christopher Haigh, *The English Reformation revised ...* (oben Anm. 4) auf die unter den Prälaten weit verbreitete Erwartung zurück, der mit der Suprematsakte geschaffene Zustand sei lediglich vorübergehender Natur: " They did not recognize that the break would be final, because it was not necessarily going to be final ... " (S. 16). Die Widerstände im Norden Englands gegen das System des königlichen Supremats unterstreicht hingegen D[ ] M[ ] Palliser, *Popular Reactions ...* (oben Anm. 32) S. 96 und S. 103. - Reiches Belegmaterial für die fast durchweg rasche Unterwerfung des höheren englischen Klerus unter den von Heinrich beanspruchten, königlichen Supremat bei James S[ ] Brewer (Hg.), *Calendar of Letters and Papers ...* (oben Anm. 9), Band VII, London 1883 (Nachdruck Vaduz 1965) Nr. 665 (Erklärung der Franziskaner-, Dominikaner-, Augustiner- und Karmeliterpriore Londons sowie weiterer Ordensoberer aus anderen Städten Englands über die Rechtmäßigkeit der neuen Eheschließung Heinrichs und die Anerkennung des königlichen Supremats); ebd. S. 328f., Nr. 891 (Anerkennung des " Act of Supremacy " durch die geistlichen Mitglieder der Universität Oxford, durch die geistlichen Oberen der verschiedenen Hospitäler Londons, durch die Priore zahlreicher Konvente der Diözesen Canterbury, Lincoln, Worcester sowie Bath und Wells); ebd. S. 296f., Nr. 769 - Nr. 771 (Deklaration Erzbischof Lees von York namens der Konvokation seiner Kirchenprovinz sowie des Priors von Waltham namens seines Konventes über die Anerkennung des königlichen Supremats). - Bei all diesen Zeugnissen des politisch-kirchlichen Konformismus wird man in Rechnung zu stellen haben, daß jeder Widerstand gegen den " Act of Supremacy " von Heinrich VIII. mit der Todesstrafe wegen " High treason " beantwortet wurde, wobei die Verurteilten eine besonders qualvolle und abschreckende Hinrichtung erwartete, und daß nur wenige - wie Bischof John Fisher von Rochester, Sir Thomas More oder Prior und Konventualen der Londoner Kartause - die Kraft zum Martyrium besaßen.

48

Stephen Gardiner, *De vera oboedientia oratio* (1535): hier zitiert nach Pierre Janelle (Hg.), *Obedience in Church and State. Three political Tracts by Stephen Gardiner*, Cambridge 1930, dort S. 92 und S. 95: " ... the church of Englande consisteth of the same sorts of people at this daye/ that are comprised in this worde realme/ of whom/ the kinge his [sic] called the headde: shall he not/ beinge called the headde of the realme of Englande/ be also the headde of the same whan [sic] they are named the church of Englande? Shall the

## Anm. 48 (Fortsetzung)

termynge of wordes/ inasmuche as they haue no other use/ but to signifie the thinges/ be of suche force in this cause/ as to turne the nature of the thinges them selues up side downe? that one man shoulde be taken in his estate of beinge/ and an other in his estate/ all one according to the diuersities of names? ... if the kinge be the headde of the realme/ that is as muche/ as a man wolde saye/ he hathe so many/ as are within the domi- nion of the realme/ united al unto him selfe/ as unto one body/ that they maye take him for their supreme headde/ can it be by any possible meanes/ throug the mutacion of the name/ for all one selfe same man/ to be in subieccion to this headde/ and not to be in subieccion to this headde/ in all one kinde of subieccion that is to saye/ for Goddes sake? ... What a folye were it than/ for a man to confesse that al one man ... dwelling in England/ is in subieccion to the kinge/ as unto the headde: and if ye call him a christian/ of the same sorte/ to saye that he is not a subiecte? For in that his abidinge is in Englande/ he is of the realme/ and in that he is a christian/ dwelling in Englande/ he is demed to be of the churche of Englande ... the churche of Eng- lande/ is nothing elles/ but the congregation of all men and wo- men/ of the clergie and of the laytie/ united in Christes pro- fession: that is to saye / it is iustlie to be called the churche/ because it is a communion of christen people/ and of the place/ it is to be named/ the churche of Englande/ as is the churche of Fraunce/ the churche of Spayne/ and the churche of Rome ..."

Noch prägnanter formuliert die lateinische Textfassung:

" Quam ridiculum igitur illud, ut eundem hominem ... in Anglia commorantem, principi tanquam capiti subesse fatearis, hunc si uoces christianum eodem modo subesse neges? ... cum tamen eccle- sia Anglicana nihil aliud sit, quam uirorum, et mulierum, cleri- corum, et laicorum in regno Angliae commorantium, in christiana professione unita congregatio ": s. Janelle S. 94 (Unterstreichung von mir).

49

Janelle a.a.O. S. 156 (" to bid farewell " bzw., in der lateini- schen Fassung: " Iubere valere").

50

Janelle a.a.O. - Auf die Bedeutung der Argumentation Gardiners für die Entwicklung der anglikanischen Ekklesiologie verweist auch Scarrisbrick (oben Anm. 3) S. 384). Die Erstausgabe von Gardiners Traktat erschien übrigens mit einer Vorrede Edmund Bonners, die in der dem späteren Bischof von London eigenen, grobianischen Manier den Papst als " a very raunenynge wolfe, dressed in shepes clothing " apostrophierte und heftige Ausfälle gegen die " false pretended supremacy of the Bishop of Rome " und gegen die " tirannie of the bishop of Rome and his devely fraudulent falthode " enthielt: vgl. " An oration made in Latine by the ryghte Reuerend father in God Stephen P. of VVinchester, nowe Lord Chaucellour of England ... translated into englissh and printed bi Michael wood ... from Roane XXVI. of Octobre (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Photomechanischer Nachdruck Leeds 1966, dort Fol. ii<sup>b</sup>, Fol. iii., Fol. iii<sup>b</sup>.

51

Jasper Ridley, Thomas Cranmer ... (oben Anm. 5) S. 83. Sampson wurde kurz darauf Bischof von Chichester, fiel jedoch noch während der Regierung Heinrichs VIII. in Ungnade und wurde eingekerkert (a.a.O. S. 201). Zu der Argumentation Sampsons vergleichbaren Auffassungen kontinentaler Reformatoren vgl. Gerda Scharffenorth, Römer 13 in der Geschichte des politischen Denkens, Diss. Heidelberg 1964, S. 65f.

52

Zu Tyndale und seiner Verwendung Johanns ohne Land als " Typos " Heinrichs VIII. s. Arthur Geoffrey Dickens, John Tonkin The Reformation in historical thought ... (oben Anm. 11) S. 40f. Die Gardiners wie Tyndales recht verschiedenartigen Theorien gemeinsame Ideologie des Gehorsams charakterisiert Davies, Episcopacy and the Royal Supremacy ... (oben Anm. 48) S. 99 als das eigentlich verbindende Moment beider Traktate: " In spite of the profound theological differences separating William Tyndale from Stephen Gardiner, ' The Obedience of a Christian Man ' of the former and ' De vera oboedientia " of the latter agree that an absolute obedience is due to the prince. "

53

" The mouth of our Saviour himself ", " any ancient writer or doctor " und " conscience " sind die zentralen Begriffe in Mores großer Apologie nach Verkündung des über ihn verhängten Todesurteils: vgl. Arthur Geoffrey Dickens, Dorothy Carr (Hg.), The reformation in England to the accession of Elizabeth I, London<sup>4</sup> 1975, S. 71f. (s. auch oben Anm. 43). Zur mentalitätsgeschichtlichen Einordnung dieser Rede s.u.a. Thomas Nipperdey,

Anm. 53 (Fortsetzung)

Die Utopia des Thomas Morus und der Beginn der Neuzeit, in: Ders., Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jahrhundert, Göttingen 1975, dort S. 121. Nipperdey sieht Mores Sterben als persönliches Zeugnis für die Wahrheit, " daß es ... im Leben zuletzt um das transzendente eschatologische Heil geht und daß das Heil sich in der Transzendenz vollendet. " Mores " Utopia " sei " kein Eschaton " (ebd.), doch bestehe andererseits kein Bruch zwischen Mores Martyrium und den theoretischen Darlegungen seines literarischen Hauptwerks. Mores und Fishers Argumentation untersucht mit verwandter Fragestellung bereits Pierre Janelle, Humanisme et unité chrétienne: John Fisher et Thomas More in: Etudes 223 (1935), S. 442 - S. 460, dort besonders S. 445 und S. 454, während T[M]Parker, The English reformation to 1558, London - Oxford - New York<sup>2</sup> 1966 (Nachdruck 1976), dort S. 76 die traditionsgebundenen, dem Kosmos mittelalterlichen Denkens verpflichteten Züge in Mores Aussagen hervorhebt.

54

Als ein " Vehikel der Säkularisierung " sah später Carl Schmitt, in nicht zufälliger Affinität, den mit der " Suprematie " über die Staatskirche investierten Monarchen der frühen Neuzeit, " legitimiert, unter Aufhebung bestehender Gesetze ... die Bestimmung der Staatsreligion und Staatskirche zu vollziehen ": vgl. Peter Schneider, Ausnahmezustand und Norm. Eine Studie zur Rechtslehre von Carl Schmitt, Stuttgart 1957 (= Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte. Band 1), S. 66. Die Tatsache, daß Schmitt seine pseudo-historische Konstruktion des Souveräns, der " über den Ausnahmezustand verfügt ", bei Hobbes und indirekt im durch den " Act of Supremacy " begründeten, staatskirchlichen System des frühneuzeitlichen England vorgeprägt sehen konnte, weist zugleich auf die historische Bedeutsamkeit dieser unter Heinrich VIII. ergangenen Gesetzesbeschlusses hin. In ähnlichem Sinn konstatiert auch E[T]Davies, Episcopacy and the Royal Supremacy ... (oben Anm. 48) S. 98: " English modern political theory practically begins with the Act of Supremacy. "

55

Jakob Burckhardt, Historische Fragmente § 82. Hier zitiert nach: Jakob-Burckhardt-Gesamtausgabe, hg. von Albert Oeri und Emil Dürr, Band VII, Stuttgart-Berlin-Leipzig 1929, S. 363.

56

Geoffrey Rudolph Elton, *The Tudor Revolution in government. Administrative changes in the reign of Henry VIII*, Cambridge 1953. - Die zuletzt zitierte Formulierung findet sich bei David Michael Loades, *The Royal Supremacy ...* (oben Anm. 1) S. 128.

57

In der Inanspruchnahme der Oberhoheit über die Kirche durch einen Laien sieht Claire Cross, *Church and people ...* (oben Anm. 7) den zentralen Aspekt der mit dem "Act of Supremacy" inaugurierten, neuen politischen Ordnung. Doch ist zu bedenken, daß Heinrich VIII. - Cranmers wie Gardiners "Godly Prince" - den Anhängern der "neuen Titel des Königs" schwerlich als bloßer Laie, weit eher als durch die Idee des Gottesgnadentums legitimierte Sakralperson erschien; so spricht Scarrisbrick, Henry VIII (oben Anm. 3) im Hinblick auf Cranmer geradezu von einer "near-idolatry", mit welcher der Reformator Englands die brutale Gestalt dieses Herrschers umgeben habe. Die stilisierende Selbstüberhöhung Heinrichs VIII. wie auch die Sakralisierung des königlichen Amtes durch die Apologeten und Propagatoren des "Act of Supremacy" besitzt im übrigen zahlreiche Wurzeln in der englischen Geschichte des Mittelalters wie in der mittelalterlichen Theorie der Herrschaft überhaupt: vgl. hierzu etwa die Hinweise bei McKenna (oben Anm. 10) S. 29, S. 39 und S. 41f.; Griffiths (oben Anm. 10) S. 14f., S. 21 und S. 23 (dort die Feststellung, es habe Heinrich VIII. nur noch "a short, but momentous step" bedeutet, "to extend his empire into the spiritual field also"); ferner Fritz Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie* (Nachdruck) Münster - Köln 1954, dort S. 103. Richtiger als von einem Sieg des Laientums über den englischen Klerus (so die These von Claire Cross) sollte im Blick auf das System des königlichen Supremats über die Kirche von England daher von einem religiös verbrämten Vorgang der "Säkularisierung" schlechthin gesprochen werden. - Zur Kritik an Cross' Auffassung und zur Problematik im ganzen s. auch Rosemary O'Day, *The Debate on the English Reformation* (oben Anm. 32) S. 145f.

58

Ausführliche Interpretation des Titelblatts des "Leviathan" und Erörterung seiner weitreichenden ikonographischen Nachwirkung bei Reinhard Brand, *Das Titelblatt des Leviathan und Goyas El Gigante*, in: Udo Bermbach, Klaus-M. Kodalle (Hg.), *Furcht und Freiheit. Leviathan-Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*, Opladen 1982, S. 201 - S. 231 (s. besonders ebd. S. 203 die Feststellung, das Titelenblem des "Leviathan"

## Anm. 58 (Fortsetzung)

stelle " einen Begriff dar " und führe " kein Exempel an ": so wie auch bei Hobbes selbst " ' der Fürst ' in der generischen Allgemeinheit des Begriffs " das Thema bilde). Diese spezifisch neuzeitliche Konzeption des souverän über " temporalia " wie " spiritualia " verfügenden Gewalthabers aber nimmt in der englischen Geschichte ihren Ausgang mit der Verkündung des " Act of Supremacy " von 1534.

59

Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, hg. von Ronald Grimsley, Oxford 1972, Buch IV, Kap. VIII (S. 225): " De tous les auteurs chrétiens, le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais Etat ni gouvernement ne sera bien constitué. "

60

Zur Bedeutung des Parlamentarismus der Tudorära für die spätere Verfassungsentwicklung Englands vgl. die Ausführungen bei Eike Wolgast, *Absolutismus in England*, in: Hans Patze (Hg.), *Aspekte des europäischen Absolutismus. Vorträge aus Anlaß des 80. Geburtstages von Georg Schnath*, Hildesheim 1979, S. 1 - S. 22, dort besonders S. 6 - S. 8: " In dem Kräftedreieck König, Lords, Commons war die Krone im 16. Jahrhundert eindeutig der stärkere Partner, das Parlament diente als Instrument zur Durchsetzung fürstlicher Ziele, nicht als Kontroll- und Mitregierungsorgan ... [Wichtig] aber ... war das Prinzip, daß die innenpolitischen Umwälzungen nicht aus fürstlicher Machtvollkommenheit vollzogen wurden, sondern im Einvernehmen mit der ständischen Vertretung ... Heinrich VIII. akzeptierte und anerkannte mit dem Reformationsparlament das Prinzip der Regierung durch Konsens ... Die Macht der Krone wurde durch dieses Prinzip praktisch nicht beschränkt, im Gegenteil im Bewußtsein der Übereinstimmung der eigenen Politik mit der Meinung der Ständevertretung gesteigert ... Insgesamt bietet sich am Ende der Regierung Elisabeths dasselbe Bild wie unter Heinrich VIII.: Ein starker Fürst wird an seiner Politik durch das Parlament nicht gehindert ... Wie das Bei- [Peter] Wentworths zeigt, hat sich aber - im Gegensatz zur Zeit Heinrichs VIII. - beim Parlament in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts mindestens ansatzweise ein neues Verständnis der eigenen Rolle entwickelt ... " Weiterhin verweist Wolgast darauf (a.a.O. S. 21), daß nach der Restauration des Jahres 1660 " das Parlament faktisch [und endgültig] die Suprematie in Kirchen- Finanz- und Gesetzesangelegenheiten behielt ", sich die innenpolitischen Machtgewichte auch in der Frage des Kirchenregiments also definitiv zugunsten der ständischen Vertretung verschoben hatten.

61

So umschrieb etwa der berühmte Traktat des "Anonymus von York" die quasi-sakrale Stellung des Monarchen in Wendungen, die streckenweise wie eine Antizipation späterer Entwicklungen anmuten: "Reges in ecclesia Dei ordinantur, ut habeant potestatem regnandi populum christianum ... qui est ecclesia sancta Dei": vgl. Fritz Kern (oben Anm. 57) S. 254. Zwar entgeht Kerns Interpretation des Textes nicht ganz den Gefahren eines undialektischen Kontinuitätsbegriffs (etwa spricht der Autor a.a.O. S. 256 mit einem der Situation des 16. Jahrhunderts entlehnten Terminus von einer "kühnen Verkündigung des königlichen Summebischofs"). Doch scheinen die Thesen des anonymen Traktats streckenweise in der Tat frappant und deuten auf eine lange Tradition des Rechtsdenkens in England, die aus der Vorgeschichte des "Act of Supremacy" nicht auszuklammern ist - mit ganz ähnlichen Begriffen umschrieb Jahrhunderte später, zur Zeit des Großen Schismas, der Oxforder Theologe Richard Ullerston die königliche Vollmacht der Kirchenreform ("Ecclesia Anglicana, cui Ecclesiastes noster Christus vos [i.e. regem] prefecit"): zitiert nach Margaret Harvey, *The power of the Crown* (oben Anm. 21) S. 229 und S. 240. - Die Elemente der Kontinuität zwischen dem englischen Herrscherbild des Mittelalters und der Begründung des Supremats durch die Propagandisten Heinrichs VIII. hebt auch Scarrisbrick, *Henry VIII ...* (oben Anm. 3) S. 325 hervor.

62

Zur Vorgeschichte der Litanei vgl. Rosemary O'Day (oben Anm. 32) S. 149; Jasper Ridley, Thomas Cranmer ... (oben Anm. 5) S. 247f. Die Frage der Datierung erörtern besonders James Gairdner, *Henry VIII's English litanies*, in: *The English historical review* XXIII (1908), S. 530 - S. 532 (Datierungsvorschlag: 1544) und F[ ]E[ ] Brightman, *The litanies under Henry VIII*, in: *The English historical review* XXIV (1909), S. 101 - S. 104, der für 1545 als Entstehungsjahr plädiert. Ebenso datiert auch Stanley Morrison, *English prayer books. An introduction to the literature of Christian public worship*, Cambridge <sup>3</sup>1949 (= *Problems of worship*, hg. von F[ ]W[ ]Dwelly und W[ ] R[ ]Matthews) S. 50. Ähnlich auch G[ ]J[ ]Cuming, *A history of Anglican liturgy*, London 1969, S. 54f. (ebd. S. 50f. auch Hinweise auf die Vorgeschichte der englischen Litanei). - Die Erstellung von Fürbittformularen auf Befehl des Hofes war kein Novum: während des Hundertjährigen Krieges mit Frankreich scheint die Krone Gebete um den Sieg der englischen Waffen unmittelbar im Wortlaut angeordnet zu haben: vgl. A[ ]K[ ]McHardy, *Liturgy and propaganda in the diocese of Lincoln during the hundred*

Anm. 62 (Fortsetzung)

years war, in: Stuart Mews (Hg.), Religion and national identity. Papers read at the nineteenth summer meeting and the twentieth winter meeting of the Ecclesiastical History Society, Oxford 1982, S. 215 - S. 227 (dort besonders S. 223, sowie S. 225 - S. 227 das ausführliche Register im vollständigen Wortlaut überlieferter Gebetsformulare aus der Diözese Lincoln). - Zudem kannte das mittelalterliche Diözesanmissale von Salisbury, der in fast ganz ganz England verbreitete " Use of Sarum " (s. Exkurs Nr. 1 am Ende der vorliegenden Arbeit) das Formular einer eigenen Votivmesse für den König, vgl. Mc Hardy a.a. O. S. 222. Die von Heinrich VIII. " verordnete " Litanei Cranmers - bezeichnenderweise entstanden zum Zeitpunkt einer geplanten englischen Invasion in Frankreich, vgl. Cuming a.a.O. S. 54 - knüpfte insoweit also an eine ältere Tradition der Instrumentalisierung der kirchlichen Liturgie zu politischen Propagandazwecken an.

63

Zum Wortlaut der genannten Fürbitte vgl. die Faksimileausgabe des Textes bei J[ ] E[ ] Hunt (Hg.), Cranmer's first litany fifteen hundred and forty-four and Merbecke's book of common prayer noted, 1550, London 1939 ( Society for promoting Christian knowledge) ferner die photographische Wiedergabe des Originaltextes bei Edward C[ ]Ratcliff, The booke of common prayer of the Church of England: its making and revisions. M.D.Xlix. - M.D.clxi. set forth in eighty illustrations (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), London 1949 (= Society for promoting Christian knowledge) S. 38f. (Tafel 16).

64

Zum möglichen, mentalitätsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Hobbes' staatskirchlicher Konzeption und Carl Schmitts fataler Theorie des " Ausnahmezustands " s. u.a.. die Überlegungen bei Hasso Hofmann, Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts, Neuwied - Berlin 1964, S. 162; Peter Schneider, Ausnahmezustand und Norm ... (oben Anm. 56) S. 84; Leo Strauss, Hobbes' politische Wissenschaft, Neuwied - Berlin 1965 (= Politica. Abhandlungen und Texte zur politischen Wissenschaft, hg. von Wilhelm Hennis und Hans Maier. Band 21), S. 169.

Anmerkungen zu Kapitel IV (S. 42 - S. 52)

1

" fatally faulted in its constitutional theory ", " in fact unworkable ", " a curious constitutional document ": vgl. Wilbur K[ ]Jordan, King Edward VI. Band 1: The Protectorship of the Duke of Somerset, London 1968, S. 56. Jordan vermutet ebd. S. 54f., der Text des Testaments sei von Heinrich vielleicht als ein der Änderung fähiges Provisorium gedacht und möglicherweise erst am 27. Januar 1547, wenige Stunden vor dem Tod des Königs, unterzeichnet worden. Seine erwähnte Kritik des Dokuments fasst Jordan wie folgt zusammen: " a constitutional fiction ... which identified the will of the King with that of the Privy Council and which assumed that a child was a man " (ebd. S. 56). Gegen diese Kritik ließe sich einwenden, daß Heinrichs Testament hier nur Schwierigkeiten widerspiegelt, die grundsätzlich kaum zu lösen waren, so lange der (frühneuzeitliche) Staat noch wesentlich als Personalverband, und nicht als ein personale Bindungen transzendierendes Institutionengefüge begriffen wurde. - Zur späteren Kontroverse unter Elisabeth I. um Legitimität und rechtliche Geltung des letzten Willens ihres Vaters (im Zusammenhang mit dem Problem einer Sukzession der Stuartlinie) vgl. die ausführlichen Hinweise bei Marie Axton, The Queen's two Bodies. Drama and the Elizabethan Succession, London 1977, S. 35f.

2

Jasper Ridley, Thomas Cranmer, Oxford 1962, S. 207, S. 234f. und S. 251; Ders., Heinrich VIII. Eine Biographie, Zürich 1990 (Originalfassung London 1984), S. 378f.; Glyn Redworth, In Defence of the Church Catholic. The Life of Stephen Gardiner, Oxford 1990, S. 201f. und S. 206 sowie S. 224. Gardiners Stellung am englischen Königshof war im Übrigen bereits unter Heinrich VIII. teilweise erschüttert worden durch einen Prozeß gegen den Neffen - und zeitweiligen persönlichen Sekretär - des Bischofs, der wegen geheimer Kontakte mit Reginald Pole im Februar 1544 als Leugner des königlichen Supremats hingerichtet wurde: vgl. Redworth a.a.O. S. 176, S. 205 und S. 208.

3

Zur Totenfeier für Heinrich VIII. in der Kapelle von " Windsor Castle " und zu Gardiners erwähnter Homilie vgl. Redworth, In Defence ... (oben Anm. 2) S. 252; James Arthur Muller, Stephen Gardiner and the Tudor reaction, London 1926, S. 142; John J[ ]Scarrisbrick, Henry VIII, London 1968, S. 497. - Bezeichnenderweise fiel auch einem anderen, führenden Exponenten einer " konservativen " Richtung innerhalb des henrizianischen Episkopats, Bischof Cuthbert Tunstal von Durham, bei Heinrichs Exequien eine liturgisch herausragende Rolle zu: vgl. hierzu Charles Sturge, Cuthbert Tunstal, Churchman, Scholar, Statesman, Administrator, London - New York - Toronto 1938, S. 270.

4

Muller (oben Anm. 3) a.a.O.; Redworth, In Defence ... (oben Anm. 2) S. 252.

5

Zum zitierten Text der Krönungspredigt vgl. Miscellaneous Writings and Letters of Thomas Cranmer, Archbishop of Canterbury, Martyr, 1556, hg. von John Edmund Cox, Oxford 1846, S. 126f. (" Your majesty is God's vice-gerent and Christ's vicar within your own dominions, and to see, with your predecessor Josiah, God truly worshipped, and idolatry destroyed, the tyranny of the bishops of Rome banished from your subjects, and images removed ... to reward virtue, to revenge sin, to justify the innocent, to relieve the poor ... and to execute justice throughout your realms ").

Der Ideologie des Supremats wie dem allgemein reformatorischen Impetus der Feier gleichermaßen verpflichtet war Cranmers Feststellung, daß " the solemn rites of coronation have their ends and utility, yet neither direct force or necessity: they be good admonitions to put kings in mind of their duty to God, but no increasement of their dignity. For they be God's anointed, not in respect of the oil which the bishop useth, but in consideration of their power which is ordained, of the sword which is authorised, of their persons which are elected by God ... " (ebd. S. 126).

Zur Einordnung von Cranmers Homilie vgl. auch Chester W[ ] Chapman, The last Tudor King. A study of Edward VI, Glenfield/ Leicestershire <sup>2</sup>1974, S. 156f.; Jordan (oben Anm. 1) S. 67, sowie E[ ] T[ ] Davies, Episcopacy and Royal Supremacy in the Church of England in the XVI Century, Oxford 1950, S. 119.

6

Vgl. Chapman (oben Anm. 5) S. 158. - Zur sorgfältigen Inszenierung der Krönungsfeier und der mit dem Krönungstag verbundenen, volkstümlichen Schau- stellungen selbst in den kontinentalen Besitzungen Englands vgl. Calendar of State Papers, Foreign Series, of the Reign of Edward VI., 1547 - 1553 ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), hg. von William B[ ] Turnbull, London 1861, S. 308 - S. 310 (Nr. 47).

7

The Chronicle and political papers of King Edward VI, hg. von Wilbur K[ ] Jordan, Ithaca/ New York 1966, S. 5. - Cranmers Krönungspredigt (s. oben Anm. 5) hatte als Vorbilder der neuen Herrschaft die Propheten und Richter des Alten Testaments genannt und der bald schon einsetzenden, panegyrischen Propaganda um die Person des kindlichen Monarchen damit im Grunde bereits das entscheidende Stichwort geliefert: Edward galt fortan vorzugsweise als ein " zweiter Josias " (zu vergleichbarer Rhetorik in Briefen

Anm. 7 (Fortsetzung)

und politischen Handlungsanweisungen Calvins vgl. Ernst Walter Zeeden, Das Zeitalter der Gegenreformation, München <sup>2</sup>1979, S. 64, S. 106f. und S. 111).

8

Zu Einzelheiten vgl. Jordan (oben Anm. 1) a.a.O.; Chapman (oben Anm. 5) S. 156f.

9

Zu Edwards früher Popularität s. David Michael Loades, The Tudor Court, London 1986, S. 31.

10

Vgl. Redworth (oben Anm. 2) S. 249 mit Anm. 4.

11

Beleg bei Jordan (oben Anm. 1) S. 62.

12

Redworth (oben Anm. 2) S. 254.

13

Redworth a.a.O. S. 255; Jordan (oben Anm. 1) S. 150f.; Claire Cross, Church and people 1450 - 1660. The triumph of the laity in the English Church, Hassocks/ Sussex 1976 (= Fontana Library of English history. Band 2), S. 78 (Cross sieht in Gardiners Bericht etwas vereinfachend ein Indiz für fortdauernde Bedeutung lollardischer Tendenzen in England noch in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts). Zu Gardiners Warnung vor "ikonoklastischen" Bestrebungen und damit verbundenen, heterodoxen Strömungen überhaupt s. ferner Penry Williams, The Tudor Regime, Oxford - New York 1979, S. 369.

14

Gardiner allerdings protestierte sofort in einem an Paget persönlich gerichteten Schreiben und berief sich auf die Lehre vom göttlichen Ursprung des Bischofsamts: vgl. Jordan (oben Anm. 1) S. 62; Redworth (oben Anm. 2) S. 253f. - Zu Cranmers Zustimmung zu diesem "insidiösen" Rechtsakt s. Jordan a.a.O. und Jasper Ridley, Thomas Cranmer ... (oben Anm. 2) S. 2. Die Auffassung, die Bischöfe seien vor allem "ministers" der Krone - und nicht so sehr Träger geistlicher Vollmacht kraft eigenen Rechts - bestimmte schon Heinrichs Verständnis des bischöflichen Amtes und wurde später, in der zweiten Regierungshälfte seiner Tochter Elisabeth, Anlaß zu ausgedehnten Kontroversen wurde: vgl. Scarrisbrick, Henry VIII ... (oben Anm. 3) S. 385 und S. 413 - S. 418, sowie William David Cargill Thompson, Sir Francis Knolly's Campaign against the

## Anm. 14 (Fortsetzung)

I u r e D i v i n o Theory of Episcopacy, in: Ders., Studies in the Reformation: Luther to Hooker, hg. von Clifford William Dugmore, London 1980, S. 94 - S. 130. Im Grunde wurde die Lehre vom **Ius divinum** der Bischöfe in der " Church of England " erst unter Karl I. und William Laud für kurze Zeit zur offiziell herrschenden (später dann wieder angefochtenen) dogmatischen Theorie.

15

Vgl. oben Anm. 5.

16

Jakob-Burckhardt-Gesamtausgabe Band VII, hg. von Albert Oeri und Emil Dürr, Stuttgart - Berlin - Leipzig 1929, S. 130; Jakob Burckhardt, Über das Studium der Geschichte. Der Text der ' Weltgeschichtlichen Betrachtungen ' auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften herausgegeben von Peter Ganz, München 1982, S. 349.

17

John J[ ] Scarrisbrick, The Reformation and the English People, London 1984 (Nachdruck Oxford 1986), S. 81.

18

Beleg bei Cajus Fabrizius, Die Kirche von England. Ihr Gebetbuch, Bekenntnis und kanonisches Recht (= Corpus Confessionum. Sammlung grundlegender Urkunden aus allen Kirchen der Gegenwart, 17. Abteilung, 1. Band), Berlin - Leipzig 1937, S. LXIII. - Auf die Vorbildfunktion der Liturgiepraxis des Hofes (sowie der Gottesdienstgestaltung in " Westminster Abbey " und " St. Paul's Cathedral " in London) verweist Horton Davies, Worship and Theology in England. Band 1: From Cranmer to Hooker, 1534 - 1603, Princeton/ New Jersey 1970.

19

Edward C[ ] Ratcliff (Hg.), The booke of common prayer of the church of England: its making and revisions ... London 1949 (= Alcuin Club Collections Nr. XXXVII), S. 12f. - Zur schrittweisen Vorbereitung liturgischer Neuerungen durch die Administration Somersets s. ferner R[ ] W[ ] Heinze, The Proclamations of the Tudor Kings, Cambridge 1976, S. 204f. (Hinweis auf Proklamation Edwards VI. vom Mai 1547, in welcher die Krone, also faktisch der " Lordprotektor " Somerset, sich das alleinige Recht auf Modifikation und Umgestaltung der Liturgie vorbehielt, sowie Zusammenfassung des Protestes Gardiners vom Juli des gleichen Jahres).

20

Jordan (oben Anm. 1) S. 161f.

21

Hierzu vgl. oben Kapitel III mit Anm. 20. - Die Einführung volkssprachlicher Schriftlesungen in den Gemeindegottesdienst entsprach zwar einer Grundfigur " reformatorischen " Handelns, war für sich allein gesehen aber nicht notwendig schon identisch mit einer Ankündigung weitergehender Reformen im Bereich der Liturgie. So verband etwa der spätere Reformator Basels, Johannes Oecolampadius, in einer an Hedio gerichteten Schrift den Hinweis auf die von ihm praktizierte Verlesung von Epistel und Evangelium in der Volkssprache mit einem ausdrücklichen Bekenntnis zu den geltenden Liturgieformen und wies den Verdacht von sich, etwas an Aufbau und Wortlaut der Messe ändern zu wollen: " Alia quae de me feruntur, vana sunt, tantum evangelium et epistolam germanico et non latino sermone legi. Fateor haec legi, ut tibi relatum, sed ea modestia, gravitate et reverentia, qua decet sacrosancta dei verba annuntiare, nihil alioquin in solitum admittens, nihil ex consuetis ceremoniis praetermittens, nihil ex hactenus observato ordine invertens ": vgl. Quod expediat epistolae & Evangelii lectionem in Missa vernaculo Sermone plebi promulgari, Oecolampadii ad Hedionem Epistola ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Ebernburg 1522, A4 und A4<sup>b</sup> (Textwiedergabe in leicht geglätteter, lateinischer Orthographie. Hervorhebungen von mir). Oecolampadius trennt also zwischen der Schriftlesung - die er, zum Nutzen der Laien, in der Volkssprache abhält - und der übrigen Meßliturgie (an der er, zum damaligen Zeitpunkt, Änderungen noch nicht für angebracht hält). - Cranmers kurz nach der zitierten Verordnung Edwards VI. erschienene " Order of the Communion " stellt, wenngleich schon auf höherer Stufe, ein vergleichbares Zwischenstadium reformatorischer Neugestaltung dar.

22

Zum Text der " Order of the Communion " s. H[ ]A[ ]Wilson (Hg.), The Order of the Communion, 1548. A facsimile of the British Museum copy c. 25, f. 15 (= The Henry Bradshaw Society Band XXXIV), London 1908 (vollständige Faksimilewiedergabe der Liturgie von 1548); Joseph Ketley (Hg.), The two liturgies A.D. 1549 and A.D. 1552, with other documents set forth by authority in the reign of King Edward the Sixth ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Cambridge 1844 (Text der Liturgie von 1548 sowie der beiden " Common Prayer Books " von 1549 und 1552; Colin Buchanan (Hg.), Eucharistic Liturgies of Edward VI: A text for Students, Bramcote/ Nottingham 1983 (= Grove Liturgical Study Nr. 34). - Zum Wortlaut der Exhortation und Generalabsolution vgl. Wilson a.a.O. Bi und Bi<sup>b</sup>.

23

Zum entsprechenden Passus der " Ten articles of Faith " von 1536 s. den bei Fabricius (oben Anm. 18) S. 585 - S. 606 abgedruckten Text; dort S. 595, Z. 10 - Z. 40.

24

Ketley (oben Anm. 22) S. 8; Wilson, The Order of the Communion ... (oben Anm. 22) Vp. - Zur Interpretation der genannten Rubrik sowie zum folgenden vgl. besonders Colin Buchanan, What did Cranmer think he was doing? Bramcote/ Nottingham 1976 (= Grove Liturgical Study Nr. 7), S. 11f. Buchanans Deutung, die in der Rubrik vorgeschriebene, nachträgliche Konsekration ohne nachfolgende Elevation sei " a hint of changes to come " dürfte Cranmers Intention treffen, die zum damaligen Zeitpunkt aber für Außenstehende noch kaum erkennbar war: den Verzicht auf eine weitere Elevation mochte man mit der Überlegung erklären, der Priester konsekriere eben " secreto ", und die bereits erfolgte, feierliche Elevation und Adoration der eucharistischen Elemente im Rahmen der Anaphora erfordere und dulde keine Verdoppelung.

25

Der in der betreffenden Rubrik gebrauchte Terminus lautete " Cup ": eine Begrifflichkeit, die Gemeindegeistlichen und Kirchenpflegern (" Churchwardens ") einen gewissen Spielraum der liturgischen Gestaltung ließ. An anderer Stelle spricht Cranmers Text zudem von " the biggest chalice ", der für die Abendmahlsfeier zu verwenden sei: vgl. Ketley (oben Anm. 22) S. 4 und S. 8; Wilson (oben Anm. 22) Vp. S. auch Buchanan (oben Anm. 22) S. 6.

26

Buchanan (oben Anm. 22) S. 6: " ... euery of the said consecrated breades shalbe [sic] broken in two peces, at the least, or more by the discretion of the minister, and so distributed. " Zur Bedeutung dieser Bestimmung vgl. Geoffrey J[.] Cuming, A history of Anglican liturgy, London 1969, S. 65.

27

Buchanan (oben Anm. 22) a.a.O.: " The peace of God whiche passeth all understanding, kepe your hartes and myndes in the knowledge and loue of God, and of his sonne Jesus Christ, our Lorde ... Amen. " - Cranmer verzichtete hier auf die Einführung der in manchen zeitgenössischen reformatorischen Kirchenordnungen - etwa Martin Bucers Straßburger Liturgie von 1539 oder auch Olav Petris Schwedischer Liturgie von 1531 - üblichen " aaronischen " Segensformel und entschied sich stattdessen für eine

## Anm. 27 (Fortsetzung)

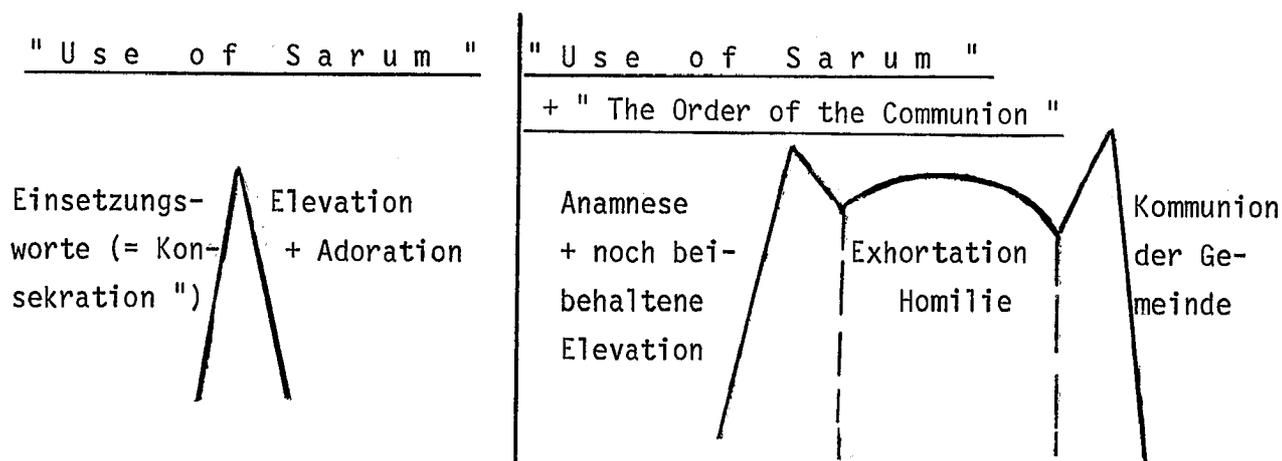
" paulinisch " inspirierte Segensformel, wie sie sich in ähnlicher Weise bereits in Hermann von Wieds Kölner Kirchenordnung (1545) fand, deren von Albrecht Hardenberg noch im gleichen Jahr veranstaltete, lateinische Übertragung (die sogenannte " Pia Deliberatio ") Cranmer bei Abfassung seiner " Order of the Communion " in jedem Fall benutzt haben dürfte. - Zu den Segensformeln der zitierten kontinentalen, reformatorischen Liturgien vgl. " ... Einfachigs bedencken/ warauff ein christliche in dem wort Gottes ge-grünte [sic] Reformation/ an Lehr brauch der Heyligen Sacramenten und Ceremonien ... anzurichtenseye ... " (vollständige Titelan-gabe im Quellenverzeichnis), Bonn<sup>2</sup> 1544 (im folgenden zitiert: Kölner Kirchenordnung), dort CXb / T iiii b; R[] C[] D Jasper, Geoffrey J[] Cuming, Prayers of the Eucharist. Early and Reformed, London 1975, S. 131 und S. 138. Zur Chronologie der Beeinflußung Cranmers durch Hermanns Kölner Kirchenordnung s. Geoffrey J[] Cuming, The Godly Order. Text and Studies relating to the Book of Common Prayer, London 1983, S. 68 - S. 90: dort S. 74 Cumings Ver-mutung, Cranmer habe bei Abfassung der ersten seiner eucharisti-schen Liturgien wohl noch nicht die englische Übersetzung (1547) dieser Agende gekannt, wohl aber die lateinische " Pia Delibera-tio " (s. oben), während andere Autoren für die deutsche Urfassung als Quelle des Erzbischofs plädieren (Cuming a.a.O. S. 73). Ent-scheidend für die Beantwortung dieser eher am Rande liegenden Frage ist neben dem genauen Textvergleich der verschiedenen Versionen mit Cranmers englischen Liturgien auch die Fixierung des Entstehungsdatums der " Order of the Communion " (Brightman plädiert für Herbst 1547 als " terminus ante quem ", was eine Kenntnis der englischen Fassung zu diesem Zeitpunkt faktisch ausschlosse; vgl. dazu Cuming a.a.O. S. 74).

28

Buchanan (oben Anm. 24) S. 12 vertritt die Auffassung, Cranmers " Order of the Holy Communion " füge dem mittelalterlichen Missale von Salis-bury, in welchem die Anaphora mit Einsetzungsworten und Elevation der eucharistischen Elemente den Höhepunkt der liturgischen Hand-lung bildet, mit dem Ritus der gemeinsamen Kommunionfeier der Ge-meinde eine weitere Klimax hinzu, so daß die durch sein Kommunion-formular erweiterte und einschneidend veränderte Liturgie nun gleich-sam zwei Gipfel aufweise. Infolge der Einführung umfangreicher Ex-

## Anm. 28 (Fortsetzung)

hortationen weist Cranmers Abendmahlsformular jedoch auch eindeutig dem Bereich der Wortverkündigung zuzuordnende Züge auf, die auf den reformatorischen Lehr- und Predigtgottesdienst kontinentaler Prägung hindeuten. Ein um diesen entscheidenden Aspekt vervollständigtes, graphisches Schema könnte, in Ergänzung der Darstellung Buchanans, daher aussehen wie folgt:



Nach diesem revidierten Gliederungsschema weist Cranmers Liturgie von 1548 also mehrere Schwerpunkte auf: die weitgehend noch unverändert beibehaltene Anaphora, die predigthafte Gepräge tragende Exhortation vor dem Abendmahls-empfang und die gemeinsame Abendmahlsfeier der Gemeinde selbst. In solch neuen Schwerpunktbildungen kündigt sich eine folgenreiche Umgestaltung der englischen Liturgie (die in Cranmers zweitem " Book of Common Prayer " von 1552 dann auf ihren Höhepunkt gelangen sollte) deutlich an, ohne daß der Erzbischof mit der Tradition des mittelalterlichen " Use of Sarum " bereits offen und unwiderruflich gebrochen hätte.

29

Hierzu s. auch Buchanan a.a.O.

30

Zur sozialhistorischen Bedeutung des " Chantries Act " vom 21. Dezember 1547 vgl. John J[ ] Scarrisbrick, *The Reformation and the English People*, London 1984 (Nachdruck Oxford - New York 1986), S. 65f.; J[ ] H[ ] Bettey, *Church and Community. The Parish Church in English life*, Bradford-on-Avon/ Wiltshire 1979, S. 62. Zur entscheidenden Funktion der " Chantries " im kirchlichen Gefüge Englands s. die Fallstudie von Clive Burgess, *Strategies for Eternity: Perpetual Chantry Foundation in Late Medieval Bristol*, in: Christopher Harper-Bill (Hg.), *Religious Belief and ecclesiastical Careers in Late Medieval England. Proceedings of the Conference held at Strawberry Hill, Easter 1989, Woodbridge/ Suffolk 1991* (= *Studies in the History of Medieval Religion* Band 3), S. 1 - S. 32, dort besonders S. 16f. (Hinweis auf Errichtung

## Anm. 30 (Fortsetzung)

einer " Perpetual Chantry " durch den 1454 verstorbenen Kaufmann John Burton und deren Einwurzelung ins städtische Umfeld von Bristol).

31

Zur die spätmittelalterliche Volksfrömmigkeit in England prägenden Lehre vom Purgatorium und zu den Folgewirkungen ihrer Ablösung durch andersgeartete Vorstellungen vgl. besonders Clive Burgess, A fond thing vainly invested: an essay on Purgatory and pious motive in later medieval England, in: Susan J[ ] Wright (Hg.), Parish, Church and people. Local studies in lay religion 1350 - 1750, London-Auckland-Johannesburg 1988, S. 56 - S. 84; ferner Keith Thomas, Religion and the decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth England, London 1971, S. 588f. und S. 604f., sowie Colin Richmond, The English Gentry and Religion, c. 1500, in: Christopher Harper-Bill (Hg.), Religious Belief ... (oben Anm. 30) S. 121 - S. 150, dort besonders S. 126 (Hinweis auf die Reformation überdauernden, ikonographischen Niederschlag der Lehre vom Purgatorium in einer mittelalterlichen Kapelle der Pfarrkirche von Macclesfield) und S. 128 (spätmittelalterliche letztwillige Verfügungen als Quellen religiöser Mentalität).

32

Zu der (von der Diplomatie des französischen Hofes geschürten) Furcht vor einer Intervention Karls V. in England s. Calendar of State Papers, Foreign Series, of the Reign of Edward VI. ... (oben Anm. S. 53, Nr. 232. (26. August 1550).

33

Text des " Act of Uniformity " vom 15.1. 1549 bei David C[ ] Douglas et alii (Hg.), English historical documents, Band V (1485 - 1558), hg. von C[ ] H[ ] Williams, London 1967, S. 849 - S. 851 (Nr. 131); Ketley (oben Anm. 22) S.17- S.19; Colin Buchanan, Background Documents to Liturgical Revision 1547 - 1549, Bramcote/ Nottingham 1983 (= Grove Liturgical Study Nr. 35), S. 34f.

34

Der diesbezüglich entscheidende Passus des " Act of Uniformity " ordnete an, " that all and singular ministers in any cathedral or parish church, or other place within this realm of England, Wales Calais, and Marches of the same, or other of the King's dominions shall from and after the feast of Pentecost next coming, be bound

Anm. 34 (Fortsetzung)

to say and use the Matins, Evensong, Celebration of the Lord's Supper commonly called the Mass, and administration of each of the sacraments, and all their common and open prayer, in such order and form as is mentioned in the said book and none other or otherwise ... ": vgl. English historical documents ... (oben Anm. 33) S. 850. Die zitierte Bestimmung schloß also auch private Zelebrationen, Stillmessen nach der Liturgie des " Use of Sarum " und ähnliches ausdrücklich aus.

35

Zur Vorgeschichte des " Act of Uniformity " vom 15.1.1549 sowie des ersten " Book of Common Prayer " s. insbesondere den bei Buchanan, " Background Documents " ... (oben Anm. 33) S. 13 - S. 33 wiedergegebenen Text der großen Debatte des " House of Lords " über das Abendmahl; ferner Fabricius (oben Anm. 18) S. LXIII f.; Massey Hamilton Shepherd, The Oxford American Prayer Book Commentary, New York <sup>2</sup>1951, S. XVII; (ausführlich) Jordan (oben Anm. 1) S. 310 - S. 318.

36

Beispiele für die in reformatorischen Kirchenordnungen des Kontinents anzutreffende Ersetzung der täglichen Meßfeier durch einen Wortgottesdienst ohne Abendmahlsfeier bei Ernst Walter Zeeden, Kleine Reformationsgeschichte von Baden-Durlach und Kurpfalz, Karlsruhe 1956, S. 18 und S. 32; Ders., Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München - Wien 1965, S. 84. Zu Struktur und Bedeutung des oft in traditioneller Manier als " matutin " bezeichneten, morgendlichen Wortgottesdienstes im Bereich des deutschen Luthertums vgl. Ernst Walter Zeeden, Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Münster 1959 (= Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum. Band 17), S. 19. - Zum Gebrauch des Lateinischen in diesen, stark von vorreformatorischer Tradition geprägten Wortgottesdiensten s. auch Ernst Walter Zeeden, Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform, Stuttgart 1985 (= Spätmittelalter und frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung. Band 15), S. 135f.

37

Von etwa hundert Editionen bis zum Verbot des Breviers durch Paul IV. im Jahr 1558 spricht Horton Davies, *Worship and Theology in England*. Band 1: *From Cranmer to Hooker, 1534 - 1603*, Princeton/ New Jersey 1970, S. 172. Genaue Detailangaben zu Ausgaben und Verbreitung der Brevierbearbeitung Francisco de Quiñones' bei J[.] M[.] Lenhart, Quiñones' breviary a best seller, in: *Franciscan Studies* 27 (1946), S. 468.

38

Einzelheiten dieser Reformbestrebungen des spanischen Kardinals bei Juan Meseguer Fernández, Programa de gobierno del P. Francisco de Quiñones, Ministro General O.F.M. (1523 - 1528), in: *Archivo Ibero-Americano. Revista de estudios historicos* XXI (1961), S. 5 - S. 51. Quiñones verfügte den Verkauf aller aus Edelmetall gefertigten, kultischen Gegenstände (ausgenommen natürlich Patenen und Meßkelche), " que no sean la cruz " (S. 14) - zu denken ist wohl an silberne und goldene Heiligenstatuetten, Rosarien u.ä. - erließ eine strenge, auf die ursprüngliche Ordensregel zurückgreifende Kleiderordnung, mißbilligte die öffentliche Zurschaustellung von Ehrenzeichen, akademischen Graden und Adelstiteln durch Ordensangehörige (S. 15) und zeigte sich bei seinen Reformmaßnahmen insgesamt bestimmt von jenem " ideal de altísima pobreza " (a.a.O.), das bei der Gründung des Franziskanerordens Pate gestanden hatte.

39

Zu Cranmers Verbindung mit Pietro Martire Vermigli s. die Hinweise bei G[.] W[.] Bromiley, *Thomas Cranmer theologian*, London 1956, S. XX und S. 5.

40

Zur liturgiegeschichtlichen Stellung des Breviers von Quiñones vgl. die materialreiche Darstellung bei Suitbert Bäumer, *Geschichte des Breviers*, Freiburg 1895, S. 391f.; ferner Cuming, *A history of Anglican liturgy* (oben Anm. 26) S. 47f. - Zu Einwänden der Kurie, aber auch der theologischen Fakultät der Sorbonne gegen Quiñones' Brevierbearbeitung s. Cuming a.a.O. S. 48 sowie den informativen Überblick in: *Enciclopedia Cattolica* Band X (1953) Sp. 421.

41

Horton Davies, *Worship and Theology* (oben Anm. 37) S. 172; Fabricius (oben Anm. 18) S. LXII.

42

Vgl. hierzu die Ausführungen bei Anthony Gelston, *Cranmer and the Daily Services*, in: Margot Johnson (Hg.), *Cranmer. A living influence for 500 years. A collection of essays by writers associated with Durham*, Durham 1990, S. 51 - S. 81. - Zur liturgisch-mystagogischen Funktionen der Tagzeiten bereits in der frühen Kirche vgl. den Hinweis bei Frans van de Paverd, *St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues. An Introduction*, Rom 1991 (= *Orientalia Christiana Analecta*. Band 239), S. 168 mit Anm. 50 (abendliche Zelebration der Eucharistie in der frühen Christenheit, Zelebration ausschließlich am Morgen - verbunden mit entsprechender Symbolik - ab viertem Jahrhundert). Cranmer bediente sich für seine Wortgottesdienste durchaus auch der mit den liturgischen Tageszeiten herkömmlicherweise verbundenen Symbolik, etwa durch die Bestimmung, am Ende des "Morning Prayer", "daily throughout the year", das "Te Deum" zu rezitieren oder zu singen, dessen vorletzte Bitte lautet "Vouchsafe, O Lord: to keep us this day without sin" ("Dignare Domine, die isto, sine peccato nos custodire"). Wie schon in den monastischen Liturgien des Mittelalters, trat der Text des "Hymnus Ambrosianus" so in eine unmittelbare Beziehung zur realen Lebenssituation der bei Tagesanbruch zum Lobpreis und Gottesdienst Versammelten, die um die Gnade flehen, am begonnenen Tage Gottes Willen zu tun. Cranmers liturgische Gestaltung unterstrich diese bedeutsame Relation durch die tägliche Rezitation des früher nur an Hochfesten gesungenen "Te Deum" und durch dessen Übertragung aus der lateinischen Kult- in die Volkssprache, die den Sinn der zitierten Fürbitte allen Gottesdienstbesucher zugänglich machte. Für dieses Verfahren gab es im übrigen gewichtige Vorbilder (in Gestalt volkssprachlicher Breviere und Martyrologien) aus vorreformatorischer Zeit: vgl. hierzu *The Martiloge in Englysshe after the use of the chirche of Salisbury ...* (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), hg. von Francis Procter und Edward Samuel Derrick, London 1893, S. Vif.

43

Vgl. die Studie von G[ ] W[ ] Bromley, *Baptism and the Anglican Reformers*, London 1953, S. 150 und S. 156; Cuming, *A history of Anglican liturgy* (oben Anm. 26) S. 83f. Im Falle des öffentlichen Taufritus des "Prayer Book" sieht Cuming eine gewisse Familienähnlichkeit mit dem Taufformular des mittelalterlichen "Use of Sarum" (während er für das bereits im ersten "Prayer Book" enthaltene Rituale der privaten Tauffeier Justus Jonas' sächsische Kirchenordnung von 1540 als wahrscheinliches Vorbild nennt); Ähnlich auch Ders., *The Godly Order ...* (oben Anm. 27) S. 84f.

44

Bromiley, *Baptism and the Anglican reformers* (oben Anm. 43) S. 152f.; Stephen W[ ]Sykes, 'Baptisme doth represente unto us oure profession', in: Margot Johnson (Hg.), *Cranmer. A living influence ...* (oben Anm. 42 S. 122 - S. 143, dort besonders S. 137 und S. 139. Englische Reformer wie Nicholas Ridley, denen das Beispiel oberdeutscher, reformatorischer Kirchenordnungen vor Augen stand, nahmen besonderen Anstoß an der großen Zahl des sakramentale Geschehen nur ausdeutender (nicht konstituierender) Riten, wie sie die liturgische Praxis des "Use of Sarum" in besonderem Maß kennzeichneten. In seinem Kern ging das Verfahren, den das Sakrament der Taufe konstituierenden Ritus (des Untertauchens bzw. der Aspersion des Täuflings) durch weitere, auf typologische Vorbilder der Heilsgeschichte zurückgreifende Riten zu verdeutlichen, auf liturgische Praxis und mystagogisches Schrifttum bereits der patristischen Zeit zurück, in dem auch Symbole und rituelle Handlungen ursprünglich paganer Provenienz sich in den Dienst der christlichen Glaubensverkündigung gestellt sahen. Zu diesem Sachverhalt insgesamt vgl. die grundlegenden Ausführungen bei Mircea Eliade, *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Mailand 1981 (dort S. 137 die zusammenfassende Feststellung, daß "i padri della chiesa hanno saputo sfruttare determinati valori precristiani e universali del simbolismo acquatico, arricchendoli di significati inediti, correlati al dramma storico di Cristo").

45

Bromiley (oben Anm. 43) S. 152f. Sykes (oben Anm. 44) verweist jedoch auch auf die deutlich verschiedene Gewichtung von konstituierenden und ausdeutenden Riten in Cranmers Taufagende: die Bezeichnung des Täuflings mit dem Kreuzzeichen, Exorzismus, aber auch Schriftlesung und gemeinsames (stellvertretendes) Credo von Eltern und Paten wurden laut einer dem Taufformular beigefügten Rubrik an die Kirchentür verlegt und damit deutlich als mystagogische Vorbereitung des eigentlichen Taufritus gekennzeichnet, der "simply" "in the ... dipping the child into the water ... or, in the case of certified weakness, sprinkling it with water" bestand (S. 139 und S. 137). - Die Exorzierung des Täuflings sah im übrigen auch die von Cranmer als Quelle benutzte "Pia deliberatio" ausdrücklich vor: vgl. Kölner Kirchenordnung (oben Anm. 27) S. LXXVIII<sup>b</sup> (Q II<sup>b</sup>).

46

Hier zitiert nach Bromiley (oben Anm. 43) S. 137.

47

Nähere Erörterung dieses Zusammenhangs in Kapitel VII, Abschnitte 5 und 6 der vorliegenden Arbeit.

48

Bromiley (oben Anm. 43) S. 36 und S. 159. Cranmer machte sich teilweise die Metaphorik Zwinglis zu eigen (Vergleich des Untertauchens im Taufwasser mit dem Zug der Israeliten durch das Rote Meer, der Fahrt der Arche durch die Wasser der Sintflut, u.ä.). Wenngleich Zwinglis Taufformular für Cranmers Taufgäuge damit wesentliche Stichworte lieferte, geht das Prinzip einer symbolischen Ausdeutung des Taufgeschehens durch eine typologische Anknüpfung an zentrale Heilsereignisse des Alten Testaments doch in seinem Kern auf die Kirchenväter, insbesondere Ambrosius und Augustinus zurück.

49

Bromiley (oben Anm. 43) S. 47.

50

Bromiley a.a.O. S. 144.

51

Die traditionelle Klausel des Rituale von Salisbury lautete: " Si tu es homo. "

52

Diese These stellt Keith Thomas, Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth England, London 1971, dort besonders S. IX, S. 4, S. 159 und S. 588, in den Mittelpunkt seiner a.a.O. passim vorgenommenen Interpretation der anglikanischen Liturgie (s. dazu auch den Hinweis in Abschnitt A der vorliegenden Arbeit).

53

Die im Auftrag des Kurfürsten Hermann von Wied verfasste Kölner Kirchenordnung erschien erstmals 1543, eine zweite Auflage in Bonn 1544 (oben Anm. 27). Die 1545 erschienene, lateinische Übersetzung trug den Titel: " Simplex ac pia Deliberatio. " Die englische Übertragung von 1547 mit dem Titel "A simple and religious consultation " wurde bereits im folgenden Jahr erneut aufgelegt. Cranmers Sprachenkenntnis gestattete ihm vermutlich, neben der englischen und der lateinischen Version auch die deutsche Urfassung des Textes mit heranzuziehen. Ausführliche Erörterung bei Cuming, The Godly Order ... (oben Anm. 27) S. 73. In jedem Fall aber ist die Frage, ob Cranmer alle drei Versionen der Gottesdienstordnung oder nur eine von ihnen benutzt habe, wie Cuming a.a.O. anmerkt, von sachlich geringem Gewicht, " because no doctrinal difference is involved. "

54

Vgl. Massey Hamilton Shepherd, Jr., *The Oxford American Prayer Book Commentary*, New York - Oxford 1951, S. XVII.

55

Vgl. den entsprechenden Passus der Exhortation bei Ketley, *The two liturgies ...* (oben Anm. 22) S. 79f. Eine Exhortation und " Vermahnung " der Kommunikanten sahen auch verschiedene vorreformatorische Liturgien des Kontinents vor: vgl. Ernst Walter Zeeden, *Katholische Überlieferungen ...* (oben Anm. 36) S. 18. Die ausdrückliche Zurückweisung Unwürdiger, Irrgläubiger und öffentlicher Sünder bildete vor allem einen festen Bestandteil zahlreicher reformatorischer Kirchenordnungen, vgl. hierzu die Hinweise bei Julius Smend, *Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe*, Göttingen 1896 (Nachdruck Nieuwkoop 1967), S. 177 und S. 185. Textbeispiele für Admonitionen und Exhortationen in reformatorischen Gottesdienstformularen des Kontinents in: *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, hg. von Emil Sehling. Fortgeführt vom Institut für evangelisches Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Göttingen, Band 1, Leipzig 1902, S. 15 und S. 519; Band 2, 1, Leipzig 1904, S. 80; Band 3, Leipzig 1909, S. 67f.; Band 4, Leipzig 1911, S. 67; Band 5, Leipzig 1913, S. 154, S. 387, S. 528 und S. 530f.; Band 11, Tübingen 1961, S. 48, S. 54, S. 195f., S. 554, S. 659, S. 736. Zur theologischen Grundlegung der Exhortation bei Luther vgl. die Ausführungen bei Hans Bernhard Meyer, *Luther und die Messe*, Paderborn 1965 (= *Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien* Band XI) S. 190 - S. 204. - Die komplexe Relation von Kommuniongemeinschaft und grundsätzlicher Exkommunikationsvollmacht der Kirche erörtert ausführlich Virgilio Noè, ' *Excommunicatio, Paenitentia, Reconciliatio* ' nella tradizione ecclesiastica occidentale prima del IV secolo, in: Sergio Felici (Hg.), *Catechesi battesimali e Riconciliazione nei Padri del IV secolo*, Rom 1984, S. 13 - S. 20, dort S. 14f. - Mit der " Exhortation " seines ersten " *Book of Common Prayer* " griff Cranmer also auf altes christliches Traditionsgut zurück, wandelte es aber im reformatorischen Sinne ab.

56

Zum Totengebet des ersten " *Book of Common Prayer* " von 1549 vgl. Colin Buchanan, *Eucharistic Liturgies ...* (oben Anm. 22) S. 14f.: " We commend unto thy mercye ... all other seruantes, which are depated hence from us, and now do rest in the sleepe of peace: Graunt to them,

Anm. 56 (Fortsetzung)

we beseeche thee, thy mercy and everlasting peace, and that, at the day of the generall resurrection, we and all they which be of the mystical body of thy sonne, may altogether be set on his right hand, and heare that his most ioyfull voice: ' Come unto me, o ye that be blessed of my father, and possesse the kingdom, which is prepared for you from the beginning of the worlde ': Graunt this, O father, for Jesus Christes sake, our only mediator and advocate. "

Die entsprechende Stelle des Missale von Salisbury hingegen hatte gelautet: " Memento etiam, Domine, animarum famulorum famularumque tuarum, qui nos praecesserunt cum signo fidei ... ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus, locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur ... ": hier zitiert nach Francis Procter - Walter Howard Frere, A new history of the Book of Common Prayer with a rationale of its offices, London<sup>10</sup> 1961, S. 290. Die Frage nach dem Aufenthaltsort der Abgeschiedenen bis zum allgemeinen Gericht hatte, in Gestalt der Kontroverse um das Problem der " *visio beatifica* ", bereits die Theologen des vierzehnten Jahrhunderts beschäftigt. Wie Friedrich Wetter, Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau, Rom 1958 (= Analecta Gregoriana Vol. XCII, Sectio B, Nr. 31) S. 169f. und S. 172f. darlegt, ging es in diesem Theologenstreit vor allem um die angemessene Beschreibung des Verhältnisses zwischen *iudicium particulare* und *iudicium universale*. Das von Papst Benedikt XII. in seinem Traktat " De statu animarum sanctorum ante generale iudicium " (um 1322) gegen die Auffassungen seines Vorgängers Johannes XXII. vorgelegte Lösungsmodell ging von der sicheren Tatsache der Gottesschau (*visio beatifica*) der Seelen der Heiligen auch schon vor dem Endgericht aus (S. 61); doch treten nach Benedikt die Seelen aller Erlösten erst nach dem Endgericht in die volle von Gott ihnen zugedachte Seligkeit ein, an welcher dann auch ihr auferweckter und verklärter Leib Anteil erhält (S. 34, S. 54, S. 231 und passim). Die von Gott den Heiligen, den ohne persönliche Schuld verstorbenen Kindern und den im Purgatorium Geläuterten bereits im " *iudicium particulare* " gewährte Gottesschau, d.h. genauer der Grad der Vereinigung der geretteten Seelen mit Gott und das Maß ihrer Gotteserkenntnis, erfahren dabei eine Intensivierung nach dem Jüngsten Gericht, gelangen also zu ihrer höchsten, dem einzelnen erlösten Geschöpf je zugedachten Fülle, an welcher auch der verklärte Auferstehungsleib beteiligt ist (S. 94f. und S. 98f.). In dieser

## Anm. 56 (Fortsetzung)

stufenweisen Vollendung der Erlösten und in der ihr zugrunde liegenden Korrelation von *iudicium particulare* und *iudicium universale* findet zugleich die innere "Einheit der ganzen Schöpfung" und aller Erlösten untereinander ihren folgerichtigen Ausdruck (S. 234). Die Lehre von der "Visio beatifica" bildete auch den Inhalt der Apostolischen Konstitution "Benedictus Deus" Papst Benedikts XII. vom 13. Jan. 1336; ähnliche Fragen hatte zuvor bereits das Reskript Innozenz IV. "Sub catholica professione fidei" vom 6. März 1254 behandelt. - Waren damit für das theologische Denken des Mittelalters die Umrisse einer Lösung der menschlichen Begreifen übersteigenden Frage nach dem jenseitigen Seinszustand der Seelen bis zur Parusie klar fixiert, so erwogen manche der Reformatoren die Hypothese eines "Todesschlafs" der Seele bis zum Weltgericht: vgl. Enciclopedia Cattolica III (1951) Sp. 728 (dort Belegstellen mit Hinweis unter anderem auf Calvin, *Institutio religionis christianae* III, 25, 6). In Cranmers zitiertem Gebetstext verbindet sich die traditionelle Fürbitte für die Verstorbenen ausdrücklich mit dem an Mt 25, 34 anknüpfenden Hinweis auf das Endgericht, unmittelbar davor aber findet sich die im Missale von Salisbury so nicht enthaltene Formel: "sleep of peace." Es erscheint nicht völlig undenkbar, daß Cranmer sich mit dieser Neuformulierung der traditionellen Fürbitte von der oben zitierten, kirchlichen Lehre distanzieren und indirekt zugleich auf die "reformatorische" Theorie vom Todesschlaf der Seelen Bezug nehmen wollte. Die zweite Fassung des "Common Prayer Book" von 1552, in welcher die traditionelle Anaphora in verschiedene Einzelgebete aufgelöst wurde (s. oben Kapitel VII, Abschnitt 2), umging das Problem dann ganz: sie enthielt keinerlei Fürbittgebet für die Verstorbenen mehr und vermied damit jede dogmatische Aussage über den Aufenthaltsort und Seinszustand der Seelen vor dem Endgericht. Die reformatorische Theorie vom "Todesschlaf" wurde freilich in der "Church of England" der elisabethanischen Zeit ausdrücklich als häretisch verworfen: dazu vgl. auch Edward Cardwell, *Reformatio legum ecclesiasticarum. The Reformation of the Ecclesiastical Laws as attempted in the reign of King Henry VIII, King Edward VI, and Queen Elizabeth ...* (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Oxford 1850 (Photomechanischer Nachdruck 1968), S. 14 (Kap. 12), mit der Bezeichnung der fraglichen Lehre als "aprupta ... et curta" sowie als Ausfluß eines

## Anm. 56 (Fortsetzung)

" impie [philosophari] ". Demgegenüber wird als verbindliche anglikanische Lehre festgehalten, daß " nos qui membra Christi sumus, Christi post mortem quidem animo vivimus, caput vero nostrum secuti, cum animis et corporibus ad extremum illud iudicium consurgemus. "

57

Beispiele für derartige, " halbmagische " Vorstellungen im Bereich spätmittelalterlicher Volksreligiosität bei Joseph Andreas Jungmann, Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Band 2, Wien-Freiburg-Basel <sup>5</sup>1962, S. 256f. und S. 337; Adolph Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1902 (Nachdruck Darmstadt 1963), S. 104.

58

Vgl. Colin Buchanan, What did Cranmer think he was doing? (oben Anm. 24) S. 14: " Cranmer's offertory is a collection of money "; ähnlich Ders., The End of the Offertory - An Anglican Study, Bramcote/ Nottingham 1978 (= Grove Liturgical Study Nr. 14), S. 19. Zum Text der die Gestalt des Offertoriums betreffenden Rubriken des ersten " Book of Common Prayer " s. Ketley (oben Anm. 22) S. 82f. und S. 84f. - Der mittelalterliche " Use of Sarum " hatte das Offertorium (d.h. also dem ursprünglichen Wortsinn nach die Bereitstellung der für die eucharistische Feier benötigten Gaben) zu einem feierlichen Ritus ausgestaltet; das mit der zunehmend symbolhaft vertieften Handlung verbundene Gabengebet wurde mitunter durch die feierliche Weise seines Vortrags noch besonders hervorgehoben. In Cranmers Liturgie von 1549 hingegen wurde der Ritus des Offertoriums " purely functional " gefaßt und vermutlich nur darum in die Abendmahlsfeier selbst - und nicht an deren Beginn - verlegt, weil der Zelebrant üblicherweise erst im Verlauf der eucharistischen Feier die Zahl der Kommunikanten und damit das bereit zu stellende Quantum der eucharistischen Elemente genau abschätzen konnte: vgl. Buchanan, The End of the Offertory a.a.O. S. 20. Freilich bedeutete diese exklusive Funktionalisierung eines ursprünglich weit bedeutungsreicheren Ritus auch eine gewisse rationalistische Engführung und damit die Preisgabe einer Tradition, die im Grunde schon seit der " Ἀποστολική παράδοξις " (3. Jahrhundert) zur eucharistischen Liturgie der lateinischen Kirche wesenhaft hinzugehörte: vgl. dazu den Hinweis bei Rowan Williams, Eucharistic Sacrifice: The Roots of a Metaphor, Bramcote/ Nottingham 1982 (= Grove Liturgical Study Nr. 31), S. 31.

Zum Text der zitierten Anrufung vgl. Ketley (oben Anm. 22) S. 88f.; Fabricius (oben Anm. 18) S. 668, Z. 31 - Z. 36; Jasper-Cuming, Prayers of the Eucharist (oben Anm. 27) S. 156: " ... hear us, (O merciful Father) we beseech thee; and with thy Holy Spirit and word vouchsafe to bless and sanctify these thy gifts and creatures of bread and wine, that they may be unto us the body and bloud of thy most dearly beloved Son Jesus Christ ... ". Die ostkirchliche Chrysostomosliturgie enthält insgesamt vier Invokationen des Heiligen Geistes vor der Konsekration der Elemente, wobei die vierte von ihnen traditionell als eigentliche Wandlungsepiklese verstanden wird: "

Ἐτι προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀκράμακτον λατρείαν καὶ παρακαλοῦμέν σε καὶ ἱκετεύομεν κατὰπεμψον τὸ Πνεῦμα σου τὸ Ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου..."

vgl. Liturgies Eastern and Western, being the texts original or translated of the principal liturgies of the Church ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), hg. von F[ ]E[Brightman]. Band 1: Eastern Liturgies, Oxford 1896, S. 386f., Z. 24 - Z. 27. Ähnlich lautet auch die Kelchformel ebd. S. 387. Die "Wandlungsepiklese" als Ganze wird abgeschlossen durch die Formel: "Μεταβελῶν [τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα] τῷ Πνεύματί σου τῷ Ἁγίῳ" ("Der Du" - oder "indem

Du" - "diese Gaben hier umwandelst durch Deinen Heiligen Geist"):

vgl. Brightman a.a.O. S. 387, Z. 16. Hervorhebungen durch Unterstreichen von mir). Gottes Geist wird im zitierten Passus der Chrysostomosliturgie, der Tradition der griechischen Vätertheologie folgend, vorwiegend als vom Vater ausgehendes "Pneuma", und folglich grammatikalisch als Neutrum gefasst ("τὸ Πνεῦμά σου τὸ Ἅγιον"), so daß die zentrale Bitte der Epiklese ("κατὰπεμψον ...") sich ausschließlich an die erste Person der Trinität richtet: ähnliches gilt dann auch für die zitierte Invokation der Cranmerschen Anaphora von 1549 ("with thy Holy Spirit and word vouchsafe to bless and sanctify these thy gifts and creatures of bread and wine"). Eine bedeutsame Variante der Epiklese des ersten "Book of Common Prayer" gegenüber dem byzantinischen Vorbild - sie wird in der Forschung m. Wissens bisher kaum beachtet - liegt jedoch in der gleichzeitigen Berufung auf Gottes Geist und Gottes Wort ("with thy Holy Spirit and word ...

Anm. 59 (Fortsetzung)

vouchsafe to bless and sanctify "). Diese Abweichung vom griechischen Original könnte verschiedene Gründe haben (1) der Hinweis auf die heiligende und verwandelnde Kraft von Gottes Wort entspricht einem Grundmuster reformatorischen Denkens: Cranmers Epiklese stellt sich in ihm dar als eine Synthese aus (traditioneller) Konsekrationsformel und (reformatorischer) Wortverkündigung; (2) " word " meint im Gesamtzusammenhang der Anaphora von 1549 vor allem die Einsetzungsworte Christi, die unmittelbar im Anschluß an die zitierte " Epiklese " rezitiert werden: Cranmer vermeidet damit eine eindeutige Stellungnahme in dem alten öst-westlichen Theologenstreit, ob die Konsekration der eucharistischen Gaben durch die Einsetzungsworte oder durch die Epiklese geschehe, fügt beide grundlegenden Elemente altkirchlicher Liturgie zu einem einheitlichen eucharistischen Hochgebet gleichberechtigt zusammen, unterstreicht so die innere Einheit des Kanons und nimmt damit eine theologische Entwicklung des " ökumenischen " Zeitalters mit bemerkenswerter Weitsicht und Klarheit fast vier Jahrhunderte zuvor umrißhaft vorweg; (3) der Hinweis auf Gottes Wort (" with thy Holy Spirit and word ") könnte sich auch auf Christus als den " Λόγος " des Vaters beziehen: Cranmers Konsekrationsformel gewänne so eine ausgeprägt trinitarische Dimension: sie wäre dann zu deuten als Bitte an den Vater um Heiligung der eucharistischen Gaben gemäß dem Wort und Auftrag seines Sohnes und in der Kraft des göttlichen Geistes. Genau besehen enthält freilich auch schon die oben zitierte Konsekrationsformel der Chrysostomosliturgie eine Aussage von ähnlich trinitarischer Bedeutung, indem sie den liturgischen Dienst ( die " λειτουργία " ) des Zelebranten als " λογικῆς ] " bezeichnet, was genau betrachtet nicht allein " vernünftig ", " angemessen " bedeutet, sondern zudem auch, in einem viel präziseren Sinn: " der Weisung und dem Auftrag Deines ewigen Logos gemäß. " Mit der charakteristischen Wortverbindung " to bless and sanctify ... with thy Holy Spirit and word " knüpft Cranmer also durchaus an das durch die Chrysostomosliturgie bereitgestellte Vorbild an - mit dem gewichtigen Unterschied allerdings, daß er den bereits im byzantinischen Ritus enthaltenen Hinweis auf den göttlichen Logos, der dort gleichsam den Vorspruch und die Einleitung der eigentlichen Konsekrationshandlung bildet, nun in die eucharistische Segensformel selbst mit hinein nimmt. - Bereits dieser hier

## Anm. 59 (Fortsetzung)

nicht weiter zu verfolgende Textvergleich zwischen griechischem Original und englischer Anaphora von 1549 macht deutlich, daß Cranmer sich mit dem liturgischen Modell der "Wandlungsepiklese" auf eigenständige und schöpferische Weise auseinandersetzte und daß sein Abendmahlsritus von 1549 nicht allein als Vorstufe seines zweiten "Book of Common Prayer" von 1552 von Bedeutung ist. - Englische Textübersetzung der angeführten Passagen der Chrysostomosliturgie bei Jasper - Cuming, Prayers of the Eucharist ... a.a.o. S. 80. - Zu Cranmers genauer Kenntnis der Chrysostomosliturgie vgl. Massey Hamilton Shepherd (oben Anm. 35) S. 80 und S. 81f.; Cuming, The godly order ... (oben Anm. 27) S. 96 (dort auch Hinweis auf das hier nicht näher zu erörternde Vorbild der Basiliusliturgie); Ders., A history of Anglican liturgy (oben Anm. 26) S. 58 (Erwähnung der 1528 in Venedig erschienenen, lateinischen Übertragung der Chrysostomosliturgie, die Cranmer womöglich anstelle des griechischen Originals als Vorlage diente); Walter Howard Frere, The Anaphora or great eucharistic Prayer. An eirenical study in liturgical history, London - New York 1938, S. 196.

60

Text der genannten Fürbitte für Edward VI. bei Ketley (oben Anm. S. 87f.; Jasper - Cuming (oben Anm. 27) S. 155: "Specially we beseech thee to save and defend thy servant Edward our king; that under him we may be godly and quietly governed; and grant unto his whole council and to all that be put in authority under him, that they may truly and indifferently minister justice, to the punishment of wickedness and vice, and to the maintenance of God's true religion and virtue ... "

Die entsprechende Fürbitte der Chrysostomosliturgie lautete hingegen: "Ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων καὶ θεοφυλάκτων βασιλέων ἡμῶν, παντός τοῦ παλατίου καὶ τοῦ στρατοπέδου αὐτῶν τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν ... ":

vgl. Brightman (oben Anm. 59) S. 363, Z. 7 - Z. 9. Die zitierte Bitte aus den großen Fürbitten der Chrysostomosliturgie hat ihren Platz am Eingang des Wortgottesdienstes (des als "Messe der Katechumenen" oder "Ἐναρξίς" bezeichneten, ersten Hauptteils der byzantinischen Liturgie, an dem auch die noch Ungetauften teilnahmen). Die Fürbitte für Kaiser (wegen des byzantinischen Rechtsinstituts der Mitregentschaft hier im Plural gefasst), Hof und Heer steht also denkbar weit von der eigentlichen eucharistischen Litur-

## Anm. 60 (Fortsetzung)

gie und insbesondere von der Anaphora entfernt. Ihre von Cranmer vorgenommene Versetzung praktisch an den Beginn des eucharistischen Hochgebets stellt eine bedeutsame Abweichung vom byzantinischen Vorbild dar: die besondere Bindung der anglikanischen Hierarchie an die Krone Englands und damit die spezifische Ideologie des königlichen Supremats fanden in ihr klaren und unübersehbaren Ausdruck. Zudem ersetzt Cranmer die im griechischen Text enthaltene Fürbitte für " alle, die zum Palast oder Heer " des Herrschers gehören, durch einen ausdrücklichen Hinweis auf " his [des Königs] whole council " sowie auf " all be put in authority under him ": Cranmers Version trägt hier der besonderen Struktur der Vormundschaftsregierung Rechnung, macht den Lordprotektor Somerset und seinen Mitarbeiterstab, " put in authority under [Edward VI] ", zum Objekt einer " gesonderten Fürbitte " innerhalb des größeren Ganzen der Fürbitte und verbindet mit der Nennung von Edwards " whole council " einen Hinweis auf den königlichen " privy council " und damit auf ein Gremium, dem der Erzbischof selbst an maßgeblicher Stelle angehörte. Die Bitte um " the maintenance of God's true religion and virtue " verweist auf einen allgemein " reformatorischen " Kontext, während die Formel vom " punishment of wickedness and vice " als einer herausragenden Pflicht des Herrschers Züge einer durchaus zeittypischen Ordnungsideologie erkennen läßt; die beiden zuletzt zitierten Formeln stimmen zudem auf präzise Weise mit der propagandistischen Selbstdarstellung des Regimes des Herzogs von Somerset überein, der bereits Cranmers Krönungspredigt für Edward VI. (s. oben Anm. 5) in ganz ähnlichen Wendungen Ausdruck verliehen hatte. Cranmers Gebet für den König trägt also in weit stärkerem Maß " tagespolitische Züge als die " neutraler " und allgemeiner gefasste, zudem weniger exponierte Fürbitte der Chrysostomosliturgie. - Aufschlußreich scheint freilich auch ein Vergleich von Cranmers Fürbitte mit dem entsprechenden Passus der Basiliusliturgie, in der es heißt: " *Μνήσθητι*

*Κύριε τῶν εὐσεβεστάτων καὶ πιστοτάτων ἡμῶν βασιλέων οὓς ἐδικαίωσας βασιλεύειν ἐπὶ τῆς γῆς. ὅπλω ἀληθείας, ὅπλω εὐδοκίας στεφάνωσον αὐτοῦς. ἐπισκίωσον ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ πολέμου, ἐνίσχυσον αὐτῶν τὰ βραχίονα, ὑψώσον αὐτῶν τὴν δεξιάν, κράτυνον αὐτῶν τὴν βασιλείαν. ὑπόταξον αὐτοῖς πάντα τὰ βάρβαρα ἐν τῶν πολέμων ἡμέραις. χάρισαι αὐτοῖς βαλάντιον καὶ ἀκαφαίρετον εἰρήνην. λάλησον εἰς τὴν καρδίαν αὐτῶν ἀγαθὴ ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας σου καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ σου ἵνα ἐν τῇ χαλῆ τῆς αὐτῶν ἡρέμου καὶ ἡσύχου βίου διάχωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι ... "*

## Anm. 60 (Fortsetzung)

Zum zitierten Text vgl. Brightmann (oben Anm. 59) S. 407, Z. 22 - Z. 31; englische Übersetzung bei Jasper - Cuming (oben Anm. 27) S. 88). Die genannte Fürbitte der ostkirchlichen Basiliusliturgie steht Cranmers zitiertem Gebiet für Edward VI. im ersten " Book of Common Prayer " in mehrfacher Hinsicht sachlich und sprachlich näher als die oben betrachtete Fürbitte der Chrysostomosliturgie: (1) auch die Fürbitte der Basiliusliturgie - ähnlich derjenigen des " Prayer Book " von 1549 - bildet einen Teil der eucharistischen Anaphora; sie folgt bei Basilius allerdings auf Einsetzungsbericht und Epiklese (diese bei Brightman a.a.O. S. 404, Z. 26 - Z. 32, S. 405, S. 405, Z. 1 - Z. 11, Z. 15 - Z. 22 und Z. 28 - Z. 33 sowie S. 406, Z. 1 - Z. 10), während Cranmers Fürbitte für Edward VI. am Beginn des eucharistischen Hochgebetes steht; (2) die zitierte Fürbitte der Basiliusliturgie enthält in stärkerem Maß als die neutraler gefasste Fürbitte der Chrysostomosliturgie (s. oben) Elemente einer spezifisch byzantinischen Reichstheologie, faßbar etwa in der Bitte um den Sieg der byzantinischen Waffen über " πάντα τὰ βάρβαρα ἔθνη " (die allerdings durch den wichtigen Zusatz " τὰ τοὺς πολέμους δέλοντα ", S. 407, Z. 27 auf das Postulat eines reinen Verteidigungskrieges beschränkt wird); (3) wie bei Cranmer folgt auch bei Basilius die Fürbitte für die Bischöfe (" Μνησθητι πάσης ἐπισκοπῆς ὀρθοδόξου τῶν ὀρθοτομούντων τὸν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας ", Brightman a.a.O. S. 409, Z. 12 - Z. 13) sowie für den übrigen Klerus und für die Gläubigen (" παντὸς τοῦ λαοῦ σου μνησθητι Κύριε ", a.a.O. S. 408, Z. 20) derjenigen für den Herrscher, während in der Chrysostomosliturgie der Bitte für den Kaiser diejenige für Klerus und Laien vorausgeht; (4) wie in Cranmers Ritus von 1549 enthält auch die Fürbitte der Basiliusliturgie eine ausführliche Aristie des Herrscheramtes, wobei einige der Wendungen (etwa die im Elativ gehaltene Qualifikation der Kaiser als " εὐσεβεστάτῳ " und " πιστοτάτῳ ", a.a.O. S. 407, Z. 22) wohl als an die Person des Monarchen und ggf. seiner Mitregenten adressierter Optativ oder Jussiv aufzufassen sind, ebenso auch die an Gott gerichtete Bitte: " λάλησον εἰς τὴν καρδίαν αὐτῶν ἀγαθὰ ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας σου ", a.a.O. Z. 29). Insofern weist die zitierte Invokation geradezu Elemente

## Anm. 60 (Fortsetzung)

eines in Gebetsform gekleideten Fürstenspiegels auf und berührt sich auch hierin mit Cranmers Fürbitte für Edward VI., die in deutlich an die Rhetorik der Krönungspredigt des Erzbischofs anklingenden Worten ein Idealbild " reformatorischer " Regierungstätigkeit entwirft. Trotz der angeführten Gemeinsamkeiten bleiben die Unterschiede zwischen der zitierten Fürbitte der Basiliusliturgie und derjenigen des ersten " Book of Common Prayer " beträchtlich; die Gebetsformel der Basiliusliturgie trennt die Fürbitten für Herrscher, Gläubige, Priester und Bischöfe in eindeutiger Weise, wobei das Gebet für die " rechtgläubigen Bischöfe, die den *Λόγος* Deiner Wahrheit in rechter Weise ausbreiten " (griechisches Textzitat s. oben) erkennbar die Klimax der gesamten Fürbittreihe bildet. Cranmers Anaphora von 1549 fasst hingegen die Bitten für König, " bishops, pastors and curates " sowie für " all thy people " (vgl. Jasper-Cuming a.a.O. S. 155f.) zu einer einzigen großen Fürbitte zusammen, an deren Spitze das Gebet für den Herrscher steht und in deren Binnengliederung die der Kirchenverfassung der " Church of England " zugrunde liegende Ideologie der königlichen Oberhoheit über die reformatorische " Ecclesia Anglicana " eindrucksvoll zur Geltung kommt. Vor allem in dieser Umgestaltung besteht Cranmers schöpferischer Eigenbeitrag zum in den byzantinischen Riten vorgefundenen, liturgischen Modell. - Einen Zusammenhang zwischen der Cranmerschen Fürbitte und derjenigen der Chrysostomosliturgie konstatiert auch - jedoch ohne näheren Hinweis auf die Basiliusliturgie und ohne die hier umrißhaft versuchte Detailanalyse - Walter Howard Frere, The Anaphora (oben Anm. 59) a.a.O. S. ferner Cuming, A history of Anglican liturgy (oben Anm. 26) S. 64.

61

Zu diesem Zusammenhang vgl. besonders die eindringende Studie von E [ ] T [ ] Davies, Episcopacy and the Royal Supremacy in the Church of England in the XVI Century, Oxford 1950, sowie die Hinweise bei Claire Cross, The Royal Supremacy in the Elizabethan Church, London-New York 1969 (Historical Problems. Studies and Documents Nr. 8), dort besonders S. 27 - S. 29 sowie S. 61f. (Hinweis auf Parkers und Edmund Grindals theologische Auseinandersetzung mit dem Problem des königlichen Supremats).

62

Zu den zitierten Bestimmungen über die liturgischen Gewänder des oder der liturgischen Offizianten vgl. die bei Fabricius (oben Anm. 18) S. LXVIII und S. 661, Z. 13 - Z. 20 in vollem Wortlaut wiedergegebenen Rubriken. Zum gleichen Text s. auch Ketley (oben Anm. 22) S. 76.

63

Als Beispiel für die Kleiderbestimmungen außerenglischer anglikanischer Kirchen s. Massey Hamilton Shepherd Jr., The Oxford American Prayer Book Commentary ... (oben Anm. 35) S. 553 (dort die Bestimmung des "Prayer Book" der "Protestant Episcopal Church" der USA, der Weiehekandidat bei der Bischofsweie habe ein "rochett" zu tragen). Den Weiehekandidaten bei der Priesterweie hingegen wird im amerikanischen "Common Prayer Book" lediglich vorgeschrieben, "decently habited" zu erscheinen (S. 536). Die Abendmahlsformulare des amerikanischen "Prayer Book" enthalten keine eigene Kleiderrubrik mehr (ebd. S. 67f.). - Zum "Prayer Book" der "Protestant Episcopal Church" der USA insgesamt s. die Ausführungen unten Kapitel XI. - Zur Auseinandersetzung um die Interpretation der "Ornaments Rubrick" des elisabethanischen "Prayer Book" von 1559 noch während einer Parlamentsdebatte des Jahres 1928 s. unten Kapitel XIII mit Anm. 96.

64

Vgl. oben Kapitel IV mit Anm. 24. - Text der genannten Rubrik bei Wilson, The Order of the Communion ... (oben Anm. 22) Vp; Ketley (oben Anm. 22) S. 8.

65

Ein Beispiel aus elisabethanischer Zeit bei Shepherd, The American Prayer Book Commentary (oben Anm. 35) S. 82f.

66

Zur Entwicklung der Abendmahlslehre Cranmers und zu den theologischen Schriften des Erzbischofs zu dieser Frage s. unten Kapitel VII, Abschnitte 5 - 7.

67

Zu Baxters Entwurf einer eucharistischen Anaphora - und deren möglichem, historischem Zusammenhang mit der ostkirchlichen Liturgie - s. den Hinweis unten Kapitel X, Abschnitt 1 mit Anm. 78 und 95.

68

Im Sinn dieser Deutung des ersten "Book of Common Prayer" als vorwiegend transitorisches Phänomen äußert sich etwa Buchanan, What did Cranmer think he was doing? (oben Anm. 24) S. 20f. Dagegen formuliert Buchanans Mahnung ebd. S. 21 mit Anm. 4, die beiden auf Cranmer selbst zurückgehenden Textfassungen des "Prayer Book" "analytisch", nicht rein "additiv" zu betrachten, eine wesentliche Bedingung einer angemessenen, genetischen Bewertung der Cranmerschen Agenda.

69

Hierzu s. unten Kapitel IX, Abschnitte 3 und 4.

70

Hier zitiert nach Fabricius (oben Anm. 18) S. LXIV.

71

Ernst Walter Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München - Wien 1965, dort S. 86f. (Belege zur Bedeutung liturgischer Formen für die Herausbildung und Differenzierung der einzelnen konfessionellen Gemeinschaften); Ders., Aspekte der katholischen Frömmigkeit in Deutschland im 16. Jahrhundert, in: Erwin Iserloh, Konrad Repgen (Hg.), Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965, Zweiter Halbband, Münster 1965, S. 1 - S. 18, dort S. 2. Zum Prinzip der " *lex orandi lex credendi* " - gewissermaßen dem religionsphilosophischen Pendant des angesprochenen historisch-empirischen Sachverhalts-s. Enciclopedia cattolica, Band VII (1951) Sp. 1443f.; vgl. ferner unten Kap. XIII, Anm. 11.

72

Wilbur K[ ] Jordan, Edward VI ... (oben Anm. 1) S. 310: " The statute must be regarded as one of the most important ever enacted by parliament... " Auf die politische Bedeutung des ersten " Act of Uniformity " vom 15. Januar 1549 verweisen unter anderen auch John Guy, Tudor England, Oxford - New York 1988, S. 206f.; Cuming, A history of Anglican liturgy (oben Anm. 26) S. 68.

A n m e r k u n g e n z u K a p i t e l VII

(S. 76 - S. 103)

1

John R[ic]hard H[um]bridge Moorman, A history of the Church in England, London <sup>3</sup>1973, S. 191.

2

Historiographisch wurde Dudley besser bekannt unter seinem neuen Titel eines " Duke of Northumberland ", den Edward VI. ihm 1551 verlieh. Zur Stellung des Herzogs zu den radikalen Reformern in England, sowie zur späteren, wiederholten Beteuerung seiner " katholischen " Glaubensüberzeugung unter Maria I. vgl. Wilbur K[or]Jordan, Edward VI, Band 2: The Threshold of Power, London 1970, S. 28f., S. 241 und S. 362f.; John Guy, Tudor England, Oxford - New York 1988, S. 212; David Michael Loades, The reign of Mary Tudor. Politics, government, and religion in England, 1553 - 1558, London - Toronto 1978, S. 149 - S. 151.

3

Vgl. oben Kapitel VI, S. 71.

4

Carlo Maria Cipolla, Before the Industrial Revolution. European Society and Economy, 1000 - 1700, London <sup>2</sup>1981, S. 280f. und S. 286.

5

Zu John Hoopers Stellung zu Northumberlands Regime ausführlich Charles H[er] Smyth, Cranmer and the Reformation under Edward VI, Cambridge 1926 (Nachdruck Westport/ Connecticut 1970) S. 276f., sowie Jordan (oben Anm. 2) S. 362; zu Ponets Förderung durch Northumberland ebd. S. 370.

6

Englische Wiedergabe von Hoopers (lateinischem) Schreiben bei Peter Newman Brooks, Cranmer in Context. Documents from the English Reformation, Cambridge - Minneapolis <sup>2</sup>1989, S. 67. Dort die zentrale Aussage Hoopers: " I am so much offended with that book, and that not without abundant reason, that if it be not corrected, I neither can nor will communicate with the church in the administration of the supper. "

7

Zu dieser Kontroverse und zu Cranmers taktischer, zuletzt erfolgloser Berufung auf das " Statutum de Praemunire " vgl. Jordan (oben Anm. 2) S. 267 und S. 293 - S. 298; Smyth (oben Anm. 4) S. 203 - S. 220 (mit ausführlichem Zitat der Stellungnahmen Jan à Lascos und Pietro Martire Vermigli zu dieser Streitfrage, vgl. ebd. S. 206f. und S. 210f.); Jasper Ridley, Thomas Cranmer, Oxford 1962, S. 309f. und S. 313 - S. 315

## Anm. 7 (Fortsetzung)

(mit Hinweis auf Bullingers besorgte Anfrage bei Cranmer bezüglich Hoopers weiterem Schicksal); Albert Frederick Pollard, Thomas Cranmer and the English Reformation 1489 - 1566, London - New York<sup>2</sup> 1926 (Nachdruck 1927), S. 265 - S. 267.

8

Belege bei Robert Whiting, The blind devotion of the people, Cambridge 1989, S. 139; Julian Cornwall, Revolt of the Peasantry 1549, London - Henley - Boston 1977, S. 64f.; Geoffrey J[.] Cuming, A history of Anglican liturgy, London 1969, S. 96. - Im kontinentalen protestantischen Gottesdienst etwa lutherischer Prägung waren solche Residuen vorreformatorischer liturgischer Praxis freilich durchaus nichts Ungewöhnliches: vgl. hierzu die reichen Belege bei Ernst Walter Zeeden, Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Münster 1959 (= Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum Nr. 17) S. 22f. und S. 27; Ders., Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München - Wien 1965, dort S. 79f., S. 83f. und besonders S. 85f.; Ders., Das Zeitalter der Gegenreformation, Freiburg - Basel - Wien 1967, S. 224; Ders., Kleine Reformationsgeschichte von Baden-Durlach und Kurpfalz. Ein kurzgefasster Überblick über den Beginn der Reformation und die Geschicke der Katholischen Kirche in der Markgrafschaft Baden-Durlach und in der Kurpfalz, Karlsruhe 1956, S. 32 sowie besonders S. 18; Ders., Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform, Stuttgart 1985 (= Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, hg. von Volker Press und Ernst Walter Zeeden, Band 15), dort besonders S. 92f., S. 96 und S. 134. Der entscheidende Unterschied zur englischen Situation liegt in Cranmers Ideal der "Uniformity" (das zur minutiösen Regelung selbst aller Detailfragen gottesdienstlicher Gestaltung durch eigene Rubriken führte), während Luthers Theologie des Gottesdienstes den "ἁδιαφορα" des Ritus weit geringere Bedeutung beimaß: vgl. hierzu Vilmos Vajta, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, Göttingen 1952 (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Band 1), S. 344 mit Anm. 97.

9

Ähnlich W[.] J[.] Sheils, The English Reformation 1530 - 1570, London - New York 1989, S. 20.

10

" ... a whetstone, to quicken and sharp the Bishop of Canterbury, whereof he hath need ": so Northumberlands Äußerung vom Oktober 1552 in einem Brief an Sir William Cecil, den späteren leitenden Minister Elisabeths I., vgl. Jordan (oben Anm. 2) S. . Im zitierten Zusammenhang ging es im Übrigen um Knox' mögliche Erhebung auf den Bischofsstuhl von Rochester (als Nachfolger des depossidierten Nicholas Heath, des späteren Erzbischofs von York und letzten Lordkanzlers Marias I.). Daß Knox das angebotene Bistum brüsk ablehnte, erhöhte noch seine Autorität in den Augen eines Teiles der englischen Bevölkerung und damit auch seine potentielle Gefährlichkeit für Cranmer und selbst für Northumberland.

11

Text der Proklamation Edwards VI. bei Paul L[.]Hughes, James F[.]Larkin (Hg.), Tudor Royal Proclamations, Band 1: The Early Tudors (1485 - 1553), London - New Haven 1964, S. 485 (Nr. 353). Der Erlaß des Königs tadelt eingangs die Forderung von " divers unquiet and evil disposed persons " nach Wiedezulassung ihres " old Latin service " und ihres " conjured bread and water " (gemeint sind Eulogien, die anstelle der eucharistischen Elemente gereicht wurden) und weist damit unmißverständlich auf den unmittelbaren Anlaß der Verordnung hin: die Niederschlagung der " Prayer Book Rebellion " im vorausgegangenen Spätsommer 1549 (vgl. oben Kapitel VI, S. 69f.).

12

Die an Bischof Ridley von London gerichtete Verordnung vom 24. November 1550 verpflichtet den Amtsnachfolger Edmund Bonners, " to take down altars, and place communion tables in their stead "; als Hauptmotiv figuriert die Sorge, " to maintain the common quiet of the realm ... for the avoiding of all matters of further contention and strife, about the standing or taking away of the said altars ... ": vgl. Edward Cardwell, Documentary Annals of the Reformed Church of England: being a collection of injunctions, declarations, orders, articles of inquiry etc., from the year 1546 to the year 1716, with notes historical and explanatory ... Oxford 1839, S. 89.

13

Proklamation Edwards VI. vom 3. Juni 1549, mit der Festsetzung eines Höchstpreises von zwei Schilling für die gewöhnliche Ausgabe, von vier Schilling für die lederne Luxusausgabe des " Prayer Book ". Der Verleger der erneuerten Agende war wiederum Richard Grafton, der unter Heinrich VIII. die amtliche Ausgabe des mittelalterlichen " Use of Sarum " herausge-

Anm. 13 (Fortsetzung)

gebracht hatte (s. dazu unten Kapitel VIII, Abschnitt 4, S. 190 mit Anm. 81). Text der genannten Proklamation bei Hughes - Larkin (oben Anm. 11) S. 464 (Nr. 335). Zu Grafton s. auch John Strype, Ecclesiastical Memorials ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band II, Teil 2, Oxford 1822, S. 20 (Unstimmigkeiten bei der Publikation des zweiten "Book of Common Prayer" im September 1551).

14

Zu möglichen Auswirkungen der Cranmerschen Liturgie auf Gottesdienstbesuch und Abendmahlsfrequenz, sowie zu diese Materie regelnden, späteren Kanones der "Church of England" s. auch unten Abschnitt 8 des vorliegenden Kapitels, S. 154f. mit Anm. 284 und Anm. 285, sowie Kapitel IX, Abschnitt 4, S. 227 - S. 230 mit Anm. 104 - Anm. 114 und Kapitel X, Abschnitt 1, S. 273 mit Anm. 75.

15

Jordan (oben Anm. 2) S. 374f.

16

Zur unter Somerset eingeleiteten, größtenteils erst unter Northumberland beendeten "Säuberung" des englischen Episkopats s. oben Kapitel VI, S. 68f. und S. 71.

17

In ähnlichem Sinn bemerkt zutreffend Colin Buchanan, What did Cranmer think he was doing? Bramcote/ Nottingham 1976 (= Grove Liturgical Study Nr. 7), der beste Zugang zu Cranmers Agende von 1552 sei der "from the centre outwards" (S. 21 mit Anm. 4).

18

Text des Abendmahlsformulars u.a. bei Joseph Ketley (Hg.), The two liturgies A.D. 1549 and A.D. 1552, with other documents set forth by authority in the reign of King Edward the Sixth ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Cambridge 1844, S. 265 - S. 283; Colin Buchanan (Hg.), Eucharistic Liturgies of Edward VI: A Text for Students, Bramcote/ Nottingham 1983 (= Grove Liturgical Nr. 34), S. 28 - S. 33; Cajus Fabrizius (Hg.), Die Kirche von England. Ihr Gebetbuch, Bekenntnis und kanonisches Recht, Berlin - Leipzig 1937 (= Corpus Confessionum. Sammlung grundlegender Urkunden aus allen Kirchen der Gegenwart. 17. Abteilung, 1. Band), S. 676 - S. 683; R[ ]C[ ]D[ ] Jasper, Geoffrey J[ ] Cuming (Hg.), Prayers of the Eucharist: Early and Reformed, London 1975, S. 161 - S. 164.

19

Rosemary O'Day, The Debate on the English Reformation, London - New York 1986, S. 137.

20

" The body of our Lorde Jesus Christe whiche was geuen for thee, pre-serue thy body and soule unto everlastyng life ... The bloud of our Lorde Jesus Christe whiche was shed for thee, pre-serue thy body and soule unto euerlastyng life ": vgl. Colin Buchanan (Hg.), Eucharistic Liturgies ... (oben Anm. 18) S. 17.

21

Buchanan a.a.O. S. 30: " Take, and eate this, in remembraunce that Christe dyed for the, and fede on him in thyne hert [sic] by fayth with thankes-geuinge ... Drynke this in remembraunce that Christes bloude was shedde for the, and be thankful. "

22

Als " superficially similar [to the Mass]" bezeichnet C[.]John Sommerville, The Secularization of Early Modern England. From Religious Culture to Religious Faith, New York - Oxford 1992, S. 67, Cranmers Abendmahlsliturgie von 1549. - Die Frage, inwieweit das Abendmahlsformular des ersten " Book of Common Prayer " als ein maßvoll konservatives Nachbild mittelalterlicher englischer Meßriten oder im Gegenteil in wesentlichen Zügen bereits als ein Vorbild der eindeutig reformatorischen Ordnung von 1552 aufzufassen sei, ist in der Forschung mehrfach erörtert worden. So sieht Peter Brooks, Thomas Cranmer's doctrine of the Eucharist. An essay in historical development, London 1965, S. 75, in der eucharistischen Anaphora von 1549 einen deutlichen Kontrast von (konservativer) Form und (reformatorischen) Inhalten: " Cranmer's Canon ... cleverly concealed revolution behind the conservative forms of hallowed usage. " Ähnlich hebt Cyril C[.]Richardson, Zwingli and Cranmer on the Eucharist [Cranmer dixit et contradixit], Evanston/ Illinois 1949, S. 1, an Cranmers liturgischem Sprachgebrauch dessen gekonnte und gewollte Mehrdeutigkeit hervor (" the language there used involves some purposeful ambiguity ") und sieht wesentliche Positionen der Agende von 1552 bereits im " Prayer Book " von 1549 angelegt. Vorsichtiger urteilt Buchanan, What did Cranmer think he was doing? (oben Anm. 17) S. 17f. Seine Formel ebd. S. 18, Cranmer sei 1549, " using fairly cultic language ", einer eigentlichen Festlegung in der Frage der Abendmahlslehre ausgewichen und habe diese schon damals einer späteren Revision seiner Agende vorbehalten, weist freilich - wie auch der Interpretationsansatz des

Anm. 22 (Fortsetzung)

Autors im ganzen - dem ersten " Book of Common Prayer " überwiegend transitorische Funktion zu. - Zum Sachverhalt s. auch oben Kapitel V, S. 60f.

23

Cranmers Liturgie sah fünf besondere Präfationen vor: für Weihnachten, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Dreifaltigkeitsfest. Mit Ausnahme der letztgenannten galt jede der Präfationen auch noch für etwaige Abendmahlsfeiern der dem jeweiligen Hochfest folgenden Woche. An allen übrigen Tagen schloß das " Sanctus " sich ohne eigentliche Präfation an: vgl. Ketley (oben Anm. 18) S. 277f.

24

Text des " Sanctus " in Cranmers Version: " Holy, holy, holy, Lord god of hostes, Heauen and earth are ful of thy glory, glory be to the [thee] O Lord most hyghe ": vgl. Buchanan (oben Anm. 18) S. 30, Ketley (oben Anm. 18) S. 278. Im " Common Prayer Book " von 1549 hingegen lautete der entsprechende Passus: " Holy, holy holy, Lord God of Hosts, Heauen and earth are ful of thy glory, Osannah in the hyghest. Blessed is he that cometh in the name of the Lord, glory to the [thee] o Lord in the hyghest ": vgl. Buchanan a.a.O. S. 14, Ketley S. 87. Der Unterschied beider Fassungen betraf also vor allem den Wegfall der Worte " Benedictus qui venit in nomine Domini. " Die Vermutung liegt nahe, daß Cranmer diesen Teil des " Sanctus " in der Abendmahlsagende des zweiten " Book of Common Prayer " fortließ, weil er - unmittelbar vor die eucharistische Anaphora gestellt - als eine Bekräftigung der traditionellen Lehren von der Transsubstantiation und der Realpräsenz aufgefasst werden konnte.

25

Diese Anordnung resultiert aus der inhaltlichen Verbindung beider Rubriken (Ketley S. 265 und S. 278; Buchanan S. 22 und S. 30). Die erste Rubrik plaziert den Zelebranten an der Seite des Abendmahls-tisches (" at the north side of the table "), die zweite schreibt vor, das erwähnte Gebet sei zu verrichten " kneeling down at God's board. "

26

Vollständiger Text bei Ketley (oben Anm. 18) S. 279; Fabrizio (oben Anm. 18) S. 680 (S. 188); Jasper - Cuming (oben Anm. 18) S. 163f.; Buchanan (oben Anm. 18) S. 30. Der zitierte Gebetstext

Anm. 26 (Fortsetzung)

lautet: " Almighty God our heauenly father whiche of thy tender mercye, dyddeste gyue thyne onely Sonne Jesus Christe to suffer deathe uppon the Crosse for our redemption, who made there (by hys one oblation of him selfe once offered,) a full perfecte and sufficiente sacrifice, oblation, and satisfaction for the sinnes of the whole worlde, and didde institute, and in his holy gospel commaunde us to continue a perpetual memory of that his precious deathe, untyll his comming againe: Heare us O mercifull father, we beseche the thee , and graunt that we receiuyng these thy creatures of breade and wine, according to thy sonne oure sauour Jesu [sic] Christes holy institution, in remembraunce of his death and passion, may be partakers of hys most blessed body and bloude who in the same night that he was betrayed, toke bread, and when he had geuen thankes, he brake it, and gaue it to his disciples, saying: Take, eate, this is my body, whiche is geuen for you. Doe this in remembraunce of me. Likewise after supper, he tooke the cuppe, and when he had geuen thankes, he gaue it to them, saiyng Drinke ye all of this, for this is my bloude of the newe Testament, whiche is shedde for you and for many, for remission of sinnes, this as ofte as ye shall drynke it do it in remembraunce of me " (Buchanan a.a.O. S. 30). Epiklese (hier ausschließlich an die erste Person der Trinität gerichtet), Anamnese (Einsetzungsbericht), eucharistische Danksagung und (reformatorische) Wortverkündigung sind in diesem neuartigen Eucharistiegebet zu artifizieller, freilich auch spannungsreicher Einheit verbunden.

27

Vgl. den Textabschnitt bei Ketley S. 280, Buchanan a.a.O. S. 31: " Almightye and euerliuing God, we moste hartely thancke the [thee] for that thou doeste uouchsafe to fede us, whiche haue dyllye receyued these holye misteries, wyth the spiritual fode of the moste precious body and bloude of thy sonne, our sauioure Jesus Christe and doeste assure us therby of th [sic] fauore, and goodnes towarde us, and that we be uerye membres incorporate in thy mistical body, which is the blessed company of al faythful people ... " (Hervorhebungen von mir).

28

Die sehr kurze Rubrik vor dem " Gloria " bestimmt lediglich: " Then shalbe [shall] be sayde, or songe " (Buchanan S. 31, Ketley S. 280).

Anm. 28 (Fortsetzung)

Zu vermuten ist, daß der Text des " Gloria " entweder vom Zelebranten vor - und von der gesamten Gemeinde mitzusprechen, oder aber durch eine Schola vorzutragen war. Zur Stellung des Gloria im mittelalterlichen Meßritus von Salisbury (" Use of Sarum ") vgl. den Beleg bei J[.] Wickham Legg (Hg.), Tracts on the Mass, London 1904 (= Henry Bradshaw Society Nr. 27), S. 4 (Wiedergabe einer dem vierzehnten Jahrhundert entstammenden Handschrift des " Ordo Missae " des Diözesanmissale von Salisbury) sowie Henry Barclay Swete, Church-Services and Service-Books before the Reformation, London - New York 1896, S. 108. Wie in der römischen Messe folgte das " Gloria " dem (in den Diözesanriten von Salisbury oder auch von Bangor sehr ausführlich gestalteten) Einleitungsritus (Vorbereitungsgebete, Schuldbekennnis, Friedensgruß zwischen Zelebranten und Diakon bzw. Subdiakon) und ging der Tageskollekte voraus. Der bei Wickham Legg a.a.O. S. 4 enthaltende Hinweis, " incipiet sacerdos ' Gloria ... ' secundum temporis exigenciam ", weist darauf hin, daß ebenso wie im römischen Meßritus auch in den mittelalterlichen englischen Meßriten das " Gloria " in einer Reihe von Fällen entfiel, so im Advent und in der Fastenzeit, in Totenmessen etc. - Zur von Cranmer vorgenommenen Versetzung des " Gloria " ans Ende der Abendmahlsfeier des zweiten " Book of Common Prayer " s. John Harper, The Forms and Orders of Western Liturgy from the tenth to the eighteenth century. A historical Introduction and Guide for Students and Musicians, Oxford 1991, S. 178. Vgl. auch die Hinweise unten Abschnitt 8, S. 145f. mit Anm. 248 - Anm. 250.

29

Diese bedeutsame Umstellung behielt auch das elisabethanische " Prayer Book " von 1559 sowie das revidierte " Prayer Book " von 1662 bei: vgl. William Keatinge Clay (Hg.), Liturgies and occasional forms of prayer set forth in the reign of Queen Elizabeth ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Cambridge 1847, S. 196; John E[.] Booty (Hg.), The Book of Common Prayer 1559. The Elizabethan Prayer Book, Virginia/ Charlottesville 1976, S. 264f.; Joachim Beckmann, Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Gütersloh 1956, S. 192; Jasper - Cuming (oben Anm. 18) S. 189. - In den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts versetzten im übrigen die revidierten Liturgien einiger Gliedkirchen der anglikanischen Gemeinschaft das " Gloria "

## Anm. 29 (Fortsetzung)

wieder an seinen früheren Platz, so etwa die " Prayer Books " der indischen (1933) und der ceylonesischen (1938) Episkopalkirche: vgl. hierzu Massey Hamilton Shepherd Jr., The Oxford American Prayer Book Commentary, Oxford - New York <sup>2</sup>1951, S. 83 - S. 84 (Kommentarteil). Zur späten Kontroverse um die Stellung des " Gloria " in der anglikanischen Liturgie vgl. ferner Ronald C[ ]D[ ]Jasper (Hg.), Walter Howard Frere. His correspondence on liturgical revision and construction, London<sup>2</sup>1954, S. 250f.

30

Die besagte Rubrik bezog sich offenbar auf den Fall, daß die Abendmahlsfeier in Anwesenheit des Bischofs durch einen anderen Geistlichen abgehalten wurde (etwa den Dekan des Kathedrankapitels). Die Erteilung des Schlußsegens wurde dabei dem Bischof als ranghöchstem Geistlichen vorbehalten (Text der Rubrik bei Buchanan a.a.O. S. 31, Ketley S. 281, Fabricius S. 681). - Die bischöfliche Segensspendung nahm eine besondere Stellung vor allem im mittelalterlichen " Use of Sarum " ein. Seine Pontifikalliturgie sah die Erteilung des bischöflichen Segens nicht allein am Schluß der Meßfeier, sondern auch unmittelbar nach dem Ende der eucharistischen Anaphora vor: vgl. The Use of Sarum. I: The Sarum Customs as set forth in the Consuetudinary and Customary ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), hg. von Walter Howard Frere, Cambridge 1898, Nachdruck New York - Leipzig 1901, S. 83f., sowie Henry Barclay Swete (oben Anm. 28) S. 109. Cranmers Verfahren, dem Bischof den Schlußsegens auch in Abendmahlsfeiern vorzubehalten, die von einem anderen Kleriker geleitet wurden, stellt vielleicht auch eine letzte Reminiszenz an diesen feierlichen, mittelalterlichen Segensritus dar.

31

Das obige Schema erfasst nur denjenigen Teil der Cranmerschen Abendliturgie, welcher der Ausspendung der eucharistischen Elemente unmittelbar vorausgeht. Zum Versuch einer Deutung des Gesamtaufbaus der erneuerten Agende s. unten Abschnitt 8, dort besonders die Zusammenfassung S. 155 - S. 158.

32

Zur reduzierten Funktion des Offertoriums bereits im ersten " Book of Common Prayer " s. Colin Buchanan, The End of the Offertory - An Anglican Study, Bramcote/ Nottingham 1978 (= Grove Liturgical Study Nr. 14), S. 19f., sowie Ders., What did Cranmer think he was doing ? (oben Anm. 17) S. 14.

33

Das Offertorium der römischen Messe besaß, seinem ursprünglichen Sinn nach, vor allem die Funktion einer "Bereitstellung" der zur Konsekration bestimmten Gaben von Brot und Wein: vgl. Joseph Andreas Jungmann, *Missarum solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Band 2, Wien - Freiburg - Basel<sup>5</sup>1962, S. 5f.; Adolf Adam, *Die Messe in neuer Gestalt*, Würzburg<sup>2</sup> 1974, S. 62; Ders., *Erneuerte Liturgie*, Freiburg-Basel-Wien<sup>5</sup>1982, S. 121. Im Lauf des Mittelalters setzte sich teilweise ein Verständnis des Offertoriums durch, das diesen schlichten Ritus in direkte Beziehung zur theologischen Deutung der Meßfeier als einer unblutigen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi brachte. Den Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts war der liturgische Brauch des "Offertoriums" daher theologisch suspekt, vgl. hierzu auch Buchanan, *The End of the Offertory ...* (oben Anm. 32) S. 18f. Cranmers Dilemma bei der Abfassung des ersten und mehr noch des zweiten "Book of Common Prayer" lag im Grunde darin, daß er für den herkömmlichen Ritus des "Offertoriums" theologisch und liturgisch keine Verwendung mehr besaß, aus fiskalischen Gründen (Einzug von Geldspenden und von Kirchenzehnten) jedoch gleichwohl nicht auf ihn verzichten wollte. Auch Bucers "Censura" hatte im übrigen den Einzug von Geldspenden während der Abendmahlsfeier ausdrücklich befürwortet, von einer "offerendi ad mensam Domini [religio]" gesprochen und die Kollekte dinglicher Gaben während und im Zusammenhang mit der eucharistischen Liturgie als Ausweis rechter reformatorischer Gesinnung geradezu gefordert. Vgl. hierzu den Text der "Censura" bei E[ ]C[ ] Whitaker (Hg.), *Martin Bucer and the Book of Common Prayer*, Great Wakering 1974 (= Alcuin Club Collections Nr. 55), S. 37 und S. 39 mit Bucers Mahnung: "Summis itaque viribus elaborandum erit ... ut regia quoque potestate mendicabula removeantur: et populus ad contribuendum cottidie per concionatores invitetur ... nimis enim magno est huic Regno dedecori, hanc in eo reformationis Ecclesiasticae partem, sic adhuc negligi: cum in Belgico [d.h., dem südlichen Teil der habsburgischen Niederlande] pridem recepta sit, ubi tamen vera Evangelii confessio capite punitur ..." (S. 39).

34

Vgl. hierzu die Präfationstexte des "Use of Sarum", abgedruckt bei Joseph Wickham Legg (Hg.), *The Sarum Missal edited from three early manuscripts*, Oxford 1916, S. 212f. Das Missale von Salisbury kannte demnach elf verschiedene Präfationen (zu Weihnachten, Epiphanie, Aschermittwoch sowie während der Fastenzeit, Gründonnerstag, Ostersonntag, Christi Himmelfahrt, Oktav von Christi Himmelfahrt, Pfingsten,

## Anm. 34 (Fortsetzung)

Trinitatis, zu den Apostelfesten, Kreuzerhöhung und zu den Marienfesten, ausgenommen " Mariä Lichtmeß "). Cranmer reduzierte die Anzahl der Präfationen auf fünf, orientierte sich aber für deren sprachliche Neufassung, teilweise bis in Einzelheiten des Wortlauts hinein, am mittelalterlichen Vorbild: hierzu vgl. etwa den Text der Präfationen zu Ostern und zu Trinitatis bei Wickham Legg a.a.O. S. 213, Z. 1 - Z. 5 und S. 214, Z. 14 - Z. 21 (Präfationen des Missale von Salisbury) sowie bei Ketley (oben Anm. 18) S. 277 und S. 278 (zweites " Book of Common Prayer ").

35

Ein Beispiel vom Beginn dieses Jahrhunderts: Albert Frederick Pollard, Thomas Cranmer and the English Reformation, 1489 - 1556, London - New York <sup>2</sup> 1926 (Nachdruck 1927), S. 271f., spricht unter anderem von den " Zwinglian forms " der Abendmahlsagende des zweiten " Prayer Book ". Pollards monumentale Cranmerbiographie erschien im Jahr 1905. Cyril C[ ]Richardson, Zwingli and Cranmer on the Eucharist (oben Anm. 22) S. 2 räumt zwar ein, " that Cranmer esteemed the Lord's Supper more highly than did Zwingli ", postuliert jedoch gleichwohl: " There can be no question that on this doctrine [i.e., of the Eucharist] Cranmer was in some measure a follower of the Zurich reformer. " Einen neueren Beleg für die Einordnung des Abendmahlsformular von 1552 als " zwinglianisch " bietet David Broughton Knox, The Lord's Supper from Wycliffe to Cranmer, Exeter 1983, S. 68; ähnlich urteilt auch John Guy, Tudor England, Oxford - New York 1988, S. 180 (" ... he [Cranmer] underwent a more or less Zwinglian view of the Eucharist, drafting the Second Book of Common Prayer ... ") Zurückhaltender hinsichtlich der Wortwahl - doch ersichtlich von der gleichen Deutungsposition beeinflusst - formulieren Jasper Ridley, Thomas Cranmer, Oxford 1962, S. 279 (mit der Aussage, Cranmers Abendmahlsauffassung " fell short of ... that of Zwingli "), R[ ] R[ ] Osborne, Holy Communion in the Church of England, London 1949, S. 89, (" if ' remembrance ' is exclusively Zwinglian, then Cranmer's liturgies undoubtedly became more and more Zwinglian "), sowie Wilbur K[ ] Jordan, Edward VI (oben Anm. 2) S. 349 (mit dem fragwürdigen Fazit, das dem Formular von 1552 zugrunde liegende Abendmahlsverständnis " lay closer to the Zwinglian view of the Eucharist than to that of any other reformed church ").

36

Vgl. Charles H[ ]Smyth, Cranmer and the Reformation under Edward VI, Cambridge 1926 (Nachdruck Westport/ Connecticut 1970), S. 67. Zu Traherons mitunter voreiliger Beurteilung englischer Verhältnisse s. ebd. S. 49, sowie Jordan (oben Anm. 2) S. 61.

37

David C[ ]Douglas et alii (Hg.), English historical documents ... Band V (1485 - 1558), hg. von C[ ]H[ ]Williams, London 1967, S. 875 (Nr. 142); Miscellaneous Writings and Letters of Thomas Cranmer, Archbishop of Canterbury, Martyr, 1556, Oxford 1846 (vollständige Titelan-gabe im Quellenverzeichnis), hg. von John Edmund Cox, S. 218 (" Then you became a Zwinglian, which is the vilest heresy of all in the high mystery of the sacrament ").

38

Vgl. den Text bei Williams, English historical documents ... (oben Anm. 37) S. 875 und Cox (oben Anm. 37) S. 217f.: " ... you, master Cranmer, have taught in this sacrament of the altar three contrary doctrines, and yet you pretended in every one *verbum Domini* ", lautete der Vorhalt des könig-lichen Anwalts Thomas Martin. Crammers etwas bemühte Entgegnung hierauf: " Nay, I taught but two contrary doctrines in the same. " Als Grund seiner geänderten Auffassung nannte der Erzbischof die Gespräche mit Bischof Nicholas Ridley von London, der ihn von der Schriftwidrigkeit der herkömmlichen Abendmahlslehre überzeugt habe (Williams a.a.O. S. 876, Cox S. 218).

39

Der Text dieser durch den tatsächlichen Verlauf widerlegten Widerrufs-formeln füllt mehrere Seiten der erwähnten Ausgabe von Cox (dort S. 563 - S. 566). Die nicht unerhebliche Frage nach der Zuverlässigkeit der text-lichen Überlieferung dieser Formulare muß hier außer Betracht bleiben, ebenso auch die Erörterung, welchen Grad an sachlicher Verbindlichkeit (und damit, welches historiographische Gewicht) unter so einschüchterndem seelischem Druck entstandene Deklarationen beanspruchen können. Das Prob-lem beleuchten, mit unterschiedlichem Ergebnis, Jasper Ridley (oben Anm. 35) S. 394 - S. 409, der auf Crammers inneren Zwiespalt verweist, sowie Peter Brooks, Thomas Cranmer's Doctrine of the Eucharist ... (oben Anm. 22) S. 110 mit Anm. 1: Brooks betrachtet die fraglichen Vor-gänge vornehmlich *ex eventu* und sieht, dieser methodischen Vorentscheid-ung folgend, eine Art innerer Konsequenz in Crammers Verhalten wirksam. Das an sich schon bewegende Geschehen selbst heroisiert Pol-lard (oben Anm. 35) in allzu deutlicher Anlehnung an John Foxe's " Book of Martyrs " (englische Erstausgabe London 1563).

40

Vgl. den Text des letzten gedruckten Widerrufs Crammers, " The Prayer and saying of Thomas Cranmer a little before his death, all written with his own hand, as followeth ", abgedruckt bei Cox (oben Anm. 37) S. 565 - S. 566: " ... they be the books which I wrote against the

## Anm. 40 (Fortsetzung)

sacrament of the altar sith [sic] the death of King Henry VIII. But, whatsoever I wrote then, now is time and place to say truth ... " (S. 566).

41

Zu Cranmers Auseinandersetzung mit Luthers Abendmahlslehre vgl. Peter Brooks, Thomas Cranmer's doctrine of the Eucharist ... (oben (oben Anm. 22) S. 21f., S. 23f., S. 28 und S. 31. In dem erwähnten Verhör durch Thomas Martin allerdings leugnete Cranmer jede Verbindung zum Gedankengut des in England besonders übel beleumundeten, deutschen Reformators: vgl. den bei Williams sowie bei Cox (beide oben Anm. 37) a.a.O. wiedergegebenen Text.

42

Brooks (oben Anm. 22) datiert die Sammlung der " Common Places " (" De re sacramentaria ") auf den Beginn der vierziger Jahre des sechzehnten Jahrhunderts (a.a.O. S. 22 mit Anm. 2).

43

Hierzu s. Brooks a.a.O. S. 22 und S. 33f. Cranmer übernimmt wohl zu keinem Zeitpunkt Luthers Ubiquitätslehre im eigentlichen Sinn, findet sich aber mit dem deutschen Reformator in einem gemeinsamen Verständnis der Schrifttreue: " ... for Luther ... the content of the Word was intimately bound up with the letter of the text. The meaning of the words of institution must therefore be sought in the words alone, for on them the Spirit dwells ... accordingly, it was Luther's passionate concern to be loyal to Scripture ... and there is little reason to doubt that such faithfulness impressed Thomas Cranmer as a bond linking both Reformers in the same cause " (ebd. S. 35f.). Diese grundsätzliche Haltung Cranmers überdauerte wohl auch die verschiedenen Wandlungen, die das Abendmahlsverständnis des englischen Reformators dann im einzelnen erfahren sollte. Zu dieser späteren, keineswegs abrupten Fortentwicklung der Cranmerschen Theologie des Abendmahls merkt Brooks metaphorisch an: " The Rubicon was not crossed in a day ... " (S. 40).

44

Zu Heinrichs Auseinandersetzung mit dem deutschen Reformator vgl. oben Kapitel III, S. 40 mit Anm. 54.

45

Brooks (oben Anm. 22) S. 34f. Der Autor betont freilich ebd. Cranmers Distanz zu den Lehren der oberdeutschen Reformatoren: " This reliance

Anm. 45 (Fortsetzung)

on Oecolampadius is the more intriguing when, starting from the same fathers, Cranmer is able, as the marginal notes indicate, to hold a view of the eucharistic presence that is completely contrary to Swiss doctrine. "

46

Cranmer war auch im Zug seiner Regensburger Gesandtschaft von 1532 in persönlichen Kontakt mit deutschen Lutheranern gekommen, deren schwieriges Idiom der sprachenkundige, englische Reformator wahrscheinlich mehr als nur flüchtig beherrschte: vgl. Jasper Ridley, Thomas Cranmer ...(oben Anm. 7) S. 40f. Zu Cranmers geheimnisumwitterter, zweiter Eheschließung ebd. S. 46f., S. 146f., S. 234, sowie (in apologetischem Tonfall) Pollard (oben Anm. 35) S. 50.

47

Belege bei Ernst Walter Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München - Wien 1965, S. 22; Ders., Das Zeitalter der Gegenreformation, Freiburg - Basel - Wien 1967, S. 237; Ders., Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform, Stuttgart 1985 (= Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung Band 15), S. 74f., S. 96 und S. 187 (liturgische Selbstabgrenzung des Luthertums gegenüber oberdeutschen Reformatoren und Calvinismus). - Hinrichtungen von " Kryptolutheranern " auf Betreiben calvinistischer Theologen gehörten gleichfalls zum Inventar des innerreformatorischen Konfessionskampfes; ein besonders markantes Beispiel hierfür: die Exekution des ehemaligen Superintendenten von Ladenburg, Johannes Sylvanus, auf Betreiben des Calvinschülers Olevianus. Bei der öffentlichen Hinrichtung in Heidelberg wurden Sylvanus' Frau und Kinder gezwungen, der Marter des Theologen bis zum Ende zuzusehen: vgl. Ernst Walter Zeeden, Kleine Reformationgeschichte von Baden-Durlach und Kurpfalz. Ein kurzgefasster Überblick über den Beginn der Reformation und die Geschicke der Katholischen Kirche in der Markgrafschaft Baden-Durlach und der Kurpfalz, Karlsruhe 1956, S. 63f.

48

Beispiele dieser mitunter destruktiven Auseinandersetzung bei Ernst Walter Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen (oben Anm. 47) S. 132f.; dort unter anderem der Hinweis auf Cyriakus Spangenberg's Auslegung des Lutherliedes " Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort/ und steur des Bapts und Türken Mord ... ": das Wort " Papst " deutete Spangenberg extensiv, indem er darunter alle Feinde der reinen lutherischen Lehre, wie Calvinisten, Täufer u.ä. verstand. Ebd. auch der Wortlaut eines amtlichen Festliedes zum fünfzigjährigen pommerschen Reformationsjubiläum, in dem es heißt: " Der Calvinisten Tück und Rank/ laß, Herr, gehen den Krebsgang/ ihr arge List gar nicht besteh/ und ihr Rat wie der Schnee vergeh/ daß deine liebe Christenheit/ dich lob in alle Ewigkeit. " - Es läßt sich denken, daß die Feindseligkeiten zwischen den verschiedenen protestantischen Denominationen (auch wenn der zuletzt genannte Vorgang zeitlich später liegt) in England mit Befremden aufgenommen wurden und Cranmers vorsichtig-schrittweises Vorgehen und seine " irenische " Haltung möglicherweise entscheidend mitbestimmten.

49

Brooks (oben Anm. 22) S. 55 verweist auf Cranmers Schreiben an Melancthon, Calvin sowie an Zwingli's Nachfolger Heinrich Bullinger vom März 1552, mit dem Projekt einer gegen die Reformdekrete des Trienter Konzils gerichteten, protestantischen Synode besonders zur Frage der Abendmahlslehre.

50

Thematisch gebundene oder auch mehrere Themenbereiche umgreifende Sammlungen von " loci communes " verschiedener Autoritäten stellten seit der Zeit der Hochscholastik ein literarisch geläufiges *Πέρος* dar. Das Besondere in Cranmers Fall liegt jedoch in dem Umstand, daß die " Common Places " anscheinend nur zum persönlichen Gebrauch bestimmt waren, mithin nicht als allgemeine Materialsammlung, sondern der persönlichen Urteilsfindung in der Frage des Abendmahls dienen und damit einen die kontroversen reformatorischen Lehrmeinungen zu dieser Frage überwölbenden, theologischen Kompromiß vorbereiten sollten. Hierin liegt auch ihr Bezug zur zweiten Fassung des " Common Prayer Book ", die ohne diese privaten Vorstudien des Erzbischofs kaum denkbar scheint.

51

" ... I taught but two contrary doctrines in the same [i.e., the sacrament of the Lord's Supper] ... first I maintained the papist's doctrine ... I believed otherwise than I do now; and so I did, until my lord of London, doctor Ridley, did confer with me, and by sundry persuasions

Anm. 51 (Fortsetzung)

and authorities of doctors drew me quite from my opinion ... ":  
 vgl. John Edmund Cox, *Miscellaneous Letters and Writings ...*  
 (oben Anm. 37) S. 218. Schwer zu entscheiden ist, inwieweit der  
 von Cranmer selbst auf Ridleys Einfluß zurückgeführte Wandel  
 seiner Eucharistieauffassung auch durch die theologischen Kon-  
 zepte außerenglischer Reformatoren, etwa des polnischen Glaubens-  
 flüchtlings Jan Laski mitgeprägt wurde: vgl. Fred H[C]Cate, *Thomas*  
*Cranmer's Eucharistic Doctrine and the Prayer Books of Edward VI,*  
 in: *The Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church in*  
*the USA* 55 (1986), S. 95 - S. 111, dort S. 98f. Gegen eine Überbe-  
 wertung von Laskis Einfluß auf Cranmers Eucharistieverständnis plä-  
 diert Peter Brooks (oben Anm. 22) S. 52f. Jasper Ridley (oben Anm. 7)  
 S. 285 geht davon aus, daß " the arguments of John à Lasco may have  
 played their part ", charakterisiert jedoch S. 280 Cranmers Gesinnungs-  
 wandel in der Frage der Abendmahlstheologie als " a gradual and  
 irregular process " und folgert S. 255f. nicht ohne Plausibilität:  
 " There have been disagreements ... as to whether the credit for  
 Cranmer's conversion as regards his doctrine of the Eucharist lies  
 with Ridley or John à Lasco: but perhaps he was really converted  
 by Henry and the times. " In disparaten, exogenen Faktoren  
 (persönlichen Äußerungen Heinrichs VIII., der allgemeinen politi-  
 schen Lage gegen Ende der Regierungszeit des Monarchen, der nach  
 Edwards Thronbesteigung von Somerset verfolgten Politik) sieht Rid-  
 ley a.a.O. S. 280f. und S. 285 die gewichtigste Ursache für die Ausprägung  
 der vielfältig differenzierten Abendmahlstheologie des Erzbischofs.

52

Vgl. *The Works of Nicholas Ridley, D.D., Sometime Lord Bishop of*  
*London, Martyr, 1555* (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), hg.  
 von Henry Christmas, Cambridge 1841 (Photomechanischer Nachdruck London -  
 New York 1968), S. 193 und S. 206: " Here, right worshipful master prolocutor  
 and ye the rest of the commissioners, it may please you to understand ...  
 that I have ... for the proof of that I have spoken, whatsoever  
 Bertram, a man learned, of sound and upright judgement, and ever  
 counted a catholic for these seven hundred years until this our age,  
 has written. "

53

Zur kaum mit Bestimmtheit zu entscheidenden Frage nach dem Zeitpunkt  
 der Bekanntschaft Ridleys mit Rathramnus eucharistischem Traktat  
 s. Brooks (oben Anm. 22) S. 39 mit Anm. 1.

54

Christmas (oben Anm. 52) S. 206: " This Bertram was the first that pulled me by the ear, and that first brought me from the common error of the Romish Church, and caused me to search more diligently and exactly both the scriptures and the writings of the old ecclesiastical fathers in this matter. And this I protest before the face of God, who knoweth I lie not in the things I now speak. "

55

Im zweiten Abendmahlsstreit um die Theorien Berengars von Tour wurde Rathramnus' Traktat " De corpore et sanguine Domini " (nach 844) - nun mitunter irrtümlich Johannes Scotus Eriugena zugeschrieben - von der Synode von Vercelli verurteilt (1050). Die mehrfache Zitation des Rathramnus bei protestantischen Autoren des sechzehnten Jahrhunderts führte dann zur vorübergehenden, erst durch Papst Leo XIII. im Jahr 1900 wieder aufgehobenen Indizierung des karolingischen Autors: vgl. LThK Band VIII, Freiburg <sup>2</sup> 1967, Sp. 1001, sowie New Catholic Enciclopedia Band XII (1967), S. 94.

56

Christmas (oben Anm. 52) S. 206.

57

Vgl. die zitierte Aussage bei Christmas (oben Anm. 52) S. 193: " ... the truth revealed unto me by the grace of God (as I am undoubtedly persuaded) in his holy word, and in the reading of the ancient fathers. " Ähnlich wie die protestantischen Reformatoren beruft Ridley sich - gegen die sichtbare und anschauliche Lehrkontinuität des kirchlichen Dogmas - auf eine persönliche, innere Glaubenserfahrung, von der vorausgesetzt wird, sie sei untrüglich; beglaubigt aber wird für ihn diese innere Erfahrung gerade durch die angenommene Übereinstimmung mit der als verbindliche Autorität verstandenen Schriftauslegung der Kirchenväter.

58

Christmas (oben Anm. 52) S. 195.

59

Ernst Walter Zeeden, Das Zeitalter der Gegenreformation (oben Anm. 47) verweist darauf, daß der Anglikanismus (noch vor dem Luthertum) diejenige Konfessionsgemeinschaft reformatorischer Prägung darstellt, " die sich in den heftigen Bewegungen der gegenreformatorischen Epoche am stärksten konservativ verhielt. " Ein wesentlicher Grund dieses konfessionstypologisch bedeutsamen Sachverhalts liegt, abgesehen vom Gewicht der Ideologie des königlichen Supremats (s. dazu oben Kapitel II) zweifellos in jenem besonderen Traditionsverständnis der " Church of England ", für welches Ridleys zitierte Äußerungen einen eindrucksvollen Beleg darstellen.

60

Henry Christmas (oben Anm. 52) S. 15, S. 19f. und S. 196 mit Ridleys summarischer Kritik, die Transsubstantiationslehre sei " monstrous ", " against reason " und eine " rotten foundation ".

61

S. Christmas (oben Anm. 52) S. 199. Zu Calvins drastischen Äußerungen gegen die von ihm als " Götzenfresserei " verurteilte, katholische Lehre von der Transsubstantiation und über die lutherische Theorie der " Ubiquität " vgl. die Studie von Ernst Walter Zeeden, Luthers Bild in den Briefen Calvins, in: Archiv für Reformationsgeschichte 49 (1958), S. 177 - S. 195.

(Anm. 62 entfällt)

63

Christmas (oben Anm. 52) S. 23. Ridley führt den Brauch der Kommunionsspendung sub una (historisch wohl unzutreffend) auf die von den Reformatoren abgelehnte Vorstellung vom Opfercharakter der Meßfeier, diese wiederum auf das Dogma von der Transsubstantiation zurück.

64

John Lambert war am 16. November 1538 in einem von Heinrich VIII. selbst präsierten Schauerhör in " Whitehall Palace " wegen Leugnung der Realpräsenz zum Feuertod verurteilt und anschließend in Smithfield auf besonderen Befehl des Monarchen bei lebendigem Leibe an einem Spieß geröstet worden: vgl. Jasper Ridley, Thomas Cranmer (oben Anm. 7) S. 175f.; Ders., Heinrich VIII. Eine Biographie, Zürich 1990 (Originalausgabe London 1984), S. 359; John Guy, Tudor England (oben Anm. 35) S. 183f. und S. 185. Vergleichbare Bedeutung kam bereits dem gegen John Frith im Juni 1533 geführten Glaubensprozeß zu (Frith wurde am 4. Juli des gleichen Jahres in Smithfield verbrannt). Frith' Schriften wurden in einer königlichen Proklamation aus dem Jahre 1542 noch einmal als häretisch aufgeführt, zusammen mit denjenigen John Wyclifs und William Tyndales: vgl. das Regest der genannten Proklamation bei James Gairdner (Hg.), Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the reign of Henry VIII (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis); Band XVII, London 1900 (Nachdruck Vaduz 1965), S. 79 (Nr. 177). Spätere Opfer der Glaubensverfolgungen Heinrichs VIII., die im Verdacht des " sacramentarianism " standen, wurden mitunter eigens zu der Erklärung genötigt, Frith sei ein Häretiker und seine seinerzeitige Exekution rechtens gewesen: s. den Beleg bei James Gairdner, R[ ]H[ ] Brodie (Hg.), Letters and Papers ... a.a.O. Band XVIII, 1, London 1901 (Nachdruck Vaduz 1965) S. 313 (Nr. 538), mit der entsprechenden Deklaration des zum Widerruf gezwungenen Robert

Anm. 64 (Fortsetzung)

Wysdome vom 14. Mai 1543. Die von Lambert, Frith und anderen " Sacramentarians " vertretene Abendmahlsauffassung erfuhr unter Heinrich VIII. also eine lange nachwirkende Ächtung, die für sich allein schon Ridleys ostentative Distanzierung von jeder rein " memorialistischen " Sicht des Sakraments erklärlich macht.

65

Vgl. den Text des " Act against Revilers, and for Receiving in both Kinds " (November 1547) bei Henry Gee, John Hardy (Hg.), Documents illustrative of Church History ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), London 1910 (Nachdruck New York S. 322 - S. 328 (Nr. LXVII), mit der Bestimmung, Personen, " who shall deprave, despise, or contemn the said most blessed Sacrament ... by any contemptous words, or by any words of depraving, despising, or reviling ... shall suffer imprisonment of his or their bodies, and make fine and ransom at the king's will and pleasure " (S. 324). Der hier verkürzt wiedergegebene Passus sieht also generell Haftstrafen für " Sacramentarians " vor, stellt aber seinem strengen Wortlaut nach die genaue Strafzumessung ins Belieben des Königs (also faktisch: des " Lordprotektors " und des " Privy Council ") und läßt daher, genau besehen, selbst die Verhängung körperlicher Strafen für obstinate Häresie zu.

66

" But now, my brethren, think not ... that I go about to take away the true presence of Christ's body in his supper rightly and duly ministered, which is grounded upon the word of God, and made more plain by the commentaries of the faithful fathers ... If you take the real presence of Christ according to the real and corporal substance which he took of the Virgin, that presence being in heaven cannot be on earth also. But if you mean a real presence, ' secundum rem aliquam quae ad corpus Christi pertinet ', it means, according to something that appertaineth to Christ's body, certes [sic] the ascension and abiding in heaven are no let at all to that presence. Wherefore Christ's body, after that sort, is here present to us in the Lord's supper ... by grace ... and he is given to the godly receivers in bread and wine ... ": vgl. Christmas (oben Anm. 52) S. 201, S. 213 und S. 217.

67

Dies ist die inhaltliche Aussage der angeführten, formal an Rathramnus (s. unten) anknüpfenden, jedoch bezeichnend abgewandelten und in einen geänderten Zusammenhang gestellten Formel " secundum rem aliquam quae ad corpus Christi pertinet " (Christmas a.a.O. S. 213).

68

Christmas (oben Anm. 52) S. 232 (" after grace and spiritual communication "; " the very and true meat of the soul, wherewith we are fed unto everlasting life ").

69

" ... a concept of two-level communion ... feeding on bread and wine with the mouth, and on the body and blood of Christ spiritually, with the soul ": s. Fred H[.]Cate, Thomas Cranmer's Eucharistic doctrine ... (oben Anm. 51) S. 99.

70

Zur ideengeschichtlichen Einordnung des Traktats von Rathramnus vgl. u.a. die Ausführungen bei Joseph Rupert Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, Paderborn 1926 (= Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte Band XV), S. 191f., sowie Calogero Gliozzo, La dottrina della conversione eucaristica in Pascasio Radberto e Ratramno monaci di Corbia, Palermo 1940 (gegen Geiselmans Auffassungen, so etwa a.a.O. S. 47); ferner die Hinweise bei Hasso Hoffmann, Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, Berlin 1974 (= Schriften zur Verfassungsgeschichte Band 22), S. 66 - S. 68. Auf Einzelheiten der Auffassungen des benediktinischen Theologen sowie auf die, durch Gliozzos Studie wohl überzeugend geklärte Frage nach seiner Orthodoxie ist im vorliegenden Zusammenhang nicht näher einzugehen. Rathramnus' eucharistische Konzeption interessiert hier vielmehr ausschließlich unter dem Aspekt des schöpferisch-variiierenden Gebrauchs, welchen Ridley und Cranmer von ihr machten.

71

Textbelege aus Rathramnus im folgenden zitiert nach: Ratramnus. De Corpore et Sanguine Domini. Texte original et notice bibliographique ... hg. von Jan Nicolaas Bakhuizen van den Brink (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Amsterdam - London 1974. Hier S. 63 (Kapitel 79), Z. 1 - Z. 5: " Item: Hic est panis de caelo descendens, ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur. Sed quod pertinet ad virtutem sacramenti, non quod pertinet ad visibile sacramentum. Qui manducat intus, non foris.

## Anm. 71 (Fortsetzung)

Qui manducat in corde, non qui premit dente " (Hervorhebungen von mir).

72

Rathramnus (oben Anm. 71) S. 63 (Kapitel 82), Z. 24 - Z. 31: " Huius auctoritate doctoris verba domini tractantis de sacramento sui corporis et sanguinis, manifeste docemur, quod **illa verba domini spiritaliter, et non carnaliter intellegenda** sint ... verba utique de sua carne manducanda, et de suo sanguine bibendo. Inde enim loquebatur, inde discipuli fuerant scandalizati. Ergo ut non scandalizerentur, **revocat eos divinus magister de carne ad spiritum, de corporea visione ad intelligentiam invisibilem** " (Hervorhebung von mir). Der von Rathramnus genannte Kirchenvater ist Augustinus, auf dessen Johanneskommentar er Bezug nimmt; das von Rathramnus angeführte Schriftwort aus Joh. 6, 50f. lautet: " Hic est panis de caelo descendens: ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur. Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum: et panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. "

73

Rathramnus (oben Anm.71) S. 57 (Kapitel 57), Z. 10 - Z. 16: " Quam diligenter, quam prudenter facta distinctio. De carne Christi quae crucifixa est, quae sepulta est id est secundum quam Christus et crucifixus est, et sepultus, ait, vera itaque caro Christi. At de illa quae sumitur in sacramento dicit: Verae ergo carnis illius sacramentum est, **distinguens sacramentum carnis a veritate carnis**, quantum in veritate carnis, quam sumpserat de virgine diceret eum crucifixum et sepultum " (Hervorhebung von mir). Die korrelativ, nicht antithetisch gebrauchten Begriffe " sacramentum carnis " - " veritas carnis " finden sich ebd. Z. 14.

74

Rathramnus (oben Anm. 71) S. 67 (Kapitel 95), Z. 16 - Z. 18: " Corpus ergo Christi si vultis intellegere, apostolum audite dicentem: ' Vos estis corpus Christi et membra. ' Si ergo vos estis corpus Christi et membra, misterium vestrum in mensa domini positum est. " Die von Rathramnus angeführte Stelle steht bei Paulus 1 Kor. 12, 27. Mit gegenüber der Vorlage bei Rathramnus deutlich verändertem Akzent formuliert später Ridley in seiner " ... brief Declaration of the Lord's Supper ": " Christ's mystical body is the c o n g r e g a t i o n of Christians " (Hervorhebung von mir); vgl. Christmas (oben Anm. 52) S. 17.

75

Rathramnus (oben Anm. 71) S. 45, Z. 15 - Z. 20: " Haec ita esse dum nemo potest abnegare, claret quia panis ille vinumque **figure** Christi corpus et sanguis existit. Non enim secundum quod videtur, vel carnis species in illo carne cognoscitur, vel in illo vino cruoris unda monstratur, cum tamen **post mysticam consecrationem** nec panis iam dicitur nec vinum, sed **Christi corpus et sanguis** " (Hervorhebungen von mir). Die adverbiale Bestimmung, Christus sei im Sakrament " figure " anwesend, richtete sich im theologiegeschichtlichen Kontext gegen eine naturalistische Sicht der Eucharistie, mochte jedoch Ridley später als eine Bestätigung seiner eigenen Abendmahlsauffassung erscheinen.

76

Rathramnus (oben Anm. 71) S. 45 (Kapitel 11), Z. 23 - Z. 29: " Et cum fides secundum apostolum sit rerum argumentum non apparent[is]um, id est non earum quae videntur sed quae non videntur substantiarum, nihil hic secundum fidem accipiemus, quoniam quidquid existit, secundum sensus corporis diiudicamus. Et nihil absurdus quam panem carnem accipere, et vinum sanguinem dicere. **Nec iam misterium erit in quo nihil secreti [et] nihil abditum continebitur** " (Hervorhebung von mir). - Zum Zusammenhang seiner Argumentation im ganzen vgl. jedoch auch Rathramnus' Darlegungen in den folgenden Kapiteln 12 und 13 (oben Anm. 71) S. 45f. sowie besonders Kapitel 16, S. 47, Z. 8 - Z. 15: " ... **sub velamento corporei panis corporeique vini spiritale corpus Christi spiritalisque sanguis existit. Secundum namque quod utrumque corporaliter contigitur, species sunt creaturae corporeae, secundum potentiam vero quod spiritualiter factae sunt, misteria sunt corporis et sanguinis Christi** " (Hervorhebung von mir).

77

Rathramnus (oben Anm. 71) S. 47, Z. 16 - Z. 27: " Consideremus sacri fontem baptismatis. Qui fons vitae non inmerito nuncupatur, quia descendentes in se melioris vitae novitate reformat, et de peccato mortuis, viventes iustitiae[facit] ... In eo tamen fonte si consideretur solummodo quod corporeus aspicit sensus, elementum fluidum conspicitur, corruptioni subiectum, nec nisi corpora lavandi potentiam obtinere. Sed accessit sancti spiritus per sacerdotis consecrationem virtus, et efficax facta est non solum corpora verum animas diluere, et spirituales sordes spirituali potentia dimovere. " Hinweise auf die besondere Analogie zwischen der Taufe als dem Grundsakrament (der " ianua sacramentorum ") und der Eucharistie als dem größten aller Sakramente gehören freilich zum

## Anm. 77 (Fortsetzung)

Grundbestand altchristlicher Mystagogie: s. etwa die Belege bei Basil Studer, *L'eucaristia, remissione dei peccati, secondo Ambrogio di Milano*, in: Sergio Felici (Hg.), *Catechesi Battesimale e riconciliazione nei padri del IV secolo (= Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di lettere cristiane e classiche, Roma 5 - 6 Marzo 1983)*, Rom 1984, S. 65 - S. 79, dort besonders S. 67f., sowie Joseph Rupert Geiselman, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie*, München 1933, S. 166f. Eine Leugnung von Adoration und Realpräsenz war mit dieser methodischen Analogie von Taufe und Abendmahl keineswegs verbunden: doch fassten Ridley und Cranmer die Parallelsetzung beider "Hauptsakramente" bei Rathramnus in genau diesem Sinn auf. Vgl. hierzu die Belege bei Christmas (oben Anm. 52) S. 273, sowie *Writings and disputations of Thomas Cranmer, Archbishop of Canterbury, Martyr, 1556, Relative to the Sacrament of the Lord's Supper, ... hg. von John Edmund Cox (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis)*, London 1844, dort besonders S. 76, S. 228, S. 306, S. 342. Cranmers die Akzente verschiebenden Gebrauch der von Rathramnus vorgenommenen Parallelsetzung von Taufwasser und Abendmahls-elementen belegt in eindrucksvoller Weise seine Äußerung ebd. S. 92: "... therefore is Christ present as well in baptism as in the Lord's supper. For in baptism be we endued with Christ, and seemly closed with him, as well as in the holy supper we eat and drink him" (ähnlich ebd. auch S. 366). Zum Zusammenhang s. auch G[ ]W[ ] Bromiley, *Baptism and the Anglican Reformers*, London 1953, S. 150f.

78

Vgl. Rathramnus (oben Anm. 71) S. 51f. (Kapitel 34).

79

Zur innerreformatrischen Kontroverse um das Problem der "manducatio impii" s. u.a. die Ausführungen bei Hans Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. Eine kritische Untersuchung*, Gütersloh 1954 (= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Zweite Reihe, 47. Band), S. 161f., sowie Ernst Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert*, Darmstadt<sup>2</sup> 1962, S. 20f. und

## Anm. 79 (Fortsetzung)

S. 29. Belege für Ridleys und Cranmers Beschäftigung mit dieser von ihren Zeitgenossen erörterten Problematik bei Christmas (oben Anm. 52) S. 11 sowie ebd. S. 217: " ... he [Christ] is given to the godly receivers in bread and wine " (Hervorhebung von mir); ferner bei John Edmund Cox (Hg.), Writings and disputations ... (oben Anm. 77) S. 172 (" Christ is not corporally received in them that receive not the sacrament worthily. " Hervorhebung von mir) sowie ebd. S. 17. Auch Bucer äußerte sich während seines Englandaufenthalts mehrfach zur Frage der " manducatio impii ". So vermerkt Bucers " Censura " (oben Anm. 33) S. 75: "... ita dicamus ... nos eum in S. Coenae mysteriis recipere, etiam ut hominem, etiam eius corpus, & sanguinem, sed in seipso fide tantum, quae fides, quemadmodum ipsa mundi huius non est, et coelos transcendit ... " (Hervorhebung von mir); vgl. auch John Strype, Memorials of the Most Reverend Father in God Thomas Cranmer, Sometime Lord Archbishop of Canterbury. Wherein the History of the Church ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band II, Oxford 1840, S. 855 - S. 869 (Nr. 46), dort S. 864, § 41: " Hereby I think it evydent, agreeable to the holy scripture ... that we should frame our selves to the words of the Lord, of his Apostles, and of the auncient Church, and to say that ther is geven and receyved the body and bloud of the Lord, that is to say, very Christ himselfe both God and man, but he is geven with the word and the signes, but received with true faith " (Hervorhebung von mir). Bucers zitierte Äußerungen enthalten somit indirekt auch eine Stellungnahme zum Problem der " manducatio spiritualis. "

80

Vgl. Christmas (oben Anm. 52) S. 211 mit Ridleys Hinweis auf das (von ihm im Sinn seiner eigenen Abendmahlstheorie interpretierte) Zeugnis der frühen Väter.

81

Vgl. oben Zitat Textbeleg Anm. 75.

82

Auf welchen Teil der Meßliturgie Rathramnus sich bezieht, ist nicht genau auszumachen. Die klassische Theorie, wonach die Konsekration der Elemente durch die Rezitation der Einsetzungsworte erfolge, findet sich grundsätzlich bereits in Ambrosius' mystagogischem Traktat " De mysteriis ". Andererseits blieb stets umstritten, welche Rolle

## Anm. 82 (Fortsetzung)

der (von der östlichen Vätertheologie in ihrer Bedeutung stets hervorgehobenen) Epiklese zukam: s. den knappen historischen Überblick bei Miguel M<sup>a</sup> Garijo-Guembe, Die Eucharistie nach römisch-katholischem Verständnis, in: Jan Rohls, Gunther Wenz (Hg.), Mahl des Herrn. Ökumenische Studien, Frankfurt/ Main - Paderborn 1988, S. 13 - S. 103, dort S. 34 - S. 36. Zudem erörterte die Theologie der Hochscholastik eingehend die Frage, ob die Konsekration der Hostie bereits nach dem Aussprechen der auf das Brot bezüglichen Formel anzunehmen sei (was dann der Ritus der Elevation nahelegte), oder ob zuerst auch die Kelchformel ausgesprochen sein müsse, die Konsekration der eucharistischen Elemente also ein einziges und einheitliches, von der "δύναμις" des Auferstandenen getragenes, mystisch-sakramentales Geschehen bilde: zu diesem Komplex im ganzen vgl. Geiselman (oben Anm. 77) S. 88, S. 135, S. 143 - S. 146 sowie ebd. Anm. 86e und 86f (mit Hinweis auf die Stellungnahme des englischen Primas und mutmaßlichen Autors der ins römische Missale eingegangenen Pfingstsequenz "Veni, sancte spiritus", Stephen Kardinal Langton). Die gängige Schulmeinung zur Zeit der Hochscholastik fand später ihren prägnanten Ausdruck in der Feststellung von Petrus Lombardus' "Liber sententiarum" (IV, 8, 1), mit dem Aussprechen von Brot- u n d Kelchformel sei die Wesensverwandlung der eucharistischen Gaben vollzogen (vgl. unten Abschnitt 7, Anm. 122a). - Doch hatte bereits Rathramnus' Zeitgenosse und Ordensbruder Paschasius' Radbertus (s. unten) im fünfzehnten Kapitel seines eucharistischen Traktats "De corpore et sanguine Domini liber" die gleiche Frage behandelt. Rathramnus' eigene Formel "post mysticam consecrationem" dürfte in jedem Fall bereits speziell die Einsetzungsworte und nicht die Anaphora als Ganze meinen.

82a

S. oben Anm. 75. Vgl. auch Rathramnus a.a.O. (oben Anm. 71) S. 51 (Kapitel 34) Z. 25 - Z. 27: "Cernimus quod doctor iste [i.e. Augustinus] misteria corporis et sanguinis Christi sub figura dicit a fidelibus celebrari. Nam carnem illius sanguinemque eius sumere carnaliter non religionis dicit esse sed facinoris ..." (Hervorhebung von mir). Der von Rathramnus verwendete Terminus der "figura" galt der Abwehr des "karphanaitischen" Konzepts eines "carnaliter sumere" und richtete sich somit nicht gegen die Lehren von der Transsubstantiation und der Realpräsenz.

83

Vgl. den bei Joachim Beckmann, Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes ... (oben Anm. 29) S. 6 - S. 8 abgedruckten, lateinischen Text der " *Traditio apostolica* ", dort besonders S. 7: " *Et tunc iam offeratur oblatio a diaconibus episcopo et gratias agat panem quidem in exe[m]plum, quod dicit Gr [a]ecus antitypum, corporis Chr [ist] i; calicem vino mixtum propter antitypum, quod dicit Graecus similitudinem, sanguis quod effusum est pro omnibus, qui crediderunt in eum, [accipiens]. "* Zum Gebrauch des Begriffs " *ἀντιτύπος* " bei Hippolyt von Rom s. Paul Bradshaw, Geoffrey Cuming, Charles Whitaker (Hg.), *Essays on Hippolytus*, Bramcote Nottingham 1978 (= *Grove Liturgical Study* Nr. 15). S. 49f. (vgl. auch den Hinweis auf Tertullian und Cyprian ebd. S. 50). - Die oben zitierte Stelle bei Hippolytos bezieht sich allerdings auf die Bereitstellung der Gaben beim Offertorium, nicht notwendig hingegen auch auf die eucharistische Anaphora selbst.

83a

Zu Johannes Scotus Eriugena vgl. die Ausführungen bei Kurt Flasch, *Zur Rehabilitierung der Relation. Die Theorie der Beziehung bei Johannes Scotus Eriugena*, Frankfurt/ Main 1971 (= ' *Philosophie als Beziehungswissenschaft* '. Festschrift für Julius Schaaf, hg. von Wilhelm Friedrich Niebel und Dieter Leisegang. Erster Beitrag (= " *Eidos* ". Beiträge zur Kultur Band 4), dort S. 15 und S. 18 (zur historischen Provenienz der Philosophie Eriugenas). S. ferner die knappe Charakteristik bei Wilhelm Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie. Band II: Mittelalter*. Unter Mitarbeit von Hiltraut Heiderich und Helmut Schröer, Frankfurt/ Main 1973, S. 175f., sowie bei Ernst von Aster, *Geschichte der Philosophie*, Stuttgart<sup>15</sup> 1975, S. 139.

84

Den bis zu Tertullian zurückreichenden Begriff der " *figura* " (s. oben Anm. 83) gebraucht im Übrigen auch Paschasius Radbertus, gegen dessen Schrift " *De corpore et sanguine Domini* " Rathramnus' Traktat sich vornehmlich richtet (s. unten): vgl. hierzu Paschasius Radbertus, *De Corpore et sanguine Domini*, MPL 120, Nachdruck Paris 1879 (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Sp. 1269 (Kapitel 1): " *... et quia voluit, licet in figura panis et vini maneat, haec sic esse omnino, nihilque aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt ...* " (Hervorhebung von mir). Daß auch Radbert im Rahmen seines entschieden realistischen Sakramentsverständnisses auf die Abendmahls-elemente den Begriff der sakramentalen " *figura* " anwendet, macht bereits hinlänglich deutlich, wie wenig dieser für sich genommen im Sinn eines gewissermaßen

Anm. 84 (Fortsetzung)

" figurativen ", symbolistischen Abendmahlsbegriffs zu verstehen ist. In diesem Zusammenhang weist Johannes Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Band II/ 1: Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament, Freiburg - Basel - Wien<sup>2</sup> 1964, S. 51 treffend darauf hin, " daß für antikes Denken das Abbild die urbildliche Wirklichkeit auch irgendwie seinshaft enthält, weil die ganze Wirklichkeit als organisch strukturierte Ganzheit aufgefasst wird, in der das Obere im Unteren, jegliches in jeglichem (quodlibet in quodlibet) enthalten ist. " Legt man diese " Bildauffassung " (a.a.O.) dem zitierten Begriff der " figura " zugrunde, so wird deutlich, daß dieser für sich allein genommen keineswegs " antirealistisch " intendiert sein kann. Auf die grundsätzliche historische Offenheit dieses Begriffsgebrauchs verweist im übrigen Eugen Walter, Eucharistie. Bleibende Wahrheit und heutige Fragen, Freiburg - Basel - Wien<sup>3</sup> 1976, S. 74f.: " Für die Kirche des Altertums und für das theologische Denken der großen morgen- und abendländischen Kirchenlehrer bestand kein Gegensatz zwischen dem Zeichen der Eucharistie und der bezeichneten Wirklichkeit. Wenn man ihr Denken symbolhaft nennt, so war ihnen das Symbol von der symbolisierten Wirklichkeit erfüllt ... Die Spannung bestand für sie - wie in der Bibel - zwischen dem Jetzt des Sakraments (des Mysteriums) und dessen Erfüllung. An die Stelle dieser eschatologisch bestimmten Spannung trat für das germanisch bestimmte Denken von den karolingischen Theologen an der Gegensatz zwischen körperlich und geistig, zwischen Wirklichkeit und Symbol. Jetzt konnten diejenigen, welche das Symbolhafte betonten, der Auflösung des Realitätsgehalts angeklagt werden, und so wurde von da an Realpräsenz gegen Zeichenhaftigkeit gesetzt. Das zunächst Schwerverständliche bestand dabei darin, daß beide Seiten sich auf die Kirchenlehrer des Altertums, vor allem auf Augustinus beriefen - und berufen konnten ... " An der Argumentationsfolge des zitierten Textes dürfte das simplizistische Konstrukt eines " germanisch bestimmte[n] Denkens " fragwürdig sein, doch berührt die raffende Darstellung des Autors in der Tat einen Kernpunkt der in Rede stehenden Problematik: das allmähliche gedankliche Auseinandertreten von Begriff und seinshafter Wirklichkeit, das (wo dieser Prozeß weit genug fortgeschritten war) zum Mißverstehen einer symbolisch bestimmten Ausdrucksweise im Sinn eines bloßen " Symbolismus "

## Anm. 84 (Fortsetzung)

führen mußte. So fungiert denn Rathramnus in Ridleys Denken gerade wegen seiner Verwendung des Begriffs der " figura " als ein notwendiges und hinreichendes Bindeglied zwischen dem innovatorischen Abendmahlsverständnis der anglikanischen Reformatoren und dessen legitimatorischer Berufung auf Augustinus; für Rathramnus selbst hingegen - wie Calogero Gliozzo (oben Anm. 70) S. 108 ausführt - bezeichnet der Terminus " figura " lediglich " il velo corporeo sotto il quale si trovano il corpo e il sangue spirituali di Cristo. "

85

Zur " negativen " Theologie des Pseudodionysios vgl. etwa " De divinis nominibus ", Kapitel I, § 7: " Sic igitur ei qui omnium rerum causa est, et supra omnia, congruit carere nomine, et congruunt rursus omnia rerum omnium nomina [καὶ τὸ ἀνόνημον ἐφαρμόσει, καὶ πάντα τὰ τῶν ὄντων ὀνόματα ] ut sit perfecte regnum universitatis rerum, et circa ipsum sint omnia, ex ipso, tanquam ex causa, principio et fine cuncta pendeant [sic] et ipse sit, ut ait Scriptura, omnia in omnibus ... "; ebd. Kapitel IV, § VII die Aussage, " quia etiam in Deo id quod non est per omnium ablationem praedicatur; ut quando quis dicit, verbi gratia, Deus non est hoc vel illud, sed supra ista. Id itaque quod non est, sive omnium ablatio, particeps est divini pulchri ac boni in quantum divinum nomen vocatur non esse "[Ποῦτο γοῦν τὸ μὴ ὄν, ἢ πάντων ἀφαίρεσις, μετέχει τοῦ θεοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, καὶ ὁ μὴ ὄν τὸ θεῖον ὀνομάζεται ] "; De mystica theologia ", Kapitel V: " Haec itaque quae post ipsum [Deum] sunt, et ponentes et auferentes, Deum ipsum neque ponimus, sive ex ipsis substantiam eius noscimus, neque auferimus omnino, ut qui perfecte incomprehensibilis existit (quod enim perfecte est incomprehensibile, et spem et conatum excedit) [αὐτὸν τὸν θεὸν οὔτε τίθεμεν, ἢ γοῦν ἐξ αὐτῶν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ γνωρίζομεν, οὔτε ἀφαιροῦμεν παντελῶς ὥστε τελῶς ἀληπτον εἶναι, τὸ γὰρ τελῶς ἀληπτον ἀνέλπιστον καὶ ἀνεπιχείρητον ] verum imagines quasdam ex iis quae circa ipsum sunt concinantes [ἀλλ' εἰκόνας τινὰς ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν ἀναματτόμενοι ] obscurum quemdam veritatis conceptum componimus, quandoquidem sit supra omnem positionem [ὑπὲρ πάσαν θέσιν ἔστιν ], tanquam exempta rerum omnia causa, supra omnem ablationem collocata, cum secundum nullam rerum ablationem Deus cognoscatur [καὶ ὑπὲρ πάσαν ἀφαίρεσιν ἐν τῷ κατὰ μηδεμίαν τῶν ὄντων ἀφαίρεσιν τὸ θεῖον γινώσκεσθαι ] ;

## Anm. 85 (Fortsetzung)

siquidem ab omnibus absolutus, etiam supra omnia existit [ἄπολελυμένον γὰρ πάντων καὶ πάντων ἐστὶν ἐπέκεινα.]". Zu den zitierten Textstellen s. J[.]P[.]Migne, Patrologiae Cursus Completus ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Patrologia Graeca Tomus III (Nachdruck Turnhout 1968, Sp. 595 (596), Sp. 763 (764), Sp. 1063 (1064); anstelle der mitunter freien lateinischen Übertragung bei Migne vgl. die textnahe Übersetzung von Piero Scazzoso, in: Dionigi Areopagita, Tutte le opere. Gerarchia Celeste - Gerachia Ecclesiastica - Nomi Divini - Teologia mistica - Lettere (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Mailand 1983 (= I classici del pensiero. Sezione I: Filosofia classica e tardo antica), S. 262 ("De divinis nominibus" Kapitel I, § 7), S. 302 ("De divinis nominibus", Kapitel IV, § VII) und S. 414 ("De mystica theologia", Kapitel V) Auf den "constant factor" des "surpassing of the knower by the known" als Grundprinzip aller mystischen Schau ("θεωρία") und der mystagogischen Unterweisung bei Pseudo-Dionysios verweist Placid Spearritt, A philosophical enquiry into Dionysian Mysticism, Diss. Fribourg 1968, S. 112 und hebt (so besonders a.a.O. S. 131 und S. 139) die Bedeutung des Kontextes für die Interpretation der Sprachgebung der "negativen Theologie" des Areopagiten hervor: "Denis is as willing to say that God is not one, as he is to say that God is not being, when writing apophatically; cataphatically of course, both predicates are as acceptable to him as they are to St Thomas or even to the latter-day thomists" (S. 139). Als "first context" der theologischen Aussagen des Pseudo-Dionysios (und verschiedener christlicher, neuplatonisch geprägter Denker) benennt Stephen Gersh, From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition, Leiden 1978 (= Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie ... Band VIII), S. 267f. die Einsicht, "that ... God is totally elevated above the created world ... that God is above being, life, intellect, and so on ...; from the point of view of the Creator this signifies that he transcends all knowledge of created things while from the viewpoint of the creature it implies a variety of knowledge in which things are understood independently of divine causation." Pseudo-Dionysios' negative Theologie schreibe daher alle Prädikationen Gott nur unter Vorbehalt und "ex negativo" zu, "without specifying whether he

Anm. 85 (Fortsetzung)

transcends such characteristics as they are found in the created order or in themselves " (ebd.). Die Bedeutung des Pseudo- Dionysios " as a philosophical thinker and not simply as a writer who acquired significance in the history of ideas through his pseudonymity " (a.a. O. S. 11 unter Hinweis auf eine Studie Corsinis aus dem Jahr 1962) lasse auch eine genaue Untersuchung der Wortwahl des Areopagiten, der " traditional images " (S. 253) und der " traditional emanative implications " (S. 207), ebenso wie auch der innovativen Züge seiner Sprachgebung, angebracht erscheinen. Einen Teilaspekt der Terminologie des patristischen Autors, der Gott in klassischen mystischen Bildern als Licht, zugleich aber auch als Dunkel beschreibt, untersucht Walther Völker, Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysios Areopagita, Wiesbaden 1958, und hebt als ein Ergebnis seiner Begriffsanalyse hervor:

" Das Dunkel ist mit Gottes überhellem Licht identisch, es wirkt nur für die menschliche Kurzsichtigkeit als solches [i.e. als Dunkelheit], ist es an sich aber nicht. Bei der Auslegung der Sinai- besteigung geht Moses jedoch in das Dunkel hinein, das Gottes Wesen verhüllt, ohne daß über das Verhältnis von Licht und Finsternis reflektiert würde. Hier gehört das Dunkel also zur göttlichen Sphäre; in beiden Fällen wird Gottes Erhabenheit gewahrt. Vom Menschen aus gesehen kündigt es die *ἀγνωσία* an, die Gottes *ὀψία* nicht erfassen kann ... Diese scheinbar negative Erkenntnis ist in Wirklichkeit ein hoher, innerer Gewinn. Es ist gewiß eine tiefe Einsicht in Gottes Unbegreiflichkeit, aber die Wolke ist irgendwie mit dem Licht verbunden, und somit ist dem Verlust auch immer ein seliges Haben zugeordnet " (S. 212 und S. 213). Diese Lichtsymbolik " der ekstatischen Gottesschau " bei Pseudo-Dionysios falle zwar nicht mit der " negativen Theologie " des Areopagiten zusammen, doch gingen beide " eine gute Strecke zusammen ... " (a.a.O. S. 214; zur frühen Rezeption der, nun mit augustinischen Elementen angereicherten, Theologie des Pseudo-Dionys in der theologischen Überlieferung des lateinischen Westens s. die Ausführungen ebd. S. 221f.). Enzo Bellini macht in der Einleitung der oben zitierten, italienischen Gesamtausgabe der pseudodionysischen Schriften darauf aufmerksam, wie in Pseudo-Dionys' " negativer " Theologie der herkömmliche Erkenntnisweg paganen, neuplatonischen Philosophierens gleichsam umgekehrt sei:

Anm. 85 (Fortsetzung)

während etwa bei Plotin, Jamblichos und anderen " il procedimento conoscitivo, che va dal mondo dei sensi a quello della ragione per poi arrivare all' intelligenza " die Erkenntnis des Göttlichen und die Vereinigung mit ihm verbürge, nähere sich die negative Theologie des Pseudodionys Gott gewissermaßen "[partendo]... dall' alto: [esponendo] prima la sua vita intima e la sua relazione suprema con il mondo (Trinità e Incarnazione), poi i nomi che indicano la sua opera creatrice e provvidenziale nelle sue determinazioni più generali (Nomi divini) e quindi la sua presenza nel mondo sensibile (Teologia simbolica) ": vgl. a.a.O. S. 21 und S. 26. Besonders der Traktat " De divinis nominibus " (*Περὶ θεῶν ὀνομάτων*), so hebt Bellini hervor, " non si limita ad affermare e spiegare i diversi nomi, ma ne mette in luce anche la inadeguatezza, per cui in certo qual modo afferma e nega di Dio nello stesso tempo " (S. 27). Ähnliches gelte von Dionys' Symbolbegriff: " Così anche tra i simboli si può distinguere un momento per così dire affermativo e un momento negativo. In tal modo l'affermazione e la negazione non sono da considerare come due ' teologie ', ma come due momenti di tutte e due teologie, che per comodità chiameremo [so Bellinis Terminologievorschlag] teologia dei nomi intelligibili e teologia dei nomi sensibili " (ebd.). Für das ontologische Denken des Pseudo-Dionys sei Gott daher " senza nome, se considerato nella sua trascendenza, ed [egli] ha tutti i nomi, se considerato negli esseri che derivano da lui "; " l'unico Dio cristiano " sei für Pseudo-Dionys eben deshalb " oggetto di teologia e negativa e affermativa " (a.a.O. S. 33f.). Die tiefsinnige, theologisch-mystagogische Terminologie des Pseudo-Dionysios enthüllt ihre eigentliche Funktion wohl am klarsten im Blick auf die fundamentale christlich-monotheistische Gewißheit, daß " οὐ γὰρ ἐφ' ἑαυτὸν ὁ Θεὸς ἐμερίσθη " und daß Gott " μετὰ πάντα ἔστι τὰ δεικνύμενα καὶ τὰ νοητά ": vgl. Migne, Patrologia Graeca 3, Sp. 1088 und Sp. 1073 (Achter und fünfter dem Pseudodionysios zugeschriebener Brief). Übersetzung der zuletzt zitierten Passagen bei Enzo Bellini (Hg.), Dionigi Areopagita. Tutte le opere ... a.a.O., S. 436 und S. 425.

86

In ähnlichem Sinn vermerkt auch Calogero Gliozzo, La dottrina della conversione eucaristica ... (oben Anm. 70) S. 166, daß Rathramnus " non espone direttamente la sua dottrina, ma che, ponendosi dell'ipotesi dei suoi avversari, con stringente dialettica, ne deduce che in questa ipotesi, soltanto in questa ipotesi, non è possibile mutazione alcuna ... Ma appunto perchè gli avversari non possono spiegare la mutazione avvenuta, mutazione che necessariamente dobbiamo ammettere, perchè il pane è diventato corpo e il vino sangue di Cristo, l'acuto monaco afferma che nell'Eucaristia bisogna ammettere una realtà, che non si presenta a noi ' in veritate ' ma ' sub figura ', che non è cioè visibile, ma soltanto intelligibile ... " Ebenso stellt Gliozzo S. 178 fest: " Ratramno, dunque, parla qui nell'ipotesi che sia vera la dottrina dei suoi avversari, che il tutto cioè sacramentale venga valutato sensibilmente. In questa ipotesi egli dice che è impossibile la fede e siccome quello che ci riferiscono i sensi consiste soltanto nel pane e nel vino, pensa che sia assurdo chiamare il pane, carne, e il vino, sangue di Cristo. Niente poi ... ci autorizza a concludere che, secondo il nostro teologo, il pane e il vino, come elementi sacramentali, [qui] sono valutati nella loro piena realtà ... " Die von Rathramnus gewählten Termini, " un poco imprecisi ... quando afferma che la mutazione avvenuta non è ' secundum corpus, corporaliter ', ma ' spiritualiter ' ", müßten daher in ihrem jeweiligen Kontext verstanden werden (" rettamente interpretate ", a.a.O. S. 168), das heißt im größeren Zusammenhang der Auseinandersetzung des mittelalterlichen Autors mit dem Sakramentsverständnis seiner Gegner und des hypothetischen Weiterdenkens der von diesen eingenommenen Positionen. Sachlich könne jedoch nicht zweifelhaft sein, " che per Ratramno la conversione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo è una vera conversione (giacchè gli elementi sacramentali non sono ciò che sembrano essere) e che [questa] non è discernibile per mezzo della conoscenza sensibile, non avviene ' in veritate ', ma ... anche per Ratramno però la mutazione, avvenuta nell'Eucaristia, è determinata dal trapasso di un essere in un altro " (a.a.O. S. 169 und S. 167).

87

Paschasius Radbertus, " De Corpore et sanguine Domini ", Kapitel 1: hier zitiert nach der Übertragung Hans Urs von Balthasars, Paschasius Radbert, Vom Leib und Blut des Herrn, Einsiedeln - Trier 1988, S. 14. Vgl. den lateinischen Wortlaut in MPL 120 (oben Anm. 84) Sp. 1269: " ... haec sic esse omnino nihilque aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt ... et, ut mirabilius loquar, non alia [caro] plane quam nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulchro ... "

Hans Urs von Balthasar (oben Anm. 87) S. 8f. und S. 10. Ähnlich kommentiert Gliozzo (oben Anm. 70) S. 47: " Le sue reiterate affermazioni che nell'Eucaristia vi è soltanto la carne e il sangue di Cristo, la sua costante svalutazione del contenuto materiale e sensibile, in favore di un contenuto tutto spirituale e intelligibile, non rendono però infondata ... la conclusione che, per Pascasio, le specie non solo non importano una realtà sostanziale ... ma neanche una qualsiasi realtà oggettiva . " Die Wesensverwandlung der eucharistischen Gaben sei für Radbert " [non un] oggetto dei sensi, ma dell'intelletto, illuminato dalla fede. Le specie del pane e del vino, che rimangono dopo la consecrazione, hanno soltanto valore per i sensi. L'intelletto e la fede non devono vedere altra realtà che quella della carne e del sangue di Cristo " (ebd.). Von " karphanaitischen " Tendenzen bleibt die Abendmahlstheologie des Paschasius Radbertus bei allem ausgeprägten Sakramentsrealismus in jedem Fall weit entfernt. So unterstreicht Radbert denn auch in ähnlichen Worten wie wenig später sein Kontrahent Rathramnus die absolute Unverfügbarkeit des eucharistischen Mysteriums sowie die Bedeutung der gläubigen Zustimmung des Kommunikanten und hebt den entscheidenden Unterschied zwischen der eucharistischen Wesensverwandlung und den zuvor als " **Τύποι** " herangezogenen, biblischen Wunderberichten hervor: " **Alia namque Christi miracula hoc unum passionis confirmant sacramentum, et ideo non ob miraculum ista mutantur exterius in speciem sed interior, ut fides comprobetur in spiritu ... ut quia iustus ex fide vivit, habeat iustitiam fidei in mysterium, et per fidem vitam in se suscipit manentem.** " Auch an anderer Stelle betont Radbert: " ... visu corporeo et gustu propterea non demutantur [panis et vinum], **quatenus fides exerceatur ad iustitiam, et ob meritum fidei merces in eo iustitiae consequatur.** " Auch auf die Bedeutung des würdigen Sakramentempfangs weist Radbert in kaum minder eindringlichen Worten hin, als Rathramnus es tut (vgl. dazu oben Anm. 71): " Et quid est quod manducant homines? Ecce omnes indifferenter quam saepe sacramenta altaris percipiunt. Percipiunt plane, **sed alius carnem Christi spiritualiter manducatur et sanguinem bibit, alius vero non, quamvis bucellam de manu sacerdotis videatur percipere.** Et quid accipit, cum una sit consecratio, si corpus et sanguis Christi non accipit? vere, quia reus indigne accipit, sicut Paulus apostolus ait ... ecce quid manducatur peccator, et quid bibit, non utique sibi carnem utiliter et sanguinem, sed iudicium [manducet]. Unde qui digne manducant et bibunt, vere vitam aeternam manducant et bibunt,

## Anm. 88 (Fortsetzung)

et integra manet vita ... ". Die angeführten Zitate in MPL 120 (oben Anm. 84) Sp. 1271 sowie Sp. 1282 und Sp. 1094. Die " karphanaitische " Konzeption, im Altarsakrament würden Fleisch und Blut Christi im handgreiflichen Sinne " konsumiert ", weist Radbert (a.a.O. Sp. 1285) ausdrücklich zurück: " Caeterum illud corpus quod natum est de Maria virgine, in quod istud transfertur, quod pependit in cruce, sepultum est in sepulcro, resurrexit a mortuis, penetravit coelos, et nunc pontifex factus est in aeternum, quotidie interpellat pro nobis: ad quem si **recte** communicamus, **mentem dirigimus**, ut ex ipso, et ab ipso nos corpus eius, carnem ipsius, **illo manente integro**, sumamus: quae nimirum caro ipse est et fructus ipsius carnis, ut idem semper maneat, **et universos qui sunt in corpore pascat**. " Radbert fasst den Kommunionempfang also durchaus als Teilhabe am verklärten Leben des Auferstandenen, als geistliches Geschehen und - in paulinischen Kategorien - als Hineinnahme des Kommunizierenden in die Kirche als den mystischen Leib Christi auf und verwirft die grob naturalistische Vorstellung, der Erlöser werde von den Teilnehmern an der eucharistischen Feier in ähnlicher Weise " verzehrt " wie eine irdische Speise. Seine Auffassung der eucharistischen Gegenwart Christi und der sakramentalen Vereinigung mit ihm fasst Paschasius Radbertus an anderer Stelle wie folgt zusammen: " Caeterum secundum praemissam doctrinae veritatem [vorangegangen war eine eingehende Erläuterung der Lehre von der Wesensverwandlung der eucharistischen Elemente], nihil aliud quam caro Christi et sanguis iure creditur: **quae non sapore carnis, sed spiritali dulcedine degustantur**. " Ebenso heißt es in Radberts Matthäuskommentar (Buch XII, Kapitel 26): " In qua nimirum benedictione ac fractione nova creatura efficitur, ut **panis in commemoratione mortis Christi Deo fide oblatu**s, caro eius vere dicitur; similiter et sanguis in eadem gratiarum actione, quando patri gratias egit, creatur ut verus sanguis credatur. " (Die zuletzt zitierten Belege aus Paschasius Radbertus finden sich MPL 120 a.a.O. Sp. 1324 und Sp. 893f. Hervorhebungen von Textpassagen in Anm. 88 durchweg von mir). Es dürfte also in jedem Fall voreilig sein, Radberts klare Aussagen " naturalistisch " zu interpretieren und zwischen ihm und Rathramnus einen sachlich unüberbrückbaren Gegensatz anzunehmen.

89

Diesen zentralen Aspekt übergeht weitgehend Hasso Hofmanns ansonsten eindringende Studie: Repräsentation ... (oben Anm. 70), insofern in ihr Berengar von Tours ohne nähere Differenzierung als " Erbe[n] des Rathramnus " erscheint (S. 68).

90

Vgl. Gliozzo (oben Anm. 70) S. 106 und S. 168, sowie die oben (Anm. 86) angeführten Textbelege.

91

Rathramnus' " De corpore et sanguine Domini " erschien in London im Jahre 1548 in einer anonymen englischen Übersetzung unter dem Titel: " The boke // Barthram [sic] Priest intreatinge // of the bodye and bloude of // Christ, wryten to greate // Charles the Empe- // roure // and set // forth. Vii C. yeares a // goo. and Imprinted. An. dñi // M.D. XLviii. // Cum privilegio, ad Imprimendum // Solum ... Imprynted at London in saynt Andrewes paryshe in the waredropt, by Thomas // Raynalde, and Anthony // Kyngstone ... " Eine zweite Auflage (mit leicht variiertem Titel) erschien bereits im darauffolgenden Jahr: vgl. Bakhuizen van den Brink (oben Anm. 71) S. 108 mit Anm. 1 und Anm. 3. Ebd. S. 123 - S. 128 auch ausführliche Gegenüberstellung von Teilen der rund vierzig Jahre nach der zitierten Übersetzung entstandenen, englischen Rathramnusbearbeitung von Thorpe sowie der entsprechenden Passagen des lateinischen Originals, welche durch sprachliche Abweichungen von der Vorlage und durch interpretierende Textzusätze die kontroverstheologischen Intentionen dieses frühanglikanischen Glossators des karolingischen Autors erkennen läßt. Zur englischen Rezeptionsgeschichte des Traktats im Ganzen s. auch den materialreichen Überblick a.a.O. S. 109 - S. 123 (dort besonders S. 111 und S. 121f.).

92

Den gewichtigen, wenn auch mittelbaren Einfluß des ahistorischen Rathramnusbildes der englischen Reformatoren auf die Gestaltung der Abendmahlsagende des zweiten " Book of Common Prayer " deutet (unter Berufung auf den späteren, puritanischen Kommentator John Hopkins) Bakhuizen van den Brink (oben Anm. 71) an: " Il [i.e. Hopkins] ne doute pas que, grâce a Ridley et Cranmer, la doctrine de Rathramne n'ait été mise de côté pendant la préparation du Book of Common Prayer ... parce qu'on y trouve, nous dit Hopkins, non la simple commémoration, mais un mystère efficace ... " (Unklarheiten bestehen für Bakhuizen jedoch anscheinend hinsichtlich der schlichten Chronologie der Entstehung des " Prayer Book ": der zitierte Hinweis er-

Anm. 92 (Fortsetzung)

wähnt die Fassung von 1549, bezieht sich offensichtlich aber auf das zweite " Book of Common Prayer " von 1552). Zur Bedeutung von Riddleys Rathramnusrezeption für die Entstehung der Abendmahlsagende des zweiten " Book of Common Prayer " s. auch Horton Davies, *Worship and Theology in England*, Band 1, Princeton/ New Jersey 1970, S. 80 und S. 103f.

93

Zu Stephen Gardiners Traktat " An Explication and Assertion of the true Catholic Faith, touching the most blessed Sacrament of the Altar with confutation of a booke written agaynst the same " vgl. Davies (oben Anm. 91) S. 90f.

94

John Edmund Cox (Hg.), *Writings and disputations ...* (oben Anm. 77 S. 173: " ... as concerning Bertram, he did not write secretly; for he was required by king Charles to write in this matter, and wrote therein as the doctrine of the church was at that time, or else some man would have reprehended him, which never none [sic] did before you [i.e., Stephen Gardiner], but make mention of his works unto his great praise and commendation ... " Übrigens verstand auch Gardiner - wenn auch mit umgekehrter Bewertung - Rathramnus' Theologie des Abendmahls in einem ähnlichen Sinn wie Cranmer und Ridley und sah im Traktat des benediktinischen Autors eine Abkehr von den kirchlichen Dogmen der Transsubstantiation und der Realpräsenz (Horton Davies a.a.O. S. 91f.).

95

Der lateinische Text der " Defence " erschien innerhalb weniger Jahre in zwei Auflagen; die der Edition von 1557 beigegebene biographische Einleitung - die erste Lebensbeschreibung des englischen Reformators überhaupt - entstammte vermutlich der Feder des Humanisten und Exilanten John Cheke (zu diesem s. unten Kapitel IX, Abschnitt 6, S. 245 mit Anm. 119; vgl. Jasper Ridley, Thomas Cranmer (oben Anm. 7) S. 252 und Peter Brooks, Thomas Cranmer's Doctrine of the Eucharist ... (oben Anm. 22) S. 38.

96

Ridley, Thomas Cranmer (oben Anm. 7) vermutet, zwei Teile des unter äußerst schwierigen Bedingungen verfassten Werkes seien von den Marianischen Behörden noch in Oxford vernichtet worden, ein dritter Teil hingegen nach Cranmers Tod an John Foxe - den Autor der berühmten " Actes and Monuments " - gelangt und erst später verlorengegangen. - Von der angestregten Suche nach den " grete notable wryten bokes " Thomas Cranmers und vertrauenswürdigen Informationen (" very credible enformation " ), in wessen Hände diese gelangt seien, spricht im übrigen ein Schreiben Erzbischof Parkers an den " Privy Council " Elisabeths; Cranmers Amtsnachfolger bittet darin um die schriftliche Vollmacht " to enquire and serch for such monuments by al wayes ": vgl. Memorials of the Most Reverend Father in God Thomas Cranmer ... (oben Anm. 79) S. 988f. (Nr. 90) Die von Strype mitgeteilte Quelle erwähnt ferner (ebd. S. 989), die faktischen Besitzer des Nachlasses Cranmers leugneten die Existenz dieser Dokumente ab. Es scheint also denkbar, daß Cranmers erwähnter Traktat unter Maria I. dem Zugriff der Behörden ganz entzogen wurde und Teile daraus erst unter Elisabeth verschollen sein könnten oder vor Beschlagnahme des Nachlasses durch Parker vor den in Parkers Schreiben erwähnten, mutmaßlichen Eigentümern (" partyes ") vernichtet wurden.

97

Smith war von Cranmer im Mai 1547 verhört und zu öffentlichem Widerruf gezwungen worden, weil er es gewagt hatte, in einer Predigt in " Paul's Cross " öffentlich (vorsichtige) Zweifel am Konzept des königlichen Supremats zu äußern. Nachdem er in einem Streitgespräch mit Pietro Martire Vermigli in Oxford in der Frage der Realpräsenz den Standpunkt seines Kontrahenten bekämpft hatte, mußte er aus England fliehen. Im Exil entstand seine erwähnte Schrift gegen Cranmers " Defence ", wobei Smith bereits im Titel ironisch der Vermutung Ausdruck gab, Cranmers Traktat sei dem Erzbischof nur unterschoben worden (" ... a certain Book called the Defence ... set forth in the

Anm. 97 (Fortsetzung)

name of Thomas Archbishop of Canterbury "). In der zitierten Erwiderung bekannte Cranmer sich nachdrücklich zu seiner Autorschaft. Nach Marias Thronbesteigung in die Heimat zurückgekehrt, begegnete Smith dem ehemaligen Primas dann in der Rolle des Anklägers wieder: vgl. Ridley (oben Anm. 1) S. 325 mit Anm. 2, S. 364 und S. 372.

98

Johannes Chrysostomos oder Thomas von Aquin hatten ihre Theologie des Sakraments in großen Hymnendichtungen veranschaulicht, Luther seine Auffassung des Abendmahls u.a. in seinem " Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi ... wider die Schwarmgeister " verteidigt. Daß Cranmer nichts Gleichartiges hinterlassen hat, legt hypothetisch zwei Schlußfolgerungen nahe: (1) es könnten ihm andere Themen wichtiger gewesen sein; (2) die endgültige Fassung seines " Book of Common Prayer " aus dem Jahre 1552 könnte in verschlüsselter Form Cranmers persönliche Abendmahlsauffassung enthalten. Es wird im folgenden zu zeigen sein, daß die letztgenannte Vermutung die höhere Wahrscheinlichkeit für sich hat.

99

Die lateinische Fassung der " Defence " etwa stellt gleich zu Beginn (Kapitel 2) unmißverständlich und in nahezu apodiktischer Manier fest: " ... panem et vinum post verba consecrationis remanere et in coena dominica etiam percipi, ex Christi ipsius verbis aper-tissime et certissime colligitur. Nam cum coenam discipulis suis daret, Christus acceptum panem fregit, et dedit discipulis suis, et dixit: ' Accipite, edite: hoc est corpus meum ' ": vgl. John Edmund Cox (Hg.), Writings and disputations of Thomas Cranmer ... relative to the Sacrament of the Lord's Supper ... (oben Anm. 77) S. [26] sowie ebd. auch Cranmers " Answer to a Crafty and Sophistical Cavillation devised by Stephen Gardiner " (im folgenden zitiert als " Answer ") S. 241 (Buch II): " ... first, that bread and wine remain after the words of Consecration, and be eaten and drunken in the Lord's supper, is most manifest by the plain words of Christ himself, when he ministered the same supper under his disciples. For, as the evangelist write [sic], ' Christ took bread, and brake it, and gave it to his disciples, and said: ' Take, eat, this is my body ' ." Cranmer kehrt also die Worte des Einsetzungsberichts, die gemeinhin als Stütze der Lehre von der Wesensverwandlung der eucharistischen Elemente galten, prononciert gegen diese Auffassung.

100

John Edmund Cox (Hg.), *Writings and disputations ...* (oben Anm. 77) S. [22] ("Defensio"): "Haec doctrina impia atque iniuriosa in Christum est, et a nullo alio, nisi a diabolo aut ... antichristo, proficisci potest." Ebd. S. 376f. Cranmers Äußerung in seiner "Answer to Smith's Preface" (im folgenden zitiert: "Answer to Smith"): "... that stinking whore of Babylon ... not the pillar of truth, nor the Church of Christ, but the synagogue of Satan, and the temple of antichrist."

101

John Edmund Cox (Hg.), *Miscellaneous Writings and Letters of Thomas Cranmer ...* (oben Anm. 37) S. 481 mit Anm. 1: "... eucharistia a solo sumitur sacerdote, qui illa [sic] in turpissimum quaestum pro vivis ac defunctis applicat; populo christiano vix in paschate [sic] datur ..."

102

Cox (oben Anm. 77) S. 327 ("Answer", Buch II): "and if the rude and simple people understand not substance from accidentes ... then this thing they may at the leastwise understand, how little they be beholden to you papists, that would bind them to believe ... such things as they be not able to understand."

103

Zur von Ridley und Cranmer vollzogenen Parallelisierung von Taufwasser und Abendmahlelementen s. oben Abschnitt 5, S. 98 mit Anm. 77; zum in Rede stehenden Zusammenhang vgl. auch Cox (oben Anm. 77) S. 272 ("Answer", Buch II).

104

Äußerungen Cranmers zur Frage der "manducatio impiorum" s. Cox (oben Anm. 77) S. 13 und S. 173 ("Answer", Buch I und Buch III) sowie S. 17 ("Defence", Kapitel V).

105

Cox, *Miscellaneous Writings and Letters ...* (oben Anm. 37) S. 429. Cranmers Äußerung ebd., daß "now goes the devil about by lying to overthrow the Lord's holy supper again, and to restore his Latin satisfactory mass", war von politischen Implikationen insofern nicht ganz frei, als in ihr Marias Regierung gleichsam als Werkzeug dieser 'teuflichen Machinationen' erschien; zudem hatte eine der ersten Proklamationen der neuen Königin (1. August 1553) öffentliche religiöse Kontroversen und gegenseitige Verketzerung untersagt: vgl. den Text bei Paul L[ ]Hughes, James F[ ]Larkin (Hg.), *Tudor Royal Proclamations. Band 2: The later Tudors (1553 - 1587)*, New Heaven - London 1969, S. 5 - S. 8 (Nr. 390), dort S. 6. - Zum Vorgang im ganzen s. Jasper Ridley (oben Anm. 7) S. 351 - S. 354.

106

Cox (oben Anm. 37) S. 381: " ... praecationes communes communi lingua fieri consentaneum foret; ut omnes astantes communiter atque unanimiter orare Deum possint, tam mente quam spiritu ... peractis vero lectionibus, concionibus, et precationibus, populus corpus Christi quod pro nobis effusus est[sic], in eucharistia sumebat, in memoriam videlicet mortis suae, uti ipse pridie passionis instituerat. " Ähnlich lautet eine Äußerung aus John Hoopers unter der Herrschaft Marias I., während der Zeit seiner Kerkerhaft verfasster " Appellatio ad Parlamentum " (datiert vom 27. August 1554): vgl. The later Writings of Bishop Hooper, together with his letters and other pieces (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), hg. von Charles Nevinson, Cambridge 1852, S. 3 - S. 411, dort S. 391: " ... in publico coetu, omnia nota et cognita lingua fieri debent ... isti autem neoterici contemptim neglecto aperto mandato Dei, omnia in ecclesiis Anglorum Romana agunt lingua, quam paucissimi intelligunt... neoterici communicationem corporis et sanguinis Christi a populo subdlexerunt, quam[sic] Jesus Christus nunquam praecipit..." Sowohl Cranmers wie Hoopers und Ridleys zitierte Aussagen stellen also einen unmittelbaren Zusammenhang her zwischen einem von ihnen abgelehnten, theologischen Konzept (Transsubstantiation, Realpräsenz, Opfercharakter der Messe), einer liturgischen Norm (ausschließlicher Gebrauch der Kultsprache im Gottesdienst) und einem verbreiteten, praktischen Mißbrauch (seltsame Laienkommunion).

107

Cox (oben Anm. 77) S. 52 (" Answer " Buch III); Nevinson (oben Anm. 106) S. 502f. Vgl. ferner Bucers " Censura " (oben Anm. 33) S. 67 sowie ebd. S. 71: " Faciunt enim hoc aliqui eo, quia nati sunt, non ex Deo, sed ex Diabolo, nec esse in coelo Christum, credunt, ac quicquid de mysteriis garriunt, & pugnant, eo tantum faciunt, ut totam redonati nobis Evangelii lucem, si non extinguant, nebulis tamen suarum contentionum, & sophismatum obscurant ... " (Hervorhebung von mir); ähnlich John Strype, Memorials of ... Thomas Cranmer (oben Anm. 79) S. 859 (§ 19 und § 20).

108

Zu Vorgeschichte und Bedeutung der " Black Rubrick " s. unten Abschnitt 9, S. 159 - S. 161.

109

Gegen die " Reservatio " der eucharistischen Elemente (in England meist in einer vom Chorgewölbe herabhängenden Pyxis) hatte Cranmer sich bereits 1547 in nur vorsichtig verschleiernder Form gewandt: vgl. Cox (oben Anm 37) S. 151 (Quaestio 10). Die Frage der Reservation sollte in der " Church of

## Anm. 109 (Fortsetzung)

England " vor allem im Gefolge des " Oxford Movement " wieder an Gewicht gewinnen und wurde in den beiden ersten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts zum theologischen Streitpunkt zwischen " Anglocatholics " und " Evangelicals ": s. Ronald C. Jasper (Hg.), Walter Howard Frere. His correspondence on liturgical revision and construction, London 1954, S. 102 mit Nr. 2, 3, 5 und 7; vgl. dazu auch unten Kapitel XIII, S. 351 - S. 354. - Cranmer ablehnende Haltung gegenüber jeglicher Reservation der eucharistischen Elemente findet ihren deutlichsten Ausdruck in seiner zitierten " Answer to ... Stephen Gardiner " und in jener Rubrik des zweiten " Book of Common Prayer ", welche bei der Abendmahlsfeier übrigbleibende Elemente dem Pfarrgeistlichen zu persönlichem und privatem Gebrauch überläßt: vgl. Joseph Ketley, Two liturgies ... (oben Anm. 18) S. 282f. sowie Colin Buchanan, What did Cranmer think he was doing? (oben Anm. 17) S. 22f.

110

Zu Cranmers Ablehnung des Ritus der Elevation, die sich aus dem Gesamtduktus seiner liturgischen Reform folgerichtig ergab, vgl. die Ausführungen bei Buchanan (oben Anm. 17) S. 24f. Manche kontinentalen Agenden konservativeren Zuschnitts sahen dagegen die Beibehaltung der Elevation vor, wie es eine Ermahnung Luthers in seiner Schrift " Deutsche Messe und Ordnung Gottesdienstes " (1526) nahelegte: " Das auffheben wollen wir nicht abtun sondern behalten, darumb das es fein mit dem deutschen sanctus stymmet und bedeut, das Christus befohlen hat, seyn zu gedencken ": vgl. Martin Luther, Sämtliche Werke (Weimarer Ausgabe), 1. Abteilung, Band 19, Weimar 1897, S. 99. Zu Luthers Stellung zur Frage der Beibehaltung vorreformatorischer Riten insgesamt s. auch die Charakteristik bei Walter von Loewenich, Martin Luther. Der Mann und das Werk, München 1983, S. 214f. und S. 298f. Die Elevation der Elemente jeweils nach dem Aussprechen der auf das Brot bzw. auf den Wein bezüglichen Einsetzungsworte kannte u.a. Olav Petris " Schwedische Messe " von 1531: vgl. Jasper - Cuming (oben Anm. 18) S. 129 - S. 131 (Nr. 25) dort S. 130. Ebenso sah auch Bucers gottesdienstliche Praxis in Straßburg anfänglich noch den Ritus der Elevation vor, wenn auch in einer auf ein bloßes " Vorzeigen " der Elemente beschränkten Form und in unverkennbar " memorialistischem " Kontext: vgl. den entsprechenden Passus in seinem und Capitos Schreiben vom November 1524 an die

## Anm. 110 (Fortsetzung)

Züricher Reformatoren: " Haec [i.e. praefatione] finita [minister] verba evangelistarum de cena dominica recitat et panem atque calicem more hactenus solito elevat populoque ostendit " (Hervorhebungen von mir). Bucers Text ist hier zitiert nach: Zwinglis Briefwechsel ... bearbeitet von Emil Egli, hg. von Walther Köhler (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band II: Die Briefe von 1523 - 1526, Leipzig 1914, S. 249f. Ferner enthielt Osianders Nürnberger Gottesdienstordnung vom Juni 1524 die sprachlich im Jussiv gehaltenen, ausdrücklichen Bestimmungen: " elevatur panis " und " elevatur calix ": vgl. Andreas Osiander d.Ä., Gesamtausgabe. Band 1: Schriften und Briefe 1522 bis März 1525. In Zusammenarbeit mit Gottfried Seebaß hg. von Gerhard Müller, Gütersloh 1975, S. 15. Osianders Liturgie war Cranmer aufgrund seines Nürnbergaufenthalts im Frühjahr 1532 bekannt: s. Jasper Ridley, Thomas Cranmer (oben Anm. 7) S. 39f. und S. 41. - Cranmers grundsätzliche Verwerfung der Elevation der eucharistischen Elemente war also nicht reformatorisches Gemeingut, sondern entsprang einer persönlichen theologischen Entscheidung des Primas, zu der indes besonders die Ausfälle von Bucers " Censura " gegen die " ἱερολατρεία " der römischen Messe beigetragen haben mögen: vgl. den Text der " Censura " bei Whitaker (oben Anm. 33) S. 55 und S. 59 (vgl. auch ebd. Bucers Mahnung, " eae res omnes, verba & gestus " fallenzulassen, " nisi id existat, ex iis rebus, verbis, aut signis, quae Dominus nobis commendavit ". Vgl. a.a.O. auch seine Verwerfung des im ersten " Book of Common Prayer " noch beibehaltenen Ritus, am Beginn der Anaphora, vor Rezitation der Einsetzungsworte, über die Gaben von Brot und Wein ein Kreuzzeichen zu machen, sowie ebd. S. 55 Bucers emphatische Feststellung, " quantopere sit nobis defugiendum, ne quicquam admittamus, quod non sit a Domino nobis praeceptum ").

111

Die " oberdeutschen " Einflüsse, die auf die liturgische Ordnung von 1552 einwirkten, hat unlängst Diarmaid Mac Culloch, The myth of the English Reformation, in: Journal of British Studies 30 (Januar 1991), S. 1 - S. 19, dort S. 6f., sowie in: History Today 47 (Juli 1991), S. 2 - S. 35, dort S. 30f. besonders hervorgehoben.

112

Zum Zusammenhang s. die Darlegungen am Beginn des folgenden Abschnitt

113

John Edmund Cox (Hg.), Writings and disputations ... (oben Anm. 77) S. 164 (" Answer " Buch III): " ... that Christ is in them that receive the sacrament, and when they receive the sacrament only ... " (Hervorhebung von mir). Die zitierte, implizit seinem Gegner Stephen Gardiner unterstellte Aussage bekämpft Cranmer mit dem Argument, daß " Christ naturally tarrieth and dwelleth in all them that pertain to him, whether they receive the sacrament or no. And as he dwelleth naturally in them, so do they in him " (a.a.O.). Dieser Satz könnte leicht als eine bloße Variante der Zwinglischen Relativierung der Sakramente als " signa repraesentativa " verstanden werden, offenbart aber, im Kontext gelesen, seinen spezifischen Zusammenhang mit Cranmers erwählter Problematisierung des Zeitbegriffs und bildet einen wesentlichen Bestandteil seines unten näher zu erläuternden Konzepts einer eucharistischen " true presence " Christi. Auf den gleichen Zusammenhang verweist auch Cranmers Äußerung a.a.O.: " ... as this true nature of eternity is not given to the sacrament ... it is not given to the lively members of Christ only when they receive the sacrament, but so long as they spiritually feed on Christ ... either in this life or in the life to come. "

114

Cox (oben Anm. 77) S. 17 (" Answer " Buch I), S. 272 (" Answer " Buch II) sowie ebd. S. 273: " And therefore, as in baptism is neither the real and corporal presence of Christ's body, nor transsubstantiation of the water; no more is in the Lord's supper either Christ's flesh and body really and corporally present, or the bread and wine transubstantiated. " Zum häufigen Gebrauch dieser Analogie bei Ridley und Cranmer s. oben Abschnitt 6, Anm. 103 und Abschnitt 5, Anm. 77.

115

Ein Beispiel der erstgenannten Art bei Cox (oben Anm. 77) S. 303 (" Answer " Buch II): " If Christ's body that was crucified was not made of bread, but the body in the supper was made of bread ... then Christ's body that was eaten ... was not the same that was crucified. For if they were all one body, than it must needs follow, that either Christ's body that was eaten was not made of bread, or else that his body that was crucified was made of bread. " Der " naturalistischen " Vordergründigkeit dieses Arguments steht die etwas bemühte Subtilität des folgenden gegenüber (wiederum " Answer " Buch II): " ... when the communion was ended, Christ said unto his apostles: ' Verily, I say unto you, that I will drink no more henceforth of this fruit of the vine, until that day that I shall drink it new with you in my Father's kingdom. '

## Anm. 115 (Fortsetzung)

By these words is clear, that it was very wine that the apostles drank at the godly supper. For the blood of Christ is not the fruit of the vine, nor the accidents of wine, nor one other thing is the fruit of the vine, but the very wine only " (Cox a.a.O. S. 243).

116

Eugene McGee, Cranmer and nominalism, in: The Harvard theological review 57 (1964), S. 189 - S. 216. Dort besonders S. 191, S. 196f., S. 198f., S. 201, S. 211, S. 215f., sowie S. 193 McGees von polemischer Vereinfachungstendenz diktierte Feststellung, das Ergebnis der theologisch-philosophischen Prämissen des Erzbischofs, insbesondere seine Abendmahlslehre, sei " a case of Konsequenzmacherei ... psychologically, the result of such logical inconsistency was a case of cognitive dissonance. "

117

Der über weite Strecken hin spekulative und von konfessioneller Parteinahme keineswegs freie Charakter der Ausführungen McGees resultiert vor allem aus der Widersprüchlichkeit seines Begriffsgebrauchs: vgl. etwa die Verwendung des von ihm mit zentralem Gewicht versehenen Terminus " Nominalismus " a.a.O. S. 190 (" Sixteenth-century Nominalism as it appears in this Protestant Reformer is here defined as not merely a set of theological and philosophical positions, but as a method of approach in theology and philosophy which is non-metaphysical in character ... "), S. 201 (der nicht näher differenzierte Sammelbegriff einer " Nominalist philosophy "), S. 202 (" a Protestant position, but ... also a Nominalist one "), S. 203, S. 204 (" ... late medieval conciliarism was Nominalist in origin and concept, and Cranmer was a conciliarist "), S. 210, S. 211 (" the Nominalist quantitative factor "). S. ferner den bezeichnend anachronistischen Wortgebrauch S. 215 (" for him [i.e. Cranmer] Nominalism and philosophy were synonymous ", ganz als ob Cranmer den philosophiehistorischen Sammelbegriff des " Nominalismus " der Sache nach bereits gekannt hätte). Vgl. schließlich den nicht so sehr im Hinblick auf den Gegenstand als vielmehr auf den methodischen Grundansatz des Autors aussagekräftigen Hinweis auf " an all-pervasive Nominalism " (S. 216), welchen McGee in nachgerade obsessiver Manier im theologischen Oeuvre des englischen Reformators fast ubiquitär am Werk sieht. Der mit dem beständigen - teilweise selbst vor kontradiktorischen Aussagen nicht zurückscheuenden -

Anm. 117 (Fortsetzung)

Rekurs auf den Begriff " Nominalism " gesetzte Systemzwang führt denn auch an einigen Stellen, so etwa a.a.O. S. 195 und S. 209, zu kaum noch verifizierbaren Behauptungen.

118

William J[ ] Courtenay, Cranmer as a nominalist - sed contra, in: The Harvard theological review 57 (1964), S. 367 - S. 380. Courtenay kritisiert vor allem (so S. 367f., S. 371, S. 373f., S. 375f. und S. 380) McGees unklaren Begriffsgebrauch sowie seine anscheinende Unkenntnis der von führenden Vertretern des " Nominalismus " (Wilhelm von Ockham, Jean Gerson, Pierre d'Ailly und Gabriel Biel) tatsächlich vertretenen Auffassungen in der Frage der Eucharistie, desgleichen die mangelnde Unterscheidung zwischen dem von McGee viel berufenen Konzept des " Nominalismus " allgemein und der für England besonders bedeutsamen Scotistenschule (S. 371f. und S. 375f.). Courtenays ironisches Fazit lautet daher (a.a.O. S. 380): " It is our feeling, supported by the fact that his footnotes for Nominalism are all from secondary sources, that he is not referring to anyone with whom he is directly familiar. " McGees Replik findet sich in seinem Beitrag: Cranmer's nominalism reaffirmed, in: The Harvard theological review 59 (1966), S. 192 - S. 196. Seiner " affirmativen " Titelwahl ungeachtet, bezieht der Autor im Grunde halbherzige Rückzugspositionen: so, wenn er ebd. S. 192 seine terminologischen Unschärfen mit dem methodisch mehr als fragwürdigen Hinweis rechtfertigt: " ... once an affinity has been shown, it is not invalid to derive the essence of Cranmer's nominalism from Cranmer himself " [sic]. Die gleiche zirkuläre Argumentationsstruktur kennzeichnet auch schon McGees erstgenannten Essay (oben Anm. 116 und Anm. 117), dort besonders S. 190. Es liegt ganz auf dieser Linie, wenn der Autor in seinem zweiten Beitrag a.a.O. S. 196 im Sinn einer bloßen Repetition früherer Aussagen bekräftigt, Cranmers theologisches Denken sei unmittelbar aus seinen nominalistischen Prämissen abzuleiten, " albeit a 16th century Nominalism defined as non-metaphysical in character. " - An der hier nicht näher nachzuzeichnenden Kontroverse zwischen McGee und Courtenay ist im vorliegenden Zusammenhang nur ihre grundsätzliche Fragestellung von Gewicht, die auch nach Courtenays Urteil (a.a.O. S. 380) noch einer genauen Klärung bedarf. In der Tat greift jene ältere Auffassung bei G[ ] W[ ] Bromley, Thomas Cranmer theologian, London 1953, S. 71f. wiederum zu kurz, die jede Beeinflussung Cranmers durch " nominalistisches " Denken überhaupt leugnet.

Eugene McGee, Cranmer and nominalism ... (oben Anm. 116) S. 197 und S. 211:  
 " Cranmer, as well as the other Reformers, introduced the quantitative dimension of time ... Cranmer saw in the Mass only a chronological significance. In his view, the Mass was solely a memorial of the never-to-be-repeated sacrifice of Christ. " Ihrer sprachlichen Unschärfen und der ihr innewohnenden, konfessionalistischen Wertungstendenz entkleidet, scheint McGees Beobachtung einer näheren Erörterung wert. - Wie sehr die scholastische Sakramentenlehre im Meßopfer ein außerhalb der immanent-empirischen Kategorien von Raum und Zeit angesiedeltes, menschliches Begreifen weit übersteigendes Mysterium und im einmaligen, heilsgeschichtlichen Ereignis des letzten Abendmahls Gottes außerhalb aller Zeitlichkeit ruhende Seinswirklichkeit sakramental gegenwärtig sah, lehrt im übrigen ein kurzer Blick etwa auf Cajetans Evangelienkommentar. In seiner Erklärung der Einsetzungsworte des Lukasevangeliums heißt es: " Finitis veteris legis sacrificiis instituit sacrificium nouae legis ... Gratias egit ... pro initio sacrificii noui testamenti ... Et  $\tilde{n}$  dicit dabit, sed dat: iam incoeptum erat dari, i $\tilde{a}$  venditus erat. " In gleichem Zusammenhang schreibt Cajetan in seinem Markuskommentar: " Et ait illis: hic est sanguis meus noui testamenti, qui pro vobis effundetur ... Iam enim ven-/ ditus erat & incepta passio eius. Et propterea dixit: effunditur ... ": vgl. Euange-/ lia cum commentariis Reuerendissimi Domini Domini Thomas de Vio, Caietani, Cardinalis Sancti Xisti ... ad sensum quem vocant literalem ... recens in lucem editi ... [o. Ort]1532 (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis) S. CLX (Lukaskommentar Cap. XXII) sowie S. C (Markuskommentar Cap. XIV). Hervorhebungen von mir.

McGee (oben Anm. 116) S. 193 und S. 196: " Cranmer could ... reject transsubstantiation on the grounds of geometry ... He even went so far as to disprove transsubstantiation on the basis of grammar. "

Auf die grundsätzliche " Sprachgebundenheit " der hochmittelalterlichen Kontroverse um die Universalien verweist, von metalinguistischer Warte aus, Kurt Weinke, Der ' Universalienstreit ': ein sprachphilosophisches Problem in ontologischer Maske, in: Werner Leinfellner, Eric Kraemer, Jeffrey Schank (Hg.), Sprache und Ontologie. Akten des Sechsten Internationalen Wittgenstein-Symposiums, 23. - 30. August 1981 (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Wien 1982, S. 122 - S. 124. Weinke kennzeichnet ebd. S.123 als ein Movens des hochmittelalterlichen Universalienstreits die durch den platonisch-neuplatonischen Wortgebrauch und die aristotelische Kategorienlehre gesetzte, " scheinbare Notwendigkeit ... für einen Begriff eine ontische Entsprechung zu suchen " und verweist zusammenfassend auf die fundamentale " Sprachgebundenheit eines derartigen ontologisch-metaphysischen Systems " [i. e., der ' realistischen ' Theorie von den Universalien], die eine

Anm. 121 (Fortsetzung)

Neubewertung der Problematik im Licht linguistischer Methodik sinnvoll erscheinen lasse. Von einer mit der "schularistotelischen" Einführung des Substanzbegriffs zwangsläufig verbundenen "Verdinglichungstendenz der aristotelisch-stoisch-boethianischen Beziehungslehre", die in sprachphilosophisch nicht hinlänglich reflektierter Form "an sprachfrei erfaßbare, ontologisch autarke Dinge glaubt, denen gegenüber jede Beziehung und jede Denkbestimmung als sekundär erscheinen", spricht Kurt Flasch (oben Anm. 83a) S. 22, S. 6, S. 18 und S. 13. Die enge Relation zwischen ontologischen und sprachlich-grammatischen Strukturen im Gesamtbereich der mittelalterlichen Seinsphilosophie erörtert unter philosophiegeschichtlichem Aspekt auch José Antonio García-Junceda, *Las estructuras del lenguaje y los grados del conocimiento*, in: Jan P. [ ] Beckmann, Ludger Honnefelder, Gabriel Jüssen et alii (Hg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, 29. August - 3. September 1977* (vollständige Titelangabe im Literaturverzeichnis), 1. Halbband, Berlin - New York 1981, S. 237 - S. 255. Der Autor stellt einleitend fest, " ... que en ningún otro momento histórico de la meditación filosófica occidental tuvo el lenguaje mayor importancia, ni se alcanzó mayor comprensión del significado que la palabra tiene en el proceso del conocimiento [als im Hochmittelalter]. García-Junceda spricht in diesem Zusammenhang vom historischen Prozeß der "occidentalización del cristianismo" in der Spätantike, welcher dessen "integración en la cultura del Bajo imperio" zur primären Bedingung gehabt habe (S. 238f.), und er konstatiert: " ... esta integración supuso la conversión idiomática del Cristianismo " (S. 23). In Fortführung seiner Argumentation verweist er (S. 241) auf die "dicotomía idiomática" (der gleichzeitigen Koexistenz von universaler, lateinischer Gelehrtensprache und sich in wachsender Differenzierung herausbildenden Volkssprachen), auf die aus diesem Faktum resultierende "duplicidad de procesos lingüísticos" (a.a.O.) und sieht folgerichtig alles philosophische Denken des mittelalterlichen Europa "condicionado por las estructuras lingüísticas latinas" (ebd.). Doch postuliert García-Junceda - und dies scheint eine zentrale These inmitten eines ansonsten eher konventionellen Gedankengangs - a.a.O. S. 245 eine fundamentale Spannung "entre conocimiento y formación espiritual, entre palabras y silencio", welche die philosophische Reflexion des gesamten europäischen Mittelalters auf weite Strecken hin durchziehe (ähnlich ebd. auch S. 254f.). - Die grundlegende und komplexe Relation von "Sein und Sprache in der Philosophie des Mittelalters" behandelt, wiederum mit Blick speziell auf das Problem der 'Universalien', a.a.O. S. 165 - S. 178 eingehend auch Ludger Deing-Hanhoff (vollständige Titelangabe im Literaturverzeichnis).

122

Gordon Leff, Ockham and Wyclif on the eucharist, in: Reading Medieval Studies 2 (1976), S. 1 - S. 13.

123

Courtenay (oben Anm. 118) S. 372f. und S. 376; Leff (oben Anm. 122) S. 1 und S. 4f.

124

Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Tractatus de quantitate et de corpore Christi, hg. von Carlo A[.]Grassi, St. Bonaventure (= Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, Band X), S. 111 ("Tractatus de corpore Christi", Cap. Z. 44 - Z. 45: "... patet quod quantitas distincta a quantitate corporis Christi manet in sacramento Altaris"; ebd. Cap. 2, Z. 1 - Z. 6: "Non tantum autem constat quantitatem in Eucharistia manere, sed etiam manifestum est qualitates sensibiles post consecrationem ibidem subsistere; nam nihil est visibile sine qualitate sensibili, sed ibi manet forma sensibilis; igitur et qualitas sensibilis"; sowie besonders die entscheidenden Aussagen S. 116, Z. 4 - Z. 10 ("Tractatus de corpore Christi", Cap. 14): "Si Creator omnium secundum beneplacitum suae voluntatis potest facere, conservare et mantenere rem priorem sine posteriori, dubium esse non debet quin eadem potentia possit substantiam quamcumque producere et conservare sine omni accidente absoluto, sibi formaliter inhaerente. Si enim Dei virtus conservat et tenet accidens sine subiecto, non erit tantae potentiae ut conservet et teneat substantiam sine omni accidente?" Vgl. in diesem Zusammenhang auch eine ähnlich lautende Aussage in Ockhams "Quodlibeta", dort Quodlibet IV, Quaestio 26: "Ad argumentum principalem dico quod quantitas quae est substantia panis non manet post consecrationem, sed quantitas quae est qualitas manet, et nulla alia quantitas. Et oppositum istius non habetur ex Scriptura sacra": vgl. Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Quodlibeta Septem, hg. von Joseph C[.]Wey, St. Bonaventure 1980 (= Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita, Opera theologica Band IX), S. 433. Zum philosophiegeschichtlichen Zusammenhang s. auch Leff (oben Anm. 122) S. 3f. und S. 5.

125

Vgl. den oben (Anm. 124) angeführten Passus aus Ockhams "Quodlibeta", dort S. 433: "... quantitas quae est substantia panis non manet post consecrationem, sed quantitas quae est qualitas manet, et nulla alia quantitas. **Et oppositum istius non habetur ex Scriptura sacra**" (Hervorhebung von mir).

126

Courtenay (oben Anm. 118) S. 372; Leff (oben Anm. 122) S. 1f. und S. 5.

127

Ockham, Tractatus de corpore Christi (oben Anm. 125) Cap. 3, S. 92f., Z. 4 - Z. 11: " Quod corpus Christi sub specie panis realiter continetur in sacramento altaris **per rationem naturalem ostendi non potest.** Et ideo ad istius veritatis notitiam oportet **per fidem accedere,** de qua dubitare non debemus, cum constet ipsam per unigenitum Dei Filium fuisse revelatam apostolis, teste sanctissimo Evangelista Matthæo 26: ' Accipit', inquit, ' Jesus panem, et benedixit, ac fregit, deditque discipulis suis, et ait: ' Accipite, et comedite: hoc est corpus meum.' " Vgl. auch a.a.O. S. 95, Z. 3 - Z. 8 den Beginn des vierten Kapitels, wo Ockham die Unmöglichkeit eines Schriftbeweises für die Lehre von der Transsubstantiation konstatiert und diese darum aus der jedem Zweifel entrückten Lehrautorität der Kirche begründet, faßbar im Zeugnis der frühen Kirchenväter: " Quamvis in scriptura canonica expresse tradatur quod corpus Christi sub specie panis est fidelibus porrigendum, tamen quod substantia panis in corpus Christi realiter convertitur vel transsubstantiatur **in canone bibliae non invenitur expressum.** Sed hoc sanctis Patribus creditur divinitus revelatum ... " (Hervorhebung von mir).

128

Insofern Ockham die grundsätzliche Korrelation von Substanzbegriff und Akzidentien beibehält und sich vor allem gegen einzelne Aspekte der herkömmlichen Universalienlehre wendet, insbesondere gegen die terminologische Inflationierung der Gattungsbegriffe (im Sinne seiner methodischen Maxime des " entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem " ), wäre am sinnvollsten wohl von einer in Ockhams Seinslehre vollzogenen Teilrevision der aus der Zeit der Hochscholastik überkommenen, philosophischen Ontologie zu sprechen; dies betrifft in besonderer Weise auch die Begriffe von Relation und Bewegung, die bei Ockham infolge der zahlenmäßigen Reduktion der philosophischen Gattungsbegriffe faktisch eine Aufwertung erfahren, s. dazu Flasch (oben Anm. 83a) S. 19. Eine systematische Erörterung der Frage, inwieweit Ockhams philosophische Terminologie mit dem summarischen Terminus des Nominalismus zutreffend zu erfassen sei, bietet der noch immer lesenswerte Beitrag von Gottfried Martin, Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus? In: Franziskanische Studien. Vierteljahresschrift 32 (1950), S. 31 - S. 49. Martin untersucht im Anschluß an Franz Ehrles These von der relativen Nähe der Auffassungen der verschiedenen, in der Philosophiegeschichtsschreibung meist antithetisch einander gegenübergestellten Schulen des Mittelalters (S. 33, S. 36, S. 48) Ockhams Lehre von der Relation (S. 36 - S. 48)

Anm. 128 (Fortsetzung)

und sieht durch das Ergebnis seiner Erörterung die Auffassung vom "umfassenden Zusammenhang" und der "unauflösbaren Kontinuität" (S. 35) mittelalterlichen Denkens bestätigt. Ockhams Position in der Frage der Relation sieht der Autor "in einem unauflösbaren Zusammenhang mit Aristoteles, Thomas und Duns Scotus (S. 49), verweist auf den von Böhner im Hinblick auf Ockhams Stellung zur Frage der Universalien vorgeschlagenen Terminus eines "realistischen Konzeptualismus" (S. 47 mit Anm. 32) und folgert bezüglich der Ockhamschen Theorie der Relationen (S. 47): "Der Standpunkt Ockhams muß daher grundsätzlich als **Realismus** anerkannt werden." Martin vermutet abschließend, "daß ein ähnliches Ergebnis wie hinsichtlich der Frage der Relationen auch bezüglich der Universalien und im Hinblick auf Ockhams Theorie der Erkenntnis erzielt werden könnte (S. 48), daß sein Denken im ganzen also keineswegs im Sinn eines kruden Schematismus für das geistesgeschichtliche Konzept des "Nominalismus" zu vereinnahmen sei.

129

Heather Phillips, John Wyclif and the optics of the Eucharist, in: Anne Hudson, Michael Wilks (Hg.), From Ockham to Wyclif, Oxford 1987, S. 245 - S. 258, dort S. 250 und S. 257; Leff (oben Anm. 122); David Broughton Knox, The Lord's Supper from Wycliffe to Cranmer (oben Anm. 35) S. 11f. Courtenay (oben Anm. 118) S. 370f. betont jedoch, die Theorie der Annihilation der eucharistischen Elemente stelle nur eines von mehreren der von Ockham erwogenen Erklärungsmodelle dar. Leff (a.a.O. S. 4) wiederum vermutet, Ockham habe die Hypothese einer Annihilation der Substanzen ausdrücklich nur in seinem Sentenzenkommentar vertreten, sei aber später, - vielleicht infolge einer offiziellen Rüge durch den Oxforder Universitätskanzler John Lutterell - zumindest formal davon abgerückt. Zum Komplex der "Annihilation" im ganzen s. auch Marilyn McCord Adams, Universals in the early fourteenth century, in: Norman Kretzman, Anthony Kenny, Jan Pinborg (Hg.), The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge 1982, S. 411 - S. 439, dort S. 426. - In jedem Fall lag das Konzept einer "Annihilation" der Substanzen von Brot und Wein auf der Gesamtlinie der Ockhamschen Theorie des Abendmahls und wurde von Wyclif **zugleich** mit der hochscholastischen Theorie von der Wesensverwandlung (Transsubstantiation) der Elemente verworfen: vgl. hierzu Joannis Wyclif Tractatus De Apostasia. Now first edited from the Vienna MSS. 1343 und 1395, hg. von Michael Henry Dziewicki, London 1889 (Photomechanischer Nachdruck New York - London - Frankfurt/Main 1966), Cap. XI, S. 137, Z. 8 - Z. 16.

130

Knox (oben Anm. 130) S. 12; Leff (oben Anm. 122); Philipps (oben Anm.130) S. 257 (dort auch Hinweis auf Wyclifs Wort von der " horrenda transsubstantiatio "[sic], in welcher der Ahnherr der englischen Reformation einen Anschlag auf die innere Einheit der Schöpfung erblickte). Zu Wyclifs Kritik an Ockhams Konzept einer Annihilation der Substanzen von Brot und Wein s. auch den Beleg bei Willieell R[.]Thomson, The Latin Writings of John Wyclif. An annotated catalogue, Toronto/ Ontario 1983 (= Subsidia Mediaevalia 14, Pontifical Institute of Medieval Studies), S. 34 (ein von Wyclif selbst mit " De adnichilacione " überschriebener Unterabschnitt seines Traktats " De verbi incarnazione ", der von Michael Henry Dziwicki - oben Anm. 129 - fälschlich als eigener Wyclifscher Traktat ediert wurde, widmet sich eigens der Widerlegung dieser Theorie Ockhams). - Eine eingehende Auseinandersetzung mit Ockhams Modell der Annihilation - teilweise in enger Anlehnung an Duns Scotus - enthält im übrigen wenig später auch der Sentenzenkommentar Pierre d'Aillys: vgl. Petrus de Ailliaco, Quaestiones super libros sententiarum ... Straßburg 1490 (unten Anm. 151), Buch IV, Quaestio I, z<sup>4</sup><sup>b</sup> und z<sup>5</sup>; Buch IV, Quaestio V, L 5, L 6 und D 2; Buch IV, Quaestio VI, D 3<sup>b</sup> und passim. Ockhams von der traditionellen Transsubstantiationslehre abweichender Erklärungsversuch erfuhr also lang anhaltende Beachtung.

131

Zu diesem - teilweise noch der realistischen Auffassung des dreizehnten Jahrhunderts verpflichteten und hierin " konservativen " - Ausgangspunkt der Überlegungen Wyclifs zum Abendmahl vgl. Vilém Herold, Wyclifs Polemik gegen Ockhams Auffassung der platonischen Ideen und ihr Nachklang in der tschechischen hussitischen Philosophie, in: Anne Hudson, Michael Wilks (Hg.), From Ockham to Wyclif ... (oben Anm. 130) S. 185 - S. 215, dort u.a. S. 193 und S. 196.

132

Knox (oben Anm. 35) S. 15f.

133

Wyclif, De Apostasia (oben Anm. 130) Cap. VIII, S. 95, Z. 18 - Z. 36, sowie Cap. IX, S. 107, Z. 5 - Z. 11. Wyclifs abschließende Aussage, " unitas verbi, unitatem efficit sacramenti ", entspricht im übrigen durchaus der hochscholastischen Auffassung von der sakramentalen Wirksamkeit der Einsetzungsworte Jesu (" Verbum caro panem verum verbo carnem efficit ", hatte beispielsweise eine Zeile in Thomas von Aquins berühmtem Gründonnerstags hymnus " Pange lingua " gelaute. Wyclifs Abendmahlslehre ist " heterodox " (jedenfalls im Sinne der scholastischen Schultheologie des dreizehnten und des vierzehnten Jahrhunderts), insofern sie die reale Wirksamkeit des Auferstandenen in den Elementen oder durch die Elemente von Brot und Wein bei **gleichzeitiger Fortdauer** ihrer natürlichen Substanzen lehrt: seine Doktrin des Abendmahls geht aber doch von einer Weise " realer " Präsenz Christi im Sakrament des Altares aus und schließt - anders als die zahlreichen Abendmahlstheorien der Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts - Reservation und Adoration der konsekrierten Hostie, " habens virtute verborum

## Anm. 133 (Fortsetzung)

sacramentalium corpus et sanguinem Christi ad quemlibet eius punctum ", theoretisch nicht notwendig aus. In diesem Zusammenhang vgl. auch den Text der zwölf Artikel Wyclifs zur Eucharistie (1381), dort besonders Artikel 7: hier zitiert nach Fabricius (oben Anm. 18) S. XXIXf.

134

Hierzu s. oben Abschnitt 5, S. 99 mit Anm. 79 und Abschnitt 6, S. 106 mit Anm. 104. Die traditionelle, scholastische Lösung dieser von den Reformatoren viel erörterten Frage ging von der Unterscheidung zwischen der " materia " und der " res sacramenti " aus und besagte, daß Unwürdige die " res sacramenti " (d.h., die mit dem Empfang des Abendmahls verbundenen, sakramentalen Gnaden) nicht empfangen: vgl. hierzu Jan Rohls, Coena Domini. Die altreformatorische Abendmahlslehre und ihre Wandlungen, in: Ders., Gunther Wenz (Hg.), Mahl des Herrn ... (oben Anm. 82) S. 105 - S. 222, dort S. 119 (Hinweis auf Thomas von Aquin).

135

So erklärt Wyclif, De Apostasia (oben Anm. 129) Cap. IX, S. 11, Z. 6 - Z. 9, in bemerkenswerter Umkehrung bisheriger Argumentationsmuster gerade die Lehre von der Remanenz für orthodox, diejenige von der Transsubstantiation hingegen für " häretisch ": "... verba doctorum multos infatuant, qui dicunt quod post consecrationem non est panis eo quod non est tunc principalissime corpus panis; et proporcionabilis equivocacio fit inter apostatas." Ähnlich auch Artikel 5 der zitierten zwölf Artikel über das Abendmahl: s. Fabricius (oben Anm. 18) S. XXXII. Vgl. ferner den Textbeleg bei Knox (oben Anm. 129) S. 11 mit Anm. 4, den Hinweis bei Philipps (oben Anm. 129) S. 250 auf das Zeugnis des in Oxford lehrenden Franziskaners William Woodford aus dem Jahr 1383, Wyclif sei erst zu einem bestimmten, genau angebbaren Zeitpunkt seiner akademischen Lehrtätigkeit (nach Philipps' Vermutung: um 1371) zur offenen Leugnung der Transsubstantiation übergegangen, sowie die differenzierende Einordnung bei Leff (oben Anm. 122) S. 8.

136

Vgl. Ioannis Wyclif De Eucharistia Tractatus maior. Accedit Tractatus De Eucharistia et Poenitentia sive De Confessione, London 1892 (Photomechanischer Nachdruck New York - London - Frankfurt/Main 1966), Cap. V, S. 123, Z. 33 - Z. 29: "... illa verba faciunt occasionaliter, quod humanitas Christi sit realiter sed sacramentaliter ad omnem punctum hostie consecrate [hostiae consecratae], et sic est illa hostia signum efficacius quam panis benedictus a layco et secundum formam aliam a presbytero [presbytero] benedictus" (die letztgenannte Wendung bezieht sich offenbar auf den Brauch der Eulogien, die in der

## Anm. 136 (Fortsetzung)

mittelalterlichen Festtagsliturgie eine bedeutende Stellung einnehmen; s. dazu die Studie von Peter Browe, Die Laienkommunion im Mittelalter, Münster 1940, S. 7). Zu Wyclifs eucharistischem Erklärungsmodell vgl. ferner Artikel 7 der erwähnten zwölf Artikel (oben Anm. 133 a.a.O.). Wyclifs Vorstellung eines *d u r c h* die Gestalten von Brot und Wein "realiter" anwesenden Christus bewegt sich auf einer schwer zu umschreibenden, mittleren Linie zwischen dem klassischen Konzept der "Realpräsenz" und Cranmers wie Riddels späterer Theorie einer eucharistischen "true presence": vgl. dazu oben Abschnitt 5, S. 97 mit Anm. 69, vorliegender Abschnitt S. 116 mit Anm. 149, sowie unten Abschnitt 8, S. 135f.

137

De Apostasia (oben Anm. 129) Cap. IX, S. 117, Z.16 - Z. 20: "Nec audeo dicere quod corpus Christi sit, vel multiplicetur, secundum suam substantiam vel naturam in hostia consecrata, quia ... in sacramento altaris est vita spiritualis non animalis", sowie ebd. S. 118, Z. 4 - Z. 6: "licet in confuso sciamus, quod [sc. panis ille] non sit naturaliter corpus Christi"; vgl. auch Wyclifs zwölf Artikel (oben Anm. 133) a.a.O., dort Artikel 1 und Artikel 8. Zum Zusammenhang s. Knox (oben Anm. 129) S. 16 und S. 18.

138

S. hierzu oben Abschnitt 5, S. 96 mit Anm. 66, sowie Abschnitt 6, S. 106 mit Anm. 107.

139

De Apostasia (oben Anm. 129) Cap. VIII, Z. 1 - Z. 27: "... sicut corpus Christi est in qualibet particula hostie consecrate, et rex secundum Augustinum est simul in multis partibus regni sui. Sicut enim idem commune multiplicatur in quolibet eius supposito, cum sit illorum quodlibet, sic corpus Christi multiplicatur in qualibet hostia consecrata, cum sit quodammodo illarum quelibet; nec in natura sua recipit denominationes varias, licet ipsa signa multipliciter varientur. Et sic corpus Christi est vel virtualiter, vel cum hoc sacramentaliter hic nobiscum" (Hervorhebungen von mir); vgl. auch Wyclifs zwölf Artikel (oben Anm. 133 a.a.O.) Artikel 8: "Sacramentum Eukaristie [sic] est in figura corpus Christi et sanguis, in que [sic] transsubstanciat panis aut vinum cujus remanet post consecrationem aliquitas ..." (Hervorhebung von mir). Den Begriff der "figura" verwendet Wyclif offenbar in einem antirealistischen Sinn, anders also als etwa Rathramnus (oben Anm. 84) und in einer Weise, welche dem späteren Begriffsgebrauch der englischen Reformatoren nahekommt. Wyclifs Augustin entlehnte Metapher des durch sein Abbild in allen Teilen seines Reiches gegenwärtigen Monarchen, hier verwendet

## Anm. 139 (Fortsetzung)

zur Kennzeichnung der sakramentalen Gegenwart Christi, deutet hingegen in gewisser Weise auf Luthers späteres Konzept der " Ubiquität " bzw. der " Ubivolipräsenz " des Auferstandenen voraus. Zu Wyclifs Auffassung s. jedoch auch a.a.O. Cap. IX, S. 116, Z. 33 - Z. 41 und S. 17, Z. 1 - Z. 12, mit der zentralen Aussage, " quod Dominus non aliter sit in sacramento quam ut est virtualiter ubilibet, vel in celo [caelo] " (a.a.O. S. 117, Z. 3 - Z. 4). - Die Komplexität der aus traditionellen und zukunftsweisenden Zügen eigentümlich gemischten Abendmahlslehre Wyclifs, die zudem von Traktat zu Traktat sich verschieden darstelle, betont besonders Anne Hudson, *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollards history*, Oxford 1988, S. 282.

140

Phillips (oben Anm. 129) S. 24f. mit Anm. 15 nennt als wahrscheinliche Quellen die Tradition des mittelalterlichen Augustinismus, die " *Perspectiva Communis* " des hochmittelalterlichen Primas John Pecham (s. oben Kapitel III, Anm. 1), den theologisch-mystagogischen Traktat " *De luce* " des Bischofs von Lincoln, Robert Grosseteste, sowie Roger Bacons " *Opus Maius* "; ferner Rupert von Deutz' Schrift " *De Divinis Officiis* ", die Wyclif in " *De Apostasia* " mehrfach erwähnt.

141

*De Apostasia* (oben Anm. 129) Cap. XI, S. 13, Z. 36 - Z. 38: " *Maiores patet ex hoc quod deus, dispendiose agens sine innovacione finis vel comodi, ageret de tanto superfluo ...* " (Hervorhebung von mir). Hierzu s. auch Leff (oben Anm. 122) S. 4f. und S. 10; Phillips (oben Anm. 129) S. 257.

142

Belege bei Leff (oben Anm. 122) S. 7f. und S. 9. Vgl. in diesem Zusammenhang besonders auch Wyclifs polemische Kritik in " *De Eucharistia* " (oben Anm. 136) Cap. V, S. 133, Z. 15 - Z. 31 und S. 134, Z. 1 - Z. 16.

143

Wyclif, " *De Eucharistia* " (oben Anm. 136) Cap. V, S. 122f., Z. 9 - Z. 30 und Z. 1 - Z. 22: Wyclif geht von der Überlegung aus, " *quod Christus confecit hoc sacramentum pura voluntate, antequam protulit illa verba [i.e. verba consecrationis]* " (a.a.O. S. 122, Z. 11 - Z. 13. Hervorhebung von mir) und wendet sich damit gegen die hochscholastische Auffassung, durch die in Jesu Auftrag und in seiner Vollmacht ausgesprochenen Einsetzungsworte werde eine Transsubstantiation der eucharistischen Elemente bewirkt; die abschließende Folgerung seiner Beweiskette lautet, " *quod talis locutio sit tropica et quodammodo sed non essentialiter conversiva ...* " (a.a.O. S. 123, Z. 3 - Z. 4). Wie aus dem zuletzt zitierten Textabschnitt hervorgeht,

## Anm. 143 (Fortsetzung)

erkennt Wyclif den durch den Priester ausgesprochenen Einsetzungsworten durchaus eine Art von sakramentaler Wirksamkeit zu: dies belegt auch seine Feststellung, " in verbis sacramentalibus esse locucionem tropicam efficacioram ... [als eine figurative Rede profaner Art]" (a.a.O. S. 123, Z. 21 - Z. 22; vgl. auch oben Anm. 136). Doch interpretiert Wyclif diese supranaturale Wirksamkeit der Einsetzungsworte gerade nicht im Sinne der traditionellen Lehre von der Transsubstantiation, sondern er verknüpft sie mit seinem individuell gefundenen Spiegelgleichnis; und im Gegensatz zum hochscholastischen Modell des " ex opere operato " scheint er an einigen Stellen diese übernatürliche Wirksamkeit auf die zum Sakrament gläubig Hinzutretenden und die zum Heil Prädestinierten ausdrücklich zu beschränken. Mit anderen Worten: Wyclif bricht mit dem allgemeinen Glauben der mittelalterlichen Kirche zugunsten eines sehr individuell geprägten Verständnisses der Eucharistie, bleibt aber von jeder " memorialistischen " oder rein " symbolistischen " Konzeption des Sakramentes deutlich entfernt. Gerade hierin aber wird seine Abendmahlslehre bedeutsam für Cranmers und Ridleys Modell einer eucharistischen " true presence " (s. oben Anm. 136). Zu Cranmers eigenem Versuch eines " Schriftbeweises " gegen die Lehre von der Transsubstantiation s. die Textbelege oben Anm. 115.

144

Wyclif, De Eucharistia (oben Anm. 136) Cap. V, S. 125, Z. 15 - Z. 25.

145

De Eucharistia (oben Anm. 136) Cap. V, Z. 2 - Z. 6. Wyclifs Argument verlegt das Schwergewicht seiner Eucharistielehre in den Bereich der Ethik und relativiert damit die Bedeutung rein dogmatischer Kontroversen: vgl. zudem aber auch die Aussage in ' De Apostasia ' (oben Anm. 129) Cap. IX, Z. 2 - Z. 4: " Modus autem quo ille panis est corpus Christi, licet sit figurativus et non ydempticus [identicus], est inexplicabilis a nobis viantibus " (Hervorhebung von mir).

146

De Apostasia (oben Anm. 129) Cap. IX, S. 106, Z. 19 - Z. 35. Doch hebt Wyclif, ebd. S. 33f., die jedem Zweifel entrückte Verbindung des Kommunizierenden mit dem Auferstandenen hervor.

147

Zur Chronologie dieser Debatte s. Jasper Ridley, Thomas Cranmer (oben Anm. 7) S. 288f. Im Verlauf dieser Auseinandersetzung zwischen Bischöfen verschiedener Richtung um das rechte Verständnis des Sakraments nennt Cranmer als " auctoritates ", durch die er seine Auffassung gestützt sieht, u.a. Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomos,

Anm. 147 (Fortsetzung)

Augustinus sowie allgemein " scripture and doctors. " Schriftstellen führt der Erzbischof in größerer Zahl und teilweise ausführlicher Glossierung an, wobei insbesondere der Frage der " manducatio impii " ein gewisses Gewicht zukommt: vgl. das erhaltene Protokoll der Debatte bei Colin Buchanan (Hg.), Background Documents to Liturgical Revision 1547 - 1549, Bramcote/ Nottinghamshire 1983 (= Grove Liturgical Study Nr. 35), S. 14, S. 31, S. 32 und S. 23.

148

Eine unmittelbare Kontinuitätslinie zwischen spätmittelalterlichem Lollardentum und der englischen Reformation des sechzehnten Jahrhunderts implizieren zum Beispiel - bereits von der Formulierung des Titels her - die erwähnten Studien von David Broughton Knox (oben Anm. 129) und Anne Hudson (oben Anm. 139). Tatsächlich dürfte die Entwicklung weit differenzierter zu beschreiben sein, die von Ockham und Wyclif über zahlreiche Zwischenstufen (zu denen auch Einflüsse der " lollardy " zu rechnen sind) hin zu Cranmer führt. Bei dem vorliegenden Versuch muß es sich denn auch vornehmlich darum handeln, die zahlreichen Denktraditionen zu benennen, die sich zu Cranmers Theorie des Abendmahls verdichten, ohne die Einsicht in die Vielschichtigkeit des in Rede stehenden Vorgangs durch monokausale Erklärungsversuche der zitierten Art zu verstellen.

149

Vgl. besonders unten S. 135f. und S. 142f.

150

S. oben S. 111 mit Anm. 125. Cranmers Position in dieser Frage unterscheidet sich von derjenigen Ockhams nicht zuletzt durch die Absicht, aus Schrift und Tradition die kirchlich-orthodoxe Doktrin zu " widerlegen ", während Ockham sie im Sinn seines " voluntaristischen " Ansatzes ausdrücklich bekräftigt hatte. Zu Cranmers Auffassung vgl. in diesem Zusammenhang auch die programmatische Aussage des Primas (" Answer " Buch II, Abschnitt 1) bei Cox, Writings and disputations ... (oben Anm. 77) S. 241f. (s. auch oben Anm. 115).

151

" ... nec euidēter [evidenter] sequitur ex scriptura [i.e., die kirchliche Lehre von der Transsubstantiation], sed ut ita sit creditur ex auctoritate ecclesie [ecclesiae] ": vgl. Petrus de Ailliaco (Pierre d'Ailly), Quaestiones super libros sententiarum cum quibusdam in fine adiunctis, Straßburg 1490 (Photomechanischer Nachdruck Frankfurt 1968), Buch IV, Quaestio V, L<sup>2b</sup>. Zu d'Aillys Position s. auch Peter Brooks, Thomas Cranmer's doctrine of the Eucharist ... (oben Anm. 22) S. 19. Möglicherweise kannte der Erzbischof d'Aillys Aussage aus der Lektüre von Luthers " De Captivitate Babylonica ".

152

Von Bedeutung dürfte in diesem Zusammenhang der von Frühsommer bis Herbst 1543 sich erstreckende, große Glaubensprozeß in Kent gewesen sein: vgl. hierzu Regest und auszugsweisen Abdruck der Prozeßakten bei James Gairdner, R[ ]H[ ] Brodie (Hg.), Calendar of Letters and Papers, Foreign and domestic, of the reign of Henry VIII (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band XVIII, 2, London 1902 (Nachdruck Vaduz 1965), S. 291 - S. 337, dort besonders S. 302 (Nr. XXIV), S. 305 und S. 306 (24. September 1543).

153

Zum Kompilat " Wycliffe's Wycket " vgl. die Kurzcharakteristik bei Knox (oben Anm. 129) S. 24 - S. 26; zur weiten Verbreitung der Schrift in der Sphäre der frühneuzeitlichen, lollardischen Untergrundkultur s. das bei John Strype, Ecclesiastical Memorials ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band I, Teil 2, Oxford 1822, S. 50 - S. 56 wiedergegebene Geständnis des " Lollarden " John Tynball vor Bischof Cuthbert Tunstal in London, dort S. 53f.

154

Anne Hudson, The Premature Reformation ... (oben Anm. 139) S. 281f. und S. 460; Knox (oben Anm. 129) S. 18. Vgl. ferner den bei Gloria Cigman (Hg.), Lollard Sermons, Oxford 1989, S. 193f. wiedergegebenen Text, dort Z. 358 - Z. 386. Gerade dieser Textbeleg macht deutlich, wie sehr die mit dem vereinfachenden Sammelbegriff der " lollardy " gekennzeichnete, populäre religiöse Untergrundkultur im England des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit einerseits einzelne Elemente der späteren Reformationsbewegungen des sechzehnten Jahrhunderts antizipiert, andererseits jedoch noch in vieler Hinsicht der mittelalterlichen Tradition verhaftet bleibt (vgl. etwa a.a.O. Z. 358 - Z. 373 die allegorische, streckenweise an das mittelalterliche Bild der Hostienmühle gemahnende Auslegung des Wortes " panis ").

155

Um " Lokaltradition " handelt es sich hierbei insofern, als " lollardische " Unterströmungen offenbar regional differenziert auftraten und die Bevölkerung des vorreformatorischen England keineswegs in ihrer Gesamtheit erfassten, vgl. Hudson a.a.O. S. 98. Wie die langanhaltende Prozeßfolge des Jahres 1543 in Kent vermuten läßt (vgl. oben Anm. 152), dürften " lollardische " wie " protoreformatorische " Tendenzen in Gebiet und Umkreis von Cranmers Diözese jedoch zahlreich vertreten gewesen sein.

156

Dominick La Capra, *History and Criticism*, Ithaca/ New York - London 1985, S. 80 spricht in diesem Zusammenhang von " the contestatory dimensions of high culture and the challenge of forging new links between it and popular culture " (Hervorhebung von mir); diese Herausforderung werde indes in gängigen Modellen der Sozialgeschichtsschreibung allzu oft übersehen bzw. nicht angenommen: ähnlich ebd. auch S. 58f., S. 63f. und S. 79. - Insofern Cranmers Abendmahlsverständnis auch durch " tollardische " Positionen mitbestimmt scheint und dieses Sakramentsverständnis wiederum dem Abendmahlsformular des zweiten " Common Prayer Book " von 1552 zugrunde lag, könnte man von einem Einfließen einzelner Elemente einer populären religiösen Untergrundkultur in die amtliche Liturgie der " Church of England " sprechen.

157

Zu möglichen Einflüssen orthodoxer Theologie auf Liturgie und konfessionelles Selbstverständnis der " Church of England ", sowie zu zeitweiligen Beziehungen zwischen Konstantinopel und Canterbury s. u.a. G[ ]J[ ] Cuming, *Eastern liturgies and anglican divines 1510 - 1662*, in: Derek Baker (Hg.), *The orthodox churches and the West. Papers read at the fourteenth summer meeting and the fifteenth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford 1976, S. 231 - 238; Frieder Schulz, *Ostkirchliches Erbe im evangelischen Gottesdienst*, in: *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung* 2/ 47 (1992), S. 167 - S. 176, dort S. 171; W[ ]B[ ] Patterson, *Educating the Greeks: Anglican Scholarships for Greek Orthodox students in the early Seventeenth Century*, in: Keith Robins (Hg.), *Religion and humanism. Papers read at the eighteenth summer meeting and the nineteenth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford 1981, S. 227 - S. 237, dort besonders S. 233f. (Ausbildung eines zum Umkreis des - später " kryptocalvinistischer " Neigungen verdächtigten - Patriarchen Kyrillos Lukaris zählenden, späteren Metropoliten von Smyrna, Nathaniel Konopios, in England auf Einladung des englischen Primas, Erzbischof William Laud), S. 231 - S. 237 (Lauds Amtsvorgänger George Abbot als mit wachsender Ungeduld auf die Abreise seines kostspieligen orthodoxen Besuchers drängender Gastgeber des späteren Patriarchen von Alexandrien, Metrophanes Kritoboulos) sowie zu den Voraussetzungen (Hilfersuchen des Patriarchen Lukaris an Erzbischof Abbot, Beginn " offizieller " Beziehungen zwischen den Stühlen von Konstantinopel und von Canterbury) ebd. S. 227f. Vgl. ferner den Hinweis bei Jerome Cotsonis, *The validity of the Anglican orders according to the Canon law of the Orthodox Church*, in: *Greek Orthodox Theological review* 4 (1958), S. 44 - S. 65, dort S. 46.

158

Die Frage nach Cranmers Traditionsverständnis behandelt unter theologisch-systematischem Aspekt Geoffrey W[.]Bromiley, *Tradition and traditions in Thomas Cranmer*, in: *Anglican and Episcopal history* 59 (1990), S. 467 - S. 476. Der Autor unterscheidet zwischen drei hauptsächlich Formen der "Relativierung" von Tradition, wie sie im Denken des anglikanischen Reformators auszumachen seien (S. 46): (a) die exklusive Berufung auf das Zeugnis der Schrift (S. 468, S. 472, S. 473f.); (b) der Hinweis auf die durch Zeitumstände (S. 464) oder (c) auf die durch die jeweilige Lage bedingten Nöte und Erfordernisse einzelner Ortskirchen und auf die besonderen Anordnungen und Beschlüsse der einzelnen Gliedkirchen der Christenheit, die Cranmer sich vorzugsweise in der Form territorial bzw. national umgrenzter Staatskirchen organisiert denke (S. 471). Den in der Kirche Roms - und, wie hinzuzufügen wäre, in den orthodoxen Kirchen des Ostens und den monophysitischen Gemeinschaften des vorderen Orients - üblichen Rekurs auf die mündlich tradierte, verbindliche Überlieferung der apostolischen Zeit lehne Cranmer grundsätzlich ab (S. 472). Die Verwerfung der Transsubstantiationslehre durch den Erzbischof sei durch das Fehlen eines Cranmer überzeugenden Schriftbeweises für diese Lehre bedingt (S. 474). Im ganzen sieht Bromiley Cranmers theologische Prämissen offenbar auf der Linie eines allgemein protestantischen "sola scriptura" (S. 473). Die unterscheidenden Merkmale des Cranmerschen Traditionsbegriffs (oben Abschnitte 5 und 6) werden wohl darum nur beiläufig gestreift (so S. 474), und der abschließende Hinweis (S. 476) auf Cranmers "concern for scripture and the fathers" (Hervorhebung von mir) bleibt blaß.

159

The Remains of Edmund Grindal, D.D., Successively Bishop of London and Archbishop of York and Canterbury, Cambridge 1843 (= The Parker Society S. 193 - S. 198 (mutmaßlicher Text der am 24. Juni 1549 in Cambridge abgehaltenen, zweiten Disputation zur Frage des Abendmahls), dort S. 196 und S. 198: "If it be the real and substantial body of Christ, because Christ said, 'This is my body', ergo, because the Lord said, 'I will not drink of the fruit of this vine', and Paul calleth it bread after the consecration, it is therefore bread and wine ... If to eat the body of Christ be a figurative speech, as Augustine saith it is, then these words, 'this is my body', is a figurative speech also." Die grundsätzliche Nähe dieser auf Schrift wie patristische Tradition (Augustinus) zielenden Argumentation zu Ridley und Cranmer ist offenkundig, ebenso

## Anm. 159 (Fortsetzung)

freilich auch die eindeutig " memoralistische " Akzentsetzung des späteren anglikanischen Primas in der Frage des Abendmahls.

160

The Works of the Most Reverend Father in God William Laud, D.D., Sometime Lord Archbishop of Canterbury ... (vollständige Titel-angabe im Quellenverzeichnis), Band 2, hg. von James Bliss, Oxford 1849, S. 330f. Gewiß dienten Lauds zitierte Ausführungen, gefallen in einer auf Betreiben Jakobs I. veranstalteten Auseinandersetzung mit einem katholischen Kontrahenten, vor allem der Apologie der Abendmahlsauffassung der " Church of England ": dieser dem unmittelbaren Anlaß verdankte Impuls des " Widerlegens " altgläubiger Lehrpositionen kommt in der von Laud vorgenommenen Kennzeichnung der römischen Lehrtradition als " damnable ", " schismatical " und als " misbelief " deutlich genug zum Ausdruck (a.a.O. S. 331). Doch zeigt Lauds Äußerung, Nicholas Ridleys Intervention habe einen zur oberdeutschen Abendmahlsauffassung tendierenden Cranmer zu einer differenzierenden Sicht des Sakraments bekehrt (S. 331), die eigentliche Zielrichtung der Aussagen des späteren anglikanischen Primas auf: Laud distanziert sich mit Nachdruck vom rein " memoralistischen " Sakramentsverständnis puritanischer Kreise, kleidet diese Stellungnahme bezeichnenderweise aber in eine apologetische Bekräftigung der Aussagen der beiden führenden Theologen aus der Gründerzeit des Anglikanismus. Auch der Hinweis auf Ridleys bei John Foxe überliefertes Bekenntnis während seiner Disputation in Oxford, er glaube an die reale Gegenwart Christi im Sakrament des Altares und unterscheide sich von seinen altgläubigen Anklägern nur durch sein Verständnis dieser Gegenwart (S. 300), läßt die gleiche theologische Tendenz Lauds erkennen.

161

Zu Grindals Abendmahlsauffassung und ihrer historischen Nähe zu den Auffassungen Cranmers und Ridleys vgl. Patrick Collinson, Archbishop Grindal 1519 - 1583. The struggle for a reformed Church, London 1979, S. 42 - S. 44. Zu Lauds ganz andersartigem Verständnis der Eucharistie (das jedoch die sakramentale Gegenwart Christi an den Glauben des Kommunizierenden gebunden sah und somit auch von den vorreformatorischen Modellen der " Transsubstantiation ", " Konsubstantiation " und " Impanation " klar unterschieden blieb) vgl. die

## Anm. 162 (Fortsetzung)

der Rathramnusrezeption Riddleys (s. oben Abschnitt 5, S. 102f.) für Jewels Sicht des Abendmahls: der spätere, elisabethanische Bischof von Salisbury hatte während des unter Maria I. gegen Ridley geführten Glaubensprozesses als Notar fungiert (ebd. S. 66f. und S. 164) und so die Argumentation des ehemaligen Bischofs von London bis in die Einzelheiten mit verfolgt. Zu Jewels Polemik gegen die Lehre von der Eucharistie als Opfer und zu seiner Abendmahlsdoktrin s. auch die Hinweise bei Nicholas Sagovsky, *Doing Theology in Heaven?* In: Colin Buchanan (Hg.), *Essays on Eucharistic Sacrifice in the Early Church ...* (vollständige Titelangabe im Literaturverzeichnis), Bramcote/ Nottingham 1984 (= Grove Liturgical Study Nr. 40), S. 22 - S. 25, dort S. 24. - Die Abendmahlsauffassung Richard Hookers wiederum trägt, bei symbolistischer Grundtendenz, streckenweise ausgesprochen "irenische" Züge, faßbar etwa in Hookers Mahnung im fünften Buch seiner "Laws" (Cap. LXVII, 3), "to meditate with silence what we have by the sacrament, and less to dispute of the manner how": vgl. Richard Hooker, *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie*, London 1594, Nachdruck New York - Amsterdam 1971 (= The English Experience Nr. 390), dort S. 174.

Zur von Hooker unternommenen Ableitung dieser Abendmahlstheorie aus dem "Book of Common Prayer" und aus einer im Sinne Riddleys und Cranmers gedeuteten "Tradition" s. die Skizze von John E. Booty, Richard Hooker, in: Ders., William J. Wolf, Owen C. Thomas (Hg.), *The Spirit of Anglicanism. Hooker, Maurice, Temple, Wilton/ Connecticut* 1979, S. 31f.; ferner Horton Davies, *Worship and Theology* (oben Anm. 161) S. 292f.

## 162a

Zu John Tillotson vgl. Robert Beddard, *The unexpected Whig Revolution of 1688*, in: Ders. (Hg.), *The Revolutions of 1688*, Oxford 1991 (= The Andrew Browning Lectures 1991), S. 11 - S. 101, dort S. 90; s. auch unten Kapitel X, Abschnitt 4 mit Anm. 181. Die Abendmahlsauffassung des späteren anglikanischen Primas charakterisiert Davies (oben Anm. 161) S. 300 dahingehend, daß in ihr "the memorial aspect is stressed, but the doctrine is more than mere Memorialism." Zur notwendigen Unterscheidung zwischen Deutungen des Abendmahls, welche den memorialistischen Aspekt betonen, und **exklusiv** memorialistischen Konzeptionen des Sakraments s. die nützlichen Hinweise bei Carlo Ginzburg, Adriano Prosperi, *Giochi di pazienza. Un seminario sul 'Beneficio di Cristo'*, Turin 1975 (= Piccola Biblioteca Einaudi Nr. 258), S. 76f.

## 163

Zu Hoopers stark an oberdeutschen Vorbildern orientierter Abendmahlstheorie vgl. besonders seinen Traktat "Hyperasmismus de vera doctrina et usu Coenae Domini", hier zitiert nach: *The later Writings of Bishop Hooper*, hg. von Charles Nevinson (oben Anm. 106) S. 399 - S. 541.

## Anm. 163 (Fortsetzung)

Ebd. S. 414 definiert Hooper die Eucharistie in eindeutig "memoralistischen" Weise und in scharfer Opposition zur vorreformatorischen Meßliturgie: "Nam missa Romana, etsi superstitiose multam religionem ostendet, indigna est [ut] pro mortua umbra vel nuda figura sacratissimae Domini coenae habeatur. Christi vero institutio veram mortis Christi recordationem et memoriam reddit ac renovat, et ob oculos recte utentium fidelissime semper andem proponit atque depingit. Consilium ergo et mandatum Christi in sacra coenae actione observemus, ne illius institutionis terminos et fines transgrediamur." In der Sache ähnlich lautet Hoopers Abendmahlsdefinition im zweiten Artikel seiner "Brief and Clear Confession of the Christian Faith" (1550), vgl. Nevinson a.a.O. S. 19 - S. 63, dort S. 32. Hoopers Äußerungen zum Abendmahl legen die Folgerung nahe, der Edwardianische Bischof von Gloucester habe das Sakrament in einem ausschließlich "memoralistischen" Sinn, als eine "nuda commemoratio" des Kreuzesleidens Christi verstanden. Zum genannten Terminus vgl. Jan Rohls, Coena Domini. Die altreformierte Abendmahlslehre und ihre Wandlungen, in: Ders., Gunther Wenz (Hg.), Mahl des Herrn. Ökumenische Studien, Frankfurt/Main - Paderborn S. 105 - S. 221, dort S. 127.

164

Zur ekklesiologischen und liturgischen Kontroverse zwischen Vertretern von "High Church", "Low Church" und "Broad Church" um das widerspruchsvolle Erbe der englischen Reformation, sowie zur wechselseitigen Berufung auf Cranmer und Ridley s. Diarmaid Mac Culloch, The myth of the English Reformation ... (oben Anm. 111) S. 4f. (Journal of British Studies) sowie S. 29 und S. 34f. (History Today).

165

Cox, Writings and disputations ... (oben Anm. 77) S. 173: "... as for your other three examples, it is not true of the thing itself, that Christ's body is present in the sacrament, 'by miracle or above nature', although by miracle and above nature he is in the ministration of his Holy Supper among them that godly be fed thereat" (Hervorhebung von mir).

166

An dieser Stelle scheint ein kurzer Blick auf Cranmers liturgischen Begriffsgebrauch angebracht. Den Terminus "ministration" für die liturgische Feier des Abendmahls und die Bezeichnung "minister" für den liturgischen Offizianten verwendet Cranmer an verschiedenen Stellen der Abendmahlsagende seines zweiten "Book of Common Prayer": vgl. die Belege bei Joseph Ketley (Hg.), *The two liturgies ...* (oben Anm. 18), dort zum Beispiel S. 266f. und S. 279. Wie die letztgenannte Stelle erkennen läßt, meint der Begriff "minister" dabei durchaus auch die Assistenten des Liturgen (Diakone, "Churchwardens" etc.) und nicht in jedem Fall diesen selbst; andererseits bezieht a.a.O. S. 266f. der Begriff sich eindeutig auf den im zweiten "Book of Common Prayer" (Ketley a.a.O. S. 266, S. 268, S. 270, S. 274, S. 276f., S. 280f., S. 282f.) alternativ als "priest" oder eben als "minister" bezeichneten Geistlichen. Das Abendmahlsformular des ersten "Book of Common Prayer" von 1549 hingegen hatte den Zelebranten noch ausschließlich als "priest" bezeichnet (vgl. Ketley a.a.O. S. 76f., S. 78, S. 80, S. 87, S. 90f., S. 92): der Begriff "minister" bezog sich in der Abendmahlsagende von 1549 stets auf die liturgischen Assistenten der die Feier leitenden Geistlichen, die freilich ihrerseits Kleriker sein mochten (etwa Diakone oder bei der Abendmahlsfeier des Bischofs oder des Domdechanten assistierende Mitglieder eines Kathedralkapitels). Die Verbform "to minister" für die Ausspendung der eucharistischen Gaben kennt nur die Abendmahlsagende von 1549 (s. die entsprechende Rubrik bei Ketley a.a.O. S. 92). Das zweite "Book of Common Prayer" von 1552 hingegen verwendet in diesem Zusammenhang ausschließlich das Zeitwort "to deliver". Daß diese Nuancen der Terminologie einen ernsthaften theologischen Hintergrund besaßen und keineswegs bloße "ἁδιόφορα" darstellen, erhellt noch aus den Änderungen, die einer der Amtsnachfolger Cranmers, Erzbischof William Laud, rund achtzig Jahre später am Text des "Prayer Book" vornahm: wahrscheinlich er ersetzte an einigen signifikanten Stellen der Liturgie die von Cranmer 1552 bevorzugte Bezeichnung "minister" wieder durch den ursprünglichen Terminus "priest": vgl. Edmund Cardwell (Hg.), *A history of Conferences and other proceedings connected with the revision of the Book of Common Prayer ...* (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Oxford 1849 (Nachdruck Ridgewood/ New Jersey 1966), S. 237.

Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke. Unter Mitwirkung des Zwingli-Vereins in Zürich hg. von Emil Egli, Georg Finsler, Walther Köhler und Oskar Farner. Band IV, Nachdruck München 1981 (= Corpus Reformatorum Band 91), S. 17 - S. 24 (Text der Zürcher Abendmahlsliturgie Zwinglis von 1525); Beckmann, Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes ... (oben Anm. 29) S. 142 - S. 148. Zwingli gebraucht alternativ die Bezeichnungen "diener" (Beckmann a.a.O. S. 142, S. 145f., "Sämtliche Werke" a.a.O. S. 16 und S. 21), "pfarrer" (Beckmann S. 143, S. 146, S. 147, "Sämtliche Werke" S. 17, S. 19, S. 23), "hirt" (Beckmann S. 148, "Sämtliche Werke" S. 24) und - in Analogie zum griechischen "φύλαξ" - "wechter" (Beckmann S. 143, "Sämtliche Werke" a.a.O. S. 17). Daß mit "diener", je nach Kontext, sowohl die Assistenten des liturgischen Offizianten als auch dieser selbst gemeint sein können, geht unter anderem aus der gelegentlichen pluralen bzw. dualen Verwendung des Begriffs hervor ("die diener", "die verordneten diener", Beckmann S. 143 und S. 146, "Sämtliche Werke" a.a.O. S. 18 und S. 23), wie auch ähnlich "der fürnehm [Variante: erste] Diener" (Beckmann S. 144, "Sämtliche Werke" S. 20) für den liturgischen Offizianten selbst. Jedenfalls ebnet Zwingli nicht einheitlicher Begriffsgebrauch die traditionelle Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien zugunsten einer neuen Konzeption des kirchlichen Amtes ein. Calvins Genfer Abendmahlsordnung "Du Sacrement de la Cène" von 1542/1545 wiederum vermeidet fast ganz den von Zwingli und in zahlreichen anderen Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts verwendeten Begriff "hirt" ("pasteur"); die in Cranmers zweitem "Book of Common Prayer" bevorzugte Bezeichnung "minister" dominiert auch im Formular des Genfer Reformators: vgl. Joannis Calvini Opera selecta ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band 2, hg. von Peter Barth und Dora Scheuner, München 1952, S. 39 - S. 50, dort u.a. S. 44, Z. 35, S. 45, Z. 3, S. 46, Z. 9, S. 48, Z. 36 und passim; Beckmann a.a.O. S. 160f., S. 164f. und passim. Ähnlich wie bei Zwingli findet der Begriff "minister" sich auch bei Calvin gelegentlich im Plural ("Opera Selecta" S. 49, Z. 1; Beckmann S. 164) und bezeichnet dann die Assistenten des Leiters der Abendmahlsfeier. Ältere Abendmahlsformulare "lutherischen" Typs, wie etwa Bugenhagens Braunschweiger Kirchenordnung von 1528 oder die Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung von 1533, bevorzugen hingegen die Bezeichnung "prester" (Beckmann a.a.O. S. 133, S. 135, S. 136) oder "pfarrherr" (was in etwa Cranmers Terminus "curate" entspräche): vgl.

## Anm. 167 (Fortsetzung)

Andreas Osiander d.Ä., Gesamtausgabe. Band 1: Schriften und Briefe, 1522 - bis März 1525. In Zusammenarbeit mit Gottfried Seebaß hg. von Gerhard Müller, Gütersloh 1975, S. 134f., S. 136, S. 137, S. 139f. - Die Bevorzugung des Terminus "minister" in Cranmers revidiertem "Prayer Book" von 1552 läßt insofern eine gewisse Nähe zur Genfer und Züricher Reformation erkennen und deutet auf jenen grundlegenden Wandel des Sakraments- und Amtsverständnisses der reformatorischen "Church of England" hin, der mit der Kurzformel "Priests into ministers" nicht unzutreffend beschrieben ist: vgl. Claire Cross, Priests into Ministers. The Establishment of Protestant Practise in the City of York 1530 - 1630, in: Peter Newman Brooks (Hg.), Reformation principle and practise. Essays in honour of Arthur Geoffrey Dickens, London 1980, S. 203 - S. 225.

168

Vgl. oben Abschnitt 5, Anm. 77

169

S. oben S. 108f. mit Anm. 113. Cranmers Argument zielte mit der polemisch gegen den altgläubigen Gegner gerichteten Aussage, Christus sei im gläubigen Herzen und nicht in den Elementen von Brot und Wein gegenwärtig, der Intention nach auf eine Ausweitung der eucharistischen Gegenwart des Auferstandenen, behauptete zu diesem Zweck aber gerade eine Beschränkung der sakramentalen Gegenwart Christi auf den Augenblick der "ministration" und leugnete damit die Möglichkeit der Adoration der Elemente.

170

Zu Bucers Vorlesung und den darin enthaltenen Attacken auf die Lehre von der "Remanenz" (also von der fortdauernden, sakramentalen Gegenwart Christi unter den konsekrierten Gestalten von Brot und Wein) vgl. Francis Aidan Gasquet, Edmund Bishop, Edward the Sixth and the Book of Common Prayer. An Examination of its Origin and Early History: with an Appendix of Unpublished Documents, London<sup>3</sup> o.J. S. 295 mit Anm. 1; vgl. ferner die bei Strype, Memorials of ... Thomas Cranmer (oben Anm. 79) S. 855 - S. 869 wiedergegebenen Thesen Bucers, dort besonders S. 859f. (Nr. 21) und S. 860 (Nr. 22): "Let them ... that be apt to learne, be taught that ther is no presence of Christ in the supper, but onely in the lawful use therof, and such as is obtayned and gotten by fayth only." Auch Bucers Traktat "De vi et usu sacri ministerii"

## Anm. 170 (Fortsetzung)

enthielt eine scharfe Verurteilung des katholischen Dogmas, welche besage, " Christum dōminū adesse sub speciebus ... panis & vini, substantia panis & vini, vel in corpus et sanguinem Christi, mutata, id est (ut ipsi dicunt) transubstantiata, vel miraculo subducta, adesse & presentē manere, quamdiu species illae, id est panis & vini permanent qualitas & qualitas: atque adesse, ut in his speciebus. [us] debeat coli ac adorari ... ": vgl. Libellus vere aureus D. Martini Buceri de vi et usu sacri ministerii ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Basel 1562, S. 158. Ebenso verwarf Bucers Streitschrift " Vom heiligen Nachtmahl unsers Herrn Jesu Christi " als Lehre der " Antichristen (Bapstischen) ... [daß] wir haben unnd empfahen hie Christum gegenwertig ... / im Brott und Wein/ oder under diser dingen gestalten/ eingeschlossen/ und also verayniget/ daß man ihn im Brot und Wein anbetten und verehren soll ... ": vgl. " Vom hailigen/ Nachtmahl un-/ sers Herrn Jesu/ Christi/ Christliche Bekantnuß/ D. Martini Buceri/ Von Straßburg, nahe vor/ seinem ende beschehen,/ verteutsch ... " Jahreszahl 1567 ohne Ort (Sammlung Palatina Heidelberg), [A6]. Die Polemik gegen die Vorstellung von der fortdauernden eucharistischen Gegenwart Christi unter den Gestalten von Brot und Wein nimmt in Bucers schriftlichen Äußerungen zur Abendmahlsproblematik also einen herausragenden Platz ein.

171

Zu diesem Plan einer reformatorischen Generalsynode, die zugleich als ein Gegenforum zum am 1. Mai 1551 wieder zusammengetretenen Konzil von Trient gedacht war, s. oben Anm. 49. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang ein Brief Cranmers an Melanchthon vom 27. März 1552, in dem der Primas beklagt, das " Sakrament der Einheit " sei durch die Bosheit des Feindes zum Zankapfel zwischen den verschiedenen reformatorischen Kirchen geworden, und auf eine innerprotestantische Einigung in dieser Frage drängt: vgl. Peter Newman Brooks, Cranmer in Context. Documents from the English Reformation, Cambridge - Minneapolis <sup>2</sup>1989, S. 87f. Die politische Aussichtslosigkeit dieses Synodenplans betont jedoch Brooks, Thomas Cranmer's doctrine of the Eucharist ... (oben Anm. 22) S. 55 und hebt im übrigen die Bedeutung Martin Bucers für die Entstehung dieses " visionary project " hervor.

172

S. oben Abschnitt 3 mit Anm. 36.

173

Huldreich Zwingli's Sämtliche Werke ... (oben Anm. 167) Band 8, Leipzig Nachdruck München 1981 (= Corpus Reformationum Band 95), S. 84 - S. 89 (Nr. 305). Dort S. 85, Z. 10; S. 86, Z. 27 - Z. 30; S. 87, Z. 1 - Z. 5, Z. 17 - Z. 21 und Z. 33, sowie S. 88, Z. 6 - Z. 11: " Eucharistiam illic edi puto, ubi fides est ... non quod panis liberet aut vinum mentem spiritaliter exhilaret, sed fides, quam Christus haberi iussit in corpus et sanguinem suum, quod illo nos redemerit, isto laverit ... Porro quod de custodia τῆς εὐχαριστίας sentis, vehementer placet, nempe non custodiri, nisi in humano animo. Ego puto eucharistiam in uso tantum esse et, si usus absit, abesse etiam eucharistiam. Christo convenit, ut aut in celo [caelo] ad dexteram dei sedeat, aut in terra in pectore fideli[sit]... Atque ut baptismus tantum est, dum lavatur credens, non, dum aqua in templo servatur, ita panis quidem servatur, quem, dum usus exigit, depronimus ac per fidem edimus, ut corpus Christi in nobis et sanguinem accipiamus, at, nisi comedamus, panis est materiaque, quam in usum eucharistie servamus ... Christus sese in cibum nobis obtulit ... qui tam abest, ut prosit, nisi ei, qui esurit ... Exemplo etiam ad hoc uti soleo, apud eos, quibuscum de hac re confero, ignem non esse in silice, nisi, dum excutitur, iam habundanter [abundanter] profluere; sic sub panis specie Christum non teneri, nisi, dum fide illic queritur ac petitur, iam edi, sed mirabili modo, quem fidelis non anxie scrutatur; fide enim omnia constant ... " Zur hier wiedergegebenen Übersetzung s.

174

Huldreich Zwingli's Sämtliche Werke ... Band VIII (oben Anm. 173) S. 567 - S. 570 (Nr. 470), dort S. 569, Z. 12 - Z. 15 und S. 570, Z. 6: " ... in his Christi verbis: hoc est corpus meum, quod pro vobis traditur, ista, quod pro vobis traditur, certissima perspicuissima nota est, qua deprehenditur panem non esse corpus ... Augescit vera de eucharistia sententia in diem magis ac magis. " Zu Zwingli's Gleichung Est - Significat s. ebd. S. 56, Z. 17 - Z. 20, sowie S. 569, Z. 1 - Z. 5, mit der zentralen Aussage ebd. S. 569, Z. 4f.: " ... panis symbolum est corporis " - den Terminus " symbolum " hier in einem uneigentlichen Sinn verstanden (also im Sinne der Nicht-Identität und der scharfen Antithese von sakramentalem Zeichen und übernatürlicher Heilswirklichkeit). Zu Zwingli's zitierter Äußerung gegen die Lehre von der Realpräsenz Christi im Sakrament s. auch a.a.O. S. 56, Z. 1 - Z. 3 (" ... stulta ista, ne dicam execrabili de Christi corporea carne in eucharistie pane edenda opinione exuti ac liberati estis "). Die zum Vergleich herangezogene Stelle im Brief an Wyttenbach (s. oben Anm. 173) lautete hingegen: " ... de transsubstantiatione nihil moveor ... " (a.a.O. S. 85, Z. 26 - Z. 27).

175

So beispielsweise ein um die Mitte November 1524 an Zwingli gerichtetes Schreiben Capitos und Bucers: vgl. Zwinglis Briefwechsel ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band 2: Die Briefe von 1523 bis 1526, hg. von Walther Köhler, Leipzig 1914, S. 249 - S. 250. Für die den "memoralistischen" Aspekt des Sakraments betonende Abendmahlskonzeption der Straßburger Reformatoren vgl. ebd. S. 249, Z. 30 - Z. 34.

176

Joannis Calvinii Opera Selecta ... (oben Anm. 167) Band V, hg. von Peter Barth und Wilhelm Niesel, München 1952, S. 347, Z. 27f.: "Porro nobis hic duo cavanda sunt vitia: ne aut in extenuandis signis nimii, a suis mysteriis ea divellere, quibus quodammodo annexa sunt: aut in iisdem extollendi immodici, mysteria, interim etiam ipse non nihil obscurare videamur ...", sowie ebd. S. 343, Z. 16f.: "... unde et calicem foedus vocat in suo sanguine. Foedus enim quod sanguine suo semel sancivit, quodammodo renovat, vel potius continuat, quantum ad fidei nostrae confirmationem attinet, quoties sacrum illum sanguinem libandum nobis porrigit" (Hervorhebung von mir). Von "analogia" und von "mystica benedictio" spricht Calvin ebd. S. 344f.

177

Joannis Calvinii Opera Selecta ... (oben Anm. 167) Band 1, hg. von Peter Barth und Wilhelm Niesel, München 1926 (Neudruck 1963), S. 472 ("Ad Sadoleti Epistolam Responsio ..."): "Nos diserte semper testati sumus divinam Christi non modo potentiam, sed essentiam quoque diffundi per omnia nullis finibus limitari: tu autem exprobare nobis non dubitas, fuisse in angulos corporeae naturae a nobis inclusam? Qui sic? Quia corpus suum nolimus terrenis elementis vobiscum affigere. At si qua tibi sinceratis cura esset, non ignoras profecto, quantum inter ista duo intersit: localem corporis Christi praesentiam a pane removeri et spiritualem Christi potentiam circumscribi corporis cancellis ... Praesentiam Christi, qua nos illi inseramur, a coena minime excludimus. Neque vero ipsam obscuramus, modo absit localis circumscriptio, modo ne gloriosum Christi corpus ad terrena elementa detrahatur, modo ne in Christum fingatur panis transsubstantiari, ut deinde pro Christo adoretur."

178

Joannis Calvinii Opera Selecta ... Band 2 (oben Anm. 167) S. 284, Z. 10 - Z. 14, Z. 20 - Z. 23, Z. 28 - Z. 34 und S. 285, Z. 18 - Z. 25 ("Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis eorumque natura, vi, usu et fructu"): "De locali praesentia miror si censores nostros non pudeat certamen movere. Sed quum [cum] Christi corpus negent locorum

## Anm. 178 (Fortsetzung)

negent locorum spatiis circumscribi, immensum esse volunt. Quid autem nos? Nempe in caelo quaerendum esse, quod (teste Scriptura) eum capit, donec in iudicium appeareat ... Abest igitur Christus a nobis secundum corpus: Spiritu autem suo in nobis habitans, in caelum ad se ita nos attolit, ut vivificum carnis suae vigorem in nos transfundat, non secus ac vitali solis calore per radios vegetamur ... Eodem referri convenit, quae paulo post atteximus: ista exceptione non tantum refelli quam Papistae commenti sunt transsubstantiationem sed tam crassa omnia figmenta, quam futiles argutias, quae vel coelesti Christi gloriae derogant, vel naturae humanae veritati minus sunt consentaneae. Haec quoque exceptio quam non de nihilo addita fuerit, pluribus disserere nihil attinet ... Neque tamen si quis dicat, nobis sub pane offeri Christi corpus, tanquam sub arrha, litem ea de re movebimus, nihilo scilicet magis quam carnalem vel localem copulam solvendo, divortium signi a sua veritate facere conati sumus. Recipiant igitur fideles sub panis symbolo Christi corpus, quia verax est qui loquitur, nos, inanem tesseram porrigendo, frustrari: modo nequa localis fingatur inclusio, vel carnalis infusio misceatur. "

179

Zur Differenz zwischen den Anhängern Calvins und Zwinglis, sowie zu Bucers Stellung zur Frage des Abendmahls vgl. die Darlegungen bei Hans Grass, Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. Eine kritische Untersuchung (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Gütersloh 1954, S. 159 - S. 162f., sowie S. 206 - S. 210.

180

Wilhelm Niesel, Die Theologie Calvins, München<sup>2</sup>1957, S. 214f. und S. 216, sowie S. 217 (Hinweis auf Calvins Kritik an der Sakramentsauffassung Jan à Lascos). Eine derjenigen Calvins ähnliche Umschreibung der Heilsbedeutsamkeit der Sakramente gibt auch Bucer in seinem auf Anregung Cranmers (Ende 1549/ Anfang 1550) entstandenen Matthäuskommentar (an dessen Abfassung der Primas streckenweise offenbar selbst beteiligt war) mit der Aussage, daß " et sacramentis uti ad iustitiam pertinet, et quidem ad potiorem eius partem, ad cultum Dei ": vgl. Herbert Vogt (Hg.), Martin Bucer und Thomas Cranmer. Annotationes in octo priora capita evangelii secundum Matthaeum (Croydon 1549), Frankfurt/ Main 1972, S. 45 (zitiertes Textpassus) sowie S. 10, S. 12f. und S. 15f. (zur Entstehungsgeschichte des Textes und zu Cranmers Anteil).

181

Zu Oecolampadius' Auseinandersetzung mit dem Problem der Kopula "ἐστίν" s. Peter Brooks, Thomas Cranmer's doctrine of the Eucharist ... (oben Anm. 22) S. 50 mit Anm. 5. - Die sprachlogische Funktion der Kopula erörtert eingehend - am Beispiel der Ontologie Abälards - Lammert-Marie de Rijk, Die Wirkung der neuplatonischen Semantik auf das mittelalterliche Denken, in: Jan P[.]Beckmann, Ludger Honnefelder, Gabriel Jüssen et alii (Hg.), Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, 29. August bis 3. September 1977 (vollständige Titelangabe im Literaturverzeichnis), 1. Halbband, Berlin - New York 1981, S. 19 - S. 35, dort u.a. S. 20 und S. 26. Die Bedeutung der Problematik in theologisch-systematischer Sicht behandelt eingehend Johannes Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter ... (oben Anm. 84), dort besonders S. 45f.

182

Billiche antwortt/ Johan Ecolampa-dij bericht des sacramēts halb/ sampt einem kurtzen begryff auf etlicher Prediger in Schwaben geschriff die wort des Herren nachtmahls antreffend ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Augsburg 1526, b IV<sup>b</sup> und c 1. In ähnlicher Weise erklärte dann Cranmer selbst während der großen Debatte im " House of Lords " über das Abendmahl: " It was naturall breade, but nowe no common breade for it is separated to an other use. Because of the use it may be called bread of lief [life] ... We muste beleue that there is breade and the bodye " (Hervorhebung von mir): vgl. Colin Buchanan (Hg.), Background Documents on Liturgical Revision ... (oben Anm. 147) S. 33; s. auch Oekolampads unten S. 128 mit Anm. 183 zitierte Aussage, der Leib sei " beim Brot ".

183

Das der miszverstand D. Martin Luthers uff die ewigbständige wort Das ist mein leib/ nit bestohn mag. Die ander billiche antwort Joannis Ecomlampadii, Basel 1527, dort k<sup>3</sup>; zum erwähnten Brief von Anfang März 1527 vgl. den lateinischen Text des Schreibens bei Ernst Staehelin (Hg.), Briefe und Akten zum Leben Oekolampads. Zum vierhundertjährigen Jubiläum der Basler Reformation (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Hg. vom Verein für Reformationsgeschichte, Nr. 10 und Nr. 19), Band 2: 1527 - 1593, Leipzig 1934 (Nachdruck New York - London 1971), S. 3 - S. 40 (Nr. 470), dort S. 38f.: " Intollerabilem Sermonem dico panem substantive esse corpus Christi ... Naturale Corpus Christi credo in uno dumtaxat loco esse, nempe in coelo; alioqui non esset verum corpus ... Corpus adesse pani libenter fatebor eo modo, quo adest ipsi verbo, per quod panis fit sacramentum et visibile verbum ... Per fidem absentissimum corpus Christi animo praesentissimum est ... Qui spiritum Christi sortiti sunt per fidem, non solum in animis praesentem carnem Christi habent, ut ii, qui fidissimorum amicorum oblectantur memoria

## Anm. 183 (Fortsetzung)

amicos habent animis insidentes, sed etiam *συνεκδοχικῶς*, quia vere Christum iuxta spiritum eius in ipsis tanquam templo eius habent et corpus eius vere, licet in coelo sit, a quo divinitas non est seiuncta ... Christus in coelo carnem nostram gestat et nos in terra carnem Christi iuxta speciem ... Omnis illa praesentia carnis valde utilis est; inutilis autem et absque elencho fidei, si panem substantive corpus dicamus aut corpus Christi in multis locis simul esse asseramus ... Bene et religiose loquuntur, qui se dicant accedere ad Corpus Domini vel manducare corpus, profane et contemptim, qui tantum panem et signum suscipere se dicunt: declarant enim infidelitatem suam. Iniuria fidelis se affectum et pro proditore haberi putat, si solum sacramentum et non etiam rem, quam sacramentum signat, manducasse dicatur, tametsi illud ore, hanc animo " (Hervorhebungen von mir). Zur zitierten deutschen Textfassung vgl. K[ ]R[ ]Hagenbach (Hg.), Johann Oekolampad und Oswald Myconius die Reformatoren Basels. Leben und ausgewählte Schriften (= Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche), Elberfeld 1859, S. 243f.

184

Ernst Staehelin (oben Anm. 183) Band 2, S. 107 - S. 110 (Nr. 526), dort S. 109: " O wol ein kleine Hoffnung wurd zu Gott sein, wo mich ein meszknecht mit seinem werck sol versünen, wie sie dargeben ... Wie kleinmütig musz ich auch sein, wo ich mich musz keren zu der heiligen [der Heiligen] fürbitt und soll nit selbs ain zugang han zu meinem Gott und Schöpfer, zu dem, der mich durch sein todt von der sünd und von der hell erloszet hatt. Wo die sein, so alsozo von Got weiszen, und götliche barmhertzigkeit verkleinern, wie dero vil sein ausz der bepstlichen kirchen ... "

185

Vgl. etwa den Passus a.a.O. S. 108: " ... damit wir erlangten verzeihung der sünd, das er für uns das opfer und die bzahlung wer, und wir also, alsz die erloszten, mit entledigten conscientzen möchten uns zu ihm wenden, und fürthin nach der versicherung in dem bluet seins eingeborn suns kein zweifel han an sein verhaissungen, an seinem bundt ... ", sowie ebd. S. 109.

186

Staehelin (oben Anm. 183) Band 2, S. 121 (Nr. 537, e).

187

" Christliche Antwort der Diener des Evangeliums zu Basel, warum die jetzt bei den Pöpstlichen übliche Messe kein Opfer, sondern ein Greuel sei ... ": vgl. Hagenbach, Johann Oekolampad und Oswald

Anm. 187 (Fortsetzung)

Myconius ... (oben Anm. 183) S. 245 - S. 256; dort S. 253.

188

" Est enim eucharistia certissima de Christo annunciatio, sacramenta sacramentorum in se continens "; vgl. auch den Text der Vorrede bei Staehelin (oben Anm. 183) Band 2, S. 444 - S. 447 (Nr. 74), dort S. 446.

189

S. Hagenbach, Johann Oekolampad und Oswald Myconius ... (oben Anm. 183) S. 467 und S. 469.

190

Beleg für Oecolampadius' zitierte Aussage während des Marburger Religionsgesprächs bei Staehelin (oben Anm. 183) S. 375 - S. 385 (Nr. 699), dort S. 376.

191

Zur Unterredung mit Oecolampadius in Marburg bemerkt Luther in seinem Schreiben vom 12. Oktober 1529 an Johann Agricola, sie sei " suaviter " verlaufen: vgl. Staehelin (oben Anm. 183) S. 36 (Nr. 695). Doch machte Luthers eine Woche frühere Nachricht an seine Frau Katharina von Bora (4. Oktober 1529) keinen erkennbaren Unterschied zwischen Zwingli und Oecolampadius, dessen Position zur Abendmahllehre Luther Bugenhagen gegenüber auf die Kurzformel brachte: " disz sacramentum est signum corporis Christi. " Luther äußert daher die Vermutung, Gott selbst müsse Zwingli und den Basler Reformator " verblendet " haben: s. Staehelin a.a.O. S. 373 (Nr. 69). - Zum gelegentlichen Briefwechsel zwischen Oecolampadius und Melanchthon vgl. Regesten und Textbelege bei Staehelin a.a.O. S. 189f. (Nr. 578 und Nr. 579) S. 292 - S. 295 (Nr. 645), sowie besonders ebd. S. 308 - S. 310 (Nr. 652), mit dem freilich schon deutlichere Distanz verratenden Vorwurf, nach Zwinglis und Oecolampadius' Sicht des Abendmahls werde Christi Leib im Sakrament lediglich " dargestellt ", so wie ein Heros der antiken Tragödie durch einen Schauspieler verkörpert werde (ebd. S. 309): s. hierzu auch a.a.O. S. 337f. mit Anm. 4 (Nr. 674), S. 339f. (Nr. 676) mit Anm. 2; S. 343 - S. 350 (Nr. 680) mit Oecolampadius' ausführlicher Verteidigung gegen Melanchthons Vorhalt (dort S. 344f.). Vgl. ferner Ernst Staehelin (oben Anm. 183) Band 1: 1499 - 1526, Leipzig 1927 (Nachdruck New York - London 1971, S. 161 (Nr. 113). Oecolampadius und Melanchthon kannten sich von ihrer gemeinsamen Studienzeit in Tübingen: s. Staehelin a.a.O. Band 1, S. 23 (Nr. 15) mit Anm. 1.

192

Ernst Staehelin (oben Anm. 183) Band 2, S. 191 - S. 93 (Nr. 522), dort S. 192: " Suspectissimum vere mihi est hoc hominum genus Zwinglianum, Oecolampadiumque, quod minime credant perfrictae frontis homines Christum coelos conscendisse, quoniam quidem, qua ratione id fieri posset, in mentem includere nequeant. " Fabri zitierte Äußerung steht im Zusammenhang seiner Unterredung mit dem gefangenen Wiedertäufer Balthasar Hubmaier, die auf Hubmaiers Bitte hin mit persönlicher Erlaubnis König Ferdinands Ende 1527 auf Schloß Greizenstein stattfand. Im Frühjahr des gleichen Jahres hatte Fabri mit eher irenischer Wendung den Basler Reformator einen zweiten Partimeus (Mk. 10, 46) genannt: vgl. Staehelin a.a.O. Band 2, S. 55 - S. 59, dort S. 57. Wenig später jedoch charakterisierte Fabri in einem Widmungsschreiben an den Würzburger Bischof Konrad von Thüngen den Münsterprädikanten aus Basel als " ille trihaereticus " und als einen " Proteus alter ": vgl. Staehelin a.a.O. S. 165 - S. 167 (Nr. 562), dort S. 165f. Als ehemaliger bischöflicher Offizial in Basel dürfte Fabri Oecolampadius persönlich gekannt haben: s. Staehelin Band 1 (oben Anm. 191) S. 90 (Nr. 59) mit Anm. 4, sowie Band 2 (oben Anm. 183) S. 59 (Nr. 480) mit Anm. 6.

193

Zu Cochläus' zitierter, brieflicher Äußerung vom 5.12.1527 gegenüber Willibald Pirckheimer (" ... superbus ille hypocrita ") s. den bei Staehelin Band 2 (oben Anm. 183) S. 113 - S. 114 (Nr. 531) wiedergegebenen Brieftext, dort S. 114; zu Murners scharfer Polemik gegen " Oecolampadii mendacia " vgl. a.a.O. S. 200 - S. 203 (Nr. 596), dort S. 200.

194

Staehelin, Band 2 (oben Anm. 183) S. 677f. (Nr. 927) mit Anm. 2 und Anm. 6 (Hinweis auf Mitteilung Gilbert Burnets im ersten Band seiner Reformationsgeschichte). Vgl. auch die Regesten der Briefe Oecolampads an Zwingli vom 13.09. und vom 30.09. 1531 bei Staehelin a.a.O. S. 642 (Nr. 909) und S. 693f. (Nr. 930).

195

Zu John Fisher s. Staehelin a.a.O. Band 1 (oben Anm. 191) S. 577 - S. 581 (Nr. 426), sowie Band 2 (oben Anm. 183) S. 35 - S. 38 (Nr. 469); ferner die Hinweise bei Brendan Bradshaw, Bishop John Fisher: the man and his work, in Ders., Eamon Duffy (Hg.), Humanism, Reform and the Reformation. The Career of Bishop John Fisher, Cambridge 1989, S. 1 - S. 24, dort besonders S. 8f. - Zum erwähnten Schreiben Thomas Mores s. Staehelin a.a.O. Band 2, S. 45f. (Nr. 476). - Auch Cuthbert Tunstal (damals noch Bischof von London) wurde durch Erasmus brieflich über Oecolampadius'

## Anm. 195 (Fortsetzung)

Lehren unterrichtet: vgl. Staehelin a.a.O. Band 2 (oben Anm. 183) S. 392 (Nr. 702) den Textauszug aus Erasmus' Schreiben an Tunstal vom 31.01. 1530. - Zu Cranmers Sonderlizenz für die private Lektüre häretischer Schriften s. Jasper Ridley, Thomas Cranmer ... (oben Anm. 7) S. 21f.

196

Zu Beginn der Regierung Edwards VI. kamen in England selbst Schriften in Umlauf, welche den "memoralistischen" Aspekt des Sakraments weit ausschließlicher betonten, als Oecolampadius es tat oder Cranmer es je tun sollte. So enthielt ein 1548 anonym erschienener, dem Lordprotektor Somerset gewidmeter Traktat über das Abendmahl scharfe Ausfälle gegen "thys ... new inuented sacryfice of the masse as ye [i.e. die Theologen der altgläubigen Seite] call it" und deutete - etwa mit der Aussage, daß "as a remembrance of christes death to his congregacion was that heauenly supper fyrst ordeyned" - in einer durchaus an Zwingli gemahnenden Weise die Eucharistie als bloße "Memoria" des Kreuzesopfers Christi: vgl. "A declaration of thee [sic] power of Gods [sic] worde, concerning the holy supper of the Lord, confutyng all lyers and false teachers ..." (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), [London] 1548 [ohne Paginierung]; zum historischen Kontext s. auch Carlo Ginzburg, Adriano Prosperi, Giochi di pazienza ... (oben Anm. 162a) S. 76. Zur etwa gleichen Zeit erschien auch posthum ein von John Frith (s. oben Anm. 64) während der Zeit seiner letzten Gefangenschaft (1533) verfasster, eucharistischer Traktat, der zwar Einflüsse von Oekolampads Abendmahlstheologie erkennen läßt, im ganzen aber doch zu einer vorwiegend memorialistischen "Position tendiert: vgl. hierzu Peter Newman Brooks, Thomas Cranmer's Doctrine of the Eucharist ... (oben Anm. 22) S. 91 und Horton Davies, Worship and Theology in England, Band 1: From Cranmer to Hooker, 1534 - 1603, Princeton/ New Jersey 1970, S. 95. - Zu Cranmers erwähnter Gesandtentätigkeit und zu zeitweiligen, geheimen Kontakten des englischen Reformators mit deutschen Lutheranern s. Ridley (oben Anm. 7) S. 39f.

197

Staehelin Band 2 (oben Anm. 183) S. 23f. (Nr. 1005).

198

Staehelin a.a.O. S. 30 (Nr. 1007) mit Anm. 41 und Anm. 43.

199

Zu Cranmers Begriff der " ministration " s. oben Anm. 166, zu Oekolampads Terminus " handlung " s. oben Anm. 182 (" ... dieweyl und so lang das brot ein sacramēt ist /dz ist/ so lang es in der handlung gebraucht wirt/ so ist es der materi nach wol alein ein brot/ aber der dancksagung halben/ unnd von wegen der einsetzung Christi ... ist es vil mer dann eyn schlecht brot ... " Hervorhebung von mir). Die ungewöhnliche Bezeichnung " Austeiler " für den die Abendmahlsfeier leitenden oder die an ihr mitwirkenden Geistlichen gebraucht Oecolampadius gelegentlich in einem Sinn, der ebenfalls an Cranmers Nomina " the minister " und " ministration " und die ihnen korrespondierende Verbform " to minister " denken läßt, die in liturgischem Kontext wohl einen Neologismus darstellen: vgl. etwa Oecolampadius' Wendung: " ... die Austheiler, die man Priester nennt ", hier zitiert nach Hagenbach (oben Anm. 183) S. 251.

Die Vermutung liegt nahe, daß Cranmers Wortgebrauch durch das Vorbild der oberdeutschen Reformatoren mit angeregt sein könnte. Das Wort " Aktion " (also, in Oekolampads Terminologie, " handlung ") für die Feier des Abendmahls findet sich auch in der Titelbezeichnung der Zürcher Abendmahlsagende Zwinglis, " Aktion oder Bruch des Nachtmahls ", vom Frühjahr 1525: vgl. Fritz Büsser, Rudolf Schnyder, Matthias Senn, Heinzpeter Stucki (Hg.), Zwingli und die Zürcher Reformation (= Offizielle Publikation zur Ausstellung vom 8. September - 28. Oktober 1984 im Helmhaus Zürich), Zürich 1984, S. 30.

200

Vgl. oben S. 127 mit Anm. 183.

201

Billiche antwortt/ Johan Ecolampa-dij bericht des sacramētts halb ... (oben Anm. 182) b III<sup>b</sup> : " ... Man hat darumb noch nit des glaubenns so gantz verfälet ob einer schon das/ Est/ oder Hoc/ oder Corpus/ nit so eben trifft in der außlegung/ so er allein die verheissungē des verdiensts des leydens Jesu warlich erkendt/ unnd den brauch der sacrament darneben nit verlaugnet ... "

202

S. oben Abschnitt 3, S. 89f., sowie im folgenden Abschnitt 8, S. 144 und S. 156.

202a

Diese traditionelle Lehre schloß freilich nicht die genaue und nachdrückliche Unterscheidung zwischen den konsekrierten Elementen als solchen und der gnadenhaften Gemeinschaft mit dem Auferstandenen (' **res sacramenti** ') aus, die nur dem Glaubenden und würdig Kommunizierenden zuteil werde. Auch die hoch- und spätmittelalterliche Schultheologie wies nicht selten (und dann meist nicht ohne Eindringlichkeit) auf diese grundlegende Differenz hin. So bezeichnete etwa Gabriel Biel, einer der meistgelesenen, theologischen Autoren am Vorabend der Reformation, das Altarsakrament als " nutritionem per gratiae augmentum et conversionem manducantis in Christum **per fidem operantem per caritatem** " und verstand das eucharistische Opfer bereits als unblutige Vergegenwärtigung (" repraesentatio ") des **einmaligen** und **unwiederholbaren** Kreuzesopfers Christi, an welchem zudem nicht nur der Priester, sondern " **devotione** " auch die Gesamtheit der Gläubigen teilnehme (" Quamvis autem semel oblatus est Christus in aperta carnis effigie/ offertur nihilominus quotidie in altari: velatus autem in panis vinique specie "). Ähnlich wies eine im süddeutschen Raum verbreitete, spätmittelalterliche Meßerklärung darauf hin, das durch Christi Einsetzungsworte bewirkte Wunder der Transsubstantiation - die Pierre d'Ailly bündig umschrieben hatte als eine " immediata successio duarum rerum non habentium communem materiam vel subiectum " - werde durch den zelebrierenden Priester im Namen und kraft der **geistlichen Teilhabe** aller versammelten Gläubigen erleht: " Nota quod sacerdos gerit typum persone co/ munis representās Christum. Et ideo dicit ' **offerimus** '... " Auch auf die lediglich instrumentale Funktion des nur " in persona Christi " konsekrierenden Priesters wurde vielfach hingewiesen, so etwa in Cajetans Traktat " De auctoritate papae et concilii sive Ecclesiae comparata ", Paris 1512 (vollständige Titelangabe s. Quellenverzeichnis Nr. 105), Cap. II, Fol. iii (a iii). Ebenso findet das von Ridley, Cranmer und Hooper besonders diskutierte Problem, daß der Auferstandene " im Himmel " sei und nicht " im Brot ", etwa in der thomistischen Tradition durchaus Erwähnung: so betont Thomas von Aquin, Summa theologica, Quaestio LVII, Articulus VI, daß Christus " in caelorum sede quasi Deus et Dominus constitutus ", " exinde divina dona hominibus [in terra viantibus] " zusende, sieht aber darin gerade **keinen** Gegensatz zur kirchlichen Lehre von der Transsubstantiation und Realpräsenz: auch die Schrift wisse von " körperlichen " Erscheinungen des Auferstandenen zu berichten

202a (Fortsetzung)

(etwa bei seiner Offenbarung an Paulus auf dessen Weg nach Damaskus, vgl. Apostelgeschichte 9 und 1 Kor. 15, 8), führt Thomas als exegetisches Argument an, und Cajetan kommentiert später (vielleicht auch an humanistische Leugner der Realpräsenz gerichtet) diesen Gedanken: "rationabile est scripturam scriptura exponere ...". Die von Cranmer und Ridley angesprochenen Grundfragen eucharistischer Theologie im Spannungsfeld zwischen Offenbarung und Ratio waren jedenfalls auch 'orthodoxen', vorreformatorischen Autoren nicht unbekannt, ohne daß diese sich zu der Konsequenz veranlaßt sahen, "Transsubstantiation" und Realpräsenz zu leugnen. Im Grunde handelte es sich bei diesen theologischen "Modellvorstellungen" wohl nicht zuletzt darum, die "φρικτὰ ὄντως τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας" (von denen Johannes Chrysostomos spricht) gegen individualistische Engführungen abzuschirmen. - Zu den angeführten Zitaten vgl. Gabrielis Biel *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum, Libri quarti pars prima* ... hg. von Wilfried Werbeck und Udo Hofmann, Tübingen 1975, S. 327 (Distinctio IX, Quaestio I, Articulus 3) sowie Gabrielis Biel ... *sacri canonis missae ... expositio*, Basel 1515, Fol. CXXI<sup>b</sup> (Lectio LIII, CE; vollständige Titelangaben im Quellenverzeichnis, Nr. 326 und 325); "Canon sacratissime misse [sacratissimae missae] una cū [cum] expositione eiusdem ...", Straßburg 1507, A6 (vgl. Quellenverzeichnis Nr. 104); Petrus de Ailliac, *Quaestiones super libros sententiarum cum quibusdam in fine adiunctis*, Straßburg 1490: Nachdruck Frankfurt 1968, D 3<sup>b</sup> (Liber IV, Quaestio V); Sancti Thomae Aquinatis ... *Opera Omnia* ... Tomus Undecimus ... cum *Commentariis Thomae de Vio Caietani* ... Rom 1903, S. 535 (vgl. Quellenverzeichnis Nr. 96); *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca prior* ... Paris 1862, S. 261, δ (Johannes Chrysostomos, Johanneskommentar, s. Quellenverzeichnis Nr. 86).

203

Vgl. oben (Kapitel VII, Abschnitt 5) S. 96f.

204

entfällt.

205

John Edmund Cox (Hg.), Writings and disputations ... (oben Anm. 77) S. 57 ("Answer" Buch III): "They [i.e. die Anhänger der herkömmlichen Abendmahlsauffassung] say, that Christ is received in the mouth, and entereth in with the bread and wine. We [i.e. Cranmer, Ridley und anderer reformatorische Theologen] say that he is received in the heart, and entereth in by faith." Ähnlich hatte der Erzbischof während der großen Parlamentsdebatte von 1548 erklärt: "I beleave [believe] that Christe is eaten with harte [heart]. The eating with our mouth cannot gyue us lief [give us life] ... But eating of his body gyueth lief": vgl. Colin Buchanan, Background Documents ... (oben Anm. 147) S. 23. Die Wendung "eating of his body" verstand Cranmer offensichtlich im Sinne des reformatorischen Konzepts einer der "manducatio oralis" scharf entgegengesetzten, ausschließlichen "manducatio spiritualis".

206

Cox (oben Anm. 77) S. 339 ("Answer" Buch III): "And the being or not being of Christ's body and blood really and corporally in the sacrament under the forms of bread and wine, neither maketh or [sic] marreth, nor is to no purpose in this matter. But for confirmation of this our faith in Christ's death and passion, and for perpetual memory of the same, hath Christ ordained this holy sacrament, not to be kept, but to be ministered among us to our singular comfort; that as outwardly and corporally we eat the very bread and drink the very wine, and call them 'the body and blood of Christ', so inwardly and spiritually we eat the very body and blood of Christ. And yet carnally and corporally he is in heaven and shall be until the last judgement, when he shall come to judge both the quick and the dead. And in the sacrament, that is to say, in the ministration of the sacrament, Christ is not only figuratively but effectually unto everlasting life" (Hervorhebung von mir).

207

Cox (oben Anm. 77) S. 394. Cranmers Äußerung während der Disputation in Oxford am 17. April 1555 (vgl. oben Abschnitt 3, S. 87f. und Abschnitt 4, S. 91) lautete: "I say and agree with the church, that the body of Christ is in the sacrament effectually, because the passion of Christ is effectual" (Hervorhebung von mir).

208

Cox (oben Anm. 77) S. 415 (Disputation in Oxford): "... Augustine separateth the sacrament from the thing. 'The sacrament', saith he, 'is one, and the thing of the sacrament another.'"

209

Cox (oben Anm. 77) S. 22 ("Defensio" Cap. XVI): "Hic spiritualis corporis et sanguinis pastus neque ore percipitur, neque ventre ... sed animo et sincera fide assumitur" (Hervorhebung von mir).

210

Cox (oben Anm. 77) S. 41 (" Answer " Buch I): " ... and in like manner Christ ordained the sacrament of his body and blood in bread and wine, to preach unto us, that as our bodies be fed, nourished and preserved with meat and drink, so as touching our spiritual life towards God we be fed, preserved by the body and blood of our Saviour Christ; and also that he is such a preservation unto us, that neither the devils of hell nor eternal death, nor sin, can be able to prevail against us, so long as by true and constant faith we be fed and nourished with meat and drink. And for this cause Christ ordained this sacrament in bread and wine (which we eat and drink, and be chief nutritments of our body), to the intent that as shurely as we see the bread and wine with our eyes, smell them with our noses, touch them with our hands, and taste them with our mouths, so assuredly ought we to believe that Christ is a spiritual life and sustenance of our souls, like as the said bread and wine is the food and sustenance of our bodies " (Hervorhebung von mir).

Vgl. auch Cranmers Äußerung während der großen Debatte im " House of Lords " über das rechte Verständnis des Abendmahls: " Christe is in the world in his diuinitie, but not in his humanitie ... The change is inward not in the brede [sic], but in the Receyuour. To have Christ really here when I may receaue hym in faith, is not auayleable to do me goode ": s. Buchanan (Hg.), Background Documents ... (oben Anm. 147) S. 32.

211

Cox (oben Anm. 77) S. 397 (Disputation in Oxford): " The sacramental and mystical bread being broken and distributed after the institution of Christ, and the mystical wine likewise being taken and received, be not only sacraments of the flesh of Christ wounded for us, and of his blood-shedding, but also be most certain sacraments to us, and, as a man would say, **seals of God's promises and gifts**, and also of that **fellowship** which we have with Christ and all his members. Moreover, they be to us **memorials of that heavenly food and nourishment**, wherewith we are nourished unto eternal life, and the thirst of our boiling conscience quenched ... " (Hervorhebung von mir).

212

Zu verweisen ist zur Ergänzung des hier Gesagten auf die Zusammenstellung von Belegen zu Cranmers Abendmahlslehre bei Peter Newman Brooks, Cranmer in Context. Documents from the English Reformation, Cambridge - Minneapolis<sup>2</sup>1989; sie bietet auf knappem Raum einen zusammenfassenden Überblick über die Entwicklung der Abendmahlslehre des englischen Reformators. Von Brooks wiedergegebene Textpassagen werden daher hier nicht nochmals eigens aufgeführt.

213

Die im Abendmahlsformular des zweiten " Book of Common Prayer " von 1552 vorgeschriebene, eucharistische Spendeformel lautete: " Take, and eate this, in remembraunce that Christe dyed for the [sic], and fede on him in thyne hert [sic] by fayth with thankesgeuinge ... Drynke this in remembraunce that Christes bloude was shedde for the, and be thankful ": vgl. Colin Buchanan, Eucharistic Liturgies ... (oben Anm. 18) S. 30; Kétley (oben Anm. 18) S. 279; Fabricius (oben Anm. 18) S. 681.

214

Zu dieser Konzeption vgl. oben Abschnitt 5, S. 97f. mit Anm. 69, Abschnitt 6, S. 105 sowie besonders Abschnitt 7, dort besonders S. 118f.

215

Ambrosius von Mailand, De Sacramentis. De mysteriis, hg. von Bernhard Botte, Paris 1961, S. 116 (De Sacramentis IV, 25): " Ergo non otiose dicis tu: Amen, iam in spiritu confidens quod accipias corpus Christi. Cum ergo tu petieris, dicit tibi sacerdos: CORPUS CHRISTI, et tu dicas: AMEN, hoc est, verum. Quod confitetur lingua, teneat affectus. Ut scias autem: hoc est sacramentum, cuius figura ante praecessit. "

216

" Μεταλαμβάνει ὁ δούλος τοῦ θεοῦ ... [ ] τὸ τίμιον καὶ ἅγιον σῶμα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν αὐτοῦ ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον ": vgl. Joachim Beckmann (Hg.), Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes (oben Anm. 29) S. 70; F[ ]E[ ]Brightman (Hg.), Liturgies Eastern and Western ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band 1: Eastern Liturgies, Oxford 1896, S. 395, Z. 22 - Z. 25. - Zur im Text wiedergegebenen Übersetzung der Spendeformel s. Beckmann a.a.O. S. 295.

217

Beckmann (oben Anm. 29) S. 8: " Panis caelestis in Christo Jesu ... In Deo patre omnipotenti ... Et domino Jesu Christo et spiritu sancto et sancta ecclesia. "

218

Beckmann (oben Anm. 29) S. 18: " Προσιῶν οὖν μὴ τεταμένοις τοῖς τῶν χειρῶν καρποῖς προσέρχου μηδὲ διηρημένοις τοῖς δακτύλοις ἀλλὰ τὴν ἀριστερὰν ἄρῶνα ποιήσας τῇ δεξιᾷ ὡς μελλούσῃ βασιλείᾳ ὑποδέχεσθαι καὶ κοιλάνας τὴν παλάμην δέχου τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἐπιλέγων τὸ ἄμῃν ". Die im Text wiedergegebene Übersetzung ebd. S. 236.

219

Beckmann (oben Anm. 29) S. 34: " Σώμα Χριστοῦ ... Αἷμα Χριστοῦ...  
ποτήριον ζωῆς. " Zur im Text zitierten Übersetzung vgl. ebd. S. 256.

220

Beckmann (oben Anm. 216) S. 89 und S. 91: " Sancta cum sanctis. Coniunctio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi sit edentibus et summentibus in vitam eternam ... Corpus Domini nostri Iesu Christi, quod accepimus, et sacer sanguis eius, quod potati sumus, adhereat in uesceribus nostris, eterne omnipotens Deus, ut non nobis ueniat ad iudicium neque ad condemnationem, sed proficiat ad salutem uel remedium anime [animae] nostre. " Die zuerst zitierte Formel bezieht sich auf den alten Ritus der Eintauchung einer Partikel der konsekrierten Hostie in den Kelch, der den konsekrierten Wein enthält, die zweite Formel hingegen ist Bestandteil der hier " Conpleturia " genannten Postcommunio. Da der " mozarabische " Ritus in der zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts (1500 - 1502) durch Kardinal Ximenes veröffentlichten Version lediglich antiquarisches Interesse beanspruchte und nur in Privatzelebrationen in einer Seitenkapelle des Domes von Toledo, nicht aber im öffentlichen Gottesdienst zur Anwendung kam, fehlt in dieser frühneuzeitlichen Edition eine für die Kommunion der Gläubigen bestimmte, eucharistische Spendeformel, wie sie ursprünglich ohne Zweifel einen Bestandteil des Ritus bildete; doch erfüllen die hier wiedergegebenen Gebetstexte ebenfalls die Funktion einer Explikation des dem Ritus zugrunde liegenden Abendmahlsverständnisses. Überdies enthält die auf Ximenes Edition basierende Ausgabe von Lesley von 1775 (MPL 85, vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis) Sp. 120 eine für die Kommunion des Zelebranten bestimmte Formel, welcher diejenige für die allgemeine Kommunion der Gläubigen in etwa entsprechen haben dürfte: " Corpus et sanguis Domini nostri Iesu Christi custodiat corpus et animam meam in vitam eternam. Amen. " Zur Bedeutung des mozarabischen Missale als Quelle für Cranmers " Book of Common Prayer " s. die Hinweise bei Francis Procter - Walter Howard Frere, A new history of the Book of Common Prayer with a rationale of its offices, London <sup>19</sup> 1961; Cuming, A history of Anglican liturgy, London 1969, S. 72, S. 86 (zum ersten " Book of Common Prayer " von 1549); Horton Davies, Worship and Theology in England, Band 1: From Cranmer to Hooker 1534 - 1603, Princeton/ New Jersey 1970, S. .

221

Beckmann (oben Anm. 29) S. 140.

222

Beckmann (oben Anm. 29) S. 140.

223

Vgl. Andreas Osiander d.Ä., Gesamtausgabe. Band 1: Schriften und Briefe 1522 bis März 1525. In Zusammenarbeit mit Gottfried Seebaß hg. von Gerhard Müller, Gütersloh 1975, S. 160 mit Anm. 48. Die gleiche Spendeformel verwendete auch Olav Petris schwedische Liturgie von 1531, vgl. Jasper-Cuming, Prayers of the Eucharist ... (oben Anm. 18) S. 131, sowie Cranmers eigenes "Book of Common Prayer" von 1549, vgl. Colin Buchanan (Hg.), Eucharistic Liturgies of Edward VI ... (oben Anm. 18) S. 17; zum Wortlaut vgl. oben Anm. 20. Eine ähnliche Spendeformel gebrauchte auch die Kölner Kirchenordnung von 1543: vgl. " ... einfaltigs bedenken/ warauff ein christliche in dem wort Gottes gegrünte [sic] Reformation/ an Lehr brauch der Heyligen Sacramenten und Ceremonien/ Seelsorg/ und anderem Kirchendienst/ biß auff eines Freyen/ Christlichen/ Gemeinen/ oder Nationals Concilii/ oder deß Reichs Teutscher Nation Stende/ ... versamlet/ verbesserung/ bei denen so unserer Seelsorge befolhen sic / anzurichten seye ... " (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Bonn<sup>2</sup> 1544, S. CX (tiii): " Nim hin und iß zu deinem heil/ den leib Christi/ der für dich gegeben ist ... Nim hin und drinck zu deinem heil/ das blüt des neuwen Testaments/ das für deine Sünde vergossen ist. " Cranmers neue Spendeformel weicht also in auffallender Weise sowohl von den unmittelbaren liturgischen Vorbildern des Erzbischofs als auch von seiner eigenen englischsprachigen Abendmahlsliturgie von 1549 ab.

224

" Prenez, mangez, le corps de Iesus, qui a esté livré à la mort pour vous ... C'est le Calice du nouveau Testament au sang de Iesus, qui a esté respandu pour vous ": s. Joannis Calvini Opera selecta, Band 2 (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), hg. von Peter Barth und Dora Scheuner, München 1952, S. 49, Z. 5 - Z. 6 und Z. 8 bis Z. 9. Eine Rubrik ebd. Z. 1 - Z. 5 legte Modalität und Reihenfolge der Abendmahlsspendung fest wie folgt: " Ce faict [sic] [gemeint ist die der Ausspendung der Elemente vorangehende Exhortation des Liturgen] les Ministres distribuent le pain et le Calice au peuple, ayant adverty<sup>e</sup> qu'on y vienne avec reverence et par bon ordre et modestie Chrestienne il reçoit le premier le pain et le vin, puis le donne au Diacre et consequemment à toute l'eglise ... "

225

So folgt sowohl in Zwinglis " Aktion oder Bruch des Nachtmahls " von 1525 als auch in Bugenhagens Braunschweiger Kirchenordnung von 1528 die Darreichung der Elemente unmittelbar der Verlesung des Einsetzungsberichts, ohne daß eine eigene Spendeformel im Text selbst vorgesehen wäre: doch spricht Bugenhagen vom " licham des Heren " (also vom im Abendmahl gegenwärtigen und ausgeteilten Herrenleib). Zwinglis Abendmahlsordnung wiederum bekräftigt (freilich vor dem Hintergrund eines anamnetisch-symbolistischen Sakramentsverständnisses) Christus habe " uns sin fleisch und Blut zu einer rächten spuß gemacht ": vgl. Beckmann (oben Anm. 29) S. 135 (zitierter Text Bugenhagens) und S. 147. Zum Modus der Abendmahlsspendung selbst bestimmt eine Rubrik in Zwinglis " Aktion oder Bruch des Nachtmahls " Demnach [d.h. nach Verlesung des Einsetzungsberichts] tragind die verordneten diener das ungeheblet brot harumb, und nemme eyn etlicher gläubiger mit siner eyggen hand einen bitz oder mundvoll darvon, oder lasß im dasselbig bieten durch den diener, der das brot harumb treit. Und so die mit dem brot so vil vorggangen sind, das ein yeder sin stücklin gessen habe, so gangind die anderen diener mit dem trank hinnach, und gäbind glycherwyß einem yetlichen zu trincken. Und diß alles geschähe mit sölicher eer und zucht, als sich der gemeynd gottes und dem nachtmal Christi wol gezymme ": vgl. Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke. Unter Mitwirkung des Zwingli-Vereins in Zürich hg. von Emil Egli, Georg Finsler, Walther Köhler, Oskar Farner, Band IV, München 1981 (= Corpus Reformationum Band 91), S. 23, Z. 6 - Z. 16. Dieses liturgische Arrangement machte eine eigentliche, eucharistische Spendeformel überflüssig.

226

Vgl. Arthur Geoffrey Dickens, Dorothy Carr (Hg.), The Reformation in England. To the Accession of Elisabeth I, London 1967 (= Documents of Modern History), S. 140 - S. 142, dort S. 141f. Als weitere unterscheidende Merkmale der Ordnung von 1552 nennt der altgläubige Autor den Ersatz der steinernen Altarretabeln durch " Holy Tables " genannte, hölzerne Kommuniontische (s. oben Anm. 12) sowie die Einführung der umstrittenen " Black Rubrick " (s. folgender Abschnitt mit Anm. 289, 290 und 292). Zur Funktion des differenzierenden, liturgischen Details für die Herausbildung des konfessionellen Selbstbewußtseins vgl. die Hinweise bei Eike Wolgast, Konfessionalisierung und Religionskrieg, in: Jan Assmann, Dietrich Harth (Hg.), Kultur und Konflikt, Frankfurt/ Main 1990, (= Edition Suhrkamp, Neue Folge, Band 612), S. 186.

227

DD. Ioannis Oeco-/ Lampadii et Huldrichi Zwinglii Epistolarum Libri Quatuor PRAECIPUA CUM RELIGIONIS A CHRISTO NO-/ bis traditae capita, tum Ecclesiasticae administrationis officia, nostro maxime seculo, tot hactenus erroribus per- / turbato, conuenientia, ad amussim experimentes (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Basel 1536, dort<sup>β</sup> 2 (" Praefatio ... "): " Praecipit [enim?], ut se De -/ um habeamus pro nostro Deo, nullam ei proprietatem adimentes, nec alium adoptemus fictitium Deum, tribuentes creaturae quod solius Dei vivi est. Dein[de?] ut non effingamus Deum ulla corpore specie, nimirum causa religionis ... "

228

John Hooper, " A lesson of the Incarnation of Christ ", in: Later Writings of Bishop Hooper ..., hg. von Charles Nevinson (oben Anm. 106), S. 11f.: " First, it is no doubt that our flesh is of the nature and substance of a woman. Now, saith St. Paul, Christ likewise, that is to say, after the same manner, took flesh as his brothers ... Christ received his humanity of his mother without sin, by the operation of the Holy Ghost ... Now there is no participation, nor can be, except it be of such things as is common between them that be partakers of one thing. In cannot be, therefore, that Christ hath taken other flesh than his brothers had, which was of the seed of man. " Systematisch gesehen, ignoriert Hoopers Argument allerdings das heilsgeschichtliche Faktum der Auferstehung Jesu und die damit verbundene Verklärung seines Leibes, der - nicht mehr den determinierenden Kategorien von Zeit und Raum unterworfen - durchaus in der nicht im räumlichen Sinn zu mißdeutenden Herrlichkeit Gottes und " zugleich " im Sakrament des Altares gegenwärtig sein kann. Hoopers Beweisführung, Christi Leib, " of the nature and substance of a woman " (s. oben), sei auch nach der Auferstehung den gleichen raumzeitlichen Beschränkungen und empirischen Regeln unterworfen wie der Körper jedes anderen Menschen - und darum nicht zur gleichen Zeit " an mehr als einem Ort " gegenwärtig - übersieht zudem die genuin christliche, vor allem von den griechischen Vätern hervorgehobene Gewißheit, daß Christus durch seine Auferstehung und Himmelfahrt als der " Neue Adam " und als Haupt der Christenheit in eine neue, von jeder irdischen Beschränkung losgelöste Seinsweise eingetreten, und so die jede menschliche Erfahrung unendlich übersteigende Verklärung des auferstandenen und erhöhten Herrn dem historischen Faktum der Inkarnation nicht entgegengesetzt ist, sondern dieses gerade bekräftigt. Verfehlt Hoopers zitierte Argumentation somit

## Anm. 228 (Fortsetzung)

in polemischer Manier die Intention des in der Invektive gemeinten, konfessionellen Gegners und so möglicherweise zugleich den in Rede stehenden Sachverhalt selbst, so stellt sie gerade in ihrer ganz immanent-empiristischen Gedankenführung ein eindrucksvolles Zeugnis eines mentalitätsgeschichtlich fundamentalen Wandels dar.

229

Die Exhortation des Liturgen in Knox' Schottischer Abendmahlsordnung "The Maner of the Lordes Supper" enthielt die ausdrückliche Ermahnung an die Teilnehmer am Abendmahl, "not to seeke Christe bodely presente in them [i.e., die Elemente von Brot und Wein], as yf he were inclosed in the breade or wyne, or as yf these elementes were tourned and chaunged into the substance of his fleshe and blood ..."; die auf Knox zumindest mittelbar zurückgehenden Glaubensartikel der reformierten Kirche Schottlands wiederum wiesen (Nr. 21) die von den "Papistis [sic] ... perniciously ... and dampnable ..." gelehrte Doktrin von der Wesensverwandlung der eucharistischen Gaben mit großer Schärfe zurück: vgl. The Works of John Knox, hg. von David Laing (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Band 4, Edinburgh 1855 (Nachdruck New York 1966) S. 194, sowie Band 2, Edinburgh 1848 (Nachdruck New York 1966), S. 114. Zu Knox' Abendmahlsdoktrin s. ferner die Belege unten Abschnitt 9 mit Anm. 292.

230

Ridleys Äußerungen im folgenden zitiert nach: Bishop Ridley on the lord's Supper. A Brief Declaration of the Lord's Supper, written by Nicholas Ridley, Bishop of London ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), hg. von H[ ]C[ ]G[ ]Moule, London 1895.

231

Ridleys zentrales Argument findet sich, in bezeichnend rhetorischer Verkleidung, ebd. S. 136 - S. 137: "... o good Lorde, what a wonderfull thing is it to see, how some men do labour to teache what is demonstrated and shewed [sic] by the pronowne demonstratyue t h y s, in Christes wordes whan he sayeth: T h y s i s m y b o d y e: T h y s i s m y b l o u d e: howe they labour (I saye) to teache, what that (t h y s) was than [sic] in dede, whan Christe spake in the begynninge of the sentence the worde

## Anm. 231 (Fortsetzung)

before he hadde pronounced the rest of the wordes, that folowed in the same sentence: so that their doctryne maye agree with their Transubstanciation: whiche in dede is the very foundacion, wherin al their erronious [sic] doctrine dothe stande. " Vgl. ferner ebd. S. 135: "... in the wordes of Matthewe and Marke it [i.e. die Partikel ' this ' ]signifyethe and poynteth out the same that it doth in the Lordes wordes upon the cuppe in Luke and Paule where it is sayd: ' T h i s c u p p e i s t h e n e w e t e s t a m e n t e i n m y b l o u d e etc. Therefore in Matthew & Marke the pronowne demonstratiue (t h i s) dothe not wandre [sic] to point only one thing in substaunce, not shewinge what it is, but telleth it playnly what it is, no lesse in Matthewe and Marke unto the eie [sic], than is done in Luke and Paule, by putting to this worde (cuppe) bothe into the eie, and unto the eare. "

232

Vgl. auch oben Abschnitt 5, S. 95f.

233

Die sprachliche und sachliche Bezugnahme auf Ridleys zitierte Erörterung verleiht der eucharistischen Spendeformel der Abendmahlsliturgie des zweiten " Common Prayer Book " einen deutlichen Bezug zur zeitgenössischen, innerprotestantischen Debatte um das Abendmahl. Entscheidend scheint jedoch die sprachliche Offenheit dieser liturgischen Aussage, die sie - zumindest aus Cranmers Sicht - zur inneranglikanischen Kompromißformel qualifizierte.

234

Vgl. oben Abschnitt 7, S. 118 - S. 120.

235

S. die Darlegungen Abschnitt 7, S. 113 - S. 115, S. 118 und S. 126 - S.134.

236

Auf diesen grundsätzlichen Aspekt von Cranmers Abendmahlslehre weist besonders hin Fred H[ ] Cate, Thomas Cranmer's Eucharistic Doctrine (oben Anm. 51) S. 102f.

237

The Sermons of Edwin Sandys ... hg. von John Ayre (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Cambridge 1842 (= The Parker Society Band 36), S. 88f.: " In this sacrament there are two things,

## Anm. 237 (Fortsetzung)

a visible sign and a invisible grace: there is a visible sacramental sign of bread and wine, and there is the thing and matter signified, namely the body and blood of Christ ... Thy teeth shall not do him violence, neither thy stomach contain his glorious body. **Thy faith must reach up into heaven.** By faith he is seen, by faith he is touched, by faith he is digested. Spiritually by faith we feed upon Christ, when we steadfastly believe that his body was broken and his blood shed for us upon the cross; by which sacrifice, **offered once for all,** as sufficient for all, our sins were freely remitted... and washed away. **This** is our heavenly bread, our spiritual food. **This** doth strengthen our souls and cheer our hearts " (Hervorhebungen von mir). Der zitierte Passus von Sandys Predigt klingt in auffallender Weise an verschiedene Äußerungen Martin Bucers an, der während der in England verbrachten, letzten Jahre seines Lebens einen gewissen Einfluß auf die Abendmahlsauffassung der anglikanischen Reformer gewonnen hatte. So heißt es in Bucers " Censura " in ähnlicher Formulierung: " Ita dicamus ... nos eum [i.e., Christum] in S. Coenae mysteriis recipere, etiam ut hominem, etiam eius corpus, & sanguinem, sed in seipso fide tantum quae fides, quemadmodum ipsa huius mundi non est, et coelos transcendit: ita Christum suum, in ipsis quoque coelis suis complectitur et fruitur ": vgl. E[C]C[ ]Whitaker, Martin Bucer and the Book of Common Prayer ... (oben Anm. 33) S. 75 (Hervorhebungen von mir). Ähnlich betont Bucer an anderer Stelle, " that in the Lord's Supper we are conveyde into heaven by faith, being placed in Christ ", vgl. John Strype, Memorials of ... Thomas Cranmer, Band 2 (oben Anm. 79) S. 859 (Hervorhebung von mir).

238

Zu Anspruch wie Problematik einer anglikanischen " Via media " s. die grundlegenden Ausführungen bei Diarmaid Mac Culloch, The myth of the English Reformation, in: Journal of British Studies 30 (1991), S. 1 - S. 19, dort besonders S. 2f., S. 4f. und S. 12f., sowie den titelgleichen Beitrag desselben Autors in: History Today 41/ 7 (1991), S. 28 - S. 35, dort S. 28f.

239

Hinsichtlich des " Book of Homilies " stellt R[B]Bond, Cranmer and the controversy surrounding publication of ' Certayne Sermons or Homilies ', in: Renaissance and Reformation 12 (1976), S. 28 - S. 35,

Anm. 239 (Fortsetzung)

dort S. 34, nicht ohne sachliche Berechtigung fest: " ... without questioning Cranmer's religious sincerity, we can say that in trying to push England towards religious consensus his issuing of the homilies was **politically astute**." (Hervorhebung von mir). In ähnlicher Weise benennt auch John Bossy, *Christianity in the West 1400 - 1700*, Oxford - New York 1985, S. 140 Cranmers " search of a ritual which would bring unity to the Commonwealth " als das Movens der liturgischen Neugestaltung von 1552, wie zuvor schon derjenigen von 1549.

240

Zur Betonung des anamnetischen Aspekts der Eucharistie in Bucers Straßburger Liturgie von 1539 vgl. die englische Übersetzung des Textes bei Jasper - Cuming (oben Anm. 18) S. 132 - S. 138, dort besonders S. 137. In dem frühen Traktat " Grund und ursach auß göttlicher schrift der neüwerungen an dem nachtmahl des herren ... " (1534) hatte Bucer als zentrale These formuliert, " das das Nachtmahl des herrn zu gedechtnuß des tods unsers herren ... sol gehalten werden " und in polemischer Wendung gegen die spätscholastische Theorie der Messe als eines " sacrificium propitiatorium " den anamnetischen Charakter der eucharistischen Feier hervorgehoben: vgl. Martini Bucer Opera Omnia Series I: Deutsche Schriften. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Robert Stupperich. Band 1: Frühschriften 1520 - 1524, hg. von Robert Stupperich, Gütersloh - Paris 1960, S. 185 - S. 278, dort besonders S. 210, Z. 28 - Z. 29 und S. 214f., Z. 36 - Z. 38 und Z. 1 - Z. 3.

241

Zum Wortlaut der Spendeformel vgl. oben Anm. 21.

242

Ein markantes Beispiel dieser Bewertung bietet ein Text John Hoopers. In seiner Bekenntnisschrift " A Brief and Clear Confession of the Christian faith " (1550) bezeichnete der Edwardianische Bischof von Gloucester " the popish mass " als ein " sacrifice of Antichrist " und als " a forsaking of the sacrifice of Jesus Christ, that is to say, of his death and passion " und formulierte als abschließendes Urteil, " that [the mass] is a stinking and infected sepulchre, which hideth and covereth the merit of the blood of Christ, and therefore ought the mass to be abolished ... " In ähnlicher Weise wandte sich

## Anm. 242 (Fortsetzung)

Hooper in seiner unter Marias Herrschaft entstandenen " Appellatio ad Parlamentum: ex carcere ... " (datiert 27. August 1554) gegen jeden Versuch, der " mangelhaften Gottesverehrung und dem falschen Gottesdienst der Neoteriker " (" impietati et falso cultui neotericum ") Raum zu geben, d.h. also konkret: die durch Marias Religionsmandate wieder eingeführte Meßfeier auch nur zu dulden: vgl. The Later Writings of Bishop Hooper ... (oben Anm. 106) S. 32 und S. 397. Cranmer selbst bezeichnete in seiner Streitschrift gegen Stephen Gardiner (oben Abschnitt 6, S. 104f.) die scholastische Vorstellung der Messe als eines sakramentalen Sühnopfers als "superstiously " und als " a great injury to Christ's death and passion... ": s. Cox (Hg.), Writings and disputations (oben Anm. 77) S. 23 (" Answer " Buch I). Scharfe - oft den komplexen theologischen Standpunkt der Gegenseite vereinfachende - Polemik gegen die Auffassung der Eucharistie als einer " repraesentatio " des Kreuzesopfers Christi bildete im übrigen einen Gemeinplatz reformatorischer Polemik; so sprach etwa auch Bucers erwähnter Traktat (oben Anm. 240) von der Messe als " gewel " und " gotslesterlichsten, verderblichsten irrthumb ", " vom antichrist erdocht und aufgebracht ", vom " unsinnig meßopffer " sowie von den Teilnehmern an der Messe als " baalitischen opfferer [n] ": s. a.a.O. S. 217, Z. 36, S. 213, Z. 32 - Z. 33, S. 220, Z. 5, S. 212, Z. 31 und S. 213, Z. 4 - Z. 5. All diese polemischen Einwände trugen indes dem Umstand nur wenig Rechnung, daß in der von den Reformatoren so vehement bekämpften Auffassung der Eucharistie als eines Opfers und der Meßfeier als eines " opus operatum " lediglich von einer sakramentalen Teilhabe am Kreuzesopfer Christi und seiner durch die Kraft des göttlichen  $\tau\upsilon\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$  bewirkten, mystischen Vergegenwärtigung, nicht aber von seiner Wiederholung oder gar Ersetzung die Rede war und daß darum - wie Jan Rohls aus heutiger reformatorischer Sicht anmerkt - die " Doktrin von der Gegenwärtigung des Kreuzesopfers " statt " einer Bestreitung der Suffizienz des Opfers von Golgotha gerade dessen uneingeschränkte Gültigkeit " lehrt: vgl. Jan Rohls, Coena Domini. Die altreformierte Abendmahlslehre und ihre Wandlungen, in: Ders., Gunther Wenz (Hg.) Mahl des Herrn ... (oben Anm. 82) S. 105 - S. 222, dort S. 125. - Zur grundsätzlichen und heftigen Polemik der englischen Reformatoren gegen das " hated sacrifice of the mass " s. Diarmaid Mac Culloch,

Anm. 242 (Fortsetzung)

The myth of the English Reformation ... (oben Anm. 238) S. 7  
(Journal of British Studies) bzw. S. 30 (History Today). Zum  
Sachverhalt im Ganzen vgl. auch oben Anm. 133 sowie unten Anm. 244.  
243

Vgl. beispielsweise das in Foxes "Actes and Monuments" wieder-  
gegebene Zeugnis des 1531 als Häretiker verbrannten Thomas Bil-  
ney, der während seines Prozesses seine Ablehnung der von ihm  
wahrgenommenen "redemption of masses and pardons, being done  
without trust in Christ" als Hauptgrund seiner religiösen Ge-  
sinnungsänderung angab: hier zitiert nach Arthur Geoffrey Dickens,  
Dorothy Carr (Hg.), The Reformation in England ... (oben Anm. 10)  
S. 29 (Nr. 2). S. ferner die bei John Strype, Ecclesiastical Me-  
morials ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis),  
Teil 2, Oxford 1822, S. 50 - S. 56 (Nr. 17), S. 59f. (Nr. 19)  
und S. 60 - S. 61 (Nr. 20) wiedergegebenen Bekenntnisse englischer  
"Lollards" am Vorabend der Reformation, mit der allen Aussagen  
gemeinsamen Zurückweisung der kirchlichen Glaubenslehre, "that  
in the blessed Sacrament of the Aulter is the very body of Christ"  
(ebd. S. 59).

244

Zu den theologisch vielschichtigen Termini "sacrificium laudis"  
bzw. "hostia laudis" vgl. Rowan Williams, Eucharistic Sacrifice.  
The Roots of a Metaphor, Bramcote/ Nottingham 1982 (= Grove Litur-  
gical Study Nr. 31), S. 10 (Hinweis auf Irenäus); Kenneth Stevenson, Eucha-  
ristic Sacrifice - What can We Learn from Christian Antiquity, in:  
Colin Buchanan (Hg.), Essays on Eucharistic Sacrifice in the Early  
Church ... (vollständige Titelangabe im Literaturverzeichnis),  
Bramcote/ Nottingham 1984 (= Grove Liturgical Study Nr. 40), S. 26  
- S. 33, dort besonders S. 27f. (zur Begriffsgeschichte) sowie  
S. 30f. (zur inneren Einheit zwischen Anamnese, ontischer "Selbst-  
darbringung" der Teilnehmer am Herrenmahl, Anamnese und "Eucha-  
ristie" als Danksagung); Geoffrey Grimshaw Willis, 'Sacrificium  
laudis', in: Bryan D[ ] Spinks (Hg.), The Sacrifice of Praise.  
Studies on the Themes of Thanksgiving and redemption in the Central  
Prayers of the Eucharistic and Baptismal Liturgies in Honour of  
Arthur Hubert Couratin, Rom 1981 (= Bibliotheca 'Ephemerides Litur-  
gicae'. Subsidia 19). Der Autor untersucht darin u.a. den Begriffsge-  
brauch der Kirchenväter und die früh einsetzende, liturgische

## Anm. 244 (Fortsetzung)

Verknüpfung des von den Christen Gott täglich geschuldeten, individuellen " sacrificium laudis " mit der eucharistischen a c t i o der universalen Kirche (S. 76f.) Er verweist auf die etwa seit dem vierten Jahrhundert klar erkennbare Funktion des " Sanctus " als eines wesentlichen Elements eucharistischer Danksagung am Beginn der Anaphora (S. 78f.) sowie auf die frühe Deutung der im Auftrag und gemäß der Weisung Christi vollzogenen, eucharistischen Feier als des einzigen, Gottes würdigen " Dankopfers " besonders bei Justinus Martyr und bei Irenäus (S. 80f.). Die Begriffe " sacrificium laudis " und " hostia laudis ", in aller Regel verbunden mit dem Gebrauch des Verbuns " offere ", seien schon früh vor allem in westlichen Liturgien des römischen Typus auszumachen (S. 82f.). Das Eindringen der ursprünglich allein der O r a t i o f i d e l i u m vorbehaltenen Fürbitten (I n t e r c e s s i o n e s) in die eucharistische Anaphora selbst leite dann etwa ab dem vierten Jahrhundert zunehmend über vom Grundgedanken der eucharistischen Feier als eines " sacrificium laudis " zur neuen Konzeption eucharistischer Liturgie als eines Bitt- und Sühnopfers (S. 86f.). In ähnlicher Weise erörtert Arthur Couratin den frühen Übergang von der Interpretation der Eucharistie als einer " Danksagung " (εὐχαριστία) hin zur Deutung der liturgischen Feier als eines " sacrificium laudis ": vgl. The Thanksgiving: An Essay by Arthur Couratin, hg. von David H[.]Tripp, in: Bryan D[.]Spinks (Hg.), The Sacrifice of Praise ... a.a.O. S. 19 - S. 61, dort besonders S. 60. Dieser Übergang von der Konzeption der Eucharistie als einer " Danksagung " hin zum Verständnis des christlichen Gottesdienstes als eines " Dankopfers " bildet die mentalitätsgeschichtliche Voraussetzung für den späteren Überschritt von der Vorstellung der eucharistischen Liturgie als eines " Dankopfers " (sacrificium laudis) zu derjenigen eines " Fürbitt- und Sühnopfers " (sacrificium propitiatorium).

245

Zur Verknüpfung von Wort- und Predigtgottesdienst und eigentlicher Abendmahlsfeier in Calvins Genfer Gottesdienstordnung " Du Sacrement de la Cène " s. Joannis Calvini Opera Selecta Band 2 (oben Anm. 224) S. 44f., Z. 28 - Z. 39 und Z. 1 - Z. 4; Beckmann (oben Anm. 29) S. 160.

246

Zu Cranmers " Morning Prayers " (Matins) und " Evensong " s. oben Kapitel V, S. 54f.

247

Cranmer kehrte damit in gewisser Weise zu den Ursprüngen christlicher Liturgie zurück. Freilich handelte es sich dabei eher um die Akzentuierung einer niemals ganz abgerissenen Tradition, als um eine " *restitutio ad integrum* " im eigentlichen Sinn. Von der Meßfeier als einem " *sacrificium laudis* " sprach beispielsweise auch das mittelalterliche Missale von Salisbury: vgl. J[ ] Wickham Legg, *Tracts on the Mass* (oben Anm. 28) S. 228.

248

Zu dieser Funktionsänderung des " Gloria " in Cranmers revidierter Abendmahlsliturgie vgl. auch oben Abschnitt 2, S. 83 mit Anm. 28 und Anm. 29. Als vorreformatorisches, frühmittelalterliches Vorbild einer liturgischen Danksagung nach erfolgter Kommunionsspendung wäre unter anderem eine von der Schola vorzutragende Sequenz des Mozarabischen Missale zu nennen (" *Refecti corpore et sanguine te laudamus Domine. Allelujah: allelujah: allelujah* "): vgl. den Text der zitierten Ausgabe von Lesley (oben Anm. 220) Sp. 120. - Auch die Hymnen " *Jesu nostra redemptio* ", " *Jesu nostra refectio* " und " *O salutaris hostia* " (identisch mit der fünften und sechsten Strophe von Thomas von Aquins eucharistischem Hymnus " *Verbum supernum prodiens* ") dienten verschiedenen mittelalterlichen Lokalriten als abschließender Danksagungshymnus, ebenso mitunter auch die Antiphon " *O sacrum convivium* " und das biblische Canticum des " *Nunc dimittis* ": s. hierzu den konzisen historischen Überblick bei Norbert Bosslet, *Dem Jubel Raum geben. Der Dankgesang in der Messe*, in: *Gottesdienst* 16/ 17, 27 (1993), S. 121 - S. 122, dort S. 121. Formen der gemeinsamen, liturgischen Danksagung nach der Kommunionsspendung kannten auch das mittelalterliche Missale von Salisbury sowie verschiedene volkstümliche Meßerklärungen des englischen Mittelalters: vgl. J[ ] Wickham Legg, *Tracts on the Mass* (oben Anm. 28) S. 228. Cranmers gottesdienstliche Neugestaltung hob sozusagen auf die Ebene der verbindlichen, kultischen Norm, was zuvor schon vielfach spontan gelübte, lokale Praxis gewesen war, und entsprach damit dem der Revision von 1552 insgesamt zugrunde liegenden Wunsch nach liturgischer " *Uniformity* ".

Zu denken wäre hier besonders an die gemeindliche Rezitation des 112. Psalms (oder eines anderen, aus Schriftworten zusammengesetzten Danksagungsformulars) in Zwinglis " Aktion oder Bruch [Brauch] des Nachtmahls " von 1525, die dafür das " Gloria " im Eröffnungsteil der liturgischen Feier beläßt, es jedoch an die Stelle des früheren Graduale versetzt: vgl. Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke (oben Anm. 225) S. 23, Z. 21 - Z. 28 und S. 24, Z. 1 - Z. 8 sowie S. 19, Z. 4 - Z. 24; Beckmann (oben Anm. 29) S. 146f. und S. 143f. Eine eigene Rubrik sah die Intonation des " Gloria " durch den Liturgen sowie seine anschließende, alternierende Rezitation (" einen verß umb den anderen ") durch " das volck, man und wyb " vor: vgl. Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke ... a.a.O. S. 19, Z. 1 - 3. Bezeichnenderweise verbot der Zürcher Rat diese zwischen Männern und Frauen alternierende Rezitation, s. Beckmann a.a.O. S. 143 mit Anm. 1.-Einen ausführlichen liturgischen Danksagungsritus enthält auch Calvins Genfer Abendmahlsagende " Du Sacrement de la Cène ": vgl. Joannis Calvini Opera Selecta ... Band 2, hg. von Peter Barth und Dora Scheuner (oben Anm. 224) S. 49, Z. 13 - Z. 25; Beckmann (oben Anm. 29) S. 164. Auch Capitos und Bucers Straßburger Liturgie sah eine abschließende Danksagung vor (das Absingen des spätmittelalterlichen Chorals " Gott sy gelobet und gebenedyet " oder eines Psalms): vgl. Zwinglis Briefwechsel ... bearbeitet von Emil Egli. Herausgegeben von Walter Köhler. Band 2: Die Briefe von 1523 - 1526 (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Leipzig 1914, S. 250 (undatiertes Schreiben Capitos und Bucers an Zwingli aus dem Jahr 1524 sowie Jasper - Cuming (oben Anm. 18) S. 138. - Zum Problem der Versetzung des " Gloria " in Cranmers zweitem " Book of Common Prayer " von 1552 vgl. Colin Buchanan, What did Cranmer think he was doing ... (oben Anm. 17) S. 28 (Buchanans Erklärung lautet, Cranmer habe den Gesang des " Gloria " ans Ende seiner eucharistischen Liturgie gestellt, weil er sich größtenteils aus biblischen Worten zusammensetzte); A[C]Honders, Remarks on the Post-

## Anm. 249 (Fortsetzung)

communio in some reformed liturgies, in: Bryan D[ ]Spinks, The Sacrifice of Praise ... (oben Anm. 244) S. 143 - S. 157, dort S. 145; John Harper, The Forms and Orders of Western Liturgy ... (oben Anm. 28) S. 178 (Harpers Feststellung, Cranmer habe das " Gloria " lediglich an den Platz zurückversetzt, " which it held ... in the early Church ", vereinfacht freilich den komplexen Sachverhalt). Auf gelegentliche Erwägungen im Zusammenhang der katholischen, postkonziliaren Liturgiereform, das " Gloria " ans Ende der liturgischen Feier zu rücken, verweisen Honders a.a.O. und Bosslet (oben Anm. 248) S. 122. Zur gegenläufigen Entscheidung einiger Gliedkirchen der " Anglican Community ", das " Gloria " wieder zwischen Einleitungsritus und Tageskollekte zu plazieren, s. oben Anm. 29.

250

Cuming, A history of Anglican liturgy ... (oben Anm. 220) S. 108f.

251

Hatte Cranmers erstes " Common Prayer Book " von 1549 noch wesentliche Züge des " High Mass " - Typus bewahrt - also des feierlichen, gesungenen Hochamts klassischer Prägung - so repräsentierte die revidierte, eucharistische Liturgie von 1552 gewissermaßen den Typus der " Low Mass ", die keine längeren, gesungenen Teile kannte: vgl. Cuming, A history of Anglican liturgy ... (oben Anm. 220) a.a.O. Selbst der Gesang des " Gloria " war von Cranmer nur alternativ (anstelle der Rezitation des Textes) vorgesehen, vgl. Buchanan, Eucharistic Liturgies ... (oben Anm. 18) S. 31, Cuming a.a.O. S. 108. Während John Merbeckes " The Book of Common Prayer noted " von 1550 noch eine vollständige Vertonung des " Gloria " von eindrucksvoller Schlichtheit enthielt, war während der Regierung Elisabeths und in der frühen Stuartära die Rezitation (anstelle des Gesangs) des " Gloria " im Abendmahlsgottesdienst sogar der Kathedralen und der Universitätskapellen üblich: vgl. hierzu Cranmer' first Litany, 1544 and Merbecke's Book of Common Prayer noted, 1550, hg. von J[ ] Eric Hunt, London 1939, S. 189 - S. 192 (Faksimilewiedergabe von Merbeckes Vertonung des " Gloria " für Cranmers erstes " Book of Common Prayer ") sowie Harper a.a.O. S. 181. Welchen liturgischen Paradigmenwechsel dieser nahezu vollständige Übergang vom gesungenen zum gesprochenen Gottesdienst bedeutet haben muß, läßt sich in etwa ermessen, wenn man Cranmers Anordnung von 1552 mit den rund

Anm. 251 (Fortsetzung)

zehn Jahre älteren Visitationsartikeln von Nicholas Heath - des späteren, Marianischen Erzbischofs von York - für die Kathedrale von Rochester vergleicht (1543), in denen unter anderem die Anwesenheit von Chor und Chorleiter für Matutin, Hochamt und Komplet eines jeden Festtages, sowie der Gesang eines "Anthems" und Orgelspiel nach der Komplet auch an Werktagen angeordnet wird: vgl. den bei Walter Howard Frere, *The use of Sarum ...* (oben Anm. 30) Band 2, London - Leipzig - New York 1901, S. 234 - S. 236 wiedergegebenen Text (dort S. 235). Crammers kaum ein Jahrzehnt jüngere Liturgieregelung verbannte Instrumentalmusik und Chorgesang aus dem nun einem neuartigen Ideal von "Erbauung" dienenden Abendmahlsgottesdienst der "Church of England", verlieh aber gerade so dem ans Ende dieses Gottesdienstes transponierten "Gloria" als dem einzigen (wenngleich "optional") durch Musik erhöhten Segment der neuen Liturgie eine herausgehobene Bedeutung.

252

Zur Rezeption der "Prayer Book" - Vertonung John Merbeckes in der Ära des "Oxford Movement" s. unten Kapitel XII, S. 344 mit Anm. 58.

253

Diarmaid Mac Culloch, *The Myth of the English Reformation ...* (oben Anm. 238) S. 15 (*Journal of British Studies*) und S. 34 (*History Today*).

254

Ein Beispiel dieser Argumentation in Hoopers erwähnter "Appellatio ...": "Deus enim omnia iubet fieri in ecclesiis ad aedificationem: sive concio habeatur, sive oretur, aut sacramenta ministrantur in publico coetu ..." Hinter dieser paulinisch klingenden Formel (die sich im vorliegenden Fall auf das Problem des liturgischen Gebrauchs der Volkssprache bezog) verbirgt sich ein umfassendes Programm calvinischer Disziplin und Kirchengucht, die im größeren Rahmen einer staatskirchlichen Ordnung, wie sie in England bestand, zugleich zum "instrumentum regni" in der Hand der jeweiligen Machthaber werden mußte.

255

Beckmann (oben Anm. 29) S. 150 (Absingen der zehn Gebote in Calvins Genfer Gottesdienstordnung von 1542). Allerdings bleiben bei Calvin die Rezitation (bzw. der Abgesang) der ersten und der zweiten

## Anm. 255 (Fortsetzung)

Tafel des Dekalogs voneinander getrennt, der Liturg (" ministre ") ist daran nicht beteiligt, und eine unmittelbare Verbindung zur eigentlichen liturgischen Abendmahlsfeier ist schon aufgrund der Länge und des Eigengewichts des Predigt- und Wortgottesdienstes nicht erkennbar. Durch die zwischen Zelebranten und Gemeindemitgliedern abwechselnde Rezitation des Dekalogs und deren Ausgestaltung zum feierlichen Einleitungsritus der Abendmahlsfeier verlieh Cranmer diesem offensichtlich von Calvin übernommenen Formelement reformatorischer Liturgie ein gegenüber dem Vorbild deutlich gesteigertes Gewicht.

256

Vgl. Ketley, *The two liturgies ...* (oben Anm. 18) S. 226f., Buchanan, *Eucharistic Liturgies* (oben Anm. 18) S. 19f.: " Lord, have mercy upon us, and incline our hearts to keep this law ... Lord, have mercy upon us, and write all these thy laws in our hearts we beseech thee. "

257

Ketley (oben Anm. 18) S. 267. Zu Cranmers liturgischer Neuerung, im Anschluß an die Tageskollekte noch ein besonderes Gebet für den König vorzuschreiben, s. oben Abschnitt 2, S. 84f., sowie Kapitel V, S. 58 mit Anm. 60.

258

Bezeichnenderweise hebt gerade eine in der Zeit der ersten Auseinandersetzung zwischen " Evangelicals " und aufkommendem " Anglocatholicism " entstandene Cranmerbiographie die besondere Bedeutung dieses Ritus hervor: vgl. Henry John Todd, *The life of Archbishop Cranmer*, London 1831, Band 1, S. 275f. Allzu sehr vom vorwissenschaftlichen Prinzip mystagogischer Allegorese scheint allerdings Todds Erklärung bestimmt, Cranmers Intention nach repräsentiere der Dekalog die guten Werke [sic], das Credo hingegen den reformatorischen Glauben, und die Aufnahme beider Texte in die revidierte Liturgie von 1552 deute die Heilsverbindlichkeit beider Komponenten an (ebd. S. 276).

259

Gilbert Burnet, *The History of the Reformation of the Church of England. The Second Part: Of the Progress made in it till the Settlement of it in the beginning of Q. Elizabeths Reign*, London<sup>2</sup>1683, (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), S. 170: " ... it

Anm. 259 (Fortsetzung)

was ordered, that the Office of the Communion should begin with a solemn pronouncing of the Ten Commandments: all the Congregation being on their Knees: as if they were hearing that Law a-new: and a stop to be made at every Commandment, for the Peoples devotion, of imploring mercy for their past offences, and grace to observe it for the time to come " (Hervorhebung von mir).

260

Vgl. die oben (Anm. 259) zitierte Formulierung Burnets " for the Peoples devotion ", die den mystagogisch-pädagogischen Aspekt des von Cranmer eingeführten Ritus hervorhebt. Ebd. sieht der Bischof von Salisbury den Grund für die von Cranmer angeordnete Rezitation des Dekalogs in dem Umstand, daß " the People were observed to come without due seriousness or preparation " [zum Kommuniongottesdienst]. Bei der Revision des " Prayer Book " in den Jahren 1551/ 1552 sei daher der genannte Einleitungsritus eingefügt worden " for awakening their consciences more feelingly " (a.a.O.). In diesem stark vereinfachenden Urteil spiegeln sich erzieherisch-utilitaristische Wertsetzungen des Rationalismus und der aufkommenden " Low Church "-Theologie.

261

Vgl. oben Abschnitt 3, S. 89 mit Anm. 49 und Abschnitt 7, S. 122 mit Anm. 171.

262

Hierzu vgl. besonders John Mc Kenna, How God became an Englishman, in: Ders., Delloyd J[ ]Guth (Hg.), Tudor Rule and Revolution. Essays for Geoffrey Rudolph Elton from his American friends, Cambridge 1982, S. 25 - S. 43, dort besonders S. 27, S. 28f. und S. 41f., mit dem Hinweis auf eine in der Konkurrenz zu den französischen Königen sich entfaltende " English royal campaign ", als deren abschließendes Ergebnis die " creation of a royal mystique in England " und das Bild einer " imitative mystical kingship " festzuhalten sei: vgl. auch oben Kapitel II, S. 18f. mit Anm. 10, Anm. 11, Anm. 28 und Anm. 35 - Anm. 37.

263

John Mc Kenna (oben Anm. 262) S. 35f. mit Anm. 38 (Hinweis auf Erhöhung Heinrichs V. in den zeitgenössischen " Gesta Henrici Quinti " zum " verus electus Dei "); Ralph A[ ]Griffiths, ' This royal throne of kings, this scept'red isle ': The English realm and nation in

Anm. 263 (Fortsetzung)

the later middle ages. An inaugural lecture delivered at the University College of Swansea on November 1, 1983, London 1984, S. 22 (typologische Stilisierung Englands zum Nachfolger des alttestamentarischen Israel; vgl. auch McKenna S. 31).

264

Mc Kenna (oben Anm. 262) S. 32 (" God who was accustomed to being English will abandon us ").

265

Zu unmittelbar von der Krone angeordneten Gebeten um den Sieg der englischen Waffen während des Hundertjährigen Krieges s. A[ ]K[ ] McHardy, Liturgy and propaganda in the diocese of Lincoln during the hundred years war, in: Stuart Mews (Hg.), Religion and national identity. Papers read at the nineteenth summer meeting and the twentieth winter meeting of the Ecclesiastical History Society, Oxford 1982, S. 215 - S. 227, dort besonders S. 223. Vgl. auch oben Kapitel III, S. 29 mit Anm. 11.

266

Latimers genannte Äußerung besagte, daß der Höchste " verily ... hath shewed himself God of England, or rather an English God ", während Parker lapidar bemerkte, daß " almighty God is so much English ": vgl. H[ ]C[ ]Porter, Hooker, the Tudor Constitution, and the Via media, in: W[ ]Speed Hill (Hg.), Studies in Richard Hooker. Essays Preliminary to an edition of his works, Cleveland-London 1972, S. 77 - S. 116, dort S. 115 mit Anm. 53 (Schreiben Latimers an Cromwell vom 19. Oktober 1537); Henry Chadwick, Royal Ecclesiastical Supremacy, in: Eamon Duffy, Brendan Bradshaw (Hg.), Humanism, Reform and the Reformation. The Career of Bishop John Fisher, Cambridge 1989, S. 169 - S. 203, dort S. 172.

267

Andrew Hope, Lollardy: The Stone the Builders Rejected? In: Peter Lake, Maria Dowling (Hg.), Protestantism and the National Church in Sixteenth Century England, London - New York - Sydney 1987, S. 1 - S. 35, dort S. 18. Ähnlich bekannte zu Beginn des vierzehnten Jahrhunderts der des Lollardentums beschuldigte John Burell, von seinem Bruder auf Englisch in den Zehn Geboten unterwiesen worden zu sein, was als inkriminierender Tatbestand galt: vgl. Anne Hudson, The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History, Oxford 1988, S. 166.

268

" ... in an old oak ": hier zitiert nach David Broughton Knox, The Lord's Supper from Wycliffe to Cranmer, Exeter 1983, S.24.

269

Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Turin 1976 (= Einaudi Paperbacks 65) S. 132f. Kontroversen um dogmatische und liturgische Fragen lehnt Menocchio als völlig nutzlos ab: "Ma hor [ora] che importa oymè [ohimè] che contendiate [litigate] purchè [seppure] i dieci precetti [i dieci comandamenti] voi facciate [osservate]". Nach dieser Überzeugung "ciò che conta ai fini della salvezza è soltanto l'osservanza letterale dei dieci comandamenti, senza 'glosa ne commento alcuno', senza interpretazioni dettate da 'syllogismo o loica [sic] stravagante. 'Le cerimonie religiose sono inutili, il culto dev'essere semplicissimo ...". Zur Bedeutung dieser Berufung auf den Dekalog im Kontext "populärer", agrarisch-heterodoxer Religionsformen s. auch Dominick La Capra, *History and Criticism ...* (oben Anm. 156) S. 55.

270

Hierzu s. oben Kapitel III, S. 30.

271

Von einem liturgischen Grundtypus des "antiphonischen Singen [s]" spricht Josef Andreas Jungmann, *Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie*, Regensburg 1939, S. 77f. Bedeutsam an Cranmers Rückgriff auf diesen zeitlosen Typus war das Prinzip der ritualisierten Wechselrede zwischen der Gemeinde und dem Liturgen, für welches vielleicht die liturgische Tradition der Ostkirche ein Vorbild bot: s. dazu die Ausführungen bei Frieder Schulz, *Ostkirchliches Erbe im Evangelischen Gottesdienst*, in: *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung* 2/ 47 (1992), S. 167 - S. 176, dort S. 171.

272

Bezeichnenderweise war das alternierende Sprechen von Psalmen bzw. Responsorien, in Zwinglis Zürcher Abendmahlordnung ursprünglich vorgesehen, vom Rat der Stadt Zürich ausdrücklich untersagt worden: vgl. die Belege bei Beckmann (oben Anm. 29) S. 143, S. 145 und S. 147 (s. auch oben Anm. 249).

273

S. oben Anm. 255. Calvins Genfer Abendmahlordnung sah den Abgesang der ersten Tafel des Dekalogs unmittelbar vor der Rezitation eines den Platz der bisherigen Tageskollekte einnehmenden Gebetes des Liturgen vor; während dessen Gang zur Kanzel wurde die zweite Tafel des Dekaloges gesungen, worauf zur Vorbereitung auf die Predigt ein zweites, im Wortlaut genau festgelegtes Gebet des Liturgen folgte, der daraufhin mit freien

Anm. 273 (Fortsetzung)

Worten erneut um göttlichen Beistand für seine Predigt zu bitten und diese unmittelbar danach zu beginnen hatte. Cranmers Abendmahlsformular von 1552 sorgte demgegenüber für eine erhebliche Straffung sowie - durch die einheitliche Rezitation beider Tafeln und durch die dialogische Wechselrede zwischen "minister" und Gemeinde - für die dramatisch wirkungsvolle Akzentuierung dieses grundsätzlich von Calvin übernommenen Ritus.

274

S. dazu auch die Belege für dieses politisch propagierte, theologisch überhöhte, nationale Erwählungsbewußtsein oben Anm. 263 und S. 266.

275

Zur typologischen Identifikation des anglikanischen England mit dem alttestamentarischen Bundesvolk Israel in einigen der Oratorien Händels s. die Hinweise oben Abschnitt A (Vorbemerkung) und - am Beispiel der "Athalia" von 1733 - unten Kapitel VIII, Abschnitt 3, S. 182 mit Anm. 55.

276

"A Declaration of the Ten Commandments of Almighty God" (1548): vgl. The Early Writings of John Hooper, D.D., Lord Bishop of Gloucester and Worcester, Martyr, 1555 ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), hg. von Samuel Carr, Cambridge 1853 (= The Parker Society 21) S. 249 - S. 430, dort S. 272f.: "Wherefore it behoveth every man of God to know as perfectly these commandments as he knoweth his own name ... they [i.e., the Ten Commandments] teach ... what is to be done in the commonwealth, and what in every private house, what is the superior's duty and what the inferior's ... what [is] to be done to a citizen or landsman, and what to a stranger, what in the time of peace, and what in the time of war."

277

"Articles to be inquired of in the Metropolitan visitation of the Most Reverend Father in God, Edmund Grindal, by divine sufferance Archbishop of Canterbury, Primate of all England, and Metropolitan in all and singular Cathedral and Collegiate Churches within his Province of Canterbury", in: The Remains of Edmund Grindal D.D., Successively Bishop of London, and Archbishop of York and Canterbury ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), hg. von William Nicholson, Cambridge 1843 (= The Parker Society 20) S. 178 - S. 182,

Anm. 277 (Fortsetzung)

dort S. 161, Visitationsartikel 12 (mit der an Grindals Diözesanklerus gerichteten Weisung, " every holy day, when there is no sermon, immediately after the Gospel, openly, plainly and distinctly [to] recite to his parishioners the Lord's Prayer, the Articles of the Faith, and the Ten Commandments in English ").

278

Zu dieser einschneidenden Umgestaltung englischer Pfarrkirchen s. J[.]H[.]Bettey, Church and Community. The Parish Church in English life, Bradford-on-Avon/ Wiltshire 1979, S. 63f., und Diarmaid Mac Culloch, The myth of the English Reformation (oben Anm. 238) S. 3 (The Journal of British Studies). Die Anbringung des Wappens weltlicher Potentaten an exponierter Stelle des Kirchengebäudes war übrigens im Zeitalter der Entstehung der Konfessionen nicht unumstritten: so wandte sich etwa auf altgläubiger Seite der profilierte Kirchenreformer Gabriele Kardinal Palleotti (1522 - 1597) in seinem " Discorso intorno alle imagini sacre et [sic] profane " (erstmalig erschienen 1582) mit Nachdruck gegen den " abuso particolare ... di far apporre l'arma di famiglia anche negli edifici e cose sacre che si donano alle chiese ", d.h. gegen die Stifterwappen an oder in Kirchengebäuden, an Altären, Orgeln, Emporen, Kultgeräten, Paramenten etc. und schlug als Abhilfe ausdrücklich vor, " di abolire il diritto di giuspatronato, non conosciuto alla Chiesa primitiva, che [stava] come radice di questo abuso ": vgl. Paolo Prodi, Ricerca sulla teorica delle arti figurative nella Riforma Cattolica. Con una postfazione dell'autore, Bologna 1984, S. 28 und S. 52. Die rasche und unterschiedslose Anbringung des Tudorwappens im Triumphbogen oder Chorschluß englischer Pfarrkirchen, unmittelbar neben den bildlich dargestellten beiden Tafeln des Dekalogs, erklärt sich daher nicht allein aus den erwähnten, calvinisch inspirierten Vorstellungen, sondern erweist sich vor allem als ein ikonographischer Niederschlag der spezifisch anglikanischen Ideologie des kirchlichen Supremats der Krone.

279

Hierzu s. Ernst Walter Zeeden, Hegemonialkriege und Glaubenskämpfe 1556 - 1648, Berlin<sup>2</sup>1980 (= Nachdruck Frankfurt/ Main 1992), S. 46f. (= Propyläen Geschichte Europas Band 2).

280

Zu diesem grundsätzlichen Paradigmenwechsel im Zeitalter der Konfessionsbildung, vgl. die Ausführungen bei Eike Wolgast, Formen landesfürstlicher Reformation in Deutschland. Kursachsen - Württemberg - Brandenburg - Kurpfalz, in: Leif Grane, Kai Horby (Hg.), Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund, Göttingen 1981, S. 57 - S. 90.

281

Eine Art von " Exhortation " bietet das Formular des Missale von Salisbury zur Rekonziliation der öffentlichen Büsser am Gründonnerstag (" Reconciliatio penitencium in cena Domini "): vgl. J[ ] Wickham Legg, The Sarum Missal edited from three early Manuscripts ... (oben Anm. 34) S. 185. - Zum Problem der Ermahnung und Kommunionzulassung im Spätmittelalter s. Peter Browe, Die Pflichtkommunion im Mittelalter, Münster 1940, S. 120 (Hinweis auf Exhortation vor Spendung der Osterkommunion im ausgehenden Mittelalter). Ein Beispiel für eine der Adhortation vor dem Sakramentsempfang dienende Passage bei Johannes Chrysostomos findet sich in dessen sechzehnter Homilie zum Johannes-evangelium, Abschnitt 8, in MPG 59 (1862), Nachdruck 1969 (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), S. 261.

282

Zur Exhortation in Luthers " Deutsche[r] Messe und Ordnung Gottesdiensts " vgl. Martin Luther, Ausgewählte Werke, hg. von H[ ] Borchardt und Georg Merz. Band 3, hg. von Georg Merz und Otto Dietz, München<sup>3</sup>1950, S. 144f. Zu späteren reformatorischen Kirchenordnungen s. das reichhaltige Material in: Die evangelischen Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts, hg. von Emil Sehling (fortgeführt vom Institut für evangelisches Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Göttingen), dort besonders Band 1, Leipzig 1902, S. 15 und S. 519; Band 2, 1, Leipzig 1904, S. 80; Band 3, Leipzig 1909, S. 67f.; Band 4, Leipzig 1911, S. 67; Band 5, Leipzig 1913, S. 154, S. 387, S. 528 und S. 530f. Vgl. ferner Julius Smend, Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe, Göttingen 1896 (Nachdruck Nieuwkoop 1967), S. 177 und S. 185.

283

Joannis Calvini Opera Selecta ... Band 2 (oben Anm. 224) S. 46, Z. 28 - Z. 30 und S. 47, Z. 1 - Z. 39; Beckmann (oben Anm. 29) S. 162f. (Exhortation der Abendmahlsagende Calvins); Jasper - Cuming (oben Anm. 18) S. 137 (zur Stellung der Exhortation in Martin Bucers Straßburger Liturgie);

Anm. 283 (Fortsetzung)

Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke Band IV (oben Anm. 225) S. 21, Beckmann (oben Anm. 29) S. 145 (Exhortation der Zürcher Abendmahlsordnung Zwinglis); in einem vom 12. April 1525 datierten, für den Rat der Stadt Zürich bestimmten Gutachten empfahl Zwingli nochmals nachdrücklich den Ausschluß der "publicani" vom Abendmahl, vgl. Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke a.a.O. S. 25 - S. 30. - Der entscheidende strukturelle Unterschied zwischen der Exhortation Calvins und derjenigen Bucers und Zwinglis betrifft die Stellung im Gesamtablauf der Abendmahlsliturgie: Calvin plaziert seine Exhortation zwischen Einsetzungsbericht und Abendmahlsempfang; bei Zwingli, Bucer und Cranmer hingegen geht die Exhortation dem Einsetzungsbericht voraus. Hinsichtlich ihrer Länge und Ausführlichkeit hingegen gleicht Cranmers Exhortation weit eher derjenigen Calvins als den knapperen Texten der oberdeutschen Reformatoren.

284

Vgl. den Text bei Ketley (oben Anm. 18) S. 271 - S. 273. Freilich enthielt auch diese Exhortation mit dem Hinweis auf das "sore punishment", dem alle Verächter des Sakraments entgegen gingen, und mit der Beschwörung von "God's indignation" (S. 272) deutliche Elemente der Drohung.

285

Hierzu vgl. die Ausführungen bei Nicholas Alldridge, Loyalty and identity in Chester parishes 1540 - 1640, in: Susan J[.]Wright (Hg.); Parish, Church and people. Local studies in lay religion 1350 - 1750, London - Melbourne - Auckland - Johannesburg 1988, S. 85 - S. 124.

286

Zu Abendmahlsausschluß und Kommunionfrequenz s. auch unten Kapitel IX, Abschnitt 4, S. 227 - S. 230.

287

Vgl. hierzu auch oben Kapitel VII, Abschnitt 3, S. 89 - S. 90.

288

Zum " Act of Uniformity " vom April 1552 s. oben Kapitel VI, S. 63f., sowie Kapitel VII, Abschnitt 1, S. 76.

289

Paul R[ ]Hughes, James F[ ]Larkin (Hg.), Tudor Royal Proclamations. Band 1: The early Tudors (1485 - 1553), New Haven - London 1964, S. 538 - S. 539 (Nr. 385): " ... we do declare, that it is not meant thereby that any adoration is done or ought to be done either unto the sacramental bread or wine there bodily received, or unto any real and essential presence there being of Christ's natural flesh and blood. For as concerning the sacramental bread and wine, they remain still in their very natural substances and therefore may not be adored, for that were idolatry to be abhorred of all faithful Christians. And as concerning the natural body and blood of our Saviour Christ, they are in heaven, and not here; for it is against the truth of Christ's true natural body to be in more places than in one at one time. " Dem Abendmahlsformular des " Book of Common Prayer " wurde der gesamte Wortlaut der königlichen Proklamation als amtlich verbindlicher Einschub beigegeben. Die meisten neueren Ausgaben des zweiten " Book of Common Prayer " plazieren diesen gattungsmäßig schwer zu klassifizierenden Text als Rubrik ans Ende des Abendmahlsformulars und versehen ihn mit der Ziffer 4: s. Ketley, Two Liturgies ... (oben Anm. 18) S. 283. Doch äußert Colin Buchanan (Hg.), Eucharistic Liturgies of Edward VI ... (oben Anm. 18) S. 33 mit Anm. 1 Zweifel an der Authentizität dieser Anordnung: möglicherweise habe die Ergänzung ursprünglich am Beginn des neuen " Prayer Book " gestanden und sei erst in späteren Ausgaben und auf Veranlaßung des " Privy Council " unter die Rubriken des Abendmahlsformulars aufgenommen worden, um zu verdecken, daß es sich um eine nachträgliche Interpolation in das bereits fertige " Prayer Book " handelte (a.a.O.). - Die Bezeichnung des Einschubes als " Black Rubrick " dürfte daher rühren, daß in einer der von dem Drucker Richard Grafton (zu diesem s. unten Kapitel VIII, Abschnitt 4, S. 189f. mit Anm. 81) veranstalteten Ausgaben der Text der neuen Rubrik schwarz statt rot gedruckt wurde: vgl. Fabricius (oben Anm. 18) S. LXVII.

290

Hughes - Larkin (oben Anm. 289) S. 538f.; Ketley (oben Anm. 18) S. 283; Buchanan (oben Anm. 18) S. 33. S. dort besonders die Termini " malice ", " obstinacy " sowie die Qualifikation jeder liturgischen Adoration der Elemente als " idolatry to be abhorred of al faythful christiens. " Bereits der sprachlichen Formulierung nach fand hier also eine förmliche Aus-

## Anm. 290 (Fortsetzung)

grenzung des altgläubigen Bevölkerungsteils statt, wie sie Cranmers Intentionen vielleicht zuwider lief. Als Grund für die Beibehaltung der knienden Position beim Abendmahlsempfang trotz der scharfen Verurteilung jeder Adoration nannte die Proklamation die Absicht, " to auoide prophanation, and disorder ... ": vgl. Buchanan (oben Anm. 18) S. 33, Ketley (oben Anm. 18) S. 283, Hughes-Larkin (oben Anm. 289) S. 539.

291

Wenngleich der Text der später so genannten " Black Rubrick " selbst keine unmittelbare Nennung Edwards VI. enthielt, war sein Wortlaut mit demjenigen der königlichen Proklamation doch identisch und insofern als eine aus dem Prinzip des Supremats der Krone abgeleitete Manifestation königlicher Autorität klar erkennbar. Auf das besondere Konzept des königlichen Supremats wiesen aber auch hin das an die Stelle der Tageskollekte getretene Gebet für Edward VI. zu Beginn sowie - in der älteren Fassung des " Common Prayer Book " - das von Cranmer neu eingefügte " Prayer for the whole Estate of Christ's Church " zum Auftakt der eucharistischen Anaphora (vgl. oben Abschnitt 2, S. 84, Ziffer 4, sowie Kapitel V, S. 58f. mit Anm. 60).

292

Knox' vom 4. April 1550 datierter Traktat " A vindication of the Doctrine that the Mass is idolatry " verdammt den Glauben an Christi reale Gegenwart in den eucharistischen Gestalten als " mischievous Idolatry " und als " lie [s] and superstition ", während die aus dem gleichen Jahr stammende Schrift " A summary, according to the Holy Scriptures, of the Sacrament of the Lord's Supper " das Abendmahl als " the seallis [sic] and confirmation of ... faith " bezeichnete, mit dem Bekenntnis, Christus werde in ihm " spirituallie " empfangen, über ein ausschließlich memorialistisches Sakramentsverständnis freilich hinausging und sich in etwa auf der Linie der calvinischen Abendmahlsdoktrin bewegte: vgl. The Works of John Knox, hg. von David Laing, Band 3, Edinburg 1854 (Nachdruck New York 1966), S. 33 - S. 70, dort S. 51 und S. 70, sowie S. 71 - S. 75, dort S. 74f. Das Abendmahlsformular des von Knox zumindest mitverfassten, schottischen " Book of Common Order " legte in einer eigenen Rubrik zur Austeilung der eucharistischen Gestalten fest: " ... the Minister breaketh the bread, and deli-

## Anm. 292 (Fortsetzung)

vereth it to the people, who distribute and divide the same among themselves ... and likewise giveth the cuppe ... ": s. The Works of John Knox ... Band 6, Edinburgh 1864, S. 324 - S. 326, dort S. 325. Dieses Arrangement schloß eine kniende Position beim Abendmahlsempfang eigentlich von vornherein aus und legte das gemeinsame Sitzen aller Teilnehmer an der eucharistischen Feier nahe, ein Verfahren, das im übrigen wohl auch Cranmers grundsätzliche Zustimmung fand; vgl. Colin Buchanan, What did Cranmer think he was doing? (oben Anm. 17) S. 29 mit Anm. 4. Knox' erwähnte Schrift " A summary ... of the Sacrament of the Lord's Supper " sprach von der inneren Verpflichtung des Teilnehmers am Abendmahl, das Sakrament " reverentlie " zu empfangen - was sich schwerlich auf die äußere Haltung beim Empfang der Elemente bezog - während die auf Knox zurückgehenden vierunddreißig Glaubensartikel der schottischen " Kirk " die Aussage enthielten, " that such as wirschep [sic]... the sacrament of the Altar ... committe idolatrie ": vgl. The Works of John Knox a.a.O., Band 3, S. 74, sowie Band 1, Edinburgh 1895 (Nachdruck New York 1966), S. 10 (Artikel 31). - Im Grunde stellte die Auseinandersetzung um die Einführung der " Black Rubrick " eine okkasionelle Verknüpfung zweier sachlich verschiedener Probleme dar, nämlich (a) der liturgisch-pragmatischen, freilich mittelbar auch den Bereich der Dogmatik berührenden Frage nach der schicklichsten Haltung beim Kommunionempfang und (b) der Frage nach dem theologisch angemessenen Verständnis des Abendmahls. - Zur Kontroverse innerhalb des " Privy Council " um die nachträgliche Einführung der neuen Rubrik vgl. Wilbur K[ ]Jordan, Edward VI. ... (oben Anm. 2) S. 350f.; Jasper Ridley, Thomas Cranmer, Oxford 1962, S. 336f.; Richard L[ ]Greaves, John Knox, the Reformed Tradition, and the sacrament of the Lord's Supper, in: Archiv für Reformationsgeschichte 66 (1975), S. 238 - S. 255, dort besonders S. 245 und S. 250f. Eine nähere Betrachtung des Vorgangs legt die Schlußfolgerung nahe, daß nicht so sehr Lehrdifferenzen gegenüber der von Knox vertretenen Auffassung Cranmers anfänglich ablehnende Haltung zur Einführung der " Black Rubrick " bestimmten, sondern die von Cranmer befürchtete, desintegrierende Wirkung des ungewöhnlich scharf formulierten Textes sowie die mit der Intervention des schottischen Reformators verbundene Schwächung seiner eigenen Stellung bei Hof den Widerstand des Erzbischofs hervorriefen.

293

Zur Ausprägung zahlreicher Formen eucharistischer Frömmigkeit in England etwa seit dem Ausgang des zwölften Jahrhunderts s. R[ ]W[ ]Southern, Robert Grosseteste. *The Growth of an English Mind in Medieval Europe*, Oxford 1986, S. 258. Southern unterscheidet im einzelnen die Phase der theologischen Klärung der kirchlichen Lehre zur Eucharistie - die er, ausgehend vom Berengarschen Abendmahlsstreit, etwa von 1070 bis 1170 ansetzt - und diejenige ihrer populären Vermittlung durch liturgisch sinnfällige Gesten (wie etwa Knien bei der Elevation, Vorantragen brennender Leuchter vor dem Sanctissimum, u. ä.) - Zu Alexander von Hales vgl. etwa Teil II, Artikel 3 seiner *Summa theologia* (Erwägung der Frage, ob es Sünde sei, eine nicht sicher konsekrierte Hostie zu adorieren, mit der Lösung einer Verehrung " sub conditione ") sowie ebd. Artikel 2 (Erörterung, " an Deus adorandus sit in vestigio ", mit Hinweis auf alttestamentarische Vorbilder wie das Bundeszelt während der Wüstenwanderung der Israeliten). Vgl. *Summa Theologica seu [sic] ab origine dicta " Summa Fratris Alexandri "* ... Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita. Tomus IV, Liber tertius, Quaracchi 1948 (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), S. 454 und S. 458f.

294

Zur erwähnten Testamentsbestimmung Heinrichs VII. s. Michael Van Cleave Alexander, *The First of the Tudors. A Study of Henry VII and his Reign*, London 1981, S. 212, sowie Anthony Goodman, *Henry VII and Christian renewal*, in: Keith Robbins (Hg.), *Religion and humanism. Papers read at the eighteenth Summer meeting and the nineteenth Winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford 1981, S. 115 - S. 125, dort S. 117. Bei den von Heinrich gestifteten Kultgefäßen handelte es sich wohl um die überlieferte Form der (meist vom Gewölbe des Chorraums herabhängenden) Pyxis, der in England gegenüber den kontinentalen Formen von Tabernakel und Sakramentshaus bevorzugten Weise der Reservation. - Zu Cranmers ursprünglichem Plan einer englischsprachigen Liturgie für das Fronleichnamfest s. J[ ]Wickham Legg (Hg.), *Cranmer's liturgical projects*, London 1915 (= *The Henry Bradshaw Society*), S. LXVI und S. 138.

295

Zum Verschwinden der " Corpus - Christi " - Spiele und anderer Elemente eines " folklorized ritual " vgl. Arthur Geoffrey Dickens, John Tonkins, *The Reformation in political thought*, Oxford 1985, S. 312; Claire Cross, *Priests into Ministers: The Establishment of Protestant Practice in the City of York 1530 - 1630*, in: Peter Newman Brooks (Hg.),

Anm. 295 (Fortsetzung)

Reformation Principle and Practise. Essays in honour of Arthur Geoffrey Dickens, London 1980, S. 203 - S. 225, dort S. 218 (Hinweis auf eucharistische Mysterienspiele in York noch zu Beginn der 1560er Jahre); David Cressey, Bonfires and Bells. National Memory and the Protestant Calendar in Elizabethan and Stuart England, London 1989, S. 25 (dort Beleg für " Corpus Christi Plays " in Sherborne/ Dorset noch im Jahr 1588); C[.]John Sommerville, The Secularization of Early Modern England. From Religious Culture to Religious Faith, New York - Oxford 1992, S. 139 (zur sozialen Bedeutsamkeit dieser Form von Volksreligiosität im frühneuzeitlichen England). Den Zusammenhang zwischen Normierung bzw. Verbot des religiösen Dramas und sozialer Kontrolle im England des sechzehnten Jahrhunderts deutet auch an Patrick Collinson, The religion of Protestants. The Church in English Society 1559 - 1625, Oxford 1982 (= The Ford Lectures 1979), S. 235.

296

Zur Beseitigung von Mensen und Altarretabeln in London s. das Schreiben des " Privy Council " vom 24. November 1550 an Bischof Nicholas Ridley von London, abgedruckt bei Henry Christmas (Hg.), The works of Nicholas Ridley (oben Anm. 52) S. 524 (Nr. XXXVIII); vgl. oben Anm. 12.

297

Jordan (oben Anm. 2) S. 366; Cuming, A history of Anglican liturgy, London 1969, S. 108 (Einstellung des Orgelspiels in St. Paul's Cathedral im September 1552).

298

Vgl. die schriftliche Widerrufserklärung des Pfarrers von Cirencester, William Phelps, vom 29. April 1551 mit der dramatischen Beteuerung des gemäßregelten Geistlichen, daß er, " most miserable creature of the world ", sich besserer Einsicht sowie dem Zeugnis des Apostels Paulus und des heiligen Augustinus beuge und daß er " ... thank, and rejoice from the bottom of my heart, that God hath revealed unto me the truth of his word "; ferner den öffentlichen Widerruf des Pfarrgeistlichen von Stawnton, John Wynter, am 8. November 1551 in der Kathedrale von Gloucester: s. The later writings of Bishop Hooper, hg. von Charles Nevinson (oben Anm. 106) S. 152 - S. 154 (dort S. 154 die zitierten Passagen des Widerrufs des Pfarrers von Cirencester) sowie S. 155 - S. 157 (Text des genannten Widerrufs John Wynters).

299

The later writings of Bishop Hooper ... (oben Anm. 106) a.a.O.

300

The Statutes of the Realm. Printed by command of his Majesty King George the Third ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Volume the Fourth, London 1819, S. 132 - S. 133 (Kapitel III, 3) " An Acte for the Keping [sic] of Hollie daies [sic] and Fastinge daies " , mit dem Hinweis auf die Pflicht aller " rulers and ministers " in " euerie countrie " , für " the trewe setting forth of God's glorie and the edification of their people " zu wirken (ebd. S. 132): in dieser charakteristischen Begründung verbinden sich mittelalterliche Tradition (die Beobachtung von Fasttagen entsprechend dem Gang des Kirchenjahres) mit dem calvinisch inspirierten Leitbegriff der " aedificatio " (hierzu s. auch oben Abschnitt 8, S. 146 mit Anm. 253). Zugleich freilich läßt das zitierte Statut auch einen Anflug pragmatischer Nüchternheit erkennen, so etwa mit der von Nützlichkeitsbegründungen diktierten Arbeitserlaubnis für " euerie husbandeman, labourer and fissherman " auch an Feiertagen (ebd. S. 133). - Edwards " Acte for the Unyformy- tie of Common Prayer and admynistracon of the Sacraments " (a.a.O. S. 130 - S. 131, Kapitel I) schreibt die regelmäßige Teilnahme aller Engländer am Gottesdienst nach der Norm des zweiten " Book of Common Prayer " verbindlich vor und verpflichtet alle Bischöfe des Reiches, " that they shall endeavor [sic] them selves to the uttermoste of knowledge that the due and true execucon [sic] hereof maye be had thoroughout their Dioceses and chardge ... " (ebd. S. 130). Das Dokument zielt also insgesamt auf eine verschärfte soziale Kontrolle zum Zweck der Durchsetzung der neuen kirchlichen Ordnung.

301

David Michael Loades, Politics, Censorship and the English Reformation, London - New York 1991, S. 107, fasst zusammen, daß " the Protestant establishment which was set up between 1549 and 1553 was no more tolerant of dissenting opinions than the regime of Henry VIII. It was, however, rather less successful in making its will effective. " Auf die extreme Abhängigkeit der anglikanischen Kirchenorganisation von den jeweiligen politischen Machthabern des Landes verweist Ders., Politics and the Nation 1450 - 1660. Obedience, Resistance and public Order, Brighton 1974, S. 200.

302

Jordan (oben Anm. 2) S. 421f., S. 440f., S. 452f. und S. 532; ähnlich (bezogen vor allem auf den Bereich der Kirchenpolitik) John Murphy, *The illusion of decline. The Privy Chamber, 1547 - 1558*, in: Ders., D[ ]A[ ]L[ ]Morgan, David Starkey et alii (Hg.), *The English Court from the Wars of the Roses to the Civil War*, London - New York 1987, S. 119 - S. 146, dort S. 128.

303

The Statutes of the Realm, Band IV (oben Anm. 300) S. 193 - S. 196 (Kapitel XIV, 1), dort besonders S. 194: " ... remembering this pñt tyme into how manye penalties and daungers of lawes sondrie his lovinge subjects be fallen, owt of the w<sup>ch</sup> ... they can not be de-lyrered yf his Ma<sup>te</sup> shall suffer the weight and burden of Justice to remain upon their shoulders, his Majestye is mercifullie moved by Allmightie God (in whose hands the hartes of Kings be) of reasonable pitie and Princelye bountefulnes, having on the one pte great hope of an universall amendement (by Godes grace) of suche as have erred ... "

304

Der älteste und bekannteste Bericht findet sich bei John Foxe. Der Autor des " Book of Martyrs " überliefert die folgenden Worte als letztes (in der mündlichen Überlieferung gewiß nachträglich stilisiertes) Gebet des Königs: " Lord God, deliver me out of this miserable and wretched life, and take me among thy chosen: howbeit not my will, but thy will be done. Lord, I commit my spirit to thee ... O Lord God, save thy chosen people of England! O my Lord God, defend this realm from papistry, and maintain thy true religion; that I and my people may praise thy holy name, for thy Son Jesus Christ's sake! "

Als letzte Worte des sterbenden Monarchen überliefert Foxe: " I am faint; Lord have mercy upon me, and take my spirit " (ebd. S. 352).

Zum Sterben Edwards VI. vermerkt John Strype - er sei hier stellvertretend für andere Vertreter anglikanischer Historiographie zitiert - in hagiographischem Tonfall, daß der König beim Verlassen dieser Welt " piously left an earthly crown for an heavenly. " Zu den angeführten Zitaten s. John Strype, *Historical Memorials, chiefly Ecclesiastical, and such as concern Religion, and the Reformation of it, and the Progress made therein, under the reign and influence of King Edward the Sixth* (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Oxford 1822, Buch II, S. 117; *The Acts and Monuments of John Foxe, with a life of the Martyrologist ...* (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), hg. von George Townsend, London 1846, S. 352.

305

Als " letzten Tudorkönig " (als letzten männlichen Vertreter der Tudordynastie) bezeichnet den frühverstorbenen Monarchen Hester W[ ] Chapman, *The last Tudor king. A study of Edward VI (October 12th, 1537 - July 6th, 1553), Glenfield/ Leicestershire* <sup>2</sup>1974 (vgl. oben Kapitel IV, Abschnitt 1, Anm. 5).

306

Zur rasch einsetzenden Legendenbildung vgl. Jordan (oben Anm. 2) S. 534f., David Michael Loades, *Two Tudor Conspiracies*, Cambridge 1965, S. 148f., sowie (detailreich) Margaret E[ ]Conford, *A legend concerning Edward VI*, in: *The English historical review* XXIII (1908), S. 286 - S. 290.

307

Zu Cranmers " Book of Homilies s. oben Kapitel VI, S. 67 mit Anm. 18; zu ausgedehnten Eingriffen in das personelle Gefüge der englischen Kirche unter Edward VI. vgl. ebd. S. 70f.

Nachtrag: Anm. 122a (Zu Kapitel VII, Abschnitt 7, S. 110)

Diese Überzeugung bringt Petrus Lombardus (unter Hinweis auf Ambrosius) im vierten Buch seines Sentenzenkommentars auf folgende, viel zitierte Formel: " Forma[huius sacramenti]vero est, quam ipse[Christus]ibidem edidit, dicens, Hoc est corpus meum: & post, Hic est sanguis meus. Cum enim haec verba proferuntur, conversio fit panis & vini in substantiam Christi; reliqua ad laudem Dei dicuntur ... sic ex pane fit Corpus Christi & vinum cum aqua in calicem missum, fit sanguis consecratione verbi coelestis ... ": vgl. Petri Lombardi Episcopi Parisiensis *Sententiarum Libri Quatuor* ... (vollständige Titelangabe im Quellenverzeichnis), Venedig 1570, S. 349 und S. 349<sup>b</sup> (Buch IV, 8, 1. Hervorhebungen von mir).