

gewinnen. Er hebt auch die sozial-ethische Dimension der Abendmahlsfeier für das Gemeinwesen hervor, denn wie immer auch das Abendmahl verstanden wird: Es zieht ein Verständnis von gesellschaftlicher und sozialer Verantwortung nach sich. Denn in allen Dingen geht es immer und allein darum, Gott die Ehre zu geben. Vom Herbst 1524 bis zum Sommer 1525 hebt Zwingli hervor, dass das »est« der Einsetzungsworte als »significat« zu verstehen sei und dass das Pessachmahl als Befreiungsmahl zu verstehen ist. Zwingli sieht es in Analogie zum Abendmahl als ein Fest des Wiedergedächtnisses der leiblichen Erlösung durch Christus. Vom Sommer 1525 bis zum Herbst 1529 steht die Realpräsenz Christi in seinen beiden Naturen im Vordergrund. Zwingli lehrt, dass nur die göttliche Natur Jesu Christi in den Abendmahlselementen realpräsent sei, nicht aber die menschliche Natur, die immer zur Rechten des Vaters verbleibt. Luthers Verständnis, dass auch die menschliche Natur Jesu Christi in den Elementen realpräsent ist, nimmt die Lehre der »communicatio idiomatum« in Anspruch, während Zwingli lieber von einer »Alloiosis« spricht. Die beiden letzten Lebensjahre Zwinglis bezeichnet Voigtländer als eine Zeit, in der Zwingli seine Abendmahlslehre dekonstruiert. Darunter versteht Voigtländer, dass Zwingli auch nach dem Marburger Religionsgespräch 1529 nicht aufhörte, bessere und geeignetere Verstehensmöglichkeiten zu suchen und gegebenenfalls auch vorhandene Gedankengänge von Missverständnissen zu befreien. Wo allerdings Zwingli so vorgegangen ist, legt Voigtländer nicht schlüssig dar; vielmehr wird deutlich, dass Zwingli seine eigene Position vertieft und bekräftigt: Gott allein schafft das Heil der Menschen durch seine Gnade im Glauben. Wenn nun die Glaubenden Abendmahl feiern, ist das eine Antwort auf das Heilsgeschenk, das Gott den Menschen durch den Heiligen Geist hat zuteilwerden lassen, so dass sie glauben. Eine Heilszueignung durch die Abendmahlsfeier nach lutherischem Verständnis lehnt Zwingli ab. Gleichwohl spricht Zwingli von der Realpräsenz vermittelt seines Begriffs der »fidei contemplatio«, der glaubenden Betrachtung: »Denn Realpräsenz bleibt ein Ereignis in der Verfügung Gottes, der dem Glaubenden, das heißt durch den Heiligen Geist, pneumatologisch, das Herz und den Verstand auftut, damit er und sie erkennt, glaubend erkennt, dass Jesus Christus wahrhaft anwesend ist« (208). Voigtländer beschließt seine Untersuchung mit einem Ertrag, nicht ohne aktuelle Bezüge Zwinglischer Abendmahlstheologie hervorzuheben: »Vielmehr werden wir uns als Gemeinden fragen müssen, ob wir Zwinglis Anstöße gegen die Individualisierung und Privatisierung des Abendmahls und damit der Theologie und des gemeindlichen Handelns überhaupt, noch wahrnehmen und hören wollen. Eine Theologie, eine Kirche, eine Gemeinde und ihr Abendmahlsverständnis, das sich für Entprivatisierung stark macht, würde heute neu dem Wort, der Botschaft, dem Evangelium der Befreiung einen Raum und einen Rahmen für verantwortliches Handeln der Menschen, die sich fröhlich als Geschöpfe verstehen, ermöglichen und eröffnen.« (224)

*Jörg Neijenhuis*

MATTHIAS FIGEL: Der reformatorische Predigtgottesdienst. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung zu den Ursprüngen und Anfängen des evangelischen Gottesdienstes in Württemberg (Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, Bd. 24). Epfendorf: Bibliotheca Academica 2013. XI, 461 S. ISBN 978-3-928471-85-5. Kart. € 49,00.

Bislang findet sich in der Literatur der eher allgemeine Hinweis, der Hauptgottesdienst in Württemberg verdanke sich oberdeutschem Einfluss und sei deshalb als Predigtgottesdienst konstruiert. Dieser These geht vorliegende Tübinger Dissertation näher nach

und möchte das Manko beheben, dass nach Meinung des Vf. kaum ein Autor über Vermutungen hinauskomme (so 12). Vf. gliedert seine Untersuchung wie folgt: Nach einer Einleitung mit Fragestellung, Forschungsgeschichte und Methodik (1–13) folgt das Kapitel I: »Gottesdienst im Spätmittelalter«, das sich in die Unterkapitel »Messe«, »Gemeindekommunion« und »Predigt« aufgliedert (15–107). Es geht also um jene sich dem Mittelalter verdankenden Gottesdienstformen, die die beiden aus der Messe verdrängten Bestandteile der Predigt und – wenige Male im Jahr – der Kommunionfeier der Gemeinde aufnahmen. Kapitel II: »Der Ablauf eines spätmittelalterlichen Pfarrpredigtgottesdienstes« thematisiert den Ablauf einer spätmittelalterlichen Pfarrpredigt, eines Prädikantengottesdienstes sowie einer Mendikantenpredigt (109–185). Kapitel III: »Zur Situation der Predigt in Württemberg unmittelbar vor der Reformation« (187–208) macht auf die hohe Konzentration von Prädikaturen in Württemberg aufmerksam und sieht eine Parallele in der Häufigkeit gotischer Steinkanzeln in diesem Raum. Mit Kapitel IV: »Der reformatorische Gottesdienst in den oberdeutschen Reichsstädten« (209–354) ist der eigentliche Kern der Untersuchung erreicht. Gemäß der damaligen politischen Konstellationen werden neben Reutlingen die Städte der *Confessio Tetrapolitana* Konstanz, Lindau, Memmingen und Straßburg thematisiert, sodann Ulm, Biberach, Esslingen, Heilbronn, schließlich Schwäbisch Hall. Kapitel V: »Die Württembergische Kirchenordnung von 1536« holt die Reformen des Herzogtums Württemberg ein, ausgehend von jener Kirchenordnung, aber auch mit Blick auf heutige Situationen (355–392). Ein »Ergebnis« fasst den Gedanken ganz zusammen (395–408). Es schließen sich an ein Quellen- und Literaturverzeichnis (409–450), ein Personen- und Ortsregister (451–455; 457–461).

Die These des Vfs. lautet, man habe in Württemberg an jenen mittelalterlichen Prädikantengottesdienst angeknüpft: »Damit hatten die Reformatoren in Südwestdeutschland, welche zuvor nahezu allesamt Prädikantenstellen inne hatten, später im Herzogtum Württemberg nicht nur zwei Optionen – die Reform und Reinigung der Messe (Luther in Wittenberg!) oder den Ausbau der klassischen Pfarrpredigt (Zwingli in Zürich!) – sondern mit dem Prädikantengottesdienst eine dritte Option, einen Gottesdienst, den sie selbst vorzubereiten und zu feiern gewohnt waren« (208). Die These ist zunächst einleuchtend: Viele der ersten Reformatoren Württembergs waren Prädikanten und bauten eine der Gottesdienstformen aus, die sie gewohnt waren. Und doch wäre zu hinterfragen, warum man nicht den Messtyp zur Grundlage wählte, denn die Messe war schließlich auch bekannt, vor allem, wenn die Prädikanten Priester waren. Damit ist ein erstes Problem der Untersuchung benannt: Durchgängig bemerkt man – wohl biographisch bedingt – den Ausgangspunkt des Vf., nämlich den Württembergischen Predigtgottesdienst. Mittelalterliche (oder auch katholische) Gottesdienstformen bleiben ihm völlig fremd. Einige Beispiele: Es stimmt einfach nicht, die mittelalterliche Messe sei erst »nach der Durchsetzung des *usus Romanae Curiae* gänzlich in lateinischer Sprache« gefeiert worden (17). Auch geht es nicht an, für das Mittelalter vom »Krankenabendmahl« zu sprechen, wie es Vf. (39) tut. Dass Vf. an mehreren Stellen die falsche Behauptung wiederholt, im Mittelalter sei das Singen der Psalmen Privileg des Klerus gewesen (255; 258; 280; 285; 303; 345), macht die Behauptung nicht richtiger. Die Untersuchung zeigt im Ganzen wenig Umsicht im Umgang mit Sekundärliteratur, so bezüglich der Unterscheidung zwischen überholtem und gängigem Forschungsstand. Ärgerlich sind verkürzte und damit falsch daher kommende Zitate, die zu abstrusen Thesen führen. Anlässlich der Ausführungen über die Wandlung der Elemente von Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi zitiert er Arnold Angenendt, »Geschichte der Religiosität im Mittelalter« (37): »Dezidiert hat dieses Verständnis erstmals Paschasius Radbertus († 859) vorgetragen«. Liest man die Stelle bei Angenendt nach, geht es da aber nicht um die Verwandlung der Gaben, zumal

diese nicht erst durch Radbertus, sondern bereits seit Kirchenväterzeiten gut belegt ist. Vielmehr geht es Angenendt um eine entscheidend neue Facette des Eucharistieverständnisses im Mittelalter, nämlich die Opferung der konsekrierten Gaben an Gottvater (so bei Angenendt 503). Diese Neuinterpretation des eucharistischen Handelns im Mittelalter wird vom Vf. durch flüchtiges Zitieren verfehlt. Nicht zur Kenntnis genommen hat Vf. das Buch von Wolfgang Simon, *Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 22)*, Tübingen 2003, das wesentlich präziser und tiefer mittelalterliche Liturgie zu bestimmen vermag. Nach Meinung des Rez. bleiben indes wichtige Fragestellungen, etwa nach dem Weihegrad eines Prädikanten oder nach der Wertung eines solchen Gottesdienstes im Vergleich zur Messe, leider ausgeklammert. Ebenso müsste nochmals deutlich geklärt werden, ob der Prädikantengottesdienst wirklich ein gegenüber der Pfarrpredigt neues und eigenes Paradigma gottesdienstlichen Handelns ist. Genau hierher hätte eine deutliche theologische Positionsbestimmung des Prädikantengottesdienstes aus mittelalterlicher Perspektive gehört. Das aber wäre eine eigene Untersuchung gewesen, und es fragt sich, ob Vf. sich mit dem langen und für ihn unsicheren Weg durch das Mittelalter nicht zu viel zugemutet hat.

Gleich zu Anfang und zum Schluss der Ausführungen (3 u. 408) findet sich ein Zitat von Erhard Schnepf aus seinem Antwortschreiben an den Heilbronner Rat auf dessen Bitte, die zweite Predigerstelle in Heilbronn zu übernehmen: »widererhebung des uralten apostolischen hochgegründeten gottesdiensts«. Prüft man das Zitat genauer, fällt auf, dass an diesen Stellen der Beleg nicht stimmt. Lediglich S. 367 ist es korrekt wiedergegeben: Es findet sich im »Urkundenbuch der Stadt Heilbronn« 4, 763 (Nr. 3421). Vf. insinuiert, gerade die Württembergische Form sei von Schnepf gemeint, die sich anders als in Wittenberg eben nicht dem Messtyp des sonntäglichen Hauptgottesdienstes anschloss, und dieser Weichenstellung verdanke sich jene apostolische Qualität des Gottesdienstes, die nun allererst durch die Reformation wieder eingerichtet worden sei. Nach Ansicht des Rez. gibt der Kontext dies nicht her. Kontext ist vielmehr die »Verantwortung Heilbronnns vor Kaiser Karl« von 1530 (im Urkundenbuch Nr. 3289, 563–592), wo die üblichen theologischen und liturgischen Monita benannt sind: Messopfer, Verweigerung des Laienkelches etc. Das besagte Zitat kann also auch in einem Kontext stehen, der etwa in der Wittenberger Reformation zum Messtyp führte. Es lässt sich damit noch lange nicht die spezifische liturgische Akzentsetzung der Württemberger Reformation belegen. Damit ist ein Kernproblem der Arbeit benannt: Vf. bleibt nämlich für die unkritisch aus der damaligen Diskussion übernommene These begründungspflichtig, der Predigtgottesdienst sei der apostolisch begründete. Die damit gegebene Kritik an mittelalterlicher Praxis ist nachvollziehbar. Doch bleibt dann zu begründen, warum – bis in die apostolische Zeit reichend – die Kirche früh das Brotbrechen zum Kern ihres Gottesdienstes machte, also dezidiert ein eucharistisches Handeln vollzog. Und von hieraus müsste man fragen, ob die Berufung auf die Apostolizität des Predigtgottesdienstes im 16. Jahrhundert nicht genau dieser schwierigen Begründungspflicht geschuldet ist. Andere Problemkreise müssten mit einbezogen werden, so die Eucharistiestreitigkeiten zwischen Reformierten und Lutheranern, die sich ja auch in unterschiedlichen Wertungen des Messtyps bzw. des Abendmahls samt seiner Frequenz zeitigten. Bezeichnenderweise wird die Abendmahlsfrage nur gestreift (360 u. 385–391). Leider hinterfragt Vf. an keiner Stelle die damalige Ablehnung der Messe, womit einmal die »papistische«, dann aber auch die lutherische gemeint ist. Anzufragen wäre doch, ob hier die »Messe« nicht bereits zur Chiffre für das Widergöttliche geworden ist, so dass es gar nicht mehr eigentlich um die Form und Struktur der Feier geht. Demgegenüber konnten die oberdeutschen Reformatoren dann

ihren Gottesdienst als den schriftgemäßen legitimieren. Aber stimmt das denn so? Reicht die Form des Hauptgottesdienstes, so er als Abendmahlsgottesdienst gefeiert wird, nicht doch wieder sehr nahe an jene »Eucharistia« heran, von der die mittelalterliche Messe deshalb eine Zerrform darstellte, weil wesentliche Bestandteile wie Predigt und Kommunionempfang ausgegliedert worden waren? Und müsste man nicht genau diese Entwicklung nochmals jenseits damaliger Polemiken gegen den Strich bürsten – also die damalige Diskussion entmythologisieren? Hier hätte die Arbeit von Dorothea Wendebourg, Essen zum Gedächtnis (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 148). Tübingen 2009, weitergeholfen, die Vf. leider nicht nennt. Wie wenig Vf. die paradigmatischen Probleme im Blick hat, zeigt folgendes Zitat (348) im Abschnitt über die reformatorische Ausrichtung des Abendmahls: »Die Form der Gemeindekommunion wurde weitgehend beibehalten, inhaltlich jedoch tiefgreifend verändert. Musste doch die ›Eucharistie‹ in die Gemeindekommunion integriert und als Gemeindeabendmahl begangen werden«. Was heißt das? Kehrt man also zur altkirchlichen Eucharistiefeyer als apostolischem Gottesdienst zurück? Genau das tat man ja nicht, aber man gab den Predigtgottesdienst und seine Erweiterung viermal im Jahr zum Abendmahl als apostolisch aus – und blieb doch mit der geringen Kommunionfrequenz tief dem Mittelalter verhaftet. An dieser Stelle müsste dann die durch Dorothea Wendebourg aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Einsetzungsbericht und Eucharistia benannt werden. Den entsprechenden Beitrag erwähnt Vf. zwar im Literaturverzeichnis, die Brisanz dieser Probleme geht ihm aber offenbar nicht auf. Damit bleibt die ungelöste Aufgabe, bevor man die vom Vf. aufgeworfene Fragestellung beantwortet, eine Kriteriologie der Messe, des Abendmahlsgottesdienstes und der Eucharistie zu erstellen und eine Entmythologisierung der Messkritik vorzunehmen. In dieselbe Richtung geht die Beobachtung, dass Vf. (etwa 331 mit Beleg Anm. 575, 335 u. 337 mit Beleg Anm. 599) überhaupt nicht erkennt, wenn innerhalb von ihm bemühter Zitate die Stundenliturgie gemeint ist, also wiederum ein völlig anderes Paradigma des Gottesdienstes bemüht wird, das nichts direkt mit dem spätmittelalterlichen Prädikantengottesdienst zu tun hat.

Liturgiehistorisch ergeben sich folgende Einwände gegen die Hauptthese. Vf. erwähnt zwar die Hofkirchenordnung Herzog Ulrichs von 1560 (376–377, Anm. 62), übersieht aber völlig, dass dort mit Introitus, Kyrie, Gloria, Graduale/Tractus, Sequenz, Sanctus und Agnus Dei für den Hauptgottesdienst des Stuttgarter Hofes der Messtyp zugrunde liegt. Einschlägige Liturgica hätten einbezogen werden müssen: In den dem Vf. leider nicht bekannten »Cantica sacra choralia, quae per totius anni curriculum in Templis & Scholis Ducatus Würtembergici cantari solent, Notis Figuralium Cantuum descripta. Stutgardiae, Typis Iohannis Vuyrichii Rößlini, Anno M. DC. XVIII« von 1618 (Tübingen UB, L XIII 18) sind neben den lateinischen Introiten aller Sonntage ein Symbolum Nicensem (p. 279–288) sowie ein Kyrie Dominicale mit Gloria (p. 288–294) zu finden. Dies wäre ein weiterer Beleg für den Messtyp, und es scheint in Württemberg wohl keinesfalls jene Einheitlichkeit geherrscht zu haben, die Vf. gerne hätte. Die Grundthese des Vf. scheint dem Betreuer der Arbeit, dem Tübinger Praktischen Theologen Gerhard Hennig, geschuldet zu sein: »Deshalb sieht Hennig in seinem 2003 erschienenen Buch ›Der evangelische Predigtgottesdienst in Württemberg‹ die wittenbergische und die württembergische Entscheidung als zwei gleichwertige Möglichkeiten, welche sich bis in die frühe Christenheit zurückverfolgen lassen und beide das reformatorische Gottesdienstverständnis auf ihre je eigene Weise umsetzen« (9). Da hat Rez. doch Bedenken: Kann man das Anknüpfen an eine Derivatform des Mittelalters, also ein Krisenphänomen, so vorschnell als urchristlich apostrophieren? Es ist verwunderlich, dass die Arbeit ohne Begleitung durch die exzellente evangelische Tübinger Kirchengeschichte entstanden ist.

Hier hätte in Fragestellung, Aufbau und Zugangsweise doch Einiges überdacht werden müssen. Im Ganzen ist die Arbeit durchaus fleißig, weil gedruckte (aber nur diese!) Quellen zusammengeführt sind, doch ist sie, wenn Rez. recht gesehen hat, auf dem Stand von 2005 stehen geblieben. Nach Ansicht des Rez. sind die Fakten nicht immer belastbar, die Quelleninterpretationen manchmal fragwürdig, die Wertungen nicht zwingend, bei denen sich ein gelegentlich aufkommender Ideologieverdacht nicht so ganz von der Hand weisen lässt. Rez. kommt im Gegensatz zur Meinung des Vf. zu dem Schluss, dass die anstehenden Fragen noch lange nicht gelöst sind. Zugleich muss davor gewarnt werden, die Thesen der vorliegenden Arbeit unbesehen zu übernehmen.

*Andreas Odenthal*

HEINZ-PETER MIELKE: Kirche im Geheimen. Orthodoxes und liberales Schwenkfeldertum in Süddeutschland und seine Auswirkung auf Geistesgeschichte und politisches Handeln in der Spätrenaissance, 2 Bde. Nordhausen: Bautz 2012. XIV, 636 S. und VII, 588 S. ISBN 978-3-88309-748-0. Kart. € 120,00.

Das hier anzuzeigende voluminöse Werk behandelt »die Geschichte der religiösen Bewegung der Schwenkfelder mit ihrem Schwerpunkt in Schwaben«, und diese ist »eingebettet [...] in das politische Geschehen der Zeit und in die Geistesgeschichte jenseits von Protestantismus und Katholizismus«. Mit diesem im Vorwort formulierten Anspruch sind die Komplexität des Themas ebenso angedeutet, wie die immensen Quellenmengen, die zu verarbeiten und in eine nachvollziehbare Ordnung zu bringen waren.

Der Verfasser führt den Leser nach einer kritischen Würdigung des Forschungsstandes in einem ersten Schwerpunktkapitel in die Welt der nach dem schlesischen Kaspar Schwenkfeld von Ossig († 1561) benannten reformatorischen Bewegung im Südwesten des Reiches mit besonderer Konzentration u. a. in Straßburg, Augsburg, Ulm, Oberschwaben, Esslingen, Worms, Speyer und Frankfurt, und zwar bis zum Tode des Reformators. Nach dem Verlassen seiner schlesischen Heimat hatte sich Schwenkfeld zuerst der Bischofsstadt Straßburg zugewandt, wo die »Reformationsbewegung noch voll im Flusse« war, denn »nur in einem noch nicht erstarrten theologischen Gefüge« konnte Schwenkfeld mit seinen theologischen Ansichten reüssieren. Man sieht ihn hier wie auch anderswo im Umfeld und in der Auseinandersetzung mit jenen vielen Köpfen der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die in starre reformationsgeschichtliche Kategorisierungen nicht passen, die nicht zwinglich, nicht lutherisch und nicht papistisch, sondern zum Beispiel täuferisch, spiritualistisch oder sakramentiererisch (und gleichsam von allem etwas) ausgerichtet waren.

Sein tiefer Forschungsvorstoß in biographische und lokale Details ermöglicht es Mielke, Schwenkfelds Wirken dem Inhalt, dem Erfolg und auch den Misserfolgen nach zu verfolgen und nachzuzeichnen, was aber ein Referat im Rahmen einer Besprechung schier unmöglich macht. Man begegnet suchenden Menschen des Zeitalters, von namhaften und geschichtswirksamen hohen Würdenträgern bis zu Persönlichkeiten, deren Bedeutung lokale Grenzen nicht überschritt, die das reformatorische Kolorit aber nicht weniger anreicherten, und allesamt mehr oder weniger intensiv mit Schwenkfeld und seinen Lehren und Ansichten in geistigem und theologischem Austausch standen. Insgesamt ist Mielke überzeugt, dass Schwenkfelds Einfluss in den behandelten Städten und Territorien signifikant größer gewesen ist, als im bisherigen reformationsgeschichtlichen Wissen verankert.

Zu den grundlegenden Vorteilen von Mielkes Werk gehört die gründliche Kenntnis der vielen Streitschriften und Postillen Schwenkfelds, seines Umfeldes und seiner Wi-