

Luca Baschera, Angela Berlis, Ralph Kunz (Hg.)

Gemeinsames Gebet

Form und Wirkung des Gottesdienstes

TVZ

Gemeinsames Gebet

T V Z

Praktische Theologie im reformierten Kontext

herausgeben von Albrecht Grözinger, Stefan Huber, Gerrit Immink, Ralph Kunz, Andreas Marti, Christoph Morgenthaler, Félix Moser, Isabelle Noth, David Plüss und Thomas Schlag

Band 9 – 2014

Die Reihe «Praktische Theologie im reformierten Kontext» versammelt Arbeiten aus der praktisch-theologischen Forschung, die in der konfessionellen Kultur der Reformierten verankert sind. Der reformierte Kontext ist einerseits Gegenstand empirischer Wahrnehmung und kritischer Reflexion und andererseits das orientierende Erbe, aus dem Impulse für die zukünftige Gestaltung der religiösen Lebenspraxis gewonnen werden. Er bildet den Hintergrund der kirchlichen Handlungsfelder, prägt aber auch gesellschaftliche Dimensionen und individuelle Ausprägungen der Religionspraxis.

Luca Baschera, Angela Berlis, Ralph Kunz (Hg.)

Gemeinsames Gebet

Form und Wirkung des Gottesdienstes

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung

Simone Ackermann, Zürich,

unter Verwendung einer Fotografie von Andreas Hoffmann (Ausschnitt) aus der
Serie «Krethi & Plethi. Christliches und Nachchristliches in Zürich», 1999

© Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich und
Katholische Kirche im Kanton Zürich

Druck

ROSCH BUCH GmbH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-17758-4

© 2014 Theologischer Verlag Zürich

www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte vorbehalten

Inhalt

- Luca Baschera, Angela Berlis, Ralph Kunz
7 Vorwort
- Luca Baschera, Ralph Kunz
9 Der Gottesdienst der Kirche im Widerspiel von formativem und expressivem liturgischen Handeln
- Alexander Deeg
39 Der evangelische Gottesdienst als gemeinsames Gebet
- Bernd Wannenwetsch
61 Die Widerständigkeit des Gottesdienstes am Beispiel der Lesungen
- David Plüss
81 Die Musik liturgischer Bildung
- Gottfried Wilhelm Locher, Frank Mathwig
99 Liturgie als Heimat?
- Bruno Bürki
121 Die Form des reformierten Gottesdienstes
- David Holeton
145 Lex orandi, lex credendi in Anglican Formation
- Paul Avis
163 The Book of Common Prayer and Anglicanism
- Thomas Roscher, Holger Eschmann
183 Der evangelisch-methodistische Gottesdienst zwischen Tradition und Erneuerung
- Mattijs Ploeger
209 Kirchlichkeit, Gebundenheit und Freiheit der Liturgie in altkatholischer Sicht
- Angela Berlis
231 Das missionarische Potenzial der Liturgie
- 247 Verzeichnis der Beitragenden

Vorwort

*«Eine Kirche schafft sich keine Liturgie an,
so wie sie sich eine Orgel anschafft,
sondern sie tritt in einem bestimmten Augenblick
in den Gottesdienst der Kirche ein.»*

Gerardus van der Leeuw

Überall dort, wo Gottesdienst gefeiert wird, geschieht dies auf der Grundlage einer gegebenen Liturgie. Die Liturgie einer Kirche ist allerdings keine statische Größe, sondern das Resultat einer geschichtlichen Entwicklung, die als solche nie abgeschlossen ist. Mit anderen Worten: Liturgie lebt im Horizont der Tradition und wird weiter tradiert.

Dies bedeutet einerseits, dass keine liturgische Form eine ein für alle Mal gültige Gestalt hat. Was tradiert werden kann, muss reformierbar bleiben. Andererseits wird aber deutlich, dass liturgische Formen auch nicht das Resultat einer vermeintlich «freien» Gestaltung durch Individuen und Gemeinschaften sein können. Ein solches Verständnis würde dem Phänomen «Liturgie» ebenfalls nicht gerecht. Denn, wie das oben angeführte Zitat aus Gerardus van der Leeuws *Liturgiek* (Nijkerk, ²1946) betont: Liturgie wird nicht «angeschafft». Sie ist kein Gegenstand, der hergestellt oder erworben werden kann. Wenn mit liturgischen Fragen im Sinne einer traditionsvergessenen «Gestaltungsfreiheit» umgegangen wird, kann man daher nur auf Irr- und Holzwege geraten.

Jegliche Frage nach Liturgiereform muss somit die Tradition berücksichtigen. Aber von welcher «Tradition» ist hier die Rede? Ist der Usus einer Konfession, einer Territorial- oder diözesanen Ortskirche oder gar die gewohnte Gottesdienstfeier einer lokalen Gemeinde gemeint? Blicke man auf einer dieser Ebenen stehen, hätte man zwar den Vorteil einer historischen Verortung. Wer so ansetzt, setzt sich aber umso mehr der Gefahr eines «musealen» und sich seiner Vereinzelung im Gesamt der Überlieferung nicht bewussten Umgangs mit der Geschichte der Liturgie aus. Ein rein historisches Verständnis dessen, was überliefert ist, verlangt, nicht zu schnell mit den alten Gewohnheiten und Usancen – wie sich diese auf lokaler, landeskirchlicher, diözesaner oder konfessioneller Ebene ergeben haben – zu brechen.

Gerardus van der Leeuw schlägt ein anderes Verständnis von Tradition vor. Wir halten es für verheißungsvoller. Seine Pointe wird durch die Setzung des unbestimmten und bestimmten Artikels noch schärfer. Er sagt, dass eine Kirche, wenn sie Gottesdienst feiert, in den Gottesdienst der Kirche eintritt. Damit wird zweierlei deutlich: Erstens geht die Tradition, auf die man sich in liturgischen Fragen beziehen sollte, über die lokale, landeskirchliche oder diözesane und auch konfessionelle Ebene hinaus. Gottesdienst kann nur im Horizont des Gottesdien-

tes der *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia* gefeiert werden. Es geht also nicht in erster Linie um die Pflege bestimmter Gewohnheiten, sondern im Horizont der liturgischen Geschichte der gesamten Kirche Jesu Christi um einen kritischen Blick auf das an einem bestimmten Ort Gegebene und historisch Gewachsene. Zweitens wird deutlich, dass die Vernachlässigung dieser kirchlichen Perspektive Folgen haben muss. Denn eine Kirche, die nicht mehr den Gottesdienst der Kirche feierte, würde zwar etwas feiern, aber ihre Feier wäre kein Gottesdienst mehr.

Im vorliegenden Sammelband wird die kühne Frage nach dem Gottesdienst der Kirche gestellt. Gibt es ihn im Sinne einer idealen Referenzgröße? Was macht ihn aus? Wie wird der eine Gottesdienst in verschiedenen Formen, aber dennoch erkennbar einheitsstiftend gefeiert? Dabei werden Stimmen aus verschiedenen konfessionellen Traditionen laut, unter anderem auch aus der anglikanischen Kirchengemeinschaft, in der 2012 das 350. Jubiläum des «Buchs des gemeinsamen Gebets» (Book of Common Prayer, 1662) für die Kirche von England gefeiert wurde.

Die Beiträge gehen zum Teil auf Referate zurück, die im Rahmen einer gemeinsam vom Lehrstuhl für Praktische Theologie (Universität Zürich) und dem interdepartementalen Kompetenzzentrum Liturgik (Universität Bern) im Juni 2012 in Zürich veranstalteten Tagung gehalten wurden, zum Teil sind sie speziell für diesen Sammelband entstanden. Für alle Beiträge ist die Frage nach der Wirkung der Liturgie leitend. Was macht das «gemeinsame Beten» mit der betenden Gemeinde? Was für eine Wirkung entfaltet es? Ist es bloß Ausdruckshandeln und sich Gott zuwendender Lobpreis der Gemeinde oder muss es vielmehr – theologisch – als eine Praxis betrachtet werden, derer sich Gott bedient, um (trans)formativ auf die Gemeinde zu wirken?

Der vorliegende Sammelband hat selbstverständlich nicht den Anspruch, diese Fragen endgültig zu beantworten. Er enthält aber programmatische Beiträge, die pointiert formuliert sind und – wie wir überzeugt sind – durch die Qualität ihrer Argumente die weitere Diskussion anregen werden.

Für einen großzügigen Publikationszuschuss danken wir dem Louis- und Eugène Michaudfonds des Departements für Christkatholische Theologie der Universität Bern. Dem Theologischen Verlag Zürich, insbesondere der Verlagsleiterin Lisa Briner Schönberger und ihrer überraschend verstorbenen Vorgängerin Marianne Stauffacher, sind wir erkenntlich für die gute Zusammenarbeit.

Der Gottesdienst der Kirche im Widerspiel von formativem und expressivem liturgischem Handeln

Luca Baschera, Ralph Kunz

Einleitung – die These

Gottesdienst der Kirche ist eigentlich ein Pleonasmus. Gibt es einen nicht-kirchlichen christlichen Gottesdienst? Welche andere Gemeinschaft soll die Liturgie der Christinnen und Christen feiern? Wo Gottesdienst gefeiert wird, ereignet sich Kirche.¹ Das ist sicher unbestritten und doch nicht selbstverständlich. Denn die Rede vom Gottesdienst der Kirche setzt voraus, dass die Kirche an ihrer Liturgie wiedererkannt wird, was wiederum eine Einheit bzw. Wiedererkennbarkeit der Liturgie bedingt. Von der Einheit kommt man zur Apostolizität, Heiligkeit und Katholizität der Kirche und von daher zur Frage, wie es in der zerstrittenen und gespaltenen Christenheit um das Bewusstsein für die *Una Sancta* steht.

Es steckt also viel in der Klammer «Gottesdienst der Kirche». Das Bewusstsein für diese – im eigentlichen Sinne des Wortes – bedeutungsvolle Dimension des Gottesdienstes ist aber nicht in allen Konfessionen im selben Maße ausgeprägt. Im europäischen und insbesondere im deutschschweizerischen Kontext neigen vor allem die Reformierten dazu, stärker den *Gottesdienst der Gemeinde* zu betonen. In der Deutschschweiz gab und gibt es bis heute keine verbindliche Agenda. Das hatte zur Folge, dass sich auf der Basis von minimalen Vorgaben, die in der Kirchenordnung, im Kirchenbuch oder im Gesangbuch festgehalten werden, lokale Gottesdiensttraditionen entwickeln konnten. Die historischen Hintergründe für diese Entwicklung und ihre Auswirkungen auf die Gottesdienstkultur sind hinlänglich bekannt und andernorts beschrieben.² Sie müssen hier nicht weiter erläutert werden.

Wir wollen uns in unserem Beitrag nicht primär damit beschäftigen, sondern einen anderen Weg beschreiten. Im Fokus unseres Interesses ist eine bestimmte *fundamentalliturgische Konstellation*, die hinter der Entscheidung gegen ein agendarisches Gottesdienstkonzept steht, wenn sie auch weder historisch noch systematisch darauf reduziert werden kann. Uns interessiert das Verhältnis von Expression und Formation, also die Frage, wie der Zusammenhang von *Darstel-*

1 Zum systematisch-theologischen Zusammenhang von Kirche und Gottesdienstgemeinschaft vgl. M. Zeidler, *Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung*, Stuttgart 2001.

2 Zum historischen Zusammenhang der Liturgie und Liturgik in der Kirche Zwinglis vgl. R. Kunz, *Gottesdienst evangelisch reformiert*, Zürich 2006.

lung der Liturgie durch die Gemeinschaft der Feiernden und *Prägung* der am Gottesdienst Beteiligten durch die Liturgie bestimmt werden muss. Der Blick geht dabei über den hiesigen deutschschweizerischen Kontext hinaus in die USA, wo seit Jahren lebhaft über liturgische Anthropologie debattiert wird. Wer sich auf diese Debatten einlässt, wird erstaunt feststellen, dass auch reformierte Theologinnen und Theologen dezidiert für ein formatives Verständnis der Liturgie votieren und sich von einem expressiven Verständnis abwenden. Diese Präferenz ist deshalb auffällig, weil sie in einer gewissen Spannung zum Prinzip der liturgischen «Gestaltungsfreiheit» steht und nach einer stärkeren Beachtung der Form ruft. Welche Konsequenzen hat diese Gewichtsverschiebung auf die Wahrnehmung des kirchlichen Gottesdienstes? Welches Menschenbild und welches Verständnis von Ritus stehen hinter der Präferenz des formativen Handelns? Inwiefern kann eine solche Sicht der ständigen Reform des reformierten Gottesdienstes im Kontext der Deutschschweiz Impulse verleihen? Und welche Folgen hätte eine reformierte Liturgie der Kirche für den Gemeindegottesdienst vor Ort?

Wir finden, es lohnt sich, die Debatte jenseits des Atlantiks zur Kenntnis zu nehmen, den aufgeworfenen Fragen nachzugehen und die angezeigte Dialektik zu vertiefen. Dies kann im Rahmen eines solchen Beitrags nur skizzenhaft geschehen.³ Wir wollen einen Akzent setzen und zur Auseinandersetzung einladen, indem wir einen Verdacht formulieren. Wir sind der Meinung, dass sich die liturgische Diskussion der Evangelischen in eine Sackgasse manövriert, wenn sie einem expressiven Liturgieverständnis folgt, das u. a. auf Schleiermacher rekurriert. Mit diesem Verdacht geht es uns weniger darum, eine Schleiermacherdebatte vom Zaun zu reißen, als vielmehr darum, die unaufgebbare Dialektik von menschlichem und göttlichem Wirken im gottesdienstlichen Handeln kritisch zu diskutieren. Diese Dialektik halten wir für grundlegend. Wird sie aufgelöst, gerät das theologische Verständnis des Gottesdienstes in eine Schiefelage. Wir behaupten, dass liturgisches Handeln – im doppelten Sinne des Wortes als Handeln der Liturgie und Handlung an der Liturgie – von einem pneumatisch-formativen Standpunkt her besser verstanden werden kann. Fasst man liturgisches Handeln hingegen grundsätzlich expressiv auf, so verunmöglicht dies, dass Liturgie als Ineinander von göttlichem und menschlichem Handeln gedacht werden kann.

Das will begründet sein. In einem ersten Schritt referieren wir, ausgehend von Schleiermachers Unterscheidung des darstellenden und wirksamen Handelns und der Rezeption in der evangelischen Liturgik, den *expressiven Ansatz* (1), um in einem zweiten Schritt den *formativen Ansatz* im Anschluss an James K. A. Smith eingehender vorzustellen (2). In der kurzen Konklusion zeigen wir auf, wie ein

3 Eine Akzentuierung schließt mit ein, dass andere Akzente *nicht* behandelt werden. In diesem Beitrag wird die Verständlichkeit der liturgischen Elemente nicht thematisiert.

Liturgieverständnis auf der Grundlage der Formation zur Reform des kirchlichen Gottesdienstes anleiten und sie begleiten kann (3).

1. Das expressive Gottesdienstverständnis: Liturgische Anthropologie nach Schleiermacher

1.1 Formel und Definition

Geht es um den Gottesdienst, zitieren evangelische Liturgiker oft und gern die sogenannte «Torgauer Formel»⁴. Im Gottesdienst geschieht nach Martin Luther (WA 49, 588) nichts anderes, «als dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang». Viele, die mit Luther beginnen, setzen mit Schleiermachers Unterscheidung des herstellenden und darstellenden Handelns fort.⁵ Die beiden Definitionen stehen freilich in einem gewissen Spannungsverhältnis zueinander. Während Luther das *gottesdienstliche Geschehen* als Rede von Gott zu Gott beschreibt, zielt Schleiermachers Konzeption auf die *zwischenmenschlich-rituelle Kommunikation*. Die Spannung, die zwischen den beiden Ansätzen zutage tritt, lässt wiederum nach Formeln fragen, die sowohl den theologischen wie den humanwissenschaftlichen Aspekt berücksichtigen. Eine Definition von Peter Cornehl, die häufig von Praktischen Theologen zitiert wird, integriert die beiden Hinsichten wie folgt:

Im Gottesdienst vollzieht sich das «darstellende Handeln» der Kirche als öffentliche symbolische Kommunikation der christlichen Erfahrung im Medium biblischer und kirchlicher Überlieferung zum Zwecke der Orientierung, Expression und Affirmation.⁶

Die Integration von allgemeiner und besonderer Kommunikation – man könnte auch von Form und Inhalt sprechen – wird über die Funktionen hergestellt. In dieser Formel ist die Spur von Schleiermachers Unterscheidung noch deutlich zu erkennen, während sich freilich die Spur Luthers verliert. Gottes heiliges Wort wird gleichsam *übersetzt* in christliche Erfahrung und aus dem Handeln Gottes

4 Zur Geschichte und Verwendung dieser Formel vgl. M. Meyer-Blanck, Gottesdienst – Dramaturgie und Erlebnis. Einführung und theoretische Grundlegung [http://www.ekir.de/afj/01.Meyer-Blanck2.pdf (01.03.12)].

5 Vgl. dazu M. Meyer-Blanck, Gottesdienstlehre, Tübingen 2011, 25–39. Immer noch aktuell ist die Untersuchung von Ch. Albrecht, Schleiermachers Liturgik, Göttingen 1963. Eine Einordnung in Fest- und Feiertheorie bietet J. Neijenhuis, Fest und Feiern. Eine theologische Theorie, Leipzig 2011, 59–91, bes. 69f.

6 P. Cornehl, Art. Gottesdienst, in: Praktische Theologie heute, hg. von F. Klostermann und R. Zerfass, München 1974, 449–463, 460.

wird über das Medium der Erfahrung ein Handeln der Kirche. Diese Definition entwirft eine Sicht des liturgischen Handelns, die wir fortan *expressiv* nennen.

Sie ist insofern theologisch unterbestimmt, als sie darauf verzichtet, Gottes Selbstmitteilung in die Mitteilung der Liturgie einzuzeichnen. Dass der biblischen und kirchlichen Überlieferung eine (wie auch immer verstandene) Offenbarung *vorausgeht*, wird zwar nicht bestritten, aber in dieser Vor(an)stellung auch nicht länger thematisch. Damit verliert die Rede von Gott in der Rede über den Gottesdienst an Bedeutung. Denn wenn die göttliche Rede nur voran- und vorausgesetzt wird, spielt sie für die Wahrnehmung der Unterredung im Gottesdienst keine Rolle mehr. Die Wahrnehmung der Liturgie steht unter dem Prinzip *etsi deus non daretur*.

Die damit gegebene einseitige Wahrnehmung der Kommunikation hat eine *Aufspaltung* in eine liturgische Theologie und Anthropologie zur Folge. Sie verbindet sich gleichsam natürlich mit einer Tendenz zur disziplinären *Aufteilung*. In der Konsequenz von sachlicher Aufspaltung und fachlicher Aufteilung gibt es folglich einerseits eine Gottesdiensttheologie, die Liturgie im Binnenraum des Symbolsystems *dogmatisch reformuliert*, und eine stärker anthropologisch fundierte Liturgik, die das Gottesdienstliche auf dem Hintergrund einer human- oder sozialwissenschaftlichen Theorie der symbolischen und rituellen Kommunikation *allgemein reflektiert*. Die aufgeteilte Optik – um nicht zu sagen: das Schielen – ist typisch für die evangelische Liturgiewissenschaft im deutschsprachigen Raum.⁷

Wir wollen nun aber unsererseits keine Einseitigkeiten produzieren. Aufgabenteilungen und Perspektivendifferenzierungen haben zweifellos ihren Sinn. Die Übersetzung der religiösen Rede von Gott in eine wissenschaftliche Rede über den Glauben ist ein Leitprinzip der aufgeklärten Theologie. Historisch betrachtet, bildet die Rationalisierung des Religiösen den Hintergrund für die enzyklopädische Erfassung der Theologie in ein in sich differenziertes wissenschaftliches System. Zu den Vorzügen einer damit gegebenen Form-Inhalt-Unterscheidung gehört u. a. die Möglichkeit der Ausdifferenzierung funktionaler Bezüge, wie dies die oben zitierte Formel deutlich macht. Mit der Bestimmung des Gottesdienstes als darstellendem Handeln kann dieser einerseits vom Unterricht, der Diakonie oder der Mission als herstellendes Handeln abgegrenzt werden. Andererseits erweitert die zitierte Definition mit der Trias «Orientierung, Expression und Affirmation» die Perspektive von Schleiermachers Ansatz. Sie bleibt aber zugleich dem grundlegenden Impetus treu, Liturgie als Ausdruck der menschlichen Religiosität zu verstehen.

7 So wird z. B. im Handbuch der Liturgik, hg. von H.-Ch. Schmidt-Lauber, M. Meyer Blanck und K.-H. Bieritz, Göttingen ³2003, zwischen Anthropologie (Bieritz) und Theologie (Wainwright) des Gottesdienstes unterschieden.

Die eigentliche Pointe dieses Ansatzes tritt in ihrer Verbindung zur Theorie der Feier zutage, wie sie Schleiermacher in der «Praktischen Theologie» formuliert hat.⁸ Darstellen – sagt er dort – hat seinen Zweck in sich selbst. Es nützt nichts, stellt nichts her und zielt nicht auf Produktion. Menschen, die Gottesdienst feiern, kommen zur Betrachtung und Besinnung zusammen, unterbrechen ihre Geschäftstätigkeit und werden durch die «Circulation der religiösen Gefühle» geistlich in Schwung gebracht. Im Spielraum der Feier kommen *Gefühle* auf: Gefühle der Erbauung, der Ergriffenheit, Erhebung und Ergötzung des Gemüts. In ihnen und durch sie bekommen die Beteiligten eine Ahnung vom Reich Gottes. Sie sind der Tempel, in dem der Glaube wohnt. Liturgie ist darum – um den Begriff «Darstellung» stärker zu akzentuieren – als *aktualisierendes Ausdruckshandeln* zu verstehen, insofern das Gefühl durch religiöse Virtuosität in der Gemeinschaft der Gläubigen geweckt und in Schwung gebracht wird.

1.2 Der spiritualistische Kurzschluss

Es ist kein Zufall, hat dieses Liturgieverständnis im Kontext der evangelischen Kirche eine gewisse Attraktivität erlangt. Im Unterschied etwa zum römisch-katholischen Ritus kennt die Kirchenbuchtradition keinen bestimmten Wortlaut, der für den Gottesdienst bindend vorgeschrieben wäre. Die Gebete werden frei gebetet und sind nicht gebunden. Die Liturgie wird zwar pragmatisch als Ordnung verstanden, ist aber nur syntaktisch festgelegt und wird semantisch offen gehalten. Die Affinität der freien Liturgie zur expressiven Konzeption des liturgischen Handelns ist offenkundig.⁹ Sie wurde insbesondere in der reformierten Liturgik *geisttheologisch* begründet. Um es mit einem *locus classicus* und Lieblingsbeleg von Zwingli zu sagen: Gott ist Geist und der Geist ist frei.¹⁰

Wir können diese Verknüpfung sowohl liturgiehistorisch als auch liturgietheologisch nachvollziehen, wollen aber dennoch den spiritualistischen Kurzschluss nicht übersehen, der hier insbesondere in der reformierten Liturgik droht. Es ist die Irrlehre, dass der Geist Gottes sich nicht mit Zeichen verbinden und durch Formen wirken kann. Wenn es im Gottesdienst tatsächlich darum geht, den Glauben *im Medium* biblischer und kirchlicher Überlieferung symbolisch zu kommunizieren, ist die Freiheit der liturgischen Sprache keine unbegrenzte Freiheit und vice versa tut der Freiheit Gottes die Selbstmitteilung durch Zeichen

8 F. D. E. Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, hg. von J. Frerichs, Berlin 1850 (Neuaufgabe Berlin 1983), 64–82, bes. 70ff.

9 Vgl. die Darstellung von F. Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München 1920, 476f.

10 Ausführlicher dazu Ch. Gestrich, Zwingli als Theologe. Glaube und Geist beim Zürcher Reformator, Zürich 1967, bes. 131–137 und 142.146.

keinen Abbruch. Nicht Gott bindet sich an Zeichen, sondern die Zeichen vermitteln Gott in verbindlicher Weise. Nicht die Zeichen sind heilig, geheiligt ist ihr Gebrauch. So sagt es die reformierte Lehre:

Heiligen und weihen heißt, ein Ding Gott widmen und heiligen Bräuchen, das heißt, es vom gewöhnlichen und weltlichen absondern und zum heiligen Gebrauch bestimmen. Die Zeichen bei den Sakramenten sind nämlich dem gewöhnlichen Gebrauch entnommen. [...] Deshalb sind Wasser, Brot und Wein ihrer Natur nach und außerhalb der göttlichen Einsetzung und dem heiligen Gebrauch immer das, was ihr Name besagt und als was wir sie gewöhnlich empfinden. Wenn aber das Wort des Herrn dazu kommt, unter Anrufung des Namens Gottes, mit der Wiederholung der ersten Einsetzung und der ersten Weihe, so werden diese Zeichen geweiht und als von Christus geheiligt erwiesen.¹¹

Eine doppelte Intention wird aus diesen Zeilen erkennbar; die Unterscheidung zwischen Gott und Zeichen und die Unterscheidung zwischen den geheiligten und weltlichen Dingen und Bräuchen. Wir meinen deshalb, dass man die Pointe der reformierten Gottesdiensttheologie verkennt, wenn man die geisttheologische Begründung der Gestaltungsfreiheit auf ihre *kritische Intention* reduziert und sie von ihrer konstruktiven Intention, den semiotischen Überschuss zu wahren, abkoppelt. Gott ist mehr als Zeichen mitteilen können. Darum ist das gottesdienstliche Geschehen auch nicht hinreichend erfasst, wenn man die christliche Erfahrung nur mit dem Medium der kirchlichen Überlieferung, nicht aber mit Gott selbst in Verbindung bringt. Denn – mit Elazar Benyoëtz – wir richten nicht unsere Gebete an Gott; wir richten uns an Gott mit unseren Gebeten.

1.3 Zur Dialektik menschlichen und göttlichen Handelns

Das alles ist nicht gegen die *expressive Funktion* der Liturgie gesagt, die wir selbstverständlich nicht bestreiten. Uns liegt vielmehr daran, die Dialektik des menschlichen und göttlichen Handelns stark zu machen und zugleich aufzuzeigen, was verloren geht, wenn die daraus resultierende Spannung einseitig aufgelöst wird. Es würde zu weit führen, ausführlicher auf die *systematisch-theologischen* Debatten einzugehen, in der die religionsphilosophischen Grundlagen einer expressiven und formativen Position entfaltet, bekämpft und verteidigt wurden.¹²

11 H. Bullinger, Das Zweite Helvetische Bekenntnis, Kap. 19, übers. von W. Hildebrandt und R. Zimmermann, Zürich 1966, 104f. Siehe dazu auch H. Bullinger, Dekaden 5,6, in: Heinrich Bullinger Schriften, Bd. 5, hg. von E. Campi et al., Zürich 2006, 305–309.

12 Schon als Klassiker kann die Kontroverse von David Tracy und George Lindbeck gelten. Letzterer vertritt in: *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984, die theologische Position, auf der ein formatives Verständnis der Liturgie beruht. Für die deutschsprachige Theologie kann auf den Band von H.-M. Rieger, *Theologie als Funktion der Kirche*, Ber-

Wir wollen wenigstens erwähnen, dass unsere Sicht der Liturgie und Liturgik nicht originell ist.¹³ Um das Ineinander präziser zu bestimmen, folgen wir Michael Meyer-Blanck, der im kritischen Anschluss an Daniel Friedrich E. Schleiermacher und Ernst Lange den Gottesdienst mit der Formel *Mitteilung und Darstellung des Evangeliums* versteht. Vor allem an Schleiermachers Gebetsverständnis erkennt man nämlich deutlicher, warum die geforderte Dialektik mit einer religionstheoretisch basierten und expressiv orientierten Liturgik nicht eingehalten werden kann.

Schleiermacher versteht das Beten als ein Einstimmen in die regierende Tätigkeit Christi.¹⁴ Beten ist gewissermaßen Gottesdienst in Reinform, weil hier der Charakter des wirksamen Handelns absolut zurücktritt.¹⁵ Zugleich ist ein Übergang im Blick. Religiosität tritt von Innen nach Außen. Schleiermacher denkt diesen Übergang vom Gefühl zum Ausdruck nicht einseitig, sondern wechselseitig. Erst «durch die mitteilende und erregende Kraft der Äußerung»¹⁶ kommt es zur Erweckung des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit. Schleiermacher spricht in seiner «Theorie des Gebets» von einem Fixieren des Gefühls durch den Gedanken und des Gedankens wiederum durch das Aussprechen.¹⁷ Der Leitgedanke dieser rational durchgebildeten und aufklärungstheologisch geläuterten Gebetslehre lässt sich als doppelter Widerstand fassen: Sie macht erstens Front gegen die magische Auffassung des Gebets. Beten soll gänzlich befreit vom Beeinflussen-Wollen Gottes als reiner Ausfluss der religiös erregten Seele gedacht werden. Schleiermacher bezieht zweitens Front gegen ein dogmatistisch und moralistisch enggeführtes Religionsverständnis, indem er mit dem Erleben des frommen Selbstbewusstseins auf eine eigene Provinz des Religiösen verweist. Mit eben dieser konsequenten Zuordnung zum darstellenden Handeln stößt Schleiermachers Gebetsverständnis aber auch an seine Grenzen.

lin 2007, verwiesen werden. Rieger zeigt an den Positionen von Wilhelm Gräb und Ingolf U. Dalferth die Fronten dar, von denen hier die Rede ist.

- 13 Vgl. G. Wainwright, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology*, Oxford 1984.
- 14 F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt* (1830/31), hg. von Martin Redeker ⁷1960, § 147, zitiert aus: Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre* (Anm. 5), 31.
- 15 F. D. E. Schleiermacher, *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, Waltrop 1998, 535 (Reprint von ²1884, hg. von Wolfgang E. Müller), zitiert aus: Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre* (Anm. 5), 29.
- 16 Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (Anm. 14) § 6,2, zitiert aus: Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre* (Anm. 5), 31.
- 17 Schleiermacher, *Praktische Theologie* (Anm. 8), 188, zitiert aus: Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre* (Anm. 5), 33.

Michael Meyer-Blanck bringt die theologische und spirituelle (bzw. psychologische) Problematik von Schleiermachers Gebetsverständnis wie folgt auf den Punkt:

[D]as Gebet hat fast immer auch ein starkes wirksames Moment. Das gilt biblisch nicht nur im Hinblick auf das Bewusstsein von Gott, sondern auch im Hinblick auf das Handeln Gottes selbst.¹⁸

Natürlich ist mit dieser Kritik nicht der Stab über Schleiermachers Gebetslehre gebrochen. So kann man, wie Meyer-Blanck feststellt, von Schleiermacher neu lernen, dass Beten ein mehrdimensionales Geschehen ist, in dem das Hören und Gewährwerden eine hohe Bedeutung hat.¹⁹ Schleiermachers Konzeption einer Erhöhung des religiösen Selbstbewusstseins gibt auch ein gewichtiges Argument gegen den schlechten Stil belehrender Gebete an die Hand. Aber eine Grundproblematik der religionstheoretischen Argumentation lässt sich gleichwohl – auch und gerade in der Begründung berechtigter Anliegen – erkennen. Diese liegt darin, dass die Gottesdienstlehre sich nicht ohne Verluste auf eine Religionstheorie reduzieren lässt. Daran erinnert die liturgische Fundamentaltheologie. Die fundamentaltheologische Gottesdienstlehre achtet nämlich auf die Verschränkung von Dogmatik und Empirie.

Sie ist eine der Praxis des Evangeliums, der Rede von Gott und der Feier Gottes nachdenkende Theorie, die vom bekennenden Reden und Feiern nicht getrennt werden kann und darum auch nicht ins Abstrakte verflüchtigt werden darf.²⁰

Meyer-Blanck benennt die Gefahr der «wechselseitigen Selbstisolation von Liturgik und Homiletik» und fordert eine verschränkte Reflexion in einem bestimmten Interpretationsrahmen. Sein Fokus ist das *Verhältnis* von Wort und Ritus. Problematisiert wird aus dieser Warte eine reduktionistische Interpretation der Torgauer Formel.

Für Luther ist die Predigt – nahezu in Parallele zu gegenwärtigen rezeptionsästhetischen Überlegungen – das gemeinsame Werk von Prediger und Gemeinde. [...] Das Wort Gottes tritt also durch Reden und Hören zugleich in Geltung. Schon von daher verbietet sich eine Aufteilung gottesdienstlichen Geschehens in das Reden Gottes durch die Predigt und das Reden der Gemeinde durch die Antwort in Liedern und Gebeten. Es ist

¹⁸ Meyer-Blanck, Gottesdienstlehre (Anm. 5), 32.

¹⁹ Vgl. dazu ebd., 114–124, bes. 117f.

²⁰ Ebd., 77.

komplizierter. Gottes Handeln und das Handeln der Menschen lassen sich nicht säuberlich voneinander unterscheiden.²¹

Dem Auseinanderfallen der Perspektiven will Meyer-Blanck mit einer zeichentheoretisch inspirierten praktisch-theologischen Hermeneutik und Bildungslehre begegnen.²² Man könne der Schwäche von Schleiermachers Systems auch dadurch begegnen, «dass die religionstheoretische Kategorie des ‹stärker erregten religiösen Bewusstseins› durch den religiös gebrauchten biblischen Begriff des ‹Evangeliiums› ersetzt wird».²³

1.4 Das Übergewicht des Expressiven

Auf Meyer-Blancks bedenkenwerten Versuch, Gottesdienst- und Predigtlehre verschränkt zu reflektieren, gehen wir an dieser Stelle nicht weiter ein. Wir wollen einen anderen Weg beschreiten und das, was in der Tat «komplizierter» ist, im folgenden Abschnitt mit einer vertieften Reflexion liturgischer Bildung bedenken (2), hier aber, um den Argumentationsbogen abzuschließen, eine liturgiegeschichtliche Einordnung des Gesagten versuchen.

Historisch betrachtet bildet die Zeit der *Aufklärung* einen wichtigem Meilenstein für das liturgische Bewusstsein, das wir als expressiv bezeichnen. Auch Schleiermachers Auffassung vom Beten baut auf diesem Fundament auf.²⁴ Bekanntlich ist aber das Verdikt über die Liturgik der Aufklärung als einer Epoche, die den «Zerfall der Formen» zu verantworten hat, allzu einseitig.²⁵ Was den einen als Zerfall erschien, sahen andere als Befreiung. Dass man nicht nur in der Predigt nach dem Zeitgeist fragt, sondern Liturgie als Ausdruck des *Zeitgeschmacks* begreift, ist eine moderne Erscheinung. Letztlich geht es bei der Anpassung nicht nur um das Modische, sondern um die viel grundlegendere Frage, wie einerseits dem biblischen Gebot, dem Herrn neue Lieder zu singen (Ps 99,1) und andererseits der Weisung, verständlich zu beten (1Kor 14), nachgelebt werden kann. In dieser biblisch-theologischen Zuspitzung wird deutlich, dass die evangelische Liturgik schon vor der Aufklärung und Schleiermacher in einer *spiritualistischen Traditionslinie* zu sehen ist.

21 Ebd., 39. Siehe dazu auch P. Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, hg. von K. F. Müller und W. Blankenburg, Bd. 1: Geschichte, Lehre und Formen des evangelischen Gottesdienstes, Kassel 1952, 83–364, 192.

22 Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre* (Anm. 5), 84.

23 Ebd., 77; vgl. auch 36–38.

24 Ebd., 118f. Zum Folgenden vgl. auch Ch. Grethlein, *Abriss der Liturgik*, Gütersloh 1989, 49–59.

25 Vgl. dazu P. Graff, *Geschichte der Auflösung der gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands*, 2 Bde., Göttingen 1939. Eine differenzierte Darstellung der Aufklärungsliturgik gibt A. Ehrensperger, *Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung (1770–1815)*, Zürich 1971.

Auf diesem Hintergrund lässt sich der Gewinn und der Verlust einer expressiven Grundlegung der Liturgie prägnanter konturieren. Sie erlaubt es, der Liturgie eine Funktion für den Fluss der Gefühle zuzuordnen und das Religiöse von magischen, gesetzlichen, metaphysischen und moralischen Voraussetzungen zu befreien. Aber eine in dieser Weise *religionszentrierte Theologie des Gottesdienstes* ist zugleich – wie eingangs schon betont – zu voraussetzungsreich. Sie setzt voraus, dass der Gottesdienst der Kirche auf der Bibel basiert, sich am Bekenntnis orientiert und nach der Agende richtet, weil Gott *zuerst* gesprochen hat. So behält die Unterscheidung von Gottes Wort und menschlicher Antwort in der Torgauer Formel ihr unbedingtes Recht! «Gott hat das erste Wort» und der Gottesdienst ist insgesamt Antwortgeschehen, wie er insgesamt Wort ist. Denn er «ruft uns fort und fort»²⁶. Die von Meyer-Blanck geforderte Verschränkung leitet zu einer gottesdiensttheologischen Unterscheidung. *Unterschieden wird der Vorrang des Wortes Gottes vor aller Liturgie vom Vorgang des Wortes Gottes in der Liturgie*. Wenn aber die Unterscheidung von Gott und Mensch aus der Theoriebildung fällt, verliert die Liturgik ihren kritischen Rückhalt, um der Verflüssigung der Religion ins Religiöse etwas entgegenhalten zu können. Es steigt das Risiko, dass sich die Zeichen des Glaubens in «Schall und Rauch» (Goethe) auflösen. Denn mit welchem Recht und unter Berufung auf welche Autorität kann Liturgik auf einen Gottesdienst der Kirche verweisen, wenn die Symbole zu Hüllen für das Eigentliche werden?

Für uns liegt es auf der Hand, dass der ganze *theoretische Aufwand*, der seit der «anthropologischen Wende» in der Liturgik getrieben wurde, um Liturgie symbol-, ritual-, kommunikations-, spiel- und zeichentheoretisch zu erklären, das Reden über den Gottesdienst bereichert und erweitert hat.²⁷ Aber dieser Aufwand kann die *theologische Aufgabe*, den Gottesdienst der Kirche im Licht der Rede von Gott zu klären, nicht ersetzen. Wir wollen nicht zurück zu alten Fronten und falschen Alternativen. Man muss kein Verächter einer humanwissenschaftlich orientierten Liturgik sein, um unsere Einwände nachvollziehen zu können. Uns geht es darum, die Grenzen einer Gottesdiensttheorie hervorzuheben, die einer religionszentrierten Theologie folgt, und mit unserer Kritik auf eine aussichtsreichere Alternative zu verweisen. Programmatisch gewendet: Liturgik muss (auch) sagen, was die Feiargestalt des Glaubens mit den Menschen tut, und nicht nur, was Menschen mit ihren Feiern tun. Wenn Gottesdiensttheologie Rede von Gott ist und nicht nur Rede über das Reden von Gott, muss sie sagen können, was

26 Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz [= RG], Zürich 2006, Nr. 260,1 von Markus Jenny übersetzt nach dem niederländischen «God heeft het eerste woord» von Jan Wit.

27 Auch hier sei Pars pro Toto mit A. Odenthal, *Liturgie als Ritual*, Stuttgart 2002, auf ein Beispiel verwiesen, das eindrücklich den Gewinn einer mehrperspektivischen Liturgik vor Augen führt.

Gott in der Liturgie seiner Kirche geschehen lässt. Vor allem aber sollte es durch eine Ausdifferenzierung der liturgischen Anthropologie möglich werden, das Wirksame der Liturgie als heilsame Bildung und Prägung des Menschen besser zu verstehen.

Wird nämlich zu vehement nur die menschlich-subjektive Seite betont, bleibt vom innersten Kern der Feier nur noch ein *Gespür* für das Transzendente übrig. Liturgie wird dann zum *Gerüst* und die *Gestalt* zu dem, was Konvention noch zulässt. Ist man einmal so weit, kann man die heiligen Dinge selbst nur noch negativ bestimmen. Flüssiges wird flüchtig. Aus Gott wird ein Geist mit gespensischen Zügen und Gott ein Symbol, mit dem wir *etwas* zum Ausdruck bringen. Dann bekleiden und verhüllen die Gesten, Klänge und Formen der liturgischen Sprache letztlich etwas Numinoses und Unbekanntes. Aus dem Geheimnis wird etwas (Un-)Heimliches und aus Gott *ein* Geist, weil *der* Geist Gottes nicht mehr fassbar ist. Was aber nur für eine bestimmte Zeit Gültigkeit und Stimmigkeit beanspruchen kann, kann nicht mehr der Gottesdienst der Kirche und darum keine Referenz für den Gottesdienst der Gemeinde sein.

Halten wir deshalb noch einmal fest: Wird der Gottesdienst *expressiv* aufgefasst, stellt er ein Geschehen dar, dessen primäres Subjekt der Mensch als kulturell Handelnder ist. Daraus ergibt sich, dass der Gottesdienst grundsätzlich als «Ausdruckshandeln» des menschlichen Subjekts definiert wird. Diesem Gottesdienstverständnis stellen wir das «formative» gegenüber. Es zeichnet sich dadurch aus, dass dem Gottesdienst erstens eine konstitutiv prägende Wirksamkeit auf die feiernde Gemeinde zugesprochen wird und zweitens nicht der Mensch, sondern Gott als primäres Subjekt dieses Handelns betrachtet wird. Zwar vollziehen Menschen die den Gottesdienst ausmachenden Handlungen. Sie tun es aber nicht, um ihrem «religiösen Bewusstsein» Ausdruck zu verleihen, sondern weil sie darauf hoffen, dass der von ihnen angerufene, dreieinige Gott sich der Gebete, Lieder, Lesungen, der Predigt sowie der Sakramente bedienen wird, um auf die versammelte Gemeinde formativ und heiligend einzuwirken.

2. Für ein pneumatisch-formatives Gottesdienstverständnis:

Liturgische Anthropologie nach James K. A. Smith

Der theologisch orientierte Ansatz einer liturgischen Anthropologie ist in seinen Grundzügen bereits in den Gottesdiensttheologien Karl Barths und Peter Brunners zu finden²⁸ und hat in den letzten Jahrzehnten in zahlreiche Studien sowohl in der

28 Vgl. K. Barth, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen (Gifford-Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560, gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, Zollikon-Zürich 1938, 183–193; Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst (Anm. 21), 181–267.

Liturgik wie in der Ethik erneut Eingang gefunden.²⁹ Was uns motiviert, den Ansatz weiter zu vertiefen, sind Differenzierungen seitens der reformierten Theologie (und Religionsphilosophie), die bis anhin wenig Beachtung gefunden haben. Als besonders interessant erweisen sich in diesem Zusammenhang die neusten Arbeiten von James K.A. Smith.³⁰

2.1 Philosophisch-theologische Grundlagen: Zur gegenseitigen Ergänzung von «Reformational Philosophy» und «Radical Orthodoxy»

Smith entwickelt sein Gottesdienstverständnis, indem er zwei auf den ersten Blick sehr heterogene Traditionen miteinander ins Gespräch bringt: einerseits die auf Herman Dooyeweerd (1894–1977) zurückgehende «christliche Philosophie» (bzw. «Reformational Philosophy»),³¹ andererseits die – wesentlich jüngere – theologische Bewegung «Radical Orthodoxy».³² Die *Möglichkeit* eines solchen Gespräches ist Smith zufolge dadurch gegeben, dass Dooyeweerd und die Radical Orthodoxy ähnliche Ziele verfolgen. Beide üben scharfe Kritik am modernen Konzept eines vermeintlich neutralen und ungebundenen «säkularen» Bereichs.³³ Dieses wollen sie als ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis mit eigenen ontologischen

29 Vgl. D. E. Saliers, *Liturgy and Ethics. Some New Beginnings*, in: *The Journal of Religious Ethics* 7/2 (1979), 173–189; W. H. Willimon, *The Service of God. How Worship and Ethics Are Related*, Nashville, TN 1983; S. Hauerwas, *The Liturgical Shape of the Christian Life. Teaching Christian Ethics as Worship*, in: Ders., *In Good Company. The Church as Polis*, Notre Dame, IN 1995, 153–168, 247–252; B. Wannewetsch, *Gottesdienst als Lebensform. Ethik für Christenbürger*, Stuttgart 1997.

30 Smith ist Professor für Philosophie und «Congregational and Ministry Studies» am Calvin College in Grand Rapids, vgl. <http://www.jameskasmith.com/> (06.03.14)

31 Zu Dooyeweerds Philosophie siehe J. W. Skillen, *Philosophy of the Cosmomic Idea. Introducing Herman Dooyeweerd's Political and Legal Thought*, in: *Political Science Reviewer* 32 (2003), 318–380; J. Schick, *Denken des Ganzen. Eine vergleichende Studie zu den Wirklichkeitsanschauungen Karl Heims und Herman Dooyeweerds angesichts der Herausforderungen durch Postmoderne und neue Metaphysik*, Göttingen 2006, 89–130; J. Chaplin, *Herman Dooyeweerd. Christian Philosopher of State and Civil Society*, Notre Dame, IN 2011.

32 In Anlehnung an Catherine Pickstock definiert Smith die Radical Orthodoxy als «not a system, method, or formula but a hermeneutic disposition and a style of metaphysical vision. It is orthodox insofar as it seeks to be unapologetically confessional and Christian; it is radical insofar as it seeks to critically retrieve premodern roots (*radix*)» (J. K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-Secular Theology*, Grand Rapids, MI 2004, 66).

33 Gemäß diesem Konzept wird als «säkular» jener «neutrale und a-religiöse Raum oder Standpunkt» bezeichnet, der sich im Zuge der Modernisierung westlicher Gesellschaften von den «Mächten religiösen Glaubens» emanzipiert habe und nun den einzigen berechtigten Schauplatz für einen öffentlichen, vernünftigen Diskurs darstelle, vgl. J. K. A. Smith, *Secular Liturgies and the Prospects for a «Post-secular» Sociology of Religion*, in: *The Post-Secular in Question*, hg. von P. Gorski et al., New York 2012, 159–184, 163.