

E

K

G

P

Evangelisch-katholische
Studien zu Gottesdienst und Predigt

4

Luca Baschera

Hinkehr zu Gott

»Buße« im evangelisch-
reformierten Gottesdienst

V&R

neukirchener
theologie

echter

Luca Baschera, Hinkehr zu Gott



neukirchener
theologie

© 2017, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783788731595 — ISBN E-Book: 9783788731601

Luca Baschera, Hinkehr zu Gott

Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt

Herausgegeben von
Alexander Deeg / Erich Garhammer /
Benedikt Kranemann / Michael Meyer-Blanck

Band 4
Baschera
Hinkehr zu Gott

Luca Baschera

Hinkehr zu Gott

»Buße« im evangelisch-reformierten
Gottesdienst

Vandenhoeck & Ruprecht / Echter Verlag

Bibliografische Information 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.

ISBN 978-3-7887-3160-1

ISBN 978-3-429-04319-3 (Echter Verlag)

Weitere Angaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2017, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13, D-37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Niederkrüchten
Satz: Christian Moser, Zürich

Luca Baschera, Hinkehr zu Gott

Pierangelo Baschera
(1942–2014)
genitori dilectissimo

Luca Baschera, Hinkehr zu Gott

Vorwort

Der vorliegende Band stellt die überarbeitete Fassung einer Arbeit dar, die im Herbstsemester 2015 unter demselben Titel von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich als Habilitationsschrift angenommen wurde. Danken möchte ich zunächst Herrn Prof. Dr. Ralph Kunz, der als äußerst offener und großzügiger theologischer Gesprächspartner die Entstehung dieser Studie mit zahlreichen inspirierenden Anregungen begleitet hat. Mein Dank gilt gleichermaßen dem Leiter des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte der Universität Zürich, Prof. Dr. Peter Opitz, sowie dessen Mitarbeitenden. Das Institut, an dem ich bereits seit etlichen Jahren als wissenschaftlicher Mitarbeiter wirken darf, entwickelte sich für mich nicht zuletzt aufgrund der kollegialen Atmosphäre und der dort entstandenen Freundschaften gleichsam zur »akademischen Heimat«.

Gedankt sei ferner den Herausgebern der *Evangelisch-katholischen Studien zu Gottesdienst und Predigt* für die Aufnahme des Manuskripts in dieser Reihe und namentlich Herrn Prof. Dr. Michael Meyer-Blanck, der besagte Aufnahme anregte.

Mein größter Dank gilt schließlich meiner Ehefrau Anya sowie meinen Eltern Laura und Pierangelo für ihre Liebe und stetige Unterstützung. Leider kann allerdings mein Vater, der kurz vor Abschluss der Arbeit plötzlich verstarb, ihre Publikation nicht mehr erleben. Seinem Andenken sei dieses Buch gewidmet.

Winterthur, im Herbst 2016

Luca Baschera

Luca Baschera, Hinkehr zu Gott

Inhalt

Vorwort	VII
Einleitung	1
1. Die Krise der Praxis liturgischer Buße	2
2. Die Debatten in der Fachliteratur	2
3. Chancen einer Wiedergewinnung? Ziel und Anlage der Studie	5
4. Motivation und Methode	8
I. Das anthropologisch-expressive Verständnis des kirchli- chen Gottesdienstes	11
1. Die Natur des christlichen »Kultus« nach Schleiermacher	11
1.1 Grundsätzliche Expressivität	11
1.2 Akzidentelle Wirksamkeit	14
1.3 »Kultus« als menschliches Handeln	16
1.4 »Kultus« als ἐνέργεια des frommen Bewusstseins	20
2. Gottesdienst, »Performanz« und das Erbe Schleiermachers	23
2.1 Expressiv-energetisches Gottesdienstverständnis heute	24
2.2 Der Gottesdienst als grundsätzlich expressive »Performanz«	26
3. Fazit	29
II. Für ein pneumatisch-formatives Gottesdienstverständnis ...	30
1. Kirchlicher Gottesdienst als pneumatisch-formatives Ge- schehen	31
1.1 Die »Methodist Connection«: Stanley Hauerwas, Do- nald Saliers und William Willimon über Liturgie und Charakterbildung	31
1.1.1 Der Zusammenhang von Charakterbildung, »sto- ry« und Gemeinschaftspraktiken	31
1.1.2 Liturgie und Charakterbildung bei Saliers und Willimon	33
1.1.3 Liturgische Praxis als »Schlüssel zur christlichen Ethik«	36

1.2 Weitere Impulse und Ergänzungen	38
1.2.1 Bernd Wannewetsch: Gottesdienst als Lebensform	38
1.2.1.1 Der Gottesdienst als Grundlage der »homologen« Identität der Christenbürger	39
1.2.1.2 Der Gottesdienst als immer aktuell bleibender »Beginn« christlicher Ethik	42
1.2.1.3 Die stete Angewiesenheit der Kirche auf den Gottesdienst	43
1.2.2 James K. A. Smith: Gottesdienst als göttliche Pädagogik des Verlangens	45
1.2.2.1 Philosophisch-theologische Grundlagen	45
1.2.2.2 Intentionalität, Verlangen und Imagination	50
1.2.2.3 Liturgien als formative Praktiken	53
1.2.2.4 Christliche Liturgie vs. säkulare Liturgien	54
1.2.2.5 Christliche Liturgie als Ort des heiligenden Handelns Gottes	56
1.2.2.6 Zusammenfassung	58
2. Das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln im kirchlichen Gottesdienst	59
2.1 Der Gottesdienst als pneumatisches Geschehen	60
2.1.1 Handeln Gottes, Handeln des Menschen und deren »Ineinander«: Peter Brunner	60
2.1.2 Gottes Wirken in Liturgie und Sakrament bei Gerardus van der Leeuw	62
2.1.3 Die Selbstvergegenwärtigung Gottes im Gottesdienst: Manfred Josuttis	64
2.2 Theologische Modelle des Zusammenwirkens von Gott und Mensch	65
2.2.1 »Nous prions comme par sa bouche«: Das Zusammenwirken von Gott und Mensch im Gottesdienst nach Karl Barth	66
2.2.2 Gottesdienst als Kommunikationsereignis des Geistes	71
3. Pneumatisch-formative κίνησις	74
III. Die Wirklichkeit des Heils	76
1. Die Realität der Heiligung	76
1.1 Pneumatische Christusgemeinschaft	77
1.2 Die Freiheit zum Gehorsam	82
1.3 Die »habituelle« Gerechtigkeit der Wiedergeborenen	85
2. Die zweifache »Inchoativität« der Heiligung	88

IV. Der metanoetische Kern des Gottesdienstes: Die Umkehrliturgie	94
1. Historisches zur »Buße« im reformierten Gottesdienst	94
1.1 Die »Offene Schuld«	95
1.2 Das »Confiteor« und dessen Modifikationen	99
1.3 Die neue Deutung des »Bußteils« im reformierten Gottesdienst	103
2. Die reformierte Umkehrliturgie am Beispiel des Genfer/Straßburger Formulars von 1542	103
2.1 Anamnese	106
2.1.1 Besinnung auf die eigene Sündhaftigkeit	106
2.1.2 Exkurs: Was ist »Sünde«? Eine reformierte Perspektive	110
2.1.2.1 Die Anfänge reformierter Hamartologie und deren Grundzüge	111
2.1.2.2 Weiterführung: Abraham Kuyper (1837–1920) und sein Erbe	114
2.1.2.3 Jenseits der Theologie: Der Einfluss reformierter Hamartologie auf die »Reformational Philosophy«	119
2.1.2.4 Die Spezifität reformierter Hamartologie	122
2.2 Epiklese: Die Bitte um »droicte penitence«	122
2.3 Doxologie	129
2.3.1 Zuspruch der Gnade	129
2.3.2 Bundeserneuerung	132
3. Gottesdienst als Ort der μετάνοια	136
V. Der Vollzug der Umkehrliturgie – Materialliturgische Analysen	141
1. Stellung	142
1.1 Die Liturgie der deutschsprachigen Schweiz	144
1.2 Die »Reformierte Liturgie«	145
1.3 Das »Evangelische Gottesdienstbuch«	146
1.4 Auswertung	147
2. »Weg« und Inhalt	148
2.1 Die Liturgie der deutschsprachigen Schweiz	148
2.1.1 Sündenbekenntnisse	151
2.1.2 Gnadenzusprüche	153
2.1.3 Ausgeformte Bußformulare	153
2.2 Die »Reformierte Liturgie«	156
2.2.1 Eingangsgebete zum allgemeinen Gebrauch	158
2.2.2 Eingangsgebete zum Kirchenjahr	159
2.2.3 Eingangsgebete zu Themen und Anlässen	161

2.3 Das »Evangelische Gottesdienstbuch«	162
2.3.1 Vorbereitungsgebete	162
2.3.2 Bußgebete mit Kyrie und Gloria	164
2.3.3 Eingangsgebete (Grundform II)	165
2.3.4 Offene Schuld	166
2.3.5 Gemeinsame Beichte	167
2.4 Auswertung	168
2.4.1 Bekenntnis der Sünde	168
2.4.2 Epiklese	171
2.4.3 Gnadenzuspruch	172
2.4.4 Bundeserneuerung	174
3. Das »Zeremoniale«	175
3.1 Akteure und Rollen	176
3.2 Gesang	179
3.3 Stille	182
3.4 Gebärden und Körperhaltungen	186
4. Unentbehrlichkeit der Form und Interdependenz von Form und Inhalt im liturgischen Geschehen	193
 Anhang A	 197
 Anhang B	 216
 Anhang C	 244
 Bibliographie	 261
1. Abgekürzt zitierte Liturgiesammlungen, Gesangbücher, Reihen und Literatur	261
2. Sonstige liturgische Texte	262
3. Antike, Mittelalterliche und frühneuzeitliche Schriften	263
4. Literatur	265
 Personenregister	 279

Einleitung

1. Die Krise der Praxis liturgischer Buße

»Wir glauben, dass das Bekenntnis der Sünden so notwendig ist, dass es keinen Gottesdienst gibt, bei dem es nicht öffentlich vor Gott geschieht.«¹ So schrieb Johann Baptist Ott (1661–1744), Zürcher Pfarrer, Hebräisch-Professor am *Carolinum* und später Archidiakon am Grossmünster, in einer 1702 erschienenen Neubearbeitung von *De ritibus et institutis ecclesiae Tigurinae* des früheren Antistes Ludwig Lavater (1527–1586). Ähnliche Aussagen aus Schriften Bullingers und Calvins bestätigen, dass die Präsenz eines liturgischen »Bußakts« im evangelisch-reformierten Gottesdienst seit der Reformation für ebenso selbstverständlich wie unerlässlich gehalten wurde.² Diese Praxis blieb auch in den folgenden zwei Jahrhunderten erhalten.

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts lässt sich allerdings die Tendenz beobachten, das Sündenbekenntnis in andere Gebete zu integrieren, gewöhnlich in jene vor oder nach der Predigt, sodass es kein eigenständiges liturgisches Stück mehr darstellte und in der Folgezeit »ein kaum beachtetes Aschenbrödelasein« führte.³ Während das Bekenntnis der Sünde zudem anfangs einen festen Bestandteil etwa des Eingangsgebets bildete, begann man später, es als optional zu betrachten. So enthielt die Zürcher Liturgie aus dem Jahr 1855 noch ein einziges »Gebet vor der Predigt« für den Sonntagsgottesdienst, das mit einem Sündenbekenntnis einsetzte,⁴ und auch nach der Revision von 1868, bei der weitere zwei Gebete hinzugefügt wurden, fand sich in jedem

¹ Lavater/Ott, *Gebräuche*, 71.

² Vgl. CHP, Kap. 14 (Hildebrandt/Zimmermann 64): »Ebenso billigen wir besonders das [...] allgemeine und öffentliche schriftgemäße Sündenbekenntnis [*generalem et publicam illam peccatorum confessionem*], wie es in der Kirche und in gottesdienstlichen Versammlungen gesprochen zu werden pflegt«; Calvin, *Institutio* 3.4.11 (Weber 407): »Wir nehmen auch tatsächlich wahr, daß bei wohlgeordneten Kirchen mit viel Frucht die Sitte herrscht, daß der Diener an den einzelnen Sonntagen in seinem und des Volkes Namen ein formuliertes Sündenbekenntnis [*formula confessionis*] ausspricht, in dem er alle der Ungerechtigkeit zeihet und den Herrn um Vergebung bittet.«

³ Kellerhals, *Geschichte*, 263.

⁴ Gebete für die evangelisch-reformierte Kirche des Kantons Zürich (1855), 3–5.

ein Bekenntnis der Sünde.⁵ Im neuen, 1916 erschienenen und drei Bände umfassenden *Kirchenbuch für die Evangelische Landeskirche des Kantons Zürich* war ein Sündenbekenntnis indessen nur noch in 11 der insgesamt 22 vorgeschlagenen »Anfangsgebete« vorhanden.⁶ Dafür fanden sich im ersten Band vier »Sündenbekenntnisse«, die den Gebeten, die kein solches Bekenntnis enthielten, *fakultativ* vorgesetzt werden konnten.⁷ Diese Tendenz, die liturgische Buße als ein bestenfalls möglicher und jedenfalls verzichtbarer Aspekt des Eingangsggebets zu betrachten, fand schließlich Bestätigung in der für die weitere liturgische Entwicklung in der deutschsprachigen Schweiz sehr einflussreichen *Zürcher Gottesdienstordnung* von 1965. Dort heißt es in Bezug auf das »Psalmgebet«, das den Kern der Anbetung (des zweiten »Schrittes« des Predigtgottesdienstes) ausmacht und das erste durch die Liturgin/den Liturgen gesprochene Gebet darstellt: »Anfang und Schluß werden gewöhnlich von Psalmworten gebildet. Der Mittelteil kann sowohl weitere Psalmworte des Dankes und Lobpreises enthalten als auch ein Glaubens- oder Sündenbekenntnis.«⁸

Angesichts dieser Entwicklungen ist es kaum überraschend, dass die deutschschweizerische Liturgiekommission zeitgleich mit der Veröffentlichung des ersten Bandes ihrer »Liturgie« (Lit I) auch eine kleine Erklärung zum dort wiedereingeführten Bußteil erscheinen ließ:⁹ Es war offensichtlich notwendig geworden, die Schweizer Kirchen an die eigene liturgische Tradition zu erinnern. Trotz der Anregungen in Lit I und ihrer Aufnahme im Reformierten Gesangbuch von 1998, in dem unter anderem auch eine Gottesdienstordnung »mit Bußteil« wiedergegeben wird,¹⁰ ist bezüglich der heutigen Situation in den deutschschweizerischen reformierten Kirchen jedoch festzuhalten, dass »die allgemeine und verbindliche Form des regelmässigen Schuldbekenntnisses in der Gemeinde, gegebenenfalls mit Absolution [...], eindeutig verloren gegangen« ist.¹¹

2. Die Debatten in der Fachliteratur

Wurde die Tradition der liturgischen Buße im außerschweizerischen deutschsprachigen Raum – und zwar sowohl unter Reformierten als auch im lutherischen und unierten Kontext – in unterschiedlichen For-

⁵ Liturgie für die evangelisch-reformierte Kirche des Kantons Zürich (1868), 3–7.

⁶ Kirchenbuch Zürich (1916), Bd. 1, 11–27 (Nr. 2f.; 6; 9; 12f.; 15–18; 22).

⁷ A. a. O., 8f.

⁸ Zürcher Gottesdienstordnung, 19 (Hervorhebung, LB).

⁹ Vgl. Kellerhals, Sündenbekenntnis.

¹⁰ RG 152.

¹¹ Bürki, Bekenntnis der Sünde, 66.

men weitergeführt, so kann das Verhältnis zu dieser Praxis durchaus als gespalten beschrieben werden.

Einerseits stehen »Sünde« und »Buße« im Zentrum zahlreicher neuerer Publikationen, die sie sowohl fächerübergreifend (oder gar interdisziplinär)¹² wie auch in spezifisch praktisch-theologischer Perspektive reflektieren¹³ und damit von einem andauernden Interesse an den genannten Themata zeugen.¹⁴ Andererseits scheinen gerade die Präsenz eines Bußakts im Gottesdienst sowie dessen tradierte Formen am meisten umstritten zu sein.

So fordert etwa Klaus-Peter Jörns einen gänzlichen »Abschied« von einer liturgischen Praxis, bei der die Gemeinde *Gott* um Vergebung bittet und *sein* Gnadenwort empfängt, und empfiehlt stattdessen eine grundsätzliche Reinterpretation der »Offenen Schuld« im Sinne eines gegenseitigen Geständnisses der Schuld – nicht der »Sünde« als grundsätzlicher Befindlichkeit der gefallenen Kreatur – und einer ebenso gegenseitigen Lossprechung *unter den Gemeindegliedern*.¹⁵ Deutlich weniger radikal nimmt sich die Kritik Michael Klessmanns

¹² Vgl. *Brandt et al.*, Sünde; *Gräbl/Laube*, Der menschliche Makel; *Härle/Preul*, Sünde; *Lasogal/Hahn*, Gegenwärtige Herausforderungen; *Hoping/Schulz*, Unheilvolles Erbe?; *Meyer-Blanck et al.*, Sündenpredigt.

¹³ Vgl. die Arbeiten Peter Zimmerlings zur Beichte als seelsorgliche Praxis (*Zimmerling*, Studienbuch Beichte; *ders.*, Evangelische Beichte heute; *ders.*, Beichte) sowie den Sammelband *Block/Eschmann*, Peccatum magnificare, in dem die Relevanz des Sündenthemas für jedes Handlungsfeld der Praktischen Theologie reflektiert wird.

¹⁴ Besonders erwähnenswert ist der Versuch Johannes Blocks, im Anschluss an Christian Möller den »Komplex der Sünde« gerade zum »methodologischen Kriterium der Praktischen Theologie« zu erheben (*Block*, Krisis; vgl. auch *ders.*, Erfahrung, 31–42). Block zufolge kann die Praktische Theologie nur insofern einen spezifischen Beitrag zur Erfahrungsforschung leisten, als sie »ihren Gegenstandsbereich, die Konkrektion des Menschen, mit der Erfahrung des Sünderseins präzisiert« (*Block*, Krisis, 203). Wenn erkannt wird, dass sich Sünde aus jener »Ausflucht aus der eigenen Endlichkeit und Begrenztheit« ergibt (a. a. O., 197), die nicht zuletzt durch die »Denkmodelle« einer zwar an der Konkrektion von Theorien, aber nicht an der »Konkrektion des Menschen« interessierten Wissenschaft gefördert wird (ebd., 201), dann sollte die Reflexion auf die Erfahrung der Sünde im Lichte des Evangeliums nicht ohne methodologische Konsequenzen für die Praktische Theologie bleiben. Im Zentrum ihrer Arbeit stünde nicht mehr die Sorge darum, etwa im Sinne des Modells der »Kommunikation des Evangeliums« zwischen Theorie und Praxis zu vermitteln (ebd., 200). Es käme vielmehr »auf eine Praxis an, die die *Selbstkommunikation* des Evangeliums [vgl. *Dalferth*, Evangelische Theologie als Interpretationspraxis, 110–113] eröffnet, auf dass sich der Mensch in dem finde, was ihn wie ein animal relationale von außen trägt. Dann wäre die Praxis der Praktischen Theologie transparent für die Selbsttätigkeit des Evangeliums, das keiner Vermittlung oder Übersetzung bedarf, weil es seine eigene Erfahrung in sich trägt« (*Block*, Krisis, 203).

¹⁵ Jörns' liturgischer Entwurf ist abgedruckt in: *Deeg et al.*, Angewiesen auf Gottes Gnade, 129–134. Vgl. auch den diesbezüglichen Austausch zwischen Jörns und Wolfgang Ratzmann (*Jörns/Ratzmann*, Eine neue Liturgie im Gespräch) sowie *Jörns*, Plädoyer.

aus, der die Bedeutung der liturgischen Buße keineswegs in Frage stellt und dennoch für eine Revision der *Sprache* tradierter Sündenbekenntnisse plädiert. Denn diese förderten – so Klessman – »nicht die Selbsteinsicht, sie laden nicht dazu ein, dass Menschen sich selbst realistischer wahrnehmen und erkennen, sondern lösen Beschämung aus, die wiederum Abwehr und Verleugnung provoziert«. ¹⁶ Gleichzeitig wird vonseiten anderer festgestellt, dass ausgerechnet die in den letzten Jahrzehnten unternommenen Versuche, die liturgische Rede von der Sünde zu revidieren bzw. zu aktualisieren, die Bedeutung von »Sünde« häufig nicht greifbarer machen, sondern verfälschen. ¹⁷

Es fehlt allerdings auch nicht an Theologen, die sich für ein Festhalten an traditionellen Formen der gottesdienstlichen »Beichte« einsetzen, die etwa Thomas Böttrich gar als »unaufgebbaren Bestandteil des lutherischen Gottesdienstes« betrachtet. ¹⁸ Für Böttrich ist also eine liturgische Sequenz (die »Gemeinsame Beichte« vor dem Abendmahl bzw. die »Offene Schuld« im Zusammenhang mit den Fürbitten¹⁹) der Ort, an dem Sünde und Vergebung im Gottesdienst ihre dichteste Thematisierung erleben sollten. Eine Alternative dazu bietet Johannes Block. Auch er betrachtet die Rede von der Sünde als wesentlichen Aspekt des Gottesdienstes, plädiert aber im Gegensatz zu Böttrich dafür, sie nicht in einer liturgischen Sequenz, sondern in der *Predigt* zu verorten. ²⁰

Schließlich ist es interessant zu beobachten, dass die Praxis gottesdienstlicher Buße auch unter römisch-katholischen Liturgikern immer wieder zur Debatte steht, d. h. in einem Kontext, in dem jene Praxis ein relativ neues Phänomen darstellt. Denn anders als in den evangelischen Kirchen fand ein allgemeiner, die ganze Gottesdienstgemeinde involvierender *actus paenitentialis* erst anlässlich der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils Eingang in die Messliturgie. ²¹

Zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Debatte bestehen sowohl Überschneidungen als auch Differenzen. Erstere zeigen sich auf materialliturgischer Ebene und betreffen solche Fragen wie jene nach der adäquaten Verortung liturgischer Buße im Ganzen der Liturgie (im Eingangsteil oder am Ende des Wortgottesdienstes),

¹⁶ *Klessmann*, »Ich armer, elender, sündiger Mensch ...«, 163.

¹⁷ Vgl. *Lachmann*, Liturgische Rede, 125: »Der wiederkehrende Versuch, durch menschliche Negativverfahren das Theologoumenon »Sünde« greifbar zu machen, scheidet in der Regel in einer Gleichsetzung von Sünde mit Leid und schließlich von Sündenbekenntnis mit einer Klage.« Siehe auch *Nüchtern*, Sündenerfahrung, 133–135.

¹⁸ *Böttrich*, Beichte, 109. Vgl. auch *ders.*, Schuld bekennen.

¹⁹ *Böttrich*, Schuld bekennen, 247.

²⁰ Vgl. *Block*, Ein Sünder werden; *ders.*, Indikativisch; *ders.*, Rede von Sünde, bes. 371–378.

²¹ *Meyer*, Eucharistie, 336.

nach deren Häufigkeit (allsonntäglich oder nicht) und Gestalt.²² Während die Diskussion in diesem Kontext in ähnlichen Bahnen verläuft und zur Herauskristallisierung ähnlicher Optionen führt, bedingen die theologischen Differenzen, dass auf fundamentalliturgischer Ebene häufig andere Fragen im Vordergrund stehen. So bekommt vor dem Hintergrund römisch-katholischer Sakramententheologie etwa die Frage nach der »sakramentalen« Qualität liturgischer Buße und deren Verhältnis zum Bußsakrament (Beichte)²³ eine Brisanz, die dem evangelischen Kontext fremd bleibt.

3. Chancen einer Wiedergewinnung? Ziel und Anlage der Studie

Das beobachtete Schwinden der liturgischen Buße im deutschschweizerischen reformierten Kontext und die Skepsis prominenter evangelischer Theologen gegenüber diesem Aspekt der liturgischen Tradition werfen die berechtigte Frage auf, ob überhaupt Chancen zu dessen Wiedergewinnung bestehen. Die Beantwortung dieser Frage hängt aber eng mit der einer anderen zusammen: Worin gründen *eigentlich* die angesprochenen, tiefliegenden Schwierigkeiten mit der liturgischen Buße in ihren unterschiedlichen Ausformungen?

An dieser Stelle könnte etwa auf den allgemeinen Verdacht hingewiesen werden, unter dem in der Moderne der Begriff »Sünde« und deren Benutzer als »Feinde des schönen Lebens« zu stehen kamen;²⁴ oder man könnte das verbreitete (und häufig kirchlich selbstverschuldete) Missverständnis der Buße als Selbstkasteiung und -erniedrigung für die Ablehnung *liturgischer* Buße verantwortlich machen. In beiden Fällen bestünde die Hauptquelle der ablehnenden Haltung gegenüber liturgischen Konkretionen dessen, was traditionell »Buße« genannt wird, in einem mangelnden Verständnis dafür, was in genuin evangelischer Perspektive *ἁμαρτία* und *μετάνοια* bedeuten. Somit wäre es die Aufgabe der Theologen, solche Missverständnisse zu korrigieren, sodass die Weichen für eine Wiedergewinnung der entsprechenden liturgischen Praxis gestellt werden könnten.

Die Wurzeln der oben angesprochenen »Schwierigkeiten« liegen jedoch – so eine zentrale These der vorliegenden Studie – nicht so sehr in einer fehlgeleiteten Interpretation der theologischen Kategorien »Sünde« und »Buße«, sondern primär in einem bestimmten Verständnis der liturgischen Praxis im Allgemeinen.

²² Vgl. Heinz, Sondertradition; ders., Bußritus; Jilek, Eröffnung; Kleinheyer, Eröffnung.

²³ Vgl. zur Debatte Stuflesser, Sakrament, 25; Meßner, Überlegungen, 227; ders., Feiern, 212f.

²⁴ Vgl. etwa Schulze, Sünde.

Es besteht in der heutigen deutschsprachigen evangelischen Liturgik die Tendenz, im Gefolge Schleiermachers den Gottesdienst in erster Linie als Ausdruckshandeln der feiernden Menschen zu verstehen. Entsprechend einem solchen *anthropologisch-expressiven* Gottesdienstverständnis spiegle sich im Gottesdienst das wider, was die Menschen »innerlich« bewegt: Er sei eine »Bühne«, auf der sie ihre Befindlichkeit anhand »religiöser« Symbole »darstellen«. Deshalb müsse auch umgekehrt gelten, dass das, was in dieser Befindlichkeit keinen Platz hat, im Gottesdienst auch nicht zum Vorschein kommen könne.²⁵

Dies bedeutet in Bezug auf die Bußliturgie, dass sie nur insofern im Gottesdienst Platz haben könnte, als in ihr ein Aspekt des »religiösen Bewusstseins« der Gottesdienst feiernden Menschen zum Ausdruck käme. Wenn es nun aber der Fall ist, dass sich die Gottesdienstteilnehmenden weitgehend von der Vorstellung entfremdet haben, dass sie »sündhaft« seien (unabhängig davon, ob dies im Sinne der Sünde als »Tat« oder als »Macht« verstanden wird),²⁶ dann liegt nach diesem Argumentationsmuster der Schluss nahe, dass so etwas wie ein Bekenntnis der eigenen »Sünde« im Gottesdienst keine ersichtliche Berechtigung mehr haben kann.

Dass auch »religiöse« Menschen von sich aus kein Sündenbewusstsein haben, stellt jedoch kein bloß historisch gewachsenes Phänomen dar. In spezifisch theologischer Hinsicht und im Horizont einer evangelischen Hamartologie gilt es vielmehr anzuerkennen, dass Selbstgerechtigkeit wesentlich zum postlapsarischen Zustand des Menschen gehört: Die Sünde erweist sich als solche unter anderem dadurch, dass sie sich auf diese Weise subtil verdeckt.²⁷ Daraus folgt, dass, insofern

²⁵ Diese Sicht auf die liturgische Handlung kann als besondere Konkrektion jenes »Expressivismus« betrachtet werden, der etwa nach Charles Taylor eine in der Romantik initiierte, aber bis heute aktuelle und für die westliche Kultur prägende geistige Bewegung darstellt (vgl. *Taylor, Sources*, 374; 376). Allerdings ist nach Taylor zwischen »romantischem« und »post-romantischem« (d.h. heutigem) Expressivismus zu unterscheiden. Denn für die romantischen Expressivisten sollte im Selbstaussdruck des Menschen doch der Erfahrung einer höheren Wirklichkeit Ausdruck verschafft werden, während der heutige Expressivismus – den Taylor auch »exklusiven Humanismus« nennt (vgl. *Taylor, Secular Age*, 18) – von einer grundsätzlichen und nicht hinterfragten »inhaltlichen Selbstbezüglichkeit des Selbstaussdrucks« (*Schlette, Selbstverwirklichung*, 96) ausgeht.

²⁶ Vgl. *Zimmerling, »Gott ist einsam geworden«*, 254–256.

²⁷ Vgl. *Rawls, Brief Inquiry*, 201 f.: »For righteousness so easily cloaks the sin of self-righteousness, and of this greater sin was the Pharisee guilty [vgl. Lk 18,10–14]. This kind of egotism, which is sin in the face of all that is good, is the most dangerous and the most poisonous. As Whale puts it: ›There is no sin so subtly dangerous as the self-sufficiency of the morally religious man‹ [John S. Whale, *Christian Doctrine*, Cambridge 1941, 39]. This subtlety of sin enables it to corrupt the best, as well as the worst, that is in us.« Siehe auch *Zimmerling, »Gott ist einsam geworden«*, 258; *Ges-trich, »Erbsünde«*, 168–172; KD IV/2, 468.

der Gottesdienst primär als menschliches, expressives Handeln verstanden wird, die liturgische Buße früher oder später als Fremdkörper im gottesdienstlichen Geschehen empfunden werden muss.

Der erste Schritt hin zu einer Wiedergewinnung der liturgischen Bußpraxis wird daher notwendigerweise in einer Problematisierung dieses vorherrschenden Gottesdienstverständnisses bestehen müssen. Denn erst vor dem Hintergrund einer alternativen, *pneumatisch-formativen* Sicht auf die Liturgie wird es überhaupt möglich sein, den Sinn liturgischer Buße im kirchlichen Gottesdienst sowie im Zusammenhang mit dem gesamten Glaubensleben aus evangelisch-reformierter Perspektive zu verstehen.

So wird im ersten Kapitel das anthropologisch-expressive Gottesdienstverständnis ausgehend von dessen prominentestem Vertreter, Friedrich Schleiermacher, angesprochen und analysiert, während das zweite Kapitel unter Berufung auf zahlreiche Autoren, die sowohl die formative Kraft der Liturgie wie auch die Priorität göttlichen Handelns in ihr betont haben, für ein pneumatisch-formatives Gottesdienstverständnis plädiert.

Kapitel 3 skizziert das evangelisch-reformierte Verständnis der »Heiligung«. Diese stellt nämlich jenen grundsätzlich inchoativen Erneuerungsprozess dar, welcher das gesamte Leben der Christenmenschen umfasst und vor dessen Hintergrund es erst möglich ist, die formative Bedeutung liturgischer Praxis zu begreifen.

Um Letztere zu erläutern, wird im vierten Kapitel eine spezifische Sequenz aus der Genfer/Straßburger Liturgie von 1542 ausgelegt. Diese stellt ein typisches Beispiel von evangelisch-reformierter Buß- bzw. »Umkehrliturgie« dar: Entlang der vier Schritte von Bekenntnis, Epiklese, Gnadenzuspruch und Bundeserneuerung wird die Gemeinde im Selbstverständnis als zugleich Sünderin und Begnadigte eingeübt und dabei auf Gott den Schöpfer und Erlöser *re-orientiert* (μετάνοια). Die Analyse wird verdeutlichen, dass gerade in einer solchen angesichts der grundsätzlichen Inchoativität der Heiligung stets notwendigen Re-Orientierung auf Gott hin die formative Wirkung der Umkehrliturgie sowie – von ihr aus gesehen – des gesamten Gottesdienstes besteht. In diesem Sinn bilden die Annahme eines pneumatisch-formativen Gottesdienstverständnisses und die Wiedergewinnung der Umkehrliturgie gleichsam zwei Seiten derselben Medaille. Denn gerade an der Umkehrliturgie wird die Qualität jener formativen Wirkung deutlich, die gemäß einem pneumatisch-formativen Gottesdienstverständnis der Liturgie als Ganzer eigen ist.

Im Blick auf eine solche Wiedergewinnung stellen sich aber nicht nur fundamental-, sondern auch materialliturgische Fragen. Deshalb wendet sich das fünfte und letzte Kapitel dem *Vollzug* der Umkehrliturgie zu. Vor dem Hintergrund der im vierten Kapitel gewonnenen Einsich-

ten werden bestehende Formulare gesichtet, die sich für deutschsprachige evangelisch-reformierte Liturginnen und Liturgen als Referenzgrößen anbieten. Diese werden unter verschiedenen Gesichtspunkten analysiert: Nicht nur die Stellung der liturgischen Buße im Rahmen des Gottesdienstes sowie ihr »Weg« und Inhalt kommen dabei zur Sprache, sondern auch Fragen des »Zeremoniale« (Akteure und Rollen, Gesang, Stille, Gebärden und Körperhaltungen). Um die Nachvollziehbarkeit der Argumentation zu fördern und die Lektüre durch zu viele Zitate nicht zu erschweren, wurden alle liturgischen Texte, auf die sich die Analysen beziehen, in drei Anhängen wiedergegeben.

4. Motivation und Methode

Wie aus der obigen Skizze der vorliegenden Studie hoffentlich deutlich wurde, gründet das Plädoyer für eine Wiedergewinnung der Umkehrliturgie für den evangelisch-reformierten Sonntagsgottesdienst nicht so sehr im bloßen Wunsch, einem Stück reformierter liturgischer Tradition wieder Geltung zu verschaffen. Vielmehr geht es auf die These zurück, dass in der liturgischen Buße wirkliche *Hinkehr zu Gott* (*conversio ad Deum*), d.h. Re-Orientierung auf jenen Gott hin geschieht, der uns durch seine Zuwendung radikal um-orientiert (hat) und von dem wir uns doch immer wieder abwenden.²⁸ Sich die Umkehrliturgie erneut anzueignen, bedeutete somit, jene liturgische Sequenz in den evangelisch-reformierten Gottesdienst wieder zu integrieren, an der die *metanoetisch-reorientierende* Grunddimension allen evangelisch verstandenen Gottesdienstes eminent erfahrbar wird. Zugleich dürfte die oben dargelegte Struktur der Studie jedoch auch Fragen bezüglich deren Methodologie aufkommen lassen. Denn zur Behandlung des Themas »liturgische Buße« verbindet sie offensichtlich die Zugänge unterschiedlicher Disziplinen miteinander, nämlich der Liturgik, der Historischen Theologie und der Dogmatik. Insofern unterscheidet sich die vorliegende Untersuchung deutlich von eher empirisch bzw. humanwissenschaftlich angelegten Arbeiten, wie sie in den letzten Jahrzehnten in der deutschsprachigen evangelischen Liturgik üblich geworden sind.

Was die Methodologie anbelangt, korrespondiert der hier beschrittene Weg weitgehend mit dem Modell einer »Systematischen Liturgiewissenschaft«, wie sie etwa vom römisch-katholischen Liturgiewissenschaftler Reinhard Meßner vertreten wird.²⁹ Im Besonderen entspre-

²⁸ Vgl. *Kunz*, *Conversio*, 38.

²⁹ Vgl. *Meßner*, Was ist systematische Liturgiewissenschaft? Meßners Ansatz weist eine große Ähnlichkeit zur vor allem in Nordamerika angesiedelten, aber mittlerweile

chen drei Charakteristika unserer Studie dem Konzept einer Systematischen Liturgiewissenschaft.

Erstens wird für eine eminent theologische Betrachtung des Gottesdienstes plädiert:³⁰ Gottesdienst ist primär³¹ pneumatisches Geschehen, d.h. Ort des geistvermittelten Handelns Gottes an der feiernden Gemeinde. Die Untersuchung gilt also in erster Linie diesem pneumatischen Geschehen, so wie es sich in der konkreten liturgischen Feier ereignet. Es ist das Handeln Gottes, das den primären *Gegenstand* der Untersuchung bildet, wobei dieser Gegenstand anhand der Liturgie beleuchtet wird, sodass Letztere die unverzichtbare *Quelle* der Untersuchung darstellt.³² Die Betonung, dass die Liturgie unverzichtbare Quelle liturgiewissenschaftlicher Forschung sei, bedeutet allerdings nicht, sie sei ihr einziger *Maßstab*. Die Spezifität liturgiewissenschaftlicher Reflexion beruht zwar darauf, dass sie im Unterschied zu anderen theologischen Disziplinen vom liturgischen Vollzug ausgeht. Da sich ihr Gegenstand aber mit demjenigen der Theologie im Allgemeinen deckt, gilt für sie derselbe Maßstab wie für jede Form von theologischer Reflexion: das biblische Zeugnis im Horizont der Geschichte seiner Auslegung.³³

Zweitens wird als Methode für die Erschließung des genannten Gegenstands der Kommentar gepflegt.³⁴ Dies ergibt sich daraus, dass die Liturgie als Quelle der Untersuchung betrachtet wird: Die theologische Erschließung der Beschaffenheit des Handelns Gottes im Gottesdienst erwächst aus der Betrachtung und Kommentierung des liturgischen

auch im deutschen Sprachraum rezipierten »Liturgischen Theologie« auf. Für eine Einführung in die Liturgische Theologie in evangelischer Perspektive vgl. *Haspelmath-Finatti*, *Theologia Prima*; zur römisch-katholischen Diskussion darüber siehe *Hoping* et al., *Liturgische Theologie*.

³⁰ Siehe unten, Kap. II.

³¹ Man beachte: Gottesdienst ist selbstverständlich auch menschliches Handeln und als solches zu untersuchen und zu reflektieren, auch mithilfe von sogenannten Humanwissenschaften (*Meßner*, Was ist systematische Liturgiewissenschaft?, 270). Was aber die theologische Sicht auf den Gottesdienst wesentlich charakterisiert, ist die Betrachtung des liturgischen Vollzugs als ein *zugleich* und *primär* pneumatisches Geschehen: Die im Namen Jesu versammelte Gemeinde feiert den Gottesdienst in der Hoffnung, dass sich Gott selbst durch seinen Heiligen Geist der menschlichen Worte und Handlungen bedienen möge, um an den Menschen zu handeln (siehe unten, Kap. II.2.1). Deshalb können humanwissenschaftliche Zugänge für eine theologische Untersuchung des Gottesdienstes weder konstitutiv noch normativ sein (*Meßner*, Was ist systematische Liturgiewissenschaft?, 271).

³² A. a. O., 262.

³³ Vgl. A. a. O., 268. Zum Verhältnis von Bibel und Geschichte ihrer Auslegung (Tradition) bzw. Dogma in reformierter Perspektive vgl. *Weber*, *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. 1, 304; *Bavinck*, *Reformed Dogmatics*, Bd. 4, 420f.; *Muller*, *Holy Scripture*, 483f.

³⁴ Siehe unten, Kap. IV. Vgl. *Meßner*, Was ist systematische Liturgiewissenschaft?, 263.

Vollzugs. Es wäre dabei allerdings eine Verkürzung, wenn die Aufmerksamkeit nur auf die jeweils aktuellen liturgischen Formen gerichtet würde. Vielmehr erweist sich die Einbeziehung der liturgischen Tradition als hilfreich, um die nötige kritische Distanz gegenüber dem je Gegebenen zu gewinnen.³⁵ Jedenfalls gilt es festzuhalten: Theologische Reflexion (die Rede *vom* handelnden Gott) ist im Sinne einer Systematischen Liturgiewissenschaft immer sekundär gegenüber der primären Theo-Logie als Rede *zum* handelnden Gott im gemeinsamen Gebet, das der Gottesdienst ist.³⁶

Drittens weist eine so konzipierte Untersuchung auch eine kritische Dimension auf.³⁷ Denn die durch die Betrachtung der Liturgie gewonnenen Erkenntnisse bezüglich des Handelns Gottes in ihr und durch sie dienen ebenso als Kriterien zur Beurteilung gegenwärtiger sowie (womöglich) zur Orientierung künftiger liturgischer Praxis.

Die vorliegende Studie nimmt sich somit als eine theologische Untersuchung aus, die ihren Ausgangspunkt im Gottesdienst hat, deren Gegenstand das Handeln Gottes ist, so wie sich dieses aus der Liturgie erschließen lässt, und deren Fluchtpunkt in einer kritischen Betrachtung gegenwärtiger liturgischer Praxis besteht.³⁸

³⁵ Vgl. a. a. O., 269.

³⁶ A. a. O., 265–267, bes. 266: »Der adäquateste theologische Sprachmodus (modus loquendi theologicus) ist die Rede zu Gott. Bevor Theologie in der 3. Person etwas über Gott sagen kann, muß der Theologe zuvor die theologische Aussage in der 2. Person gemacht haben. Theologie in diesem ersten, fundamentalen Verständnis ist nicht Gotteslehre, sondern Gottespreisung.«

³⁷ Siehe unten, Kap. V. Vgl. *Meßner*, Was ist systematische Liturgiewissenschaft?, 262f.

³⁸ Wie *Meßner* (a. a. O., 262f., Anm. 23) bemerkt, besteht offensichtlich eine enge formale Verwandtschaft zwischen dem hier skizzierten Vorgehen und einer »an der Verkündigung orientierten Dogmatik« wie etwa jener Karl Barths, vgl. KD I/1, 261 sowie *Barth*, Einführung, 50.

I. Das anthropologisch-expressive Verständnis des kirchlichen Gottesdienstes

Die heutige deutschsprachige evangelische Liturgik ist weitgehend von einem Gottesdienstverständnis geprägt, das sich als »anthropologisch-expressiv« bezeichnen lässt. Auf dessen Grundzüge wird im Folgenden anhand der Liturgik Friedrich Schleiermachers eingegangen, der ein solches Gottesdienstverständnis erstmals umfassend begründet hat. Anhand seiner *Praktischen Theologie*, seiner Vorlesungen zur christlichen Sittenlehre sowie seiner systematischen Theologie (*Der christliche Glaube*) gilt es herauszustellen, wie für Schleiermacher der »Kultus« letztlich eine Form der Aktualisierung des »frommen Bewusstseins« darstellt und deshalb auch als dessen ἐνέργεια definiert werden kann.

Vor diesem Hintergrund wird in einem zweiten Schritt auf drei zeitgenössische Entwürfe eingegangen, die den anhaltenden Einfluss der anthropologisch-expressiven Liturgik Schleiermachers verdeutlichen.

1. Die Natur des christlichen »Kultus« nach Schleiermacher

1.1 Grundsätzliche Expressivität

Das gottesdienstliche Handeln der Christen ist nach Schleiermacher »Kultus«, d.h. eine bestimmte Form von menschlichem, religiösem Handeln in christlicher Bestimmung.

Alles spezifisch christliche Handeln entsteht Schleiermacher zufolge »aus der Herrschaft des christlich bestimmten religiösen Selbstbewusstseins«. ¹ Religiöses Bewusstsein eigne als solches jedem Menschen, insofern sich jeder Mensch seiner selbst als »schlechthin abhängig« bewusst sei. ² Das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit stellt bei Schleiermacher gleichsam eine religiöse Grunderfahrung dar, die jeder Mensch macht und von der er in Beziehung zu Gott gesetzt wird, wobei »Gott« in diesem Zusammenhang nichts anderes als das in dieser Erfahrung mitgesetzte »Woher« des sich als schlechthin abhängig

¹ *Schleiermacher*, *Christliche Sitte*, 32.

² *Schleiermacher*, *Der Christliche Glaube* § 4, Leitsatz, Bd. 1, 32,12–15.

erfahrenden Daseins bezeichnet.³ In diesem Sinn ist jeder Mensch »religiös« und »fromm«, weil so verstandene »Religion« untrennbar vom Mensch-Sein ist. Das Christentum verhält sich nun zu dieser allgemeinen Religiosität wie eine Spezies zum ihr übergeordneten Genus, wobei die *differentia specifica* darin besteht, dass im Christentum »alle Gemeinschaft mit Gott angesehen wird als bedingt durch den Act der Erlösung durch Christum«.⁴

Vom christlich bestimmten religiösen Selbstbewusstsein gehe ein Impuls zum Handeln aus, das seinerseits zwei Formen annehmen kann. Die eine Form umfasst »alle Thätigkeiten, welche sich darauf beziehen, die absolute Seeligkeit hervorzubringen«.⁵ Absolute Seligkeit – definiert als Zustand der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott in Christus⁶ – können Christen auf Erden dennoch nicht besitzen, sondern lediglich anstreben, sodass ihr Zustand als einer »werdender Seeligkeit« beschrieben werden könne.⁷ Ihr religiöses Bewusstsein lässt sie zwar einen »Anspruch an die Gemeinschaft mit Gott«, eine »Freude an dem Herrn«⁸ verspüren; diese »höhere Lebenspotenz« befinde sich aber stets im Kampf mit der »niederen Lebenspotenz«, die sich der Befriedigung jenes Anspruchs widersetzt.⁹ Je nachdem, ob »der Anspruch auf die Gemeinschaft mit Gott in einem gegebenen Momente sich negiert zeigt«¹⁰ oder »eine niedere Lebenskraft in die Anforderung der höheren kommt und derselben [...] sich willig und verlangend zuneigt«,¹¹ wird das Selbstbewusstsein durch »Unlust« oder »Lust« bestimmt. Aus jedem dieser Zustände gehe zwar ein Impuls zum Handeln hervor, das aber im Falle der Unlust als »wiederherstellendes Handeln«, im Falle der Lust hingegen als »verbreitendes, erweiterndes Handeln« in Erscheinung trete.¹² Obwohl diese beiden Handlungstypen nicht identisch sind, ist ihnen dennoch gemeinsam, dass der Mensch durch sie »aus einem Zustande hinaustreten will in einen anderen«,¹³ weshalb beide von Schleiermacher unter dieselbe Kategorie des »wirksamen Handelns« subsumiert werden. Als »wirksam« definiert Schleiermacher – entsprechend der aristotelischen Ka-

³ A. a. O. § 4.4, Bd 1, 39,1–4. Vgl. *Schleiermacher*, Christliche Sitte, 31: »Wo das Selbstbewußtsein verbunden ist mit dem Bewußtsein des höchsten Wesens: da ist ein religiöser Gemüthszustand, da ist Frömmigkeit.«

⁴ A. a. O., 32.

⁵ A. a. O., 43.

⁶ A. a. O., 36.

⁷ A. a. O., 39f.

⁸ A. a. O., 41f.

⁹ A. a. O., 44.

¹⁰ A. a. O., 43.

¹¹ A. a. O., 45.

¹² A. a. O., 44f.

¹³ A. a. O., 50.

torie der ποιήσις – jenes Handeln, das einen dem Handeln selbst externen Zweck verfolgt, und betrachtet ihn deshalb als analog zur »Geschäftsthätigkeit«.¹⁴

Nicht alles christliche Handeln falle aber unter diese Kategorie. Es gebe nämlich auch eine Form von Handeln, die weder aus Unlust noch aus Lust hervorgehe, sondern vielmehr aus jener relativen »Befriedigung«, die zwischen Momenten der Lust und anderen der Unlust »nothwendig eintritt«. Dies sei ein Handeln, das »gar nicht dazu bestimmt ist, eine Veränderung irgend einer Art hervorzubringen«, sondern das »Ausdruck des inneren ist[,] ohne eigentliche Wirksamkeit zu sein«.¹⁵ Ein solches Ausdruckshandeln setzt zwar das eigentlich wirksame Handeln sowohl logisch – weil es Unterbrechung und Negation des wirksamen Handelns ist – als auch ontologisch – das Innere, das heraustreten soll, muss an sich vorhanden sein¹⁶ – immer voraus. Es unterscheidet sich aber grundsätzlich vom wirksamen Handeln, weil es auf keinen expliziten Zweck ausgerichtet ist.¹⁷ Vielmehr rührt diese zweite Form von Handeln von einer relativen »Befriedigung« her, d. h. von einer – zumindest partiellen – Erreichung des Zwecks, den das vorausgehende wirksame Handeln verfolgte.

Dass diese zweite Form von Handeln *zweckfrei* im oben genannten Sinn ist, bedeutet allerdings Schleiermacher zufolge nicht, dass sie auch *zwecklos* sei. In ihr manifestiert sich vielmehr die fundamentale Tendenz des Menschen, anderen gegenüber – in deren Gemeinschaft sich der Einzelne immer schon vorfindet – die »innere Bestimmtheit des Selbstbewusstseins« *darzustellen*, um diese »äußerlich [zu] fixiren«.¹⁸ Diese gemeinschaftliche, auf Darstellung vor anderen hinauslaufende Komponente ist das zweite Merkmal des hier von Schleiermacher beschriebenen, vom »wirksamen« sich unterscheidenden Handelns:

So daß wir aus diesen beiden Betrachtungen zwei Formeln finden für unsere Thätigkeit, 1) die, daß sie *reiner Ausdruck* ist, und darin ist die Wirksamkeit negirt, weil nur damit das Streben dargelegt wird, den Moment zu fixiren; 2) die, daß sie rein *darstellendes* Handeln ist, d. h. keinen anderen Zweck hat, als das eigene Dasein für andere aufnehmbar zu machen, womit ebenfalls alle eigentliche Wirksamkeit ausgeschlossen ist, die nur von Lust oder Unlust ausgehen kann.¹⁹

¹⁴ Schleiermacher, Praktische Theologie, 71.

¹⁵ Schleiermacher, Christliche Sitte, 48.

¹⁶ Vgl. Schleiermacher, Praktische Theologie, 73.

¹⁷ Schleiermacher, Christliche Sitte, 48.

¹⁸ A. a. O., 50f.

¹⁹ A. a. O., 50.