

Calvins Genfer Gottesdienstordnung – Perspektiven für Liturgie und Ökumene

von Gregor Etzelmüller

Nach seiner Rückkehr nach Genf regelt Calvin in der 1542 erschienenen Schrift „La forme des chantz et prières ecclésiastiques“ („Die Gestalt der kirchlichen Gesänge und Gebete“¹) das gottesdienstliche Leben der Stadt. Es ist die Stärke dieser Gottesdienstordnung, dass sie aus dem Hören auf die Schrift heraus gestaltet ist und dabei insbesondere auch die Weisheit alttestamentlicher Traditionen berücksichtigt. Indem Calvin den christlichen Gottesdienst in Analogie zum alttestamentlichen Tempel versteht, wirkt er schon am Beginn der Neuzeit der Selbstsäkularisierung des Protestantismus entgegen. Die alttestamentlich-tempeltheologischen Bezüge von Calvins Gottesdienstverständnis sind aber auch heute noch orientierungskräftig. Möglicherweise lässt sich von ihnen her selbst jene Praxis verstehen, die Calvin in Genf freilich zu verhindern trachtete: nämlich das Abendmahl nicht jeden Sonntag zu feiern.

1. Die tempeltheologische Prägung von Calvins Gottesdienstordnung

Betrachtet man Calvins Genfer Liturgie, so fallen gleich zu Beginn zwei Bezugnahmen auf tempeltheologische Überlieferungen des Alten Testaments auf. Am Anfang des Gottesdienstes steht das Ps 124,8 entnommene Adjutorium: „Unsere Hilfe sei im Namen des Herrn, der den Himmel und die Erde gemacht hat“ (161,34f.) – also ein Zitat aus einem Wallfahrtspsalm, mit dem Gott selbst herbeigerufen wird. Denn wenn wir Gottes „Namen anrufen, so rufen wir Gott ganz herbei, daß er sich uns als gegenwärtig erweise!“ (Inst. III,20,2).

¹ La forme des chantz et prières ecclésiastiques/Die Genfer Gottesdienstordnung (1542), in: CStA 2, 148-225, 151,18f. Zitatnachweise im fortlaufenden Text, die nur Seiten- und Zeilenangabe enthalten – also etwa: 151,33 – beziehen sich auf diese Ausgabe. Die Genfer Agende wird dabei auf deutsch zitiert, da mit Hilfe der Studienausgabe der französische Text schnell gefunden und verglichen werden kann.

Anschließend fordert der Pfarrer die Gemeinde auf, sich ihre Sünden bekennd „vor das Angesicht des Herrn“ zu stellen (163,2f.). Damit greift die Liturgie die alttestamentlich-tempeltheologische Vorstellung auf, dass der Gottesdienst vor dem Angesicht des Herrn gefeiert wird (vgl. Ps 22,28; 68,4; 95,2; 141,2; Dtn 16,16). Die Vorstellung begegnet zudem im Fürbittengebet, in dem es heißt: „vor deinem Angesicht [...] sind wir hier versammelt“ (165,40f.).

Diese templetheologischen Bezüge der Genfer Liturgie erklären auch die markante Stellung des Sündenbekenntnisses gleich zu Beginn des Gottesdienstes. In der *Institutio* führt Calvin aus: „Stellen wir uns doch in jeder heiligen Zusammenkunft vor Gottes und der Engel Angesicht – was sollte aber da anders der Anfang unseres Tuns sein, als die Erkenntnis unserer Unwürdigkeit“ (Inst. III,4,11). Calvin schließt mit der Anordnung, den Gottesdienst mit einem gemeinsamen Sündenbekenntnis zu eröffnen, freilich nicht nur allgemein an templetheologische Vorstellungen an, sondern auch konkret an alttestamentliche Kultbestimmungen: „Aus diesem Grunde hat der Herr einst im israelitischen Volke die Einrichtung getroffen, dass das Volk unter Vorsprechen des Priesters seine Missetaten öffentlich im Tempel bekannte (Lev 16,23). [...] Diese Art der Beichte sollte in der Kirche ordentlich im Schwange gehen“ (Inst. III, 4,10f.).

Diese Anschlüsse an templetheologische Vorstellungen fallen besonders im Vergleich zu den Gottesdienstordnungen der anderen Reformatoren auf. In der Tat haben sie mentalitätsprägend gewirkt. So hat der französischsprachige Protestantismus – im Anschluss an Calvins Sprachgebrauch² – seine Kirchen als *temple* bezeichnet. Calvin etwa schreibt den „in der Anfechtung stehenden Evangelischen des französischen Poitou [...] 1554, man solle sich zum gemeinsamen Gottesdienst in Privathäusern zusammenfinden. Den Besitzern solle es eine Ehre sein, ihre Häuser Gott zum Tempel zu weihen“.³

² In der *Institutio* bezeichnet Calvin die öffentlichen Kirchengebäude als „*templa publica*“ (vgl. nur Inst. III,20,30/OS IV,340,19); derselbe Sprachgebrauch findet sich auch in der Genfer Gottesdienstordnung (vgl. 150,19). Entsprechend wurden in Genf die Kirchen Tempel genannt [vgl. etwa die *Ordonnances sur la Police des Eglises de la Campagne* von 1547, in der die Kirchen als „*les temples*“ bezeichnet werden (CO 10 I, 55)].

³ B. BUSCHBECK, *Die Lehre vom Gottesdienst im Werk Johannes Calvins*, Inaugural-Dissertation, Marburg 1968, 149; vgl. CO 15, 223: „*Que ceux qui ont maisons propres, se sentent honorez quilz les puissent consacrer a Dieu pour temples*“. Dem französischsprachigen

Die alttestamentlichen Bezüge der Liturgie und die Bezeichnung der Kirchen als Tempel verdeutlichen, dass Calvin den christlichen Gottesdienst in Kontinuität zur zentralen Institution des alttestamentlichen Kultes versteht. Dieser positive Anschluss an die alttestamentlichen Tempelkonzeptionen war für Calvin deshalb möglich, weil er unter Rückgriff auf das Altargesetz des Bundesbuches (Ex 20-22) den Tempel als Stätte der Verkündigung verstand. Im Altargesetz des Bundesbuches findet sich die Verheißung: „An jeder Stätte, an der ich meinen Namen kundmachen werde, will ich zu dir kommen und dich segnen“ (Ex 20,24). Diese Bestimmung bindet die erwartbare Gegenwart Gottes an die Verkündigung seines Namens. Nicht die Heiligkeit des Ortes, sondern die Verkündigung Gottes macht das Kommen Gottes erwartbar.⁴ Calvin hat diese Überlieferung in der Institutio explizit aufgegriffen. Für Calvin verdeutlicht Ex 20,24, dass der Tempel „ohne die Unterweisung in der Frömmigkeit keinen Nutzen hat“ (Inst. IV,1,5).

Der Tempel war im alten Israel freilich nicht nur – und historisch betrachtet: nicht einmal vorrangig – Stätte der Verkündigung, er war vor allem Opferstätte. Auch dieses Verständnis des Tempels greift Calvin auf: Schon die Propheten hätten erkannt, dass der eigentliche Sinn des Opfers das Gebet gewesen sei. Eben deshalb hätte Jesaja den Tempel ein „Bethaus“ nennen können (Jes 56,7). Der Tempel ist also für Calvin einerseits im Licht von Ex 20,24 verstanden: Ort der Verkündigung, andererseits im Licht von Jes 56,7 verstanden: Ort des Gebets. Diese beiden Funktionen des Tempels leben nach Calvin im christlichen Gottesdienst weiter.

Man könnte von daher sagen: Calvin konzipiert den alttestamentlichen Tempel als eine Art Mega-Synagoge – und versteht in Kontinuität zu dem so verstandenen Tempel den christlichen Gottesdienst als synagogalen. Doch der Rückgriff auf die tempeltheologischen Überlieferungen leistet für Calvin noch mehr: Wie nämlich nach Ex 20,24 über jedem Ort, wo Gott seinen Namen verkündigen lässt, die Verheißung steht, dass er dort selbst

chigen Protestantismus ist heute kaum mehr bewusst, dass die Bezeichnung als Tempel die besondere Würde der für den evangelischen Gottesdienst bestimmten Versammlungsräume zum Ausdruck bringen soll. Wiederholt habe ich die Auskunft bekommen, die Bezeichnung der Kirchen als Tempel sei den Reformierten von außen – in einem denunziatorischen Sinne – aufgenötigt worden.

⁴ Vgl. F. CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 201-205.

zu seinem Volk kommen und es segnen will, so kann man auch dort, wo die christliche Verkündigung laut wird, erwarten, dass sich Gott segnend vergegenwärtigt. Für Calvin stand fest: „Wenn wir die Barmherzigkeit Gottes predigen, so kommt der Segen über alle, die uns hören, denn es ist, als käme Gott und spräche uns seine Gunst zu“.⁵

In seiner Konzentration auf Verkündigung und Gebet könnte man den christlichen Gottesdienst als einen synagogalen bezeichnen. Weil sich aber mit Verkündigung und Gebet die Verheißung des Kommens Gottes verbindet, steht der christliche Gottesdienst zugleich in Kontinuität zum alttestamentlichen Tempel als Ort der Einwohnung Gottes in Israel.

Wie es der Sinn des alttestamentlichen Tempels war, Zugang zur himmlischen Sphäre Gottes zu gewinnen,⁶ so versteht Calvin das Kommen Gottes in unsere Gottesdienste von seiner Funktion her, uns „zu seiner himmlischen Herrlichkeit emporzuführen“ (Inst. IV,1,5). Calvin fasst dieses Kommen Gottes christologisch und führt aus: Wie die besondere Herrlichkeit des Kommens Christi darin lag, „daß er uns das Tor des Himmels aufgetan hat, so daß wir freien Zugang haben“ (Inst. II,9,2), so liegt die Herrlichkeit seines Kommens in die Versammlungen seiner Gemeinde darin, dass „er uns zu sich emporführt“ (Inst. IV,17,31).

⁵ CO 27, 645: „Quand nous preschons la misericorde de Dieu, voila une benediction sur tous ceux qui nous escoutent: car c'est autant comme si Dieu venoit ici, et qu'il declarast sa faveur envers nous“ [Übersetzung oben nach A. GANOCZY, *Ecclesia Ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin* (Ö.F.E III), Freiburg u.a. 1968, 280f.].

⁶ Vgl. F. HARTENSTEIN, *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kultradtition* (WMANT 75), Neukirchen 1997, 15f., 58, 64. Ein besonderes Anliegen der Arbeit von Hartenstein ist es, deutlich zu machen, dass die vorexilische Jerusalemer Kultkonzeption die Sphäre des Gottesthrones noch nicht im Himmel verortet, sondern allein als „Tiefendimension“ des Jerusalemer Tempels versteht (a.a.O., 13, 20f., 56, 58, 217-219). Dass man JHWHs „hintergründigen Wohnort [...] ausdrücklich (und in Unterscheidung vom irdischen Tempel) 'im Himmel' [...] lokalisierte [vgl. Ps 11, 4], scheint in Jerusalem vor allem eine Folge der Krise von Tempelzerstörung und Ende der Staatlichkeit zu Beginn des 6. Jh.s v. Chr. zu sein“ (DERS., *Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs*, in: B. JANOWSKI/B. EGO (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 125-179, 126f.).

Obwohl nach Calvin Christus sowohl in der Predigt als auch im Abendmahl zu uns herniedersteigt, um uns zu sich emporzuführen,⁷ kommt dieses Geschehen in der Genfer Gottesdienstordnung besonders im Abendmahl zum Ausdruck.

Die Genfer Abendmahlsliturgie unterscheidet zwischen einer sichtbaren und einer geistlichen Dimension des Abendmahls. Den irdisch-vergänglichen Elementen steht das himmlisch-bleibende Geschehen der geistlichen Speisung der Seelen gegenüber. Dabei wird das Verhältnis zwischen sichtbaren Zeichen und geistlichem Geschehen so bestimmt, dass die äußeren Zeichen auf die himmlische Handlung verweisen. In der Abendmahlsvermahnung heißt es: „Und wenn wir auch lediglich Brot und Wein sehen, so zweifeln wir nicht daran, daß [Christus] in unseren Seelen geistlich vollendet, was er uns äußerlich durch die sichtbaren Zeichen zeigt, nämlich, daß er das himmlische Brot ist, das uns speist und nährt zum ewigen Leben“ (209,46 - 211,3).

Entsprechend wird die Gemeinde zum einen ermahnt, die sichtbaren Zeichen nicht gering zu schätzen. Die Abendmahlsvermahnung betont, dass der Zugang zum geistlichen Geschehen der Speisung unserer Seelen über die irdische Wirklichkeit, die sichtbaren Zeichen des Sakraments verläuft. Im Blick auf die Liturgie und in ihrer Sprache könnte man auch sagen: Der Zugang zum „geistlichen Tisch“ (209,35), an dem Christus uns speisen möchte, verläuft über den Abendmahlstisch, den Calvin deshalb auch als „heiligen Tisch“ bezeichnen kann (209,6). Er ist gleichsam wie die Elemente, die in der Liturgie als „heilige() Speisen“ (209,7) bezeichnet werden, von Gott geheiligt, dem Glauben als Hilfsmittel zu dienen, damit dieser zum Himmel emporsteigen kann. Eben deshalb sollte auch den kirchlichen Gebäuden mit ihren Einrichtungen und den Abendmahlelementen – Brot und Wein – mit Achtung begegnet werden.⁸

⁷ Vgl. Inst. IV,17,16, wo Calvin den Vertretern einer räumlichen Gegenwart Christi im Abendmahl entgegenhält: „Die Art solchen Herniedersteigens aber, vermöge deren er uns zu sich in die Höhe hebt, begreifen sie nicht“.

⁸ Die Kirchengebäude sind zwar an und für sich keine heiligen Orte, doch Gott „heiligt sich durch sein Wort Tempel zu rechtmäßigem Gebrauch“ (Inst. IV,1,5). Eben deshalb plädiert Calvin dafür, die kirchlichen Gebäude nicht gering zu schätzen, sondern sie ihrem rechten Gebrauch zuzuführen: So war es „unbedacht, daß Xerxes auf den Rat seiner Magier alle Tempel Griechenlands verbrannte und zerstörte, weil er meinte, es sei widersinnig, daß die

Zum anderen aber wird die Gemeinde aufgefordert, nicht im Sichtbaren verhaftet zu bleiben. Die äußeren Zeichen wollen nicht um ihrer selbst willen wahrgenommen werden, sondern die Gemeinde an das geistliche Geschehen des Sakraments erinnern. Der rechte Gebrauch der äußeren Zeichen besteht deshalb darin – wie es abschließend in der Abendmahlsvermahnung heißt –, sich „über alle irdischen Dinge [zu] erheben, um bis zum Himmel zu gelangen und ins Reich Gottes einzugehen, dorthin, wo [Christus] wohnt“ (211,23f.).

Damit die Gemeinde ihre Sinne auf das Himmlische richten kann, ergreift nach dem Selbstverständnis der Genfer Liturgie Christus selbst die Initiative. Ausgangspunkt der Abendmahlsfeier ist – wie es in der Abendmahlsvermahnung heißt –, dass „der Herr Jesus uns anspricht, um uns an seinen Tisch zu führen und uns dieses heilige Sakrament zu reichen“ (209,19-21). Dieser Gedanke spiegelt sich auch in der Struktur der Liturgie. So geht der Abendmahlsfeier die Anrede Jesu einerseits in der Predigt, andererseits in der Lesung des paulinischen Stiftungsberichtes voran. Die Erhebung der Herzen durch die Gemeinde hat also ihre Ursache in der Anrede der Gemeinde durch ihren Herrn. Eben deshalb darf nach Calvin das Abendmahl nie still gefeiert werden (vgl. Inst. IV,17,39).

Weil Christus im Sakrament zu den Seinen herabsteigt, um sie zu sich emporzuführen, kann Calvin das Abendmahl in Anlehnung an die Erzählung von der Himmelsleiter des Jakobs als „Pforte des Himmels“ bezeichnen (vgl. CO 23,394). Der christliche Gottesdienst folgt also nicht nur in seinem charakteristischen Nebeneinander von Verkündigung und Gebet dem recht verstandenen Tempelgottesdienst. Im reformierten Gottesdienst verwirklicht sich auch, was das Ziel des alttestamentlichen Gottesdienstes war, nämlich Zugang zur himmlischen Sphäre Gottes zu gewinnen.

Die tempeltheologischen Bezüge, die Calvins Genfer Liturgie prägen, sind schon früh marginalisiert und nicht weiter tradiert worden: In der englischsprachigen Gottesdienstordnung John Knox' sind sie ebenso ausgefallen wie in der Kurpfälzer Ordnung von 1563. Angesichts der Tendenz des Protestantismus zur Selbstsäkularisierung und zu einer vollständigen Funktionalisierung des Gottesdienstes scheint mir die Erinnerung an die feinen

Götter, denen doch alles frei offen stehen müsste, zwischen Mauern und Dachziegeln eingeschlossen würden“ (ebd.).

tempeltheologischen Bezüge von Calvins Gottesdienstordnung hilfreich zu sein. Sie verdeutlichen die besondere Würde der gottesdienstlichen Versammlungen, in denen Christus seiner Gemeinde Zugang zur himmlischen Wirklichkeit Gottes verschafft.

2. Das Nebeneinander von Predigtgottesdiensten und Abendmahlsfeiern

Versteht man das Abendmahl als Pforte des Himmels, so überrascht es nicht, dass Calvin in der *Institutio* – und zwar von der ersten Auflage an – für die wöchentliche Feier der Eucharistie plädiert. Noch in der vierten Auflage – also zu einer Zeit, in der in Genf längst andere Praxis war – bekundet Calvin sein Ziel, dass „keine Zusammenkunft der Kirche ohne [...] die Austeilung des Abendmahls“ geschehen solle (Inst. IV,17,44). Eine solche Ordnung entspräche der urchristlichen Praxis, wie sie in Apg 2,42 und 1. Kor 11 greifbar sei. In der Tat legen sowohl lukanische als auch paulinische Texte nahe, dass sich die frühen Christen am Herrentag versammelten, um das Herrenmahl zu feiern.

Wünschte Calvin die regelmäßige sonntägliche Abendmahlsfeier, so hatte Zwingli in Zürich zusammen mit der evangelischen Abendmahlsfeier den Brauch von deren viermaligen Feier im Jahr eingeführt. Zwingli hat diese Anordnung nie besonders begründet. Einen Widerspruch zum altkirchlichen Brauch konnte Zwingli in dieser Praxis anders als später Calvin nicht erkennen. Vielmehr galt für Zwingli: „Was dann die uralte kilch für notwendige bruch gehept, hat ouch die kilch Zürich“ (Z IV, 695,25f.). Die wöchentliche Feier des Abendmahls sah Zwingli demnach nicht als notwendigen Brauch an. In der Tat lässt der Wiederholungsbefehl Christi ja offen, wie oft das letzte Abendmahl wiederholt werden soll;⁹ von einem biblischen Gebot der wöchentlichen Feier wird man daher nicht reden können.

M.E. erklärt sich die Zürcher Praxis aus der starken Prägung der Gottesdiensttheologie Zwinglis durch johanneische Überlieferungen: Joh 4,24, das Wort von der Anbetung im Geist und in der Wahrheit, fungiert als Leitkriterium jeglicher Gottesdienstgestaltung; Joh 6 – die Brotrede – als Leittext von Zwinglis Abendmahlstheologie und -liturgie und die Ab-

⁹ Vgl. M. WELKER, Was geht vor beim Abendmahl?, Stuttgart 1999, 60-62.

schiedsreden Joh 13-17 bilden den Rahmen, innerhalb dessen der Zürcher Predigtgottesdienst zu verstehen ist.¹⁰ Damit schließt Zwingli in liturgischen Dingen gerade an jenes Evangelium an, das weder vom letzten Abendmahl Jesu als einem rituellen Mahl erzählt noch eine regelmäßige Wiederholung dieses Mahles in den johanneischen Gemeinden erkennen lässt.

Auch das Johannesevangelium spiegelt zwar den frühchristlichen Brauch, sich wöchentlich (am ersten Tag der Woche) zu versammeln. Am Abend des ersten Tages der Woche sind die Jünger nach Joh 20,19 versammelt – und auffälligerweise hält die Erzählung vom zweifelnden Thomas fest, dass die Jünger nach acht Tagen erneut versammelt sind (Joh 20,26). Es lässt sich vermuten, dass hier Gemeindepraxis der johanneischen Gemeinden durchscheint. Sie hätten sich demnach jeweils am Abend des ersten Tages versammelt.¹¹ Doch auffälligerweise verbindet das Johannesevangelium mit diesen Versammlungen gerade keine Mahlfeier.

Der Auferstandene, der sich nach Joh 20 den Jüngern leiblich zu erkennen gibt (vgl. Joh 20,20.27), wird von der nachösterlichen Gemeinde am Friedensgruß: „Friede sei mit euch!“ (vgl. Joh 20,19.21.26) erkannt. Die Funktion, die in der lukanischen Erzählung von den Emmaus-Jüngern dem Brechen des Brotes zukommt, kommt in den johanneischen Gemeinden dem Friedensgruß zu: Nicht an einer rituellen Mahlfeier, sondern an einem Sprachgeschehen wird die Gegenwart des Auferstandenen evident.

Wenn man davon ausgeht, dass die johanneischen Gemeinden aktuell ihren Ausschluss aus der Synagoge zu verarbeiten hatten, dann legt es sich historisch durchaus nahe anzunehmen, dass sie begannen, eigene Gottesdienstformen als Ersatz für den verlorenen Synagogengottesdienst zu entwickeln. In diesem Kontext wäre m.E. die Frage nach einem selbständigen Predigtgottesdienst im Urchristentum noch einmal neu zu stellen. Aber auch unabhängig von der Beantwortung dieser historischen Frage dürfte deutlich sein, dass eine Gottesdiensttheologie, die insbesondere von den johanneischen Überlieferungen geprägt ist, zu einer Gottesdienstpraxis

¹⁰ Das habe ich in meiner Heidelberger Habilitationsschrift „... zu schauen die schönen Gottesdienste des Herrn. Eine biblische Theologie des strukturierten Formzusammenhanges der christlichen Liturgiefamilien“, deren Drucklegung für 2010 geplant ist, ausführlicher gezeigt.

¹¹ Vgl. K. WENGST, Das Johannesevangelium. 2. Teilband. Kapitel 11-21 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4/2), Stuttgart u.a. 2001, 297.

führen kann, die sich auf die Wortverkündigung als Sünden lösendes und bindendes Geschehen konzentriert. Insofern steht die Zürcher Praxis und die ihr folgende reformierte Tradition im Resonanzfeld des Johannesevangeliums.

So lässt sich die gegenwärtig zu beobachtende Spannung innerhalb der reformierten Konfessionsfamilie zwischen der Calvin folgenden Praxis, an jedem Sonntag ein in den Gottesdienst integriertes Abendmahl zu feiern, und dem nach wie vor häufigeren Brauch, nur an einigen Sonntagen Abendmahl zu feiern und sich an den meisten Sonntagen auf reine Predigtgottesdienste zu beschränken, als Spannung zwischen einer paulinisch-lukanischen Herrentagskonzeption und einer johanneischen Wortkonzeption rekonstruieren.

Dass Zwingli nicht für jeden Sonntag die Feier des Nachtmahls anordnete, könnte sich zudem daher erklären lassen, dass Zwingli das Abendmahl „unser Passah“ nennen konnte und es in Analogie zum Passahfest als „das große Erinnerungsfest der Erlösung“ verstanden hat (Z III, 803,26f.). Aus dem Verständnis des Abendmahls als christlichem Passahfest ergäbe sich prinzipiell die Möglichkeit, das Abendmahl nur einmal im Jahr zu feiern.

Nun wurde das Nachtmahl in Zürich freilich nicht nur in Analogie zum Passahfest verstanden, sondern zugleich vom Passahfest dadurch charakteristisch unterschieden, dass es als ein „frolocken“ verstanden und gefeiert wurde (Z IV, 15,10). Diese Kennzeichnung gewinnt vor dem Hintergrund der deuteronomischen Festordnung (Dtn 16,1-17) besondere Bedeutung: Während es nämlich beim Wochen- und Laubhüttenfest jeweils heißt: „(D)u sollst fröhlich sein an deinem Fest“ (Dtn 16,14) bzw. „vor dem Herrn“ (Dtn 16,11), fehlt diese für die deuteronomische Festkonzeption charakteristische Formulierung gerade beim Passahfest (vgl. Dtn 16,1-8). Das Nachtmahl greift also nicht nur die Festintention des Passahfestes, sondern zugleich die Intentionen der beiden anderen großen Wallfahrtsfeste auf. Bei Zwinglis Nachfolger in Zürich, Heinrich Bullinger, werden die Abendmahlsfeiertage explizit „in Analogie zu den alttestamentlichen Pilger-

festen verstanden“.¹² Von daher legt es sich nahe, dass Nachtmahl drei bis viermal im Jahr zu feiern.¹³

So spiegelt sich im Nebeneinander von wenigen Abendmahlsfeiern im Jahr einerseits und den sonntäglichen Predigtgottesdiensten¹⁴ andererseits die alttestamentliche Kultpraxis, die durch das Nebeneinander der großen Feste im Jahreskreis einerseits und einem davon unabhängigen Wochenrhythmus andererseits charakterisiert war. So sind im vermutlich ältesten Festkalender des Alten Testaments Ex 34,18-26 der jahreszeitliche Rhythmus und der Wochenrhythmus miteinander verschränkt. Dieses Ineinander von Festkalender und Wochenrhythmus wird zwar in den späteren Texten aufgelöst, doch charakterisiert ihr Nebeneinander in den verschiedensten Überlieferungen des Alten Testaments bleibend die „Zeitstruktur des biblischen Glaubens“.¹⁵

Die Beschränkung der Feste auf wenige Termine im Jahr erfüllt dabei eine doppelte Funktion: zum einen bewahrt sie den Festcharakter der großen Feste. Bedenkt man, dass die alttestamentlichen Jahresfeste zumindest seit der deuteronomischen Kultreform mit einer Wallfahrt verbunden waren und man zudem „nicht mit leeren Händen vor dem Herrn erscheinen“ sollte (vgl. Dtn 16, 16), dann wird deutlich, dass solche Feiern häufiger als dreimal im Jahr wohl kaum realistisch gewesen sein dürften. Auch in Zürich sollte die Begrenzung auf vier Abendmahlsfeiern im Jahr verhindern, dass das Abendmahl, wie es bei einer allsonntäglichen Feier passieren kann, zur Routine verkommt. Ausdrücklich heißt es bei Heinrich Bullinger: „Diejenigen, die an bestimmten, festgelegten Tagen im Jahr das Abendmahl begehen, bezwecken, dass es nicht durch tägliche Feier in Verachtung und Überdruß gerate“.¹⁶ Vor dem Hintergrund der die altisraelitische Festpraxis

¹² R. DIETHELM, „... da uebt, pflantz und nerd man den waren glauben“. Der Liturg Heinrich Bullinger (EvTh 64, 2004, 127-139), 135.

¹³ Zwingli sah zwar vier Feiern vor, doch ist fraglich, ob die Herbstkommunion in Zürich überhaupt gefeiert wurde [vgl. M. JENNY, Die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes bei den Elsässischen und Schweizerischen Reformatoren (SDGStH 23), Zürich 1968, 69f.].

¹⁴ Die Predigt war in Zürich freilich keineswegs auf den Sonntag beschränkt. Noch um 1700 wurde in allen Kirchen Zürichs mindestens sechsmal die Woche gepredigt, im Großmünster bis 15 Mal wöchentlich (so J.R. WOLFENBERGER, Die Zürcher Kirchengebete in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Zürich 1868, 76 Anm. 1; vgl. 135f.).

¹⁵ So CRÜSEMANN (s. Anm. 4), 167.

¹⁶ H. BULLINGER, Dekade 5, Predigt 9, Heinrich Bullinger Schriften V, hg. von E. CAMPI u.a., Zürich 2006, 467.

prägenden Einsicht, dass man nicht jede Woche ein Fest feiern kann, lässt sich die Zürcher Praxis durchaus plausibilisieren.¹⁷

Zum anderen diente die Beschränkung der Feste im Alten Testament auf wenige Termine im Jahr dazu, dass die Feste ihre zentrale Funktion erfüllen konnten, nämlich ganz Israel zu versammeln: „Dreimal im Jahr soll alles, was männlich ist in deiner Mitte, vor dem Herrn, deinem Gott, erscheinen, an der Stätte, die der Herr erwählen wird“ (Dtn 16,16; vgl. Ex 34,23). Das Fest hebt dabei Klassenunterschiede auf (vgl. Dtn 16,11f.14) und vereint Israel zu einer großen Familie.¹⁸ Wie die Israeliten sich bei den Wallfahrtsfesten als die eine Familie Gottes darstellten, so stellt sich in Zürich in der Feier des Abendmahls die Bürgergemeinde als Gemeinde von Schwestern und Brüdern dar. Die Gemeinde transzendiert ihre gesellschaftlichen Differenzierungen und stellt sich als der eine Leib Christi dar.

Gerade weil die alttestamentlichen Jahresfeste ganz Israel versammeln sollen und die Feier des Abendmahls konsequent als Feier der ganzen Gemeinde verstanden wird, werden die Feste in Israel und die Abendmahlsfeiern in Zürich auf wenige Termine im Jahr beschränkt. Hinter der Zürcher Praxis steht also die Weisheit der alttestamentlichen Zeitstruktur des Glaubens.

3. Zur Zukunft des reformierten Gottesdienstes

Zwingli und Calvin schließen jeweils auf eine für sie spezifische Weise an alttestamentliche Überlieferungen an: Die Zürcher Praxis eines geordneten Nebeneinanders von Predigt- und Abendmahlsgottesdiensten, die sich auch in Genf durchgesetzt hat, reflektiert die biblische Zeitstruktur des Glaubens

¹⁷ Vgl. dazu aus praktisch-liturgischer Sicht M. JOSUTTIS, *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, Gütersloh 1993², 62, und daran anschließend C. GRETHLEIN, *Gottesdienst nur am Sonntag? Evangelische Überlegungen zu einem zeitgemäßen Gottesdienstverständnis* (JLH 43, 2004, 114-133), 121: „Dass es offensichtlich nicht möglich ist, im Wochenrhythmus intensiv die Auferstehung Christi zu feiern – wie es manche Theologen (so schon Justin, I Apol 67, 7) konzeptionell vorsehen –, zeigt sich schon an der Einführung des jährlichen Osterfestes“; ferner P. CORNEHL, „Die Welt ist voll von Liturgie“. *Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis* (PThe 71), Stuttgart 2005, 244f.

¹⁸ Vgl. G. BRAULIK, *Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomiums – die älteste biblische Festtheorie* [in: DERS., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2), Stuttgart 1988, 161-218], 199-211.

im Nebeneinander von wöchentlichem Sabbathrhythmus und Jahresfestkreis. Calvin macht demgegenüber für das Verständnis des evangelischen Gottesdienstes die alttestamentliche Konzeption des Tempels als Pforte des Himmels fruchtbar. Jahresfestkreis und Tempel sind im Alten Testament freilich miteinander verbunden. Denn zu den großen Festen versammelt sich ganz Israel am Heiligtum in Jerusalem.

Wenn man die Ursprünge des reformierten Gottesdienstes so darstellt, wie ich es hier entfaltet habe, stellt sich unweigerlich die Frage, ob sich nicht diese alttestamentliche Kultkonzeption für die Zukunft des reformierten Gottesdienstes fruchtbar machen ließe. Im Licht dieser alttestamentlichen Tradition lässt sich die reformierte Gottesdienstpraxis als ein Ritualnetzwerk verstehen, das viermal im Jahr (möglicherweise auch häufiger¹⁹) in der Feier des Abendmahls die Pforte des Himmels aufsucht – und in den dazwischen liegenden Wochen Predigtgottesdienste feiert, die gleichsam als Wegstationen auf dem Weg zum Tempel, d.h. zum Sakrament, zu verstehen sind. Der reformierte Predigtgottesdienst wäre dann, auch ohne dass in ihm jedes Mal das Abendmahl gefeiert würde, auf das Sakrament bezogen. Er käme – wie Karl Barth es gefordert hat – vom Sakrament her und ginge auf das Sakrament zu.²⁰

Die reformierte Konfessionsfamilie würde so gegenüber jenen Traditionen, die allein die Eucharistie als vollständigen Gottesdienst verstehen, neu sprachfähig – ohne dabei die Würde der eigenen gottesdienstlichen Tradition aufgeben zu müssen.

¹⁹ Von Calvin her kann der Wunsch, jeden Sonntag das Abendmahl zu feiern, theologisch begründet werden. Aber die andere Praxis, nur an einigen Sonntagen im Jahr das Abendmahl zu feiern, muss keineswegs als theologisch illegitim gelten. Die häufige Praxis, einmal im Monat das Abendmahl zu feiern, stellt wie die Praxis von vier Abendmahlsfeiern im Jahr vor die Frage, wie sich das Verhältnis von Gottesdiensten mit und ohne Abendmahl theologisch begreifen und würdigen lässt.

²⁰ 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 1938, 199: „Würde die Predigt nicht ganz anders gehalten und gehört und würde nicht auch ganz anders gedankt werden in unseren Gottesdiensten, wenn das alles auch äußerlich sichtbar von der Taufe herkäme und dem Abendmahl entgegenginge?“.