

Lutherische Beiträge

Nr. 1/2025

ISSN 0949-880X

30. Jahrgang

Aufsätze:

- | | | |
|--------------|--|----|
| G. Kelter: | Wie kam der aaronitische Segen in den lutherischen Gottesdienst? Eine verzweigte Spurensuche | 4 |
| W. Klän: | Die kirchliche Verhältnisbestimmung der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen zu den lutherischen Landeskirchen 1945 – 1955 (Teil1) | 20 |
| W. Rominger: | Das Weihnachtsfest. Entstehung, Feier, Brauchtum | 30 |



Inhalt

| | | |
|----------------|---|----|
| | <u>Editorial:</u> | 3 |
| | <u>Aufsätze:</u> | |
| G. Kelter: | Wie kam der aaronitische Segen in den lutherischen Gottesdienst? Eine verzweigte Spurensuche | 4 |
| W. Klän: | Die kirchliche Verhältnisbestimmung der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen zu den lutherischen Landeskirchen 1945 – 1955 (Teil 1) | 20 |
| W. Rominger: | Das Weihnachtsfest. Entstehung – Feier – Brauchtum | 30 |
| | <u>Umschau:</u> | |
| B. T. G. Mayes | Das neue Gesangbuch der SELK: Eine „transozeanische Rezension“ | 44 |
| | <u>Rezensionen:</u> | |
| A. Wenz: | S. Salatowsky, J. Haga (Hg.), Frühneuzeitliches Luthertum | 57 |
| A. Wenz: | J. Rehr, Der Gnadenstuhl als interkonfessionelles Zentralthema | 60 |
| G. Kelter: | Chr. Barnbrock (Hg.), Lutherische Liturgien in Vielfalt und Wandel. | 65 |

Zum Titelbild

Das Titelbild zeigt die Verkündigung der Geburt Jesu Christi und die Krippenszene auf einem Fresko im Narthex (Vorhalle) des Klosters des hl. Iwan von Rila ca. 120 südlich von Sofia. Das im ersten Drittel des 10. Jahrhunderts gegründete Kloster brannte im Winter 1832/33 fast vollständig ab und wurde ab 1834 neu aufgebaut. Die beeindruckend leuchtenden Farben der Fresken im vollständig ausgemalten Narthex sind im Originalzustand des 19. Jahrhunderts erhalten. Die Rila-Fresken kombinieren unterschiedliche ikonographische Darstellungsmöglichkeiten und sind ein bedeutendes Beispiel für die Wandmalerei aus der Epoche der bulgarischen Wiedergeburt. Die Geburtsszene wird hier, anders als sonst meist in der ostkirchlichen Ikonographie nicht als Grottenszene, sondern eher im westlichen Stil dargestellt.

G.K

Editorial

30. JAHRGANG DER „LUTHERISCHEN BEITRÄGE“

Mit dieser Ausgabe der LUTHERISCHEN BEITRÄGE halten Sie das erste Heft des 30. Jahrgangs unserer lutherischen Quartalszeitschrift in Ihren Händen.

Wir bedanken uns bei allen, die uns so lange Zeit die Treue gehalten haben und als Leser unserer Zeitschrift unsere Arbeit begleiten.

Wir bitten alle Leser der LUTHERISCHEN BEITRÄGE den **Jahresbeitrag in Höhe von 30.- Euro** zu bezahlen:

* Diejenigen Abonnenten, die nicht am Lastschriftverfahren teilnehmen, bitten wir, **bis zum 20. Januar den Jahresbeitrag für 2025** zu überweisen.

* Alle, die einen Dauerauftrag eingerichtet haben, bitten wir zu überprüfen, ob die **Bezugsgebühr von 30.- Euro korrekt** eingetragen ist.

* Für alle, die das SEPA-Lastschriftmandat ausgefüllt und an uns gesandt haben, wird zum 27. Januar der Jahresbeitrag von uns eingezogen. Sie brauchen sich um nichts weiter zu kümmern. **Die Mandatsreferenznummer, die durch uns zu vergeben ist, finden Sie übrigens im Adressfeld der Versandetiketten oben links abgedruckt.**

* Für alle Bezieher aus dem Ausland verweisen wir auf die Möglichkeit, auch über PayPal im Internet die Bezugsgebühren bezahlen zu können. (PayPal/ Geld senden/E-Mail-Adresse: Bestellung@LutherischeBeitraqe.de)

Adressänderungen bitten wir jeweils umgehend uns mitzuteilen:

Lutherische Beiträge - Papenstieg 2 - 29559 WRESTEDT - DEUTSCHLAND

Mit dieser Ausgabe der LUTHERISCHEN BEITRÄGE möchten wir unsere Leser darauf hinweisen, dass unsere lutherische Quartalszeitschrift in zweifacher Weise auch digital zugänglich ist.

Die aktuelle Ausgabe und ein frei zugänglicher Artikel werden auf der Internetseite der LB angeboten. Bestellung von Einzelheften und Abos sind dort über das Kontaktformular möglich. Besuchen Sie uns daher auch einmal auf unserer Homepage:

<https://www.lutherischebeitraqe.de>

Zusätzlich sind alle älteren Ausgaben der Lutherischen Beiträge in einem Archiv frei zugänglich und abrufbar. Die Lutherischen Beiträge wurden aufgenommen in den Index Theologicus (Ixtheo), einer internationalen wissenschaftlichen Open-Access-Bibliographie für Theologie und Religionswissenschaft. (UB Tübingen) - Der direkte Zugang zu den Inhalten der Lutherischen Beiträge ist unter **<https://lutherische-beitraqe.de/ojs/index.php/luthbei>**

zu finden.

Wir wünschen allen Lesern viel Freude beim Entdecken und Nachlesen auch der älteren, wichtigen und noch heute lesenswerten Beiträgen.

Für die Redaktion der Lutherischen Beiträge

Pastor Andreas Eisen

Gert Kelter:

Wie kam der aaronitische Segen in den lutherischen Gottesdienst? Eine verzweigte Spurensuche

I. Wer segnet wen und warum?

1. Der Anlass

Noch *vor* der uns hier primär interessierenden Frage, wie der aaronitische Segen zum Schlußsegen des lutherischen Gottesdienstes wurde, stand eine ganz andere Frage.

Nämlich die eines Gemeindegliedes, dem aufgefallen war, dass bei bestimmten Gottesdiensten, an denen mehrere Ordinierte teilnehmen, zu bestimmten Anlässen und zumindest in manchen Gemeinden¹ der Brauch bestehe, dass der Schlußsegen immer vom „Ranghöchsten“, also entweder dem Superintendenten, dem Propst oder dem Bischof gespendet werde, auch wenn der Ortspfarrer als Hauptliturg den Gottesdienst geleitet habe.

Ob dies, so die Vermutung des Gemeindegliedes, mit einer Bibelstelle zu tun haben könne, in der es sinngemäß heiße, dass immer „der Niedrigere vom Höheren“ gesegnet werde.

Bei der gemeinten Bibelstelle, das war schnell erhoben, handelte es sich um Hebräer 7, 7, wo es heißt: „Nun ist aber unstreitig, dass das Geringere vom Höheren gesegnet wird.“

Der Satz fällt im Zusammenhang mit der Entfaltung der Hohenpriester-Christologie² des Hebräerbriefes in den Kapiteln 5 bis 10.

Melchisedek wird als Abraham überlegen vorgestellt, weil er Abraham segnete (und nicht umgekehrt) und den Zehnten von ihm empfing. *In Christus* ist nun ein Priester *nach dem Vorbild Melchisedeks*³ eingesetzt, der sein Priestertum nicht aufgrund leiblicher Abstammung, sondern „durch die Kraft unzerstörbaren Lebens“ erhielt.⁴

Während es im levitisch-aaronitischen Priestertum viele und immer wieder neue Priester gibt, ist das Hohepriestertum Christi ewig.

In diesem Kontext fällt dann der Satz: „Nun ist aber unstreitig, dass das Geringere vom Höheren gesegnet wird.“

Das wäre nun in der Tat eine schöne biblische Begründung für den von dem Gemeindeglied beobachteten Brauch, dass auch in lutherischen Gottesdiensten,

¹ Der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK).

² Vgl. z.B. Klaus Wengst, *Messias und Hohepriester: Jesus im Hebräerbrief. Versuch, eine schwierige Schrift zu verstehen*. Stuttgart 2023.

³ Melchisedek = König der Gerechtigkeit, ein messianisch anmutender Titel. Der erste, im AT erwähnte Priester, über dessen Herkunft und weiteres Schicksal nichts weiter gesagt wird. Für sein Opfer verwendet er bezeichnenderweise Brot und Wein und nicht das Fleisch von Opfertieren.

⁴ Hebr 7, 16.

zumindest bei besonderen Anlässen, der jeweils ranghöchste Geistliche den Schlußsegen erteilt.

2. Quellen und Gründe?

Aber gibt es einen solchen Brauch in der lutherischen Kirche⁵ überhaupt und worin wäre er kirchenrechtlich bzw. agendarisch begründet bzw. wo fände er seinen rechtlichen oder agendarischen Niederschlag?

Ein Blick in das Agendenwerk der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) ergibt folgendes Resultat:

In den „Erläuterungen zum Hauptgottesdienst“ heißt es in der Evangelisch-Lutherischen Kirchenagende I zum Schlußteil des Gottesdienstes bzw. dem Segen: „IV. Der Schlußteil (Entlassung und Segen)

Der Liturg entläßt die Gemeinde mit dem Friedenswunsch ,Gehet hin im Frieden des Herrn‘; die Gemeinde nimmt den Friedenswunsch auf mit dem Lobpreis ‚Gott sei ewiglich Dank‘. Mit dem aaronitischen Segen (4. Mose 6), den der Liturg unter dem Zeichen des Kreuzes der Gemeinde erteilt und den diese mit Amen (und mit der Selbstbekreuzigung) aufnimmt, ist der Gottesdienst zu Ende. Wie am Anfang, so spielt auch am Schluß die Orgel zu Gottes Lob und Preis. Die Gemeinde verläßt nach einem stillen Gebet das Gotteshaus.“⁶

Hier ist nur vom „Liturgen“ die Rede, also dem, der den Gottesdienst - und wenn es sich um einen Sakramentsgottesdienst handelt, auch die Abendmahlfeier - leitet, auch wenn er selbst nicht predigt.

Eine Differenzierung zwischen Pastor, Superintendent, Propst und Bischof erfolgt hier nicht.

In den „Anmerkungen zum Gebrauch“ der Kirchenagende findet sich noch diese Negativ-Regelung:

„66. Das heilige Abendmahl kann nur von einem ordinierten Geistlichen verwaltet werden. Wird ein Gottesdienst ohne heiliges Abendmahl von einem in der Vorbereitung zum geistlichen Amt befindlichen Kirchglied (Vikar u.a.) gehalten, so soll die Salutatio entfallen; anstelle des Segens am Schluß des Gottesdienstes wird mit Wendung zum Altar eine Segensbitte („Herr, segne uns und behüte uns...“) gesprochen. Das gleiche gilt für den nicht ordinierten Amtsträger (Lektor u.a.), auch wenn er die Befugnis zur freien Wortverkündigung hat.“⁷

⁵ In der römisch-katholischen Kirche erteilt *immer* der Bischof den (Schluß-)Segen, wenn er anwesend ist. Unterhalb des Bischofs gibt es in der römisch-katholischen Kirche eigentlich nur noch funktional-administrative *Leitungsämter* (Dekan bzw. Dechant oder auch Propst), die jedoch keine Weiheämter sind. Als Gemeindepfarrer und Liturg würde man einen im Gottesdienst anwesenden und ggf. predigenden Dekan vielleicht als Geste der Wertschätzung bitten, den Segen zu erteilen. Verbindliche Regelungen gibt es hierzu m.W. nicht.

⁶ Evangelisch-Lutherische Kirchenagende, hg. v. d. Kirchenleitung der SELK, Bd. I: Der Hauptgottesdienst mit Predigt und Heiligem Abendmahl und sonstige Predigt- und Abendmahlsgottesdienste, Freiburg/Basel/Wien 1997 (Handausgabe 2009) [Agende I], Seite 7.

⁷ Agende I. Nr. 66. Seite *16 – Anmerkungen: Nichtordinierte **Amtsträger** gibt es in der SELK nicht. Schon gar nicht solche, die auch noch das Recht zur „freien“ Wortverkündigung hätten. Vielleicht sind hier die Pfarrdiakone „alter Ordnung“ gemeint, die eine *distinkte Ordination* erhalten haben und damit das Recht zur **öffentlichen** Wortverkündigung. „Freie Wortverkündigung“ ist ein Begriff aus dem

2.1 Weitere exkursive Beobachtungen zu Segensformen und Segnenden in Agenden und Regelungen in der SELK

2.2 Vikare und Lektoren

Verbindliche Regelungen zur Befugnis zum öffentlichen Segnen, die jedoch auf die oben zitierten agendarischen Regelungen Bezug nehmen, finden sich ansonsten nur im Blick auf nichtordinierte Leiter von (Wort- / Lese-) Gottesdiensten, also Vikare und Lektoren.⁸

So heißt es in einem Rundschreiben des Bischofs, das Vikare zu Beginn ihres Dienstes erhalten⁹:

„a) *Salutatio: Die Salutatio im öffentlichen Gottesdienst sollte entfallen (vgl. ev.-luth. Kirchenagende S. 16*, Nr. 66)*

b) *Erteilung des Segens: Die Erteilung des Segens sollte nicht distributiv erfolgen. Folgende Formulierungen sind angebracht: „Herr, segne und behüte uns; Herr, lass dein Angesicht leuchten über uns und sei uns gnädig; Herr, erhebe dein Angesicht auf uns und gib uns Frieden.“ (vgl. ev.-luth. Kirchenagende S. 16*, Nr. 66)“¹⁰*

In der Handreichung für den Lesegottesdienst der SELK „Um Christus versammelte Gemeinde“¹¹ finden sich einige, zum Teil auch widersprüchliche und theologisch zu hinterfragende Regelungen und Hinweise.

So bildet das Ordinarium des Predigtgottesdienstes den Kern dieser Auszugsagende. Es fällt auf, dass vor dem Kollektengebet die Salutatio (wohlgemerkt im Blick auf nichtordinierte Lektoren), wenn auch als Rubrik, vorgesehen ist, während sie vor der „Segensbitte“ am Schluss des Lesegottesdienstes durch das Be-
nedicamus ersetzt wurde¹².

Anstelle der für Ordinierte üblichen distributiven Segenserteilung in der 2. Person Singular („Der Herr segne dich...“) sollen Lektoren mit Wendung zum Altar, also (wie) zum Gebet in Gebetsform sprechen oder singen „Herr, segne uns...“¹³. In allen Fällen handelt es sich jedenfalls um Adaptionen des aaronitischen Segens.

Das „Gestaltungsbeispiel für einfache Verhältnisse“ sieht ebenfalls eine

landeskirchlichen Protestantismus und bezieht sich auf die nahezu ungebundene Redefreiheit des Predigers. In der lutherischen Kirche ist die Wortverkündigung jedoch nie eine „freie“, sondern immer eine gebundene, nämlich an Schrift und Bekenntnis gebundene!

⁸ Für Pastoralreferentinnen gibt es keine gesonderten Regelungen, sodass davon auszugehen ist, dass die Regelungen für Vikare bzw. Lektoren hier sinnentsprechend anzuwenden wären.

⁹ Rundschreiben der Kirchenleitung. Zum Dienst der Vikare und Mentoren. Unveröffentlicht. S. 5.

¹⁰ Die Formulierungen sind freilich in sich nicht konsistent: Die Intention der Regelung ist ja, dass Vikare keinen Segen im öffentlichen Gottesdienst erteilen dürfen, weil sie nicht ordiniert sind und die Erteilung des Segens im öffentlichen Gottesdienst an die Gemeinde ordinationsgebunden ist. Von daher ist die Formulierung „Die Erteilung des Segens sollte nicht distributiv erfolgen“ nicht theologisch zuende gedacht.

¹¹ Um Christus versammelte Gemeinde. Handreichung für den Lesegottesdienst (Lektorenengottesdienst). Hrg. v.d. Liturgischen Kommission der SELK. Groß Oesingen 2002 [Lektorenagende].

¹² Lektorenagende. S. 28.

¹³ Lektorenagende. S. 28.

Segensbitte in Gebetsform (ohne Angabe zur Gebetsrichtung) vor, wobei hier alternativ zur Adaption des aaronitischen Segens (in Gebetsform) nun auch der trinitarische Segen auftaucht.¹⁴

In der Form „Predigtgottesdienst. Schlichte Form“ schließt der Gottesdienst nur mit dem trinitarischen Segen, deprekativ mit dem Personalpronomen in der 1. Person im Akkusativ („Es segne und behüte uns...“).

Die in einer Form zusammengefassten Tagzeitengebete (Mette und Vesper) schließen seltsamerweise wieder mit der Salutatio („Der Herr sei mit euch – Und mit deinem Geiste“)¹⁵ vor dem trinitarischen Segen, der jedoch *nicht* als Gebet formuliert ist, wie dies beim aaronitischen Segen im Ordinarium des Predigtgottesdienstes vorgesehen wird.

Wer ist der Segnende nach Aussage der Lektorenagende? Der Liturg, also der Lektor, wobei in den Vorbemerkungen erläutert wird, dass den Lektorendienst „Männer und Frauen ausüben [können], wenn die Gemeinde aus Rücksichtnahme auf die Gewissen nicht anders entscheidet (vgl. 1. Kor 8,11.12.).“¹⁶

In einer Fußnote heißt es dazu noch weiter: „*Artikel 7.2 der Grundordnung der SELK, nach dem das geistliche Amt nur Männern übertragen werden kann, wird durch diese Regelung nicht eingeschränkt.*“ Bemerkenswert erscheint der Zusatz: „*Der Anschein der Preisgabe dieses Artikels ist zu vermeiden.*“¹⁷

2.3 Die Agende „Amt-Ämter-Dienste“

Die Agende „Amt-Ämter-Dienste“ [A-Ä-D], die als Band IV/I des Agendenwerkes seit 2011 als „Entwurf zur Erprobung“ vorliegt und 2017 in einer veränderten weiteren Erprobungsfassung erneut erschien, bietet zur Frage, wer den Schlußsegen erteilt, kein einheitliches Bild.

In der ersten Auflage der A-Ä-D-Entwurfsagende hieß es noch: „Die anschließende Feier des Altarsakramentes leitet in der Regel der Ordinator, der auch den Segen erteilt.“¹⁸

In einer Fußnote wird hierzu vermerkt: „In der Regel“ besagt, dass ggf. auch der Neuordinierte die Sakramentsfeier leiten und den Schlußsegen erteilen kann, wenn er dies wünscht.“

In der 2. Auflage heißt es nun „Die anschließende Feier des heiligen Abendmahls leitet in der Regel der Ordinante.“¹⁹

Zum Segen bzw. zu der Person, die den Schlußsegen erteilt, werden keine

¹⁴ Deprekativ-erteilend: „Es segne und behüte uns der allmächtige und barmherzige Gott, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist.“ Vgl. Lektorenagende. S. 40.

¹⁵ Die nach den agendarischen Anweisungen eigentlich entfallen soll.

¹⁶ Lektorenagende. S. 6. Nr. 2.

¹⁷ Lektorenagende. S. 6. Nr. 2. Vergleiche zur hier nicht weiter fokussierten Frage, ob auch Frauen Lesegottesdienste leiten dürfen: Christian Neddens. Bibel und Gemeinde. Zum Dienst von Lektorinnen und Lektoren in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche. LuThK 2/2023. S. 187 ff.

¹⁸ Amt-Ämter-Dienste. Evangelisch-Lutherische Kirchenagende Bd. IV/I.Hrg. v.d. Kirchenleitung der SELK. Entwurf zur Erprobung. Göttingen 2011. S. 61.

¹⁹ Amt-Ämter-Dienste. Evangelisch-Lutherische Kirchenagende Bd. IV / I. Hg. v.d. Kirchenleitung der SELK. Entwurf zur Erprobung. Göttingen. 2. Auflage 2017. S. 64.

Angaben mehr gemacht.

Bei allen anderen Amtseinsetzungs-, Einweisungs-, Bestätigungs- und Segnungshandlungen ist es entweder der neueingesetzte Amtsträger (Bischof, Propst, Superintendent) oder „der Liturg“, der den Schlußsegen erteilt.

3. Zusammenfassung des ersten Teils

Zusammenfassend lässt sich also sagen: Wenn in einem lutherischen Hauptgottesdienst ein Inhaber des bischöflichen Amtes (Superintendent, Propst oder Bischof), der nicht der Liturg, also Leiter des Gottesdienstes ist, den Schlußsegen erteilt, hat dies keine Anhaltspunkte im Kirchenrecht bzw. in den rechtlichen Angaben der geltenden Agenden.

Von daher werden natürlich auch an keiner Stelle *biblische* Gründe, z.B. Hebr. 7,7 dafür angeführt, wer, auf welche Weise, wen im öffentlichen Gottesdienst segnen darf.

Wo dieser Brauch, wonach der ranghöchste Geistliche im Gottesdienst den Segen erteilt, geübt wird, handelt es sich demnach möglicherweise um eine unreflektierte Imitation römisch-katholischer Gepflogenheiten, einen Ausdruck einer bestimmten (individuellen) Amtstheologie (Hochschätzung des ordinierten Amtes) oder evtl. nur um ein Zeichen des Respektes und der Wertschätzung oder der Gastfreundschaft.²⁰

Der Exkurs zu „Segensformen und Segnenden“ erbrachte im Wesentlichen, dass erwartungsgemäß in einer Kirche, die eine unklare und uneinheitliche (also letztlich *keine* verbindliche und akzeptierte) Amtstheologie hat, auch keine klaren, biblisch-theologisch begründeten und einheitlichen kirchenrechtlichen, agenda-rischen und in der Folge auch gottesdienstpraktischen Regeln zu der Frage zu erwarten sind, wer, wen, aus welchen Gründen, auf welche Weise im öffentlichen Gottesdienst die um Christus versammelte Gemeinde segnet, segnen darf oder eben auch nicht.²¹

II. Vermeintliche Selbstverständlichkeiten

Bis hierher sind wir ganz selbstverständlich davon ausgegangen, dass der Schlußsegen im Gottesdienst gewissermaßen „so sicher ist wie das Amen in der Kirche“.

Zu den vermeintlichen Selbstverständlichkeiten des lutherischen Gottesdienstes zählt es, dass

a) jeder Hauptgottesdienst²² mit dem Segen beschlossen wird und

²⁰ Z.B., wenn ein Superintendent, Propst oder Bischof zu einem Gemeindejubiläum anreist und die Festpredigt im Gottesdienst hält.

²¹ Die bestehenden Regelungen sind infolgedessen auch als Soll-Bestimmungen formuliert, die ja in der Regel in der SELK - eher willkürlich- nicht im verwaltungsjuristischen Sinne (nämlich genauso verbindlich wie eine Muss-Vorschrift) verstanden werden, sondern als „unverbindliche Empfehlung“.

²² Also der, nach übereinstimmendem Zeugnis von Schrift und Bekenntnis, vollständige, aus Wortverkündigung und Sakramentsfeier bestehende Gottesdienst der Gemeinde.

b) dieser Segen der aaronitische Segen nach 4.Mose 6,24-26²³ ist.

Über die etwas spezielle Ausgangsfrage nach der segnenden Person bzw. nach einem in der Praxis gelegentlich zu beobachtenden Vorrang des einen vor dem anderen Amtsträger im Blick auf die Erteilung des Schlußsegens, kommen wir jetzt zu zwei sehr grundsätzlichen Fragen, die uns im Folgenden beschäftigen sollen.

1. Seit wann endet der Gottesdienst überhaupt mit dem Segen?

2. Wie wurde der aaronitische, also alttestamentliche Priestersegen zum „Standardsegen“ im lutherischen Hauptgottesdienst?

1. Seit wann endet der Gottesdienst überhaupt mit dem Segen?

Während das „Amen in der Kirche“ im Neuen Testament 152 Mal vorkommt, wenngleich meist nicht als abschließend bekräftigende Zustimmung eines Gebetes im Lutherschen Sinne von „Amen, Amen, das heißt: Ja, ja, so soll es geschehen“, sondern *vor* einer Aussage, bei Luther meist mit „wahrlich“ übersetzt, kommt der aaronitische Segen, aber auch der trinitarische Segen im neuen Testament in der uns bekannten Form gar nicht vor.

Der aaronitische Segen²⁴ ist der priesterliche Segen, den Gott der HERR selbst Mose übermittelt und ihn beauftragt: „Sage Aaron und seinen Söhnen und sprich: So sollt ihr sagen zu den Israeliten, wenn ihr sie segnet: *Der HERR segne dich und behüte dich; der HERR lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig; der HERR hebe sein Angesicht über dich und gebe dir Frieden.* So sollen sie meinen Namen auf die Israeliten legen, dass ich sie segne.“ 4 Mose 6, 24-26. „Aaron und seine Söhne“: Aaron und seine Söhne werden im AT auch als die einzigen legitimen Priester angesehen.²⁵

Also: Nicht jeder, sondern nur die von Gott dazu erwählten „Aaroniden“ sind beauftragt und befugt, den Segen, das heißt: *den Namen Gottes*, auf das Volk zu legen.

Bis heute wird im orthodoxen Judentum der aaronitische Segen von den Angehörigen der priesterlichen Geschlechter (Levititen und Kohanim) zu bestimmten Anlässen gesprochen bzw. gesungen.²⁶

Der aaronitische Segen ist nicht trinitarisch, jedoch triadisch, also dreistrophig aufgebaut.

Wie sieht es nun mit dem priesterlichen Segen in der christlichen Kirche und Gemeinde aus?

²³ Der HERR segne dich und behüte dich; der HERR lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig; der HERR hebe (in der Agende: „erhebe“; vgl. Agende I S. 288) sein Angesicht über (in der Agende: „auf dich“) dich und gebe dir Frieden.

²⁴ Vgl. Bernd-Jörg Diebner, Der sog. „Aaronitische Segen“ (Num 6,24–26). In: Heinrich Riehm (Hg.). Freude am Gottesdienst. Festschrift für Frieder Schulz, Dreisam-Verlag, Heidelberg 1988, S. 201–218.

²⁵ Vgl. 1Chr 6,34; 1Chr 23,1.

²⁶ Ein beeindruckendes Tonbeispiel des gesungenen aaronitischen Segens im orthodox-jüdischen Gottesdienst (Kantor Gershon Sirota Warschau, 1908) findet man unter https://de.wikipedia.org/wiki/Aaronitischer_Segen%2fJudentum

Segnungen der Gemeinde während des Gottesdienstes²⁷ müssen dabei vom Schlußsegen am Ende des Gottesdienstes unterschieden werden.

Einzelne frühe orientalische Quellen des 4. Jahrhunderts bezeugen priesterliche Segnungen der Gemeinde *vor der Kommunion*, also zum gesegneten Empfang des Leibes und Blutes Christi.²⁸

Im frühen Altertum findet sich in vielen Liturgien der Brauch, dass am Ende der Eucharistiefeier (also des Abendmahlsteils, was nicht mit dem Ende des gesamten Gottesdienstes identisch ist) der Bischof bzw. Priester ein Segensgebet spricht, das durch den Diakon mit der Aufforderung „Verneigt euch vor Gott“²⁹ eingeleitet wurde.

Auch in den gallikanischen Liturgien findet sich ein solcher Segen im Zusammenhang mit der Eucharistie schon im 5. Jahrhundert, gesprochen vom Bischof oder in schlichteren Messen (ab dem 6. Jahrhundert) auch vom Priester. Allerdings wird dort dieser Segen nicht so sehr als Vorbereitung zu einem würdigen, gesegneten Kommunionempfang verstanden, sondern eher als *Ersatz* für den Empfang für diejenigen, die nicht kommunizieren.

Dieser Segen war meist triadisch, also dreigliedrig und der jeweiligen Kirchenjahreszeit angepasst.³⁰

Ursprünglich, so besagen die ältesten Zeugnisse, „bildete die Kommunion einfach den Schluss der Eucharistiefeier, ohne dass sie noch von besonderen Gebeten begleitet war.“³¹

Den Schluß der regelmäßigen gottesdienstlichen Liturgie bildete in anderen frühen Liturgien, z.B. der Clementinischen Liturgie³², die Akklamation des Diakons „Geht im Frieden auseinander!“³³, also dem Pendant zu unserem heutigen „Gehet hin im Frieden!“, worauf die Gemeinde mit „Gott sei ewiglich Dank!“ antwortet. Es handelt sich also nicht um einen formalen und formelhaften Segen im heutigen Sinne, sondern um einen „Entlassungsruf“, von dem Jungmann sagt, man dürfe von ihm jedoch „nicht viel mehr erwarten, als das Wort, mit dem der Vorsitzende in jeder wohlgeordneten Versammlung diese zuletzt für geschlossen erklärt, zumal das verabschiedende Segnungsgebet ja vorausgegangen ist.“³⁴

Teilweise wurde in diesen Entlassungsrufen auch bereits der Begriff „missa“ verwendet, das so viel wie „Sendung“ oder „Entlassung“ bedeutet und aus dem sich

²⁷ Dazu zählen im weiteren Sinne z.B. auch die Salutationes „Der Herr sei mit euch“. Peter Brunner bezeichnet diese Salutationen mit Lyder Brun als „wirkliches segnen“. Vgl. Peter Brunner. Der Segen als dogmatisches und liturgisches Problem. In: Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie. Bd. II. Fürth 1990. S. 348 [Brunner, Segen].

²⁸ Vgl. J. A. Jungmann, Missa solemnis, Teil II. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Wien 1949. S. 356ff [Jungmann].

²⁹ Humilitate capita vestra Deo. Vgl. Adam-Berger, S. 4.

³⁰ Vgl. Adolf Adam / Rupert Berger, Pastoral-Liturgisches Handlexikon. Freiburg 1980. 6. Aufl. – Lemma Segen. S. 473 [Adam-Berger].

³¹ Jungmann, a.a.O., S. 334.

³² In den Apostolischen Konstitutionen aus dem späten 4. Jahrhundert.

³³ Kurt Frör, Salutationen, Benediktionen, Amen, In: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Band II. Seite 589 [Leiturgia].

³⁴ Jungmann, a.a.O., S. 523-524.

die Bezeichnung „Messe“ für den gesamten eucharistischen Gottesdienst entwickelt hat.

Einen formalen Schlußsegen, der die Messe beendet, finden wir hier und noch lange Zeit nicht im christlichen Gottesdienst!³⁵

In heutigen Agenden bzw. Meßbüchern ist der *Schlußsegen* (aaronitisch oder trinitarisch) selbstverständlicher Bestandteil der Ordinarien, also der feststehenden Teile des Gottesdienstes³⁶.

Erst vom 11. Jahrhundert an gehörte jedoch ein formaler bischöflicher bzw. priesterlicher Schlußsegen zu den Ordinarien. Und erst im 12. Jahrhundert wurde auch in Rom der Schlußsegen *vom Altar (!) aus* erteilt.³⁷ Gemessen an der über 2000-jährigen Kirchengeschichte ist der gottesdienstliche priesterliche bzw. bischöfliche Schlußsegen also eine eher neuere Entwicklung.

Wie kam es dazu? Nach der Entlassung (mit dem Friedensgruß, dem Dank der Gemeinde und dem Entlassungsruf) erfolgte das, was man in römisch-katholischen Papst- und Bischofsmessen bis heute beobachten kann: Der Bischof verlässt das Gotteshaus, in dem er, durch die Gemeinde schreitend, die Gemeinde mit dem Kreuzeszeichen segnet.³⁸

Dieser Segen, der ja dem Empfinden nach erst „nach der Messe“ gegeben wurde, wanderte gewissermaßen aus gallikanischen und anderen liturgischen Traditionen in das römische Messbuch³⁹ und dort ans Ende der Messfeier, als im fränkisch-gallischen Raum die römische Liturgie übernommen wurde.⁴⁰

Festzuhalten ist aber, dass auch in den späteren westlichen Liturgien noch der namengebende Entlassungsruf „Ite, missa est“ bzw. der darauffolgende Dank des Volkes der chronologische Abschluss der Messe ist und nicht der Segen.

In der nachkonziliaren, modernen römisch-katholischen Liturgie wird in der

³⁵ Ein Beispiel aus dem 8./9. Jahrhundert für den Schluß der Messe aus dem Ordo von St. Amand (ca. 800 n. Chr.): „*Die Kollekte nach der Kommunion und die Verabschiedung*. Nachdem die Kollekte beendet ist, sagt der Diakon (nicht derjenige, der das Evangelium liest, sondern ein anderer): Geh, die Messe ist zu Ende!

Dann steigt der Pontifex vom Altar herab und die Diakone mit ihm, und der oben erwähnte Subdiakon geht mit dem Weihrauchfass vor ihm her, ebenso wie die Leuchter, die von den Kerzenhaltern getragen werden; und während er durch die Mitte des Presbyteriums hinuntergeht, sagt ein Subdiakon des Chores: Herr, bitte um den Segen! Und der Pontifex spricht das Gebet, und sie antworten: Amen. Und wenn er aus dem Presbyterium hinausgeht, sagen die Richter als nächstes: Herr, erbite den Segen! Und wenn der Segen erteilt worden ist, antworten sie: Amen. Und die Kollegen treten mit ihren Leuchtern vor den Pontifex und bleiben vor der Tür der Sakristei stehen, bis er hineingegangen ist; dann löschen sie ihre Lichter aus.“

Vgl. <http://sacrificium-laudis.blogspot.com/p/ordo-of-st-amand-c-800-ad-from-ordo.html>

³⁶ Die kirchenjahreszeitlich oder nach Anlässen wechselnden Stücke nennt man „Proprium“, das jeweils Eigene.

³⁷ Vgl. Kurt Frör. In: *Leiturgia*, a.a.O. S. 590.

³⁸ Jungmann, S. 356ff / *Leiturgia* S. 589.

³⁹ Allerdings nicht flächendeckend und in einer Reihe von Orden erst sehr viel später.

⁴⁰ Vgl. Adam-Berger, a.a.O., S. 473.

deutschen Fassung „Ite, missa est“ allerdings nicht mit „Geht, das ist die Entlassung / Sendung“, sondern mit „Gehet hin im Frieden“ übersetzt und entspricht daher inhaltlich dem „Gehet hin im Frieden des Herrn“ der lutherischen Agende I, nach der allerdings der Segen und nicht dieser Entlassungsruf den tatsächlichen Schluss des Gottesdienstes bildet.

Friedrich Kalb schreibt dazu und geht kritisch auf den fast überall anzutreffenden Brauch ein, nach dem Segen bzw. dem Schluss-Amen noch ein Lied singen zu lassen: „Ist ein Schlußgesang vorgesehen, so soll er nicht nach dem Segen eingordnet werden. *Der Segen soll in jedem Fall das Letzte sein.*“⁴¹

Weil es nun ursprünglich der *Bischofssegen* war, aus dem sich der Schlußsegen entwickelte, gab es zwischenzeitlich auch Regelungen, die den Unterschied zum gewöhnlichen Priester markieren sollten, nachdem sich diese Zwei- bzw. Dreistufung des Amtes durchgesetzt hatte. Z.B. durfte nur der Bischof mit „bloßer Hand“ das Kreuzzeichen zum Segen machen, während der normale Priester einen geweihten Gegenstand (meist Kelch oder Patene, aber auch eine Reliquie) in der Hand halten musste.

Die Entwicklung des „ambulanten“ bischöflichen Segens *nach* der Messe zu einem festen Bestandteil des Ordinariums ist vielleicht vergleichbar mit der Entwicklung des *Nunc dimittis* von einem unter mehreren Gebeten nach Schluss der Kommunion, von einem eigentlich vom Priester zu Förderung seiner eigenen Sakramentsandacht gesprochenen Gebet⁴² zu einem Gemeindegesang, der zumindest in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche⁴³ de facto den Status eines Ordinariumsbestandteils erhalten hat und dort den regelmäßigen Abschluss der Kommunion bildet.

2. Wie wurde der aaronitische, also alttestamentliche Priestersegen zum „Standardsegen“ im lutherischen Hauptgottesdienst?

In den hochmittelalterlichen Meßbüchern finden wir den Schlußsegen nach und nach als Bestandteil des Ordinariums, ohne dass hierfür allerdings jeweils bestimmte Segensformeln oder Worte vorgeschrieben wären. Jungmann führt das darauf zurück, dass „man einfach die landesübliche Formel gebrauchte, wie sie auch bei der privaten Segnung von jeher gebräuchlich war.“⁴⁴

Das römische Messbuch, das *Missale Romanum*, mit weitgehend verbindlichen Strukturen und Texten ist erst eine Frucht der Reformen des Konzils von Trient (1545-1563) und erschien erst 1570 unter Papst Pius V. als verbindliches Messbuch für diejenigen Bistümer und Orden mit römischen Ritus, die *nicht*

⁴¹ Friedrich Kalb, *Grundriß der Liturgik. Eine Einführung in die Geschichte, Grundsätze und Ordnungen des lutherischen Gottesdienstes*. 3. Auflage, München 1985. S. 173 [Kalb]. – Kursive Hervorhebung durch G.K.

⁴² Vgl. hierzu Jungmann, a.a.O., S. 490²⁷; 491; 493⁴¹; 558.

⁴³ Aber z.B. auch in der Ev.-Luth. Missionsdiözese von Finnland.

⁴⁴ Jungmann, a.a.O., S. 536.

*nachweislich über mindestens zweihundertjährige eigene Traditionen verfügen.*⁴⁵

Später kristallisieren sich zwei Formen, darunter die bis heute gebräuchliche trinitarische Segensformel heraus.

Der Reformator und Lehrer der Kirche, Martin Luther, reagiert auf die Wirren, die ab 1521 u.a. durch seinen Kollegen Andreas Bodenstein⁴⁶, nach seinem Geburtsort *Karlstadt* genannt, entstanden, die vor allem auch Inhalte und Gestalt des Gottesdienstes betrafen und im Bildersturm gipfelten, u.a. damit, dass er 1523 ein moderat überarbeitetes Messformular, die *Formula missae et communionis pro ecclesia Vitudenbergensi*, verfasste und herausgab.

Diese Messordnung basierte auf dem in Wittenberg bis dahin gebräuchlichen *Missale Romanum*. Luther übernimmt die trinitarische Segensformel des *Missale Romanum*⁴⁷ und führt sie auch als erste auf. Zugleich stellt er jedoch auch fakultativ den aaronitischen Segen 4 Mose 6,24ff, sowie Psalm 67,7⁴⁸ daneben.

Luther vermerkt zum aaronitischen Segen: „*Ich glaube, dass Christus dies auch nutzte, als er in den Himmel auffuhr und seine Jünger segnete.*“⁴⁹

Dass Luther dem römischen trinitarischen Segen zwei *biblische* Segensvoten bei-seite stellt, entspricht seinem liturgisch-theologischen Schema, möglichst alles „Menschenwerk“ zugunsten biblischer oder biblisch begründeter Texte aus dem Gottesdienst zu entfernen, wobei er damit insbesondere diejenigen Texte meinte, die den Opfercharakter der Messe ausmachten (*Canon missae*).

Durch den, wenngleich von ihm nur vermuteten und nicht definitiv behaupteten Bezug auf den gen Himmel fahrenden Christus verleiht er allerdings dem aaronitischen Segen noch einmal in besonderer Weise Gewicht und Dignität.

Allerdings war Luther durchaus nicht der Erste, der den aaronitischen Segen als Segensvotum für den *christlichen* Gottesdienst verwendet hat.

So kommt er beispielsweise Rietschel zufolge schon als Benediktion vor der Kommunion, also einer der Vorformen des späteren Schlußsegens, in der Isidor

⁴⁵ Von diesem sog. pianischen Privileg machten auf längere Sicht in Deutschland nur die Erzdiözesen Köln und Trier sowie das Bistum Münster Gebrauch. „Sie haben bis weit ins 19. Jahrhundert an ihrer jeweiligen Diözesanliturgie festgehalten und die römisch-tridentinische Liturgie in ihrem vollen Umfang erst um 1900 offiziell eingeführt. Als letzte deutsche Diözese at das Bistum Münster 1835 noch einmal sein Eigenmissale drucken lassen.“ Vgl. Andreas Heinz, Diözesanliturgien in Deutschland nach dem Konzil von Trient. Münster – Köln – Trier. in: MThZ 67 (2016) 332–350.

S. 333.

⁴⁶ 1486 - 1541.

⁴⁷ *Benedicat vos omnipotens Deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus = Es segne euch der allmächtige Gott, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist.* In dieser Form schon bezeugt u.a. auf der Synode von Albi 1230. Vgl. Jungmann, a.a.O. S. 538.

⁴⁸ Das Land gibt sein Gewächs; es segne uns Gott, unser Gott!

⁴⁹ „*Eiusmodi credo et christum usum fuisse cum in caelum ascendens suos discipulos benedixit*“. WA 12, 213, 28ff. Nach: Frör. Leiturgia. a.a.O., S. 590.

v. Sevilla⁵⁰ zugeschriebenen mozarabischen Liturgie vor.⁵¹

Frör erwähnt unter Berufung auf Jungmann eine Verwendung des aaronitischen Segens auch für den gallischen Pontifikalsegen.⁵² Bei Jungmann heißt es: „Die Segensformel selbst ist regelmäßig in drei Gliedern aufgebaut nach dem Vorbild des großen Priestersegens des Alten Bundes [Num 6, 22-26], *der auch selber in den ältesten Sammlungen*⁵³ erscheint.“⁵⁴

Luther trifft drei Jahre nach dem Erscheinen der Formula Missae die Entscheidung, in der Deutschen Messe von 1526 den aaronitischen Segen für die Messe als *einzig* Segensformel zu verwenden und keine Alternativen dazu mehr anzubieten.

Aber längst nicht alle in der Zeit zwischen 1524 und 1526 erschienenen Deutschen Messen⁵⁵ verfahren in derselben Weise. Wenngleich vereinzelt auch der aaronitische Segen zu finden ist, weisen viele Formulare doch auch freie Segensformeln auf, denen mittelalterliche Varianten zugrunde liegen.⁵⁶

Die meisten lutherischen Kirchenordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts orientieren sich dann jedoch an Luthers Vorgaben und übernehmen den aaronitischen Segen als *den* Schlußsegens der Messe.

Nachdem im Zeitalter des Rationalismus‘ bzw. der Aufklärung, etwa zwischen 1620 und 1800, der aaronitische Segen gelegentlich wegen seines „mosaischen“ Ursprungs abgelehnt und nicht in Agenden aufgenommen wurde⁵⁷, setzt er sich schließlich doch durch und wird im 19. und 20. Jahrhundert zur Standardform des Schlußsegens im lutherischen Gottesdienst und der meisten evangelischen Gottesdienstformulare und Agenden.

3. Martin Luthers Haltung zum aaronitischen Segen

Vermutlich 1527 hält Martin Luther im Rahmen seiner fortlaufenden Auslegung der fünf Bücher Mose (in den 1520er Jahren) in einer Nachmittagspredigt eine Auslegung über 4 Mose 6, 22-27, die 1532 mit dem bezeichnenden Titel „Der Segen, so man nach der Messe spricht über das Volk“ herausgegeben wird.⁵⁸

Der Titel signalisiert, dass der aaronitische Segen nach Erscheinen der Formula Missae bzw. der deutschen Messe offenbar schon als *der* Segen erlebt und von Luther auch so verstanden wird, mit dem die Messe schließt.

⁵⁰ Ca. 560 – 636.

⁵¹ Georg Rietschel. Lehrbuch der Liturgik. Bd. I. Die Lehre vom Gemeindegottesdienst. Berlin 1900, S. 326.

⁵² Frör. Leiturgia. a.a.O. S. 590, Fußnote 141.

⁵³ Gemeint sind Sammlungen gallikanischer Liturgien. J. bezieht sich auf P. de Puniet. Das römische Pontifikale. Geschichte und Kommentar. Klosterneuburg 1935. S. 82.

⁵⁴ Kursiv durch GK.

⁵⁵ Deutsche evangelische Messen erschienenen z.B. in Worms, Allstedt, Straßburg, Nürnberg, Nördlingen.

⁵⁶ Vgl. Frör, Leiturgia, a.a.O. S. 590.

⁵⁷ Vgl. dazu: Paul Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands, Bd. II. Göttingen 1937. S. 159ff.

⁵⁸ WA 30 III, S. 574-582 | W2 III 1362-1369.

Interessanterweise hält es Luther für angebracht, seinen Zuhörern, denen vielleicht doch noch der trinitarische Segen aus dem Missale Romanum im Ohr geblieben ist, zu erläutern, dass der aaronitische Segen eigentlich ja gar nichts anderes (vielleicht auch mit Impetus: nichts „jüdisches“ sondern durchaus christliches) sei, also nicht nur triadisch, sondern – recht verstanden – geradezu trinitarisch.

Luther: „Dieser (der aaronitische; GK) Segen ist nicht weit von dem andern meinen Segen, den man in der lateinischen Sprache gibt, und auf Deutsch also lautet: *es segne euch Gott der Vater, und der Sohn, und der Heilige Geist, Amen.* Denn dem Vater wird zugeeignet das Werk der Schöpfung, welches dieser Segen auch röhrt, und klarer ausdrückt, da er spricht: „*Der Herr segne dich, und behüte dich*“, das ist, er gebe dir gnädiglich Leib und Leben, und was dazu gehört. Also, dem Sohne wird zugeeignet das Werk der Erlösung, welches dieser Segen auch röhrt und erklärt, da er spricht: „*Der Herr erleuchte sein Angesicht über dir*“ etc., das ist, er helfe dir von Sünden, und sei dir gnädig, und gebe dir seinen Geist. Und dem Heiligen Geist wird zugeeignet das Werk der täglichen Heiligung, Trost und Stärke wider den Teufel, und endlich die Auferweckung vom Tode, welches dieser Segen auch röhrt und erklärt, da er spricht: „*Der Herr erhebe sein Angesicht*“ etc., das ist, er wolle dich stärken, trösten und endlich den Sieg geben, wie droben gesagt.“⁵⁹

Luthers Vorstellung, wonach Christus seine Jünger bei der Himmelfahrt mit dem aaronitischen Segen segnet und sendet (Lk 24, 50 / Apg 1,8), vermittelt sowohl das Bild des mit erhobenen Händen seine Gemeinde segnenden Christus als auch das des alttestamentlichen Priesters.

Im „Schulchan Aruch“, einer von Josef Karo verfassten rabbinischen Sammlung religiöser Vorschriften (den Halachot) aus dem 16. Jahrhundert wird akribisch beschrieben, wie die Angehörigen der priesterlichen Familien den aaronitischen Segen zu erteilen haben. Und so wird dies im orthodoxen Judentum bis heute gehalten:

„Sie erheben die Hände [...], strecken sie aus und teilen ihre Finger, so dass fünf Zwischenräume dazwischen entstehen, das ist zwischen je zwei Fingern ein Zwischenraum und zwischen zwei Fingern und dem Daumen ebenfalls ein Zwischenraum, und ebenso an der anderen Hand, das sind vier Zwischenräume, und zwischen einem Daumen und dem andern auch ein Zwischenraum, das sind fünf Zwischenräume [...] sie müssen sehr darauf achten, dass die Spitzen der Daumen einander nicht berühren, damit der Zwischenraum nicht zerstört werde; sie müssen die rechte Hand etwas höher halten als die linke, und der rechte Daumen sei über dem linken Daumen [...] und sie breiten die Hände so aus, dass das Innere ihrer Hände zur Erde gewandt ist und die Rückseite ihrer Hände zum Himmel.“⁶⁰

⁵⁹ W² III Sp. 1369. – Vgl. dazu auch die trinitarische Entfaltung des aaronitischen Segens bei: Gert Kelter. Gott ist gegenwärtig. Anregungen für die Feier des lutherischen Gottesdienstes. Ein Werkbuch. Berlin 2019. S. 182.

⁶⁰ Salomon Ganzfried. Kizzur Schulchan Aruch. Bd. II. Kapitel 100 (übertragen v. Selig Bamberger). Basel 1969. zitiert nach: https://de.wikipedia.org/wiki/Kohen#cite_note-4

Die auf diese Weise zum aaronitischen Segen erhobenen Hände sind auch häufig auf jüdischen Grabsteinen zu sehen.

Wir sahen, dass Martin Luther den aaronitischen Segen trinitarisch interpretiert und gewissermaßen als die Zusammenfassung der Fülle des göttlichen Segens verstanden hat. Offenbar identifizierte Luther auch den Himmelfahrtssegens Christi (nach Lk 24,50) mit dem priesterlichen aaronitischen Segen. Beide Aspekte können erklären, weshalb er dem aaronitischen Segen als Schlußsegens der Messe gegenüber dem traditionellen trinitarischen Segen des Missale Romanum den Vorrang einräumte.

4. Die besondere Dignität des aaronitischen Segens

Mit diesen Überlegungen kommen wir wieder zum ursprünglichen Auslöser für diese Ausführungen und zur Hohenpriester-Christologie des Hebräerbriefes, der ja eine Linie vom Priesterkönig Melchisedek über Abraham und das aaronitisch-levitische (Hohen-)Priestertum bis zu Jesus Christus, der König, Prophet und Priester in Ewigkeit ist, auszieht.

Was geschieht denn eigentlich, der Einsetzung des aaronitischen Segens gemäß, wenn dieser Segen erteilt wird?

„So sollen sie meinen Namen auf die Israeliten legen, dass ich sie segne.“⁶¹ Spricht Gott, der Herr.

Mit dem Segen soll also *der Name Gottes* auf das vor IHM versammelte Volk gelegt werden. Wenn man einem Menschen den Segen zuspricht und der heilige Name Gottes ausgesprochen wird, ist Gott selbst gegenwärtig. Aber die, über denen der Name Gottes genannt ist, auf die der Name Gottes gelegt wurde, werden so auch sein Besitz, sein Eigentum. Stellen wie Jesaja 43,7, Jeremia 14,9 oder Amos 9,12 machen das deutlich.

Mit einem kühnen Sprung ins Neue Testament und die Liturgie der Kirche erinnert uns das auch an den *Segen der Heiligen Taufe*: Auch hier wird ja der Name des dreieinigen Gottes auf den Täufling gelegt, indem der Name Gottes mit dem (Tauf-)Namen des Täuflings verbunden wird: „N.N., ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

Wer den Namen Gottes auf Gottes Volk legt, also wer segnet, tut das nicht aus eigener Vollmacht.

Peter Brunner schreibt: „*In Israel waren es vor allem die Träger der Institutionen des Königtums und des Priestertums, also die Gesalbten, denen die Segensvollmacht zukam. [...] Die Bevollmächtigung der Leviten (Dtn 1,8) und insbesondere der Aaroniten mit dem kultischen Segen war von entscheidender Auswirkung für das gottesdienstliche Leben Israels. Die Grundlage für dieses priesterliche Vorrecht bot Num 6, 22-27. Auf Grund einer Weisung Jahves wird der Wortlaut festgelegt, mit dem die Priester Israel segnen sollen. In diesem ,aaronitischen Segen‘ steckt eine sehr weitreichende Namenstheologie und eine Theologie der Vergegenwärtigung Jahves im Kultus verborgen. [...] (Diese) [...] könnte vielleicht den Verdacht erwecken, als sei hier doch eine von Gott*

⁶¹ 4. Mose 6, 27.

losgelöste Segensmacht in die Hände der Menschen gelegt, derart, daß der Mensch diese verselbständigte Segensmacht nun zu seiner Verfügung habe. Der biblische Text Num 6, 22-27 zerstört diesen Verdacht völlig.“⁶²

Brunner führt dazu weiter aus, dass es sich beim Segen um eine „göttliche Anordnung“ handele und der priesterliche Segen also „ein für allemal aus Gottes freiem Willen allein“ komme.

Der Wortlaut zeige die „gleiche fürbittende Hinwendung zu Gott“ die auch 1 Mose 48 bei der Segnung der Söhne Josephs zu beobachten sei.

Auch der aaronitische Segen stehe „in einer Dimension des Gebets, obwohl er nicht Gebet, sondern Segen, exhibitiver Zuspruch“ sei. Denn fürbittende Haltung und exhibitives Segnen schlössen sich nicht aus, sondern seien im Segnen in *einem* Akt vereint, was gerade das eigentümliche Wesen des Segens ausmache.

Brunner fasst zusammen: „Schließlich zeigt der Schluß dieser göttlichen Anordnung, daß in, mit und unter dem, was die Priester mit dem Ausspruch der Segensformel tun, Gott selbst es ist, der allein und in Wahrheit segnet: „Wenn sie (die Priester) so meinen Namen auf die Israeliten legen, will ich sie bestreiten segnen (V.27).“⁶³

Durch die bewusste Formulierung „in, mit und unter“ signalisiert Brunner, dass der Segen, also das von Gott angeordnete Wort, in, mit und unter dem ER selbst wirkt, was er darin verheißt, aus seiner Sicht eine *geradezu sakramentale Qualität* hat.⁶⁴

Von Bedeutung ist auch Brunners Diktum, dass das „Priestertum des alten Bundes im neuen Bunde aufgehoben“⁶⁵ sei und daher keine Bedenken gegen den Gebrauch des aaronitischen Segens im christlichen Gottesdienst bestünden.⁶⁶

Peter Brunner vertieft diesen Gedanken an anderer Stelle noch einmal, wenn er ausführt: „Im Segen ist wie in der Absolution der „sakramentale“ Charakter des Wortes besonders deutlich zu erkennen. In der Kraft der Verheißung Christi, in der Kraft seiner wortgebundenen Pneumagegenwart übermittelt das Segenswort die Gabe, die es ausspricht. Luther hat in der Auslegung von Gen. 27,28f. diesen exhibitiven Charakter des Segens mit unüberbietbarer Klarheit erkannt und ausgesprochen. Keineswegs sind die Segensworte „nur ein leerer Schwall von Worten“, sie sind nicht exoptatio (Wunsch), sondern donatio (Gabe), es sind „reale Segnungen“, nicht optativisch, sondern indikativisch zu verstehen. „Sie schicken und bringen, was die Worte aussagen, in der Tat.“ Dies gilt nicht nur von dem Patriarchensegen in dem Alten Bund, sondern „Segen dieser Art haben auch wir im Neuen Bunde durch Christi Priestertum“, was Luther an der Absolution aufzeigt, ein Beleg dafür, daß die innere Struktur

⁶² Brunner, Segen. a.a.O., S. 343-344.

⁶³ Alle Zitate bei Brunner, Segen. a.a.O., S. 344.

⁶⁴ ApCA 13 definiert als Sakrament, was ein Mandat und eine Verheißung (promissio) Gottes habe.

⁶⁵ Wohlgemerkt: „im neuen Bunde“ aufgehoben. Das kann im Sinne der Hohenpriester-Christologie nur als „in Christus, dem ewigen Priester“ (gut) aufgehoben verstanden werden und nicht im Sinne einer „Aufhebungs“- bzw. Enterbungstheologie.

⁶⁶ Vgl. Brunner, Segen. a.a.O., S. 351.

und die Funktion des Segenswortes dem Absolutionswort gleicht.“⁶⁷

Wenn der Pastor, der Hirte der neutestamentlichen Gemeinde vice et loco Christi die Gemeinde im öffentlichen Gottesdienst optativ-fürbittend und zugleich exhibitiv segnet, legt er also „in Christo“ den Namen Gottes auf Gottes Volk.

Das ist ein Höhe- oder Kulminationspunkt des gesamten Gottesdienstes, eine autoritative Handlung, die kein Mensch aus sich selbst heraus ausüben kann und darf. Sie bedarf eines Mandates, sprich: der Ordination.

Die Erteilung des Segens im öffentlichen Gottesdienst ist daher ebenso wie die öffentliche Wortverkündigung und die Sakramentsverwaltung unbedingt an die Ordination gebunden.

Das gilt unabhängig von der Beantwortung der Frage, ob denn ein Segen, der in einer öffentlichen Versammlung von einer *nicht*ordinierten Person gesprochen werde, „gültig“ im Sinne von „wirksam“ sei, einer Frage, die auch im Blick auf die Wortverkündigung oder Sakramentsverwaltung gestellt und unterschiedlich beantwortet werden kann. Dahinter steht die Frage, ob das nicht mandatierte (und damit auch nicht legitime, erlaubte) Tun automatisch deshalb auch wirkungslos sei.

Damit verwandt ist auch die Problematik der Abänderung der biblischen Segensworte, insbesondere der Änderung des Singulärs (Der Herr segne dich) in den Plural (Der Herr segne euch).

Der biblische Kontext belegt natürlich klar, dass der Singular sich auf das Volk (Israel) bezieht, auf das der Name Gottes gelegt werden soll, es sich also um einen „kollektiven Singular“ handelt, der jeden Einzelnen mit einschließt. In etwa so wie beim generischen Maskulinum, bei dem ja nicht Frauen „sich mitdenken“ müssten, sondern per definitionem - ebenso wie Männer - inkludiert sind.⁶⁸

Ich plädiere entschieden dafür, den aaronitischen Segen in der biblischen Form zu belassen und nicht zu verändern. Auch nicht, indem man ihn in Gebetsform („...Herr, segne und behüte uns...“) als „Ersatz“ für den distributiven Segen im Lesegottesdienst spricht.

Gegen den Singular wird eingewendet, er enthalte ein „individualisierendes Mißverständnis“.⁶⁹ Wenn dieses Missverständnis dazu führt, dass sich der Einzelne in seelsorglich-tröstender Weise von Gott selbst angesprochen und gesegnet erfährt, wäre es kein Schaden. Und ansonsten ist es eben die katechetische Aufgabe des Pastors, immer wieder auf geeignete Weise auch einmal den Segen und dessen Hintergründe zu erklären.⁷⁰

Mit einem Internet-Fund soll diese „verzweigte Spurensuche“ abgeschlossen werden, einem m.E. sehr geistlichen, biblisch „gesättigten“ Zitat aus der

⁶⁷ Peter Brunner. Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde. in: Leiturgia. hg. v. K. F. Müller u. W. Blankenburg, Bd. 1, 1954, 84-361, S. 201f.

⁶⁸ Wie ja übrigens in der deutschen Sprache sich sonst auch immer alle Männer „mitdenken“ müssten, wenn der Plural, immer mit dem „femininen“ Artikel „die“ versehen, verwendet wird.

⁶⁹ So auch Brunner in Brunner. Segen. a.a.O., S. 351, der sich für den Plural ausspricht, den für „angemessen“ und auch „der apostolischen Weise zu segnen“ entsprechend hält.

⁷⁰ Wie es überhaupt zu den leider weitgehend in den Hintergrund getretenen Kernaufgaben eines Pastors gehört, die Gemeinde zu lehren, zu katechisieren!

Erklärung der „Alten Messe“, also der Missa Tridentina der Priesterbruderschaft St. Petrus. Es endet mit einem Ausblick auf die Ewigkeit in Gottes Ge- genwart, die im Segen gewissermaßen vorweggenommen wird:

„Schon in der alttestamentlichen mosaischen Segensformel verbarg sich ein Hinweis auf die allerheiligste Dreifaltigkeit, insofern dreimal der Herr genannt wurde: „So sollt ihr die Israeliten segnen, indem ihr zu ihnen sprecht: ‚Der Herr segne dich und behüte dich! Der Herr lasse sein Antlitz leuchten über dir und sei dir gnädig! Der Herr wende dir sein Angesicht zu und verschaffe dir Heil!‘ So sollen sie also meinen Namen auf die Israeliten legen, und ich will sie segnen!“ (Num 6, 23-27)

Der ganze Ritus des Schlusssegens ist ein Bild jenes Segens, den Jesus bei seiner Himmelfahrt auf dem Ölberg, von der Erde scheidend, seinen Jüngern gab: „Dann führte er sie bis vor Bethanien hinaus, erhob seine Hände und segnete sie. Es geschah aber, während er sie segnete, schied er von ihnen und wurde emporgetragen zum Himmel. Sie aber fielen anbetend vor ihm nieder und kehrten mit großer Freude nach Jerusalem zurück.“ (Lk 24, 50-53)

Es ist ganz angemessen, dass die Gläubigen - genau wie die Apostel bei der Himmelfahrt - zum priesterlichen Segen niederknien, denn Gott selbst ist es, der durch die Hand des Priesters segnet.

Im Kontext der Himmelfahrt Jesu steht auch die Erinnerung an die Wiederkunft Christi am Jüngsten Tag, denn als die Jünger wehmütig zum Himmel hinaufsahen, sprachen die Engel zu ihnen: „Ihr Männer aus Galiläa, was steht ihr da und schaut zum Himmel? Dieser Jesus, der von euch weg in den Himmel aufgenommen wurde, wird ebenso wiederkommen, wie ihr ihn habt hingehen sehen zum Himmel.“ (Apg 1, 11)

Wenn der Herr einst wiederkommt zum großen Gericht, dann wird er über die Auserwählten zu seiner Rechten den letzten großen Segen sprechen: „Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters! Nehmt in Besitz das Reich, das euch bereitet ist seit Gründlegung der Welt.“ (Mt 25, 34)⁷¹

⁷¹ http://www.alte-messe.de/12_nachmesse.html; abger. 24.01.2024, 12:00.

Werner Klän:

Die kirchliche Verhältnisbestimmung der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen zu den lutherischen Landeskirchen 1945 – 1955 (Teil 1)

1. Vorgeschichte: Verbindungen bis zum Ende des II. Weltkriegs

Die Jahre unter der Herrschaft des Nationalsozialismus bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs brachten für das Lager der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen keinen weiteren Fortschritt mehr in ihren Einigungsbemühungen. Obwohl sie sich, zumal nach Gründung der DEK, „in ihrer konfessionellen Sonderexistenz historisch und theologisch legitimiert sahen,“ konnten sie weder einer der in den Reihen der Bekennenden Kirche vertretenen Positionen uneingeschränkt beipflichten, noch konnten sie eine übereinstimmende Alternative dazu in ihren eigenen Reihen formulieren ja, z. T. verdächtigten sie diese gar politisch-oppositioneller Einstellung.¹

Andererseits war man im Lager der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen nicht in der Lage, ein Einigungsmodell zu entwickeln, das als tragfähige Alternative zu den bestehenden Konstellationen und über diese hinausweisend realisierbar gewesen wäre. Einem Konzept, das, wie seitens der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen seit der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre erneut angeregt, die Eingliederung der kleineren selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen bei Unterstellung unter das Kirchenregiment des Oberkirchenkollegiums vorsah, wurde mit Argumentationsstrukturen, die zum Arsenal der Selbstvergewisserung aus dem eigenkirchlichen Potential gehörten, vor allem von der Hessischen Renitenz eine Absage erteilt. Hier wie in Hannover und Hamburg fürchtete man eine preußische Überfremdung und mit dieser den Verlust der kirchlichen Eigenart.²

Mit der Befürchtung einer „Breslauer“ Hegemonialstellung korrelierte das Motiv der Identitätssicherung aus der je überkommenen historischen Ursprungssituation. Nachdem ein Zusammenschluss der freikirchlichen Lutheraner nach dem

¹ Vgl. Die kirchliche Entwicklung in Deutschland in lutherisch-freikirchlicher Betrachtung. Verhandlungen der Synode der Evang.-Luth. Freikirche in Sachsen und anderen Statten bei ihrer 52. Synodaltagung in Berlin-Süd, anno Domini 1934.

² Kurze Sätze für einen kirchlichen Zusammenschluß. Vorgetragen von den Vertretern der Evang.-luth. Kirche Altpreußens auf der Konferenz zu Kassel am 5. Juli 1934; Kurze Sätze für einen kirchlichen Zusammenschluß vorgeschlagen von der selbständigen ev.-luth. Kirche in Hessen; ablehnende Bescheide in den Schreiben der St.-Anschar-Gemeinde Hamburg an den Vorsitzenden des Verbandes deutscher evangelisch-lutherischer Freikirchen vom 31. 5. 1934; Schreiben des Konvents der Renitenz Kirche Ungeänderter Augsburger Konfession an den Vorsitzenden der Vereinigung ev.-luth. Freikirchen vom 11. 6. 1934; Schreiben des Superintendents der selbständigen ev.-luth. Kirche in Hessen an das Oberkirchenkollegium der ev.-luth. Kirche Altpreußens vom 27. 7. 1934; Schreiben des Pastorenkonvents der Hannoverschen ev.-luth. Freikirche an das hochwürdige Oberkirchenkollegium der Evang.-luth. Kirche Altpreußens vom 15. 10. 1934.

Modell einer völligen Inkorporation der außerpreußischen selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen in den Bestand der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen mit dieser Absage zunächst endgültig gescheitert war, wurde dieses Thema nur noch zwischen der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in den hessischen Landen und den preußischen Lutheranern diskutiert. Als besonders kritisch erwies sich die Frage, wie die bischöfliche Verfassung in Hessen bei einer Integration erhalten bleiben könne.³ Als eine Klärung in greifbare Nähe gerückt schien, scheiterte das Unternehmen daran, dass die Evangelische-Lutherische Kirche in Preußen ihre Bad Pyrmonten Gemeinde der Hannoverschen Landeskirche überwies.⁴ Dieser Affront gegen die freikirchlichen Lutheraner in Hannover konnte bei deren engen Verbindung nach Hessen nicht ohne Rückwirkung auf die Beziehungen zwischen Hessen und Preußen bleiben.

Das Vorgehen des Oberkirchenkollegiums in Breslau entsprach allerdings der prinzipiellen Option dieser ältesten und größten der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen für eine Koalition mit den lutherischen Landeskirchen. Daraus ergab sich, entstehungsgeschichtlich motiviert und nun kirchenpolitisch aktualisiert, ein enger Anschluss an den „Lutherischen Rat“⁵. Einzig die Selbständige evangelisch-lutherische Kirche in den hessischen Landen folgte diesem Konzept insoweit, als sie sich seit 1938 in Arbeitsgemeinschaft mit diesem Gremium befand.⁶

Die Verbindung mit dem „Lutherischen Rat“ stellte vorerst die letzte organisatorische Verbindung zwischen den lutherischen Landeskirchen und selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen unter Einschluss der Kirchengemeinschaft dar. Der Ausgang des Krieges brachte in verschiedener Hinsicht eine notwendige, wenn auch teils erzwungene Neuorientierung; dies gilt auch für die selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen in Deutschland.

2. *Flucht, Vertreibung und kirchliche Reorganisation der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen nach 1945*

Flucht und Vertreibung von Kirchengliedern östlich von Oder und Neiße waren bei der gegebenen konfessionellen und „heimatkirchlichen“ Bindung⁷ verbunden mit den Fragen nach einer lutherisch-konfessionell geprägten kirchlichen Integrationsmöglichkeit in den mittel- und westdeutschen Gebieten und nach der Konfessionsbestimmtheit der Kirche(n) in den Zielterritorien der Flucht- und

³ Schreiben von Kirchensuperintendent Heinrich Martin an das Oberkirchenkollegium der Evangelisch-lutherischen Kirche Altpreußens, KASELKOU.

⁴ Schreiben von Kirchensuperintendent H. Martin an das Oberkirchenkollegium der Evangelisch-lutherischen Kirche Altpreußens vom 12.7. 1938, KASELKOU.

⁵ Amtliche Bekanntmachung, Kirchenblatt der Evangelisch-lutherischen Kirche Preußens, 91 (1936), 705.

⁶ Schreiben von Kirchensuperintendent H. Martin an Pfarrer Stoll, Berlin, vom 21. 12. 1936 und 27. 5. 1937, KASELKOU.

⁷ Das Konzept der „Heimatkirche“ geht auf den Breslauer Oberkirchenrat Gottfried Nagel zurück; es findet sich programmatisch wieder im Geleitwort zum ersten Jahrgang des Kirchenblatts der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche nach dem Krieg, vgl. Dem Blatt zum Geleit, den Lesern zum Gruß, Kirchenblatt. Nachrichtenblatt für evang.-luth. (altlutherische) Gemeinden 100 (1950), xx.

Vertreibungsbewegung.⁸ Die Orientierung wurde erschwert durch die Frage nach der konfessionellen Integrität der lutherischen Landeskirchen auf dem Weg von „Treysa“ nach „Eisenach“⁹, und in diesen Zusammenhängen verbunden mit der Reaktivierung der Grundfrage für das Bestehen selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen je für sich, zunehmend aber auch mit der Frage nach den diese Kirchen verbindenden Motiven.

Am schwersten wurde die Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen von dem Untergang der Nazi-Diktatur betroffen; sie verlor mit ihren schlesischen und pommerschen Kerngebieten zwei Drittel ihrer Kirchen sowie fast vollständig die Unterlagen der Kirchenleitung in Breslau.¹⁰ Lange Zeit wurden alle Kräfte für eine personelle und institutionelle Reorganisation gebraucht.¹¹ Aus dem Bereich der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen waren drei von Flucht und Vertreibung aus den Gebieten östlich von Oder und Neiße betroffen, die Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen, die Evangelisch-Lutherische Freikirche (in Sachsen u[nd] a[nderen] St[aaaten]), dazu die Evangelisch-Lutherische

⁸ Hartmut Rudolph behandelt die „Vertriebeneneingliederung und konfessionelle Frage in den lutherischen Landeskirchen“; er erwähnt vereinzelte Spannungen, dazu die aus der Ev.-luth. Freikirche in Polen aus Verbindung mit Wisconsin Evangelical Lutheran Synod entstandene Evangelisch-lutherische Flüchtlingsmissionskirche; zudem bespricht er „Konfessionsprobleme in der Konsensus-Union“ und behandelt dabei die Entstehung der Evangelisch-lutherischen Gemeinden in Kaiserslautern und Landau, die zunächst in einem Diasporapfarramt gesammelt, dann 1953 in die Evangelisch-Lutherische (altlutherische) Kirche aufgenommen wurden; zeitweise wurde diese Sammlung auch durch die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche (VELKD) über den Martin-Luther-Bund (MLB) unterstützt; jedoch kam es seit 1952 zu vermehrten Spannungen.⁹ Dieser Vorgang ist, wenn er auch am Ende des zu behandelnden Zeitraums liegt, doch ein Indikator für die spezifische Spielart unseres Themas in Bezug auf die selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen. Vgl. H. Rudolph: Evangelische und Vertriebene 1945-1972, Göttingen 1984; Bezug auf die „Altluutheraner“ in Bd. 1, 493f., 509-517.

⁹ F. Söhlmann (Hg.): Treysa 1945. Die Konferenz der evangelischen Kirchenführer 27.-31. August 1945, Lüneburg 1946; Eisenach 1948. Verhandlungen der verfassunggebenden Kirchenversammlung der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 9.-13. Juli 1948, Berlin 1951; vgl. zum Themenschwerpunkt: Die Kirchen in der Nachkriegszeit die Beiträge in KZG 2 (1989).

¹⁰ „Wir erlitten schwere kirchliche Verluste. Wir wollen bei den Gerichten Gottes vor unserer Tür kehren, wenn wir nach Schuld fragen möchten. Es bestehen nicht mehr von unserer Kirche die

| Diözesen | Gemeinden | Predigtorte | Gemeindeglieder | Kommunikanten |
|-------------|-----------|-------------|-----------------|---------------|
| Breslau | 25 | 54 | 12000 | 9000 |
| Niederschl. | 24 | 35 | 7200 | 5800 |
| Nordost | 19 | 37 | 3000 | 2200 |
| Warthegau | 22 | 33 | 3600 | 2800 |

Etwa 35000 Glieder unserer Kirche leben in der Zerstreuung fern von ihrer Heimat. ... Eine andere Verlustliste tritt vor unsere Augen. Es zählte die

| Diözese | Pfarrsitze | eigene Kirchen | eigene Pfarrhäuser | eigene Friedhöfe |
|-----------------|------------|----------------|--------------------|------------------|
| Breslau | 14 | 21 | 13 | 6 |
| Niederschlesien | 9 | 21 | 9 | - |
| Nordost | 8 | 15 | 5 | - |
| Wathegau | 6 | 20 | 6 | 5 |

Kirchenbücher von 120 Gemeinden, über ein Jahrhundert reichend, Büchereien und Archive der Gemeinden, des Theologischen Seminars und des Oberkirchenkollegiums, Büchereien der Pfarrer sind verloren, ... , Dokumente und Urkunden der Kirchengeschichte, die es in Deutschland kaum noch einmal gibt, sind vernichtet.“ Der Lutheraner, Mai 1948, S. 37f.

¹¹ Zu einigen kirchenpolitischen Begleiterscheinungen bei der Eingliederung der altlutherischen Vertriebenen vgl. Hartmut Rudolph, Evangelische Kirche und Vertriebene, Band I: Kirchen ohne Land (AKiZ 11], Göttingen , 509-517.

Freikirche in Polen, eine Tochtergründung der Wisconsin Evangelical Lutheran Synod. Ein Gutteil der Gemeinden der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche und der Evangelisch-Lutherische Freikirche fand sich auf dem Gebiet der vier alliierten Besatzungszonen, später der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik (DDR) und Berlin; die übrigen selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen hatten ihre territorialen Schwerpunkte in Niedersachsen, Hessen und Baden. Diese Kirchen mit den Schwerpunkten in Sachsen bzw. dem westlichen Deutschland waren längst nicht in diesem Ausmaß von den Folgen der Niederlage des Deutschen Reiches betroffen.

Die Evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche verlor ihre Entstehungs- und Kerngebiete in Schlesien und Pommern: vier Diözesen mit insgesamt fast 26.000 Gemeindegliedern hatten aufgehört zu bestehen; d.h. 90 Gemeinden mit 77 Kirchen; 120 Kirchenbücher standen auf der Verlustliste¹². Im Jahr 1950 zählte das Oberkirchenkollegium, die Kirchenleitung der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche, nur zwei Drittel der Zahl an Kirchengliedern im Vergleich zur letzte Statistik vor dem Krieg; 1938 wurden noch 60.000 Kirchglieder insgesamt erfasst, die erste Statistik nach dem Krieg von 1954 weist 40.500 Kirchenglieder aus, meist in der Diaspora.

Besonders gegen Ende des Krieges und in den ersten Nachkriegsmonaten war die Situation v. a. in Schlesien ausgesprochen unübersichtlich.¹³ Eine erste Fluchtwelle begann Ende 1944 in Ostpreußen, Anfang 1945 in Schlesien; zwischenzeitlich hofften Gemeindeglieder und Kirchenverantwortliche noch auf Rückkehr. So wurde einige Monate versucht, die pastorale Versorgung in Schlesien, etwa in Liegnitz, Reinswalde und Niederschlesien, notdürftig aufrecht zu erhalten. Rückwanderer wurden bis Mai 1947 durch drei Pastoren (Günther, Kluge, Schröter) mit gottesdienstlichen Schwerpunkten in Waldenburg (Wałbrzych), Ohlau (Oława), Hirschberg (Jelenia Góra), Brieg (Brzeg), Strehlen (Strzelin) und in weiter Diaspora geistlich betreut. Nach der Ausweisung der Pastoren etwa Mitte 1947 wirkten nachweislich Kirchenvorsteher durch Lesegottesdienste bis 1948, so in Hirschberg.¹⁴ Im Spätsommer 1947 wurde die Gemeinde Reinswalde/ Złotnik, insgesamt 500 Personen an der Zahl samt ihrem Pastor ausgewiesen; sie siedelten sich fast geschlossen in Balhorn/Bad Emstal an und fanden – nicht ohne Integrationsprobleme – sich bei der Gemeinde der Renitenten Kirche Ungeänderter Augsburger Confession (RKUAC) ein. Völlig zerstört waren die Gebäude der Kirchenleitung samt Archiv und Seminar in Breslau.

Am Anfang der kirchlichen Reorganisation steht ein Bußbekenntnis: „Nicht gar

¹² Vgl. A. Grünhagen: Die Vorgängerkirchen der SELK in der Zeit von 1945 – 1955 im Spiegel ihrer Kirchenzeitungen, *LuThK* 30, 2006, 36-47, 37.

¹³ Zu den Einzelheiten vgl. M. Künke: Was geschah in unserer Kirche seit 1945, *Kirchenblatt* (wie Anm. 4), 10f.; 22-25. 38-43; Walter Günther: Als die Sterbenden und siehe, wir leben; als die Gezüchtigten und doch nicht ertötet, *ebda.*, 25-28. 43.

¹⁴ Günther, Als die Sterbenden (wie Anm. 13), 26f.

aus", so heißt es heute für unsere gesamte Kirche. Aber wenn auch noch nicht gar aus, so sind wir doch gar schwer getroffen durch des Herrn Hand. [...] Der letzte Sturm des langen Krieges ist über den Westen und besonders über den Osten auch unserer Kirche verheerend dahin gebraust... (...) Das alles aber ist vom Herrn geschehen: ER hat uns geschlagen und zerstreut; Sein Zorn hat sich wie über unser Land und Volk so auch über unsere Kirche und jede einzelne Gemeinde ergossen.¹⁵ Die Sünden, die bekannt werden, sind freilich die mangelnder Ernsthaftigkeit in der persönlichen und gemeindlichen Frömmigkeit. Die großen politischen Zusammenhänge und die Verstrickung auch der lutherischen Christen darin wurden nicht angesprochen.¹⁶

Im Blick auf die kirchliche Lage erinnerte das Oberkirchenkollegium in einem seiner ersten Rundschreiben nach dem Ende des II. Weltkriegs an das 100jährige Jubiläum der „General-Conzession für die von der Evangelischen Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheraner“, mit der den kirchlich-konfessionellen lutherischen Gemeinden in Preußen am 23. 7. 1945 wenigstens eine erste staatliche Duldung zuerkannt worden war. Gegen die erkennbaren Bemühungen, eine evangelische Einheitskirche in Deutschland zu reetablieren, schärfte es „unsere unabweisliche und heilige Pflicht [ein], bei unserer lutherischen Kirche Altpreußens zu bleiben, so lange es Gott zulässt, und sie, so viel wir nur können, neu zu bauen!“¹⁷ Trauer über die erheblichen Verluste an Menschen, Kirchgebäuden, Pfarrhäusern, Friedhöfen und der entschiedene Wille zum Wiederaufbau des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Strukturen mischen sich in dieser Adresse, die der amtierende Vorsitzende der Kirchenleitung, Ernst Ziemer¹⁸, ein halbes Jahr nach Kriegsende an die Gemeindeglieder der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche richtete. Einen Monat später ging ein erster Aufruf zur Neuregelung der Finanzverhältnisse an die Pastoren, Kirchenkollegien und Rendanten der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche.¹⁹ Dieser erwies sich umso notvoller und notwendiger, als die von der „Luthersparkasse“ dieser Kirche zur Sicherung der Finanzen angekauften „Wertpapiere im Betrag von mehreren Millionen Mark [...] vernichtet“ waren.²⁰ Die Grundversorgung der Pastoren und ihrer Familien war freilich im März 1946 bereits einigermaßen

¹⁵ Das Oberkirchenkollegium an die Gemeinden der ev. Luth. Kirchen Altpreußens, Oktober 1945 (Sammlung Ziemer, Greifswald, 1; KASELKOU).

¹⁶ Anders das „Wort an die Gemeinden“ der Kirchenversammlung von Treysa, vgl. Wolf-Dieter Haußild: Die Kirchenversammlung von Treysa; Annemarie Smith-von Osten: Von Treysa 1945 bis Eißenach 1948. Zur Geschichte der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland (AKiZ B, Bd. 9). Göttingen 1980.

¹⁷ Das Oberkirchenkollegium an die Gemeinden der ev. Luth. Kirchen Altpreußens, Oktober 1945 (Sammlung Ziemer, Greifswald, 1; KASELKOU).

¹⁸ Lic. Dr. Ernst Ziemer. * 21. 6.1872 in Essen, † 2. 10. 1949 in Berlin, 1897 ordiniert, 1897 Pfarrer in Glogau, 1908 Pfarrer in Breslau, dann Breslau-Nord, 1921 in Breslau-Süd, 1945 in Jabel-Neuruppin, seit 1917 Mitglied des Oberkirchenkollegiums als Kirchenrat, seit 1946 Präsident desselben, vgl. Lic. Dr. Ernst Ziemer, Kirchenrat, Zwickau 1949.

¹⁹ Das Oberkirchenkollegium an die Pastoren; Kirchenkollegien und Rendanten, 14. 11. 1945 (Sammlung Ziemer, Greifswald, 1; KASELKOU).

²⁰ Für sie wurde 1947 eine „Abwicklungsstelle“ eingerichtet, vgl. Rundbrief für unsere Pastoren Nr. 13, März 1947 (Sammlung Ziemer, Greifswald, 1; KASELKOU).

sichergestellt.²¹

Im November 1945 konnte eine erste Sitzung des Oberkirchenkollegiums in Berlin stattfinden; Teilnehmer waren die Kirchenräte Ernst Ziemer und Martin Kiunke, außerdem die Superintendenten Grube, Wilhelm Brachmann. Ihre vorläufige Bilanz war niederdrückend: ca. 60% des Bestandes an Kirchen, Pfarr- und Gemeindehäusern, Schulen und Friedhöfen mussten als verloren gelten, ca. 30.000 Kirchglieder waren Heimatvertriebene. Angesichts der hohen Zahl an Heimatvertriebenen wurde die Einrichtung eines Suchdienstes beschlossen, der später unter dem Titel „Diasporafürsorge“ arbeitete und allein bis 1947 ca. 20.000 Kontakte aufnahm. Diese Vertriebenenarbeit wirkte bis in die 60er Jahre. Auch die Finanzen wurden vorläufig sichergestellt durch Wiedereinrichtung der Allgemeinen Kirchenkasse. Hinzu kamen Bemühungen, die heimatvertriebenen Pfarrer der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche zu erhalten und eine Anzahl neuer Gemeinden und Pfarrbezirke zu schaffen, um die Flüchtlinge kirchlich aufzufangen.

Die materiell schwerstens geschädigte und personell äußerst belastete Evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche erhielt, obwohl traditionell nicht mit der Lutheran Church – Missouri Synod verbunden, doch Hilfe von „Glaubensgenossen, Verwandten und Bekannten“ aus Nordamerika. Nicht zuletzt die jetzt intensiver gepflegten Verbindungen zur Evangelisch-Lutherischen Freikirche, die als „deutsche Missourier“ seit jeher in enger Verbindung mit der Lutheran Church – Missouri Synod gestanden hatte, kamen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Altpreußens dabei nach und nach zugute.²²

Ende 1945 besuchte der Präs des Lutheran Church – Missouri Synod, Dr. Behnken, zum ersten Mal Berlin und sagte allen selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen großzügige Unterstützung zu²³, die maßgeblich zur Festigung der Organisation von Evangelisch-Lutherischer Freikirche und Evangelisch-lutherischer (altlutherischer) Kirche beitrug. Ab 1947 arbeitete die Kirchenleitung der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche in zwei Dienststellen; die Dienststelle Ost befand sich in Berlin-Wilmersdorf, die Dienststelle West in Wuppertal.²⁴ Mit dieser Arbeitsteilung versuchte man, den logistischen Gegebenheiten der Gliederung in Trizone und SBZ Rechnung zu tragen; die Besetzung der Dienststelle Ost wurde bald um einen Geschäftsführer erweitert, der die Verhandlungen mit den Besatzungs-, später Regierungsbehörden in der „Ostzone“/DDR führen konnte; 1952 wurde Superintendent Heinrich Schröter formell als Kirchenrat in das Oberkirchenkollegium kooptiert.

In immer noch erheblichem, aber weitaus geringerem Umfang als die als die Evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche, war auch die Evangelisch-

²¹ Rundbrief An unsere Pastoren Nr. 3, 2 (Sammlung Ziemer, Greifswald, 1; KASELKOU).

²² Vgl. Grünhagen (wie Anm. 12), 37, Anm. 5.

²³ Kiunke (wie Anm. 7), 25; Herrmann (wie Anm. 1), 369.

²⁴ Verwaltungsbericht des Oberkirchenkollegiums (vornehmlich Dienststelle West) über die Synodalperiode 1947-1954, (KASELKOU),

Lutherische Freikirche mit ihren „östlichen Bezirk“ durch die Folgen von Flucht und Vertreibung betroffen. Dieser Bezirk hatte vor Beginn des II. Weltkriegs elf Gemeinden in sechs Parochien mit 1407 Gemeindegliedern umfasst.²⁵ Eine erste westliche Notsynode der Evangelisch-Lutherischen Freikirche beschloss am 13.08.1945 in Groß Oesingen die Einrichtung einer zentralen Forschungsstelle, um die Flüchtlinge und Vertriebenen zu erfassen.²⁶ Gleichzeitig wurde die Kontaktaufnahme mit den übrigen selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen auf den Weg gebracht.²⁷ Ein provisorischer Synodalrat der Evangelisch-Lutherischen Freikirche für die westlichen Besatzungszonen war seit Mai 1946 für die Unterstützung hilfsbedürftiger Gemeinden, Personen und Familien, nicht zuletzt aber für die Aufgabe der „Flüchtlingsmission“ zuständig, außerdem für die Regelung der Verhältnisse zu den lutherischen Flüchtlingen aus dem Osten.²⁸ Dieses Flüchtlingswerk hatte die Aufgabe, „die in der Zerstreuung lebenden Gläubigen zu sammeln und sie den zuständigen Gemeinden zur Betreuung zuzuführen“, aber auch Eigeninitiative in pastoraler wie sozialer Hinsicht zu ergreifen.²⁹ Bei der kirchlichen Eingliederung „auslandsdeutscher“ Lutheraner in die freikirchlichen Gegebenheiten kam es auch in der Evangelisch-Lutherischen Freikirche zu Integrationsproblemen, deren Grund v. a. in der unterschiedlichen Ausprägung konfessionellen Bewusstseins gesehen wurde.

Schon im August 1945 wurden Bestimmungen getroffen, die v. a. die Beziehungen zu den vertriebenen Pfarrern und Gemeindeglieder der Evangelisch-Lutherischen Freikirche in Polen betrafen. Sie sollte eigentlich nicht als eigenständige Kirche wieder begründet, sondern der Evangelisch-Lutherischen Freikirche (in Sachsen und anderen Staaten) assoziiert werden und dabei eine Angliederung erfahren, die sie einerseits integrierte, andererseits die Möglichkeit einer eigenständigen Reorganisation offenhielt.³⁰ Unter Leitung von Pastor Malschner/Maliszewski konstituierte sie sich jedoch schon 1946 als Evangelisch-Lutherische Flüchtlings-Missionskirche (seit 1951: Evangelisch-Lutherische Bekenntniskirche), die bis zu ihrem Anschluss an die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK, seit 1972) im Jahr 1976 organisatorisch eigenständig blieb, aber in engster Verbindung mit den übrigen selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen, v.a. der Evangelisch-Lutherischen Freikirche stand.³¹ Eine eigene Flüchtlingsgemeinde dieser Kirche entstand in Ludwigsburg bei Stuttgart, getragen v.a. von Flüchtlingen aus Ost- und Südosteuropa.

²⁵ Herrmann (wie Anm. 1), 510.

²⁶ Protokoll der Notsynode der Evangelisch-Lutherischen Freikirche, Groß Oesingen, 13.08.1945 (KASELKOU), 3.

²⁷ Ebda., 4.

²⁸ Schreiben von Pfr. H. Stallmann an Präs. P. H. Petersen, 06.05.1946 (KASELKOU).

²⁹ Ein Weihnachtsgruß an unsere Flüchtlinge, Der Lutheraner. Zeitblatt für evangelisch-lutherische Gemeinden 1 (1946/47), 2f.; Flüchtlingswerk, ebda., 55; Flüchtlingswerk der Ev.-luth. Freikirche, Lutheraner 3 (1949), 15f.; Zum Dienst an einer Flüchtlingsgemeinde, ebda., 66; „Ich will das Verlorene wiedersehen und das Verirrte wiederbringen“, ebda., 101f.

³⁰ H. Stallmann an Präs. H. P. Petersen (wie Anm. xx), 2.

³¹ Protokoll der Besprechung mit der Flüchtlingsmissionskirche und dem Flüchtlingswerk, 02.10.1946 (KASELKOU).

Die Flüchtlingsströme erforderten organisatorische Maßnahmen größerem Umfangs.³² Teilweise wurde versucht, Vertriebene aus den Kerngebieten der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche in bestehende Gemeinden ein- oder ihnen anzugliedern.³³ So wuchs z. B. die Gemeinde Schweningendorf auf das dreifache ihres Vorkriegsbestandes. In Düsseldorf, Köln, Radevormwald und Siegen kam es zu starkem Zuwachs, teils auch zur Entwicklung neuer Predigtorte. Andernorts, wie in Braunschweig (1951), Dortmund (1946), Hagen/W., wurden Flüchtlingspfarrämter eingerichtet, um die Wanderungsbewegung kirchlich aufzufangen. Auch ein ständiger Suchdienst war eingerichtet.³⁴

Es kam aber auch zu Neugründungen, weil Flüchtlinge aus Polen (Łódź) sich nicht in die (unierten) landeskirchlichen Gemeinden integrieren lassen wollten und austraten, wie in Alfeld, Borghorst/W., Gronau/W., Lippstadt. Allerdings war bald festzustellen, dass diesen Lutheranern aus der Evangelischen Kirche Augsburger Konfession in Polen oft ein tiefer gehendes Verständnis für die Besonderheiten einer konfessionellen, freikirchlich organisierten Bekenntniskirche mangelte; daher kam es zu Auswanderungen in die USA, wie in Alfeld, Gronau und Lippstadt, und zum deutlichen Rückgang der Zahlen. In Schleswig-Holstein bestand teilweise ein Pfarrbezirk³⁵, der aber durch die seit 1950 stattfindenden Umsiedlungsmaßnahmen zahlenmäßig immer mehr abnahm, so dass schließlich die verbleibenden Gemeindeglieder an Pfarrämter der Evangelisch-Lutherischen Freikirche und der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche überwiesen wurden. Die drei Gemeinden im Saarland waren in diesen Jahren noch politisch vom übrigen Westdeutschland abgeschnitten, auch währungsmäßig, konnten aber den organisatorischen Zusammenhang mit der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche wahren.³⁶

Besonders zu erwähnen sind die Neugründungen in der Pfalz und in Bayern.³⁷ In Bayern fanden die ersten Zuwanderungen aus Schlesien schon im Januar 1945 statt. Zunächst wurde ein Diakon (Ernst Junker) mit der Sammlung und Betreuung der Altlutheraner betraut, seit 1949 unterstützt von einem südafrikanischen Pfarrer, der dann in die Mission zurückkehrte. Ab 1951 wurde ein eigenes Diasporapfarramt gebildet; in der Zerstreuung kam es durchaus zu geistlicher Zusammenarbeit, sowohl mit der Bayrischen Landeskirche als auch mit der

³² Erst Nachrichten aus der SBZ datieren vom Herbst 1945, vgl. W. Brachmann an die Amtsbrüder und Gemeindeglieder (KASELKOU).

³³ Parochiale und personelle Veränderungen, in: Verwaltungsbericht des Oberkirchenkollegiums (wie Anm. 11).

³⁴ Vgl. die stehende Rubrik „Von der Diasporafürsorge werden gesucht“ in Kirchenblatt (wie Anm. 4), 103. 119. 156 u. ö.; die Zentrale der Diasporafürsorge wurde von Frau Lohmann, Berlin-Grunewald geleitet.

³⁵ Parochiale und personelle Veränderungen, in: Verwaltungsbericht des Oberkirchenkollegiums (wie Anm. 11); vgl. Rudolph (wie Anm. 11), 509f.

³⁶ Parochiale und personelle Veränderungen, in: Verwaltungsbericht des Oberkirchenkollegiums (wie Anm. 11).

³⁷ Ebda.

Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche; im Jahr 1954 wurden in diesem Pfarrbezirk 1352 Seelen gezählt. In der Pfalz wurde eine eigene Arbeit der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche erst 1953 aufgenommen, als Kirchenglieder, die dorthin verzogen – übrigens auch aus lutherischen Landeskirchen! – eigene, konfessionell bestimmte Gottesdienste verlangten, die von der Landeskirche verweigert wurden; Unterstützung für diese Arbeit kam zu seiner Zeit noch vom Martin-Luther-Bund, so dass die Evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche überzeugt sein konnte, an dieser Stelle „stellvertretenden Dienst für die Gesamtkirche“ zu leisten.³⁸

In Nordhessen war die Lage durch den Zustrom einer großen Zahl von Flüchtlingen und das Nebeneinander verschiedener selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen gekennzeichnet, das nicht immer spannungsfrei blieb. Korbach wurde ein Refugium für ehemalige Gubener Diakonissen, die hier ihr Diakonissenhaus im Westen Deutschlands aufbauten, obwohl das Gubener Mutterhaus erhalten blieb. Andere Gemeinden, wie Frankfurt/M., Wiesbaden, Gemünden/WW. waren bald relativ stabil, obwohl in den Großstädten viel Wiederaufbauarbeit zu leisten war. Angesichts der divergierenden Zielregionen der Flüchtlinge und Vertrieben erwies es sich als notwendig, Glieder der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche auf Pfarrämter der verbündeten Kirchen hinzuweisen.³⁹

Das gilt vergleichsweise auch für die Sowjetisch Besetzte Zone (SBZ) bzw. das Staatsgebiet der DDR. Auch hier waren organisatorische Maßnahmen, wie die Teilung der ehemaligen Diözese Sachsen-Anhalt-Thüringen, erforderlich. Diasporafürsorge wurde für die in Westmecklenburg zerstreuten Gemeindeglieder 1948 von Berlin aus aufgenommen; in Ostmecklenburg wurde sie von Pfarrsitz in Brandenburg aus vorgenommen. Die Betreuung einer Flüchtlingsparoche Mahlsdorf-Dahme-Luckau wurde seit 1950 von Berlin aus wahrgenommen. Auch wurden Gemeinden der eigentlich hessischen Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche auf dem Territorium der SBZ/DDR der pastoralen Versorgung durch die Evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche zugewiesen.⁴⁰

In Vorpommern wurde 1949 die Sammlung der dorthin vertriebenen Kirchenglieder der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche mit der Gründung der Flüchtlingsparoche Greifswald im Jahr 1948 vorläufig abgeschlossen⁴¹; die Gemeinde Ückermünde wurde von dort aus 1950 nach Angermünde umgepfarrt. 1951 wurde schließlich noch ein Diaspora-Pfarramt Rüdersdorf-Woltersdorf in Verbindung mit der Gemeinde Berlin-Süd eingerichtet. Größere Zahlen von Flüchtlingen fanden sich in der Gemeinde Jabel in der Prießnitz ein. In

³⁸ Ebda. Rudolph (wie Anm. 1), 509-517.

³⁹ Pfarrämter der verbündeten Freikirchen in den Aufnahmegebieten für umzusiedelnde Flüchtlinge, Kirchenblatt (wie Anm. 4), 16f.

⁴⁰ Synodalbericht der Dienststelle Ost des Oberkirchenkollegiums für die Zeit vom 1.1.1948 bis 31.12.1952 (KASELKOU).

⁴¹ Flüchtlings-Paroche Greifswald, Kirchenblatt (wie Anm. 4), 11f.

Weißenfels entstand eine eigenständige Gemeinde, bestehend aus Flüchtlingen aus Łódź, die erst 1946 Anschluss an die Evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche fand. Die Gemeinden Herrenbreitungen und Brottenrode, die zur Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche gehört hatten, wurden 1949 in den Verband der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche übernommen, bei Wahrung ihrer liturgischen und kirchenordnungsmäßigen Eigenheiten.⁴² Zwölf Gemeinden erhielten schließlich 1951 neu die staatliche Anerkennung durch die Regierung der DDR⁴³, so dass Anfang der fünfziger Jahre auch auf dem Gebiet der DDR eine relative Konsolidierung der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche zu verzeichnen war.

Zusammenfassung 1

Der Eindruck sehr unruhiger, wechselhafter, schwankender Verhältnisse bleibt jedenfalls für die ersten zehn Nachkriegsjahre vorherrschend; der Gedanke an eine Rückkehr in die östliche Heimat blieb vorhanden und musste auch theologisch bearbeitet werden.⁴⁴ Das Oberkirchenkollegium selbst notierte noch in seinem Verwaltungsbericht für die Nachkriegsjahre bis 1954, das Leben der Kirche sei bis 1951 „sehr bewegt, um nicht zu sagen unruhig, gewesen“. Umso beeindruckender ist die Aufbauleistung dieser 1945 schwer getroffenen, ja teils fast zerschlagenen, wie im Fall der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche, Kirchen zu nennen. Freilich verband sich mit dem berechtigten Stolz über die Reorganisation auch die Sorge um „die geistliche Erbauung der Gemeinden durch Wort und Sakrament [...], so dass wir von wirklich lebendigen Gemeinden unserer Kirche reden dürfen“.⁴⁵

[Der 2. Teil des umfangreichen Aufsatzes wird in „Lutherische Beiträge“ 2/2025 erscheinen]

⁴² Synodalbericht der Dienststelle Ost (wie Anm. 32).

⁴³ Es handelte sich um die Gemeinden Gotha, Arnstadt, Ilmenau, Greiz, Weißenfels, Schwerin, Ücker-münde, Demmin, Greifswald, Herdingsdorf, Stralsund, Zemitz; Synodalbericht der Dienststelle Ost (wie Anm. 32)

⁴⁴ Gedanken eines Flüchtlings zur Frage der Rückkehr, Kirchenblatt (wie Anm. 4), 15.

⁴⁵ Parochiale und personelle Veränderungen, in: Verwaltungsbericht des Oberkirchenkollegiums (wie Anm. 11).

Walter Rominger:

Das Weihnachtsfest

Entstehung – Feier – Brauchtum

A. Weihnachten – das späteste, aber populärste der christlichen Hauptfeste

Neben Ostern und Pfingsten gehört Weihnachten zu den wichtigsten christlichen Festen im (Kirchen-) Jahr. In säkularisierten Staaten der westlichen Welt kommt ihm weitaus mehr Beachtung zu als den beiden anderen (kirchlichen) Hauptfesten. Es wird als das schönste aller (kirchlichen) Feste empfunden. Selbst Nichtchristen feiern es. Dabei ist das am 25. Dezember gefeierte Weihnachtsfest den Christen der ersten drei Jahrhunderte unbekannt gewesen. Der 25. Dezember, der später dann so bedeutungsvoll und zum zentralen Datum der Kirche wurde, war für die frühe Christenheit noch unbedeutend. Das Hauptfest der Christen war ursprünglich Ostern. Da feierten sie den Auferstehungssieg Christi über den Tod. Die Kirche der ersten drei Jahrhunderte war – nicht zu Unrecht – der Überzeugung, dass ein Datum der Geburt Christi nicht bekannt sei. Damit fand sie sich zunächst wenigstens ab, wiewohl es durchaus schon Berechnungsversuche gab, die aber individuell waren und als spekulativ gelten können, da die Evangelien, die als einzige Quelle herangezogen werden konnten, zum Geburtstag Christi keine Angaben machen.

Bevor die Geburt Christi am 25. Dezember gefeiert wurde, feierte man diese im Osten (später wohl auch im Westen) am 6. Januar. Die Bindung an einen bestimmten Tag war deshalb nicht von Bedeutung, weil die Kirche der ersten drei Jahrhunderte davon ausging, das Geburtsdatum Christi nicht kennen zu können.

B. Unbekannt – das Geburtsdatum Jesu

Die Geburtstage von Herrschern wurden im Römischen Reich auch noch nach deren Ableben gefeiert. Bei den Christen herrschte gegenüber dem Feiern von Geburtstagen gerade, weil die Heiden diese feierten, zunächst eine ablehnende Haltung. Diese dürfte bis zum vierten Jahrhundert bestanden haben. Origenes, Clemens von Alexandrien, Arnobius Epiphanius nahmen eine solche ein. So war schon allein deshalb das Geburtsdatum Jesu anfangs unwichtig. Erst später nahmen Christen diese Sitte positiv auf und feierten die Geburt ihres Kyrios, während es in den ersten drei Jahrhunderten keinen Hinweis darauf gibt. Wichtiger als Geburtstage waren ihnen Sterbetage, weil sie um die geradezu äonenwähnende Bedeutung von Tod und Auferstehung Christi wussten.

Von den Evangelienberichten aus lässt sich zum Geburtstag Jesu nichts sagen; und diese sind die einzige Quelle. Lediglich die Angabe bei Lukas, wonach zur

Zeit der Geburt Jesu „Hirten auf dem Felde waren“ (Lukas 2,8), lässt eine ganz grobe Angabe über die Jahreszeit seiner Geburt zu, da in Palästina die Hirten in der Zeit von März/April bis November auf den Feldern sind. Damit kommen als Zeit für die Geburt Jesu Frühling, Sommer und Herbst in Betracht. Aufgrund dessen scheidet der 25. Dezember aus, aber genauso der 6. Januar. Zu diesen Feiertagen kam es auch aufgrund anderer Überlegungen, wie sich zeigen wird. Während Ostern und Pfingsten Vorbilder im Alten Testament haben, ist dies für Weihnachten sehr unsicher. Meist wird ein alttestamentliches Vorbild abgelehnt. Anders urteilt der langjährige Beauftragte für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (ELKBO), Thomas Gandow, demzufolge das Weihnachtsfest sehr wohl vorchristliche Ursprünge hat, wenn auch nicht heidnische, so doch jüdische, und zwar das Chanukka-Fest. Dieses erinnert an die Weihe des Tempels in Jerusalem und wird laut Gandow schon seit 164 v. Chr. am 25. Tag des neunten Monats Kislev gefeiert. Da Jesus sich mit dem Tempel verglichen habe (Johannes 2,19), liege nahe, dass die frühen Christen diese Anklänge aufgenommen und das Datum der Tempelweihe für das Geburtstag ihres Erlösers übernommen haben. (1)

Die fehlenden Angaben zur Geburt Christi führten Christen in antiker Zeit jedoch dazu, das Geburtsdatum Jesu spekulativ zu erschließen. Deren Ergebnisse hat die alte Kirche nicht anerkannt. In einer Schrift von 243 wird als Geburtstag Jesu der 28. März überliefert. Grundlage dieser Berechnung ist die Frühjahrs-Tag-und-Nacht-Gleiche nach dem römischen Kalender am 25. März. Der Verfasser geht bei seiner Berechnung davon aus, Gott habe nach dem Schöpfungsbericht Licht und Finsternis getrennt. Licht und Finsternis machen seinen Überlegungen zu folge zwei gleiche Teile aus. So kommt er dazu, der 25. März sei der erste Schöpfungstag. Am vierten Tag schuf Gott nach dem Schöpfungsbericht die Sonne. Das wäre dann der 28. März. Da für Christen die vom Propheten Maleachi verheiße „Sonne der Gerechtigkeit“ (Maleachi 4,2) Jesus ist, sei dieser am 28. März geboren.

Es gibt weitere Quellen aus den ersten Jahrhunderten, welche die Geburt Jesu in den Frühling legen, etwa die Pseudo-Clementinen. (2) Kommen die einen aufgrund spekulativen Denkens und Rechnens auf den 19. April, so andere auf den 20. Mai oder auch auf den 2. April. Der Frühling wird bevorzugt, weil der Weltanfang in diese Jahreszeit gelegt wird und der Todestag Jesu in den Frühling fällt und zudem angenommen wurde, die Lebensjahre Jesu ergeben eine glatte Zahl.

Seltener wurde ein Datum im Winter angenommen. Doch auch dann ging die Berechnung vom Frühjahr aus. Die Empfängnis wurde in den Frühling gelegt und die Geburt war neun Monate später im Winter. So kam es auch zum 25. Dezember, der neun Monate nach dem 25. März liegt, welcher als Schöpfungstag und genauso als Empfängnis- und Todestag Jesu galt. Doch auch dieser Berechnung wurde kirchlicherseits bis in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts wie all den anderen Berechnungen keine Beachtung geschenkt. Auch der 6. Januar wird in ähnlicher Weise als Geburtstag Jesu errechnet worden sein; dann wäre

der 6. April der Tag der Empfängnis und des Sterbens Jesu.

Lässt sich aus dem, dass die Kirche all diese Spekulationen gewähren ließ, schließen, dem Datum der Geburt Jesu sei noch keine dogmatische Relevanz beigelegt worden? Ende des zweiten Jahrhunderts spottet Clemens von Alexandrien (+ vor 215) noch über die, die den Geburtstag Jesu errechnen wollen. Doch waren es schließlich apologetische und dogmatische Gründe, die zur Feier des Weihnachtsfestes führten.

Lässt sich das Geburtsdatum Jesu auch nicht feststellen. So eventuell doch das Geburtsjahr? Unsere christliche Zeitrechnung wurde 526 n. Chr. von dem skythischen Mönch Dionysius Exiguus in Rom eingeführt. Er war dazu beauftragt, den kirchlichen Festkalender zu vereinheitlichen. Dionysius Exiguus berechnete die Menschwerdung Christi auf den 25. März des römischen Jahres 754, das mit Beginn am 1. Januar zum christlichen Jahr 1 gewählt wurde. Damit überschritt Dionysius Exiguus die Regierungszeit von Herodes I. um fünf Jahre, da dieser vier Jahre vor der christlichen Zeitrechnung verstarb. Jesus wurde aber noch unter Herodes I. in Bethlehem geboren (Matthäus 2,1). Nach der Rückkehr aus Ägypten herrschte Herodes I. Nachfolger Archelaus (4 v. Chr. – 6 n. Chr.) (Matthäus 2,22), so dass Jesus spätestens 4. v. Chr. geboren wurde. Lukas setzt dasselbe voraus: Johannes der Täufer wurde unter Herodes I. geboren (Lukas 1,5) und da Jesus sechs Monate jünger war (Lukas 1,26), wurde er unter demselben König geboren. Eine von Augustus befohlene „Schätzung“ (Lutherübersetzung) und zur Zeit des Statthalters Quirinius durchgeführte Steuerschätzung (Lukas 2,1) ist, so Bo Reicke, nur aus dem Jahr 6. n. Chr. belegt. So deute Lukas ein zehn Jahre späteres Geburtsdatum Jesu an. Lange wissenschaftliche Debatten hätten nicht zu einer Aufhebung des Widerspruchs geführt.

Doch habe möglicherweise unter Herodes bereits eine ähnliche Vermögensbestandsaufnahme stattgefunden, die in späterer Überlieferung von der Steuerregistrierung des Quirinius überschattet wurde. Dass die in Nazareth wohnhaften Maria und Joseph nach Bethlehem ziehen mussten (Lukas 2,4), um den dortigen Grundbesitz schätzen zu lassen, erkläre sich leichter, wenn die Schätzung im noch ungeteilten Reich stattgefunden habe. Aufgrund dieser Erwägungen, wobei als historische Quellen die Geburtsgeschichten des Matthäus (Kapitel 1 und 2) und Lukas (Kapitel 1 und 2) zur Verfügung stehen, kommt Bo Reicke zum Ergebnis: „Somit lässt sich die Geburt Jesu am besten in die letzte Zeit des Herodes datieren.“ (3) „Tatsächlich geboren wurde Jesus nach heutiger Rechnung vier bis sieben Jahre vor seiner vermeintlichen Geburt“, heißt es in einem kurzen Aufsatz im Evangelischen Gemeindeblatt für Württemberg (51/52/2020 vom 20. Dezember 2020, S. 7, st).

Die Quellenlage erlaubt offensichtlich nur eine recht vage Datierung. Zum Geburtsjahr Jesu sagt sie offensichtlich nichts Genaueres aus, wiewohl es auch Überlegungen gibt, die Volkszählung sei 7 v. Chr. gewesen, was sich aber am Ehesten von astronomischen Beobachtungen und Berechnungen unserer Tage

herleiten lässt. Nun aber ist man daran gegangen, nachzuforschen, ob sich aufgrund des Sterns, den die Weisen aus dem Morgenland gesehen haben, doch Genaues sagen lässt. Und in der Tat scheint man so, wenn man nicht, wie Theologen und Geisteswissenschaftler dies schon taten, annimmt, Matthäus habe sich die Geschichte mit dem Stern nur ausgedacht, (4) weiterzukommen. Den „Stern“, den sie in ihrer Heimat gesehen haben, hat es gegeben. Es dürfte sich um eine mehrfache Konjunktion, ein wiederholtes Zusammentreffen von Jupiter und Saturn im Jahr 7 v. Chr. gehandelt haben. (5) Die Magier glaubten an einen Zusammenhang des Sterns von Bethlehem mit den Entwicklungen der jüdischen Geschichte und fanden so zum Jesuskind in Bethlehem.

C. Zuerst gefeiert – am 6. Januar

So war denn auch nicht ein Datum, bezüglich dessen in den ersten Jahrhunderten völlige Indifferenz und Desinteresse der (frühen) Kirche herrschten, ausschlaggebend, das Erscheinen Christi auf Erden zu feiern, sondern ein dogmatisches/theologisches Interesse. Jedoch empfanden es die frühen Christen nicht allein als Mangel, das Geburtsdatum Jesu nicht zu kennen, sondern auch sein Erscheinen auf Erden zu feiern, zählten in der alten Kirche doch vor allem Tod und Auferstehung Jesu. Jeder „Herrentag“ (Offenbarung 1,10 „Tag des Herrn“) wurde als Auferstehung des „Herrn“ Christus gefeiert. Später war Ostern mit seinem Festzyklus zum Gedächtnis von Tod und Auferstehung Christi wichtig. Apostel- und Märtyertage wurden anlässlich von deren Tod begangen. Origenes (185-254) wandte sich gegen den Brauch, Geburtstage zu feiern, da dies heidnisch sei und nach der Bibel nur Heiden und Gottlose ihre Geburtstage feierten und nannte dabei Pharao und Herodes.

Und doch konnte es bei dieser ablehnenden, indifferenten Haltung der Kirche nicht länger bleiben. Schließlich ist Jesus doch der Erlöser der Menschheit und deshalb mit Aposteln und Märtyrern überhaupt nicht zu vergleichen. Sein Eintritt in die Welt ist doch nach drei Evangelien (Matthäus, Lukas, Johannes) ein unvergleichliches Heilsereignis. Gerade die Heilstat Christi, sein Tod zur Sühne für die Sünden der Menschen und seine Auferstehung als Zeichen der Überwindung des Todes, rückten auch seine Geburt in den Blick. Vor allem orientalische Christen reflektierten das Mysterium des Eintretens Gottes in die Welt. Das konnte auf unterschiedliche Weise geschehen. Der Adoptianismus nahm an, Jesus sei erst zum Sohn Gottes bei seiner Taufe geworden. Die Kirche hat diese Ansicht als Häresie abgelehnt. Gott ist in dem historischen Menschen Jesus erschienen. Mit der Geburt tritt der göttliche Logos in die Welt ein. Wie Clemens von Alexandrien (+ vor 215) überliefert, haben Anhänger des Basilides (6), einem Gnostiker aus Alexandrien, die der häretischen Ansicht waren, der göttliche Christus sei erst bei der Taufe Jesu auf Erden erschienen, am 6. oder 10. Januar die Taufe Jesu gefeiert. Bei diesen Häretikern findet sich der indirekte Ursprung des Weihnachtsfestes. Das Fest der Taufe Jesu hieß denn auch Epiphania aufgrund dessen, dass der göttliche Christus erst bei Jesu Taufe auf Erden erschienen sei. Die Schüler des Basilides feierten Anfang Januar das Mysterium des Eintritts Jesu in die irdische Welt. Um die Geburt Jesu ging es dabei nicht, da ihr Gnostiker keine

Bedeutung zuschreiben.

Für ein derartiges Datum der Taufe Jesu geben die Berichte in den Evangelien nichts her. Aber am 6. Januar wurde von Heiden ein Dionysosfest gefeiert, welches mit der Zunahme der Tage in Verbindung stand. Das Wasser des Nils soll in der Nacht zum 6. Januar besondere Wunderkraft haben. Basilides Schüler wählten für das Tauffest Christi den 6. Januar, weil sie den Heiden gegenüber damit zum Ausdruck bringen wollten, das wahre göttliche Wesen, das auf Erden erschienen sei, sei Christus, der bei seiner Taufe im Jordan auf der Erde erschienen sei, als die Stimme aus dem Himmel kam: Du bist mein lieber Sohn.

Im Osten bürgerte sich das Tauffest der Schüler des Basilides ein. Die Taufe Jesu wurde zuerst als „Erscheinen“ Christi gefeiert, als seine Epiphania. Als Erscheinungen Christi wurde in der Kirche nicht wie in häretischen Kreisen die Taufe Jesu, sondern in Übereinstimmung mit den Geburtsgeschichten der Evangelien, die Geburt Jesu gesehen. So verband in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts die Kirche beim Feiern der Epiphania Taufe und Geburt Christi. Zum ursprünglichen Tauffest kam die Feier der Geburt dazu. Wohl feierten Christen in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar die Geburt Christi und anschließend am 6. Januar seine Taufe. Die Geburt Christi feierte man zuerst im Osten, wiewohl vor allem die Taufe Jesu, jedenfalls bevor Christi Geburt am 25. Dezember gefeiert wurde. Als sich das Fest der Epiphanie auch im Westen ausbreitete, brachte man dieses mit dem Besuch der Weisen in Verbindung (Matthäus 2).

Von Beginn des vierten Jahrhunderts ist ein Papyrus aus Ägypten für einen christlichen Chor bekannt, aus dessen Inhalt und einer Notiz auf der Rückseite hervorgeht, dass es um das Epiphaniasfest vom 5. auf den 6. Januar geht. Da feierten diese Christen das Gedächtnis der Taufe Jesu im Jordan. Der Papyrus enthält den Teil, der die Geburt Jesu feiert. Auf diesem Papyrus steht die älteste bekannte Weihnachtsgesangssammlung. Damals feierte man Weihnachten noch in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar.

Der Chor antwortet auf die Verlesung von Geburt Jesu, der Flucht nach Ägypten und Rückkehr nach Nazareth mit einem griechischen Hymnus. Dieser ist auf dem Papyrus abgedruckt und lautet:

Geboren zu Nazareth

Erzogen in Nazareth

Gewohnt in Galiläa.

Der Priester verlas den Besuch der Weisen aus dem Matthäusevangelium, worauf der Chor antwortete:

Wir haben gesehen ein Zeichen vom Himmel,
den leuchtenden Stern.

Der Priester verlas die Weihnachtsgeschichte nach Lukas 2. Der Chor antwortete, indem er diese Gedanken aufnahm:

Hirten auf dem Felde weinend erstaunten,
fielen auf die Knie und sangen: Ehre dem Vater.
Halleluja.

Ehre dem Sohn und dem Heiligen Geist.

Halleluja. Halleluja. Halleluja. (7)

Wurde auch noch an andere Erscheinungen Jesu in Wundern vor der Welt gedacht, etwa an das Weinwunder bei der Hochzeit zu Kana (Johannes 2,1-11) und an Speisungswunder, so kommt immer auch der Stern vor, der den Weisen den Weg zum Jesuskind wies. Einzig dies hat sich als Fest der „(heiligen) drei Könige“ von dem reichhaltigen Epiphanienfest vom 6. Januar erhalten.

Ephrem der Syrer (8) bezeichnet das Fest vom 6. Januar als erhabenstes unter den christlichen Festen. Jedes Haus sei mit Kränzen geschmückt gewesen. (9) In der ganzen Kirche habe eine ungeheure Freude geherrscht. Selbst die Mauern des Kirchengebäudes schienen zu jubilieren; die Kinder sprächen nur Worte der Freude. „Die Nacht ist da, die Nacht, die dem Weltall den Frieden geschenkt hat! Wer möchte schlafen in dieser Nacht, wo das ganze All wach ist!“ (10) Dann feierten die Christen die Geburt, die Anbetung der Hirten, das Erscheinen des Sterns und tags darauf die Anbetung der Weisen und die Taufe Jesu im Jordan.

Ein Hymnus Ephrems verbindet die verschiedenen Elemente des Epiphanienfestes und zeigt die bereits bestehende Zusammenschau von Taufe und Geburt Christi:

Die ganze Schöpfung verkündet's.

Die Magier verkünden's.

Der Stern verkündet es:

Sehet, der Sohn des Königs ist da!

Der Himmel öffnet sich,

Die Jordangewässer schäumen,

Die Taube erscheint:

Das ist mein lieber Sohn! (11)

Zum Epiphanienfest, das in Palästina noch lange gefeiert wurde, liegt ein Bericht der adligen Pilgerin Aetheria vor, die drei Jahre in Palästina lebte. Geradezu mit Überschwang berichtet sie von diesem herrlichen Fest, dem wunderbaren Gesang und den vielen Christen, die zugegen waren. Oscar Cullmann fasst dies so zusammen: „Sie erzählt, wie sich alle in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar mit dem Bischof in festlichem Zuge nach Bethlehem begeben, um dort einen nächtlichen Gottesdienst in der Höhle zu feiern, die als die Geburtshöhle Jesu angegeben wurde. Vor Tagesanbruch begibt sich der ganze Zug nach Jerusalem unter Absingen von Hymnen zu Ehren Christi, der zur Welt gekommen ist. In der Morgendämmerung des 6. Januars kommt man in Jerusalem an, geht zur Auferstehungskirche, deren Inneres in einem unglaublichen Lichterglanz von Tausenden von Kerzen erstrahlt. Man singt dort Psalmen, und der Priester spricht Gebete. Dann ziehen sich alle zurück, um während einiger Stunden zu ruhen. Gegen Mittag begibt man sich nochmals zur Auferstehungskirche. Um Mittag ist der erste Teil des Festes beendet, und am Abend beginnt dann der zweite Teil in neuer Pracht.“ (12)

In den drei erwähnten Quellen kommt dem Licht große Bedeutung zu; und schon im Neuen Testament ist von Christus als dem Licht die Rede, das in die Welt kommt (Johannes 1,4f.7-9). Gerade diese Lichtsymbolik dürfte dazu beigetragen haben, dass der 6. Januar ausgewählt wurde, da bereits im Heidentum das Zunehmen der Tage erkannt und als Geburt Äons gefeiert wurde. Doch hat dieses heidnische Fest wohl kaum die christliche Feier am 6. Januar ausgelöst. Schließlich ist der Gedanke, Christus sei das Licht, das die Finsternis vertreibt, urchristlich und im Neuen Testament verankert. Im altkirchlichen Epiphanienfest vom 5. und 6. Januar ist das Weihnachtsfest in seiner liturgischen Gestaltung schon enthalten, gleichgültig, dass sich damit Gedanken über die Weisen und die Hochzeit zu Kana verbunden haben. Die Frage nach dem Geburtsdatum spielte bei der Feier am 6. Januar keine Rolle. Doch weil diese Frage dringlicher erschien, setzte sich schließlich der 25. Dezember als Datum für das Geburtsfest im Laufe des vierten Jahrhunderts durch.

D. Wie es zum 25. Dezember kam und dieser Tag sich durchgesetzt hat

Termin, Ort und Anlass des besonderen Geburtsfestes am 25. Dezember ist noch nicht abschließend geklärt. Naheliegend ist, dass es zwischen 325 und 354 in Rom entstanden ist. H. Usener (Das Weihnachtsfest, 2. Auflage 1911) vertritt die Ansicht, der 25. Dezember sei in Rom für das Jahr 336 bezeugt, während L. Duchesne (Les origines du culte chrétien, 5. Auflage 1920) der Ansicht ist, es sei erst 354 in Rom gefeiert worden. Nach der Chronologie des Philocalus erscheint beides möglich. (13)

Von Osten war wahrscheinlich das ältere Epiphanienfest in den Westen gekommen und so auch nach Rom. 336 ist, so Oscar Cullmann, der 25. Dezember in Rom gefeiert worden. Dann müsste er bereits unter Constantin dem Großen gefeiert worden sein (ebd., S. 32). Später hat sich das am 25. Dezember gefeierte Weihnachtsfest nicht nur im Westen, sondern auch im Osten ausgebreitet. Dazu gibt es historische Dokumente. In Konstantinopel 379 (Gregor von Nazianz), in Kappadozien 382 (Gregor von Nyssa), in Antiochien 388 (Chrysostomos); langsamer verlief die Entwicklung in Ägypten und in Palästina (vgl. dazu ausführlicher am Ende des Kapitels). Kaiser Justin II. (565-578) ordnete Weihnachten für das Römische Reich an.

Die Folge davon war, dass Weihnachten zum Hauptfest der Kirche wurde – im Westen noch mehr als im Osten. Daran hat sich bis heute nichts geändert, wie wohl, was sich noch zeigen wird, das Fest mehr und mehr säkularisiert wird. Vielleicht eignet es sich dazu ganz einfach besser als Ostern und Pfingsten.

Doch zurück zur Frage, weshalb der 25. Dezember als Geburtsfest Christi gefeiert wurde, das vom Epiphanienfest unterschieden wurde. Zum 25. Dezember führten Berechnungen, die es unter anderen gab, kaum. Es geht letztlich nicht um eine historische, sondern um eine dogmatische Entscheidung. Das Fest der Geburt Christi setzte sich rasch durch – aus dogmatischen Gründen.

Zum einen wurden zu Beginn des vierten Jahrhunderts christologische Fragen

wie die Zwei-Naturen-Lehre Christi bedacht; zum andern kam dem 25. Dezember im Heidentum als Festtag für den Sonnengott Bedeutung zu und war es nach Ansicht mancher Theologen eventuell das Anliegen Kaiser Constantins, bewusst einen Synkretismus zwischen Sonnen- und Christuskult herzustellen.

Auch für sich ließ Constantin das möglicherweise in der Schwebe und ließ sich erst auf dem Totenbett taufen, wiewohl dies damals durchaus - zumindest für Herrscherpersönlichkeiten - üblich war. Auf dem Konzil zu Nicäa 325 wurde die Wesenseinheit Jesu mit Gott dogmatisiert. Damit wurde die Ansicht abgewiesen, bei der Geburt Jesu sei nicht Gott selbst Mensch geworden. So war nicht allein der Arianismus abgewiesen, sondern ebenso alle anderen abweichenden Erklärungen für irrig erklärt worden, auch der so genannte Adoptianismus, demzufolge Jesus erst bei der Taufe von Gott dem Vater als Sohn adoptiert worden wäre. Da der römischen Kirche, die bislang immer im Schatten der Ostkirche stand, hier eine besondere Rolle zukam, ist es wenig verwunderlich, dass sie, nun mit mehr Selbstbewusstsein als bisher, dann auch das Weihnachtsfest am 25. Dezember verbreitet wissen wollte.

Die Konzilsentscheidungen, Jesus sei wesenseins mit Gott, und mit ihm sei deshalb mit der Geburt Gott selbst erschienen, führte, wenn auch zunächst noch unabhängig vom Datum, zur Verbreitung einer Geburtstagsfeier Christi. Zudem erschien von den dogmatischen Entscheidungen des Konzils aus die Verbindung des Geburtstages mit dem Tauffest nicht länger hinnehmbar, da sich die orthodoxe Kirchenlehre in aller Deutlichkeit von anderen Lehren, insbesondere dem Adoptianismus unterscheiden musste. Da Orthodoxie nicht mit Häresie verbunden sein konnte, sollte der Geburtstag Jesu mit einem besonderen Fest begangen werden und dieses, sofern das ältere Epiphanienfest gefeiert wurde, von diesem gelöst sein. Ein besonderes Datum musste dafür gefunden werden.

Eine Tradition bestand nicht, so musste der Termin anders gefunden werden. Als eine Möglichkeit wird eine theologisch-heilsgeschichtliche Konstruktion angeführt. Der 25. März, das Frühlingsäquinoptium (Frühlings-Tag-und-Nacht-Gleiche) wurde als der erste Schöpfungstag angesehen, ebenso als Tag der Empfängnis und auch als Todestag Jesu. Davon ausgehend ergibt sich als Geburtstag Jesu der 25. Dezember (vgl. dazu bereits B.). Diese heilsgeschichtliche Konstruktion vertritt Julius Africanus in seiner Chronographie von 221 und ähnlich Hippolyt in seinem Danielkommentar. Joachim Beckmann hält dies für die „historisch wahrscheinliche Entstehung des 25. 12. als Termin der Geburt Christi“. (14) Frank C. Senn spricht sich gegen eine Herleitung aus der römischen Tradition aus: „Die Annahme, dass die Feier der Geburt Christi das Natale Solis invicti verdrängen sollte, das Kaiser Marc Aurel (161-180) am 25. Dezember 174 zu Ehren des syrischen Sonnengottes Emara eingeführt hatte, ist weniger wahrscheinlich als die Herleitung aus der Tradition, am 25. März sowohl die Empfängnis (Verkündigung des Herrn) als auch den Tod Christi zu feiern.“ (15) Daneben werden freilich auch andere Erklärungen angeführt. Außer der Möglichkeit, es handle sich um die christliche Umbenennung des römischen

Sonnwendtages Dies invicti solis, der Joachim Beckmann noch eine Plausibilität zubilligt, „kommen“ für ihn „alle anderen Erklärungen, die schon versucht wurden, z. B. Anlehnung an ein römisches (Saturnalien), germanisches (Wintersonnenwende) oder jüdisches (Tempelweihe) Fest, [...] ernsthaft nicht in Betracht“. Thomas Gadow vertritt indes die Ansicht, das Weihnachtsfest ließe sich vom Tempelweihfest (Chanuka-Fest) herleiten. Jedoch spricht sich Oscar Cullmann für die Herleitung aus dem Mithraskult aus, wobei dieser bereits vor dessen Einführung die römischen Kaiser dem „Sol invictus“, dem „unbesiegbaren Sonnen-gott“ Tempel errichtet hätten. (16)

Die im Römischen Reich weit verbreitete Mithrasreligion hatte einen Sonnen-kult, der am 25. Dezember den Tag der Winter-Sonnenwende als sein Hauptfest beging. Für die Christen lag dieser Tag als Geburtstag Christi deshalb nahe, weil das Neue Testament Christus als „das Licht, das in der Finsternis scheint“ (Johannes 1,5) bezeichnet. Er drängte sich als Datum für die selbständige Feier der Geburt Christi auf, weil das Heidentum das Licht feierte. Am 25. Dezember wurden im dritten Jahrhundert feierliche Spiele zur Ehre der neu aufsteigenden Siegerin Sonne gefeiert. In diesem Jahrhundert konnte der Mithraskult zur Konkur- renz für das Christentum werden.

Es war gerade die römische Kirche, die ihr eigenes Lichtfest, das Fest der Geburt Christi dem heidnischen Naturkult entgegenstellte. Hatte nicht der greise Simeon in seinem Lobgesang das Jesuskind als „das Licht, die die Völker/Heiden erleuchten wird“ (Lukas 2,32) gepriesen? Maleachi 4,1: „Aufgehen wird euch die Sonne der Gerechtigkeit“ wurde als Weissagung auf Christus verstanden. Bischof Ambrosius von Mailand sagte in einer Predigt: „Christus ist unsere neue Sonne.“ Augustinus rief die Christen dazu auf, nicht wie die Heiden die Sonne anzubeten, sondern den, der diese erschaffen hat. Papst Leo der Große (Papst von 440-461) tadelte noch den schlechten Glauben derer, die Weihnachten wegen der Geburt der Sonne und nicht wegen der Geburt Christi feiern. Daran zeigt sich, dass die Christen bei der Festlegung der Geburt Christi auf den 25. Dezember darum wussten, welch große Bedeutung dieser Tag im Heidentum dieser Zeit zukam.

Wie stark Kaiser Constantin der Große daran beteiligt war, dürfte mit davon ab-hängen, für wie stark bei ihm der Versuch einer Synthese von Sonnenkult und Christuskult angenommen wird. Oscar Cullmann meint: „Es darf wohl heute [1947] als ausgemacht gelten, dass Constantin weniger Christ als bewusster ‚Synkretist‘ gewesen ist, d. h., dass er eine Synthese zwischen dem Christentum und den wertvollen Elementen des Heidentums erstrebte.“ (17) Cullmann scheint hier in der Tradition Karl Barths und seiner Schüler zu stehen, die eine negative Beurteilung Constantins vornehmen. Doch gibt es in neuerer Zeit auch weitaus positivere Wertungen. Gerhard Ruhbach kommt in seiner im Wesentlichen positiven Würdigung, in welcher er die guten Entscheidungen und Taten Constantins benennt, zum Ergebnis: „K. hat eine Religionswende größten Ausmaßes im Römischen Reich ausgelöst und auch die menschliche und polit. Kraft gehabt, den

neuen Weg zu gehen und durchzuhalten. Obwohl er sich, damaliger Sitte entsprechend, erst auf dem Totenbett taufen ließ, sollte an seiner Entscheidung für den christl. Glauben kein Zweifel bestehen.“ (18)

Wie dem auch sei. Das Christentum war am meisten begünstigt.

Ob Constantin dabei die Absicht verfolgte, damit das Reich am besten einen zu können und mit einem durch das Christentum vorgegebenen Rahmen Synkretismus betreiben zu können? Legt seine unterlassene Bekämpfung des Heidentums nahe, dass er sein Heidentum bis zu seinem Tode nicht aufgab? Er mag eine Reform des Heidentums angestrebt haben, worauf die von ihm veranlasste Beseitigung heidnischer Orakel, privater Opferkulte und unsittlicher Tempelkulte hinweisen könnten. Er habe jedoch weiterhin den Sonnenkult gefördert und sich auf zwei Statuen im Strahlenglanz darstellen lassen; am Sockel sei die Inschrift angebracht: „Dem Constantin, dem gleich Helios Leuchtenden“. Wollte Constantin Sonnenkult und Christenkult durch die Christus-Sonnensymbolik vereinen? Oscar Cullmann nimmt dies an. (19) Als Begründung dafür gibt er an: Constantin habe 321 den christlichen Herrentag als staatlichen wöchentlichen Ruhetag eingeführt, da dieser mit dem Tag, der dem Sonnengott geweiht war, zusammengefallen sei. Die Erfindung Constantins war dies indes nicht. Denn seit Mitte des zweiten Jahrhunderts ist die Bezeichnung „Sonntag“ für den „Herrentag“ bekannt. Damit war das Gedenken an die Auferstehung Christi mit der Sonnensymbolik verbunden. Somit konnte Constantin auf eine bereits bestehende Tradition zurückgreifen. Er erklärte den christlichen Sonntag zum gesetzlichen Feiertag mit der Absicht, den heidnischen Sonnenkult in verchristlichter Form im Christenkult aufzunehmen. (20) Doch wird mit derartigen Ansichten der ansonsten so verdienstvolle Basler Neutestamentler Oscar Cullmann nicht spekulativ? Wer will denn die Gedanken Constantins lesen – und das dazuhin nach weit über 1500 Jahren?

In Analogie zum Sonntag habe Constantin oder sei es zumindest unter dessen Einfluss dazu gekommen, das Geburtstag Christi auf den 25. Dezember gelegt. „So wie mit dem Sonntag die Auferstehung Christi, so wurde nun mit dem 25. Dezember seine Geburt mit der Sonne in Zusammenhang gebracht.“ (21)

Das heidnische Fest sei in manchen Bräuchen auf das Christfest übergegangen. Ermahnungen Augustins und später Papst Leos des Großen ließen sich von daher erklären. Das heidnische Fest für den „unbesiegbaren Sonnengott“ sei nicht einfach verschwunden, sondern habe sich in manchen Bräuchen gehalten, die dann auf das Christentum übergingen. Aus der Missionsgeschichte ist indes auch bekannt, wenn Heiden zum Glauben an Christus kommen, dass sich dann bei ihnen gerade heidnisches Brauchtum noch hält. Da bleiben Eierschalen. Auch Judenchristen halten noch an so manchem jüdischen Brauch fest. Wohl dürfte sich der Einfluss des Heidentums auf das christliche Weihnachtsfest im dogmatischen nicht niedergeschlagen haben, schon eher in den Weihnachtssitten. Christen zündeten, so ein syrischer Theologe, an diesem Tag Feuer an. Unabhängig vom 25. Dezember ist die Überzeugung, dass Christus das Licht der Welt ist. Diese ist schon vorhanden, als der 6. Januar gefeiert wurde und auch bereits, als es noch

kein Fest gab (vgl. etwa schon Lukas 2,32).

Der Sieg des Weihnachtsfestes veränderte das Epiphaniasfest, drängte dieses zurück und verdrängte dieses teilweise sogar.

Von Rom aus setzte sich das am 25. Dezember gefeierte, vom Epiphanientag unabhängige Weihnachtsfest auch im Osten durch, wiewohl dieser Vorstoß Roms auch auf Widerstand stieß. Wahrscheinlich ist damit die westliche Kirche erstmals bedeutungsvoll geworden. Vordem stand sie immer im Schatten des Ostens, wo die entscheidenden theologischen Weichenstellungen geschahen.

Manche orientalischen Kirchen hielten sich daran, das Geburtsfest Christi weiterhin als Epiphanienfest am 5./6. Januar zu begehen. Wohl seit 375 versuchte die römische Kirche zehn Jahre lang in Antiochien den 25. Dezember durchzusetzen. Und es bedurfte des großen Predigers Chrysostomos (354-407), dass sich auch in Antiochien die Feier am 25. Dezember durchsetzen konnte. In seiner berühmten Weihnachtspredigt vom 20. Dezember 386 bat er seine Zuhörer eindringlich, doch am 25. Dezember zu erscheinen, um Christi Geburt, „die Mutterstätte aller Feste“ zu feiern, dieses Fest, „das vor allem am meisten Ehrfurcht und Schauer erregt“. Ein jeder solle „sein Haus leer machen, auf dass wir unseren Herrn in der Krippe liegen sehen, in Windeln gewickelt, diesen Schauer erregenden und wunderbaren Anblick“. (22) Chrysostomus war erfolgreich. Viele folgten seiner dringlichen Einladung. In seiner Predigt wollte Chrysostomus die Gläubigen davon überzeugen, dass am 25. Dezember die Geburt Christi zu feiern sei, weil Christus tatsächlich an diesem Tag geboren sei. Er berief sich dazu auf vermeintliche römische Akten und erging sich, wie andere bereits vor ihm, in Berechnungen. Hatte vordem das historische Datum der Geburt lediglich eine marginale Rolle gespielt, gewann dieses, um den 25. Dezember durchsetzen zu können, nun große Bedeutung. Chrysostomus konnte das Fest der Geburt Christi am 25. Dezember durchsetzen.

Gregor von Nazianz, einer der drei großen Kapadozier, der ganz entschieden die Gottheit Christi vertrat, sorgte mit dafür, dass in Konstantinopel bereits 379 der 25. Dezember als Geburtstag Christi gefeiert wurde. Wohl weil er so entschieden die Gottheit Christi vertrat, machte er sich auch für den 25. Dezember als Geburtstag Christi stark. In Ägypten kam es nicht so schnell zur Übernahme des 25. Dezembers als Geburtstag Christi. Die Christen in Jerusalem wollten nicht, dass der Hauptinhalt des Epiphanienfestes auf ein neues Fest überging. Selbst Hieronymus (340/50-420), der Kirchenvater der Westkirche, kam gegen den Widerstand nicht an, der damit begründet wurde, im Heiligen Land kenne man die Tradition besser als im entfernten Westen.

Immer mehr trat die Datumsfrage, die in der frühen Christenheit so gut wie keine Beachtung fand, hervor. Die einen wollten den 6. Januar als Geburtstag Jesu beweisen, die anderen den 25. Dezember.

Am 25. Dezember feiern Weihnachten die römisch-katholische(n) und protestantischen Kirchen, die (chalcedonensisch-)orthodoxen Kirchen

Konstantinopels, Alexandriens, Antiochiens, Rumäniens, Cyperns, Griechenlands, Finnlands, sowie diejenigen der Diaspora. Am 6. Januar halten von den (chalcedonensisch-)orthodoxen Kirchen diejenigen Jerusalems, Russlands, Serbiens, Bulgariens, Georgiens, Polens und Tschecho-Slowakiens, von den nicht-chalcedonensischen orthodoxen Kirchen die Äthiopische, die koptische, die syro-jakobitische und die indische fest, während die armenische am 18./19. Januar feiert. (23)

E. Zusammenfassung

Weder der 25. Dezember noch der 6. Januar bzw. der 18./19. Januar sind das historisch gesicherte Datum der Geburt Christi. Nimmt man die Angaben des Lukasevangeliums (Lukas 2,8: „Und es waren Hirten auf dem Felde bei den Hürden, ...“), so scheiden diese Datumsangaben aus, da zu der Zeit die Herden nicht auf den Feldern sind, die Kirche feiert nicht ein Datum, sondern dass Gott in Christus auf der Erde erschienen ist. Wie es dazu kam, dass sich zuerst der 6. Januar und dann mehr und mehr der 25. Dezember herausbildeten (wobei manche Kirchen bis heute beim 6. Januar blieben), das konnte im voranstehenden aufgezeigt werden.

Wurden im vierten Jahrhundert auch die Datumsberechnungen zur Durchsetzung des Weihnachtsfestes am 25. Dezember zunehmend wichtig, wobei es solche bereits in früheren Zeiten gab, ohne dass sie große Beachtung gefunden haben, so erweist sich die Konfrontation mit dem Heidentum als wichtiger. Die Römer feierten am 25. Dezember den Natalis Solis Invicti, den „Geburtstag der unbesiegten Sonne“. Gegen diesen heidnischen Sonnenkult stellte die Kirche das Fest der Natalis Christi, der Sonne der Gerechtigkeit (Maleachi 3,20), des Lichtes der Welt (Johannes 8,12). (24)

Ein weiteres Motiv, welches auf eine Feier der Geburt Christi hindrängte und Weihnachten zu einem der drei Hauptfeste der Christenheit werden ließ, liegt in der Diskussion und den Auseinandersetzungen um die Person Christi im vierten Jahrhundert. Ist Jesus wesenseins mit Gott? Auf dem Konzil zu Nicäa wurde 325 in Übereinstimmung mit dem Neuen Testament (etwa Johannes 20,28) die wesenhafte Einheit bzw. Gleichheit (Homousia) von Gott-Vater und Sohn bekannt. (25)

F. Die Feier des Christfestes

Das Erscheinen Gottes in Christus, diese Erniedrigung (Kondeszenz Gottes) ins menschliche Fleisch im Krippenkind Jesus (und später im Schmerzensmann am Kreuz), will freilich würdevoll begangen werden. Deshalb ist es nicht einmal verwunderlich, wenn diesem großen Fest, wie dies auch für die Zeit vor Ostern geschah, eine Zeit der Vorbereitung, eine Bußzeit vorangestellt wurde.

a. Adventszeit

In Spanien und Gallien entwickelte sich eine Zeit der Vorbereitung auf Weihnachten. Diese wurde Advent genannt. Fastenvorschriften des Bischofs Perpetuus von Tours (+ 490) verpflichteten zu drei Fastentagen pro Woche vom Martinstag (11. 11.) bis Weihnachten. Dieses „Martinsfasten“ war in Wirklichkeit

eine 40-tägige Fastenzeit, die der Vorbereitung auf die Taufe am Epiphanias diente. Weil dies eine Bußzeit war, entfielen Gloria und Halleluja in der Messe. Als Zeichen der Wiederkunft Christi zum Gericht trugen die Liturgen violette Gewänder. In Rom entwickelte sich eine zweiwöchige Vorbereitungszeit, die von der Verkündigung ausging und sich auf die historische Geburt Jesu konzentrierte. Durch Zusammenfügung dieser beiden westlichen Traditionen ergab sich eine vierwöchige Adventszeit, die die Wiederkunft, das Wirken Johannes des Täufers und die Verkündigung des Herrn kombiniert. In der römischen Liturgie entfiel das Halleluja im Advent nie. Neue liturgische Reformen betonen mehr die Hoffnung als die Buße. (26)

b. Feier des Christfestes

Jahrhundertelang begann mit Weihnachten das Kirchenjahr. Auch Martin Luther hat sich dafür ausgesprochen. Liturgiegeschichtliche Besonderheit von Weihnachten ist, dass Weihnachten drei Märtyrerfeste als so genannte Begleitfeste enthält: den Stephanustag am 26. Dezember, den Tag des Apostels und Evangelisten Johannes am 27. Dezember und den Tag der unschuldigen Kinder am 28. Dezember.

Die Feier beginnt mit der Christvesper am Heiligen Abend. Diese ist, verglichen mit dem Gottesdienst am Christfest, überaus gut besucht. Häufig sind inzwischen auch Gottesdienste in der Christnacht, die auch zu später Stunde nicht selten noch gut besucht sind. In der abendländischen Kirche ist die Liturgie von Weihnachten reich entfaltet.

Gängige Lesungen zu den Feiern zu Weihnachten sind: Lukas 2,1-14(20), Jesaja 9,1-6, Johannes 1,1-8, Titus 2,11-14.

Das Geheimnis der Menschwerdung Gottes wird in vielen Liedern besungen. Diese Lieder wirken auch über den Kirchenraum hinaus. In diesen Zusammenhang gehört auch das Weihnachtssingen (Quempas). Choräle und geistliche (Volks)Lieder zu Weihnachten gibt es in vielen Ländern und unterschiedlichen vom Christentum mitgeprägten Kulturen. Teilweise wurden deutsche Weihnachtslieder in andere Sprachen übersetzt („Stille Nacht“, am Ende des ersten Drittels des 19. Jahrhunderts entstanden, trat seinen Siegeszug an und schon bald gab es die englische Version „Silent Night“) als auch fremdsprachige ins Deutsche. Solche Lieder und genauso, und womöglich noch mehr, wirkt die geistliche Kirchenmusik von Heinrich Schütz, Georg Friedrich Händel („Messias“) und Hugo Distler, vor allem aber die sechs Kantaten des Weihnachtsoratoriums von Johann Sebastian Bach und spricht nicht allein kirchliche Insider an, sondern auch solche, die wohl „Klassikliebhaber“ sind, ansonsten aber der Kirche entfremdet sein können.

c. Einige konfessionelle Unterschiede und Besonderheiten

Traditionell werden in der römisch-katholischen Kirche an Weihnachten drei Messen gefeiert: missa in nocte (Mitternacht), missa in aurora (früher Morgen), missa in die (am Tag).

Die evangelische(n) Kirche(en) behielt(en) Weihnachten als eines ihrer Hauptfeste bei. Die liturgische Gestaltung wurde zumeist vereinfacht, die Anzahl der

Feiertage meist auf zwei reduziert. Die Begleitfeste verschwanden – leider – oft vollständig, was für den Tag der unschuldigen Kinder (28. 12.) besonders bedauerlich ist. Durch ihre Kirchenmusik bereichert/bereichern die evangelische(n) Kirche(n) die Weihnachtsgottesdienste.

Abkürzungen:

EKL – Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, vier Bände und ein Registerband, 3. Auflage, Neufassung, Göttingen 1986ff.

ELThG – Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, drei Bände, Wuppertal 1992ff.

RGG – Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, sechs Bände und ein Registerband, dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 1957ff.

Anmerkungen:

- (1) ideaSpektrum-Spezial 8/2020, S. 14f., Beilage zu ideaSpektrum 48/2020.
- (2) Pseudo-Clementinen, ein frühchristlicher, unter dem Namen Clemens I. (Clemens Romanus, der Überlieferung nach dritter <Irenäus> bzw. zweiter <Tertullian> Nachfolger des Petrus) verbreiteter Apostelroman über die Missionsreisen des Petrus durch Palästina und Syrien.
- (3) Bo Reicke, neutestamentliche Zeitgeschichte, 3. verbesserte Auflage Berlin 1982, de-Gruyter Lehrbuch, Verlag Walter de Gruyter, S. 113; zum ganzen siehe S. 112f.
- (4) Der weltbekannte Physiker und überzeugte Christ, auch Prädikant der rheinischen Landeskirche, Heino Falcke hat in einem Interview davon berichtet, dies sei bei einer wissenschaftlichen Konferenz vorgekommen, bei der er zugegen war; in ideaSpektrum 52/53/2020 vom 23. Dezember 2020, S. 20.
- (5) Armin Baum, Die Sterndeuter aus dem Morgenland, ideaSpektrum 52/53/2020 vom 23. Dezember 2020, S. 22; so auch: Konradin Ferrari d’Occhieppo, Der Stern von Bethlehem in astronomischer Sicht. Legende oder Tatsache, Gießen 2003, Brunnen-Verlag, TVG-Studien zur biblischen Archäologie und Zeitgeschichte.
- (6) Basilides, gnostischer Lehrer in Alexandrien um 130/140, der die verschiedensten christlichen, jüdischen und philosophisch-kosmologischen Traditionen zu einem theologischen Weltbild verarbeitet hat. Basiliander gab es sicher noch im 4. Jahrhundert.
- (7) Zitiert nach: Oscar Cullmann, Die Entstehung des Weihnachtsfestes und die Herkunft des Weihnachtsbaumes, 4. Auflage Stuttgart 1994 der Neuausgabe von 1990 (erste Ausgabe 1947 unter dem Titel „Weihnachten in der alten Kirche“), Quell Verlag, S. 26f. Diesem Büchlein von Oscar Cullmann verdanke ich viele Anregungen und Informationen.
- (8) Ephrem Syrus, 306-377, Diakon und Asket, Sohn christlicher Eltern. In seiner eigenen Kirche wurde er „der Große“ und „der Prophet der Syrer“ genannt. Er übte durch seine zahlreichen Kommentare zu biblischen Büchern, durch Lieder und Hymnen, in Versform gehaltene Abhandlungen zu Glaubensfragen und Widerlegung der Häretiker einen über Syrien weit hinausreichenden Einfluss aus. Im seiner rein syrischen, nicht gnostischen Theologie, hat er den Lehrgehalt des Glaubens unbeeinflusst durch griechische Denkmethoden mit dichterischer Sprachkraft entfaltet.
- (9) Oscar Cullmann hält es für denkbar, dass dies „eine ferne Vorstufe zu unserem Tannenbaum“ sein könnte, Oscar Cullmann, ebd., S. 27f.
- (10) Zitiert nach Oscar Cullmann, ebd., S. 28.
- (11) Zitiert nach Oscar Cullmann, ebd., S. 28.
- (12) Oscar Cullmann, ebd., S. 29.
- (13) Oscar Cullmann schließt sich H. Usener an, Cullmann, ebd., S. 10 und 32. Joachim Beckmann verweist darauf, dass von der Quellenlage sowohl 336 als auch 354 möglich ist, RGG³, VI, Sp. 1565, Tübingen 1962, Mohr/Siebeck.
- (14) RGG³, VI, Sp. 1564f.
- (15) EKL³, IV, Sp. 1238f., Göttingen 1996, Vandenhoeck & Ruprecht.
- (16) Oscar Cullmann, Die Entstehung des Weihnachtsfestes, S. 34f.
- (17) Oscar Cullmann, ebd., S. 36.
- (18) Gerhard Ruhbach, Konstantin der Große, ELThG, II, S. 1158, Wuppertal 1993, R. Brockhaus Verlag.

- (19) Oscar Cullmann, Die Entstehung des Weihnachtsfestes, S. 37.
- (20) Oscar Cullmann, ebd., S. 37f.
- (21) Oscar Cullmann, ebd., S. 38.
- (22) Zitiert nach Oscar Cullmann, Die Entstehung des Weihnachtsfester, S. 40f.
- (23) Siehe Oscar Cullmann, Die Entstehung des Weihnachtsfestes, S. 42.
- (24) ELThG, III, S. 2136, Artikel „Weihnachten“ von Albert Noordgraaf und Michael Herbst, Wuppertal 1994.
- (25) Ebd., S. 2136.
- (26) EKL³, Sp. 1139, Artikel „Weihnachten“ von Frank C. Senn.

UMSCHAU

Benjamin T. G. Mayes:

Das neue Gesangbuch der SELK: Eine „transozeanische Rezension“

Zum 1. Advent 2021 wurde das neue Evangelisch-Lutherische Kirchengesangbuch (ELKG²) der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) offiziell eingeführt und inzwischen in den meisten Kirchengemeinden der SELK in Gebrauch genommen.

Die jahrelange sehr gediegene Arbeit der Gesangbuchkommission wird allgemein wertgeschätzt und das neue Gesangbuch mit seinen vielen Facetten weithin gerne genutzt. Konstruktive kritische Stimmen zum neuen Gesangbuch gab es gleichwohl im Vorfeld und gibt es nach einem kompletten kirchenjahreszeitlichen Durchgang und mit entsprechender Gebrauchserfahrung innerhalb und auch außerhalb der SELK.

Die Redaktion der Lutherischen Beiträge hat sich entschlossen, einen Beitrag des US-amerikanischen Professors für Historische Theologie am Concordia Theological Seminary (CTSW) in Fort Wayne, Dr. Benjamin T. G. Mayes, der auch einen Abschluss in Musik an der Concordia University Nebraska erworben hat, in einer bearbeiteten und z.T. kommentierten Fassung abzudrucken. Der Originalbeitrag erschien im Januar 2023 deutsch- und englischsprachig zuerst im renommierten Internetblog „Gottesdienst“¹.

Prof. Mayes rezensiert das ELKG² als Glied der Lutherischen Kirche-Missouri-synode, (LC-MS) der größten Schwesternkirche der SELK, und im kirchlich-theologischen sowie gesellschaftlichen Kontext der USA. Gerade dieser kritische „Blick von außen“ erschien der Redaktion interessant für die Leserschaft der Lutherischen Beiträge.

¹ <https://www.gottesdienst.org/gottesblog/2023/1/19/rootgxmz6he6m1gqy2uhq9atfk4pc6>; abger. 13.04.23

Prof. Mayes' Rezension wurde seit ihrem Erscheinen innerhalb der SELK in den sozialen Netzwerken verbreitet und erfuhr dort sowohl große Zustimmung wie auch teilweise deutliche Ablehnung. Die Redaktion der Lutherischen Beiträge ist sich dessen bewusst, dass der Verfasser an einer oder anderen Stelle Aussagen trifft, die aufgrund fehlender interner Kenntnisse von Entscheidungsabläufen in der SELK, eines anderen kulturellen Hintergrundes oder durch sprachliche Nuancierungen bei den bei uns für die Erstellung und Herausgabe des Gesangbuchs Verantwortlichen Irritationen hervorgerufen haben könnten. Gleichwohl legt die Redaktion Wert darauf, ihrer Leserschaft eine andere, als die in der SELK gängige, weitestgehend positiv-zustimmende Positionierung zum ELKG² zugänglich zu machen. Demokratie, auch die in der Kirche, lebt vom Diskurs.

Wo der Herausgeber Anmerkungs- oder Erklärungsbedarf sah, ist dieser als Fußnote mit dem Kürzel „Anm. d. Red.“ vermerkt.

Die Redaktion dankt Prof. Dr. Mayes für die Abdruckerlaubnis und seine freundliche Zustimmung für diesen Prolog und die eingefügten Anmerkungen.

G.K.

Die Schwesternkirche der Lutheran Church Missouri Synod (LCMS) in Deutschland ist die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK). Im Advent 2021 hat die SELK ein neues Gesangbuch unter dem Titel Evangelisch-Lutherisches Kirchengesangbuch² herausgebracht. Abgekürzt wird es mit ELKG², um es von dem ausgezeichneten Gesangbuch von 1987 mit dem gleichen Namen zu unterscheiden (abgekürzt ELKG¹).³ Das neue Gesangbuch ist bei der Deutschen Bibelgesellschaft erhältlich (<https://www.die-bibel.de/shop/SELK-Gesangbuch/>). Das Gesangbuch ist für eine liturgisch geprägte Kirche vermutlich das bedeutendste öffentliche Bekenntnis ihrer Lehre und ihres Glaubens. Aus diesem Buch werden die nächsten Generationen ihren christlichen Glauben lernen und bekennen. „Die Regel des Betens soll die Regel des Glaubens unterstützen.“ (Lex supplicandi statuat legem credendi)⁴, beteuert Prosper von Aquitanien. Dies

² Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, Evangelisch-Lutherisches Kirchengesangbuch (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2021).

³ Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, *Evangelisch-Lutherisches Kirchengesangbuch* (Hannover: Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, 1987).

⁴ Prosper of Aquitaine, „Official Pronouncements of the Apostolic See on Divine Grace and Free Will,“ in *St. Prosper of Aquitaine: Defense of St. Augustine*, Ancient Christian Writers 32 (New York: Newman Press, 1962), S. 183. Prosper gebraucht dieses Prinzip, um zu zeigen, dass die Gnadenlehre Augustins von der liturgischen Praxis der katholischen Kirche unterstützt wird. Dies war jedoch nicht das Hauptargument. Den Anfang macht er damit, zu zeigen, wie die Gnadenlehre zuvor von Päpsten und Konzilien auf Grundlage der Schrift bekannt wurde. Erst danach wendet er sich der Liturgie zu, um seine Argumentation zu untermauern. „Statuat“ kann schlicht „unterstützen“ bedeuten, im Gegensatz zu „entscheiden, bestimmen, etablieren“. Daher lautet „lex supplicandi statuat legem credendi“ übersetzt „die Regel des Betens soll die Regel des Glaubens unterstützen“, und nicht, wie viele meinen, „die Regel des Betens bestimmt die Regel des Glaubens“. Es sollte außerdem erwähnt werden, dass es sich bei dem liturgischen Gebet, auf welches sich Prosper bezieht, um das Vaterunser handelt. Heutzutage ist die Wendung *lex orandi, lex credendi* jedoch eine Erinnerung, dass gottesdienstliche Praktiken eine Auswirkung darauf haben, wie wir glauben, und dass, was wir glauben, Einfluss darauf haben sollte, auf welche Art und Weise wir Gottesdienst feiern.

erinnert uns an die enge Verbindung zwischen dem Glauben, der liturgisch bekannt wird, und dem Glauben, mit dem jemand zur Erlangung der Seligkeit glaubt. Deshalb erfordert das Erscheinen eines neuen Gesangbuches jedesmal eine gründliche inhaltliche Untersuchung mit dem Ziel, sich des darin bekannten Glaubens zu vergewissern und sich an der Gemeinschaft des Glaubens zu erfreuen, wenn sie darin gefunden wird.

Äußerliche Form: Sprachlich vermeidet das neue Gesangbuch Wörter mit lateinischer Herkunft und bevorzugt Wörter mit deutscher Herkunft (z.B. „lebt und herrscht,“ S. 470, anstelle des älteren „lebt und regiert“). Viele, vor allem neuere und ursprünglich englische, Lieder sind mit zusätzlichen englischen Strophen abgedruckt. Gelegentlich sind auch lateinische Strophen oder Antiphone verfügbar. Das neue Gesangbuch ist etwas größer (1820 Seiten im Vergleich zu 1296 im Gesangbuch von 1987; 12 cm x 18 cm im Gegensatz zu den 10.4 cm x 16.4 cm von 1987). Die Farbe für Akzentuierungen hat von rot zu blau gewechselt. Anstelle von Rubriken (rot gedruckte Anweisungen) haben wir jetzt „bluebrics“⁵ (wie ich es nenne). Das Gesangbuch ist durch blaue Titelseiten unterteilt, wodurch das Aufschlagen einer der 19 Abteilungen vereinfacht wird. Das Gesangbuch hat eine robust genähte Bindung und ist ausgestattet mit einem blauen Buchumschlag inklusive eines neuen Logos. Das Logo ist ein abstraktes Kreuz, das aus unregelmäßigen geometrischen Formen besteht, wozu keinerlei Erklärung im Gesangbuch zu finden ist. Die Internetseite selk-gesangbuch.de erläutert, dass – abgesehen von dem Kreuz – die geometrischen Formen keine bestimmte Bedeutung haben. Man könnte sie auf vielfältige Weise interpretieren, z.B. als „die Einheit von Christus und seiner Gemeinde,“ oder „die Gaben des Geistes im Leib Christi,“ oder „die Vielfalt an Elementen zur Gestaltung von Gottesdienst und persönlichen Glaubens.“ Mehrdeutigkeit, Vielseitigkeit und Vielfalt kennzeichnen meiner Meinung nach nicht nur das Logo des neuen Gesangbuches, sondern auch dessen Inhalt.⁶

Der Hauptgottesdienst: ELKG² bietet mehr musikalische Optionen als das ELKG¹. Das alte Gesangbuch bot viele Varianten innerhalb der einen Ordnung der Abendmahlsfeier. ELKG² hat zwei „Formen“ des Abendmahlsgottesdienstes. Ordnung 1 ist der traditionelle Abendmahlsgottesdienst, wie er LCMS-Lesern aus dem Lutheran Service Book (LSB), Divine Service Setting 3, bekannt ist. Das neue Rüstgebet bekennt Lieblosigkeit und Versuchung, aber nicht, dass wir gesündigt haben in Gedanken, Worten und Werken, wie es im alten Rüstgebet hieß. Außerdem wird jegliche Erwähnung unserer sündhaften Natur unterlassen (S. 21). Ordnung 2 des Gottesdienstes mit Heiligem Abendmahl ist der novus ordo, wie er Lutheranern der LCMS von LSB, Divine Service Settings 1 und 2,

⁵ Kunstwort aus: blue= blau und Rubrik, engl. rubric von lat. rubrica „mit roter Farbe geschrieben“

⁶ Anm. d. Red: Auf der Seite

https://selk-gesangbuch.de/media/zur_grafischen_gestaltung_des_neuen_evangelisch-lutherischen_kirchengesangbuchs.pdf werden durchaus darüber hinausgehende Erläuterungen gegeben. Kelch und Hostie (Kreis) lassen sich auch ohne Erläuterung recht gut identifizieren.

bekannt ist. Die Hauptmerkmale sind hier: kein Introitus, aber dafür Psalmodie im Anschluss an die alttestamentliche Lesung (S. 36-39). In dieser Ordnung gibt es eine optionale Epiklese (Bitte um den Heiligen Geist), eine Akklamation, eine Anamnese (Heilsgedächtnis), und eine Weitergabe des Friedensgrußes unter den Gemeindegliedern (S. 40-43). Bemerkenswerterweise ist Ordnung 2 identisch mit der Ordnung des Gottesdienstes im Evangelischen Gesangbuch (EG) der Landeskirchen in Bayern und Thüringen.⁷

Einer der problematischsten Aspekte des neuen Gesangbuchs besteht sowohl in dem Apostolischen als auch Nicänischen Glaubensbekenntnis. SELK-Gemeinden können jetzt auch die aus dem Jahre 1971 stammende „revidierte Version“ dieser Bekenntnisse verwenden – die Version, die von den zum Lutherischen Weltbund (LWB) gehörigen Landeskirchen revidiert wurde.⁸ Diese LWB-Kirchen haben die Zeile „niedergefahren zur Hölle“ umgewandelt in „hinabgestiegen in das Reich des Todes“. Folgende Erläuterung wird durch eine Fußnote bereitgestellt: „Gemeint ist ein Ort (endgültiger) Gottesferne“. Die gleiche mehrdeutige Aussage erläutert ebenso das unveränderte Glaubensbekenntnis. Dabei ist diese Glosse selbst schon problematisch. Die Hölle sollte gewiss nicht als ein Ort beschrieben werden, wo der unendliche, allgegenwärtige Gott abwesend oder von dem er weit entfernt ist. Was die Hölle schlimm macht, ist nicht Gottes Abwesenheit, sondern seine Vergeltung übende Gegenwart (Mt 10,28; vgl. Ps 139,8). Die revidierte Version des Apostolikums nimmt außerdem die Formulierung „Gemeinschaft der Heiligen“ als Übersetzung für „communionem sanctorum“ auf, welche (auch wenn sie mit der LCMS-Übersetzung der Glaubensbekenntnisse übereinstimmt) dennoch im Widerspruch zu Luther im GK II 49 (BSELK, S. 1062)⁹ steht. Die Fußnote scheint mir hier ebenfalls falsch zu sein. Mit „Gemeine der Heiligen“ meinte Luther eine „Versammlung heiliger Leute“ und nicht „die ‘allgemeine Kirche‘“. Und während Luther zwar auch von solchen wusste, die die Wendung *communio sanctorum* verstanden haben als „Gemeinschaft an den heiligen Dingen“ (d.h. die Gnadenmittel, oder konkret den Leib und das Blut Christi im Abendmahl), hielt er dies nicht für die buchstäbliche Bedeutung der Worte (GK II 49-51; BSELK, S. 1062-1064). Die revidierte Version des Nicänischen Glaubensbekenntnisses unterscheidet sich wiederum von

⁷ Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, *Evangelisches Gesangbuch: Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen*, 2. Auflage (München: Evangelischer Presseverband für Bayern e.V., 1995), 1145-59, Nr. 679.

⁸ Anm. d. Red.: Die Freigabe der sog. ökumenischen Fassungen des Apostolischen und Nicänischen Credos für den gottesdienstlichen Gebrauch in der SELK ist auch aus Sicht der Redaktion ein Fehler gewesen, hat aber mit dem neuen Gesangbuch nichts zu tun. Sie erfolgte bereits 2007 durch die 11. Kirchensynode der SELK aufgrund einer, auf einer Fehlinterpretation des Gutachtens der Theologischen Kommission beruhenden Vorlage des Allgemeinen Pfarrkonsortens (APK). Es ist bedauerlich, dass seitdem, aber eben nicht erst seit Erscheinen des ELKG² oder in ursächlichem Zusammenhang damit, in der SELK der christliche Glaube nicht mehr in allen Gemeinden mit denselben Worten bekannt wird. Bekenntnis heißt griechisch „homologia“: auf dieselbe Weise sprechen. Was dies für die behauptete Lehr- und Bekenntniseinigkeit der SELK bedeutet, mag jeder selbst ermessen.

⁹ Irene Dingel, ed., *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Vollständige Neuedition* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), abgekürzt „BSELK“.

dem Wortlaut der lateinischen Tradition als auch von dem Konkordienbuch (1580/1584), indem es die erste Person Plural verwendet: „Wir glauben“ anstelle von „Ich glaube“.

Die alternativen Glaubensbekenntnisse werfen Fragen auf. Warum sollte die SELK es ihren Gemeinden erlauben wollen, das Bekenntnis von FC XI und Christi Niederfahrt in die echte Hölle zu vermeiden? Sind sogenannte „ökumenische“ Versionen von Texten, die mit den häretischen LWB-Kirchen geteilt werden, ein hinreichender Grund, um das Bekenntnis der Kirche von der Höllenfahrt der Mehrdeutigkeit preiszugeben? Warum sollte der Gebrauch dieser „alternativen“ Glaubensbekenntnisse jetzt¹⁰ auf den Weg gebracht werden, während sie doch für eine frühere Generation der SELK für den Gebrauch nicht genehmigt wurden, und während zuvor doch ihre Fehler dargelegt wurden?¹¹

Beichte: Die Tradition der Gemeinsamen Beichte in der SELK ist wertvoll. Das neue Gesangbuch bewahrt diese wertvolle Tradition, und Pastoren der LCMS sollten dies zur Kenntnis nehmen. Die Gemeinsame Beichte wird als ein eigenständiger Gottesdienst behandelt, normalerweise mit mehreren Liedern, Psalmen und einer Predigt. Als zu bevorzugende Option wird die Erteilung der individuellen Absolution durch Handauflegung vor dem Altar angesehen. Eine allgemeine Absolution ist ebenso erlaubt, wird aber nicht als die übliche Option angesehen. Der Gebetsteil enthält einen Beichtspiegel mit nach dem Dekalog geordneten Fragen, die der Selbstprüfung dienen sollen. Bemerkenswerterweise kommen die Themen Keuschheit und Unzucht beim Sechsten Gebot ungenügend zur Sprache.¹²

Lektionar: Das Lektionar im neuen Gesangbuch stimmt größtenteils mit dem des alten Gesangbuchs überein. Ein Ein-Jahres-Lektionar, in welchem die Evangeliumslesungen meistens mit denen des Ein-Jahres-Lektionar des LSB übereinstimmen, ist die einzige verfügbare Option. Jedoch hat das ELKG² sehr oft nicht die historischen Episteln und Introitus¹³. Die anstelle dessen eingesetzten Episteln sind anscheinend so ausgewählt, dass sie zu dem Thema der Evangeliumslesung passen. (Dagegen sind im LSB die historischen Evangelien, Episteln und Introitus vorhanden, aber die alttestamentliche Lesung wird passend zum Evangelium ausgewählt.) Das neue Gesangbuch stellt normalerweise nur eine jeweilige Lesung zur Verfügung, während das alte Gesangbuch (wie das LSB im Ein-

¹⁰ Anm. d. Red.: vgl. Fußnote 8

¹¹ Gotthilf Döhler, „Altes oder ‘neues’ Apostolikum? Sieghafte Höllenfahrt Christi oder schrecklicher Abstieg in das Reich des Todes?“, *Lutherischer Rundblick* 21, Nr. 4 (1973): 210–32; Gotthilf Döhler, „The Descent Into Hell,“ übersetzt von Walter C. Daib, *The Springfielder* 39, Nr. 1 (1975): 2–19.

¹² Ein besserer Beichtspiegel findet sich in Jobst Schöne, *Ich bekenne* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1974).

¹³ Anm. d. Red.: Die neue Perikopenordnung der SELK wurde vollkommen unabhängig von der Annahme des neuen Gesangbuchs durch die in der SELK hierfür zuständigen Organe angenommen. Die Kritik des Verf. an der der Perikopenordnung ist nicht pauschal von der Hand zu weisen, betrifft aber nicht das neue Gesangbuch, dessen Verantwortliche diese neue Perikopenordnung nicht beeinflussen konnten, sondern zu übernehmen hatten.

Jahres-Lektionar) manchmal sowohl die historische als auch die alternative Lesung anbietet. Das neue Gesangbuch lässt die historische Lesung manchmal gänzlich aus. Die historische Epistel für den 14. Sonntag nach Trinitatis z.B. ist Gal 5:16-24 (handfeste Paräne). Das neue Gesangbuch bietet stattdessen Röm 8,14-17, wobei V. 12-13 (enthalten im alten Gesangbuch) ausgelassen werden, wodurch die apostolische Drohung mit dem Tod für alle, die nach dem Fleisch leben, entfernt wird.

Eine weitere bemerkenswerte Veränderung im Kirchenjahr findet sich am 10. Sonntag nach Trinitatis.

Unter den Nummern 56 und 57 werden zwei Proprien für zwei thematisch unterschiedlich akzentuierte Israelsonntags-Feiern angeboten. Das erste unter Nr. 56 hat – wie aus dem Untertitel deutlich wird – den Schwerpunkt beim Verhältnis zwischen Kirche und Israel mit dem Evangelium Mk 12, 28-34 gesetzt.

Das zweite unter Nr. 57 – ebenfalls im Untertitel erkennbar – ist das Proprium für den Gedenktag der Zerstörung Jerusalems mit dem alten Evangelium Lk 19, 41-48.

Meiner Meinung nach ist schon die Benennung „Kirche und Israel“ der Nummer 56 problematisch, wonach die Versammlung der christlichen Kirche das neue Israel ist (Röm. 9,6; Gal. 6, 15-16). Freilich ist das Thema des Verhältnisses zwischen Christen und Juden sehr schwierig. Besonders in Deutschland. Auch scheint es mir problematisch, dass Gemeinden die historischen Proprien des 10. Sonntags nach Trinitatis mit dem Weinen Christi über Jerusalem jetzt vermeiden könnten. Wahrscheinlich war das nicht die Absicht der Gesangbuchkommision¹⁴, aber die Gefahr scheint mir vorhanden, dass Gemeinden diese schwierigen, aber wichtigen biblischen Texte der historischen Proprien (Nr. 57) umgehen.

Ein neuer Bußtag mit vollständigem Proprium wird für den 27. Januar zur Verfügung gestellt: „Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus“ (367-368, Nr. 79). Die besonderen Gottesdienste für die Heilige Woche und für Ostern sind für die Gemeindeglieder in der Kirchenbank abgedruckt. Am Gründonnerstag kann der Pastor optional eine Fußwaschung vollziehen.

Lieder: Das neue Gesangbuch lässt so gut wie immer die Wahl zwischen zwei Gradual – bzw. Hauptliedern. Häufig gehört das zweite Hauptlied auch zu den neueren oder neuen Liedern. Die Lieder in jedem Abschnitt beginnen normalerweise mit den altkirchlichen Liedern oder mit denen aus der Reformationszeit, gefolgt von späteren, moderneren Liedern, Jahrhundert für Jahrhundert. Insgesamt gibt es 700 Lieder (im Vergleich zu 561 im alten Gesangbuch); 19 von Luther (im Vergleich zu 35); 4 von Melanchthon (im Vergleich zu 6); 39 von Paul Gerhardt (im Vergleich zu 40); 14 von Nikolaus Herman (im Vergleich zu 12); 12 von Johann Heermann (im Vergleich zu 16); 6 von Johann Walter (ebenso viel wie im alten Gesangbuch); 10 von Michael Weisse (ebenso viel wie im alten Gesangbuch); und 13 von Jochen Klepper (gest. 1942) (im Vergleich zu

¹⁴ Anm. d. Red.: Vgl. Fußnote 13

11). Lieder aus dem 16., 17., 18., 20. und 21. Jahrhundert sind zahlreich vorhanden. Vorreformatorische Lieder und Lieder aus dem 19. Jahrhundert sind um einiges geringer an Zahl. Der Abschnitt zu den liturgischen Melodien bietet eine beeindruckende Fülle von altkirchlichen und modernen musikalischen Fassungen der liturgischen Stücke (Nr. 100–194).

Psalmen: Das Singen von Psalmen wird derzeit sowohl im amerikanischen Luthertum¹⁵ als auch in der SELK gepflegt. Neben gregorianischen Fassungen der Psalmen bietet das ELKG² mehrere verschiedene Arten von Psalmen: antiphonisch, responsorial, anglikanisch und andere. Bei den Psalmen des neuen Gesangbuches handelt es sich um eine Art Kompromiss zwischen dem einfachen, universal-punktierten System des LSB, welches keine vorgeschriebene Musik bietet, und der Methode des neuen Psalters der Wisconsin Synode (WELS), welcher mehrere musikalische Fassungen für jeden einzelnen Psalm bietet.¹⁶ Niemand kann mit absoluter Gewissheit sagen, welche Methode die Psalmen effektiver in die Münder und Herzen unserer Gemeindeglieder befördert. Wenn eine musikalische Fassung zu kompliziert ist, dann wird die Gemeinde den entsprechenden Psalm nicht singen und wird ihn eventuell auch nicht einmal mehr lesen. Auf der anderen Seite wird eine vorgeschriebene und einzigartige Melodie den Leuten helfen, Psalmen auswendig zu lernen, und ich bin gewiss, dass dies zu einer Liebe für die Psalmen führen wird. ELKG² schreibt eine musikalische Fassung pro Psalm vor, bietet aber viele verschiedene musikalische Varianten. Der Psalmtón des Introitus wechselt jeden Sonntag, was den Gemeinden Schwierigkeiten im Lernen bereiten dürfte. Während das alte Gesangbuch vier Psalmtöne für den Introitus verwendet (I, IV, V, VIII), verwendet das neue alle verfügbaren Psalmtöne für den Introitus. Neue, durchkomponierte gregorianische Antiphonen werden zur Verfügung gestellt, mit der Wahlmöglichkeit zwischen zwei Antiphonen für jeden Sonntag: eine kompliziertere und eine einfachere. Dadurch werden die Gottesdienste der SELK an Schönheit gewinnen, aber auch an Schwierigkeit. Das Gesangbuch schlägt vor, den gleichen Introitus für mehrere Sonntage hintereinander zu benutzen, falls die neuen Introitūs zu schwer sein sollten (S. 48).

Die gregorianischen Psalmtöne haben sich verändert. Im ELKG¹ wird der germanische Choraldialekt des gregorianischen Gesangs verwendet (der Musikstil, der nördlich der Alpen fortbestand), welcher auch von Deutschen während der Reformationszeit verwendet wurde. Das neue ELKG² verwendet den römischen Choraldialekt des gregorianischen Gesangs, wie er üblicherweise in römisch-katholischen und anglikanischen liturgischen Büchern vorzufinden ist. (Vergleiche die *Mediatio [Mittelkadenz]* des VIII. Psalmtones im alten wie im neuen Gesangbuch.) Das wirft folgende Frage auf: Warum sollte die SELK die Musik des

¹⁵ Z.B. Wisconsin Evangelical Lutheran Synod, *Christian Worship Psalter* (Waukesha, WI: Northwestern Publishing House, 2021); Benjamin T. G. Mayes, *The Brotherhood Prayer Book*, 2nd ed. (Kansas City, KS: Emmanuel Press, 2007).

¹⁶ Wisconsin Evangelical Lutheran Synod, *Christian Worship Psalter*.

gregorianischen Gesangs, die in ihren Gemeinden gut etabliert ist und eine handfeste lutherische Vorgeschichte hat, verändern?¹⁷

Andere Psalmen verwenden eine responsoriale Fassung. Responsoriale Psalmen werden von LCMS-Gemeinden derzeit nicht wirklich verwendet, aber die Beispiele aus dem neuen ELKG² zeigen, wie schön und gewinnbringend sie sein können. Der Chor oder der Kantor singt die Verse und die Gemeinde singt einen kurzen Antwortruf nach jedem Vers. Auf diese Weise werden die Gemeindeglieder am Ende eine kurze Bibelstelle oder ein Gebet auswendig gelernt haben, wobei nicht zu viel musikalische Fähigkeit von ihnen verlangt wird. Ein gutes Beispiel im ELKG² ist Psalm 31 (Nr. 810) mit dem Antwortruf „Meine Zeit in deinen Händen“.

Liturgie der Stundengebete: Die Mette und die Vesper im ELKG² enthalten zusätzliche Gebete und Responsorien, die in älteren Gesangbüchern der SELK nicht zu finden sind (Nr. 900, 905, 909, 910; 920, 925, 929 und 930). Die neue Mette erwähnt nicht die Option, auch das Te Deum zu verwenden. Die Auswahl der Texte scheint die Stundengebete zu verallgemeinern, wodurch sie weniger lehrhaft werden. Anstelle des Responsoriums der alten Vesper, welches das Wort Gottes mit Ps 119,105 preist, steht jetzt ein eher allgemeiner Lobpreis der Werke Gottes aus Ps 92,5. Die Wechselgebete oder Preces (ein altbewährter Bestandteil der Liturgie der Stundengebete im deutschen Luthertum) im alten ELKG¹ waren Schriftzitate, welche Sünde bekennen und für die Kirche und Mission bitten. Die neuen Preces sind außerbiblische Sprüche, welche sehr allgemein gehalten sind, und deren Schwerpunkt nicht auf Sünde und Seligkeit, sondern auf weltliche Sorge und Hilfe, Friede und Gerechtigkeit liegt (S. 1468–1469, Nr. 929–930). Die Kollektengebete für die Tage der Woche (ein weiterer altbewährter, deutscher lutherischer Bestandteil) wurden geringfügig verändert. Aus der Montagskollekte wird die Erwähnung von „Sünde“ entfernt (vgl. S. 1470 im neuen und S. 280 im alten Gesangbuch). Das neue Gesangbuch entfernt außerdem das Kollektengebet, das am Ende der Vesper Sünde bekennet (alt S. 282 im Vergleich zu neu S. 1471).¹⁸

Die Komplet ist nun geschlechtsneutral (gegendert). Die alte Version begann mit „Brüder, betet um Gottes Segen!“ (ELKG¹, S. 283). Das wird nun ausgelassen (Nr. 933). Ebenso wird das „Brüder“ in der Lesung aus 1 Petr 5,8 ausgelassen. Das alte Gesangbuch hatte ausschließlich einen Mann für die Leitung dieses Gottesdienstes vorgesehen. „Wir bekennen Gott, dem Allmächtigen, und dir,

¹⁷ Vgl. Otto Brodde, „Evangelische Choralkunde,“ in *Leiturgia: Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, Band 4 (Kassel: Johannes Stauda-Verlag, 1961), 343–557, besonders 474–76.

¹⁸ Anm. d. Red.: Die Entscheidung der beschlussfassenden Gremien der SELK, die bisherigen Stundengebete durch die neuen Fassungen der EKD bzw. VELKD nach Text und Ton zu ersetzen, kann zu Recht kritisiert und in Frage gestellt werden. Die Unterschiede sind gering, aber im Vollzug störend und meist nicht nachvollziehbar. Fairerweise muss jedoch eingeräumt werden: Es war urheberrechtlich offenbar nicht möglich, die alte Version sprachlich zu ändern, sodass nur die Alternative „alles, Text und Töne alt oder alles neu“ blieb. Die entsprechenden Entscheidungen sind nicht in der Gesangbuchkommission, sondern auf dem APK und der Kirchensynode der SELK getroffen worden.

Bruder...“¹⁹ Das neue Gesangbuch erlaubt einer Frau die Leitung dieses Gottesdienstes: „und dir Bruder (Schwester)“ (S. 1473, Nr. 934). Die Komplet ist außerdem hinsichtlich weiterer dogmatischer Gesichtspunkte schwächer. Die zweite Option für das Confiteor (Sündenbekenntnis) vermeidet die Erwähnung von Sünde und bekennt nur unzureichende Liebe, wobei ebenso das dreifache Schuldbekenntnis ausgelassen wird. Und das darauffolgende Gebet bittet nicht darum, zum ewigen Leben gebracht zu werden, sondern nur „zum Leben“ (S. 1473, Nr. 935). Die SELK hat jetzt genau die gleiche Komplet wie sie im Gesangbuch der zum LWB gehörigen Landeskirchen, dem Evangelischen Gesangbuch²⁰, zu finden ist, abgesehen von einigen wenigen stilistischen Unterschieden.

Das ELKG² hat außerdem „Alternative Tagzeitengottesdienste“, vom Konzept her ähnlich wie das Morning Prayer und Evening Prayer im LSB. Sie scheinen für einen gelegentlichen Gebrauch konzipiert zu sein, da bestimmte Psalmen und Lieder bereits in der Ordnung dieser Gottesdienste abgedruckt sind. Man hat keine Wahl bei den Psalmen. Für jeden Gebrauch des Gottesdienstes sind dieselben Psalmen festgesetzt. Im Gottesdienstablauf ist ein Lied abgedruckt, auch wenn die Anweisungen die Option offen lassen, ein anderes Lied zu verwenden. Die Gebete im Morgenlob betonen Danksagung und Lobpreis, und bitten nicht um Gottes Bewahrung seiner Kirche vor Sünde und dem Teufel (im Gegensatz zu Luthers Morgensegen). Das Mittagslob ist eher ein kurzer Segen als ein Gottesdienst. Es hat ein Lied, keine Psalmen, eine kurze Lesung, das Vaterunser und keine weiteren Gebete. (Eine ausführlichere Ordnung für ein Mittagsgebet, die für den privaten Gebrauch gedacht ist, findet sich auf den Seiten 1574-1576.) Das Abendlob ist strukturell dem Morgenlob entsprechend. Die Gebete und Lieder betonen Lobpreis, Frieden, Sorgen und Hilfe, nicht aber Vergebung der Sünden, Vorbereitung auf das Sterben, oder den Schutz vor dem Satan durch Engel (im Gegensatz zu Luthers Abendsegen).

In das ELKG² wurden Taizé-Musik und -Gebetsformen eingegliedert. Gebete nach Taizé bestehen aus Liedern, responsorialen Psalmen, Bibellesungen, und responsorialen Gebeten im Ektenie-Format. Die Themen beinhalten Lobpreis, Friede, Sorgen und Hilfe, nicht aber Vergebung der Sünden, Vorbereitung auf das Sterben, oder den Schutz vor dem Satan durch Engel. Diese Gottesdienstordnung ist größtenteils identisch mit der im Evangelischen Gesangbuch.²¹

Die Liturgien zur Adventsandacht und Passionsandacht sind neu für die SELK (S. 469-475), aber begegnen zuvor schon im Evangelischen Gesangbuch für Bayern.²²

¹⁹ Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, *ELKG*, 284.

²⁰ Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, *Evangelisches Gesangbuch: Bayern und Thüringen*, 1256; *Evangelisches Gesangbuch: Württemberg*, Nr. 782.2; *Evangelisches Gesangbuch: Anhalt, Berlin-Brandenburg*, Nr. 786.2.

²¹ Vgl. Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, *Evangelisches Gesangbuch: Bayern und Thüringen*, Nr. 725; *Evangelisches Gesangbuch: Württemberg*, Nr. 787; *Evangelisches Gesangbuch: Anhalt, Berlin-Brandenburg*, Nr. 789.

²² Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, *Evangelisches Gesangbuch: Bayern und Thüringen*, Nr.

Andere Rubriken: In nahezu 100 Seiten wird eine reichhaltige Sammlung an Gebeten in verschiedener Gestalt für alle Lebenssituationen geboten (S. 1549-1643). Es gibt eine kurze Kirchengeschichte mit Schwerpunkt auf Gottesdienst (S. 1728-1748). Das neue Gesangbuch enthält außerdem Erklärungen zur Theologie des Gottesdienstes (S. 1519-1541), was für die kirchliche Unterweisung hilfreich sein wird. Das Gesangbuch bietet die drei ökumenischen Glaubensbekennnisse, den Kleinen Katechismus und Ausschnitte aus dem Konkordienbuch, welche thematisch geordnet sind (S. 1651-1722). In der Ordnung für die Konfirmation ist die Frage, ob der Konfirmand beabsichtigt, in der Evangelisch-Lutherischen Kirche zu bleiben, optional (S. 1528).

Die Rolle der Frau: Das neue Gesangbuch ist für den Gebrauch durch weibliche Liturgen konzipiert. Wie bereits erwähnt, kann das Sündenbekenntnis (Confiteor) der Komplet optional auch von einer Frau geleitet werden. Außerdem beinhalten die Erklärungen für den Gebrauch des Gesangbuches folgende Anweisung: „Die in den Liedern und Gottesdienst- und Andachtsformen verwendeten Begriffe für die jeweiligen Dienste (blaue Schriftfarbe) gelten für Personen beiderlei Geschlechts, sofern kirchliches Recht dies ermöglicht.“ (S. 14). Das zeigt, dass die Frage, ob Frauen Gottesdienste leiten, für das neue Gesangbuch zu den Adiaphora gehört, und es sich nicht um eine Lehrfrage handelt.²³ Diese egalitäre Sichtweise über Mann und Frau findet sich auch im Eheversprechen, welches ein und dasselbe für den Ehemann und die Ehefrau ist (S.1535), anstatt der differenzierten Komplementarität von Epheser 5 zu folgen, wie es das LSB tut.²⁴

Andere theologisch fragwürdige Aspekte: Mit einem „ö“ kennzeichnet das neue Gesangbuch viele Lieder und Texte als ökumenisch, was definiert wird als „ökumenische Fassung im deutschen Sprachraum; Übereinstimmung in Text und Melodie (Stand 2021)“ (S. 15). Aber wodurch wird eine Sache ökumenisch? Der Gebrauch bestimmter Melodien und Texte durch die LWB-Landeskirchen? Oder der Gebrauch durch die römisch-katholische Kirche in Deutschland? Und warum wird einer Melodie oder einem Text, der eine Besonderheit des konfessionellen Luthertums ist, ein geringerer Rang zugemessen? Dieses ökumenische Zurschaustellen ist ein weiteres Merkmal, das aus dem Evangelischen Gesangbuch

723-724.

²³ Anm. d. Red.: Diese Interpretation durch den Verf. gibt den Eindruck wieder, der durch die entspr. Formulierung im ELKG² entstehen kann. Die Frage, ob Frauen zum Hirtenamt der Kirche ordiniert werden dürfen, ist allerdings in der SELK durch APK und Kirchensynoden wiederholt ganz klar und eindeutig als Lehrfrage charakterisiert worden. Strittig ist praktisch ggf., ob der geltende Ausschluss von Frauen vom Hirtenamt auch Folgen für deren sonstiges Engagement in Gemeinde und Kirche habe und welche. Die Stundengebete der Kirche sind Gemeinde- und Laiengebete. Von alters her leiten Laien, auch Frauen (z.B. in Frauenklöstern) diese Stundengebete.

²⁴ Anm. d. Red.: Das ELKG² bietet lediglich einen ganz kurzen Auszug aus der Trauagende und erhebt hier keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Die geltende Agende zitiert Eph. 5 ohne Abstriche. Die noch in Konzeption befindliche neue Trauagende wird dies hoffentlich auch tun, da die Theol. Komm. der SELK eine entsprechende theologische Vorlage erstellt hat. Vgl. Luth. Orientierung Nr. 11. Hannover 2016

übernommen wird. Man findet es z.B. überall im EG für Bayern.

Das Bestreben, die SELK-Liturgien und Lieder an „ökumenische“ Texte anzupassen, ist deshalb äußerst problematisch, weil moderne, von ökumenischen Quellen entnommene Liturgien Themen wie Sünde, Vergebung, das Böse, Engel und Teufel beharrlich vermeiden.²⁵ Ebenso vermeidet die Psalmenauswahl die Verse, welche Fluch und Rache enthalten. Das wirft die Frage auf: Wenn man absichtlich bestimmte Themen und Verse aus der Schrift vermeidet, wird dann nicht die Theologie verwässert und in der Tat die Aussage der Schrift verzerrt, indem essentielle Bestandteile vor den Leuten verheimlicht werden? Wenn es der Sinn und Zweck der Liturgie ist, die Gemeindeglieder Glaube und Furcht Gottes auf der Grundlage der Schrift zu lehren (vgl. ApolCA XXIV [XII] 3; BSELK, S. 617), dann jedoch Teile der Schrift absichtlich vermieden werden, wie kann die Leute dann gelehrt werden, was sie wissen müssen?²⁶

Menschen mit Allergien oder einem Alkoholproblem gestattet das neue Gesangbuch explizit die Kommunion unter einerlei Gestalt (im Widerspruch zu CA XXII; vgl. WA Tr 5,203, Nr. 5509). Während zwar der Gebrauch von Traubensaft nicht gänzlich verworfen wird, wird zumindest davon abgeraten (S. 1532)²⁷. Wem sollte das Abendmahl gereicht werden? Es wird eine Position, die man „geschlossenes Abendmahl“ nennen könnte, erläutert (S. 1532), aber das neue Gesangbuch scheint es Pastoren auch zu erlauben, solchen das Abendmahl zu reichen, deren Glaubenszugehörigkeit sie nicht kennen (im Widerspruch zu CA XXV 1; Ap XV [VIII] 40–41, BSELK, S. 536; Ap XXIV [XII] 1, BSELK, S. 616).²⁸

²⁵ Anm. d. Red.: Die Kritik des Verf. an den sog. Ö-Liedern ist aus der Perspektive eines Theologen im US-amerikanischen Kontext nachvollziehbar, trifft aber nicht die Situation der Ökumene in Deutschland. Ö-Lieder sind eine Markierung dafür, dass das betreffende Lied die gemeinsame ökumenische Fassung für alle christlichen Kirchen im deutschen Sprachgebiet ist und somit sowohl in römisch-katholischen als auch in evangelischen Gesangbüchern steht. Es gibt weit mehr Ö-Lieder als diejenigen, die in das ELKG² aufgenommen wurden. Die Ö-Lieder, die ins ELKG² aufgenommen wurden, die also in den EKD-Gesangbüchern und im Gotteslob auftauchen, sind bis zum Erweis des Gegenstands, schrift- und Bekenntnisgemäß, widersprechen Schrift und Bekenntnis jedenfalls nicht.

²⁶ Das LSB ist hier auch nicht ganz „unschuldig“. In der Mette und im Morning Prayer wird von Ps 95 die letzte Hälfte, welche von zentraler Bedeutung für die Botschaft des Hebräerbriefes ist, ausgelassen. Von Ps 141 werden im Evening Prayer die Flüche ausgelassen, wodurch aus einem schweren und schwierigen Psalm ein schöner und angenehmer gemacht wird.

²⁷ Anm. d. Red.: Die Verwendung von Traubensaft zum Hl. Abendmahl ist in der SELK grundsätzlich und durch mehrere klare Hirtenworte usw. ausgeschlossen worden. Vgl. auch <https://www.selk.de/index.php/a-z/lexikon-w>. „In der SELK darf nach biblischen Grundsätzen zur Feier des Hl. Abendmales nur Wein (vergorener Traubensaft) verwendet werden.“ (...)

²⁸ Anm. d. Red.: Die Aussagen von ELKG², Seite 1532 stehen im Einklang mit den in der SELK geltenden Regelungen. Danach gilt: Glaubens- und Bekenntnisgemeinschaft bedingt Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft setzt Abendmahlsgemeinschaft voraus. Der Text des ELKG² besagt lediglich, dass die konkrete Sakramentszulassung in der *seelsorglichen Verantwortung* des zuständigen Pfarrers erfolgt, der jemandem, der nicht zur SELK gehört, aber aus *individuellen* Gründen die Sakramentszulassung begeht, die Voraussetzungen und Bedingungen zu erläutern und dann zu entscheiden hat. Dies steht vollkommen im Einklang mit CA XXV.

Zusammenfassung: Das neue ELKG² beinhaltet viel Gutes, aber teilweise auch ernstzunehmende beunruhigende Theologie. Zu den guten Teilen gehören reichhaltige gottesdienstliche Musik und liturgische Ordnungen, die Psalmodie, und die breite Auswahl an alten und neuen Liedern. Die theologisch besorgniserregenden Teile können folgendermaßen zusammengefasst werden: (1) ökumenische Priorität, woraus die alternativen Versionen der Glaubensbekenntnisse und die theologisch schwachen Ordnungen für Gottesdienste, welche von den LWB-Landeskirchen übernommen wurden, resultieren. (2) Egalitärer Feminismus. Wie lange kann eine Kirche Liturgien, welche egalitären Feminismus bekräftigen, verwenden, bis sie definitiv verworfen hat, was die Schrift zur Schöpfungsordnung und zur Komplementarität von Mann und Frau sagt? Schon jetzt werden in der SELK die Stimmen, die sich für weibliche Pastoren einsetzen, nicht zu rechtgewiesen, geschweige denn diszipliniert.²⁹ Von nun an können diese Stimmen sich auch auf ihr neues Gesangbuch berufen.³⁰ Für konservative Pastoren der SELK wird es schwer werden, gegen das zu lehren, was das Gesangbuch explizit sagt, nämlich wenn sie lehren wollen, dass Frauen keine öffentlichen Gottesdienste leiten sollten, oder dass die Glaubensbekenntnisse, die von den LWB-Landeskirchen verwendet werden, häretisch sind und niemals verwendet werden sollten.

Schönes und Erbauliches steht neben Problematischem im neuen Gesangbuch.

²⁹ Z.B. hat selk_news am 18. November 2022 Werbung für eine neue Ausgabe einer YouTube Reihe von *inFOyer* gemacht, welche die Frauenordination befürwortet. <https://www.selk.de/index.php/newsletter/9037-infoyer-mit-neuer-ausgabe-18-11-2022>.

³⁰ Anm. d. Red.: In der SELK gelten vorübergehend und bis zu einer endgültigen Regelung folgende Regelungen:

1. Zum Hirtenamt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung können nach dem Zeugnis der hl. Schrift nur Männer ordiniert werden. (Grundordnung der SELK Art. 7[2] und div. APK- und Kirchensynodalbeschlüsse)
2. Nichtordinierte Männer und Frauen haben aufgrund ihrer Taufe (und Konfirmation) Anteil am Auftrag der Evangeliumsbezeugung.
3. Das Amt-Ämter-Dienste-Papier der SELK (https://www.selk.de/download/Amt-Aemter-Dienste_Luth-Orientierung-8.pdf) regelt biblisch-theologisch begründet, dass alle Lehre und Verkündigung in einer Kirchengemeinde in der persönlichen Verantwortung des zuständigen Pfarrers zu erfolgen hat, der also persönlich mit allen (ggf. lehr- und dienstrechtlichen) Konsequenzen für die öffentlich im Bereich seiner Parochie verkündigten Inhalte haftbar ist.
4. Die geltende Lehre der SELK besagt: Die Ordination von Frauen zum Hirtenamt der Kirche ist nicht schrift- und bekenntnisgemäß. Die Amtshandlungen ordinierter Frauen werden als ungültig oder zu mindest ungewiß angesehen.
5. Der geltende Kompromiss (APK-Beschluss) besagt: Derzeit ist die Äußerung einer von der gelgenden Lehre der SELK abweichenden Meinung (noch) nicht kirchentrennend. Die Pfarrer der SELK sind verpflichtet, die geltende Lehre der SELK nach innen und außen zu vertreten.
6. Die Leitung von Stundengebeten, Andachten, Lesegottesdiensten usw. bei denen die Schriftauslegung (sowie alle anderen Verkündigungsbestandteile wie Gebete usw.) in der Verantwortung des zuständigen ordinierten Pastors liegen und von diesem auch verantwortete werden, ist unter diesen Voraussetzungen auch nichtordinierten Männern und Frauen nach den geltenden Regeln der SELK gestattet.

Es gibt viel Mehrdeutigkeit, Vielseitigkeit und Vielfalt. Es handelt sich um ein schönes Buch, aber es wäre besser, wenn das alte Gesangbuch weiterhin gedruckt werden würde.

Von Büchern

Sascha Salatowsky, Joar Haga (Hg.), Frühneuzeitliches Luthertum. Interdisziplinäre Studien (Gothaer Forschungen zur Frühen Neuzeit 20), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2022, ISBN 3-515-13222-0, 338 S., 71,- €.

Der vorliegende Band dokumentiert die Ergebnisse eines Forschungsnetzwerks, das zwischen 2016 und 2019 unter dem Titel „Lutherische Orthodoxy revisited. Konfessionelle Muster zwischen Identitätsverpflichtung und „Weltöffnenheit““ Theologen und Historiker aus verschiedenen Ländern zusammenführte. Die Zweipoligkeit dieser Arbeit skizziert zunächst einleitend Sascha Salatowsky. Diese besteht in einer Kombination zwischen kollektiver Weiterarbeit an der begrifflichen Umschreibung dessen, was die einen „lutherische Konfessionskultur“ (Thomas Kaufmann) andere als „lutherische Orthodoxy“ bezeichnen, auf der einen Seite und sachlichen Tiefenbohrungen andererseits. So bildet die Wahl des Buchtitels letztlich den im Netzwerk erzielten Erkenntnisstand ab, wonach die Rede vom „frühneuzeitlichen Luthertum“ die Vielfalt der Perspektiven und Aspekte jener Epoche sowie ihren Prozesscharakter treffender abbilde als die bisher üblichen Redeweisen von „Orthodoxy“ oder „Konfessionskultur“. Begrüßenswert an diesem Ansatz ist ohne Zweifel die Weitung der Perspektive über das Genre der „Dogmatik“ hinaus, die lange Zeit – bei Anhängern wie bei Gegnern der „Orthodoxy“ – fast ausschließlich wahrgenommen wurde. Dies hat zu manchen Fehlurteilen geführt hat, die bis heute wirksam sind.

Einen Einblick in Besonderheiten der Orthodoxy in Skandinavien bietet Sivert Angel, Norwegen, mit seiner Einführung in den Konflikt um den dänischen Theologen Niels Hemmingsen (1513-1600), gegen dessen Theologie insbesondere aus dem eng mit Dänemark verbundenen Kursachsen gravierende Kritikpunkte vorgebracht wurden. Die sächsischen Theologen sahen im dänischen Kollegen einen Vertreter des Kryptocalvinismus und hegten den Verdacht, dieser wolle Dänemark vom Luthertum weg bewegen. Freilich erfuhr Hemmingsen die Unterstützung und den Schutz seines Königs im Gegenzug für seine die Einheit des Königreiches stabilisierende innerprotestantisch ausgleichende Theologie. So gibt dieser Beitrag nicht nur Einblicke in die europäische Dimension der Lehrstreitigkeiten, die zur Konsolidierung des Luthertums führten, sondern auch in die Spannung zwischen Staatsräson und theologischer Wahrhaftigkeit.

Hendrikje Carius nimmt unter dem Titel „Fürstinnen und Theologen im frühneuzeitlichen Luthertum“ insbesondere den Briefwechsel zwischen der von Haus aus reformierten Herzogin Christine von Eisenach und dem lutherischen Theologen Johann Gerhard in den Blick. Von den in der Forschungsbibliothek Gotha erhaltenen 110 Briefen Gerhards an Fürstinnen sind die meisten an Christine gerichtet, die eine Tochter des Landgrafen Wilhelm IV. von Hessen-Kassel war und 1598 Johann Ernst von Sachsen-Eisenach geheiratet und ehevertraglich zugesichert

bekommen hatte, reformiert bleiben zu dürfen. Ausgangspunkt des theologisch intensiven Briefwechsels war eine Predigt Gerhards in Coburg im Jahr 1606, die die Fürstin beeindruckt hatte. Ähnlich wie im Konflikt zwischen Sachsen und Dänemark um Hemmingen agierten auch hier die Protagonisten teilweise im Verborgenen, denn Gerhard widersetzte sich mit seinem fortgesetzten Austausch einem Kommunikationsverbot durch seinen Herzog Johann Casimir von Sachsen-Coburg und erwies sich keineswegs als „obrigkeitsgehorsam“, sah er sich doch in den Fragen der Fürstin mit heilsrelevanten Gewissenskonflikten konfrontiert. Unter dem Einfluss Gerhards vollzog Christine schließlich den Konfessionswechsel. Gerhard ging mit ihr „auf Augenhöhe“ um und widmete der Fürstin den fünften Band seines großen Werkes „Schola Pietatis“.

Der US-Amerikanische Gelehrte Daniel Gehrt, langjähriger Mitarbeiter an der Forschungsbibliothek in Gotha, widmet sich in einem ausführlichen Beitrag in englischer Sprache dem Privatstudium lutherischer Pfarrer in der damaligen Zeit („Beyond the Institution. Private Studies in the Theological Education of Lutheran Pastors and Scholars“). Damals war es möglich, Theologie zu studieren und ohne akademischen Abschluss eine Anstellung zu finden. Abschlüsse waren erforderlich für Doktoren (Gelehrte), aber nicht allgemein für Pastoren. Gehrt weist nach, dass sich die im Luthertum führenden Fakultäten in Wittenberg und Jena durch „highly flexible, cross-disciplinary curricula“ (91, vgl. 128) auszeichneten. Viele Vorlesungen zogen sich über Jahre hin, so dass die meisten Studenten nur Ausschnitte davon im institutionellen Rahmen wahrnehmen konnten. Das ging aber nicht mit einem Qualitätsverlust einher, sondern wurde durch extensives Eigenstudium aufgewogen. Wichtig hierfür waren neben Mentoren Anleitungen zum Eigenstudium („rationes studii theologici“, 93). Gerth führt in seiner Untersuchung die Ansätze bei Nieden (über Wittenberg) und Kaufmann (über Rostock) weiter und zeigt, dass die Geschichte der Anleitungen zum Eigenstudium bereits bei Melanchthon beginnt und prominente Namen wie Chytraeus, Strigel, Flacius, Weller, L. Osiander, Gerhard und Glassius aufzuweisen hat, in deren Schriften der Verfasser repräsentative Einblicke gibt. Erst in der Spätorthodoxie war die Akademisierung der Pfarrerschaft fortgeschritten, wobei aber das Privatstudium wichtig blieb, da das Theologiestudium als lebenslange Aufgabe galt.

Joar Haga, Norwegen, nimmt das in letzter Zeit auch in Deutschland wiederholt erforschte Feld der Reformationsjubiläen am Beispiel der 200-Jahrfeier 1717 in Dänemark in den Blick. Dabei ergibt schon der Vergleich mit dem Jubiläum 1617 markante Unterschiede hinsichtlich der politischen Verzweckung der Reformation zugunsten des aufkommenden Absolutismus (1617 kniete der König am Altar; 1717 die Kirche vor dem König) und zugunsten der Profilierung gegenüber benachbarten nordischen Staatsgebilden.

Jan van de Kamp, Niederlande, wirft einen Blick auf „Konfessionelle und interkonfessionelle Aspekte eines Reformprogramms“ in Gestalt von Theophil Großgebauers „Wächterstimme auß dem verwüsteten Zion“ (1661). Hier wird deutlich, dass gerade auf dem Feld der Erbauungsliteratur der interkonfessionelle

Austausch (in diesem Fall mit dem Werk des reformierten Theologen Willem Tee-linck) vielfältig war. Stefan Michel schreibt einen äußerst lesenswerten „Beitrag zur Predigtgeschichte“. Konkret veranschaulicht er das Thema „Emblematische Predigt in Dresden um 1700“ anhand von instruktiven Einblicken in die Predigt-tätigkeit von Samuel Benedikt Carpzov, Paul Christian Hilscher und Valentin Ernst Löscher an der Kreuzkirche, die jeweils jahrgangsweise zum Teil in mehr-bändigen Sammelbänden dokumentiert wurde. Emblemkunst und gepredigtes Wort beleuchteten sich hier gegenseitig in Entsprechung zur lutherischen Lehre von Schöpfung und Erlösung. Den späteren Pietisten war das zu bild-lastig, den Aufklärern gar zu geschmacklos.

Sascha Salatowsky zeichnet sodann sehr detailliert Johann Gerhards Bildungsweg nach. Da über diesen nicht nur eine auf Gerhards Tagebuch basierende Biographie von Erdmann Fischer vorliegt, sondern zudem sein umfangreicher Nachlass in die Bestände der Herzog-Ernst-Bibliothek Gotha eingegangen ist, ist der spätere Jenaer Dogmatik-Professor für eine solche Untersuchung gut geeignet. Hier lassen sich die „Erfordernisse einer Mikrogeschichte“ (208) auf erhellende Weise in die Tat umsetzen. So beleuchtet der Autor Gerhards Schulzeit (unter Sichtung etwa der hinterlassenen Schulhefte), sein Philosophiestudium in Wittenberg, sein anschließendes Medizin- und Theologiestudium ebendort sowie seine „Peregrinatio Academica“, die ihn zu Begegnungen mit prominenten Gelehrten seiner Zeit in Gießen, Frankfurt, Heidelberg, Stuttgart, Tübingen, Straßburg, Worms, Heidelberg, Magdeburg, Braunschweig, Wolfenbüttel und Groningen führte. Neben den akademischen Stationen und Methoden fällt Licht auch auf die Krankheitsge-schichte sowie die seelischen Anfechtungen, die Gerhard schon in jungen Jahren durchlitt und mit Hilfe seiner Seelsorger durchstand. Salatowsky schlägt Schnei-sen und weist auf Desiderate der Forschung hin, etwa was eine sorgfältige Unter-suchung der erhaltenen Briefe Gerhards betrifft.

Beate Agnes Schmidt wendet sich mit Michael Praetorius einem lutherischen Komponisten zu. Dabei gilt ihr Interesse der Verbindung von „Musik und End-zeiterwartung“. Letztere gehört geradezu zur Signatur jener Zeit. Bei Prätorius ka-men bereits in der Kindheit traumatische Erfahrungen hinzu, da sein Vater als lutherischer Pfarrer und Gegner des Interims wiederholt ins Räderwerk der Mächti-gen geriet und mehrmals um des Glaubens willen vertrieben wurde, so dass der Sohn weitgehend bei Verwandten aufwuchs. Prätorius wirkte an den damals lutherischen Höfen von Dresden, Halle und vor allem Wolfenbüttel. In seinen Kom-positionen, insbesondere seinen „Zions-Musen“ („Musae Sioniae“, 1605-1610 pu-bliziert), ging es u. a. darum, einen Vorgeschmack der Himmelsmusik etwa durch Mehrchörigkeit irdisch zur Darbietung zu bringen. Dabei bildet seine Musik nicht so sehr apokalyptische Diesseiterfahrungen als vielmehr die Vorfreude auf die himmlische Vollendung ab. Das wird besonders schön an Prätorius‘ Verarbeitung des Nicolai-Liedes „Wachet auf, ruft uns die Stimme“ vor Augen geführt.

Die frühe Neuzeit war geprägt durch eine zunehmende Mobilität vieler Menschen gerade in großen Städten wie Hamburg. Das brachte es mit sich, dass fremdkonfessionelle Bevölkerungsanteile in ehemals homogenen Gebieten anstiegen. So wurden von den Universitäten Gutachten erbeten, die Ratschläge geben sollten, wie mit Beerdigungen fremdkonfessioneller Bürger umzugehen sei. Dieses Gutachtenwesen (auch hier spielte die theologische Fakultät in Wittenberg eine zentrale Rolle) diente auch bei anderen Themen dem Zweck, „im völlig dezentralisiert organisierten Luthertum“ zu einer einheitlichen kirchlichen Lehre und Praxis zu kommen (300). Klar war im Luthertum im Unterschied zu den beiden anderen großen Konfessionen, dass ungetauft verstorbene Kinder christlicher Eltern kirchlich zu beerdigen sind. Für Angehörige anderer Glaubensrichtungen, so zeigt die vorliegende Untersuchung von Christopher Voigt-Goy, schuf man einen Kriterienkatalog, der neben dogmatischen auch pastoraltheologische Maßstäbe zur Anwendung brachte.

Einen Beitrag zur Begriffsgeschichte des Wortes „Orthodoxie“ bietet zuletzt Christian Witt mit Einblicken in Gottfried Arnolds „Ketzer-Historie“, die sich bis heute in ihrer negativen Beurteilung von „Orthodoxie“ als prägend und in hartnäckiger Weise Vorurteile stiftend erweist.

Der Band schließt mit biographischen Informationen zu den Autoren sowie einem Bibelstellenregister und einem Personenregister. Dem Leser bietet sich eine Fülle an exemplarischen Einblicken in den Reichtum jener theologischen Epoche. Die Protagonisten, welche die Autoren dem Leser bekannt machen, laden ein, sich bei ihrer Theologie, ihrer Predigt, ihrer Dichtung, ihrer Kunst, ihrer Musik zu bedienen und so einen Geschmack zu entwickeln für ein Evangelium, das nicht rationalistisch und auch nicht emotionalistisch daherkommt, sondern mit allen Sinnen genossen werden will, weil es den ganzen Menschen meint.

Armin Wenz

Jonathan Rehr, Der Gnadenstuhl als interkonfessionelles Zentralthema. Zum ‚Propitiatorium‘ in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit
(Historia Hermeneutica. Series Studia 22), De Gruyter, Berlin/Boston 2023, ISBN 978-3-11-079557-8, 701 S., 139,95 €.

Dass die multimedial ausgerichtete Erforschung der Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift in der Frühen Neuzeit ein schier unerschöpfliches Reservoir an Zugängen und Vernetzungen erschließen kann, zeigt auf gute Weise diese kirchengeschichtliche Doktorarbeit bei Johann Anselm Steiger in Hamburg. Jonathan Rehr, Theologe und Pfarrer aus den Reihen der SELK, untersucht, wie das biblische Gnadenstuhlmotiv (Ex 25,1-22, Lev 16,11-14, Röm 3,25, Hebr 4,16) in den theologischen Strömungen der nachreformatorischen Epoche vielfältig rezipiert und fruchtbar gemacht wurde. Dabei kommt ihm die Dialogizität der damaligen Protagonisten aus allen Lagern zu Hilfe. Denn diese nahmen sich nicht nur gegenseitig zur Kenntnis, sondern knüpften in Zustimmung und Widerspruch an die

Arbeiten der jeweils Anderen an. In vielen Fällen nahm man dabei bereits vorreformatorische Traditionen auf, korrigierte und profilierte die jeweiligen Auslegungen auch der anderskonfessionellen Zeitgenossen nach Maßgabe der eigenen theologischen Überzeugungen. „Wie die bisherige Interkonfessionalitätsforschung überzeugend nachweisen konnte, setzte der Austausch zwischen den Konfessionen in der Frühen Neuzeit produktive Denkprozesse in Gang, wodurch in Lehr- und Praxisfragen Konsens festgestellt, Dissens präzisiert und die jeweilige konfessionelle Position profiliert werden konnte.“ (14)

Das Besondere an Rehers Arbeit ist nun, dass er sich für seine Untersuchung nicht auf exegetische, dogmatische oder seelsorgliche Literatur beschränkt, sondern seine Quellenbasis dadurch stark ausweitet, dass er in einer großen Bandbreite die Multimedialität der Aufnahme des biblischen Gnadenstuhlmotivs in den Blick nimmt bis hin zu Münzprägungen im Kleinen und der Ausgestaltung von Kirchräumen mit dem jeweiligen Inventar im Großen. Insofern kommt in dieser Arbeit auf vorbildliche Weise auch die Vielfalt der medienspezifischen Beiträge der Auslegungsgeschichte in den Blick. Thematisch geht es darum, die bildtheologische Verwurzelung des Gnadenstuhlmotivs in der Exegesetradition zu Ex 25 aufzuzeigen, wo es um die Anleitung zum Bau der Stiftshütte geht. So kommt der Gnadenstuhl als göttliches (von Gott selbst „eingesetztes“) Bildmedium in den Blick, dessen neutestamentliche Auslegung und Rezeption eine gesamtbiblisch entfaltete Wort- und Bildtheologie widerspiegelt. An der Art und Weise, wie dieser gemeinsame und vorgegebene biblische Befund dann in der Auslegungsgeschichte aufgenommen wurde, lassen sich binnkonfessionelle Nuancierungen ebenso aufzeigen wie konfessionsspezifische Profilierungen plausibilisieren. So werden etwa die dogmatischen Gegensätze in der Rechtfertigung zwischen den Evangelischen und Rom ebenso multimedial ansichtig wie die Gegensätze in der Sakramentenlehre zwischen Lutheranern (z.T. gemeinsam mit Rom) und den Reformierten oder die Gegensätze in der Christologie bzw. der Satisfaktionslehre zwischen den drei Konfessionen und den antitrinitarischen Sozinianern. Dass Rehr antitrinitarische ebenso wie spiritualistische „Außenseiter“ in seine Untersuchung mit einbezieht, gehört zu den Vorzügen seiner Arbeit.

Methodisch geht es darum, „Dimensionen des Austausches“ auf der skizzierten Quellenbasis ansichtig zu machen und in vergleichender Perspektive hermeneutische, dogmatische und seelsorgliche Aspekte zu beleuchten. Dabei werden die theologischen Inhalte ebenso gewürdigt wie die Mittel („media“) ihrer Kommunikation. Die Durchführung erfolgt anhand der fünf Themenkreise der Bildtheologie, der Heiligenverehrung, des Gebets, der Rechtfertigung des Sünder und des Gottesdienstes. Jedes Kapitel wird eröffnet durch die Analyse theologiegeschichtlicher Ausgangstexte, die die konfessionelle Vielfalt des untersuchten Quellenmaterials repräsentativ abbilden, so von Johannes Brenz, Robert Bellarmin, Martin Luther, Valentin Krautwald (als Vertreter des „Spiritualismus“) und Fausto Sozzini (als Vertreter des „Unitarismus“). Diese Texte dienen dann jeweils als Basis der komparatistischen Arbeit an motivverwandten Texten oder musikalischen

bzw. bildnerischen Werken.

Wie Bildtheologie und Christologie zwei Seiten einer Medaille sind, zeigt das erste große Kapitel mit der Überschrift: „Der Gnadenstuhl als Abbild und Vorbild Christi. Die Bildtheologie des Johannes Brenz unter Berücksichtigung interkonfessioneller Rezeptionsvorgänge.“ Ausgangspunkt ist die Untersuchung des Exoduskommentars des Württembergischen Reformators zu Ex 25. Darauf lässt Rehr eine Sichtung der Rezeptionen von Brenz bei dem Danziger lutherischen Theologen Johannes Cogeler, dem reformierten Heinrich Bullinger und dem Reformkatholiken Johannes Wild folgen.

Ausgehend von der göttlichen Anweisung an Mose, die Bundeslade bauen zu lassen „nach dem Bilde, das dir auf dem Berge gezeigt ist“ (Ex 25,40), nimmt Brenz Luthers Unterscheidung von Gottes allgemeiner (und verborgener) und von Gottes für uns Menschen greifbarer Gegenwart auf. Christus ist aufgrund des gesamtbiblischen Befundes derjenige, der sich bereits in der Bundeslade „offenbart und abbildet – und sich dadurch dem Glauben vorbildet“ (26). Darum haben im Lichte seines Heilswerks auch die Bücher und Riten des Alten Testaments glaubensstärkende Kraft. Das wird hinsichtlich der Bundeslade so entfaltet, dass jedes ihrer Details (die Ringe, die Stangen, ihr „Inhalt“ in Gestalt von Manna, Gesetzestafeln und Aaronstab) allegorisch gedeutet und so für die geistliche Betrachtung vor Augen geführt wird. Vor diesem Hintergrund kommt es zu einem worthaften Bild- und zu einem bildhaften Schriftverständnis. Der Glaube gestaltet sich schon aufgrund der alttestamentlichen Institution der Lade nicht als vergeistigte Innerlichkeit, sondern gründet im von Gott selbst eingesetzten bzw. dargebotenen „Äußerlichen“ (43). So ist es gerade die räumliche Materialität der Bundeslade, in der die Glaubensgewissheit gründet. Die Erfüllung in Christus, den das Neue Testament nicht nur an expliziten Stellen, sondern auch implizit immer wieder als Gnadenstuhl präsentiert, macht die alttestamentlichen Vorausabschattungen seiner selbst nicht überflüssig, sondern leitet an zu deren „Relecture“, zu deren leser der Wiederaneignung. So wird die Schrift Alten Testaments zur Veranschaulichung des Christusglaubens geistlich – und dabei methodisch verantwortet – nutzbar gemacht. Die Texte von Cogeler, Bullinger und Wild zeigen, wie solche christliche Wiederaneignung des alttestamentlichen Topos der Bundeslade binnenkonfessionell (so bei Cogeler) bzw. entsprechend reformierten (so Bullinger) bzw. päpstlichen (so Wild) Überzeugungen variiert werden kann. Wo etwa der Lutheraner Brenz bei der Deutung der Bundeslade vom Sühnewerk Christi spricht, betont der römische Theologe Wild die Verdienstlichkeit der guten Werke der Gläubigen.

Im zweiten Kapitel variiert Rehr die Einblicke in die binnen- wie zwischenkonfessionellen Spannungen, indem er hier für das Thema „Gnadenstuhl, Heiligenanrufung und Gottesverehrung“ den Einsatzpunkt bei dem römisch-katholischen Kontroverstheologen Robert Bellarmin wählt. Dieser nutzt die Auslegung von Ps 99,5 („Erhebet den Herrn, unsren Gott, betet an vor dem Schemel seiner Füße“) zur Legitimation des Heiligenkultes. Im Vergleich seiner Äußerungen mit Auslegungen desselben Verses durch Luther, Bucer und Calvin zeigen sich interessante Schnittmengen bei der Bestimmung des jeweiligen Konsenses und des jeweiligen Dissenses. So erkennen Luther und Bellarmin in der Bundeslade nicht nur ein äußeres Hinweiszeichen, sondern aufgrund der göttlichen Einsetzungen einen

Gegenstand religiöser Verehrung. Bei Luther gilt diese freilich Christus selbst als dem, der sich in Gestalt der Lade vorweg als Sühneort darbietet. Die Verehrung von Kreatürlichem gilt also bei Luther ausschließlich Christus und nicht auch den Heiligen. Auf der anderen Seite ist bei Bucer und bei Calvin eine deutliche Distanz zur Hochschätzung „des Äußerlichen“ zu erkennen. Rehr profiliert die sakramentstheologische Relevanz der hier gemachten Beobachtungen durch einen Exkurs über die Anbetung des Altarsakraments bei Martin Chemnitz und Johann Gerhard. Der alttestamentliche Umgang mit der Bundeslade konnte so schließlich im Luthertum als Vorbild für den Umgang mit den Abendmahlselementen aufgenommen werden. Rehr veranschaulicht insbesondere den römisch-lutherischen Gegensatz durch die Betrachtung von Darstellungen der „fons vitae“ (des Lebensbrunnens) auf dem Genter Flügelaltar (auf dem das Blut der Heiligen das Blut Christi im Bild des Lebensbrunnens ergänzt) und auf einem Ölgemälde in der Lüneburger Kirche St. Johannis am Sande, auf dem alle „Heiligen“ gleichermaßen allein vom Blut Christi erquickt werden.

Als zum Gebet als einer wesentlichen Glaubensäußerung motivierendes „Objekt des Sehens“ kommt der Gnadenstuhl im dritten Kapitel in den Blick: „Die Seh- und Appellationskunst des Gebets bei Luther und ihre konfessionelle und interkonfessionelle Rezeption“. Ausgangspunkt ist hier eine von Luther 1533 in Wörlitz gehaltene Predigt über Ps 121, in der der Prediger als Variation des Themas „Gesetz und Evangelium“ die Unterscheidung von Gottes Richtstuhl und Gottes Gnadenstuhl bedenkt. Die reformatorische Wort- und Bildtheologie gewinnt hier seelsorgliche Relevanz. Denn der Gnadenstuhl hilft dem angefochtenen Sünder, Christus – dessen Abbild der Gnadenstuhl ist – als sühnenden Heiland ins Herz einzuprägen. Auch hier folgt nicht nur ein Abgleich mit Auslegungen Calvins, Herbergers, Johannes Gersons und Johann Dannhauers, sondern auch die Sichtung kunstgeschichtlicher Veranschaulichungen wie etwa des Marienaltars im Münster zu Heilsbronn (Mittelfranken) oder des Weimarer Altarbildes Lukas Cranachs d. J. Eine Variation der Unterscheidung von Gnadenstuhl und Richtstuhl durch eine allegorische Zugesellung der Musikinstrumente Harfe und Sackpfeife in einer Predigt des Goslaer Superintendenten Eberhard Weisensee verleiht der Untersuchung eine tiefssinnige humoristische Prise. Ein gelungenes Beispiel angewandter theologischer Emblematik ist die (Selbst-)Identifikation des Schaproder Beichtstuhls von 1722 mit dem Gnadenstuhl. So tritt vor Augen, was auch lutherische Beichtlieder besingen, nämlich dass die Absolution in der Beichte das ist, wofür der Gnadenstuhl von Gott gestiftet, wofür Christus für die Sünde der Welt von Gott als Opfer dargebracht wurde. So macht das dem Beichtenden im Beichtstuhl dargebotene Bildprogramm das verborgene Geschehen sichtbar, das bei der Beichte kraft des Blutes Christi in Gestalt der Sündenvergebung vollzogen wird. Auch eine Bachkantate bezieht Rehr hier in seine Betrachtungen mit ein, bevor er sich weiteren binnenkonfessionellen und interkonfessionellen Variationen bei reformierten und päpstlichen Theologen zuwendet.

Kapitel 4 ist von Röm 3,25 ausgehend der „typologischen Deutung des

Gnadenstuhls in den rechtfertigungstheologischen Debatten“ des 16. und 17. Jahrhunderts gewidmet. Rehr setzt hier ein bei spiritualistischen Texten Kaspar Schwenkfelds und Valentin Krautwalds mit ihrer Kritik am reformatorischen Verständnis der gnadenmittelgebundenen Rechtfertigung. Im Gegenzug schärfst Flacius in Auseinandersetzung mit den Spiritualisten die reformatorische Position, indem er die Multimedialität der Evangeliumsverkündigung stringent auf die Multisensualität des rechtfertigenden Glaubens bezieht. Wiederum ist es eine Bachkantate („Erfreute Zeit im neuen Bunde“), in der die theologischen Pointierungen musikalisch und poetisch kongenial verarbeitet werden. Noch im selben Kapitel kommt auch die Position der Unitarier Fausto Sozzini und Valentin Schmalz sowie des Rakower Katechismus zu Wort. Auch sie lesen das Gnadenstuhlmotiv typologisch, deuten es aber gemäß ihren theologischen Überzeugungen rein erkenntnistheoretisch und nicht sakramental-soteriologisch. Rehr behandelt ausführlich sowohl die reformierte Antwort bei David Pareus und Hugo Grotius als auch die lutherische Antwort bei Johann Gerhard und Abraham Calov. Zu Gerhard heißt es: „Wie im Abendmahl das Bezeichnete im Zeichen real gegenwärtig sei und mitgeteilt werde, so sei im Typos das Vorabgeschattete gegenwärtig und werde ebenfalls effektiv mitgeteilt. Die genuin lutherische Sicht der Dinge, dass durch die Opfer tatsächlich Sündenvergebung kommuniziert wird, differiert darum sowohl von dem römisch-katholischen als auch von dem reformierten Verständnis der alttestamentlichen Opfer.“ (477f) Auf reformierter wie auf lutherischer Seite lässt sich beobachten, wie die Hermeneutik der Typologie auf jeweils besondere Weise in Analogie zur Sakramentenlehre entwickelt wird (500).

Dass der Weg zum Gottesdienst (alttestamentlich: die Pilgerreise „hinauf nach Jerusalem“) zum Gottesdienst selber gehört, ist die transkonfessionell gemeinsame Voraussetzung im letzten Kapitel, in dem „das Bild des Gnadenstuhls als Zentrum des Gottesdienstes“ bedacht wird. Ausgangspunkt ist Benjamin Schmolcks Erbauungsschrift „Der Geistliche Kirchen=Gefährte, Oder Gebet und Lieder Vor Diejenigen / Die Jn die Kirchen reisen“ aus dem Jahr 1732. Auch in römischen und in reformierten Predigten wurde das Pilgermotiv in Verbindung mit der Gnadenstuhltypologie aufgenommen, wie Rehr anhand von Predigten von Scultetus, Wild und de Beese zeigt. Schriften von Urbanus Rhegius, wiederum Johann Gerhard und Gemälde (Emmausjünger) sowie Kupfertitel aus der damaligen Zeit werden mit den untersuchten Texten ins Gespräch gebracht. Für Schmolck wird beim Abendmahlsempfang des Herz des gläubigen Christen zur Bundeslade, weil das Manna in ihm liegt und dadurch das Herz selbst unter Jesu Flügeln (vgl. die Paul-Gerhardt-Strophe: „Breit aus die Flügel beide, o Jesu, meine Freude“) geborgen ist, so wie die Flügel der Cherubim die Bundeslade „bewachen“! Hier bezieht Rehr auch die künstlerische Ausgestaltung von mit Cherubim versehenen Hostiendosen im Luthertum in seine Untersuchung mit ein. Weiter kommen Texte von Glassius, Heinrich Müller, Simon Gedicke und Dilherr zur Sprache. Breit behandelt werden die Kirchraumgestaltung der Friedenskirche zu Schweidnitz sowie die Prinzipalstücke (Kanzel, Altar, Taufstein, Beichtstuhl) der St. Johannis Kirche zu Reichenbach in der Oberlausitz und die Kanzel der Breslauer Magdalenenkirche, die jeweils bildhaft vor Augen führen, was die Theologen aus der Schrift erheben. Auch Schalling und Bach kommen zu Wort.

Rehr schließt jedes seiner großen Kapitel mit einem Fazit, das auf den ersten Blick über das zuvor Dargelegte hinausführt, bei näherem Betrachten aber vor allem aufzeigt, wie die theologischen Entdeckungen jeweils in spezifischen kunst-, musik-, oder literaturhistorischen Beispielen kongenial aufgenommen wurden, so dass es sozusagen die Künstler sind, die jeweils das theologische Fazit ziehen. Am Ende der Arbeit steht dann eine Zusammenfassung in Thesen. Darin blickt Rehr auf die inhaltlichen Schwerpunkte seiner Arbeit zurück und benennt den Ertrag seines auslegungsgeschichtlichen Ansatzes für die Interkonfessionalitätsforschung. Das Quellen- und Literaturverzeichnis führt vor Augen, Welch gewaltige Stoffmenge hier nicht nur erlesen, sondern gleichsam multisensual erarbeitet wurde. Das Buch enthält 72 Abbildungen sowie ein Namens-, Bibelstellen- und Ortsregister. Es ist trotz der darin verarbeiteten Materialflut gut zu lesen, ja, in großen Teilen und auch aufgrund der zahlreichen Bilder nachgerade erbaulich zu lesen, was der Wissenschaftlichkeit an keiner Stelle Abbruch tut. Bedenkt man, dass man hier nicht nur ein profundes theologisches Werk, sondern auch einen schönen Bildband an die Hand bekommt, so rechtfertigt sich auch der Preis des handwerklich exzellent gearbeiteten Buches, das man sich in viele Pfarrbibliotheken wünscht, das aber auch für Laien interessante Einblicke gibt in die Schätze multimedialer frühneuzeitlicher Theologie.

Armin Wenz

Christoph Barnbrock (Hg.). Lutherische Liturgien in Vielfalt und

Wandel. Gottesdienstordnungen aus dem Bereich selbstständiger evangelisch-lutherischer Kirchen. Evangelische Verlagsanstalt Leipzig.

ISBN 978-3-374-07538-6. 384 Seiten. 88,00 €

Der Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Theologie an der Lutherischen Theologischen Hochschule der SELK in Oberursel, Dr. Christoph Barnbrock, legt hier einen umfangreichen Band vor, in dem vollständige Gottesdienstordnungen sowie Quellentexte der im 19. Jahrhundert insbesondere im Widerspruch zur staatlich aufgenötigten Kirchenunion zwischen reformierten und lutherischen Landeskirchen entstandenen selbstständigen evangelisch-lutherischen Kirchen, gesammelt wurden.

Damit, so der Herausgeber, schließe der Band eine Forschungslücke zwischen dem 1987 in erster Auflage erschienenen, von Manfred Roensch und Werner Klän herausgegebenen Band „Quellen zur Entstehung und Entwicklung selbstständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland“ und dem Beitrag von Wolfgang Fenske zum „Abendmahl nach Ordnungen der selbstständigen lutherischen Kirchen“, der freilich nicht die vollständigen Gottesdienstordnungen, sondern nur die Abendmahlsliturgien einiger selbstständiger lutherischer Kirchen dokumentierte.

Barnbrock stellt die Gottesdienstordnungen aus dem Bereich der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche einschließlich der Immanuelssynode, der Evangelisch-Lutherischen Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten und

der Evangelisch-Lutherischen Freikirche (in Sachsen und andere Staaten), der Renitenten Kirche ungeänderter Augsburger Konfession, der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in den hessischen Landen, der Hannoverschen Evangelisch-Lutherischen Freikirchen (Plrl) und der Freien Ev.-Luth. Synode in Südafrika zusammen. Dabei berücksichtigt er auch die unterschiedlichen Auflagen. Ergänzt werden diese Gottesdienstordnungen durch die Pommersche Agende von 1691 und die sog. Wittenberger Agende vom Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts, nachgedruckt 1888 und die „Oelser Agende“ (in ihrem Grundbestand aus dem 16. Jahrhundert, immer wieder nachgedruckt), da diese Agenden *de jure* noch bis ins 19. Jahrhundert in Geltung standen. Die sog. Wittenberger Agende ist zum Verständnis der Kontroversen um die Einführung der Unionssagende von Bedeutung. Den agendarischen Texten sind, soweit vorhanden, auch die Kantionale, also die Noten zu den liturgischen Gesängen beigelegt.

Damit liegt in dem Quellenband nun erstmals in gebündelter, leicht greifbarer und gut zitierfähiger Form die Sammlung der wesentlichen Liturgien des sonntäglichen Hauptgottesdienstes der selbständigen lutherischen Kirchen, wie sie im 19. Jahrhundert entstanden sind, vor.

Barnbrock versieht den gesamten Band mit einer knappen Einleitung zur Liturgiegeschichte und zum Forschungsstand auf dem Gebiet der Liturgik selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen. Jeder Einzeldokumentation ist eine Einführung in die Entstehungsgeschichte der jeweiligen Kirche vorgeschaltet. Barnbrock verweist dabei gelegentlich auf seinen profunden und sehr lesens- und empfehlenswerten Beitrag „Liturgie als Ausdruck kirchlicher Identität – Entwicklung und Gebrauch der Agenden im 19. Jahrhundert“, der 2014 in dem von J. Kampmann und W. Klän herausgegebenen Sammelband „Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen“ (S. 132-157) erschienen ist.

Es wäre ein echter Gewinn für die Nutzer des neuen Quellenbandes, wenn ihm dieser Beitrag noch einmal beigelegt worden wäre. Aber vielleicht geht der Herausgeber auch davon aus, dass die Thematik im Kreis liturgisch und liturgiegeschichtlich sehr speziell interessierter und versierter Leser als bekannt vorauszu setzen ist.

Dem umfangreichen Literaturverzeichnis vorgeschaltet sind unter der Hauptüberschrift „Gottesdienst in Kontinuität und Wandel“ auf 12 Seiten Reflexionen des Herausgebers zu „Kontinuität und Wandel“, „Wechselwirkungen und Prägefaktoren“, Einzelbeobachtungen und „Impulse für die Weiterarbeit“.

Barnbrock vertritt perspektivisch den Ansatz, dass Gottesdienst „Gestaltungsaufgabe“ bleibe, mahnt dabei aber zur Achtsamkeit im Umgang mit dem Anvertrauten und verweist auf die Verwurzelung des Gottesdienstes in seiner Geschichte, die ihm „einen langen Atem“ gewähre, „der ihn davor schützt, den immer neuesten Entwicklungen hinterherhecheln zu müssen“ (S. 369).

Es ist davon auszugehen, dass in absehbarer Zeit der Band 1 der Evangelisch-Lutherischen Kirchenagende der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) überarbeitet wird. Ein entsprechender Auftrag der Kirchenleitung der SELK liegt der Liturgischen Kommission seit 2020 vor. Ob eine solche Überarbeitung der 1996 erschienenen Altaragende wirklich schon nötig und angesichts der ungewissen Zukunft der SELK sinnvoll ist, darf gefragt werden. Zu wünschen

und zu hoffen wäre dann jedenfalls, dass die entsprechenden Gremien die nun so gut aufbereitet vorliegenden Quellen nicht nur sichten, sondern auch wertschätzen und Neues nicht um des Neuen willen „stricken“, sondern das Bewährte bewahren und berücksichtigen was auch Christoph Barnbrock dem Leser mit Worten von Johannes Junker ans Herz legt: „Der Spielraum für das Schaffen einer Agende wird (ökumenisch) groß sein, der Spielraum für die geschaffene Agende ist es (individualistisch) nicht. Die evangelische Freiheit ist in der liturgischen Gebundenheit eingeschlossen.“

Gert Kelter

**Anschriften der Autoren dieses Heftes,
soweit sie nicht im Impressum genannt sind:**

Prof. em. Dr.
Werner Klän D. Litt.

Julius-Brecht-Straße 13-15
23560 Lübeck

Walter Rominger

Mehlbaumstraße 148
72458 Albstadt

Prof. Dr.
Benjamin T. Mayes

Concordia Theological Seminary
3, Coverdale Place
Fort Wayne, IN 46825
USA

Das ist ein vortrefflicher Spruch, den man an alle Wände schreiben sollte:

Das Wort des Herrn wird allein bleiben. Was über und außer dem Worte Gottes ist, das wird wie eine Blume auf dem Felde vergehen.

Martin Luther

U.a. geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- W. Klän: Die kirchliche Verhältnisbestimmung der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen zu den lutherischen Landeskirchen 1945 – 1955 (Teil 2)
- J. Mäkinen: Zukunftsangst und Zukunft Christi
- D. Löhde: Gottes Name ist Verheißung

Rezensionen:

- G. Kelter: Chr. Möller / Chr. Schad (Hg.), E. Jüngel / W. Mostert, Schon jetzt – und dann erst recht. Beiträge zur Eschatologie
-

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

[LuthBei] gem IATG³. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete
www.lutherischebeitraege.de

Herausgeber: Propst em. Gert Kelter, Volgersweg 26, 30175 Hannover
Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29559 Wrestedt
E-Mail: Andreas.Eisen@LutherischeBeitraege.de

Redaktion: Pastoralreferentin Dr. theol. Andrea Grünhagen Große Barlinge 37, 30171 Hannover
Superintendent Thomas Junker, Hinter dem Bahnhof 19 A, 06682 Teuchern
Pastor Johann Hillermann, Annenstr. 53, 10179 Berlin
Reverend Dr. theol. Jonathan Mumme, Hillsdale College, 1039 Markris Dr., Hillsdale, MI 49242
Pastor Benjamin Rehr, Weigersdorf, Hauptstr. 52, 02906 Hohendubrau
Prof. Dr. theol. Armin Wenz, Straße der Jugend 7 A, 06618 Mertendorf

Bezugspreis: € 30.– (\$ 35.–), Studenten € 15.– (\$ 20.–) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 8.–

Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Bank
IBAN: DE 71 5206 0410 0000 6174 90 B1C: GENODEF 1EK1

Druck: Gemeindebriefdruckerei Harms, Groß Oesingen