

Was geschieht im evangelischen Gottesdienst?

Gregor Etzelmüller¹

1. Der Gottesdienst des Lebens und der Gottesdienst am Sonntagmorgen

Nach der Exoduserzählung schickt Gott Mose zum Pharao mit den Worten: „So spricht der Herr: Lass mein Volk ziehen, dass es mir diene!“ (Ex 7,26). Das Buch Exodus arbeitet mit dem Kontrastschema Fronddienst – Gottesdienst: Die „Befreiung von menschlicher Knechtschaft [ist die] Bedingung des rechten Gottesdienstes“². Gottesdienst ist damit grundlegend als Versammlung von Befreiten verstanden.

Die Auseinandersetzung zwischen JHWH und Pharao verdeutlicht: Es geht beim Gottesdienst um die Frage, wer der König der Welt ist, wem also legitimerweise der Dienst des Volkes zukommt. Gottesdienst besteht in der Anerkennung der Königsherrschaft Gottes: „Der Herr wird König sein immer und ewig“ (Ex 15,18). Deshalb kann sich der Gottesdienst nicht auf den Kult beschränken. Wie die Gesetzestexte verdeutlichen, auf die die Exoduserzählung zuläuft, soll das ganze Leben des Volkes Gottesdienst sein: Nicht nur im Kult, sondern auch im Recht und im Umgang mit den Schwachen soll Gott gedient werden.

Was das ganze Leben Israels prägen soll, das wird im gottesdienstlichen Leben lebendig gehalten: die Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten. Analog lässt sich im Blick auf Christinnen und Christen formulieren: Was ihr ganzes Leben prägen soll, findet am Sonntag seinen expliziten Ausdruck, nämlich die Anerkennung der Königsherrschaft Gottes. „Bis zum jüngsten Tag wird das, was hier im Gottesdienst geschieht, seine ‚politische‘ Auswirkung haben. Dort, wo die Träger der Staatsmacht nach der Glorie Gottes greifen und sich mit Gottes Ansehen schmücken wollen, wird der Gottesdienst der Kirche, ohne dass auch nur das Geringsste an seiner Ordnung geändert wird, lediglich

durch seinen Vollzug mit innerer Notwendigkeit zu einer politischen Kampfansage und einer politischen Kampfhandlung.“³

Was aber geschieht beim evangelischen Gottesdienst? Diese Frage lässt sich sachgemessen nur im Ausgang von den real gefeierten Liturgien beantworten. Dabei erschließt sich die Sinngestalt des Gottesdienstes, wenn man die Liturgien auf ihre biblischen Bezüge hin untersucht. Gottesdienste verwickeln Gemeinden und Menschen in den biblischen Dialog Gottes mit seinem Volk und seiner Kirche.

Evangelische Gemeinden feiern in Deutschland ihren Gottesdienst nach unterschiedlichen Agenden. Das im Advent 1999 eingeführte Evangelische Gottesdienstbuch⁴ hat – Varianten zulassend – tendenziell zu einer Vereinheitlichung beigetragen. Die folgenden Ausführungen orientieren sich deshalb an dieser Agenda – und dabei insbesondere an Grundform I. Diese gliedert sich (wie auch den Predigtgottesdienst) in vier Teile: Eröffnung und Anrufung, Verkündigung und Bekenntnis, Abendmahl, Sendung und Segen.

2. Eröffnung und Anrufung

Für die Eröffnung des Gottesdienstes bietet das EGB zwei Varianten: Variante 1 folgt eher der lutherischen Tradition, Variante 2 der unierten. M.E. lassen sich gute Gründe benennen, warum die zweite Variante sachgemessener ist. Zum einen sieht sie ein verbindliches Psalmgebet vor. Indem sie dieses dem Buß- bzw. Eingangsgebet vorordnet, verdeutlicht Variante 2, dass wir von uns aus nicht wissen, „was wir beten sollen“ (Röm 8,26), und deshalb in die Gebetsschule Israels eintreten. Insofern wird diese Variante den neueren israeltheologischen Erkenntnissen gerecht. Zum anderen bietet sie eine theologisch stimmige Vereinigung lutherischer und refor-

mierter Traditionen: „Will man weder die mehr reformierte ‚offene Schuld‘ sammt der Gnadenversicherung, noch das mehr lutherische Kyrie sammt dem Gloria aufgeben, sondern beide zugleich haben, so kann dies nicht anders geschehen, als wenn man das Kyrie unmittelbar auf das Sündenbekenntnis, und das Gloria unmittelbar auf die Gnadenversicherung folgen lässt, so dass sich der Ruf nach Erbarmung an das Sündenbekenntnis und der Preis für die göttliche Gnade an deren Zusicherung ganz natürlich anschließt.“⁵

Das **trinitarische Votum** „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ ist dem Taufbefehl des Auferstandenen (Mt 28,19) entnommen und dient als Akt der Tauferinnerung (vgl. EGB, 490).⁶ Die Glaubenden wiederholen ihr Taufbekenntnis, dass nicht die Geister dieser Welt, sondern der Geist Jesu Christi ihr Wahrnehmen und Handeln prägen soll. Indem die Gemeinde sich im Namen des dreieinigen Gottes versammelt, stellt sie sich unter die Verheißung Jesu: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20).

Das auf das trinitarische Votum folgende **Adjuvatorium** aus Ps 124, 8 („Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat“) ruft Gott an, um ihn herbeizurufen. Der Schöpfer der Welt soll seiner Gemeinde hier und jetzt zur Hilfe kommen, indem er ihr neu seine Verheißung und sein Gebot schenkt.

Im folgenden **Gruß** („Der Herr sei mit euch“/ „Und mit deinem Geist“) segnen sich Liturg/in und Gemeinde wechselseitig. Der Sinn dieses Grußes erschließt sich, wenn man fragt, was es in der Bibel bedeutet, wenn von einer Person oder Gruppe ausgesagt wird, dass Gott mit ihr sei. Wie W.C. van Unnik gezeigt hat, bezeichnet dieser Ausdruck keine „static presence, but a divine power“, welche Menschen ermächtigt, „to do a work of God in word or deed“.⁷ Dabei vollzieht sich diese Ermächtigung durch die Gabe des Heiligen Geistes.⁸ So erfüllt sich etwa die Zusage Gottes an Gideon: „Ich will mit dir sein,

dass du die Midianiter schlagen sollst“ (Ri 6,16) in dessen Begabung mit dem Heiligen Geist: „Da erfüllte der Geist des Herrn den Gideon“ (Ri 6,34). Entsprechend heißt es in Apg 10,38 von Jesus einerseits, dass Gott ihn „gesalbt hat mit heiligem Geist und Kraft“, und andererseits, dass Gott „mit ihm“ war. Gottes Mitsein mit einem Menschen bedeutet also Gottes den Menschen zu einem bestimmten Tun ermächtigende Gegenwart in seinem Geist.

Wenn die Gemeinde antwortet: „und mit deinem Geist“, d.h. „und mit dir“⁹, dann segnet sie ihrerseits den Liturgen. Sich wechselseitig segnend vergewissern sich die zum Gottesdienst Versammelten, dass sie durch Jesus Christus im Heiligen Geist ermächtigt sind, Gott als ihren Vater anzurufen und ihm ihre Bitten und ihr Lob vorzutragen.

Auf den Gruß folgt das **Psalmgebet**. Die betende Gemeinde bekennt so ihre bleibende Angewiesenheit auf die Schrift (gerade auch des Alten Testaments) und damit auf Israel. Es wird deutlich: „Die Christenheit ist bleibend mit Israel als dem erstberufenen Gottesvolk verbunden“ (EGB, 16). In der Schule Israels lernt die christliche Gemeinde sachangemessen zu beten und zu singen. Calvin wollte deshalb den Gesang ganz auf die Psalmen beschränken. Denn wenn wir Psalmen singen, „sind wir sicher, dass Gott uns die Worte in den Mund legt, so als ob er selbst in uns sänge, um seine Ehre zu erhöhen“.¹⁰

Da der Eingangpsalm de tempore wechselt, kommt ihm die Funktion zu, das Charakteristikum des jeweiligen Sonntags zu benennen und in dessen spezifische Thematik einzuführen. So wird etwa nach der Ordnung des EGB am ersten Advent mit der ‚Einzugsliturgie‘ aus Ps 24 die Erwartung des kommenden Christus artikuliert – und die Gemeinde aufgefordert sich seinem Kommen zu öffnen. Die Gottesdienste an den Weihnachtstagen fordern mit Ps 96 auf, angesichts des nun Geschehenen ein neues Lied anzustimmen. In der Schwellensituation des Altjahrsabend wird die Frage aus Ps 121:

„Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen. Woher kommt mir Hilfe?“ aufgegriffen und die Gemeinde vergewissert: „Er lässt deinen Fuß nicht gleiten, und der dich behütet, schläft nicht“. An Epiphania, wenn die Kirche feiert, dass Christus den Heiden erschienen ist, wird mit Ps 100 alle Welt aufgefordert, in den Festjubiläum Israels mit einzustimmen. An Gründonnerstag wird das Abendmahl mit Hilfe von Ps 111 gedeutet: „Er hat ein Gedächtnis gestiftet seiner Wunder [...]. Er gibt Speise denen, die ihn fürchten, er gedenkt ewig an seinen Bund“. An Karfreitag stimmt die Gemeinde in den Ruf Jesu ein: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Ps 22,2). Weil in der Auferstehung Christi offenbar wurde, dass die Rechte des Herrn den Sieg behält und wir nicht sterben, sondern leben werden, bekennt die Gemeinde an Ostern mit Ps 118: „Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat, lasst uns darin freuen und fröhlich sein“. Ps 116 zieht am Sonntag Quasimodogeniti die Gläubigen in das Ostergeschehen ein: „des Totenreichs Schrecken hatten mich getroffen, aber du hast meine Seele vom Tode errettet“. Am sogenannten Israel-Sonntag bekennt die Gemeinde mit Worten des 106. Psalms: „Wir haben gesündigt samt unseren Vätern“. Am Buß- und Betttag fragt sie mit Psalm 130: „Wenn du, Herr, willst Sünden anrechnen – Herr, wer wird bestehen?“. Am Ewigkeitssonntag trösten sich die Gläubigen mit Worten aus Psalm 126: „Die mit Tränen säen, werden mit Freuden ernten“.

Nach dem Psalmgebet, das mit dem *Gloria patri* schließt, folgt ein **Bußgebet**. Dabei darf dieses nicht missbraucht werden, um Menschen ihrer Sünde zu überführen, vielmehr soll es „aus der jeweiligen menschlichen Situation erwachsen“ (EGB, 493). Gerade deshalb wird es aber auch die Nöte, Klagen, Wünsche und bewussten Versäumnisse aufgreifen. Es mündet in das **Kyrie eleison**. Die Gemeinde stimmt damit in jenen Ruf ein, mit dem sich einst Kranke und Hilfesuchende an Jesus wandten (Mt 15,22; 17,15; 20,30f.; vgl. Mt 9 27; Mk 10,47f.; Lk 16,24; 17,13; 18,38¹¹). Dabei liegt in dem Bittruf zugleich das Bekenntnis: Hier ist der Mann, der helfen kann. Das verdeutlicht insbesondere die ntl. Perikope

von der Heilung zweier Blinder (Mt 9,27-31). Indem Jesus die Blinden fragt: „Glaubt ihr, dass ich das tun kann?“ und sie ihm antworten: „Ja, Herr“, wird deutlich, dass der Ruf „Ach, du Sohn Davids, erbarme dich unser!“ keine vage Hoffnung ausdrückt, sondern das Bekenntnis zu Jesus als dem, der helfen kann, impliziert.

Auf das Kyrie folgt ein biblisches Wort als **Gnadenzusage**. Die Gemeinde hört die rettende Antwort Gottes auf ihre Nöte und Klagen. Indem die Antwort in biblischer Gestalt erfolgt, wird zugleich bekannt: Gott ist ein treuer Gott, der zu seinen Verheißungen steht. Aufgrund der Treue Gottes kann sich die Gemeinde durch die biblischen Worte trösten lassen.

Deshalb antwortet die Gemeinde auf die Gnadenzusage mit dem *Gloria in excelsis*. Indem sie in das Lob der Engel aus Lk 2,14 einstimmt, öffnet sich das Lob der versammelten Gemeinde für das himmlische Gotteslob. Der Sinn dieser Vereinigung mit dem Gottesdienst der Engel erschließt sich auf dem Hintergrund apokalyptischer Überlieferungen. In der Offenbarung des Johannes begegnet uns die Vorstellung von Engeln, die im Himmel bestimmte Gemeinden auf Erden repräsentieren (vgl. Offb 2f.). Die im Himmel Gott lobenden Engel repräsentieren also die Fülle der Gemeinden und Gemeinschaften, die Gott zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten gelobt haben. Im himmlischen Gotteslob ist der Gottesdienst der Gemeinden aller Weltzeiten und Weltgegenden vor Gott präsent. Zu dieser Fülle – d.h. zur Ökumene aller Kirchen und Gemeinden – setzt sich jeder konkrete Gottesdienst in Beziehung, wenn er in das Gotteslob der Engel einstimmt.

Die Gebetsrufe der Gemeinde bündelt das abschließende **Tagesgebet**, das stets nach einer bestimmten Struktur aufgebaut ist (vgl. EGB, 528). Es wendet sich an den Vater¹² – und zwar *per dominum nostrum Jesum Christum*¹³. Ganz entsprechend hat auch die neutestamentliche Gemeinde Gott ihre Gebete dargebracht (vgl. Röm 1,8; 16,27; 2. Kor 1,20; 1. Petr 2,5; 4,11; Hebr 13,15; Jud 25). Sie betet zum Vater durch Christus,

„der zur Rechten des Vaters ist und uns vertritt“ (Röm 8,34), der „allezeit lebt, um für [uns] Fürsprache einzulegen“ (Hebr 7,25; vgl. 1Joh 2,1).

3. Verkündigung und Bekenntnis

Im Verkündigungs- und Bekenntnisteil des Gottesdienstes hört die Gemeinde Gottes Wort und antwortet mit Lied, Bekenntnis, Dankopfer und Fürbittengebet. Hier verdichtet sich, was nach Luthers sog. Torgauer Formel im Gottesdienst geschieht, nämlich, dass „unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang“ (WA 49,588).

Indem das EGB drei **Lesungen** vorschlägt, eine alttestamentliche Lesung, Epistel und Evangelium, verdeutlicht es, dass Gott zu uns durch das Alte und Neue Testament gleichermaßen spricht. Wie uns der Psalter beten lehrt, so macht uns das Alte Testament mit dem Gott Israels vertraut.¹⁴ Damit sich Gottes Wort ereigne, müssen die Schriften aber nicht nur gelesen, sondern die Lesungen auch ausgelegt werden. Ansonsten bleibt nach Luthers Urteil „gottis wort geschwigen“. Weshalb „die Christlich gemeyne nymer soll zu samten komen, es werde denn da selbs Gottis wort gepredigt und gebett, es sey auch auffs kurtzist“ (WA 12,35). Gottes Wort ereignet sich dort, wo die Schrift Alten und Neuen Testaments verkündigend ausgelegt wird.

Auf die Lesungen antwortet die Gemeinde jeweils mit einem Lied, auf die Epistel zudem mit **Halleluja** und Hallelujavers. Die besondere Funktion des Hallelujarufes kommt freilich nur zum Ausdruck, wenn das Halleluja – wie von Luther vorgesehen – unmittelbar vor dem Evangelium gesungen wird: Indem die Gemeinde die Akklamation der endgültig Erretteten aus dem himmlischen Gottesdienst (vgl. Apk 19,1-8) aufgreift, bekennt sie, dass sie im Evangelium nicht die Stimme des historischen Jesus vernimmt, sondern das Wort ihres auferstandenen und erhöhten Herrn.

Auf das **Evangelium** und die **Predigt** antwortet die Gemeinde mit Glaubensbekenntnis, Kol-

lekete und Fürbittengebet. Der Zusammenhang von Verkündigung und **Bekenntnis** ist in Röm 10 vorgebildet: Der Glaube kommt aus der Predigt (Röm 10,17), in der „Christus selbst“ spricht und handelt,¹⁵ und entfaltet sich einerseits als ‚Glauben mit dem Herzen‘ und andererseits als ‚Bekenntnis mit dem Mund‘ (Röm 10, 9). Das Glaubensbekenntnis ist „sozusagen ein großes ‚Amen‘ auf das verkündete Evangelium“.¹⁶

Das **Dankopfer** schließt an die Kollekte des Paulus für die Urgemeinde in Jerusalem an. Paulus hat nachdrücklich für diese Kollekte geworben (vgl. 1Kor 16,1-4; 2Kor 8f.) und sie am Ende seiner Missionstätigkeit im östlichen Mittelmeerraum nach Jerusalem überbracht (vgl. Röm 15,25-32). Für die Entwicklung der späteren Praxis einer gottesdienstlichen Kollekte ist der Rat des Paulus von Bedeutung: „An jedem ersten Tag der Woche lege ein jeder von euch bei sich etwas zurück“ (1Kor 16,2). Auch wenn diese Kollekte noch nicht regelmäßig im Gottesdienst eingesammelt wurde, so hat Paulus sie bereits an die gottesdienstliche Zeit gebunden.

Paulus versteht diese Kollekte als materielle Antwort der Heiden auf das von ihnen empfangene geistliche Heil (vgl. Röm 15,27). Die Kollekte soll die materielle Not der Empfänger mindern und dazu führen, dass diese Gott danken (vgl. 2Kor 9,11-13). Durch das Dankgebet derer, die sie empfangen, trägt die Kollekte zur Freude Gottes bei.¹⁷ Sie wird deshalb von Paulus explizit als eine Form des Gottesdienstes betrachtet (vgl. 2Kor 9,12; Röm 15,27).

Das **Fürbittengebet** ist dem lutherischen Gottesdienst durch die Kirchenordnungen Johannes Bugenhagens zugewachsen: „unde wenn de sermon ut is, so vermant me van denne predig stoele, to dem gemeinen bede vor alle stende unde vorvelige notsaken“ (EKO IV,341). Für diese Anordnung hat Bugenhagen sich auf 1Tim. 2 berufen: „So ermahne ich nun, dass man vor allen Dingen tue Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung für alle Menschen, für die Könige und alle Obrigkeit, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen können in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit“.

4. Abendmahl

4.1. Ist die Messe die Regelform des Sonntagsgottesdienstes?

Sowohl nach Luther als auch nach Calvin sollte der christliche Sonntagsgottesdienst eine Abendmahlsfeier sein. Denn Christus hat, so Luther, ein „gesetz eingesetzt seynem gantzem volck, das ist die heilige Meß [...], das nu hinfurter keyn ander eußerliche weyß solt sein, gott zu dienen, den die meß“ (WA 6,354). Auch Calvin hat in seiner *Institutio* – selbst noch zu Zeiten, in denen in Genf längst anderes Praxis war – darauf hingewiesen, dass „keine Zusammenkunft der Kirche ohne [...] die Austeilung des Abendmahls“ geschehen solle (Inst. IV,17,44). Sowohl im (deutschsprachigen) Luthertum als auch in den reformierten Kirchen hat sich demgegenüber eine andere Praxis durchgesetzt, nämlich das Nebeneinander von Gottesdiensten mit und ohne Abendmahl.

Im Luthertum spiegelt diese Praxis eine Spannung, die in Luthers Gottesdiensttheologie selbst angelegt ist: Einerseits sah Luther die Messe als die von Christus gebotene Gottesdienstform an, andererseits verstand er das Abendmahl entscheidend von den Spendenworten Jesu her. Diese sind für Luther das „hauptstück der meß“ (WA 6,355) und das eigentliche Brot des Lebens. Wenn den Glaubenden in diesen Worten aber alles gegeben ist – nämlich die Vergebung der Sünden und das ewige Leben – und sie zugleich in der Predigt ausgelegt und verkündigt werden, dann kann der Glaube in der Predigt ergreifen, was das Sakrament schenkt. Denn so wie „vil mehr ligt an dem testament den an dem sacrament, also ligt vil mehr an den worten den an den tzeychen, dan die tzeychen mügen wohl nit sein, das dennoch der mensch die wort habe, und also on sacrament, doch nit on testament selig werde“ (WA 6,363). Diese Betonung der Vorrangstellung des Wortes hat schon zu Luthers Lebzeiten dazu geführt, dass in Wittenberg viele Gläubige den Gottesdienst schon vor dem Abendmahl verließen. Für den Fall, dass niemand zum Abendmahl gehen will,

gilt aber der Grundsatz: „Wen neyne communicanten synt, so schal me dat sacramente nicht handelen“ (EKO VI/I/1,442). So kam es immer häufiger zu Gottesdiensten ohne Abendmahl.

Damit bildete sich im Luthertum eine Gottesdienstform heraus, die man einerseits (im Blick auf ihre Funktion) als vollwertig, andererseits aber (im Blick auf das Vorbild Jesu) als unvollständig ansehen musste. Es verwundert daher nicht, dass man wiederholt – insbesondere im 19. Jahrhundert – versucht hat, das Nebeneinander von Gottesdiensten mit und ohne Abendmahl dadurch zu legitimieren, dass man dieses Nebeneinander schon als altkirchliche Praxis auszuweisen versuchte. So heißt es bei Georg Rietschel: „Die geschichtliche Entwicklung des Gottesdienstes zeigt unwiderleglich, dass die apostolische, sowie auch die nachapostolische Kirche einen zweifachen Gottesdienst gefeiert hat. In dem einen war das Wort der Schrift und die Verkündigung desselben, in dem anderen das Abendmahl der Mittelpunkt.“¹⁸ Entgegen einer allgemeinen Verdächtigung dieser Forschungsrichtung scheint es mir legitim, an diese Suchbewegung noch einmal anzuschließen.

Der christliche Gottesdienst schließt nicht unmittelbar an das letzte Abendmahl an, sondern an die Erscheinungen des Auferstandenen, ohne die sich keine Kirche gebildet hätte. Der Auferstandene greift nach biblischer Überlieferung aber nicht nur auf die Form seiner letzten Mahlfeier mit den Jüngern zurück (vgl. Lk 24,30), sondern vergegenwärtigt die ganze Fülle seines irdischen Daseins. Er legt seinen Jüngern und Jüngerinnen die Schrift aus, wie er es schon vor Ostern mit Vollmacht getan hatte. Er tritt ihnen am See entgegen, wie einst, als er sie berufen hat (vgl. Joh 21,4-7 mit Lk 5,1-11). Er isst mit ihnen Brot und Fisch, so wie er es einst mit den Fünftausend getan hat (vgl. Joh 21,13 mit 6,11).

Vor dem Hintergrund der Erscheinungen des Auferstandenen erhellt sich die evangelische Gottesdienstpraxis, so wie sie sich in den letzten Jahrhunderten entwickelt hat und auch gegenwärtig zumeist darstellt. Die Abfolge von

Gottesdiensten mit und ohne Abendmahl bringt zum Ausdruck, dass der Auferstandene zwar die Feier des letzten Mahles wiederholt hat – aber eben nicht in jeder Begegnung mit seinen Jüngerinnen und Jüngern. Der evangelische Gottesdienst lässt sich zwar als „regelmäßige Einker in die [österliche] Ursprungssituation des Glaubens“ verstehen¹⁹, aber die Ostererfahrung verlangt eben nicht, die Mahlgemeinschaft mit dem Erhöhten in jedem Gottesdienst zu wiederholen. Nicht das Abendmahl ist der Horizont der Wortverkündigung, sondern der erhöhte Christus in seinem wirkmächtigen Wort ist das gemeinsame Zentrum von Verkündigung und Abendmahl.

In diesem Zusammenhang fällt auf, dass das Johannesevangelium, das von der Einsetzung eines besonderen Mahles während der letzten Mahlzeit Jesu mit seinen Jüngern schweigt, auch den Auferstandenen kein dem kirchlichen Abendmahl vergleichbares Mahl feiern lässt. Das Johannesevangelium spiegelt zwar den frühchristlichen Brauch, sich wöchentlich (am ersten Tag der Woche) zu versammeln (vgl. Joh 20,19.26), doch verbindet es mit diesen Versammlungen gerade keine Mahlfeier. Das Evangelium reflektiert damit die Möglichkeit, dem Auferstandenen auch in anderen liturgischen Formen als denen der Messe zu begegnen. Die lutherische Tradition hat faktisch von solchen Formen Gebrauch gemacht, ohne sich aber hinreichend theologisch über diese zu verständigen.

An dieser Stelle lohnt ein Seitenblick auf Zwingli, der in Zürich zusammen mit der evangelischen Abendmahlsfeier den Brauch von deren viermaliger Feier im Jahr, nämlich an Ostern, Pfingsten, einmal im Herbst und zu Weihnachten, eingeführt hat. Sich an den meisten Sonntagen auf einen reinen Predigtgottesdienst zu konzentrieren, war für Zwingli kein Widerspruch gegen die altkirchliche Praxis. Vielmehr galt für ihn: „Was dann die uralte kilch für notwendige brüch gehept, hat ouch die kilch Zürich“ (Z IV,695). Die wöchentliche Feier des Abendmahls sah Zwingli demnach nicht als notwendigen Brauch an. In der Tat lässt der Wiederholungsbefehl Christi

offen, wie oft das letzte Abendmahl wiederholt werden soll; von einem biblischen Gebot der wöchentlichen Feier wird man nicht reden können.

M.E. erklärt sich die Zürcher Praxis aus der starken Prägung der Gottesdiensttheologie Zwinglis durch johanneische Überlieferungen. Hermeneutisches Kriterium des Rückbezuges auf die altkirchliche Praxis ist für Zwingli und die Zürcher Joh 4,24. So heißt es in der Vorrede zur Zürcher Kirchenordnung von 1535: „Gott will nitt mit unserem schin vereeret sin, sunder mit glauben, liebe und unschuld im geist und inn der warheyt“ (Z IV,696).

Erkennt man, wie stark Zwinglis Gottesdiensttheologie von johanneischen Überlieferungen geprägt ist, dann erschließt sich auch die Zürcher Praxis neu, das Nachmahl nur viermal im Jahr zu feiern. Denn das Johannesevangelium erzählt weder vom letzten Abendmahl Jesu als einem rituellen Mahl noch lässt es eine regelmäßige Wiederholung dieses Mahles in der Gegenwart der ursprünglichen Adressaten des Evangeliums erkennen.

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

Wenn man davon ausgeht, dass die johanneischen Gemeinden aktuell ihren Ausschluss aus der Synagoge zu verarbeiten hatten, dann legt es sich historisch durchaus nahe anzunehmen, dass sie begannen, eigene Gottesdienstformen als Ersatz für den verlorenen Synagogengottesdienst zu entwickeln. In diesem Kontext wäre die Frage nach einem selbstständigen Predigtgottesdienst im Urchristentum noch einmal neu zu stellen.

Aber auch unabhängig von der Beantwortung dieser historischen Frage dürfte deutlich sein,

dass eine Gottesdiensttheologie, die insbesondere von den johanneischen Überlieferungen geprägt ist, zu einer Gottesdienstpraxis führen kann, die sich auf die Wortverkündigung als Sünden lösendes und bindendes Geschehen konzentriert. Insofern steht die Zürcher Praxis und die ihr folgende reformierte Tradition im Resonanzfeld des Johannesevangeliums. Sie bringt dabei die Vielfalt des Kanons so zum Ausdruck, dass sie nicht einfach auf das Abendmahl verzichtet – eine im Anschluss an das Johannesevangelium durchaus denkbare Möglichkeit –, sondern im Anschluss an die lukanisch-paulinischen Überlieferungen das Abendmahl viermal im Jahr feiert.

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

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

mahlsfeiertage explizit in Analogie zu den alttestamentlichen Pilgerfesten verstanden. Von daher legt es sich nahe, das Abendmahl drei bis viermal im Jahr zu feiern.

So spiegelt sich im Nebeneinander von wenigen Abendmahlsfeiern im Jahr einerseits und den sonntäglichen Predigtgottesdiensten andererseits die alttestamentliche Kultpraxis, die durch das Nebeneinander der großen Feste im Jahreskreis einerseits und einem davon unabhängigen Wochenrhythmus andererseits charakterisiert ist. Vor dem Hintergrund der die altisraelitische Festpraxis prägenden Einsicht, dass man nicht jede Woche ein Fest feiern kann, lässt sich die Zürcher Praxis durchaus plausibilisieren.

4.2. Solches tut zu meinem Gedächtnis – aber was?

Auch für die Feier des Abendmahls bietet das EGB zwei Varianten, wobei die erste präferiert wird: Diese folgt in ihrer Feiergestalt der altkirchlich-römischen Form. Sie beginnt mit der **Gabenbereitung**, auf die das Eucharistiegebet folgt. Die Wendung: „Wir loben dich, Herr des Himmels und der Erde“ (EGB, 113) verdeutlicht, dass der Liturg mit diesem Gebet das Dankgebet Christi über die Gaben aufgreift. Entsprechend ist das Eucharistiegebet an den Vater gerichtet. Wie Christus das letzte Mahl mit der Erwartung des Reiches Gottes verbunden hat, mündet das **Eucharistiegebet** in den eschatologischen Ausblick: „und lass uns mit allen Gläubigen voll Freude das Mahl feiern in deinem Reich“ (EGB, 116). Die **Austeilung** geschieht dann unter Spendeworten, die die Worte Christi dem Einzelnen, als ihm gesagt, zusprechen: „Christi Leib, für dich gegeben“/„Christi Blut, für dich vergossen“. Wie Jesus nach dem Abendmahl mit seinen Jüngern den Lobgesang gesungen hat, schließt die erste Form des Abendmahls mit **Danklied** und **Dankgebet**.

Dieser reichen Form der Abendmahlsliturgie, die sich als Entfaltung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte verstehen lässt, steht im EGB mit der zweiten Form des Abendmahls eine

schlichtere Variante gegenüber. In deren Mitte stehen die Einsetzungsworte und die Kommunion: Die Gemeinde hört die Worte Christi als die ihr verkündigte Verheißung der Vergebung der Sünden und empfängt Brot und Wein. Gerade darin entspricht sie dem Handeln der Jünger beim letzten Abendmahl.

Diese schlichtere, letztlich auf Luthers Deutsche Messe zurückgehende Ordnung, ist im EGB durch die das Eucharistische Gebet einschließende Gestalt als erste Form der Abendmahlsliturgie ersetzt worden. Ein solch wertender Eingriff in eine gewachsene Liturgietradition konnte nicht ohne vehementen Widerspruch bleiben. Diesen hat insbesondere Dorothea Wendebourg unter der provokanten Überschrift „Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen?“ formuliert.²⁰ Die dadurch ausgelöste Debatte ist zum Teil äußerst scharf und mit vielen Seitenhieben geführt worden.

Letztlich geht es dabei um die Frage, was Jesus zu tun befohlen hat, als er sagte: „Solches tut zu meinem Gedächtnis!“ Beide Varianten, die das EGB bietet, entsprechen diesem Gebot Jesu. Sie unterscheiden sich aber in der Auslegung des Gebots: Was sollen die Jünger zu Christi Gedächtnis tun? Das, was Christus in der Nacht, da er verraten ward, getan hat, nämlich Brot und Wein nehmen, Gott danken, das Brot brechen und schließlich gemeinsam Mahl halten – dieser Auffassung folgt die erste Form des Abendmahls im EGB – oder das, was die Jünger taten, nämlich auf die Worte Christi hören und Brot und Wein empfangen – dieser Auffassung folgt die zweite Form.

Dass „das beste unnd gröste stück aller sacrament und der meiß sein die wort und gelubd gottis, on wilche die sacrament todt unnd nichts seynn“ – diese Einsicht Luthers (WA 6,363) wird in der zweiten Variante besser gewahrt als in der ersten. Die erste steht in der Gefahr, die Einsetzungsworte erneut unter einem großen Gebetszusammenhang zu verbergen. Betrachtet man freilich den ganzen Gottesdienst, so wahrt auch die erste Form die zweifache Form

der Zuwendung Gottes. Die Gemeinde hört in den Lesungen und der Predigt Gottes Verheißungswort und empfängt in der Kommunion das Sakrament als dessen Besiegelung. Doch ist es die Stärke der zweiten Form, dass sie diese doppelte Gestalt der Zuwendung Gottes – in seinem Testamentswort und in dessen Siegel: dem Sakrament – noch einmal innerhalb der Abendmahlsliturgie zum Ausdruck bringt.

4.3. Zur Vergebung der Sünden – der hamartologische Horizont des evangelischen Gottesdienstes

Weil Luther das Abendmahl konsequent von Jesu Spendeworten her versteht, ist für ihn der zentrale Inhalt der Feier die „Verheißung der Vergebung der Sünden“. Das Abendmahl sei denen zugute eingesetzt, die angesichts ihrer Schuld traurig und bekümmert seien. Diese Einsicht ergab sich für Luther aus der Exegese der synoptischen Einsetzungsberichte. Bei Matthäus und Markus beginnt die Erzählung vom letzten Abendmahl mit der Ankündigung Jesu, dass Judas ihn verraten wird: „Und als sie bei Tisch waren und aßen, sprach Jesus: Wahrlich, ich sage euch: Einer unter euch, der mit mir isst, wird mich verraten. Und sie wurden traurig und fragten ihn, einer nach dem anderen: Bin ich's?“ (Mk 14,18f.; vgl. Mt 26,20-22). Nach Luther betrübt Jesus seine Jünger, damit sie das Abendmahl recht empfangen. Indem er sich bei seinem letzten Abendmahl denen schenkte, die „mit leyd und sund der vorreterey [Verräterei] bekümmert“ waren, wollte er uns lehren, „das diß sacrament eyn sterck und trost sey der, die sund und ubell betruben und engisten“ (WA 2,746).

Das Abendmahl erschloss sich so neu als Absolution und als Stärkung derer, die betrübten Herzens sind. Es konnte als ein „frölich, reych, hochtzeytlich mall“ erlebt und mit großer Freude gefeiert werden – wie auch „die Jünger Christi dyß brott brochen und assen mit großen freuden jhres hertzen“ (WA 2,750; vgl. Apg 2,46).

Der fröhliche Charakter des Abendmahls ging freilich verloren, als man begann, die Würdig-

keit der Teilnehmer durch ein Glaubensverhör zu erkunden. Nach der Confessio Augustana soll keinem das Sakrament gereicht werde, sofern er nicht zuvor „verhört und absolviert“ wurde (CA 25). Entsprechend schreiben spätere lutherische Kirchenordnungen ein institutionalisiertes Beichtgespräch für diejenigen vor, die zum Abendmahl gehen wollen. Diese Praxis stellte faktisch das Abendmahl in den Schatten des vorangegangenen Beichtgesprächs und damit auch der Kirchengenossenschaft.

Die Erneuerung des liturgischen Lebens der lutherischen Kirchen im 20. Jahrhundert hat demgegenüber versucht, die Feier des Abendmahls aus dem Schatten der Beichte herauszuführen. An die Stelle des Bußernstes sollte wieder die österliche Freude treten. Vergleicht man die Anfänge des evangelischen Gottesdienstes mit seiner gegenwärtigen Gestalt, so wird deutlich, vor welcher Gestaltungsaufgabe evangelische Kirchen heute stehen. Luther und das EGB stimmen darin überein, dass die Gläubigen das Abendmahl mit „großen freuden jhres hertzen“ (WA 2,750) feiern sollen. Wenn man dabei aber weiterhin Luthers Einsicht folgen möchte: „Ihe neher nu unßere messe der ersten meß Christi sein, jhe besser sie on zweyffel sein“ (WA 6,355), dann muss man ernst nehmen, dass Christus das Abendmahl in der Nacht des Verrats zur Vergebung der Sünden (explizit: Mt 26,28) eingesetzt hat. Die Freude der Abendmahlsfeier stellt sich demnach gerade deshalb ein, weil in ihr die beladenen Gewissen getröstet werden und eine sich selbst gefährdende Gemeinschaft aus der Macht der Sünde befreit wird.

Dies darzustellen ist dem frühen Luthertum tendenziell nicht gelungen, weil es die Befreiung aus der Macht der Sünde auf die Tröstung der Gewissen beschränkte und deshalb genötigt war, der Feier des Abendmahls einen scharfen Blick nach innen voranzustellen. Luthers seelsorglicher Trost „Wenn du die notturft sihest und fulest, So bistu würdig und geschickt gnug“ (WA 30/II,622) konnte eben auch als Aufforderung verstanden werden, vor dem Abendmahl sich zunächst einmal die eigene Notdürftigkeit

so vor Augen zu stellen, dass man sie im Herzen fühlt. Als das Luthertum dazu überging, zu überprüfen, ob diejenigen, die das Abendmahl begehren, ihre eigene Not auch wirklich sehen und fühlen, geriet das Abendmahl derart in den Schatten der Kirchengenossenschaft, dass der fröhliche Charakter der Feier verloren ging.

Demgegenüber ist die Wiederentdeckung des fröhlichen, österlichen Charakters des Abendmahls zu begrüßen. „Wenn allerdings die vielfältigen Probleme gegenwärtiger Gemeinden mit der biblischen wie reformatorischen Begrifflichkeit zum Anlass genommen werden, die Dimension der Sünde aus dem Abendmahl zu entfernen und alle entsprechenden Stücke bzw. Texte zu vermeiden, dann geht der Sinn der gesamten Handlung verloren.“²¹

Es dürfte deshalb die Aufgabe der evangelischen Kirchen sein, ihre Feiern des Abendmahls so zu gestalten, dass zum Ausdruck kommt: Die Freude, die den Vollzug der Feier prägt, gründet darin, dass nicht nur die beschwerten Gewissen getröstet, sondern auch eine sich selbst gefährdende Gemeinschaft aus ihrer Verlorenheit an die Mächte dieser Welt herausgerissen wird, indem sie am Leben des Auferstandenen als einer gegenwärtig wirksamen Macht Anteil erhält.

5. Sendung und Segen

Der mit „Sendung und Segen“ überschriebene abschließende Teil des Gottesdienstes nimmt mit den **Abkündigungen** den Gottesdienst im Alltag der Welt in den Blick. Der folgende **Segen** soll der Gemeinde ermöglichen, „im Frieden des Herrn“ (EGB, 131) in den Alltag zurückzukehren.

Das EGB stellt frei, den Aaronitischen Segen in der biblischen Form: „Der Herr segne dich und behüte dich ...“ oder im Plural: „Der Herr segne euch ...“ zu sprechen (EGB, 132). Im letzteren Fall weicht man von der biblischen Sprachform ab, um deren Intention zu wahren: Der Segen wird nicht dem Einzelnen als Einzelnem zugesprochen, sondern der versammelten Gemeinde als Kollektivperson.²²

Für Luther entspricht der Aaronitische Segen dem in der römischen Messe verwendeten trinitarischen (vgl. WA 30/III,581). Luther erkennt im Aaronitischen Segen eine trinitarische Struktur, die er so zum Ausdruck bringt, dass er die drei Sätze des Aaronitischen Segens auf die zu unterscheidenden *opera trinitatis ad extra* bezieht, die er *per applicationem* den einzelnen Personen der Trinität zuordnet.

Der erste Satz bezieht sich nach Luther auf das Werk der Schöpfung, das dem Vater zugeeignet wird, und „betrifft das leibliche leben und güter“ (WA 30/III,574): Gott möge sie uns geben, behüten und erhalten. Der zweite Satz beziehe sich auf „das werck der erlösung“, das dem Sohn zugeeignet wird: Gott möge zum einen sein Wort hell scheinen lassen und so die Gewissen durch die Verkündigung der Vergebung der Sünden trösten und zum anderen uns „mit geist und gaben stercke(n), zu thun allen seinen willen“ (WA 30/III,578). Der dritte Satz vertieft diesen Wunsch, indem er erbittet, dass Gott sein Wort in uns stark mache, so dass es „stercker leuchte ynn unserm hertzen, denn alle anfechtung des teuffels“ (WA 30/III,581). Damit ist „das werck der teglichen Heiligung“ in den Blick genommen, welches dem Heiligen Geist zugeeignet wird (WA 30/III,582).

Angesichts des Übergangs in die Wirklichkeit des Alltags, in der „die anfechtung und verfolgung des teuffels, der welt und unsers fleischs ein solch ungewitter [veranstalten] inn unserm hertzen, das uns dünckt, das liebe licht des theuren Göttlichen worts wolle untergehen und uns im finstern lassen“ (WA 30/III,580), wird den Glaubenden verheißen, dass das Wort auch weiterhin über ihnen leuchten und der Glaube fest in ihrem Herzen bleiben werde: Gott wird den Versammelten das Wort und ihren Glauben in aller Anfechtung erhalten und bewahren.

Damit erweist sich Sonntag für Sonntag die Treue des Gottes, der sein Volk Israel und die Kirche seit über 2500 Jahren mit der Verheißung begleitet: „An jedem Ort, an dem ich mei-

nen Namen kundmache, will ich zu dir kommen und dich segnen“ (Ex 20,24b). In dieser (möglicherweise) ältesten Gottesdiensttheologie des Alten Testaments ist die Sinngestalt auch des christlichen Gottesdienstes vorgezeichnet: Wo Menschen zusammenkommen und Gottes Namen verkündigen, indem sie an seine Geschichte in Israel, an Jesus Christus und der christlichen Kirche erinnern und erzählen, gesellt sich Gott zu ihnen und segnet sie.



Gregor Etzelmüller

Gregor Etzelmüller, *1971; Prof. Dr. theol., Professor für Systematische Theologie an der Universität Osnabrück und Sprecher des Graduiertenkollegs Religiöse Differenzen gestalten. Pluralismusbildung in Christentum und Islam.

Anmerkungen

- 1 Der Beitrag greift Einsichten meiner umfassenderen Studie... zu schauen die schönen Gottesdienste des Herrn. Eine biblische Theologie der christlichen Liturgiefamilien, Frankfurt 2010, auf. Dort findet sich auch weitere Literatur.
- 2 Helmut Utzschneider, Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1 - 14) in ästhetischer und historischer Sicht, SBS 146, Stuttgart 1996, 56.
- 3 Peter Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde. Neudruck mit einem Vorwort von J. Stalmann, Liturgia N.F. 2, Hannover 1993, 263.
- 4 Evangelisches Gottesdienstbuch. Agenda für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, hg. von der Kirchenleitung der VELKD und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der EKV, Berlin/Bielefeld/Hannover 1999, fortan: EGB.
- 5 Karl Christian W.F. Bähr, Begründung einer Gottesdienst-Ordnung für die evangelisch-protestantische Kirche im Großherzogthum Baden. Vorlage des evangelischen Oberkirchenrats an die Generalsynode von 1855, Karlsruhe 1855, 209.
- 6 Wie das ‚Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes‘ in der Taufformel nicht als ‚im Auftrage Gottes‘ verstanden werden darf (diesem Missverständnis entgegenzuarbeiten, war das Anliegen der Arbeit von Wilhelm Heitmüller, ‚Im Namen Jesu‘. Eine sprach- u. religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe, FRLANT 2, Göttingen 1903, bes. 16f.), so auch das den Gottesdienst eröffnende Votum nicht als Bevollmächtigung des Amtsträgers.
- 7 W.C. van Unnik, Dominus vobiscum. The Background of a liturgical Formular, in: Sparsa Collecta. The collected essays of W.C. van Unnik, Part Three. Patristica - Gnostica - Liturgica, N.T.S 31, Leiden 1983, 362-391, 367, 382.
- 8 Vgl. a.a.O., 374-376.
- 9 Vgl. Claus Westermann, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, KT 122, München 1992, 103; vgl. EGB, 490.
- 10 Die Genfer Gottesdienstordnung [1542], in: Calvin-Studienausgabe Band 2. Gestaltung und Ordnung der Kirche, Neukirchen 1997, 148-225, 159.
- 11 Zum alttestamentlichen Hintergrund vgl. nur Ps 6 (LXX),3; 40 (LXX),5.11). Das Verständnis des Kyrie dürfte zumal in den Zeiten der Reformation von diesen biblischen Stellen her geprägt sein, auch wenn es liturgiehistorisch betrachtet als Übernahme einer antiken Akklamation zu verstehen ist.
- 12 Luther hat die Anrede des Vaters im Kollektengebet konsequent durchgehalten. Entsprechend verändert er in einem Kollektengebet zu Mariä Reinigung die Anrede seiner lateinischen Vorlage ‚Domine Jesu christe‘ konsequent in ‚Almechtiger ewiger Gott‘ (Paul Drews, Beiträge zu Luthers liturgischen Reformen. I. Luthers lateinische und deutsche Litanei von 1529. II. Luthers deutsche Versikel und Kollekten, Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens IV. und V., Tübingen 1910, 84).
- 13 Bei Luther gewöhnlich ‚Durch den selbigen deinen Son, Jhesum Christum, vnsern Herrn‘ [a.a.O., 81; vgl. 83, 88f., 92, 96ff., 105], gelegentlich auch: ‚Vmb Jhesus Christus deines Sons, vnseres Herrn willen‘ [a.a.O., 93; vgl. 90, 99].
- 14 Vgl. dazu instruktiv Jürgen Ebach, Das Alte Testament als Klangraum des evangelischen Gottesdienstes, Gütersloh 2016.
- 15 Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer (Röm 6-11), EKK VI/2, Düsseldorf u.a. 42003, 229.
- 16 Reinhard Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn 2001, 192.
- 17 Vgl. Magdalena Frettlöh, Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem, in: J. Ebach u.a. (Hg.), ‚Leget Anmut in das Geben‘. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, 105-161.
- 18 Georg Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I/1. Die Lehre vom Gemeindegottesdienst, SLPT II, Berlin 1900, 497.
- 19 Eilert Herms, Überlegungen zum Wesen des Gottesdienstes. Aus Anlaß des Entwurfs für eine ‚erneuerte Agenda‘ (1992), in: ders., Kirche in der Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland, Tübingen 1995, 318-348, 320.
- 20 Dorothea Wendebourg, ‚Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen?‘. Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche, ZThK 4 (1997), 437-467.
- 21 Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche, vorgelegt vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 32003, 52.
- 22 Vgl. Bernd Jörg Diebner, Der sog. ‚Aaronitische Segen‘ (Num 6,24-26) – biblischer Text und liturgische Praxis, in: H. Riehm (Hg.), Festschrift für Frieder Schutz. Freude am Gottesdienst, Heidelberg 1987, 201-218, 216.