



Transformationen des Lutherischen Die Frage nach konfessioneller liturgischer Identität und ihrer gegenwärtigen Relevanz im deutsch-brasilianischen Dialog¹

Alexander Deeg²

Júlio César Adam³

Zusammenfassung: Der Artikel ist Teil eines brasilianisch-deutschen Forschungsprojekts, das sich mit der Frage beschäftigt, ob es (noch) möglich ist, von einer lutherischen liturgischen Identität zu sprechen. Der Hintergrund in Deutschland und Brasilien ist sehr unterschiedlich: Die deutsche Situation ist durch einen wachsenden Säkularismus und explizite und implizite Forderungen nach Überwindung des innerprotestantischen Konfessionalismus gekennzeichnet. In Brasilien hingegen gewinnt die Idee, "lutherisch" zu sein, an Unterstützung, insbesondere im Gegensatz zum wachsenden Einfluss evangelikaler Bewegungen. Der Artikel diskutiert historische und aktuelle Beispiele lutherischer liturgischer Entwicklungen und plädiert für eine Perspektive, die lutherische liturgische Identität in ihrer Transformationsdynamik beschreibt und normativ mit einer Transformationsdynamik identifiziert.

Schlüsselwörter: Identität; Lutherische Konfessionalität; Kult; Liturgie; Brasilien; Deutschland

‘Gibt es’ (gegenwärtig noch) konfessionelle Identitäten innerhalb der evangelischen Kirchen? Ist es (noch) sinnvoll, von einer ‚evangelisch-lutherischen Identität‘ zu sprechen – im Gegenüber zu einer reformierten bzw. unierten? In Deutschland ist mit diesen Fragen zugleich die kirchenpolitische Frage nach Bedeutung und Zukunft der „Vereinigten Evangelisch-Lutherischen

¹ Der vorliegende Beitrag ist eine geringfügig aktualisierte Version des gleichnamigen Artikels aus dem Jahr 2021, erstveröffentlicht in KuD 67 (2021), 326– 352.

² Institut für Praktische Theologie der Universität Leipzig, Beethovenstr. 25, 04107 Leipzig, alexander.deeg@uni-leipzig.de

³ Praktische Theologia, Faculdades EST, São Leopoldo, RS, julio3@est.edu.br.



Kirche“ in einer sich seit 2015 als „Gemeinschaft ihrer Kirchen“ selbst als „Kirche“ (Grundordnung der EKD, Art. 1 (1) 4) verstehenden „Evangelischen Kirche in Deutschland“ mit aufgerufen – und auch deshalb wurde und wird über konfessionelle Identitäten in den vergangenen Jahren immer wieder nachgedacht und teilweise auch heftig gestritten. Das war und ist Anlass für uns, das Thema als praktisch-theologische Forschungsfrage aufzunehmen und dabei die Situationen in Brasilien und in Deutschland vergleichend in Beziehung zu setzen. Ein gemeinsames Projekt der Universität Leipzig und der Faculdades EST in São Leopoldo begann 2021. Der hier vorliegende Artikel fokussiert die Fragestellung und blickt auf den weiteren Forschungsprozess.

Post-konfessioneller Protestantismus oder Neuentdeckung des Lutherischen?

Die zwölfte Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) verabschiedete am 9. November 2020 „Zwölf Leitsätze zur Zukunft einer aufgeschlossenen Kirche“.⁴ ‚Konfessionalität‘ kommt *expressis verbis* in dem Papier nur im Kontext des fünften Leitsatzes vor, der die notwendige Stärkung der Ökumene betont – und erscheint dabei als negative Folie: „In einer globalisierten Welt ist die weltweite Ökumene eine Gemeinschaft, die konfessionelle, kulturelle und nationale Grenzen überwindet.“ Umgekehrt heißt es: „Wir fördern neue Formen ökumenischer Gemeindegemeinschaft bis hin zu ökumenischen, mehrkonfessionellen Gemeinden.“ Die Begründung ist nicht zuletzt eine ökonomische: „Konfessionelle Alleingänge sind auf vielen Gebieten auch nicht mehr finanzierbar.“⁵ Die Leitsätze entwerfen das Bild einer evangelischen Kirche, die vor allem auf das ökumenische Miteinander zur katholischen Kirche und zu weiteren Konfessionen blickt und das Ziel einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ verfolgt.⁶ Als *evangelische* Kirche ist sie dabei durch ihr nicht näher bestimmtes „reformatorisches Profil“ gekennzeichnet.⁷ Begrifflich scheint Konfessionalität auf diesem Hintergrund als dunkle Folie: Sie steht für problematische Abgrenzung

⁴ Hinaus ins Weite – Kirche auf gutem Grund. Zwölf Leitsätze zur Zukunft einer aufgeschlossenen Kirche, mit Beschluss der zwölften Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer siebten Tagung am 9. November 2020, greifbar unter: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/zwoelf_leitsaetze_zukunft_kirche_ES_2021.pdf (15.05.2021).

⁵ Alle Zitate ebd., 21,

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

und fehlende Weltoffenheit, aber letztlich auch für mangelnde Einsicht in die realen kirchlichen Herausforderungen (einschließlich der finanziellen Situation).

Der zwölfte und letzte Leitsatz ist dem Verhältnis von „EKD und Landeskirchen“ gewidmet. Die EKD sieht sich als „Kirche“ in der Gemeinschaft der „Gliedkirchen“ und als „Gemeinschaftsplattform für alle, die sich zur evangelischen Kirche zählen.“⁸ Im Miteinander der Player werden dann auch – eher am Rande – die „gliedkirchlichen Zusammenschlüsse“ erwähnt.⁹ Ziel sei es, die Stärken zu stärken und Doppelstrukturen abzubauen.

Dass es sich bei der EKD um einen Zusammenschluss von 20 *konfessionell geprägten* Gliedkirchen handelt, die entweder lutherisch oder uniert oder reformiert sind, wird in dem gesamten Papier des Z-Teams und der Synode nicht erwähnt. Dass es nicht einfach nur „gliedkirchliche Zusammenschlüsse“ gibt, sondern dass auch diese eigene, konfessionell bestimmbare Identitäten haben, kommt in dem Papier ebenfalls nicht vor. Die Zukunft des deutschen Protestantismus, wie es das Papier vorschlägt, ist post-konfessionell, allgemein ‚evangelisch‘, ‚reformatorisch‘ oder ‚protestantisch‘.

Angesichts zunehmender Säkularisierung erscheint dies in vieler Hinsicht konsequent und die Frage nach konfessioneller Identität für viele als eine eigentümlich sinnlose bzw. mindestens rückwärtsgewandte Frage. Im Jahr 2021 lebten in Deutschland ca. 26% Katholik:innen, 24% Evangelische, 4% konfessionsgebundene Muslime und 42% Konfessionslose.¹⁰ Die Leitdifferenz, die sich deutlich wahrnehmen lässt, ist die zwischen ‚religiös‘ und ‚säkular‘. Vor allem in Ostdeutschland lautet die Frage nicht: „Bist du lutherisch oder uniert oder reformiert?“, sondern: „Bist du religiös?“ (und nicht selten wird laut oder in Gedanken ergänzt: „Bist du religiös – oder normal?“). Und wenn schon religiöse Identität bestimmt wird, dann gibt es Abgrenzungen zum Islam bzw. innerhalb des Christentums zwischen evangelischer und katholischer Kirche. Das ‚Lutherische‘ verschwindet nicht nur aus Texten der EKD, sondern auch aus dem Raster öffentlicher Wahrnehmung.¹¹

⁸ Ebd., 34.

⁹ Ebd., 35.

¹⁰ Die Zahlen finden sich unter: <https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-2021> (19.08.2023).

¹¹ Vgl. zur „Kultur der Konfessionslosigkeit“ O. Müller/G. Pickel/D. Pollack, Kirchlichkeit und Religiosität in Ostdeutschland: Muster, Trends, Bestimmungsgründe, in: M. Domszen (Hg.), Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, Leipzig 2005, 23–64, 29; und vgl. den neueren Beitrag: M. Domszen, Zwischen einem „Mia san mia“-Gefühl und der Ahnung von der Nacktheit des Kaisers. Irritationen und Perspektiven kirchlicher Arbeit heute, in: PTh 108 (2019), 287–311.



Im Blick auf das kirchliche Mitgliedschaftsrecht formuliert Michael Domsgen, was ganz ähnlich auch für die binnenprotestantische Konfessionalität gelten könnte: „Die Kirchen operieren mit Strukturen und Vorgaben, die einmal gut funktioniert haben, gegenwärtig jedoch immer deutlicher an ihre Grenzen kommen. Sie sind uns vertraut. Sie haben auch einen tieferen Sinn, können also aus einer bestimmten Logik heraus gut erklärt werden. Und doch scheint es, dass damit eine Realität abgebildet wird, die es gegenwärtig immer weniger und in manchen Regionen fast gar nicht mehr gibt.“¹²

Das Verschwinden innerevangelischer Konfessionalität kann als später Sieg der Unionsbestrebungen vor zweihundert Jahren oder auch als notwendige Folge der Leuenberger Erklärung 1973 gesehen werden. Freilich würde Leuenberg damit einseitig und u.E. falsch interpretiert. Die Erklärung baute dialogische Brücken, ermöglichte nach Jahrhunderten der Trennung Kirchengemeinschaft zwischen lutherischen, unierten und reformierten Kirchen und so ein Miteinander in allen Aspekten gottesdienstlicher Praxis. Dabei allerdings heißt es: „Eine Vereinheitlichung, die die lebendige Vielfalt der Verkündigungsweisen, des gottesdienstlichen Lebens, der kirchlichen Ordnung und der diakonischen wie gesellschaftlichen Tätigkeit beeinträchtigt, würde dem Wesen der mit dieser Erklärung eingegangenen Kirchengemeinschaft [zwischen lutherischen und reformierten Kirchen, AD/JCA] widersprechen.“¹³ Das Ziel von Leuenberg ist also nicht ein post-konfessioneller Protestantismus, sondern ein bewusst multi-konfessionelles, binnendifferenziertes, vielfältiges evangelisches Christentum.

Angesichts der auf den ersten Blick zahlreichen Argumente, die für eine post-konfessionelle EKD zu sprechen scheinen, seien zwei Aspekte doch bereits einleitend angedeutet, die das Bild mindestens komplexer machen:

(1) Da ist zum einen der Rückblick auf die ‚Reformationsdekade‘. Sie begann faktisch als ‚Lutherdekade‘ – symbolisch etwa sichtbar an den 800 bunten Luther-Skulpturen von Otmar Hörl, die 2010 auf dem Wittenberger Marktplatz standen und danach in alle Welt versandt wurden. Aber auch das Logo der Reformationsdekade zeigte ein stilisiertes Luther-Porträt verbunden mit dem Satz „Am Anfang war das Wort“. Die Frage, ob und wie die Vielfalt des Protestantismus angesichts dieser Luther-Fokussierung sichtbar werden kann, stellte sich bald. In den Diskussionen wurde

¹² Domsgen, Zwischen einem „Mia san mia“-Gefühl und der Ahnung von der Nacktheit des Kaisers, 298.

¹³ Leuenberger Konkordie (1973), Nr. 45.

deutlich, dass ein differenzierter Blick auf die Entwicklungen und Logiken der unterschiedlichen Reformationen nicht nur historisch unerlässlich, sondern auch für gegenwärtige Wahrnehmungen lohnend ist.¹⁴ Auch die Schattenseiten der Reformation (wie etwa Luthers Antijudaismus) können nur angemessen diskutiert werden, wenn sie differenziert auf dem jeweiligen theologischen¹⁵ und gesellschaftlichen Hintergrund wahrgenommen werden.

(2) Gleichzeitig spielt ‚das Lutherische‘ weltweit eine durchaus wahrnehmbare Rolle. Der 1947 gegründete Lutherische Weltbund umfasst derzeit 148 Mitgliedskirchen in 99 Ländern mit insgesamt ca. 75,5 Millionen Christ:innen.¹⁶ 2019 initiierte der LWB einen auf drei Jahre angelegten Studienprozess ‚Being Lutheran‘, in dem es um die Frage nach lutherischen Identitäten (bewusst im Plural formuliert) geht.¹⁷ Der Grund für die Nachfrage nach Identität ist hier nicht das Verschwinden konfessioneller Identität, sondern eher die Wahrnehmung weitreichender globaler Pluralität angesichts unterschiedlicher nationaler, kultureller und sozialer Kontexte. Die Frage, wie sich ‚lutherische Tradition‘ in diesen Kontexten ausdrückt und was diese Wahrnehmung der Vielfalt für die Zukunft bedeutet, leitet den Prozess: „[...] we want to discern ways in which we creatively express law and gospel, faith and works, nature and grace, justification and sanctification, freedom and vocation – marks of our common Lutheran heritage.“¹⁸

Dazu führte der LWB eine Umfrage in allen Mitgliedskirchen unter dem Titel ‚Global Survey on Being Lutheran‘ durch.¹⁹ Das ‚Lutherische‘ wurde dabei teilweise durch dogmatische Aspekte bestimmt (‚Gesetz und Evangelium‘; der entsprechende Satz lautet: ‚I understand law and gospel.‘), teilweise durch Praktiken (Wie oft wird die Bibel bzw. der Kleine Katechismus gelesen, wie häufig werden Gottesdienste besucht oder das Abendmahl empfangen, wie häufig wird in der eigenen Kirche über die Confessio Augustana bzw. das Konkordienbuch gesprochen, wie häufig

¹⁴ Vgl. nur exemplarisch die fünfbändige Reihe ‚Reformation heute‘ (Leipzig 2013–2017), die sich im europäischen Kontext mit Grundlagen und Auswirkungen der Reformation beschäftigte und dabei die Themen Bildung, Staat, Individualität, Medien und Menschenbilder reflektierte.

¹⁵ Vgl. exemplarisch *Chr. Axt-Piscalar/A. Oblemacher* (Hg.), *Die lutherischen Duale. Gesetz und Evangelium, Glaube und Werke, Alter und Neuer Bund, Verheißung und Erfüllung*, im Auftrag der Bischofskonferenz der VELKD, Leipzig 2021.

¹⁶ Vgl. zu diesen Angaben <https://de.lutheranworld.org/> (19.08.2023).

¹⁷ Vgl. grundlegend <https://www.lutheranworld.org/content/lutheran-identities-study-process> (19.08.2023).

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Die Umfrage wurde und wird begleitet von der Anregung zu Gruppengesprächen über ‚Being Lutheran‘ und eine Webinar-Serie zum Thema. Vgl. inzwischen auch K. Fitschen/N. Grochowina/O. Schuegraf (Hg.), *Lutherische Identität. Kulturelle Prägung und reformatorisches Erbe*, Gütersloh 2023.



denken einzelne an ihre Taufe?). Darüber hinaus konzentrierte sich der Fragebogen – auf den ersten Blick überraschend – auf die Wirkung des Heiligen Geistes und die Frage nach „spiritual gifts“ (Geistesgaben). Dies entspricht einerseits der thematischen Orientierung der LWB-Konsultation in Addis Abeba 2019, die unter dem Thema „We believe in the Holy Spirit. Global Perspectives on Lutheran Identities“ stand und die den Ausgangspunkt des Studienprozesses markiert.²⁰ Mit dem Thema „Geist“ deutet sich andererseits ein Kontext der Diskussion an, der für das weltweite Luthertum große Bedeutung hat: die Notwendigkeit der Verhältnisbestimmung zu den (wachsenden) Pfingst- und neo-pentekostalen Kirchen.²¹ Offiziell freilich erwähnt der LWB die dadurch für viele Mitgliedskirchen gegebene Herausforderung nicht, sondern schreibt:

The overall goal of the Lutheran Identity Study Process is to analyze contemporary Lutheran spirituality, and affirm the way in which the Holy Spirit works through the ministry of the church to form, revive, and equip us to live out our faithful vocations in the next 500 years of the Lutheran communion.²²

Wann immer nach Identität gefragt wird, bedeutet dies, dass sich diese nicht mehr von selbst versteht. Insofern sind Prozesse einer expliziten Suche nach Identität immer auch ein Krisenphänomen;²³ andererseits aber bedeutet ein „Study process“, dass das Gesuchte *durch* den Prozess neu hervorgebracht wird (oder jedenfalls werden kann).

Gerade auf dem Hintergrund der knapp skizzierten Diskussion im deutschsprachigen Kontext, in dem die Frage nach lutherischer Identität teilweise als rein kirchenpolitische Maßnahme einer in die Defensive geratenen „Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche“ wahrgenommen wird, erscheint uns der weltweite lutherische Identitätsprozess bedeutsam – in mindestens vierfacher Hinsicht: (1) Ziel eines Identitätsprozesses kann es nicht sein, eine Art ‚Wesen des Lutherischen‘, das sich in propositionalen Sätzen fassen ließe, möglichst klar zu bestimmen oder

²⁰ The Lutheran World Federation, Lutheran Identity Process Phase I, Full Report and Lessons Learned, Genf 2020, greifbar unter: https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2020/documents/2020_dtmj_addis_ababa_lutheran_identity_consultation_a4_en.pdf (19.08.2023).

²¹ Weltweite Zahlen der Verbreitung sind schwer zu bestimmen. Forschende gehen von ca. 200 bis 600 Millionen Menschen aus, die sich zu Kirchen der Pfingstbewegung zählen, wobei die klassischen Pfingstkirchen einen eher kleinen Teil ausmachen gegenüber den vor allem im Global South rapide wachsenden neo-pentekostalen Kirchen.

²² The Lutheran World Federation, Lutheran Identity Process, 5.

²³ Vgl. A. Deeg, Leben auf der Grenze. Die Externität christlicher Identität und die Sprachgestalt kirchlicher Gottesrede, in: *ders./S. Henser/A. Manzeschke* (Hg.), Identität. Biblische und theologische Erkundungen (BThS 30), Göttingen 2007, 277–300; vgl. auch R. Eickelpasch/C. Rademacher, Identität, Themen der Soziologie, Bielefeld 42013, 5–14.

lutherische Inhalte bzw. Formen zu fixieren, die dann für alle Zeiten und an allen Orten genauso auffindbar sein müssten. Der Lutherische Weltbund spricht daher im Plural von „identities“; wenn wir weiterhin im Singular von Identität reden, ist dieser Facettenreichtum in historischer und globaler Perspektive im Blick. (2) Damit ist der Fokus eher ein deskriptiver als ein normativer. Es geht um wechselseitige Wahrnehmungen und Beschreibungen. (3) Der Blick richtet sich in die Zukunft – und nicht auf das Festhalten an einer (wie auch immer bestimmten) Tradition. (4) Es geht nicht um Abgrenzung, sondern darum, Eigenes in den Diskurs einzubringen. Das aber ist freilich nur dann möglich, wenn die Frage nach dem ‚Eigenen‘ wenigstens gestellt und gemeinsam nach einer Antwort gesucht wird.

Der Fragebogen mit seiner durchaus eigentümlichen Konzentration auf Themenfelder, Texte und die Pneumatologie kann u.E. kritisch betrachtet werden, die Zielrichtung des LWB aber weist in die richtige Richtung. Wir meinen: Besonders hilfreich für die Frage nach lutherischer Identität ist die Wahrnehmung von Praktiken, insbesondere von liturgischen Praktiken.

Die Liturgie als Praxis der Identität

Die ritualistische Dimension gelebter Religion und ihre Bedeutung für die Frage nach Identität

Gelebte Religion findet sich in individuellen und sozialen Praktiken, in Einstellungen und Haltungen, Überzeugungen und Werten. Dafür steht noch immer das vielfach verwendete religionsphänomenologische Modell von Charles Y. Glock aus den 1950er Jahren.²⁴ Glock unterscheidet fünf Dimensionen: die ritualistische, die ideologische (bekenntnishafte), die intellektuelle, sowie die Dimensionen religiöser Erfahrung und religiöser Überzeugungen. In zahlreichen empirischen Studien wurde dieses Modell aufgenommen und modifiziert.²⁵

Für eine Studie, die die Frage nach Identität stellt, erscheint die ritualistische Dimension u.E. besonders bedeutsam.²⁶ Zu ihr gehören verschiedene Praktiken wie etwa die Feier von

²⁴ Vgl. C. Y. Glock, *Toward a Typology of Religious Orientation*, New York 1954.

²⁵ Vgl. nur z.B. J.-G. Vaillancourt, *From Five To Ten Dimensions of Religion*. Charles Y. Glock's *Dimensions of Religiosity Revisited*, in: *Australian Religious Studies Review* 21 (2008), 58–69.

²⁶ Vgl. dazu auch E. B. Anderson, *Worship and Christian Identity. Practicing Ourselves*, Collegeville (Minnesota) 2003. Der Methodist Anderson geht in seiner Studie von der Annahme aus: „Christian worship is a cluster of practices in which persons and communities are formed intentionally and unintentionally in particular understandings of self and church“ (29).

Gottesdiensten. Vier Gründe benennen wir, warum wir die Untersuchung liturgischer Praxis für besonders weiterführend halten: (1) Jede liturgische Gestalt ist ein expliziter oder impliziter Aushandlungsprozess zwischen Tradition und Innovation, zwischen dem Bezug auf die Herkunft und der Reaktion auf gegenwärtige Herausforderungen. Dies gilt in besonderer Weise für die Frage nach *lutherischer* Liturgie, für die dieser Prozess der Aushandlung seit den Anfängen zu den besonderen Kennzeichen gehört. So stand für Luther und die lutherische Reformation der Anschluss an die ‚Messform‘ außer Frage. In CA XXIV „Von der Messe“ heißt es:

Man legt den Unsern mit Unrecht auf, daß sie die Messe abgetan haben sollen. Denn das ist offenbar, daß die Messe, ohne Ruhm zu reden, bei uns mit größerer Andacht und Ernst gehalten wird, als bei den Widersachern. [...] So ist auch in den öffentlichen Zeremonien der Messe keine merkliche Änderung geschehen, als daß an etlichen Orten neben lateinischem Gesang deutsche Gesänge gesungen werden, um das Volk damit zu lehren und zu üben, zumal alle Zeremonien vornehmlich dazu dienen sollen, daß das Volk davon lerne, was ihm von Christus zu wissen not ist.

Beides wird hier deutlich: der Anschluss an die Tradition *und* die reformatorische Erneuerung, die zu einer ernsthafteren Partizipation führen sollte und die die neu (und im Rückblick lässt sich sagen: durchaus einseitig) entdeckte pädagogische Dimension öffentlichen Gottesdienstes unterstreicht.²⁷

(2) Öffentliche Gottesdienste erscheinen als repräsentative Gestalt religiöser Praxis. Dies wurde in den vergangenen Jahren angesichts schwindender Teilnehmerszahlen an den Sonntagsgottesdiensten immer wieder in Frage gestellt. Nicht zuletzt die Corona-Pandemie und die mediale Aufmerksamkeit auf den Ausfall von ‚Präsenzgottesdiensten‘ im ersten Lockdown in der Passionszeit 2020 und auf die Diskussion um die Möglichkeit von Präsenzgottesdiensten zu Weihnachten 2020 zeigten allerdings, dass und wie Gottesdienste nach wie vor als repräsentative Gestalt christlicher Praxis in der Gesellschaft wahrgenommen werden. Sie sind Orte, an denen sich Religion öffentlich zeigt.

(3) Aus binnenevangelischer Perspektive ergibt sich als weiteres, dezidiert theologisches Argument, dass evangelische Ekklesiologie von der Kirche als „creatura verbi“ ausgeht, die immer

²⁷ Vgl. zur Problematik der lutherischen liturgischen Konzentration auf die Dimension der Lehre: *A. Deeg*, Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik, APTLH 68, Göttingen 2012, 91–95.

neu von Wort und Sakrament lebt. Es liegt daher nahe, besonders auf den Vollzug zu blicken, in dem diese immer neue Konstitution von Kirche primär geschieht.²⁸

(4) Ein forschungspragmatischer Aspekt soll nicht vernachlässigt werden: Liturgische Praktiken sind (relativ) leicht wahrnehmbar und beschreibbar.

Lutherische liturgische Identität – aktuelle Suchbewegungen

Im deutschsprachigen Kontext hat sich durch die Erarbeitung und Einführung des „Evangelischen Gottesdienstbuchs“ (1999) die Schwierigkeit ergeben, dass es unmöglich ist, auf eine Agende zu zeigen, um lutherisch liturgische Identität zu bestimmen – wie dies jedenfalls intentional die Idee des Agendenwerks der 1950er Jahre war. In der Einführung des Evangelischen Gottesdienstbuchs heißt es: „Es führt die lutherisch, uniert und reformiert geprägten Traditionen der Agenden I beider Kirchen (1955 und 1959) zusammen und tritt an deren Stelle. Es erschließt den Reichtum dieser gewachsenen reformatorischen Traditionen für das gottesdienstliche Leben der evangelischen Gemeinden heute.“²⁹ Klaus Raschzok schreibt dazu: „Identität wird [...] nicht mehr konfessionell, sondern reformatorisch bestimmt.“³⁰

Im Januar 2014 wurde in der Reihe der „Texte aus der VELKD“ ein Thesenpapier veröffentlicht, verfasst von Christine Axt-Piscalar, Klaus Raschzok und Alexander Deeg zum Thema „Evangelisch-lutherische liturgische Identität“.³¹ Im Geleitwort erkennt auch der damalige Leitende Bischof der VELKD Gerhard Ulrich, dass die Fragestellung angesichts der gegenwärtigen Diskurse um den Gottesdienst „nachrangig“ zu sein scheint. Ulrich meint aber: „In der agendarischen Arbeit stellt sie sich jedoch unvermeidlich, denn Agenden haben eine ekklesiale Funktion.“³² Entsprechend stellt das Papier fest, dass die Frage nach einer lutherischen liturgischen Identität notwendig sei,

²⁸ Vgl. A. Deeg, Kirche aus dem Wort. Ekklesiologische Implikationen für eine Theologie des Gottesdienstes aus lutherischer Sicht, in: B. Jeggel-Merz/B. Kranemann (Hg.), Liturgie und Konfession. Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch, Freiburg/Basel/Wien 2013, 180–196.

²⁹ EGb, Einführung, 13.

³⁰ K. Raschzok, Lutherische liturgische Identität. Zur Phänomenologie des liturgisch-räumlichen Erlebens, Leipzig 2020, 34.

³¹ Evangelisch-lutherische liturgische Identität. Texte aus der VELKD Nr. 169, Januar 2014.

³² Ebd., 1. Vgl. an dieser Stelle auch den Artikel 5 der Verfassung der VELKD, in dem es heißt: „Die Vereinigte Kirche gibt sich Ordnungen für den Gottesdienst, insbesondere Agende und Gesangbuch, die die Gemeinsamkeit in der Vereinigten Kirche fördern sollen. Die Gliedkirchen sollen diese Ordnungen für ihren Bereich einführen.“

„damit nicht ein Popanz ‚des Lutherischen‘ begrifflich aufgebaut wird, hinter dem sich nichts mehr verbirgt, aber auch nicht traditionsvergessen schlicht behauptet wird, es gebe das ‚Lutherische‘ *in liturgiis* nicht mehr, nur weil sich der Variantenreichtum des agendarischen Gottesdienstes zwischenzeitlich über die ursprünglichen Grundgestalten gelegt hat oder weil der lutherisch geprägte gottesdienstliche Typus Leitcharakter weit über die evangelisch-lutherischen Landeskirchen hinaus gewonnen hat [...].³³

In Folge werden dann drei ‚Ansätze‘ vorgestellt, die das Phänomen evangelisch-lutherischer liturgischer Identität beschreiben. (1) Ein erster Ansatz blickt auf das Wechselspiel von gottesdienstlichen Gestalten und lutherischem Bekenntnis, reflektiert also das In- und Miteinander von *lex orandi* und *lex credendi*. Dabei ist es vor allem „die Betonung der Externität der Selbstgabe Jesu Christi“ im Abendmahl sowie die „Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi zum Heil der Glaubenden“ im Wort, die für alle liturgische Gestalten in lutherischer Perspektive normative Bedeutung hat.³⁴ (2) Der zweite Ansatz betont die „Traditionskontinuität lutherischer Gottesdienstpraxis“.³⁵ Die grundlegende Einsicht, wonach „Glaube [...] in seiner gelebten Praxis [...] ein kreatives Geschehen aus der Tradition heraus“ sei,³⁶ sei bereits Luther bewusst gewesen und habe zu eher zögerlichen liturgischen Reformen geführt. Traditionskontinuität³⁷ beschreibe die Verbindung „heutiger lutherischer Gottesdienstpraxis zur gottesdienstlichen Tradition der Kirche“, die sich freilich in immer neuen Gestalten und keineswegs „in der bloßen Repristination historischer Gottesdienstformen“ beschreiben lasse.³⁸ Die Wertschätzung der Messform mit ihrer Dramaturgie der beiden Höhepunkte Predigt und Abendmahl, die Bedeutung des Kirchenjahres und der Perikopenordnung, das gemeinsame Agieren unterschiedlicher Rollenträger:innen werden u.a. als Merkmale genannt. Negativ bedeute Traditionskontinuität freilich auch, dass weder das

³³ Ebd., 4.

³⁴ Ebd., 5.

³⁵ Ebd., 6–9.

³⁶ Ebd., 6.

³⁷ Der Begriff wurde 2009 durch *Klaus Raschzok* in die Diskussion gebracht; vgl. ders., Die notwendige Fortsetzung des agendarischen Erneuerungsprozesses. Ergebnisse einer Ausschussarbeit, in: *M. Meyer-Blanck/ders./H. Schmier* (Hg.), *Gottesdienst feiern. Zur Zukunft der Agendenarbeit in den evangelischen Kirchen*, Gütersloh 2009, 9–25; ders., Traditionskontinuierlicher Gottesdienst. Eine terminologische Neuschöpfung und ihre Begründung, in: *Quatember 77* (2013), 205–213. Dieser Text findet sich neu abgedruckt auch in: *Raschzok*, *Lutherische liturgische Identität*, 95–102.

³⁸ *Evangelisch-lutherische liturgische Identität*, 7.



Belieben der für den Gottesdienst Verantwortlichen noch einseitig die vermeintlichen oder tatsächlichen Erwartungen der Feiernden den Gottesdienst bestimmen.³⁹

(3) Im dritten Ansatz wird phänomenologisch auf die Gottesdienste geblickt und zunächst festgehalten:

Im Dialog der Konfessionen stehen sich [...] nicht jeweils substanzhaft definierte Identitäten gegenüber, sondern lebendige und bewegliche Mischformen aus historisch Gewordenem, ideell Bestimmbarem, unbewusst Wichtigem und persönlich Geprägtem. Dies macht die Schwierigkeit und den Reiz einer liturgischen Arbeit aus, die das *Konfessionelle* nicht als vermeintlich überwundene Größe negiert, sondern bewusst und reflektiert ins Spiel bringt.⁴⁰

Mit der Formel „das äußere Wort in leiblicher Gestalt“⁴¹ wird dann das spezifisch Lutherische bestimmt. Im 16. Jahrhundert wandte sich lutherische Gottesdienstlehre gegen die ‚schwärmerische‘ Position der ‚Spiritualisten‘ einerseits, gegen die römische Position andererseits. Gegen die ‚Schwärmer‘ wurde die notwendige Leiblichkeit betont: Gott handelt „mit uns durchs mündliche wort des Euangelij und durch leypliche Zeychen“.⁴² Gegen jede Institutionalisierung der Heilsvermittlung in kirchlich-hierarchischer bzw. material-substanzieller Weise wurde die Externität des Wortes groß gemacht, das sich niemals ‚haben‘, sondern immer nur in, mit und unter den äußerlichen Vollzügen erwarten lässt.

Für die dialogische Weiterentwicklung konfessioneller Prägungen nimmt das Papier den Dialograum des weltweiten Luthertums in den Blick.⁴³ Gleichzeitig ist aber auch deutlich, dass es wegen der Notwendigkeit dieses Dialogs eine eigenständige lutherische liturgische Arbeit im deutschsprachigen Bereich brauche.

Die Überlegungen dieses Papiers hat in den vergangenen Jahren vor allem der inzwischen emeritierte Neuendettelsauer Praktische Theologe Klaus Raschzok weitergeführt. Der 2020 erschienene Band „Lutherische liturgische Identität“ versammelt Beiträge Raschzoks, die den Begriff der Traditionskontinuität weiter profilieren. Raschzok schreibt grundlegend: „Lutherisch

³⁹ Ebd., 8.

⁴⁰ Ebd., 10.

⁴¹ Ebd., 13.

⁴² WA 18, 136.

⁴³ Vgl. Evangelisch-lutherische liturgische Identität, 17.



geprägte gottesdienstliche Kultur braucht sowohl kulturelle und kirchliche Traditionen, wie sie sich zugleich glaubwürdig den Transformationen der Gegenwart zu öffnen hat.“⁴⁴

Besonders anregend erscheint der Begriff der „gottesdienstliche[n] Atmosphäre“, den Raschzok einführt und in dem er die lutherische liturgische Identität primär verortet.⁴⁵ Damit nimmt er – ohne näher darauf einzugehen – einen Leitbegriff der Neueren Phänomenologie auf⁴⁶ und betont die Wahrnehmbarkeit des Lutherischen. In einzelnen Artikeln bedenkt Raschzok liturgische Räume,⁴⁷ beschreibt vasa sacra⁴⁸ und liturgische Gewänder⁴⁹ sowie Paramente⁵⁰ – und zeigt exemplarisch, worauf hingewiesen werden kann, wenn phänomenologisch nach liturgischen Identitäten gesucht wird.

Der Entwurf einer Taufagende von VELKD und UEK (2019) und die Problematik der Hervorbringung einer lutherischen Praxis

Im deutschsprachigen evangelischen liturgischen Diskurs gibt es ein Beispiel aus den vergangenen Jahren, das die Problematik der Suche nach Identität im liturgischen Bereich in besonderer Weise spiegelt. Die Arbeit an einer neuen Taufagende wurde von kirchenpolitischen Fragen nach der Bedeutung binnenprotestantischer konfessioneller Differenzierungen (und nach Zukunft und Relevanz der gliedkirchlichen konfessionellen Verbände, insbesondere der VELKD) überlagert. Die Dynamik des Willens zur ‚Vereinheitlichung‘ des Evangelischen auf der einen Seite, brachte und bringt auch die gegenteilige Dynamik der Profilierung des ‚Eigenen‘ auf der anderen Seite hervor.

Die derzeit gültige Taufagende der VELKD stammt aus dem Jahr 1988. Angesichts zahlreicher neuer Entwicklungen (Tendenz zur Verschiebung des Taufalters nach hinten;

⁴⁴ Raschzok, Lutherische liturgische Identität, 51.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Vgl. G. Böhme, Atmosphäre. Essays zur neueren Ästhetik, Berlin 2013; H. Schmitz, Atmosphären, Freiburg 2016.

⁴⁷ Vgl. Raschzok, Das Konzept heiliger Räume aus evangelisch-lutherischer Sicht – veranschaulicht in der Nürnberger St. Sebalduskirche, in: ders., Lutherische liturgische Identität, 249–277.

⁴⁸ Vgl. Raschzok, Sehen und Berühren. Die Vasa Sacra der Nürnberger St. Lorenzkirche, in: ders., Lutherische liturgische Identität, 297–306.

⁴⁹ Vgl. Raschzok, In-vestition – Liturgische Gewänder im evangelischen Gottesdienst, in: ders., Lutherische liturgische Identität, 307–314; ders., Textiler „Klassiker“. 200 Jahre Talar mit Beffchen als Identitätssymbol des Protestantismus, in: ders., Lutherische liturgische Identität, 315–332.

⁵⁰ Vgl. Raschzok, Im „Dunkel der Unwissenheit“. Die Anfänge des lutherischen Paramentenwesens bei Wilhelm Löhe und dem Niedersächsischen Paramentenverein, in: ders., Lutherische liturgische Identität, 343–361.

Beliebtheit von Taufen an anderen Orten und z.B. von Tauffesten; Neuentdeckung von traditionellen Symbolen etc.) stand eine Neubearbeitung dringend an. Im Bereich der unierten Kirche war das „Taufbuch“ im Jahr 2000 erschienen, was eine Neuauflage weniger dringlich machte.⁵¹ So begann der Liturgische Ausschuss der VELKD mit der Arbeit an einer Taufagende; der UEK-Ausschuss wurde zunächst nur über die Entwicklungen informiert.

Gleichzeitig ist aber spätestens seit dem Evangelischen Gottesdienstbuch klar, dass agendarische Arbeit im deutschsprachigen Kontext nur dann gelingen kann, wenn sie die getrennten liturgischen Ausschüsse von UEK und VELKD immer wieder in der gemeinsamen Arbeit verbindet. So wurde nach teilweise heftigen Diskussionen auch die Arbeit an der Taufagende gemeinsam weitergeführt und 2019 ein Entwurf zur Erprobung vorgelegt.⁵² In der Einführung heißt es, der vorgelegte Entwurf wolle „den jeweiligen konfessionellen liturgischen Identitäten aktuell Ausdruck [...] verleihen“ und gleichzeitig „differenzierte Antwortversuche auf die in den vergangenen Jahren eingetretenen Veränderungen der Taufpraxis [...] geben.“⁵³

Der Entwurf bietet zwei Formen der Taufe, die in den jeweiligen Ausschüssen individuell erarbeitet wurden. So liegt eine Form I (VELKD) und eine Form II (UEK) vor, deren Unterschied in der Einleitung wie folgt bestimmt wird: „Während die lutherisch geprägte Form I (VELKD) stärker von einem wechselseitigen ‚Versprechen‘ (Ernst Lange) von Lebenswelt und liturgischer Tradition im rituellen Vollzug ausgeht, setzt Form II (UEK) den Akzent eher auf die situative Vermittlungsleistung in der aktuell versammelten Gemeinde und stellt den Feiernden die Taufe stärker verkündigend vor Augen.“⁵⁴ Überpointiert formuliert ließe sich sagen: Taufe primär als ritueller Vollzug auf Seiten der VELKD, Taufe als Verkündigung auf Seiten der UEK. Später heißt es: „Form I versteht sich als ein Beitrag zu einer erlebnisbezogenen subjektiven Aneignung des kirchlichen Symbolbestandes.“⁵⁵ Betont wird die „Kraft der biblischen Sprache“ sowie „die elementare Fremdheit wie de[r] Bedeutungsüberschuss der kirchlichen Tradition“.⁵⁶ Dabei ist

⁵¹ Taufbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union, Bd. 2, im Auftrag des Rates hg. von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, Berlin/Bielefeld 2000.

⁵² Die Taufe. Entwurf zur Erprobung. Taufbuch für die Union Evangelischer Kirchen in der EKD. Agende III, Teilband 1 der VELKD für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Kirchenamt der EKD, Hannover 2019.

⁵³ Ebd., 8.

⁵⁴ Ebd., 9.

⁵⁵ Ebd., 17.

⁵⁶ Ebd., 17.



besonders der Versuch markant, die Taufe als Weg in den Kirchenraum hinein zu verstehen, ein Weg durch die Kirche als symbolischer Ausdruck der Verbindung von „Christusweg und eigene[m] Lebensweg“.⁵⁷ Form I „sucht lebensweltliche Anschlussfähigkeit durch ein starkes Erleben der Handlung, weniger durch erklärende Vermittlung.“⁵⁸ Gleichzeitig findet sich eine Orientierung an Martin Luthers Taufbüchlein (1523/26), das als Teil der lutherischen Bekenntnisse besondere Relevanz für lutherische Kirchen hat. Unter anderem enthält Form I ein Gebet an der Taufstätte in Anlehnung an Martin Luthers Sintflutgebet und einen Taufsegens nach der Taufe, der „in Anlehnung an Martin Luthers Taufbüchlein gestaltet“ ist.⁵⁹

Die Rückmeldungen zu dem Entwurf zur Erprobung zeigten das Scheitern dieses Entwurfs – und mit ihm das Scheitern der *Kreation* einer spezifisch konfessionellen lutherischen Taufagende. Vor allem die konfessionelle Aufteilung der beiden Grundformen konnte nicht überzeugen. In einer landeskirchlichen Stellungnahme heißt es: „Anstatt z. B. verschiedene Sprachformen nebeneinander zu stellen und je nach Kasus theologisch-hermeneutische Alternativen zu bieten, wird hier an einer überlebten Alternative von VELKD und UEK festgehalten, die außerhalb von Gremien im praktischen Vollzug keine Relevanz hat.“⁶⁰ Zustimmung zu Form I als grundlegender liturgischer Form für lutherische Kirchen wurde lediglich aus drei Landeskirchen signalisiert, wobei auch hier Kritik an der Sprache und dem zu geringen Eingehen auf gesellschaftliche Veränderungen geübt wurde. „Der vorliegende Entwurf leistet die dazu [sc. zu einem einheitlichen Agendenwerk] erforderliche Integration von lutherischer und unierter Liturgietradition nicht, er stellt sie lediglich additiv nebeneinander.“⁶¹ Es lässt sich festhalten: Die Bestimmung konfessionell zu unterscheidender Liturgieformulare überzeugte in der gegenwärtigen deutschsprachigen evangelischen Landschaft – jedenfalls in der Weise, wie sie in der Taufliturgie versucht wurde – nicht.

⁵⁷ Ebd., 17.

⁵⁸ Ebd., 17.

⁵⁹ Ebd., 19.

⁶⁰ So aus dem Votum einer großen lutherischen Landeskirche zu der Taufagende.

⁶¹ So das Votum einer anderen lutherischen Landeskirche.



Der Blick nach und von außen und der Weg zu einer bi- bzw. multifokalen Wahrnehmung lutherisch-liturgischer Identitäten

Gerade der zunächst gescheiterte Prozess auf dem Weg einer neuen Taufgilde lässt einen Neuansatz der Fragestellung hilfreich und sinnvoll erscheinen. Wir suchen diesen, indem wir die Situationen in zwei unterschiedlichen Kontexten wahrnehmen. Gerade in der kirchenpolitisch aufgeladenen Situation im deutschsprachigen Bereich wird sich, so unsere Annahme, ein Blick ‚nach außen‘ und ‚von außen‘ als weiterführend erweisen. Als besonders verheißungsvoll erscheint dabei eine deutsch-brasilianische Perspektive: Evangelische Liturgien im 19. Jahrhundert in Brasilien waren zunächst ‚Exporte‘ deutscher Liturgien lutherischer und unierter Provenienz, die durch die Einwanderer aus Deutschland nach Brasilien gebracht wurden, genauer: der bayerischen Liturgie und der preußischen Liturgie (vgl. unten 3). Es scheint uns anregend, ihre Transformationen in Deutschland und Lateinamerika zu beobachten, um zu erkennen, welche Rolle unterschiedliche Kontexte spielen und ob bzw. wie sich ‚das Lutherische‘ jeweils zeigt.⁶²

Die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB) und ihre Liturgien

Brasilien gilt als das am meisten religiöse Land in Lateinamerika, was einen immensen Unterschied zur zunehmend säkularen Situation in Deutschland ausmacht. Ca. 90% der Menschen in Brasilien rechnen sich selbst einer Religion (oder mehreren!) zu; weniger als 1% der Brasilianer:innen geben an, dass sie *nicht* an Gott oder ein höheres Wesen glauben.⁶³ Noch 1891 war der Katholizismus die einzige offizielle Religion; in der Volkszählung 2010 gaben nur noch 64,6% der Bevölkerung an, zur römisch-katholischen Kirche zu gehören (1970 waren das noch 90%).⁶⁴ Vor allem zugenommen hat die Anzahl der *Evangélicos*, zu denen sich 2010 22,2%

⁶² Dabei muss freilich zugleich bedacht werden, dass es in den vergangenen rund zweihundert Jahren seit Beginn der deutschen Einwanderung nach Brasilien einen beständigen Austausch zwischen deutschsprachigen evangelischen/lutherischen Kirchen und der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien gab.

⁶³ Vgl. *A. Barth/O. Bobsin/R. von Sinner*, Mobilidade religiosa no Brasil: conversão ou trânsito religioso?, in: *I. A. Reblin/R. von Sinner* (Hg.), *Religião e Sociedade: desafios contemporâneos*, São Leopoldo 2012, 231–268.

⁶⁴ Vgl. zu diesen und den weiteren statistischen Angaben <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935420.001.0001/oxfordhb-9780199935420-e-50> (02.05.2021).



bekannt; von diesen wiederum bezeichneten sich 60% als pfingstlerisch und 18,5% als *Evangélicos Históricos*, wozu die Lutheraner, Presbyterianer oder Baptisten gehören. Zur „Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil“ (IECLB; Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien: EKLBB) gehören ca. 700.000 Menschen vor allem im Süden Brasiliens – das sind etwa 0,3% der brasilianischen Gesamtbevölkerung. Die IECLB ist also eine Minderheit zwischen einer immer noch starken katholischen Kirche und deutlich wachsenden (neo-)pentekostalen Gemeinden.⁶⁵

In dieser Situation lässt sich seit einigen Jahrzehnten eine neue Betonung des ‚Lutherischen‘ in der Selbstwahrnehmung und Selbstbeschreibung von Mitgliedern der IECLB wahrnehmen. Menschen, die dieser Kirche angehören, bezeichnen sich zunehmend als ‚lutherisch‘ und nicht als ‚evangelisch‘, um sich von der großen Gruppe der ‚Evangelikalen‘ innerhalb der *Evangélicos* abzugrenzen. Dies hat angesichts des politisch-gesellschaftlichen Einflusses mancher ‚Evangelikaler‘ in Brasilien, wie er zuletzt im Kontext der Corona-Pandemie und im Handeln des ehemaligen Präsidenten Bolsonaro erkennbar war, auch politische Relevanz. Ganz anders als im deutschsprachigen Kontext gewinnt das ‚Lutherisch‘-Sein also gegenwärtig eher an Bedeutung für manche der Mitglieder der IECLB, wogegen die Mehrheit der brasilianischen Bevölkerung über die in Brasilien bestehenden lutherischen Kirchen keine Kenntnis hat. Nicht von ungefähr ist die Kirche unter der Homepage www.luteranos.com.br im Internet zu finden. Die Hauptzeitung der Kirche wurde jahrelang „Evangelische Zeitung“ genannt; seit Ende der 1990er Jahre trägt sie den Titel „Evangelisch-Lutherische Zeitung“.⁶⁶

Die Frage nach Identität steht in Brasilien auch deshalb gegenwärtig vor einer anderen Herausforderung, weil sie dort durch die Erinnerung an 200 Jahre deutsche Einwanderung nach Brasilien geprägt wird.⁶⁷ Im Mai und Juli 1824 kamen erste Gruppen deutscher Auswanderer in

⁶⁵ Vgl. G. Brakemeier, „Somos igreja! Que igreja devemos ser?“ Exigências eclesiológicas luteranas no contexto brasileiro, in: W. Wachholz (Hg.), Igreja e ministério: perspectiva evangélica luteranas, São Leopoldo 2009, 95–105.

⁶⁶ Vgl. M. A. Zimmer, *Assimilação e organização religiosa. Como as igrejas étnicas lidam com a assimilação estrutural de seus membros*. Blumenau 2014, 93ff. – Jüngst gewinnt der Begriff „lutherisch“ im brasilianisch-kirchlichen Kontext allerdings erneut eine andere Konnotation und wird innerhalb der IECLB von konservativen Gruppierungen verwendet, die sich gegen ‚liberalere‘ Strömungen abgrenzen. Dies lässt sich etwa bei den „Herdeiros de Worms“ („Erben von Worms“; vgl. haben ein Homepage: <https://www.herdeirosdeworms.com/quem-somos-nos> [21.07.2021]), aber auch bei der „Aliança Luterana“ („Lutherische Allianz“; vgl. <https://www.facebook.com/aliancaluterana/> [21.07.2021]) beobachten.

⁶⁷ Vgl. M. Hoffmann/D. C. Beros/R. Mooney (Hg.), *Radicalizando a Reforma. Outra teologia para outro mundo*, São Leopoldo 2017.



Brasilien an – gefolgt von zahlreichen weiteren in verschiedenen Wellen im Lauf des 19. Jahrhunderts.⁶⁸ Eher selten brachten sie ihre eigenen (lutherischen, unierten oder reformierten) Pfarrer, in aller Regel aber auf jeden Fall ihre Bibel, ihre Gesang- und Gebetbücher bzw. gelegentlich auch ihre Agenden nach Brasilien mit.⁶⁹ Dort entwickelte sich vielerorts ein „Laienpfarrertum“, „das für die Verkündigung und Sakramentsdarreichung sowie für die ‚Amtshandlungen‘ zuständig war“.⁷⁰ Gleichzeitig lebte der Glaube in den Häusern, wo je nach Prägung der Einwandererfamilien Bibellese, Hausandachten etc. üblich waren. Die Sprache in diesen Gemeinschaften doppelter Minorität (religiös und national) blieb über viele Jahrzehnte deutsch, was insbesondere für die Gottesdienstsprache gilt.⁷¹ Ab Mitte der 1860er Jahre wurden von Deutschland aus Missionare nach Brasilien gesandt,⁷² und nach und nach kam es zur Gründung eigener regionaler Synoden.⁷³ Angesichts der immensen Armut vieler Einwanderer und der mannigfachen organisatorischen Probleme spielte die Frage nach Agenden oder gültigen Liturgieformularen in den Diskussionen dieser Synoden zwar immer wieder eine – allerdings eher marginale – Rolle. Im 20. Jahrhundert zeigte sich die Entwicklung der Synoden aufs engste mit der politischen und kirchenpolitischen Lage in Deutschland verbunden, und vor allem die beiden Weltkriege hatten massiven Einfluss auf die deutschen brasilianischen Gemeinden (was sich etwa im Verbot der deutschen Sprache während des Zweiten Weltkriegs zeigt). In den 1950er Jahren konstituierte sich ein Bund der Synoden, aus dem 1962 die „Evangelische Kirche Lutherischen

⁶⁸ Vgl. zur Geschichte der IECLB H.-J. Prien, *Evangelische Kirchwerdung in Brasilien. Von den deutsch-evangelischen Einwanderergemeinden zur Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*, Gütersloh 1989; W. Döbrich, *190 Jahre Kirche gestalten. Gemeinde, Ämter und Dienste in der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*, Erlangen 2015, bes. 12–315.

⁶⁹ In den ersten vier Jahrzehnten deutscher Einwanderung nach Brasilien kamen ca. 20 Pfarrer mit den Einwandernden nach Brasilien, vgl. Döbrich, *190 Jahre Kirche gestalten* 17.

⁷⁰ Vgl. Döbrich, *190 Jahre Kirche gestalten*, 14.21f.30f.

⁷¹ Der komplexen Frage nach ethnischer Identität und Deutschtumskonstruktionen geht Daniel Lenski am Beispiel der Deutschen Evangelischen Kirche in Chile nach: D. Lenski, „Die Kirche unserer Väter“. Deutschtumskonstruktionen in der Chile-Synode und der Deutschen Evangelischen Kirche in Chile, *Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte* Reihe B.80, Göttingen 2021; vgl. zur Verbindung brasilianischer evangelischer mit deutsch-ethnischer Identität Zimmer, *Assimilação e organização religiosa*, 93ff.

⁷² Vgl. Döbrich, *190 Jahre Kirche gestalten*, 33–36.

⁷³ Vor allem um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert kam es zu erbitterten binnenevangelisch konfessionellen Streitigkeiten zwischen unierten, nach Preußen orientierten Gemeinden und ihren Pfarrern und denjenigen Gemeinden, die sich dezidiert lutherisch verorteten und deren Pfarrer etwa aus Neuendettelsau oder Hermannsburg gesandt wurden; vgl. Döbrich, *190 Jahre Kirche gestalten*, 64–68.



Bekenntnisses in Brasilien“ hervorging,⁷⁴ deren Grundordnung 1968 beschlossen wurde⁷⁵ und die faktisch eine Union auf der Basis einer grundlegenden lutherischen Orientierung bedeutete.⁷⁶

Durch die Einwanderer wurden im 19. Jahrhundert vor allem *zwei* Agenden mit nach Brasilien gebracht und in den folgenden Jahrzehnten in den Gottesdiensten genutzt: die (lutherische) bayerische⁷⁷ und die (unierte) preußische⁷⁸ Agende. Im Lauf des 20. Jahrhunderts wurde ‚gesamtkirchlich‘ keine neue Agende eingeführt, vielmehr verwendeten die Geistlichen die überkommenen Agenden bzw. zunehmend auch Übersetzungen ins brasilianische Portugiesisch weiter oder kreierten ihre eigenen Gottesdienstformulare. Liturgische Identität wurde nicht selten mit Formen assoziiert, die – berechtigterweise oder nicht – als vom ‚alten Deutschland‘ stammend und daher in besonderer Weise ‚gültig‘ verstanden wurden: etwa Lieder, der Talar oder die Verwendung der deutschen Sprache in (Teilen) der Liturgie.

Im Jahr 2000 wurde – nach mehrjähriger Forschungsarbeit – erstmals eine Gottesdienstordnung der IECLB beschlossen, die 2003 im *Livro de Culto* veröffentlicht wurde.⁷⁹ Diese Liturgie speist sich einerseits aus der agendarischen Tradition der bayerischen und preußischen Liturgie, andererseits aus der ökumenischen liturgischen Erneuerung, wie sie besonders in der Lima-Liturgie (1982) und in den liturgischen Arbeiten des Lutherischen Weltbunds greifbar wird.⁸⁰ Die drei Liturgien (die preußische, die bayerische und die jetzt vorgelegte neue „Oficial da IECLB“) werden im *Livro de Culto* in ihrer Struktur nebeneinandergestellt, so dass auf wenigen Seiten deutlich wird, wo die wesentlichen Übereinstimmungen, aber auch Veränderungen liegen.⁸¹ In seinem Vorwort schreibt der damalige Pastor Presidente Walter Altmann „Sentia-se a necessidade de entender e de promover a liturgia

⁷⁴ Vgl. *Döbrich*, 190 Jahre Kirche gestalten, 228f.

⁷⁵ Vgl. *Döbrich*, 190 Jahre Kirche gestalten, 233–235.

⁷⁶ Vgl. *Döbrich*, 190 Jahre Kirche gestalten, 312; die konfessionellen Auseinandersetzungen, insbesondere das „Störfeuer“ aus Bayern gegen eine zu weit gehende ‚Union‘ unter Hintanstellung des lutherischen Bekenntnisses, stellt *Döbrich* ausführlich dar: vgl. ebd., 248–261. Vgl. zum Vertrag zwischen der EKD und dem Bund der Synoden in Brasilien von 1955 *B. Wellnitz*, Deutsche evangelische Gemeinden im Ausland. Ihre Entstehungsgeschichte und die Entwicklung ihrer Rechtsbeziehungen zur Evangelischen Kirche in Deutschland, Tübingen 2003, 273–283.

⁷⁷ Vgl. *Prontuário do Culto Evangélico-Luterano* (Handreichung für den Gottesdienst), Vitória ³1981.

⁷⁸ Vgl. *Manual do Culto*, São Leopoldo 1964.

⁷⁹ Vgl. *Livro de Culto*, hg. v. R. R. *Martini*, São Leopoldo 2003.

⁸⁰ Vgl. N. *Kirst*, Renovação litúrgica, in: *Tear – Liturgia em Revista* 24 (2007), 5–16; J. C. *Adam*, Liturgical formation, Liberation Theology and Latin American culture. A study about the changes in liturgical formation in the context of the Evangelical Lutheran Church in Brazil, *Studia Liturgica* 47/1 (2017), 1–13.

⁸¹ Vgl. *Livro de Culto*, 17–20.

como impulsionadora da unidade da Igreja a partir da sua confessionalidade.⁸² In deutscher Übersetzung: „Es war notwendig, die Liturgie als Motor der Einheit der Kirche auf der Grundlage ihrer Konfessionalität zu verstehen und zu fördern.“

Der Prozess der liturgischen Erneuerung dauerte rund ein Jahrzehnt. Er begann in den 1990er Jahren mit einer Vertiefung liturgischer Ausbildung an den Faculdades EST in São Leopoldo und mit vertiefter liturgischer Forschung, die sich mit der Frage nach der konfessionellen Basis einer evangelisch-lutherischen Liturgie, aber auch mit ökumenischen liturgischen Entwicklungen beschäftigte. Daran anschließend wurde die Diskussion auf Gemeindeebene geführt, hauptsächlich durch die Bildung liturgischer Teams in den Gemeinden, die sich Gedanken über die Liturgiegestaltung machten. Auf institutioneller Ebene, insbesondere durch den Liturgierat der Kirche, wurde ein Liturgieforum (1999) mit Vertretern der vom Rat der IECLB ernannten Synoden eingerichtet.⁸³ Dieser Diskussions- und Experimentierprozess führte zur Formulierung des Gottesdienstbuchs und seiner Genehmigung im Jahr 2000 durch den Rat der IECLB. Die Diskussion um die Liturgie war nicht nur an der Wahrung einer bestimmten traditionellen liturgischen Identität interessiert, sondern auch an der Artikulation einer evangelisch-lutherischen liturgischen Identität im Einklang mit der kontextuellen und ökumenischen Identität als Teil der Bemühungen der IECLB, eine *brasilianischere* Kirche zu werden. Wo die neue Liturgie eingeführt wurde, d.h., wo Pastor:innen das Livro de Culto liturgiedidaktisch reflektiert eingeführt haben, gab es in den Gemeinden keinen Widerstand dagegen. Manche Pastor:innen begegneten der neuen Liturgie aber mit einer gewissen Reserve – nicht weil sie unbedingt eine *traditionelle* liturgische Identität bewahren, sondern weil sie die *aktuelle* liturgische Identität ihrer jeweiligen Gemeinde beibehalten wollten.⁸⁴

Zur Einführung der neuen Liturgie bemerkt Louis Marcelo Illenseer:

Die Schwierigkeit besteht [...] in einer Kirche mit dieser theologischen Vielfalt darin, dass nicht jede Gemeinde der IECLB diese neue Gottesdienstordnung als offiziell und definitiv übernehmen möchte. [...] Ich habe in den vergangenen 20 Jahren oft gehört, dass die ‚neue Liturgie‘ der IECLB wie eine katholische Messe wäre. Ich

⁸² Ebd., 5.

⁸³ Vgl. Ebd., 7ff.

⁸⁴ Vgl. *Adam*, Liturgical formation, Liberation Theology and Latin American culture.



habe auch von Gemeindemitgliedern gehört, die das Abendmahl nicht mehr als vier Mal im Jahr feiern möchten. Andere sprachen von einer ‚aufgezwungenen Liturgie‘.⁸⁵

Besonders durch die Einführung der neuen Liturgie und in den Reaktionen darauf wird die Frage deutlich, worin sich liturgische Identität in besonderer Weise abbildet. In Brasilien erscheint dabei die Leitdifferenz zur dominanten katholischen Kirche (immer noch) als ein gewichtiger Faktor für die Wahrnehmung des Evangelischen bzw. Lutherischen. Vor allem in den Überlegungen von Illenseer zeigt sich auch die Logik der Abgrenzung zu den ‚Evangelikalen‘. Zur Frage der Musik im Gottesdienst blickt er kritisch auf Gemeinden der IECLB, die alte Lieder deutschen Ursprungs „durch Übersetzungen von Liedern aus Nordamerika“ ersetzen, und spricht in diesem Zusammenhang von „liturgische[m] Kolonialismus“ bzw. der Gefahr der Entstehung einer „Coca-Cola-Liturgie“.⁸⁶ Stattdessen plädiert er für eine „liturgische Inkulturation“, die den brasilianischen Hintergrund ernst nehme (und sich gerade dadurch von manchen ‚Evangelikalen‘ bzw. Neo-Pentekostalen unterscheiden solle).⁸⁷

Im Vergleich zur Situation in Deutschland werden – grob schematisiert – vor allem vier Aspekte deutlich: (1) Lutherische liturgische Identitäten in Brasilien und Deutschland kommen von vergleichbaren Wurzeln her – der Agendentradition des 19. Jahrhunderts. (2) Gegenwärtig stehen beide vor Herausforderungen konfessioneller Identitätsbestimmung bei gleichzeitigem uneingeschränktem Bekenntnis zur Bedeutung der Ökumene. (3) Die Situation im deutschsprachigen Bereich ist dabei durch zunehmende Säkularisierung einerseits, die Herausforderung durch die Logik eines post-konfessionellen Protestantismus andererseits gekennzeichnet. (4) Im brasilianischen Kontext erscheint die Spannung primär als die zwischen dem Katholizismus und den weiteren *Evangélicos*.

Diese Konstellation erscheint uns als ebenso herausfordernd wie verheißungsvoll, um in einem gemeinsamen Konsultations- und Forschungsprojekt die Frage nach konfessionellen Identitäten und ihrer Transformation in liturgischer Perspektive weiter zu untersuchen.

⁸⁵ L. M. Illenseer, Liturgie in der IECLB. Vielfalt in der Einheit oder Einheit in der Vielfalt der IECLB?, in: MissionEineWelt (Hg.), Brasilien. Das Land, seine Geschichte und die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses, Neuendettelsau 2021, 65–67, 65 [im Internet greifbar unter https://mission-einewelt.de/wp-content/uploads/2021/05/brasilienheft_2021_web.pdf; 21.05.2021].

⁸⁶ Illenseer, Liturgie in der IECLB, 66.

⁸⁷ Ebd.

Zwei extreme Perspektiven auf konfessionelle Identität in liturgischer Perspektive

Traditionswahrung und Veränderungsdynamik

In einer groben Schematisierung könnte es zwei einander diametral gegenüberstehende Antworten auf die Frage nach konfessioneller lutherischer liturgischer Identität geben, die wir mit den Begriffen *Traditionswahrung* und *Veränderungsdynamik* andeuten.

(1) ‚Das Lutherische‘ erschiene im einen Fall als eine bestimmbare und greifbare historische Identität und der Rekurs auf lutherische konfessionelle Identität somit als eine Weise der Traditionswahrung. Die Antwort auf die Identitätsfrage würde hier essentialisierend so gesucht, dass bestimmte und bestimmbare Inhalte bzw. Praktiken insofern als ‚lutherisch‘ bestimmt würden, als sie sich in einer möglichst direkten Linie auf Luther selbst bzw. auf das frühe 16. Jahrhundert zurückführen lassen.

Am ehesten ließe sich dieser historisch-traditionalistische Weg im deutschsprachigen Bereich im Historismus des 19. Jahrhunderts und in der Entstehung des sogenannten Neuluthertums erkennen. Aber bis heute bleibt diese Antwortlinie wahrnehmbar, bei der ‚das Lutherische‘ wie eine bestimmte Form der Traditionswahrung wirkt und lutherische Kirchen dabei – polemisch formuliert – zu einer Art ‚Heimatverein‘ zur Pflege historischer Traditionsbestände werden.

Diese Weise der Bestimmung lutherischer Identität war in Teilen der IECLB am ehesten dort gegenwärtig, wo eine bestimmte Art des ‚Deutschtums‘ mit lutherischer Konfessionalität identifiziert wurde. Lutherische Gemeinden gewannen ihre symbolische und rituelle Identität im Rückgriff auf die Einwanderergemeinden. Vergleichbare Begründungsmuster existieren noch immer, befinden sich aber auf dem Rückzug, was allein dadurch gegeben ist, dass seit einigen Jahrzehnten zunehmend weniger deutschsprachige Gottesdienste gefeiert werden.

(2) Ganz anders könnte ‚das Lutherische‘ als theologiegeleitete Dynamik beständiger Veränderung, als grundlegende Transformationsdynamik verstanden werden – oder traditioneller formuliert und auf die Liturgie bezogen: Lutherische Liturgie erschiene notwendig (!) als *liturgia semper reformanda*. Bekanntlich legte Martin Luther selbst Wert darauf, nicht etwa eine neue, auf seinen Namen zurückführbare Lehre zu begründen, sondern die Kirche im Wort der Bibel und

einer diesem Wort entsprechenden Praxis der gottesdienstlichen Feier, zu der vor allem die Verkündigung und das Abendmahl gehören, zu grundieren. Er betonte:

Ich bitte, man wollt meines Namens geschweigen und sich nicht lutherisch, sondern Christen heißen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein. So bin ich auch für niemand gekreuzigt. Wie käme denn ich armer stinkender Madensack dazu, daß man die Kinder Christi sollte mit meinem heillosen Namen nennen? Nicht also, liebe Freunde, laßt uns tilgen die parteiischen Namen und Christen heißen, *des* Lehre wir haben.⁸⁸

Aufgrund der Notwendigkeit einer ständig neuen Vergewisserung im Wort der Bibel ist Luthers Verständnis des Glaubens von einer grundlegenden Dynamik gekennzeichnet:

Ein Christ steht nicht im Wordensein, sondern im Werden, denn Christus spricht zu ihm: bittet, suchet, klopfet an; es heißt nicht: ihr habts, ihr habts gefunden, ihr seid hereingekommen, sondern bittet, suchet, klopfet an! Darum: wer ein Christ ist, der ist kein Christ d.h. wer da meint, er sei schon ein Christ geworden, da man doch noch Christ werden muß, der ist nichts. Denn wir zielen zum Himmel, wir sind aber noch nicht im Himmel. Und gleichwie der niemals in den Himmel kommt, der da meint, er sei schon darin, so ist auch wiederum der bereits im Himmel, der nach dem Himmel zielt, denn Gott sieht ihn an, als wär er schon darin. [...] Weh dem, der schon ganz erneuert ist d.h. der meint, er seis, denn bei dem hat die Erneuerung ohne Zweifel noch gar nicht angefangen und er hat noch nie geschmeckt, was es heißt, ein Christ zu sein.⁸⁹

Lutherische Liturgie war von Anfang an ein plurales Phänomen – und so von Luther selbst auch intendiert. Jenseits der Abgrenzung gegen römische Theologie und Liturgiepraxis (Messopfer; Amtsverständnis etc.) und gegen eine ‚spiritualistische‘ Theologie (unvermittelte Unmittelbarkeit im Kontext der sogenannten ‚Schwärmer‘ oder des ‚linken Flügels‘ der Reformation) war liturgische Vielfalt möglich und gewünscht. Bekanntlich legte Luther selbst in seinem Vorwort zur „Deutschen Messe“ (1526) lediglich Wert darauf, dass in einem bestimmten, überschaubaren Gebiet eine einheitliche Liturgie herrsche, damit Menschen hier und dort gemeinsam feiern können. Ansonsten aber solle man aus der von ihm vorgelegten „Deutschen Messe“ „um Gottes Willen [...] ja kein notwendig Gesetz [...] machen“.⁹⁰

⁸⁸ Vgl. M. Luther, *Eyn trew vormanung Martini Luther tzu allen Christen, sich tzu vorbuten fur auffruhr unnd emporung*, WA 8, 676–687, 684.

⁸⁹ M. Luther zu Mt 13,45f., zitiert nach E. Mühlhaupt (Hg.), D. Martin Luthers Evangelienauslegungen, Bd. 2: Das Matthäusevangelium (Matthäus 3–25), Göttingen 1973, 488; WA 38,568,37–569,9: „Christianus enim non est in facto, sed in fieri“ (WA 38,568,37) – aus den Annotationes in aliquot capita Matthaei, 1536.

⁹⁰ M. Luther, *Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes*, zit. nach: M. Meyer-Blanck, *Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt*, Göttingen 2009, 45. – Freilich ließe sich kritisch fragen, wie Martin Luther gegenwärtig – angesichts einer immens vergrößerten Mobilität – über die Notwendigkeit/Chance einer gemeinsamen Liturgie in einem sozialen Raum denken würde.

Idealtypisch lassen sich die hier vorgestellten Weisen einer traditionalistischen bzw. dynamischen Bestimmung liturgischer Identität auseinanderhalten, aber bereits ein kurzer Rückblick auf die Entwicklungen in Deutschland im 19. Jahrhundert führt dazu, das komplexe In- und Miteinander beider Dimensionen zu erkennen.

Das Alt- bzw. Neuluthertum des 19. Jahrhunderts im Kontext der Agendenentwicklung – mehr als nur Traditionswahrung

Auch im Neuluthertum des 19. Jahrhunderts war liturgisch weit mehr als nur traditionsgeleiteter Konservativismus im Spiel. Der entscheidende Schritt hin zu einer neuen Nachfrage nach dem ‚Konfessionellen‘ in liturgis war bekanntlich der Versuch von König Friedrich Wilhelm III. (1770–1840) die binnenevangelische konfessionelle Frage zu erledigen. Dass sein Projekt der Union letztlich scheiterte und statt nur noch *einer* evangelischen Konfession faktisch *drei* entstanden, gehört zur Ironie seiner Religionspolitik und hängt mindestens auch, vielleicht sogar primär mit den liturgischen Folgefragen zusammen (womit sich erneut zeigt, dass Liturgien besonders sensible Orte für die Fragen nach Identität sind).⁹¹ Friedrich Wilhelm III. selbst legte 1822 seine „Kirchenagende für die Hof- und Domkirche zu Berlin“ vor und sieben Jahre später (1829) die „Preußische Unionsagende“. 1834 wurden dann alle lutherischen Provinzialagenden in Preußen verboten. Der König hatte einen Agendenstreit ausgelöst und die lange vergessene Frage nach lutherischer liturgischer Identität neu befördert. Gleichzeitig hatte er die Weichen für eine neue unierte agendarische Tradition gestellt, die sich etwa in der Preußischen Agende von 1895 wirkmächtig zeigte.

In diesem Zusammenhang entstand die „altlutherische Kirche“, in deren Gemeinden der Verweis auf die sogenannte „Wittenberger Agende“ vielerorts eine bedeutende Rolle spielte.⁹² Diese Agende wollte man behalten, da sie sich – so die Überzeugung vieler – unmittelbar auf Luther

⁹¹ Vgl. dazu ausführlich *M. Meyer-Blanck*, Freiheit der Mitteilung und Darstellung. Das Verhältnis von liturgischer und kirchlicher Ordnung anhand der Entstehung der preußischen Agenden von 1822 und 1895, in: ders., *Agenda. Zur Theorie liturgischen Handelns*, Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 13, Tübingen 2013, 15–54.

⁹² Vgl. zum Folgenden: *Chr. Barnbrock*, Liturgie als Ausdruck kirchlicher Identität. Entwicklung und Gebrauch der Agenden im 19. Jahrhundert. Im Raum der (entstehenden) altlutherischen Kirche, in: *J. Kampmann/W. Klän* (Hg.), *Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen. Theologische Ortsbestimmungen im Ringen um Anspruch und Reichweite konfessioneller Bestimmtheit der Kirche*, Oberurseler Hefte Ergänzungsbande 14, Göttingen 2014, 132–157.

zurückführen lasse. Teilweise trug sie im Titel den Zusatz: „Wittenberger Agende von Luther selbst verfaßt“.⁹³ Allerdings musste man bereits Mitte des 19. Jahrhunderts einräumen, dass diese Bezeichnung historisch nicht haltbar ist und es bestenfalls einen Traditionszusammenhang, aber keinerlei direkte Autorschaft des Reformators gibt.

1836 veröffentlichte Johann Gottfried Scheibel sein Buch „Luthers Agende und die neue Preußische“.⁹⁴ Darin setzt er sich kritisch mit dem Anliegen des Königs auseinander, die Agende selbst ordnen zu wollen. Friedrich Wilhelm III. schrieb unter anderem: „Man hat die Meinung aufgestellt, daß jede einzelne Kirchengemeinde, bis auf das kleinste Dorf hinab, das gesetzliche Recht habe, ihre Liturgie selbst zu ordnen; hat man aber auch dabei bedacht, in welche Hände man die heilige und hochwichtige Sache legt [...]?“⁹⁵ Gegen diesen Anspruch des Königs wendet sich Scheibel entschieden:

Freilich [...] sind die armen lutherischen Buerger und Bauern in Schlesien keine Durchlauchtige, Excellenzen, Hoch- und Wohlgeborene; aber dem Koenige aller Koenige und Herrn aller Herrn hat es gefallen, vor bereits achtzehn Jahrhunderten eine kleine Anzahl galilaeischer Fischer und Fischergesellen sogar zu seinen theokratischen Specialcollegen damals auf Erden, jetzt im Himmel selbst auf seinem goettlichen Thron zu machen [...].⁹⁶

Der Verweis auf die kirchliche Ursprungsgeschichte, auf das Neue Testament und das Handeln Jesu wird zum Argument für eine Praxis des Widerstands gegen die (Agenden-)Politik des Königs.

Interessant ist, dass ein weiterer Punkt bei Scheibel gegen die Agende des Königs hervorgehoben wird: die darin grundsätzlich geplante Ausführung des liturgischen Gemeindegangs durch einen Chor. Historisch ist es – wie Christoph Barnbrock zurecht bemerkt – nur bedingt richtig, davon auszugehen, dass im 16. Jahrhundert *in den Gottesdiensten* der Gemeindegesang eine erhebliche Rolle spielte – jedenfalls nicht in den Städten (das sagt nichts über die Bedeutung der Choräle außerhalb der Gottesdienste). Im städtischen Kontext war es auch damals der Chor/die Schola, der/die vor allem für die Ausführung der Liturgie zuständig war. Auf den Dörfern hingegen

⁹³ Barnbrock, Liturgie als Ausdruck kirchlicher Identität, 136.

⁹⁴ Vgl. J. G. Scheibel, Luthers Agende und die neue Preußische. Genaue Vergleichung Beider nebst ausführlichen Eroeterungen der Geschichte der lutherischen Agenden in Deutschland und der Wittenberger Concordie von 1536, als Pruefung der Schrift „Luther in Beziehung auf die evangelische Kirchenagende in der königl.-preuß. Lande, 2. Aufl. Berlin 1834“, Leipzig 1836.

⁹⁵ Zitiert nach Barnbrock, Liturgie als Ausdruck kirchlicher Identität, 145.

⁹⁶ Scheibel, Luthers Agende und die neue Preußische, 57.

war es vielfach die Gemeinde, die selbst sang (weil kein Chor vorhanden war). Hier sollte die Agende des Königs in der Tat eine Änderung bringen und der Gesang sollte auch auf dem Land durch Chöre erfolgen und so ‚professionalisiert‘ werden. Scheibel versteht dies als Entmündigung der Gemeinde – und bringt damit ein theologisches Prinzip der Reformation (das Priestertum aller Getauften) in einer konkreten liturgischen Streitfrage in Anschlag.⁹⁷

Es zeigt sich: Der Verbleib vieler Gemeinden bei der Wittenberger Agende war weit mehr als bloßer lutherischer Traditionalismus. Es war auch ein Akt kirchenpolitischen Widerstands und eine Fortführung theologischer Linien der Reformation. Es wäre daher falsch, dem Neu- bzw. Altluthertum reines Beharren auf eine (historisch ermittelte) Tradition vorzuwerfen. Vielmehr geschah die Annäherung an die Vergangenheit – wie es auch niemals anders sein kann – im Kontext gegenwärtiger Herausforderungen. Dass der Verbleib bei der Wittenberger Agende oder die neuen Agenden (wie etwa Wilhelm Löhes „Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses“ von 1844) reine Traditionswahrung und letztlich Musealisierung bedeutet hätten, lässt sich nicht sagen. Löhe selbst formulierte 1859: „Es ist der Zeit mit bloß lutherischer Tradition allewege nicht viel gedient; wir dürfen nicht auf den Lorbeeren der Väter ruhen; auf altem Grunde weiterbauen, auf rechtem Wege vorwärtsgehen, ist echt lutherische Pietät.“⁹⁸

Ebenfalls zeigt sich im Blick auf das 19. Jahrhundert (erneut), dass und wie vermeintliche ‚Kleinigkeiten‘ (die es *in liturgicis* nie gibt!) entscheidend werden und Identitäten bestimmen. Insofern macht auch die Diskussion um die „Wittenberger Agende“ deutlich, wie sich Traditionen angesichts der Herausforderungen der jeweiligen Gegenwart entwickeln, wie sie entdeckt und konstruiert (erfunden), teilweise auch dekonstruiert werden. Selbst im Blick auf das in liturgischer Hinsicht vielfach sehr einseitig wahrgenommene Neuluthertum des 19. Jahrhunderts wäre in Aufnahme einer Unterscheidung von Michael Meyer-Blanck eher von *traditional*, nicht von *traditionell* zu sprechen. Denn: „Das Traditionale ist nicht traditionell, sondern schöpferisch auf die

⁹⁷ Auch Luther selbst betonte die Bedeutung des Priestertums aller Getauften in liturgischer Konkretion; vgl. seine Schilderung einer ‚Idealmesse‘ unter Rückgriff auf Bilder der Offenbarung in der Schrift „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe“, 1533, und dazu *Raschzoké*, Lutherische liturgische Identität, 103; vgl. aber auch die vielfach zitierte Predigt Luthers angesichts der Weihe der Schlosskirche zu Torgau 1544.

⁹⁸ *W. Löhe*, Die Kirche in der Anbetung. Teilband 1: Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses, Gesammelte Werke 7/1, Neuendettelsau 1953, 359 (aus der Vorrede Löhes zur Agende „Liturgische Handlungen“ aus dem Jahr 1859).

Tradition bezogen [...].⁹⁹ Und: „Traditional ist [...] das starke und gewollte Wiederholen, das Spiel mit der Tradition und das Ausspielen ihrer Stärken.“¹⁰⁰

Transformationen des Lutherischen – Vier abschließende Thesen

Wir bündeln das Ausgeführte in vier Thesen.

(1) Die Frage nach lutherischer liturgischer Identität ist nicht erledigt, sondern im Blick auf die historische Entwicklung, auf ein Verstehen der Gegenwart und auf die Zukunft evangelischer Gottesdienste unerlässlich. – Gegen die vermeintliche Evidenz des Post-Konfessionellen gilt es festzuhalten, dass es nicht nur zum Verstehen der Gegenwart unerlässlich ist, die Frage nach der Entwicklung von evangelischen Liturgien auch als Frage nach binnenprotestantischer konfessioneller Bestimmtheit zu stellen, sondern auch für die zukünftige Gottesdienstgestaltung. Gleichzeitig ist deutlich geworden, dass die Frage nach ‚dem‘ Lutherischen nicht so zu beantworten ist, dass ein bestimmter, in propositionalen Sätzen formulierbarer inhaltlicher Kanon oder gar die Festlegung auf bestimmte Formen der Feier ‚das‘ Lutherische ausmache. In Abwandlung eines berühmten Zitats aus Bonhoeffers Habilitation ließe sich sagen: Eine lutherische liturgische Identität, die es gibt, gibt es nicht. Es kann daher nicht um eine behauptete Identität gehen, sondern nur um die immer neue Erkundung von Identität in den liturgischen Praktiken. Gleichzeitig wurde bereits durch die wenigen Andeutungen zur Situation in Deutschland und Brasilien sowie zur Entwicklung im 19. Jahrhundert deutlich, dass liturgische Identitäten selbstverständlich nur ein Element komplexer individueller und sozialer Identitätskonstruktionen sein können.

(2) *Lutherische liturgische Identitäten lassen sich nie anders denn als Transformationen des Lutherischen beschreiben.* – ‚Das‘ Lutherische gab es und gibt es nicht als zeitunabhängig zu bestimmendes ‚Wesen‘, sondern nur in einer seit seinen Anfängen beständigen Transformationsdynamik. Dies ist einerseits ein deskriptiver Satz (vgl. die dritte These), der sich andererseits aber auch normativ wenden lässt (These vier). Der Begriff *Transformation* wird etwa von Klaus Raschzok für Luther selbst verwendet, der in seiner Messliturgie „eine reformatorische Transformation dieser

⁹⁹ M. Meyer-Blanck, Bibel und Predigt aus homiletischer Sicht, in: A. Deeg/M. Nicol (Hg.), Bibelwort und Kanzelsprache. Homiletik und Hermeneutik im Dialog, Leipzig 2010, 31–46, 44.

¹⁰⁰ Ebd.

grundlegenden gottesdienstlichen Feierform“ vornehme.¹⁰¹ Nicht radikale Neuerfindung (falls es ‚das Neue‘ in dieser Hypertrophie überhaupt gibt!¹⁰²), sondern die Arbeit an vorliegenden Gestalten, die Weiterführung *und* Reinigung, Kontinuität *und* bewusste Unterbrechung bedeutet, kennzeichnet lutherische Transformation. Damit steht der Begriff *Transformation*, wie wir ihn hier verstehen, zwischen der aktiven Arbeit an dem Überkommenen¹⁰³ und der Einsicht in Veränderungsdynamiken, die sich ergeben, emergent vollziehen¹⁰⁴ und bestenfalls ex post bestimmt werden können.

(3) *Deskriptiv gilt es, das Lutherische in seinen Transformationen wahrzunehmen.* – Das von uns begonnene deutsch-brasilianische Forschungsprojekt hat es zum Ziel, das näher zu bestimmen, was Michael Meyer-Blanck das „Traditionale“ nennt und was Klaus Raschzok als „Traditionskontinuität“ beschreibt – d.h. die Dynamiken, die lutherische liturgische Identität in ihren beständigen Transformationsprozessen zeigen. Dabei scheint uns ein Forschungsdesign hilfreich, in dem wir fünf Ebenen miteinander verbinden: (a) die expliziten Diskussionen zu lutherischen liturgischen Identitäten auf nationaler und internationaler Ebene; (b) die möglichst präzise Beschreibung der Kontexte und Herausforderungen, in denen diese Diskussionen geführt werden; (c) die Ermittlung der geltenden Regularien für die gottesdienstliche Gestaltung in VELKD und IECLB; (d) die Exploration von Logiken der Teilnahme im Gottesdienst durch Gruppeninterviews mit Gemeindegliedern; (e) die Wahrnehmung exemplarischer liturgischer Feierpraktiken mit der Methode Teilnehmender Beobachtung unter Beachtung der Akteure, des Raums, der sozialen Interaktion etc.¹⁰⁵

¹⁰¹ Raschzok, *Lutherische liturgische Identität*, 105.

¹⁰² Vgl. zu einer problematischen Betonung „des Neuen“ A. Deeg/Chr. Lehnert, *Wir glauben das Neue. Zur Einführung*, in: dies. (Hg.), *„Wir glauben das Neue“*. Liturgie und Liturgiewissenschaft unter dem Einfluss der völkischen Bewegung, *Beiträge zu Liturgie und Spiritualität* 27, Leipzig 2014, 9–15.

¹⁰³ Primär aufgrund dieser aktiven Dimension gewinnt der Begriff im kirchentheoretischen Kontext sowie in Zusammenhängen der Kirchen- und Gemeindeentwicklung zunehmend Bedeutung. Dafür steht exemplarisch der Studiengang „Transformationsstudien für Öffentliche Theologie & Soziale Arbeit“ an der CVJM-Hochschule in Kassel und die Buchreihe „Interdisziplinäre Studien zur Transformation“; vgl. T. Faix/T. Kinkler (Hg.), *Handbuch Transformation*. Ein Schlüssel zum Wandel von Kirche und Gesellschaft, *Interdisziplinäre Studien zur Transformation* 1, Neukirchen-Vluyn 2021.

¹⁰⁴ Den Begriff „Emergenz“ hat vor allem Berndt Hamm im Blick auf die Reformationgeschichte überzeugend eingeführt: B. Hamm, *Die Emergenz der Reformation*, in: ders./Michael Welker, *Die Reformation. Potentiale der Freiheit*, Tübingen 2008, 1–27.

¹⁰⁵ Vgl. zur Bedeutung dieser praxeologischen Methodik für die Liturgiewissenschaft A. Deeg/D. Plüss, *Liturgik*, *Lehrbuch Praktische Theologie* 5, Gütersloh 2021, 27-31.

(4) *Normativ wird es auf dieser Grundlage möglich, das Lutherische als inhaltlich bestimmte Dynamik der Transformation zu bestimmen.* – Rein formal sind lutherische Gottesdienste ein sich ständig veränderndes Geschehen aus der Tradition – und in dieser Hinsicht traditional bzw. traditionskontinuierlich. Aufgrund der Auswertung unserer international vergleichenden Forschung scheint es uns perspektivisch möglich, *inhaltliche* Aspekte zu benennen, die lutherische liturgische Identität ausmachen und die lutherische Kirchen in ökumenische liturgische Diskussionen einspielen können. Entscheidend dürfte dabei die Einsicht in den Gabe-Charakter des gesamten liturgischen Geschehens sein. Gottesdienste leben von dem vorausgehenden Handeln Gottes und lassen sich auf dieses ein. Es geht – wie in Luthers berühmter Torgauer Formel – immer um ein katabatisch-anabatisches Wechselspiel, um Gottes Wort und der Menschen Antwort. Dieses ‚Axiom‘ lutherischen Feierns lässt sich in verschiedenen Perspektiven durchspielen: in der Voraussetzung, dass es Gottesdienste gibt, die gefeiert werden und nicht Sonntag für Sonntag, Feiertag für Feiertag neu erfunden werden müssen; dass auf dem immer neuen Lesen und Auslegen biblischer Worte die Verheißung liegt, dass Gottes Wort in, mit und unter diesen menschlichen Worten neu hörbar wird; dass in den Sakramenten die göttliche *promissio* leibliche Gestalt gewinnt; dass nicht Pfarrer:innen oder andere für die Liturgie ‚Verantwortliche‘ die Liturgie ‚machen‘, sondern die versammelte Gemeinschaft Subjekt der Liturgie ist, die sich im gottesdienstlichen Vollzug immer neu als der Leib Christi und die Versammlung der Priesterschaft erfährt, die sie längst ist; dass aufgrund des göttlichen Prae menschliche liturgische Haltung von Gelassenheit geprägt ist und Gottesdienste nichts bewirken müssen und gerade so Wirkung entfalten.¹⁰⁶ Mit diesen und weiteren Aspekten werden lutherische Kirchen und Theologien einen wesentlichen Beitrag zum ökumenischen Gespräch über den Gottesdienst,¹⁰⁷ aber auch zur gesellschaftlichen Diskussion leisten können.

¹⁰⁶ Gerade in Zeiten, in denen sich die Feier von Gottesdiensten auch ökonomisch rechtfertigen muss (ist es vertretbar, dass Pfarrer:innen so viel Zeit in die Feier teilweise nicht besonders gut besuchter Gottesdienste investieren?), scheint es notwendig, die Feier von Gottesdiensten immer neu aus der Kategorie des ‚Werks‘ herauszunehmen und in der Kategorie der ‚Gabe‘ zu verstehen. Das entbindet nicht von der Verantwortung für einen zielgerichteten Einsatz kirchlicher Mittel und macht die Diskussion über kirchliche Strukturen und Regionalisierung nicht überflüssig – aber es stellt alles dies unter ein grundlegend anderes Vorzeichen.

¹⁰⁷ Vgl. bereits das oben zitierte VELKD-Thesepapier, das die ökumenische Bedeutung gerade lutherischer Gottesdienste unterstreicht. Die lutherische Liturgietradition stehe innerhalb aller evangelischen Liturgien in besonderer Weise für den Anschluss an die römische Messtradition und bedeute daher eine „Mittelposition“, der „der besondere Dienst und die Chance“ zukomme, „das Gespräch und den bereichernden Austausch zwischen



Mit einem Augenzwinkern sei abschließend bemerkt: Bereits jetzt hat unser Forschungsprojekt mit seinen gemeinsamen Videokonferenzen, wechselseitigen Besuchen zur gemeinsamen Forschung und Feldwahrnehmung und diesem tastend-explorativen Artikel eine pragmatische Dimension: Identitätsdiskurse haben, insofern sie geführt werden, selbst identitätsstiftende Wirkung. Indem über Identität(en) geredet wird, werden diese immer auch hervorgebracht.

Referenzen

- ADAM, J. C. Liturgical formation, Liberation Theology and Latin American culture: A study about the changes in liturgical formation in the context of the Evangelical Lutheran Church in Brazil. *Studia Liturgica*, v. 47, n. 1, p. 1-13, 2017.
- ANDERSON, E. B. *Worship and Christian Identity: Practicing Ourselves*. Collegetown (Minnesota), 2003.
- AXT-PISCALAR, Christine; RASCHZOK, Klaus; Deeg, Alexander. *Evangelisch-lutherische liturgische Identität*. 2014. Texte aus der VELKD, 169.
- AXT-PISCALAR, Chr.; OHLEMACHER, A. (ed.). *Die lutherischen Duale: Gesetz und Evangelium, Glaube und Werke, Alter und Neuer Bund, Verheißung und Erfüllung*, im Auftrag der Bischofskonferenz der VELKD. Leipzig, 2021.
- BARNBROCK, Chr. Liturgie als Ausdruck kirchlicher Identität: Entwicklung und Gebrauch der Agenden im 19. Jahrhundert. Im Raum der (entstehenden) altlutherischen Kirche. In: KAMPMANN, J.; KLÄN, W. (ed.). *Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen: Theologische Ortsbestimmungen im Ringen um Anspruch und Reichweite konfessioneller Bestimmtheit der Kirche*. Göttingen, 2014. p. 132-157. (Oberurseler Hefte Ergänzungsbände, 14).
- BARTH, A.; BOBSIN, O.; SINNER, R. von. Mobilidade religiosa no Brasil: conversão ou trânsito religioso? In: REBLIN, I. A.; SINNER, R. von. (ed.). *Religião e sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo, 2012. p. 231-268.
- BÖHME, G. *Atmosphäre: Essays zur neueren Ästhetik*. Berlin, 2013.

den liturgischen Traditionen offen zu halten und voranzubringen“ (Evangelisch-lutherische liturgische Identität, 11).



- BRAKEMEIER, G. “Somos igreja! Que igreja devemos ser?” Exigências eclesiológicas luteranas no contexto brasileiro. In: WACHHOLZ, W. (ed.). *Igreja e ministério: perspectivas evangélico-luteranas*. São Leopoldo, 2009. p. 95-105.
- DEEG, A. Leben auf der Grenze: Die Externität christlicher Identität und die Sprachgestalt kirchlicher Gottesrede. In: DEEG, A.; HEUSER, S.; MANZESCHKE, A. (ed.). *Identität: Biblische und theologische Erkundungen*. Göttingen, 2007. p. 277-300. (BThS, 30).
- DEEG, A. *Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt: Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik*. Göttingen, 2012. (APTLH, 68).
- DEEG, A. Kirche aus dem Wort: Ekklesiologische Implikationen für eine Theologie des Gottesdienstes aus lutherischer Sicht. In: JEGGLE-MERZ, B.; KRANEMANN, B. (ed.). *Liturgie und Konfession: Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch*. Freiburg et al., 2013. p. 180-196.
- DEEG, A.; LEHNERT, Chr. Wir glauben das Neue: Zur Einführung. In: DEEG, A.; LEHNERT, Chr. (ed.). „Wir glauben das Neue“: Liturgie und Liturgiewissenschaft unter dem Einfluss der völkischen Bewegung. Leipzig, 2014. p. 9-15. (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 27).
- DEEG, A.; PLÜSS, D. *Liturgik: Lehrbuch Praktische Theologie 5*. Gütersloh, 2021.
- DIE TAUFTE: Entwurf zur Erprobung. Taufbuch für die Union Evangelischer Kirchen in der EKD. Agende III, Teilband 1 der VELKD für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. Kirchenamt der EKD. Hannover, 2019.
- DÖBRICH, W. *190 Jahre Kirche gestalten: Gemeinde, Ämter und Dienste in der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*. Erlangen, 2015.
- DOMSGEN, M. Zwischen einem „Mia san mia“-Gefühl und der Ahnung von der Nacktheit des Kaisers: Irritationen und Perspektiven kirchlicher Arbeit heute. PTh, v. 108, p. 287-311, 2019.
- EICKELPASCH, R.; RADEMACHER, C. *Identität: Themen der Soziologie*. 4. ed. Bielefeld, 2013.
- FAIX, T.; KÜNKLER, T. (ed.). *Handbuch Transformation: Ein Schlüssel zum Wandel von Kirche und Gesellschaft*. Neukirchen-Vluyn, 2021. (Interdisziplinäre Studien zur Transformation, 1).
- FITSCHEN, K.; GROCHOWINA, N.; SCHUEGRAF, O. (ed.). *Lutherische Identität: Kulturelle Prägung und reformatorisches Erbe*. Gütersloh, 2023.
- GLOCK, C. Y. *Toward a Typology of Religious Orientation*. New York, 1954.



HAMM, B. Die Emergenz der Reformation. In: HAMM, B.; WELKER, Michael. *Die Reformation: Potentiale der Freiheit*. Tübingen, 2008. p. 1-27.

HINAUS ins Weite – Kirche auf gutem Grund: Zwölf Leitsätze zur Zukunft einer aufgeschlossenen Kirche, mit Beschluss der zwölften Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer siebten Tagung am 9. November 2020. Disponível em: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/zwoelf_leitsaetze_zukunft_kirche_ES_2021.pdf. Acesso em: 15 maio 2021.

HOFFMANN, M.; BEROS, D. C.; MOONEY, R. (ed.). *Radicalizando a Reforma: outra teologia para outro mundo*. São Leopoldo, 2017.

ILLENSEER, L. M. Liturgia in der IECLB: Vielfalt in der Einheit oder Einheit in der Vielfalt der IECLB? In: MISSIONEINEWELT (ed.). *Brasilien: Das Land, seine Geschichte und die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses*. Neuendettelsau, 2021. p. 65-67. Disponível em: https://mission-einewelt.de/wp-content/uploads/2021/05/brasilienheft_2021_web.pdf. Acesso em: 21 maio 2021.

KIRST, N. Renovação litúrgica. *Tear – Liturgia em Revista*, v. 24, p. 5-16, 2007.

LENSKI, D. „Die Kirche unserer Väter“: Deutschtumskonstruktionen in der Chile-Synode und der Deutschen Evangelischen Kirche in Chile. Göttingen, 2021. (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B., 80).

LIVRO de Culto. Ed. Rubem R. Martini. São Leopoldo, 2003.

LÖHE, W. *Die Kirche in der Anbetung: Teilband 1: Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses*. Neuendettelsau, 1953.

LUTHER, M. Eyn trew vormanung Martini Luther tzu allen Christen, sich tzu vorhuten fur auffruhr unnd emporung. In: WA, v. 8, p. 676-687.

MANUAL do Culto. São Leopoldo, 1964.

MEYER-BLANCK, M. *Liturgie und Liturgik: Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt*. 2. ed. Göttingen, 2009.

MEYER-BLANCK, M. Bibel und Predigt aus homiletischer Sicht. In: DEEG, A.; NICOL, M. (ed.). *Bibelwort und Kanzelsprache: Homiletik und Hermeneutik im Dialog*. Leipzig, 2010. p. 31-46.

MEYER-BLANCK, M. Freiheit der Mitteilung und Darstellung: Das Verhältnis von liturgischer und kirchlicher Ordnung anhand der Entstehung der preußischen Agenden von 1822 und 1895.



- In: MEYER-BLANCK, M. *Agenda: Zur Theorie liturgischen Handelns*. Tübingen, 2013. p. 15-54. (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart, 13).
- MÜHLHAUPT, E. (ed.). *D. Martin Luthers Evangelienauslegungen: Bd. 2: Das Matthäusevangelium (Matthäus 3–25)*. 4. ed. Göttingen, 1973.
- MÜLLER, O.; PICKEL, G.; POLLACK, D. Kirchlichkeit und Religiosität in Ostdeutschland: Muster, Trends, Bestimmungsgründe. In: DOMSGEN, M. (ed.). *Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung: Studien am Beispiel Ostdeutschlands*. Leipzig, 2005. p. 23-64.
- PRIEN, H.-J. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo e Petrópolis, 2001.
- PRONTUÁRIO do Culto Evangélico-Luterano (Handreichung für den Gottesdienst). 3. ed., Vitória, 1981.
- RASCHZOK, K. Die notwendige Fortsetzung des agendarischen Erneuerungsprozesses: Ergebnisse einer Ausschussarbeit. In: MEYER-BLANCK, M.; RASCHZOK, K.; SCHWIER, H. (ed.). *Gottesdienst feiern: Zur Zukunft der Agendenarbeit in den evangelischen Kirchen*. Gütersloh, 2009. p. 9-25.
- RASCHZOK, K. Traditionskontinuierlicher Gottesdienst: Eine terminologische Neuschöpfung und ihre Begründung. *Quatember*, v. 77, p. 205-213, 2013.
- RASCHZOK, K. *Lutherische liturgische Identität: Zur Phänomenologie des liturgisch-räumlichen Erlebens*. Leipzig, 2020.
- SCHEIBEL, J. G. *Luthers Agende und die neue Preußische: Genaue Vergleichung Beider nebst ausführlichen Eroerterungen der Geschichte der lutherischen Agenden in Deutschland und der Wittenberger Concordie von 1536, als Pruefung der Schrift „Luther in Beziehung auf die evangelische Kirchenagende in der königl.-preuß. Lande, 2. Aufl. Berlin 1834“*. Leipzig, 1836.
- SCHMITZ, H. *Atmosphären*. Freiburg, 2016.
- TAUFBUCH: Agende für die Evangelische Kirche der Union. Bd. 2, im Auftrag des Rates hg. von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union. Berlin/Bielefeld, 2000.
- THE LUTHERAN WORLD FEDERATION. Lutheran Identity Process: Phase I, Full Report and Lessons Learned. Geneva, 2020. Disponível em: https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2020/documents/2020_dtmj_addis_ababa_lutheran_identity_consultation_a4_en.pdf. Acesso em: 19 ago. 2023.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

33

VAILLANCOURT, J.-G. From Five to Ten Dimensions of Religion: Charles Y. Glock's Dimensions of Religiosity Revisited. *Australian Religious Studies Review*, v. 21, p. 58-69, 2008.

WELLNITZ, B. *Deutsche evangelische Gemeinden im Ausland: Ihre Entstehungsgeschichte und die Entwicklung ihrer Rechtsbeziehungen zur Evangelischen Kirche in Deutschland*. Tübingen, 2003.

ZIMMER, M. A. *Assimilação e organização religiosa: como as igrejas étnicas lidam com a assimilação estrutural de seus membros*. Blumenau, 2014.