

# Religiöse Form

## Das evangelische Kultusproblem und die Liturgische Bewegung der Zwischenkriegszeit

Benjamin Hasselhorn

Kultusfragen spielen für die kirchengeschichtliche, mehr noch für die systematisch-theologische Forschung kaum eine Rolle. Die Frage nach der Gestaltung des Gottesdienstes wie des Gottesdienstraumes wird zumeist allein der Praktischen Theologie überlassen. Die Folge ist eine Trennung von ‚Theorie‘ und ‚Praxis‘, die dazu führen kann, dass theologische Theorie und gemeindlich-gottesdienstliche Praxis gar nichts mehr miteinander zu tun haben. Das ist umso erstaunlicher, da die vielfach ausgerufenen „Wiederkehr der Religion“<sup>1</sup> in den letzten Jahren ein deutliches Interesse gerade an religiöser Formgebung artikulierte. Das gilt zwar besonders für den Katholizismus, wo im Zuge der von Martin Mosebach kritisierten „Häresie der Formlosigkeit“<sup>2</sup> eine Hinwendung zur Alten Messe stattgefunden hat. Doch auch in der evangelischen Kirche ist eine neue Sensibilität für sakrale Praxis zu beobachten. Die ehemalige EKD-Ratspräsidentin Margot Käßmann hat bereits 2007 ihrer eigenen Kirche Fehler im Umgang mit der Tradition attestiert: In der Nachkriegszeit habe man Kirchen gebaut, „die nicht mehr wie Kirchen aussahen, wir nannten sie Gemeindezentren. Der evangelische Theologe Karl Barth hat eine Zigarre demonstrativ in einer Kirche geraucht, um zu zeigen, dass es keine heiligen Räume gebe – ein falsches Zeichen.“<sup>3</sup>

Dieses „neue[] Bedürfnis nach Formen“<sup>4</sup> ist so neu allerdings nicht; seine Ursprünge liegen mindestens bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Das gilt vor allem für die Auseinandersetzung um den evangelischen Kirchbau, die Gestaltung des Kircheninnenraums und der evangelischen Liturgie in den zwanziger und dreißiger Jahren. Die Ergebnisse dieser Debatten, die sehr nachhaltig von der Liturgischen Bewegung beeinflusst waren, flossen zwar in die Agendenreform der

---

<sup>1</sup> Zur ‚Wiederkehr der Religion‘ vgl. Ulrich H. J. Körtner, *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, Gütersloh 2006.

<sup>2</sup> Martin Mosebach, *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, Wien 2002.

<sup>3</sup> „Menschen können scheitern“, in: *Der Spiegel* 21 (2007), 43.

<sup>4</sup> Heike Schmoll, *Selbstbewußt protestantisch*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 11.06.2007, 1.

evangelischen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg ein, aber insgesamt blieben die Erneuerungsversuche erstaunlich wirkungslos.<sup>5</sup>

Das ist umso bedauerlicher, als jede historische und systematische Untersuchung über den Kirchenraum an die Überlegungen und Debatten der Zwischenkriegszeit anknüpfen könnte. Deshalb soll im Folgenden ein Überblick über die evangelische Theologie des Kirchenraumes im Deutschland der Zwischenkriegszeit gegeben werden. Dabei geht es sowohl um die bauliche Gestaltung des Kirchengebäudes als auch um das Gottesdienstverständnis und die sich daraus ergebende Raumgestaltung. Zunächst aber ist die Liturgische Bewegung der Zwischenkriegszeit knapp historisch einzuordnen.

### I. Die Liturgische Bewegung im Kontext der ‚Theologierevolution‘ seit dem Ersten Weltkrieg

Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges sah die evangelische Kirche in Deutschland mit Sorge die Folgen der Trennung von Staat und Kirche. Dabei fürchtete man nicht so sehr die organisatorische Trennung, sondern eher den Verlust der zentralen Bedeutung der Kirche für die Religion in der Gesellschaft. Die Versuche, dieser Gefahr zu begegnen, waren vielfältig; allgemein verbreitet war in kirchlichen Reihen jedenfalls die Auffassung, die Kirche bilde „das Fundament der Kultur“<sup>6</sup> und ver-

---

<sup>5</sup> Man erkennt das schon an der spärlichen Fachliteratur, die seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges zu dem Thema erschienen ist. Das Sammelwerk ‚Leiturgia‘ war selbst noch deutlich liturgisch bewegt; ähnliches gilt für die sehr erhellende Dissertation von Karl Ferdinand Müller, *Die Neuordnung des Gottesdienstes in Theologie und Kirche. Ein Beitrag zur Frage nach den theologischen Grundlagen des Gottesdienstes und der liturgiegeschichtlichen Entwicklung in der Gegenwart*, in: *Theologie und Liturgie. Eine Gesamtschau der gegenwärtigen Forschung in Einzeldarstellungen*, Kassel 1952, 197–339. Seitdem ist die evangelische Liturgische Bewegung nur in Aufsätzen oder als Neben- oder Unterthema behandelt worden: Friedemann Merkel, *Liturgische Bewegungen in der evangelischen Kirche im 20. Jahrhundert*, in: *LJ* 33 (1983), 236–250; Konrad Klek, *Erlebnis Gottesdienst. Die liturgischen Reformbestrebungen um die Jahrhundertwende unter Führung von Friedrich Spitta und Julius Smend*, Göttingen 1996; Hans-Martin Gutmann, *Symbole zwischen Macht und Spiel. Religionspädagogische und liturgische Untersuchungen zum „Opfer“*, Göttingen 1996; Kurt Goldammer, *Kultsymbolik des Protestantismus*, Stuttgart 1960; Karl-Heinrich Bieritz, *Liturgische Bewegungen im deutschen Protestantismus*, in: Martin Klöckener/Benedikt Kranemann (Hgg.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Münster 2002, 711–748. Die einzige umfassende Darstellung ist die von Walter Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts. Band II: Die deutsche evangelische liturgische Bewegung*, Tübingen 1970; wegen seiner Mitgliedschaft in der ‚Glaubensbewegung Deutsche Christen‘ während des Dritten Reichs galt er in der Nachkriegszeit als Außenseiter. Die Liturgische Bewegung im Kontext der katholischen Kirche ist dagegen etwas breiter untersucht worden; vgl. stellvertretend für viele die Gesamt- und Überblicksdarstellungen von Walter Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts. Bd. I: Die deutsche katholische liturgische Bewegung*, Tübingen 1966 und Theodor Maas-Ewerd, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich*, Regensburg 1981.

<sup>6</sup> Kurt Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, 207. Vgl. dazu ebd., 207–216 und Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934*, Frankfurt a. M. u. a. 1986, 3–6.

diene darum besonderen Schutz. Eine konsequente Trennung von Staat und Kirche fand in der Weimarer Republik nicht statt. Zwar wurde festgehalten, dass es keine Staatsreligion gebe, aber die Kirchen waren als ‚Religionsgesellschaften‘ doch Körperschaften des öffentlichen Rechts und wurden vom Staat bevorzugt behandelt.

Zur gleichen Zeit fand in Deutschland eine evangelische „Theologierevolution“<sup>7</sup> statt. Deren Ursprung lag in der Schweiz und ging auf Karl Barths Konzept der „Dialektischen Theologie“ zurück. Im Zentrum stand ein Gottesverständnis, das sich gegen den Kulturprotestantismus des 19. Jahrhunderts richtete, der alle Religion als innerseelischen Vorgang verstanden habe. In die gängigen theologischen und politischen Lager ist diese Revolution nicht einzuordnen. Das hängt einmal damit zusammen, dass es unter den ‚Dialektikern‘ politisch links (Karl Barth) wie rechts (Friedrich Gogarten) Orientierte gab. Vor allem aber gab es mit der von dem Berliner Kirchenhistoriker Karl Holl angestoßenen ‚Lutherrenaissance‘ noch einen „anderen Aufbruch“<sup>8</sup>, der zwar das neue Gottesverständnis der ‚Dialektiker‘ teilte, aber den liberalen ‚Neuprotestantismus‘ aus konservativem, an der Theologie Luthers orientiertem Geist bekämpfte. Auch dieses Lager war in sich heterogen und hatte mindestens einen theologisch wie politisch konservativen (Paul Althaus, Werner Elert) und einen theologisch ‚liberalen‘, politisch aber radikal rechten (Emanuel Hirsch) Flügel. In den politisch wirkungslosen, durch Paul Tillich aber theologisch nicht unbedeutenden Religiösen Sozialisten kann man schließlich noch einen dritten, eigenständigen Ausläufer der Theologierevolution sehen.<sup>9</sup>

Gemeinsam war den Vertretern des Aufbruchs die Auffassung, dass man mit den Rezepten des 19. Jahrhunderts nicht mehr weiter komme und statt dessen eine alternative Gestalt der Moderne finden müsse, in der auch das religiöse Bedürfnis des Menschen zum Tragen komme.<sup>10</sup> Es machte sich hier ein Krisenbewusstsein bemerkbar, das sich bereits um die Jahrhundertwende entwickelt hatte. Der Erste Weltkrieg bestätigte diejenigen in ihrer Auffassung, die den Fortschrittsoptimismus des 19. Jahrhunderts nicht mehr teilten. Paul Tillich stellte 1926 fest, dass der Rationalismus im Grunde erledigt sei: „überall tun sich Abgründe auf und überall ringt die Seele um Erfüllungen, die aus tieferen Schichten des Lebens hervorbrechen sollen.“<sup>11</sup>

Dass man gegen den Rationalismus revoltierte, bedeutet aber nicht, dass einem Irrationalismus im platten Sinn das Wort geredet wurde.<sup>12</sup> Eher wird man sagen dürfen, dass die ‚Neuen‘ die „Herrschaft des Positivismus“<sup>13</sup> am Ende sahen. Die

<sup>7</sup> Nowak, Geschichte des Christentums (wie Anm. 6), 212.

<sup>8</sup> Heinrich Assel, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege. Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935), Göttingen 1993.

<sup>9</sup> Zum Religiösen Sozialismus Tillichs siehe vor allem Paul Tillich, Gesammelte Werke. Bd. II: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus, Stuttgart 1962.

<sup>10</sup> Zur protestantischen Geistesgeschichte der Zwischenkriegszeit, zumindest für den Bereich der akademischen Theologie vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011.

<sup>11</sup> Paul Tillich, Die religiöse Lage der Gegenwart, Berlin 1926, 26.

<sup>12</sup> Gegen Kurt Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918–1932, Göttingen 1981, 216.

<sup>13</sup> Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988, 72.

Schlussfolgerungen aus diesem Befund waren allerdings verschiedener Art. Während die Religiösen Sozialisten auf eine ganz andere Ordnung setzten, näherten sich die Protagonisten der Lutherrenaissance einer Bewegung, die als ‚Konservative Revolution‘ bezeichnet wurde.<sup>14</sup> Ohne dass man eine Deckungsgleichheit behaupten könnte, ist doch festzustellen, dass zwischen dem Hauptanliegen der Liturgischen Bewegung – der Wiederanknüpfung an die unbeschädigte kultische Tradition – und den Kerngedanken der Konservativen Revolution eine Affinität bestand. Die Grundimpulse waren allerdings nicht politischer, sondern eben theologischer Natur.

Die Theologierevolution löste in den zwanziger und dreißiger Jahren Debatten aus, die deutlich über den Kreis der unmittelbar Betroffenen hinausgingen. Diese Wirkung war keinesfalls selbstverständlich. Vor dem Ersten Weltkrieg waren so einflussreiche Denker wie Max Weber und Ernst Troeltsch von einem allgemeinen Bedeutungsverlust der Religion in der Moderne ausgegangen, während jetzt immer zahlreichere Stimmen vernehmbar wurden, die auf die grundsätzlich religiöse Verfasstheit des Menschen aufmerksam machten und forderten, diese müsse auch in der Moderne zum Tragen kommen. Als Vorbilder wurden sowohl Nietzsche – dessen ‚Zarathustra‘ von vielen als Schöpfung einer „neuen Religion“<sup>15</sup> betrachtet wurde – als auch Romantik und Idealismus betrachtet. Der Erste Weltkrieg, dessen Deutung als „Kulturkrieg“<sup>16</sup> praktisch allgemein war, spielte dann als Katalysator einer religiösen Renaissance eine kaum zu überschätzende Rolle;<sup>17</sup> bezeichnend ist, dass Karl Barths Römerbriefkommentar und Rudolf Ottos ‚Das Heilige‘ in den Kriegsjahren entstanden.<sup>18</sup>

Das letztere Werk weist auf die bislang kaum beachtete Rolle, die die Religionswissenschaft für den religiösen Aufbruch der Zwischenkriegszeit spielte. Impulse gaben hier neben Otto u. a. Friedrich Heiler, Gustav Mensching und Gerardus van der Leeuw.<sup>19</sup> Deren Wirkung kann nur mit einer im ‚Fin de siècle‘ entstandenen neuen Vitalitätsempfindung erklärt werden, die in den bis dahin als ‚primitiv‘ apostrophierten Religionsformen nun einen Überschuss an Lebenskraft wahrnahm,

---

<sup>14</sup> Grundlegend zur geistesgeschichtlichen Bewegung der ‚Konservativen Revolution‘ ist nach wie vor das erstmals 1950 erschienene Standardwerk Armin Mohler/Karlheinz Weißmann, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch*, Graz <sup>6</sup>2005. Mohler/Weißmann fassen unter diesem Begriff diejenigen Versuche in der Weimarer Republik von konservativer Seite, die nicht durch eine Rückkehr in vormoderne Verhältnisse, sondern durch die Auseinandersetzung mit der Moderne Lebensbedingungen schaffen wollten, die zu erhalten sich lohnen würde. Vgl. auch Stefan Breuer, *Anatomie der konservativen Revolution*, Darmstadt <sup>2</sup>1995.

<sup>15</sup> Mohler/Weißmann, *Konservative Revolution* (wie Anm. 14), 48.

<sup>16</sup> Die Formel stammt von Ernst Troeltsch, *Der Kulturkrieg*. Rede am 1. Juli 1915, Berlin 1915.

<sup>17</sup> Vgl. dazu Robert Hepp, *Politische Theologie und theologische Politik. Studien zur Säkularisierung des Protestantismus im Weltkrieg und in der Weimarer Republik*, Erlangen–Nürnberg 1967, vor allem 30–33. Vgl. dazu auch Benjamin Hasselhorn, *Politische Theologie Wilhelms II.*, Berlin 2012, 242ff.

<sup>18</sup> Karl Barth, *Der Römerbrief*, Bern 1919; Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917.

<sup>19</sup> Friedrich Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1919; Gustav Mensching, *Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Gießen 1926; Gerardus van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, München 1925.

der als vorbildlich betrachtet wurde. Es entwickelte sich hieraus ein neues religiöses Interesse, das von manchen als „Glaubensinflation“<sup>20</sup> verspottet wurde, aus dem aber auch neue, ernsthafte religiöse Impulse hervorgingen, die im Grunde bis in die 1930er Jahre wirkten. Was diese Suche nach einem „neuen Lebensstil“<sup>21</sup> antrieb, hat Wilhelm Stählin 1926 so auszudrücken versucht: „Es ist das eigentliche Merkmal unserer Zeit und das wahre und innerste Grundübel unter allen Übeln, die wir in dieser bösen Stunde durchleiden, dass unser Geschlecht kein Heiligtum hat, das mitten im Gewühle fest auf seinem heiligen Berg steht; tausend Säle, Säle der Schönheit und Säle des Fleißes, aber keinen Tempel, in dem ein Bild der Gottheit stünde.“<sup>22</sup>

Der evangelische Theologe und Pfarrer in Bayern Stählin war einer der führenden Köpfe der ‚Berneuchener Bewegung‘, aus der 1931 die evangelische Michaelsbruderschaft hervorging.<sup>23</sup> Stählin gehörte damit zu den wichtigsten Vertretern der Liturgischen Bewegung. Die war allerdings nicht erst im Zusammenhang mit dem neu erwachten religiösen Interesse der Nachkriegszeit entstanden. Schon im 19. Jahrhundert hatte es verschiedene liturgische „Bestrebungen“<sup>24</sup> gegeben, die sich vor allem gegen die Reduzierung der gottesdienstlichen Liturgie im Gefolge des Rationalismus zur Wehr gesetzt hatten. Am Ende des 19. Jahrhunderts institutionalisierten die Praktischen Theologen Julius Smend und Friedrich Spitta diese Bestrebungen durch die Gründung der ‚Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst‘. Dem heterogenen Autorenkreis ging es vor allem darum, die Gemeinde zum Mitakteur des Gottesdienstes zu machen, die mittlerweile zu einem überlang geratenen Lehrvortrag verkümmerte Predigt maßvoll zurücktreten zu lassen und statt dessen den Anteil der Liturgie im Gottesdienst zu verstärken.

Im Gegensatz zu dem Kreis um Smend und Spitta verstand sich die ‚eigentliche‘ Liturgische Bewegung nicht als maßvolles Korrektiv, sondern als revolutionäre Bewegung für eine Erneuerung des kirchlichen Lebens. Am einflussreichsten waren in diesem Zusammenhang die 1917 gegründete ‚Hochkirchliche Vereinigung‘ und die ‚Berneuchener Bewegung‘. Die Hochkirchler strebten eine „Umkehr zu voller Katholizität“<sup>25</sup> und damit eine Abkehr der evangelischen Kirche von allen Idealen des 19. Jahrhunderts an. Wirkliche Bedeutung erlangte die Hochkirchliche Vereinigung allerdings erst 1929, als Friedrich Heiler zu ihr stieß.<sup>26</sup> Heiler, ursprünglich katholischer Theologe, war 1919 in Schweden zum Luthertum konvertiert, hielt aber zeit lebens am Ziel einer ‚evangelischen Katholizität‘ fest. Damit wurde er nicht nur einer

<sup>20</sup> Hubert Cancik, Erbschaft jener Zeit, in: ders. (Hg.), Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik, Düsseldorf 1982, 8–13, hier 9.

<sup>21</sup> Wilhelm Stählin, Der neue Lebensstil. Ideale deutscher Jugend, Jena 1919.

<sup>22</sup> Wilhelm Stählin, Ecce homo, Augsburg 1926, 12f.

<sup>23</sup> Zu Stählin vgl. Michael Meyer-Blanck, Leben, Leib und Liturgie. Die praktische Theologie Wilhelm Stählins, Berlin-New York 1994; vgl. auch Michael Meyer-Blank, Wilhelm Stählin (1883–1975), in: Benedikt Kranemann/Klaus Raschzok (Hgg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, Bd. II, Münster 2011, 1118–1128.

<sup>24</sup> Birnbaum, Kultusproblem, Bd. II (wie Anm. 5), 13.

<sup>25</sup> Birnbaum, Kultusproblem, Bd. II (wie Anm. 5), 39.

<sup>26</sup> Zu Heiler vgl. Hans Hartog, Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heilers, Mainz 1995; vgl. auch Hanns Kerner, Friedrich Heiler (1892–1967), in: Kranemann/Raschzok (Hgg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft, Bd. I (wie Anm. 23), 449–460.

der Wegbereiter der ökumenischen Una-Sancta-Bewegung, sondern er schuf auch eine Gottesdienstordnung, die die lutherische Abendmahlsliturgie um altkirchliche Liturgieelemente ergänzte.

In diesen Zusammenhang gehört außerdem der norddeutsche Theologe Hans Asmussen, der vor allem wegen seiner eigenständigen konservativ-lutherischen Position innerhalb der ‚Bekennenden Kirche‘ im Kirchenkampf der 1930er Jahre bekannt ist.<sup>27</sup> Nach dem Ersten Weltkrieg war Asmussen ein ausdrücklich ‚anti-liberaler‘ Verfechter der im Umfeld der Lutherrenaissance virulenten Auffassungen, insbesondere der Lehre von den Schöpfungsordnungen. Das erklärt einerseits das hochkirchliche, am Katholizismus orientierte Luthertum Asmussens, andererseits die deutliche inhaltliche Nähe zur ‚Berneuchener Bewegung‘ unter der Führung von Stählin und Karl Bernhard Ritter.<sup>28</sup>

Diese nach dem Rittergut Berneuchen, dem Ort ihrer ersten Konferenz 1923 benannte Gruppe trat mit einem gesamtkirchlichen Reformationsprogramm auf und bestand sowohl aus Vertretern der Dialektischen Theologie unter Einschluss von Religiösen Sozialisten als auch aus Einzelnen, die man der Konservativen Revolution zurechnen muss. Wichtige Impulse für die Entstehung der Berneuchener gehen auf die Jugendbewegung und die in diese hineinwirkende Vorstellung von „organischem Denken“<sup>29</sup> zurück. Nach dem Ersten Weltkrieg hatten Stählin und Ritter zu verschiedenen ‚jungdeutschen‘ Initiativen gehört und an einer Debatte um die vollständige Erneuerung der ‚Volksgemeinschaft‘ teilgenommen, die ausdrücklich deren religiöses Leben mit umfassen sollte. Auch wenn die liturgische Erneuerung dabei nicht das einzige war, so hat doch vor allem Ritter bereits vor der Gründung der Berneuchener darauf hingewiesen, dass auch eine Neuordnung des Gottesdienstes vonnöten sei.<sup>30</sup> Aus der Sicht Ritters und Stählins war jedenfalls mit Krieg und Zusammenbruch das Ende der materialistisch-mechanistischen Weltanschauung gekommen, gegen die man eine ‚ganzheitliche‘ Auffassung von der Welt und vom Menschen setzen wollte. Der Kernpunkt des Berneuchener Programms war die „Entdeckung des Leibes“<sup>31</sup> und mit ihr der liturgischen Dimension, damit verbunden die Gleich-, wenn nicht Höherschätzung des Abendmahls gegenüber der Predigt, und schließlich die Anknüpfung nicht nur an die Reformationszeit, sondern an die gesamte abendländische Tradition des kirchlichen Ritus.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Zu Asmussen vgl. Wolfgang Lehmann, Hans Asmussen. Ein Leben für die Kirche, Göttingen 1988; außerdem: Roland Hosselmann, Wende zur kultischen Ontologie im Anliegen des Heils. Eine kontroverstheologische Erinnerung an Hans Asmussen, Münster 2004; Josef Außermair, Hans Asmussen im Kontext heutiger ökumenischer Theologie, Münster 2001; Birgit Fenske, Hans Asmussen (1898–1968), in: Kranemann/Raschzok (Hgg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft, Bd. I (wie Anm. 23), 119–137.

<sup>28</sup> Zu Karl Bernhard Ritter vgl. Michael Hederich, Karl Bernhard Ritter. Reformier – Kämpfer – Seelsorger. Ein Lebensbild, Kassel 2010; vgl. auch Wolfgang Fenske, Innerung und Ahmung: Meditation und Liturgie in der hermetischen Theologie Karl Bernhard Ritters, Frankfurt a. M. 2009.

<sup>29</sup> Birnbaum, Kultusproblem, Bd. II (wie Anm. 5), 21.

<sup>30</sup> Vgl. Karl Bernhard Ritter, Religion und Kirche, in: Verhandlungsbericht über die Gründungstagung der Fichte-Stiftung am 18. Februar 1920 in Berlin, Hamburg 1920, 44–47. Ähnlich bei Stählin, Der neue Lebensstil (wie Anm. 21), 5–27.

<sup>31</sup> Birnbaum, Kultusproblem, Bd. II (wie Anm. 5), 28.

<sup>32</sup> Vgl. Birnbaum, Kultusproblem, Bd. II. (wie Anm. 5), 33 ff.

In den Kontext der Liturgischen Bewegung gehört außerdem die 1933 begonnene Kirchliche Arbeit Alpirsbach.<sup>33</sup> Ihr Gründer war der Tübinger Kirchenmusikdirektor Richard Gözl; ‚Cantor primarius‘ und später auch Präses wurde bald der Kunsthistoriker Friedrich Buchholz.<sup>34</sup> Ausgangspunkt war für die Alpirsbacher eine evangelische Adaption der klassischen römischen Gregorianik. Gözl wies dabei darauf hin, dass gerade die altkirchliche Messliturgie in der Lage sei, die ungute Trennung von Predigt und Abendmahl im evangelischen Gottesdienst zu überwinden. Theologisch war Gözl von der Dialektischen Theologie Karl Barths geprägt. Das erklärt auch einen gewissen Abstand, den er und mit ihm die ganze Kirchliche Arbeit Alpirsbach zu Hochkirchlern und Berneuchenern hielt, denen man aus streng ‚dialektischer‘ Perspektive eine unzulässige Vermischung von Theologie und ‚Kultur‘ vorwerfen konnte. Hinzu kam Skepsis gegenüber dem Eifer des liturgischen Aufbruchs, der mit mangelnder theologischer Reflexion sowie ästhetischer „Gestelztheit“ einhergehe.<sup>35</sup>

Bei aller Einzelkritik vor allem an den Berneuchenern verstand sich Alpirsbach doch auch als Teil der Liturgischen Bewegung, zumindest insofern, als man sich mit deren Grundimpuls – der Erneuerung der Liturgie zum Zweck der Erneuerung der Kirche – identifizierte.<sup>36</sup> Das unterscheidet die Kirchliche Arbeit Alpirsbach deutlich vom theologischen Hauptstrom der 1920er und 1930er Jahre, der die Liturgische

---

<sup>33</sup> Vgl. hierzu grundsätzlich Joachim Conrad, *Liturgie als Kunst und Spiel. Die Kirchliche Arbeit Alpirsbach 1933–2003*, Münster u. a. 2003.

<sup>34</sup> Zu Gözl vgl. Joachim Conrad, *Richard Gözl (1887–1975). Der Gottesdienst im Spiegel seines Lebens*, Göttingen 1995; vgl. außerdem Konrad Klek, *Richard Gözl (1887–1975)*, in: Kranemann/Raschzok (Hgg.), *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft*, Bd. I (wie Anm. 23), 388–406. Zu Buchholz vgl. Hans-Joachim Wensing, *Die ökumenische Bedeutung des gregorianischen Singens. Untersuchungen zum Schaffen von Friedrich Buchholz*, Regensburg 1999.

<sup>35</sup> Vgl. Joachim Conrad, *Liturgie als Kunst und Spiel* (wie Anm. 33), 77–87 sowie Joachim Conrad, *Richard Gözl* (wie Anm. 34), 180–198. Die Kritik an Berneuchen äußerte Gözl allerdings nicht als eigene Auffassung, sondern zitierte dazu andere Autoren, ohne sich selbst eindeutig zu positionieren. Vgl. dazu Konrad Klek, *Richard Gözl* (wie Anm. 34), 392. Vgl. dazu außerdem Müller, *Neuordnung des Gottesdienstes* (wie Anm. 5), 247f.

<sup>36</sup> So verstanden, gehören noch einige weitere Gruppen und Einzelne in den Kontext der Liturgischen Bewegung, die allerdings weniger wirksam geworden sind als die genannten. Die aus dem Kirchenkampf der 1930er Jahre entstandenen reformierten Kirchenbücher versuchten, ähnlich wie die Hochkirchliche Vereinigung, eine Neuordnung des Gottesdienstes durch historischen Rückgriff, allerdings nur auf die Reformationszeit. Die Führung der der Anthroposophie nahestehenden ‚Christengemeinschaft‘ berief sich zwar wie die Berneuchener, auf das ‚organische Denken‘, bewegte sich aber mit dem Versuch Steiners, an das ‚Kultus-Urgesetz‘ anzuknüpfen, außerhalb des kirchlichen Rahmens. Ähnliches wird man sagen müssen von Rudolf Ottos Konzept eines Anbetungsgottesdienstes, in dessen Zentrum das ‚religiöse Schweigen‘ stand, aus dem dann schließlich das Vaterunser ‚hervorbrechen‘ sollte. Vgl. dazu Birnbaum, *Kultusproblem*, Bd. II (wie Anm. 5), 46–72 und Gustav Mensching, *Die liturgische Bewegung in der evangelischen Kirche. Ihre Formen und ihre Probleme*, Tübingen 1925, 47–74. Schließlich ist im Zusammenhang der Liturgischen Bewegung noch der maßgeblich durch die von Karl Holl angestoßene Luther-Renaissance beeinflusste Theodor Knolle zu nennen. Vgl. Volker Leppin, *Theodor Knolle (1885–1955)*, in: Kranemann/Raschzok (Hgg.), *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft*, Bd. I (wie Anm. 23), 587–591. Die hier vorgestellten drei Hauptgruppen der Liturgischen Bewegung – Hochkirchlicher, Berneuchener und Alpirsbacher – wurden schon von Karl Ferdinand Müller als solche ausgemacht; vgl. Müller, *Neuordnung des Gottesdienstes* (wie Anm. 5), 261–281.

Bewegung mit ausgesprochener Skepsis beobachtete. Im Hintergrund konnte zum einen ein Weiterwirken der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts, zum anderen ein bestimmter Zug der neuen, auf das Wort Gottes konzentrierten Ansätze stehen. Mit Verweis auf die reformatorische Tradition sah man im Kultus keinen Sinn, außer dem, dass er um Ordnung und Verkündigung willen notwendig sei. Daneben gab es aber wiederum auch außerhalb dessen, was man als Liturgische Bewegung bezeichnet, Versuche, in einer Art Fortführung der älteren liturgischen Bestrebungen aus dem spezifisch protestantischen und reformatorischen Geist einen eigenen evangelischen Kultus zu schaffen.<sup>37</sup>

Die in diesem Zusammenhang geführten Debatten sollen im Folgenden untersucht und anhand exemplarischer Positionen in ihren Argumentationen nachvollzogen werden. Drei Inhaltsgebieten gilt dabei das Hauptaugenmerk, da hier der Bereich des Liturgischen im Grundsätzlichen durchdacht wurde: dem Kirchbau, dem Gottesdienstverständnis und dem Verhältnis zwischen Predigt und Abendmahl. Dabei soll es weniger um konkrete bauliche oder liturgische Maßnahmen gehen, sondern um die theologischen Grundlagen von Kirchbau, Gottesdienst und Liturgie, die hinter den Vorschlägen standen.<sup>38</sup> Auf diese Weise wird der historische, systematische und praktische Wert des zwischenkriegszeitlichen Diskurses deutlich werden.

## II. Alter und Neuer Kirchbau

Noch bevor die Liturgische Bewegung an Einfluss gewann, fand zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein Umschwung auf dem Gebiet des Kirchbaus statt. Begleitet wurde dieser Umschwung von einer neuen Diskussion in der Religionswissenschaft über den heiligen Raum. Deutlich wurde hier, dass in der evangelischen, vor allem in der lutherischen Tradition eine merkwürdige Ambivalenz in der Frage bestand, ob eine Kirche ein heiliger Raum oder ein profaner Versammlungsort sei.<sup>39</sup> Diese Frage

---

<sup>37</sup> Erwähnenswert sind in diesem Zusammenhang vor allem zwei Vereine, die in dieser Zeit gebildet wurden mit dem Ziel der Schaffung einer eigenständigen Gottesdienst- und Kirchbauform: zum einen der 1928 gegründete Dresdner Kunst-Dienst, der sich sehr eng an Tendenzen der modernen Kunst anlehnte. Zum anderen, mit deutlich profunderem theologischem Einschlag, der bereits 1852 gegründete Verein für religiöse Kunst in der evangelischen Kirche, der in den 1920er Jahren mehrere Tagungen zum Thema ‚Kultus und Kunst‘ veranstaltete. Siehe dazu Kunst-Dienst, *Der Kunst-Dienst*, in: *Kunst und Kirche* 11 (1934), 57f.; Curt Horn (Hg.), *Kultus und Kunst. Beiträge zur Klärung des evangelischen Kultusproblems*, Berlin 1925; Goldammer, *Kultsymbolik* (wie Anm. 5), 29.

<sup>38</sup> Eine Übersicht über die Gottesdienstordnungen der Liturgischen Bewegung im Kontext offizieller evangelischer Agenden bis 1950 bietet Müller, *Neuordnung des Gottesdienstes* (wie Anm. 5), 281–326.

<sup>39</sup> Vgl. dazu Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, 369–375 und Klaus Wessel, *Symbolik des protestantischen Kirchengebäudes*, in: Kurt Goldammer (Hg.), *Kultsymbolik des Protestantismus*, Stuttgart 1960, 83–98, hier 90. Die Uneindeutigkeit ist schon bei Luther selbst feststellbar: vgl. Luther, *Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis 1544*, bei der Einweihung der Schlosskirche zu Torgau gehalten: „Kan es nicht geschehen unterm dach oder in der Kirchen, so geschehe es auff eim platz unter dem Himmel, und wo raum dazu ist (...), Fiele aber die not fur, das man nicht wollte oder kundte hierin zusamen komen, so möchte man wol draußen beim Brunnen oder anders wo predigen“ (WA 49, 592); vgl. Luther, *Über das 1. Buch Mose. Predigten*.

ist dann auch und gerade in der Zwischenkriegszeit Gegenstand heftiger Kontroversen gewesen. Es gab dabei sowohl diejenigen, die den Bau neuer Dome im gotischen oder romanischen Stil forderten (und die sich mit dieser Forderung in der Mehrzahl auch durchsetzten), als auch diejenigen, die forderten, man habe sich im Kirchenbaustil an modernen Fabrikhallen zu orientieren.<sup>40</sup>

Idealtypisch kann man in dieser Debatte ein ‚radikales‘ von einem ‚konservativen‘ Bauprogramm unterscheiden. Die Terminologie stammt aus dem 1919 erschienenen Buch ‚Vom neuen Kirchbau‘ des Architekten Otto Bartning, Mitglied des Deutschen Werkbundes und einer der Begründer der Bauhaus-Idee.<sup>41</sup> Bartning ging von der Beobachtung aus, dass es in der Reformation von Beginn an einen radikalen und einen konservativen Geist gegeben habe, was sich eben auch im Kirchbau niederschlagen habe.<sup>42</sup> Nach dem radikalen Bauprogramm sei die Kirche ein Versammlungsraum der Gemeinde, und es gehe nur darum, dass genügend Stühle und genügend Licht vorhanden seien. Weitere bauliche Elemente wie Kanzel, Altar und Orgel gebe es ausschließlich aufgrund ihres praktischen Zwecks. Da der zentrale Ort des Gottesdienstes das Herz des Gläubigen sei, der durch die Predigt unterwiesen und gestärkt werde, sei die Kanzel der bauliche Mittelpunkt des Gebäudes. Der Altar habe demgegenüber keine besondere, schon gar keine sakrale Bedeutung.<sup>43</sup>

Das konservative Bauprogramm, so Bartning weiter, gehe zwar auch davon aus, dass das eigentliche Zentrum des Gottesdienstes das Herz des Gläubigen bzw. die Gemeinde sei. Die Realpräsenz Christi im Abendmahl – auch wenn deren Wirksamkeit vom Glaubenden abhängt – erfordere allerdings auch eine zumindest zeitweise besondere Bedeutung des Altars. So entstehe auf der theologischen Ebene ein Streit zwischen Predigt (als Wortverkündigung und Glaubenskonstituierung) und Abendmahl (als Ort der Begegnung mit Christus), der sich auf der baulichen Ebene in einem Streit zwischen Kanzel und Altar um das bauliche Zentrum ausdrücke.<sup>44</sup> Das Hauptproblem im konservativen Bauprogramm liege in dem Festhalten an einer irgendwie sakralen Bedeutung des Kirchengebäudes, obwohl es dazu bei genauer Betrachtung keinen Grund gebe; schließlich sei der Anlass zum Bau nicht das Bedürfnis, den Ort des Altars als heiligen Ort aus seiner normalen und damit

---

1527. Kapitel 28: „Wo Gottes wort klingt, es sey ym wald odder wasser odder wo es ist, da ist ein Beth El, das man thar sagen: hie wonet Gott“ (WA 24, 499); vgl. Luther, Predigt über den 65. Psalm, 1534 zu Dessau für den Fürsten zu Anhalt gepredigt: „Das man aber nu sonderlich heuser und kyrchen bawet, das ist wol nicht geboten, aber doch gut für die einfeltigen, die man leren sol, das sie an ein ort komen, da sie Gottes wort hören und lernen, und die Sacrament inn gemein handeln, Wie man auch mus sonderlich ampt und personen haben, solchs zu treiben, obs wol ein iglicher Christen selbs kann und bey sich hat.“ (WA 37, 439).

<sup>40</sup> Vgl. Holger Brülls, *Neue Dome. Wiederaufnahme romanischer Bauformen und antimoderne Kulturkritik im Kirchenbau der Weimarer Republik und der NS-Zeit*, München 1994; Ulrike Nierste, *Expressionismus und neue Sachlichkeit. Die Gustav-Adolf-Kirche von Otto Bartning und der Kirchbau in der Weimarer Republik*, Berlin 2010, 198–202.

<sup>41</sup> Zu Bartning vgl. Ingrid Küster, *Otto Bartning als Kirchbaumeister*, Bonn 1982; Christoph Schneider, *Das Notkirchenprogramm von Otto Bartning*, Marburg 1997; Ulrike Nierste, *Expressionismus* (wie Anm. 40).

<sup>42</sup> Otto Bartning, *Vom neuen Kirchbau*, Berlin 1919, 50.

<sup>43</sup> Vgl. Bartning, *Vom neuen Kirchbau* (wie Anm. 42), 55f., 78–82.

<sup>44</sup> Vgl. Bartning, *Vom neuen Kirchbau* (wie Anm. 42), 84f.

profanen Weltstellung herauszuheben, sondern die Versammlung der Gemeinde an einem gemeinsamen Ort zu gewährleisten. Es bestehe im konservativen Bauprogramm deshalb ständig die Gefahr, die eigentliche Profanität des Kirchengebäudes zu vergessen und dadurch „scheinhaft und unwahr, d. h. pseudosakral“ zu werden.<sup>45</sup> Evangelischer Kirchbau gehöre also eindeutig dem Typus des Profanbaus an; alle Versuche, dem auszuweichen, endeten in einem pseudosakralen Bau.<sup>46</sup>

Wenn Bartning hier selbst als ein Verfechter des radikalen Bauprogramms erscheint, so gilt dies erst recht für Martin Elsässer. Elsässer, Architekt und seit 1912 Hochschullehrer, war Sohn eines Theologen und baute von seinem 21. Lebensjahr an zahlreiche Kirchengebäude.<sup>47</sup> 1924 beteiligte er sich an der Kirchbaudiskussion auf Tagungen des Vereins für religiöse Kunst. Die Tagungsbeiträge, darunter auch derjenige Elsässers, wurden 1925 unter dem Titel ‚Kultus und Kunst‘ herausgegeben.<sup>48</sup> In seinem Beitrag vertrat Elsässer die Auffassung, dass das Kirchengebäude „Predigt- und Gemeinderaum“<sup>49</sup> der versammelten Gemeinde sei, deren „Hauptzweckbestimmung [...] der Predigtraum ohne sakrale Betonung“<sup>50</sup> sei. Aus dieser Hauptzweckbestimmung müsse sich ein historisch bisher aus verschiedenen Gründen nicht zum Tragen gekommenes evangelisches Raumideal entwickeln, dessen Hauptmerkmal der Zentralbau gegenüber dem katholischen Richtungsbau sei. Das bedeute, dass nichts – auch die Kanzel nicht – konzentriert in den Blick genommen werde, da allein das Wort wesentlich sei. Wenn schon etwas im Raum Befindliches betont werden müsse, dann die Gemeinde. Es müsse dabei allerdings weniger um architektonische Formen gehen als um Wiedergewinnung eines Raumgefühls und einer einheitlichen Raumwirkung.<sup>51</sup> Das könne aber nicht durch die Schaffung eines evangelischen Baustils erreicht werden, da sich ein Stil organisch entwickle und nicht erfinden lasse. Mächtige Ideen einer Zeit brächten durch ihre formende Wirksamkeit einen neuen Stil hervor. Das gelte für den aus dem heiteren und frommen Götterkult entwickelten griechischen Tempelbau wie für die den Weltherrschaftsgedanken widerspiegelnden römischen Palastbauten, für den mittelalterlichen Kloster- und Kirchenbau wie für die Palazzi der Renaissance. Die mächtigste Idee der Gegenwart sei die der Technik und der Industrie, weshalb Bahnhöfe, Warenhäuser und Fabriken stilbildend seien. Die Kirche müsse sich in diese Ideen einordnen, denn sonst würde sie als etwas wahrgenommen werden, das mit dem sonstigen Leben nichts zu tun habe.<sup>52</sup> Wenn man es daher schaffe, das evangelische Raumideal für die eigene Zeit zur Geltung zu bringen, „dann wird in unseren

<sup>45</sup> Vgl. Bartning, Vom neuen Kirchbau (wie Anm. 42), 96f.

<sup>46</sup> Vgl. Bartning, Vom neuen Kirchbau (wie Anm. 42), 54.

<sup>47</sup> Zu Elsässer vgl. Thomas Elsässer/Christina Gräwe/Jörg Schilling/Peter Cachola Schmal (Hgg.), Martin Elsässer und das Neue Frankfurt, Tübingen i. Br. u. a. 2009.

<sup>48</sup> Horn, Kultus und Kunst (wie Anm. 37).

<sup>49</sup> Martin Elsässer, Evangelische Kultbaufragen, in: Horn (Hg.), Kultus und Kunst (wie Anm. 37), 55–64, hier 59.

<sup>50</sup> Elsässer, Evangelische Kultbaufragen (wie Anm. 49), 61.

<sup>51</sup> Vgl. Elsässer, Evangelische Kultbaufragen (wie Anm. 49), 60.

<sup>52</sup> Vgl. Elsässer, Evangelische Kultbaufragen (wie Anm. 49), 57f.

Kirchenbauten durch die Gestaltung des Raumes in der Formensprache unserer Zeit auch der ewige Gottesgedanke zu voller und starker Auswirkung gelangen.“<sup>53</sup>

Dieses Konzept war demjenigen Bartnings sehr ähnlich, vor allem im Hinblick auf das von beiden vertretene Bauhaus-Programm, das im kirchlichen Bereich eine Entfaltung „jener verborgenen Religiosität unserer Maschinenhallen, Brücken und Schleusenwerke in den Kirchbauten“<sup>54</sup> herbeiführen und die Kirche zukunftsfähig machen könne. Allerdings gab Bartning im Unterschied zu Elsässer doch zu, dass die Kirche als protestantischer Profanbau vor einem erheblichen Problem stehe: Das menschliche Bedürfnis nach religiöser Raumbindung sei nämlich weiterhin vorhanden.<sup>55</sup> Bartning versuchte daher, die Dichotomie zwischen Profan- und Sakralbau in der evangelischen Kirche zu überwinden. Dabei ging er von der Überlegung aus, dass alles Ideelle zur Form und Gestaltung dränge. Die Kirche sei ideell die Gemeinschaft der Heiligen; das Kirchengebäude könne „sichtbare Form und Gestalt der Gemeinschaft“<sup>56</sup> sein. In diesem Fall wäre es dann nicht die räumliche Gebundenheit der Religion, die zum Sakralbau führe, sondern „die zur Raumform drängende religiöse Idee bände sich freiwillig an einen Ort [...]“. Solch ein Kirchbau wäre in einem neuen, freien und geistigen Sinne Sakralbau.“<sup>57</sup>

Mit dieser Überlegung ist bei Bartning ein Übergangszustand zwischen ‚radikalem‘ und ‚konservativem‘ Bauprogramm erreicht. Für die Vertreter des ‚konservativen‘ Bauprogramms im Kontext des theologischen Aufbruchs der Zwischenkriegszeit war die Notwendigkeit einer angemessenen religiösen Formgebung der Ausgangspunkt aller Überlegungen zum Kirchbau. Daneben spielte auch ein ästhetischer Widerwille gegen die modernen und avantgardistischen Kirchen eine Rolle, die seit Beginn des 20. Jahrhunderts gebaut worden waren, aber es wurde auch keine Repristinaton der historistischen Entwürfe des 19. Jahrhunderts angestrebt.<sup>58</sup>

Der bekannteste Architekt des konservativen Bauprogramms war German Bestelmeyer.<sup>59</sup> Der gab seinerseits durchaus zu, dass jede Zeit sich ihren eigenen Baustil zu suchen habe. Da aber die gegenwärtige Zeit keinen eigenen Stil habe, müsse man als „Schuldner der Alten“<sup>60</sup> den Anschluss an die Tradition suchen. Radikaler Funktionalismus sei kein Kriterium für den Kirchenbau, da Schönheit im Zweckfreien bestehe. Allerdings sei gleichzeitig der Historismus oft sinnlos und verlogen.

<sup>53</sup> Elsässer, *Evangelische Kultbaufragen* (wie Anm. 49), 64.

<sup>54</sup> Otto Bartning, *Der evangelische Kultbau*, in: Horn (Hg.), *Kultus und Kunst* (wie Anm. 37), 47–54, hier 53.

<sup>55</sup> Vgl. Bartning, *Vom neuen Kirchbau* (wie Anm. 42), 100.

<sup>56</sup> Bartning, *Vom neuen Kirchbau* (wie Anm. 42), 119.

<sup>57</sup> Bartning, *Vom neuen Kirchbau* (wie Anm. 42), 120.

<sup>58</sup> Gegen Brülls, *Neue Dome* (wie Anm. 40), 22–27.

<sup>59</sup> Zu Bestelmeyer vgl. Florian Koch, *German Bestelmeyer (1874–1942). Architekt. Tradition als Illusion der Permanenz. Der süddeutsche Kirchenbau. Romantisch-retrospektiver Traditionalismus im Sakralbau der zwanziger und dreißiger Jahre*, München 2001.

<sup>60</sup> German Bestelmeyer, *Baukünstlerische Aufgaben der evangelischen Kirche in der Gegenwart*, in: *Evangelisch-lutherisches Landeskonsistorium* (Hg.), *Kunst und Kirche. Vorträge aus dem im Mai 1913 zu Dresden abgehaltenen Kursus für kirchliche Kunst und Denkmalpflege*, Leipzig–Berlin 1914, 45–54, hier 54.

Deshalb müsse eine ‚Sachlichkeit‘ gefunden werden, die die Geschichte ausdrücklich mit einbeziehe.<sup>61</sup>

Die Berneuchener, obwohl zweifellos in Bartnings Sinne Vertreter des ‚konservativen‘ Bauprogramms, neigten sogar dazu, die ästhetische Vorbildfunktion der Vergangenheit überhaupt zu bestreiten. In ihrer Programmschrift, dem 1926 erschienenen ‚Berneuchener Buch‘, wurde die evangelische Kirchbautradition scharf kritisiert. Die anfängliche Abhängigkeit von mittelalterlicher Formensprache habe unter reformiertem Einfluss dazu geführt, dass das evangelische Kirchengebäude symbollos geworden sei. Im 19. Jahrhundert sei man dann dazu übergegangen, vergangene Stile zu kopieren, wobei man eine Vorliebe für den gotischen Stil gehabt habe. Diese Kirchen des Historismus, „deren Anblick uns heute beleidigt und empört“<sup>62</sup>, seien der letzte Beweis dafür, dass die evangelische Kirche ihren Formwillen verloren habe. Das Grundproblem des evangelischen Kirchbaus liege darin, dass der Bau einer „künstlerisch durchgebildeten Verkündigungskirche“<sup>63</sup> nicht erfolgt sei. Dieses Problem sei bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt ungelöst.

In dieser Frage war man sich mit Bartning und sogar mit Elsässer durchaus einig. Die konkreten Gestaltungsvorschläge der Berneuchener offenbarten aber doch einen grundsätzlichen ästhetischen und auch theologischen Dissens. Denn in Berneuchen war man von der sachlichen – und damit auch baulichen – Zentralstellung des Altars überzeugt. Sehr reflektiert hat Wilhelm Stählin die besondere Bedeutung des Altars verteidigt. Selbstverständlich, so Stählin, könne es Gebet, Predigt, christlichen Gottesdienst, ja auch das Abendmahl ohne Altar geben. Alle solchen Argumente seien aber bloße Theorie, da man doch zur Kenntnis nehmen müsse, dass sich die christliche Kirche schon immer einen Altar für das Gebet und die Sakramentsfeier gestaltet habe. Man schwebe als evangelischer Christ überhaupt nicht in der Gefahr, Gott an einen Ort zu binden und die Sache selbst für heilig zu halten, sondern im Gegenteil gebe es die unselige Tendenz, alles zu vergeistigen und damit letztendlich zu verlieren. Der Altar sei ein sinnfälliger Protest dagegen, dass man die christliche Gestalt „in unverbindlichen Allgemeinheiten“<sup>64</sup> auflöse. Damit markiere der Altar die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits; er sei Zeichen der Begegnung mit Gott und, durch das Abendmahl, mit Christus.<sup>65</sup>

In seiner ‚Lehre vom Gottesdienst‘ hat Hans Asmussen 1937 dasselbe auf einer noch grundsätzlicheren Ebene gesagt. Selbstverständlich, so Asmussen, sei die Kirche

---

<sup>61</sup> Brülls’ Urteil über die konservativen Kirchenbauer, diese hätten gar keine theologisch fundierten Argumente auf ihrer Seite, sondern offenbarten ein ähnlich gestörtes Verhältnis zur Gegenwart wie später die nationalsozialistische Kampagne gegen ‚entartete Kunst‘, ist eine grobe Verzechnung und unterschätzt die Reflektiertheit der ‚Traditionalisten‘. Vgl. Brülls, *Neue Dome* (wie Anm. 40), 28–49.

<sup>62</sup> Berneuchener Konferenz (Hg.), *Das Berneuchener Buch. Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation*, Hamburg 1926, 53.

<sup>63</sup> Berneuchener Buch (wie Anm. 62), 53.

<sup>64</sup> Wilhelm Stählin, *Der Altar im gottesdienstlichen Handeln*, in: *Kunst und Kirche* 15.2 (1938), 7–10, hier 7. Der vielfach beschworenen Gefahr, man binde im Altar Gott an einen Ort, hält Stählin entgegen, dass man Gott irgendwann nirgends mehr begegne, wenn man ständig glaube, ihn überall zu finden.

<sup>65</sup> Vgl. Stählin, *Der Altar im gottesdienstlichen Handeln* (wie Anm. 64), 8.

nicht in dem Sinne ein heiliges Gebäude, so dass ihr an sich Heiligkeit zukomme. Dennoch sei das Kirchengebäude kein Raum wie alle anderen Räume, da es durch das, was in ihm geschehe, gestaltet werde.<sup>66</sup> Zwar könne man prinzipiell in jedem beliebigen Raum Gottesdienst halten und die Urgemeinde habe ja auch keinen eigens für den Gottesdienst gedachten Raum errichtet, aber jeder Raum, in dem Gottesdienst gehalten werde, trage schon bald Spuren dieser Benutzung an sich und werde durch diese Veränderung so gestaltet, dass man ihn als christlichen Gottesdienst-raum erkenne.<sup>67</sup> Das hänge auch damit zusammen, dass der christliche Gottesdienst durch Predigt und Sakrament ganz konkret bestimmt sei und dass deshalb die Gestaltung des Raumes nicht vollkommen willkürlich erfolgen könne.<sup>68</sup>

Während in der römisch-katholischen Kirche das Entscheidende die Sakraments-handlung sei und damit der Altar ohne Zweifel im Mittelpunkt stehe, und während in der reformierten Kirche nur die Predigt und damit die Kanzel von Belang sei, habe das Luthertum eine Art Mischform ausgebildet, da sowohl auf der Kanzel als auch am Altar Entscheidendes geschehe. Eine bauliche Lösung des Streits von Kanzel und Altar müsse deshalb gesucht werden, aber die Entscheidung für eines von beidem sei der Sache nach nicht möglich. Diese Unentschiedenheit habe aber auch dazu beigetragen, dass sich kein eigener lutherischer Kirchenstil entwickelt habe. Man könne das zwar mit dem Hinweis abtun, dass die lutherische Kirche ja auch nur eine Fortsetzung der katholischen, bloß ohne deren Auswüchse, sei, aber man müsse doch beachten, dass es auch durchaus eigene lutherische Bauprinzipien gebe. Ein Beispiel hierfür sei der große Raum um den Altar, der der Gemeinde genug Platz für das – allsonntägliche! – Abendmahl bieten müsse.<sup>69</sup> Gegenüber denjenigen, die für die Frage der Gestaltung des Kirchenraums nichts übrig hätten, sei daran festzuhalten, dass man Unrecht tue, „wenn man die Bemühung um alle diese Dinge als Ästhetik oder historisierende Spielerei abtut. Wir stehen am Anfang einer Rückbesinnung. Wir sind frei gegenüber der Vergangenheit, wenn wir Wege finden, auf denen wir der Sache besser dienen, als sie es tat. Aber aus Ehrfurcht und aus Liebe sind wir ihre Knechte, weil wir der Väter gedenken und von ihnen lernen möchten an jeder Stelle, wo sie unsere Lehrer sein können.“<sup>70</sup>

Den hier vorgestellten Verfechtern eines ‚konservativen‘ Kirchbauprogramms ging es also weder um unreflektierten Traditionalismus noch um heimlichen Historismus. Vielmehr ging es um den Versuch, ein angemessenes lutherisches Kirchenraumverständnis zu finden. Das radikale Bauprogramm, so die ‚Konservativen‘, sei kein lutherisches, sondern ein reformiertes. Der theologische und zugleich bauliche Streit zwischen Altar und Kanzel könne zwar nach reformiertem Verständnis eindeutig

---

<sup>66</sup> Vgl. Hans Asmussen, *Die Lehre vom Gottesdienst*, München 1937, 164. Vgl. dazu auch Müller, *Neuordnung des Gottesdienstes* (wie Anm. 5), 255–260. Nach Müllers Auffassung sind bei Asmussen die berechtigten Anliegen der Berneuchener wie ihrer Kritiker aufgenommen und bilden den Ausgangspunkt zu einer genuin lutherischen Gottesdienstlehre, die die Mitte hält zwischen dem von Barth geprägten „reformierten“ und dem von Berneuchen vertretenen „ökumenischen“ „Lehrtypus“.

<sup>67</sup> Vgl. Asmussen, *Die Lehre vom Gottesdienst* (wie Anm. 66), 165.

<sup>68</sup> Vgl. Asmussen, *Die Lehre vom Gottesdienst* (wie Anm. 66), 165.

<sup>69</sup> Vgl. Asmussen, *Die Lehre vom Gottesdienst* (wie Anm. 66), 165–169.

<sup>70</sup> Asmussen, *Die Lehre vom Gottesdienst* (wie Anm. 66), 170.

zugunsten der Kanzel entschieden werden; nach lutherischem Verständnis sei aber keine solche Eindeutigkeit möglich, sondern es müsse irgendein Ausgleich gefunden werden. Genauso greife die Unterscheidung zwischen Profan- und (Pseudo-)Sakralbau für die lutherische Tradition zu kurz. Denn evangelische Religionsausübung sei definitiv raumbunden, vielleicht nicht an einen bestimmten, aber an einen konkreten Raum. Wenn sich die ‚Konservativen‘ der Zwischenkriegszeit der Aufgabe stellten, den Raum der Religionsausübung zu gestalten, dann betrieben sie damit ihrer Auffassung nach keinen Pseudosakralbau, sondern rangen um Formen, die dem wahrhaft heiligen Zweck der Versammlung der Gemeinschaft der Heiligen zum Hören von Gottes Wort und zum Empfang des heiligen Sakraments würdig wären.

### III. Grundlagen des Gottesdienstes

Die Ambivalenz der lutherischen Tradition in der Frage der Heiligkeit des Kirchenraumes und in der Frage des kultischen Zentrums hat ihre Ursache in der lutherischen Ambivalenz im Gottesdienstverständnis. Schon in den Schriften Luthers selbst findet man verschiedene Auffassungen vom Gottesdienst nebeneinander, und lutherische Orthodoxie, Theologie der Aufklärungszeit, liberale und konservative Theologie des 19. Jahrhunderts ergeben zusammen alles andere als ein einheitliches Bild.<sup>71</sup> Etwas verallgemeinernd wird man sagen können, dass seit dem 18. und bis zum Ende des 19. Jahrhunderts ein anthropozentrisches Gottesdienstverständnis vorherrschend war. Dieses wiederum gab es im Großen und Ganzen in zwei Varianten: Gottesdienst als pädagogisch-zweckgebundene Veranstaltung und Gottesdienst als zweckfreie Darstellung des frommen Selbstbewusstseins. Während die erste Variante aus der Theologie der Aufklärungszeit stammte, aber durchaus auch (und gerade) von Konservativen vertreten wurde,<sup>72</sup> war die zweite Variante im Gefolge Schleiermachers vor allem bei liberalen Theologen anzufinden.<sup>73</sup> Die ‚Theologierevolution‘ der Zwischenkriegszeit hat beiden Varianten anthropozentrischen Gottesdienstverständnisses radikal widersprochen. Dem theologischen Gesamtprogramm gemäß vertrat man statt dessen einen theozentrischen Gottesdienst, da Gottesdienst zuallererst „göttliches Handeln“<sup>74</sup> und Gottesdienst vor allem Begegnung des Menschen mit Gott sei.

<sup>71</sup> Grundlegend dazu Goldammer, Kultsymbolik (wie Anm. 5), 10–29.

<sup>72</sup> Der Grundgedanke eines pädagogisch-weckhaften Religionsverständnisses aus konservativer Sicht ist bereits im Religionsedikt des Geheimen Rats Johann Christoph Wöllner von 1788 vorgebildet: Die Aufrechterhaltung der Religiosität des Volkes dient der Stabilität der staatlichen Ordnung. Vgl. dazu Christopher Clark, Preußen. Aufstieg und Niedergang 1600–1947, München <sup>2</sup>2008, 316–323.

<sup>73</sup> Vgl. dazu etwa Friedrich Schleiermacher, Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. Berlin <sup>2</sup>1884, neu hrsg. u. eingel. von Wolfgang Erich Müller (Nachdruck der zweiten Auflage), Teil 1, Waltrop 1999. Zur Rezeption des Schleiermacherschen ‚darstellenden Handelns‘ vgl. Ulrich Bogun, Darstellendes und wirksames Handeln bei Schleiermacher. Zur Rezeption seines Predigtverständnisses bei F. Niebergall und W. Jetter, Marburg 1998.

<sup>74</sup> Karl Barth, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen über das Schottische Bekenntnis von 1560, gehalten an der Univ. Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, Zollikon 1938, 184.

Trotz dieser gemeinsamen Grundlage herrschte innerhalb des ‚Aufbruchs‘ keineswegs Einigkeit über den Stellenwert des Gottesdienstes im Gesamt des christlichen Lebens und über das Verhältnis der einzelnen Gottesdienstbestandteile zueinander. Hier standen sich veritable Antiliturgiker wie Karl Barth und Hochkirchler wie Friedrich Heiler, Vertreter einer in den Alltag eingebetteten und ihn aufnehmenden Kultusgestaltung wie Paul Tillich und Kämpfer für ein Eigenrecht von Liturgie und Kultus wie die Berneuchener gegenüber.

Wenn Karl Barth hier als Antiliturgiker bezeichnet wird, dann soll damit keinesfalls bestritten werden, dass der Gottesdienst für Barth von hoher, ja zentraler Relevanz war.<sup>75</sup> Allerdings neigte er doch dazu, den Begriff des Gottesdienstes auf das ganze Christenleben auszudehnen und auch den Alltag als Gottesdienst zu verstehen, ja sogar einen „politischen Gottesdienst“ zu fordern.<sup>76</sup> Alles Liturgische war Barth nach eigenem Bekunden wesensfremd, mindestens wenn ihm ein kultisch-sakraler Gestaltungsversuch zugrunde lag. Denn evangelischer Gottesdienst, so Barth, frage nicht nach ‚religiöser‘ Gestaltung – das täten die Heiden oder die Katholiken – sondern frage nach dem „gnädigen Willen des in der Mitte der Kirche gegenwärtigen und handelnden Jesus Christus“.<sup>77</sup> Der Liturgischen Bewegung warf er daher vor, „nichts anderes als Ausdruck der Sehnsucht nach den ‚schönen Gottesdiensten der katholischen Kirche‘“<sup>78</sup> zu sein.

Als besonders abstoßend empfand Barth die liturgischen Bestrebungen Friedrich Heilers.<sup>79</sup> Der wiederum verstand die Barthsche Kritik als Versuch, eine verhängnisvolle Fehlentwicklung in der lutherischen Gottesdiensttradition für alle Zeiten festzuschreiben. Am eindrücklichsten formulierte Heiler seine Position in der 1925 erschienenen Studie über ‚katholischen und evangelischen Gottesdienst‘.<sup>80</sup> Die Pointe von Heilers Gesamtdarstellung christlicher Gottesdienstgeschichte liegt darin, dass er die Verschiedenheit christlicher Gottesdienstformen als Ausdruck positiv verstandener Vielfalt würdigt, dabei aber der lutherischen Gottesdienstform einen sukzessiven Verfall diagnostiziert. Für Luther sei allein das Wort Gottes entscheidend gewesen, sei es als Predigt des Evangeliums, sei es als *verbum visibile* im Altarsakrament. Die daraus resultierende evangelische Freiheit hinsichtlich der formalen Gottesdienstgestaltung habe Luther pragmatisch durch eine enge Anlehnung an die römische liturgische Praxis gelöst. In der Folgezeit sei aber das gottesdienstliche Leben im Luthertum verarmt, der „doppelseitige Gottesumgang“ zum Lehrvortrag des Pfarrers verkommen, und jeder Versuch, dem entgegenzusteuern, werde als

---

<sup>75</sup> Vgl. dazu Friedemann Merkel, Karl Barth und der kirchliche Gottesdienst, in: ders., Sagen – Hören – Loben. Studien zu Gottesdienst und Predigt, Göttingen 1992, 149–166. Merkels Fazit, Barth sei unter die „großen evangelischen Liturgiewissenschaftler“ (165) zu zählen, ist allerdings übertrieben. Wesentlich überzeugender ist die Auffassung Karl Ferdinand Müllers, dass für Barth der Gottesdienst zwar das Zentrum des christlichen Lebens sei, Barth aber an konkreten Fragen liturgischer Gestaltung kein Interesse gehabt habe. Vgl. Müller, Neuordnung des Gottesdienstes (wie Anm. 5), bes. 231–237.

<sup>76</sup> Barth, Gotteserkenntnis (wie Anm. 74), 203–216.

<sup>77</sup> Barth, Gotteserkenntnis (wie Anm. 74), 194ff.

<sup>78</sup> Karl Barth, Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt, Zürich 1966, 45.

<sup>79</sup> Vgl. Merkel, Karl Barth (wie Anm. 75), 149ff.

<sup>80</sup> Friedrich Heiler, Katholischer und evangelischer Gottesdienst, München <sup>2</sup>1925.

„katholisierend“ verunglimpft.<sup>81</sup> Damit werde verhindert, lutherischen Gottesdienst zur Begegnung mit dem lebendigen Gott zu machen, in dem sich offenbare,

„was Christus ist: nicht eine menschliche Idealpersönlichkeit der Vergangenheit, wie sie die liberale Theologie schaute, auch nicht ein leerer Name für einen weit draußen zu suchenden Willensakt des transzendenten, unerkannten und unerkennbaren Gottes, wie die ‚dialektische‘ Theologie glaubt; nein, Christus ist der uns nahe Heiland, der seine sündenvergebende Liebe ohne Unterlaß an seinen Jüngern und seiner gesamten Gemeinde erweist.“<sup>82</sup>

Folgt man Heilers Argumentation, so ging es der Liturgischen Bewegung gar nicht um den ‚schönen‘ Gottesdienst, wie Barth meinte. Vielmehr suchte man nach einer Gottesdienstform, die ihrem Zweck angemessen wäre. Welcher Zweck das war, darüber waren Barth und Heiler sich im Prinzip einig: die Begegnung mit dem lebendigen Christus. Im Unterschied zu Barth war aber Heiler der Auffassung, dass dazu eine bewusste symbolische Gestaltung nötig sei.

Die gleiche Position vertraten die Berneuchener im 1926 erschienenen ‚Berneuchener Buch‘, das eine leidenschaftliche Anklage an die gegenwärtige evangelische Kirche war. Auch hier wurde vom *verbum visibile* gesprochen, und auch hier wurde bereits bei den Reformatoren ein blinder Fleck hinsichtlich der Symbolkraft des Kultus gesehen, der zu einer „Verkümmerung des Formwillens auf dem Boden der evangelischen Kirche geführt“<sup>83</sup> habe. Für die Berneuchener galt dies aber nicht nur für das Luthertum, sondern auch für den Calvinismus. Die lutherische Liturgie sei nicht mehr als ein „Torso“ der römischen Messe ohne deren zentrale Gedanken, dafür mit dem pädagogischen Zweck einer „christlichen Volkserziehung“. Im Calvinismus habe die Freiheit von der Form und die Schmucklosigkeit zu einem „negativen Formgesetz“ und einer „Verständnislosigkeit für die Symbolkraft der Form überhaupt“ geführt.<sup>84</sup> Einzig bei Luther seien Ansätze für eine evangelische Gestaltung des Gottesdienstes auszumachen, aber das Luthertum habe diese nicht weiter verfolgt und sei daher entweder im Traditionalismus oder in Formlosigkeit erstarrt.<sup>85</sup>

Dieser Zustand der Formlosigkeit sei deshalb untragbar, weil Formlosigkeit nicht etwa die Innerlichkeit sichere, sondern eine Selbsttäuschung sei. Dadurch werde nämlich nur die schlechte Form „des selbtherrlichen Individuums und der Willkür“<sup>86</sup> gepflegt. Das Wort Gottes gehe schließlich in die Welt und nicht aus ihr heraus in die Innerlichkeit. Die Welt sei nun einmal leibhaft, und alles Geistige dränge zur Verleiblichung und damit zur Formwerdung. Es könne deshalb gar keine Formlosigkeit im Wortsinn geben; wer das behaupte, der leiste damit nur der schlechten Form Vorschub.<sup>87</sup>

Die Berneuchener widersprachen damit vor allem einer älteren Generation, die ihrer Meinung nach für religiöse Formfragen gar keinen Sinn besaß. Unter den jüngeren Theologen wiederum gab es auch solche, die zwar ebenfalls in der evangelischen Kultusgestaltung Handlungsbedarf sahen, aber dennoch nicht dem Weg der

<sup>81</sup> Vgl. Heiler, Katholischer und evangelischer Gottesdienst (wie Anm. 80), 42–51.

<sup>82</sup> Heiler, Katholischer und evangelischer Gottesdienst (wie Anm. 80), 62.

<sup>83</sup> Berneuchener Buch (wie Anm. 62), 50.

<sup>84</sup> Berneuchener Buch (wie Anm. 62), 51.

<sup>85</sup> Vgl. Berneuchener Buch (wie Anm. 62), 51f.

<sup>86</sup> Berneuchener Buch (wie Anm. 62), 97.

<sup>87</sup> Berneuchener Buch (wie Anm. 62), 97f.

Liturgischen Bewegung folgen wollten. Das betrifft bereits die Kirchliche Arbeit Alpirsbach unter Friedrich Buchholz, der mit Karl Barth an einer deutlichen Trennung von Inhalt und Form festhielt.<sup>88</sup> Vor allem aber im Kreis um den Verein für religiöse Kunst in der evangelischen Kirche und den Dresdner Kunst-Dienst wurden entsprechende Auffassungen vertreten. In dieser Debatte, an der sich unter anderem auch Paul Tillich und Karl Bernhard Ritter beteiligten, wurde deutlich, dass jenseits ästhetischer Differenzen ein Hauptstreitpunkt in der Frage bestand, ob der Kultus nahtlos in die alltägliche Lebenswelt eingebettet sein müsse oder ob er ein Eigenrecht habe und daher besonders zu gestalten sei.<sup>89</sup>

#### IV. Predigt und Abendmahl

Doch auch in der Frage, worin eigentlich der Kern des Kultus bestehe, herrschte Dissens. ‚Ältere‘ wie ‚jüngere‘ Kritiker der Liturgischen Bewegung waren sich einig in der Zentralbedeutung der Predigt für den evangelischen Gottesdienst. „Die Predigt ist der eigentliche Kultusakt“<sup>90</sup>, so Karl Barth, der damit die verbreitete Ansicht prägnant zusammenfasste. Symptomatisch für die enorme Bedeutung der Predigt für die evangelische Theologie auch in der Zwischenkriegszeit ist außerdem Friedrich Niebergalls ‚Die moderne Predigt‘ von 1929. Niebergall war Professor für Praktische Theologie in Marburg, das aufgrund der Tätigkeit von Karl Bernhard Ritter an der Universitätskirche ein Zentrum der Liturgischen Bewegung war.<sup>91</sup> Niebergall setzte sich in dem Buch ausführlich mit den Möglichkeiten und Widrigkeiten der Predigt auseinander. Am Schluss kam er auf die Bedeutung der Predigt im kirchlichen Gesamtleben zu sprechen:

„So fehlt es bei aller Resignation nicht an Hoffnungen und an Möglichkeiten. Man mag sagen, was man will, die Zukunft unserer Kirche hängt nicht an Verfassungen, Liturgien und Kerzen, Fahnen und Prozessionen. Sie hängt allein an der *Predigt*. Diese muß besser werden, diese kann auch besser werden.“<sup>92</sup>

<sup>88</sup> Vgl. Müller, Neuordnung des Gottesdienstes (wie Anm. 5), 247f.

<sup>89</sup> Vgl. dazu Paul Tillich, Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie und Kultur (Gesammelte Werke, Bd. IX), Stuttgart 1967, 324–327; Karl Bernhard Ritter, Die Kirche und ihr Kultus [1931], in: ders., Kirche und Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Christian Zippert, Kassel 1971, 9–26; Karl Bernhard Ritter, Liturgische Haltung, in: Horn (Hg.), Kultus und Kunst (wie Anm. 37) 40–43. Karl Ferdinand Müller hat in dieser zentralen Frage die Entwürfe Karl Barths und Wilhelm Stählins diskutiert und – bei aller stets zu betonenden Gemeinsamkeit – eine wesentliche Differenz in der unterschiedlichen Bewegungsrichtung ausgemacht: „Während Barth von dem Interesse an der christlichen Existenz und dem Lebensgehorsam in die Mitte, d.h. den Vollzug des kirchlichen Gottesdienstes vorstößt, stößt Stählin vom Gottesdienst der Kirche in die Umwelt hinein.“ Müller, Neuordnung des Gottesdienstes (wie Anm. 5), 246.

<sup>90</sup> Karl Barth, Credo, Zürich 1946, 171. Vgl. dazu Merkel, Karl Barth (wie Anm. 75), 152.

<sup>91</sup> Zu Niebergall vgl. Henning Luther, Religion, Subjekt, Erziehung. Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der praktischen Theologie Friedrich Niebergalls, München 1984. Vgl. außerdem die kritische Würdigung der Liturgischen Bewegung: Friedrich Niebergall, Die gegenwärtigen kultischen Reformen, gemessen am Evangelium, in: Horn (Hg.), Kultus und Kunst (wie Anm. 37), 11–23.

<sup>92</sup> Friedrich Niebergall, Die moderne Predigt. Kulturgeschichtliche und theologische Grundlage. Geschichte und Ertrag, Tübingen 1925, 234.

Gegen eine solche allgemein verbreitete Ansicht wendeten sich die Berneuchener in der Einführung in ihrer erstmals 1926 erschienenen ‚Ordnung der Deutschen Messe‘. Darin wurde – ganz im Gegensatz zu der Position Barths und Niebergalls – das Recht der Liturgie gegenüber der Predigt betont, mit der Begründung, „daß sich in der liturgischen Ordnung des kirchlichen Gebetes, in der Feier der Sakramente, das eigentliche Leben der Kirche ausspricht und darstellt“.<sup>93</sup> Die Predigt müsse organisch in die Liturgie eingebunden werden, und das heiße vor allem, sie müsse radikal gekürzt und könne bei Bedarf auch einfach durch eine Schriftlesung ersetzt werden.<sup>94</sup>

Der Vorschlag, die Predigt könne auch ganz fortfallen, war selbstverständlich eine Provokation für ein evangelisches Establishment, für welches das Wort Gottes und die Predigt aufs engste zusammengehörten. Die Berneuchener hatten aber keinesfalls vor, den Boden evangelischen Christentums zu verlassen; sie bekämpften nur die Gleichsetzung von Predigt und Gotteswort. Besonders deutlich wird dies an einer Anekdote, die Wilhelm Stählin in seinen Lebenserinnerungen geschildert hat. Karl Barth habe sich mit ihm über einen Gottesdienst unterhalten, den Barth nach Stählins liturgischen Instruktionen gehalten hatte. Stählins Äußerung, die Liturgie sei das Beste im ganzen Gottesdienst gewesen, habe Barth als Kritik an seiner Predigt aufgefasst. Darauf habe Stählin geantwortet:

„Nein, Sie haben ausgezeichnet gepredigt, aber ich habe nur in der Liturgie Gottes Wort gehört, in der Predigt habe ich Professor Barth gehört.“<sup>95</sup>

Wenn die Berneuchener in der Liturgie Gottes Wort zu vernehmen glaubten, so gilt das erst recht für das *verbum visibile* des Abendmahls. Auch hier bestand evangelischerseits die Tendenz, das Abendmahl zugunsten der Predigt abzuwerten; im Prinzip galt das Abendmahl als eine sich an den Hauptgottesdienst anschließende Sonderveranstaltung.<sup>96</sup> Dieser Tendenz traten allerdings auch außerhalb der Liturgischen Bewegung mehrere Theologen von Rang entgegen. Karl Barth stellte in seiner ‚Homiletik‘ das Sakrament über die Predigt, da die Predigt letztlich Interpretation des Sakraments sei. Zuvor hatte er bereits die evangelische Neigung kritisiert, Gottesdienst ohne Abendmahl – und damit unvollständige Gottesdienste – zu feiern.<sup>97</sup> Der Praktische Theologe und Systematiker Wolfgang Trillhaas wies bei aller Hochschät-

<sup>93</sup> Die Ordnung der Deutschen Messe (Der Deutsche Dom, hrsg. im Auftrag des Berneuchener Kreises von Ludwig Heitmann, Karl Bernhard Ritter, Wilhelm Stählin), 2., neu bearb., erw. Aufl. Kassel o. J. [ca. 1936], I.

<sup>94</sup> Vgl. Ordnung der Deutschen Messe (wie Anm. 93), III–VI.

<sup>95</sup> Wilhelm Stählin, *Via Vitae*, Kassel 1968, 221. Vgl. dazu auch Merkel, Karl Barth (wie Anm. 75), 151.

<sup>96</sup> Vgl. beispielsweise Curt Horn, *Das evangelische Kultusproblem*, in: ders. (Hg.), *Kultus und Kunst* (wie Anm. 37), 24–39, hier 35. Das ‚Evangelische Kirchenbuch‘ von Karl Arper und Alfred Zillesen erwähnt in seiner 3. Auflage von 1921 das Abendmahl nicht einmal als integrierenden Bestandteil des Gottesdienstes. Für die 5. Auflage von 1929 gilt dasselbe. Hier wird das Abendmahl nicht nur mit keinem Wort erwähnt, sondern es wird in einem 1924 verfassten Vorwort ausdrücklich gesagt, dass neben dem Lied das Wort und das Gebet „den vollen evangelischen Gottesdienst“ ausmachen. Karl Arper/Alfred Zillesen, *Evangelisches Kirchenbuch*. Bd. 1: *Der Gottesdienst*, Göttingen <sup>3</sup>1921/<sup>5</sup>1929, Zitat aus der 5. Aufl., 6 (Vorwort).

<sup>97</sup> Barth, *Homiletik* (wie Anm. 78), 43 ff.; Barth, *Gotteserkenntnis* (wie Anm. 74), 198 f. Vgl. Hans-Martin Gutmann, *Symbole zwischen Macht und Spiel. Religionspädagogische und liturgische Untersuchungen zum ‚Opfer‘*, Göttingen 1996, 223 f.; vgl. Merkel, Karl Barth (wie Anm. 75), 159 ff.

zung der Predigt darauf hin, dass doch nicht diese, sondern nur das Sakrament Glaubensgewissheit hervorbringen könne.<sup>98</sup> Und auch Dietrich Bonhoeffer vertrat die Auffassung, dass das Wort Gottes nicht einfach mit der Predigt gleichgesetzt werden dürfe, sondern dass Wort und Sakrament letztlich eins seien.<sup>99</sup>

Diese – moderaten – Korrekturen evangelischer Predigt fokussierung sind ein Indikator dafür, dass die Anregungen der Liturgischen Bewegung zumindest indirekt rezipiert wurden. Gerade die Berneuchener kämpften entschlossen im Namen eines „kultischen Realismus“<sup>100</sup> für eine Aufwertung des Abendmahls im gottesdienstlichen Leben. Die Predigt, so das ‚Berneuchener Buch‘, sei lebendiges Zeugnis, nicht mehr. Auch andere Formen des Verkündigungsgottesdienstes als nur der Predigtgottesdienst seien denkbar und sinnvoll, denn es sei nicht einzusehen, weshalb Lesungen aus Schriften großer Theologen oder Choräle großer Komponisten nicht als Wortverkündigung akzeptiert seien, während unbegabte Pastoren predigen dürften.<sup>101</sup> Die schlimmste Folge dieser Verengung der Verkündigung auf die Predigt sei aber die Randstellung des Abendmahls.<sup>102</sup> Das Abendmahl sei wie die Taufe und wie alle liturgischen Handlungen eine Gleichnishandlung, aber es gebe überhaupt keine Wortverkündigung, die nicht im Gleichnis geschähe.<sup>103</sup>

Aus diesem Grundverständnis heraus entwickelten die Berneuchener in der ‚Ordnung der Deutschen Messe‘ eine eigene Gottesdienstordnung, die ausdrücklich als Ordnung für den Sakramentsgottesdienst angelegt war, der Kern und Hauptsache des christlichen Kulthandelns sei.<sup>104</sup> Für Luther, so die Einleitung in die Messordnung, sei das Abendmahl selbstverständlicher Teil des Sonntagsgottesdienstes gewesen, zu dem natürlich auch die Predigt gehören sollte. Luther habe besonderen Wert auf Belehrung und Unterweisung des Volkes gelegt, woraus sich die Betonung der Predigt erkläre. Diese Betonung habe sich aber in der Geschichte des Luthertums in unguter Weise verstärkt, und aus dem Sakramentsgottesdienst mit Predigt sei ein Predigtgottesdienst mit oder ohne sich anschließendem Sakramentsempfang geworden. Diese Entwicklung müsse rückgängig gemacht und der Sakramentsgottesdienst wieder als Hauptgottesdienstform etabliert werden. Daneben könne und solle es Wortgottesdienste geben, wie auch im Sakramentsgottesdienst gepredigt werden könne, aber die Mitte und den Höhepunkt des Gottesdienstes bilde die Feier des Abendmahls.<sup>105</sup>

Die Berneuchener Gottesdienstordnung erfuhr polemische, teilweise aber auch sehr ernsthafte und sachliche Kritik. Hervorzuheben ist dabei der Studentenpfarrer Gerhard Kunze, der selbst zum erweiterten Kreis der Liturgischen Bewegung gehörte,

<sup>98</sup> Vgl. Wolfgang Trilhaas, *Evangelische Predigtlehre*, München <sup>2</sup>1936, 31 ff.; vgl. auch Gutmann, *Symbole* (wie Anm. 97), 224–227.

<sup>99</sup> Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*. Bd. 4: *Auslegungen – Predigten 1933–1944*, hg. v. Eberhard Bethge, München 1961, 241–244; vgl. auch Gutmann, *Symbole* (wie Anm. 97), 228 ff.

<sup>100</sup> Müller, *Neuordnung des Gottesdienstes* (wie Anm. 5), 239. Müller zitiert hier eine Formulierung Wilhelm Stählin.

<sup>101</sup> Vgl. Berneuchener Konferenz, *Berneuchener Buch* (wie Anm. 62), 107.

<sup>102</sup> Vgl. *Berneuchener Buch* (wie Anm. 62), 109.

<sup>103</sup> Vgl. *Berneuchener Buch* (wie Anm. 62), 112 ff.

<sup>104</sup> Vgl. *Ordnung der Deutschen Messe* (wie Anm. 93), I.

<sup>105</sup> Vgl. *Ordnung der Deutschen Messe* (wie Anm. 93), Iif.

jedenfalls an Veranstaltungen der Gruppe in Alpirsbach teilgenommen hatte.<sup>106</sup> In seinem 1938 erschienenen ‚Gespräch mit Berneuchen‘ warf er der ‚Deutschen Messe‘ vor, die untrennbare Einheit von Predigt, Gebet und Abendmahl aufzuheben. Dass aber schon seit Luther die Predigt in der evangelischen Kirche tendenziell Vorrangstellung habe, daran sei im Ernst nicht zu zweifeln.<sup>107</sup> Besonders problematisch an der Berneuchener Gottesdienstordnung sei, dass es sich um ein Konglomerat aus altkirchlichen, römischen und lutherischen Elementen handle, das gar keine eindeutige theologische Grundlage erkennen lasse.<sup>108</sup> Das Hauptproblem der Berneuchener sei aber ein falsches Traditionsverständnis: anstatt die Intention der Väter in gegenwärtige Formen zu kleiden, übernahmen die Berneuchener die alten Formeln, änderten aber deren Sinn.<sup>109</sup> Dadurch werde die Bahn der lutherischen Tradition verlassen; im Grunde liege in der ‚Deutschen Messe‘ eine Art gesamtchristlicher Unionsversuch vor – zum Preis einer Aufgabe des lutherischen Abendmahlsverständnisses.<sup>110</sup>

## V. Das evangelische Kultusproblem

Unabhängig von der Frage nach der sachlichen Richtigkeit der Kritik Kunzes lassen sich der Debatte um die Stellung des Abendmahls im evangelischen Gottesdienst zwei wichtige Erkenntnisse in Bezug auf evangelisch-religiöse Form entnehmen. Zum ersten waren die Auseinandersetzungen der Zwischenkriegszeit nicht grundlos so heftig. Auf beiden Seiten wurde im Wortsinn um evangelische Form *gerungen*, und der Grund dafür war die gemeinsame Wahrnehmung, dass die evangelische Kirche ein prinzipielles „Kultusproblem“<sup>111</sup> habe: Evangelische Religion kenne keine feste, als heilig geltende Form, sei zu ihrer Ausübung aber dennoch auf eine Form angewiesen. Die Unterschiedlichkeit der Lösungsvorschläge für das Kultusproblem wiederum hat – zum zweiten – ihre Ursache in der unterschiedlichen Bewertung des konfessionellen Faktors. Die Kritiker der Liturgischen Bewegung legten die Betonung auf ein *evangelisches* Christentum, während es etwa den Berneuchenern um ein evangelisches *Christentum* ging. Die einen wollten im Grunde die Konfessionalisierung vollenden und das Evangelische klar vom Katholischen trennen; die anderen wollten unter Wahrung der lutherischen Frömmigkeit und der lutherischen Glau-

<sup>106</sup> Zu Gerhard Kunze vgl. Birgit Fenske, Gerhard Kunze (1892–1954), in: Kranemann/Rschzok (Hgg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft, Bd. I (wie Anm. 23), 606–620. Seine Teilnahme an der Osterwoche 1935 in Alpirsbach ist belegt durch Conrad, Liturgie als Kunst und Spiel (wie Anm. 33), 261.

<sup>107</sup> Vgl. Gerhard Kunze, Gespräch mit Berneuchen, Göttingen 1938, 12–19.

<sup>108</sup> Kunze, Gespräch mit Berneuchen (wie Anm. 107), 42.

<sup>109</sup> Vgl. Kunze, Gespräch mit Berneuchen (wie Anm. 107), 44.

<sup>110</sup> So heißt es bei Kunze: „Dem griechisch-orthodoxen Christen ist die Konsekration durch die Epiklese gewahrt, dem römischen Katholiken die Betonung des Opfers, dem Lutheraner die Sündenvergebung und das ewige Leben, ihnen allen die Gewißheit des engsten Anschlusses an allerehrwürdigste Tradition.“ Kunze, Gespräch mit Berneuchen (wie Anm. 107), 49f.

<sup>111</sup> Horn, Kultusproblem (wie Anm. 96).

bensinhalte eine festere und zugleich ökumenischere Gottesdienstform in Annäherung an den katholischen Ritus schaffen.<sup>112</sup>

Es wäre ein grobes Missverständnis, das Anliegen der Liturgischen Bewegung als ‚reaktionär‘ oder ‚repristinativ‘ abzutun. Ihrem Selbstverständnis nach war sie eine revolutionäre Aufbruchsbewegung, die neue Wege des religiösen Ausdrucks suchte. Ihr Ziel war es nicht, tote Formen wiederzubeleben – wie einige Gegner ihr vorwarfen – sondern Orientierungspunkte für eine festere religiöse Formgestaltung zu finden. Dass bei dieser Suche die Bahn der protestantischen Traditionen verlassen werden sollte, liegt auf der Hand – zumal die Liturgische Bewegung den beiden großen protestantischen Konfessionen in dieser Hinsicht ja eine eklatante Fehlentwicklung diagnostizierte.

Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg konnte man den Eindruck gewinnen, dass die evangelische Kirche nun gewillt war, die Fehlentwicklung zu korrigieren. Im Rahmen der Agendenreformen war der Einfluss der gottesdienstlichen Ordnungen, die in der Zwischenkriegszeit von den verschiedenen Gruppen der Liturgischen Bewegung entworfen worden waren, zumindest teilweise erheblich.<sup>113</sup> In den 1960er Jahren fand allerdings in der evangelischen wie auch in der römisch-katholischen Kirche eine antiritualistische Gegenbewegung statt, die im Grunde bis heute fortwirkt.<sup>114</sup> Erst vor diesem Hintergrund werden die eingangs erwähnten vorsichtigen Hinwendungen zum Ritual in beiden Großkirchen sowie der anhaltende Widerstand gegen diese Hinwendung verständlich.

Die Kulturanthropologin Mary Douglas hat die Ursache dieses Antiritualismus darin gesehen, dass man ihn als Ausdruck einer zeitgemäßen Religionsauffassung verstand, in dem die rationale und personale Bindung an Gott an die Stelle des die Entfaltung der Persönlichkeit verhindernden Ritualismus trete.<sup>115</sup> Eine solche Auffassung, so Douglas, ignoriere aber, dass Antiritualismus gar kein spezifisch modernes Phänomen sei, und dass außerdem jede entsprechende Bewegung irgendwann der Notwendigkeit einer Institutionalisierung gegenüberstehe, die wiederum ohne

---

<sup>112</sup> Karl Ferdinand Müller attestiert Wilhelm Stählin ein Bemühen um „das frühkirchliche, das reformatorische und ökumenische Erbe im Gottesdienst“ und resümiert: „So stößt Stählin auf seinem Wege zu einer liturgischen Gesamtschau des Gottesdienstes durch, die einmal das reformatorische Erbe aufnimmt, zum anderen aber darüber hinaus wesentliches im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung liegengeliebene Erbgut in steter Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift und dem Bekenntnis neu belebt.“ Müller, *Neuordnung des Gottesdienstes* (wie Anm. 5), 239 u. 246.

<sup>113</sup> Daher konnte Karl Ferdinand Müller auch noch 1952 von einem allgemeinen liturgischen Aufbruch in der evangelischen Kirche sprechen: vgl. Müller, *Neuordnung des Gottesdienstes* (wie Anm. 5), bes. 201f. Zu dieser „ersten Phase“ evangelischer Agendenreform nach 1945 vgl. Frieder Schulz, *Die Agendenreform in den evangelischen Kirchen*, in: Klöckener/Kranemann (Hgg.), *Liturgiereformen*, Teil II (wie Anm. 5), 1022–1028.

<sup>114</sup> Mary Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1973, bes. 11–36. Vgl. auch Schulz, *Agendenreform* (wie Anm. 113), 1029–1049.

<sup>115</sup> Vgl. Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik* (wie Anm. 114), 15. Die Abwendung vom Ritual vollzieht sich laut Douglas in drei Phasen: die Ablehnung als bloß äußerlich betrachteter ritueller Formen, die Verinnerlichung und Individualisierung der Religion, und eine Hinwendung zur „humanitären Betätigung“. Mit der dritten Phase gebe es schließlich keine symbolischen Formen der Religion mehr. Vgl. ebd., 19.

einen neuen Ritualismus nicht möglich sei. Dieser neue Ritualismus habe aber gegenüber dem alten zwei entscheidende Defizite: Erstens sei etwas von der Ernsthaftigkeit der ursprünglichen Rituale verlorengegangen, zweitens das Verständnis für die Einordnung der Rituale in die Geschichte und damit ein wesentlicher Aspekt der historischen Dimension des Menschseins überhaupt.<sup>116</sup>

Anders ausgedrückt: Die institutionelle Schwäche des Protestantismus ist dafür verantwortlich, dass die evangelische Kirche ein ‚Kultusproblem‘ hat. Mit diesem Problem ernsthaft und konstruktiv umzugehen, war das Ziel der Liturgischen Bewegung. Darin liegt auch ihre bleibende Legitimität. Jede neuerliche Hinwendung zum Ritual wird nämlich an der theologischen Reflexionshöhe zu messen sein, die in der Zwischenkriegszeit schon einmal erreicht war.

### Abstract

Since a couple of years religious form has been a current issue of ecclesiastical practice. However, except for Practical Theology there is no major response to this in academic theology. A view to the debates on the protestant “Liturgische Bewegung” (liturgical movement) between the World Wars reveals that religious form has to satisfy aesthetical as well as theological criteria. This essay reconstructs these debates, especially those who dealt with church architecture and church service. It carves out the different positions – conservative and “radical” church building, the relation between sermon and Communion, the theological relevance of liturgy – and places them into their historical context. Thus it becomes clear that there exists a fundamental Protestant “Kultusproblem” (problem of cult). It also illustrates that the level of reflection of the 1920 and 1930 debates would be a worthwhile example for any further discussion.

---

<sup>116</sup> Vgl. Douglas, Ritual, Tabu und Körpersymbolik (wie Anm. 114), 36f.