

# Auf der Suche nach einer sichtbaren Identität

## Protestantischer Kirchenbau zwischen Sakralität und Profanität

von

HANNS CHRISTOF BRENNECKE

### I

Die Frage nach einem genuin protestantischen Raum für den protestantischen Gottesdienst, der auch auf den ersten Blick und eindeutig als solcher erkennbar ist, also die Frage nach einem protestantischen Kirchenbau, ist im 19. Jahrhundert besonders intensiv diskutiert worden. Vor allem diese Zeit suchte wie nie zuvor und seither schon gar nicht mehr nach einer auch visuell erfahrbaren protestantischen Identität. Die intensiv diskutierte Frage war die nach der eben auch sichtbaren und erfahrbaren Sakralität oder Profanität des protestantischen Kirchenbaus. Die Heftigkeit der beinahe das ganze Jahrhundert begleitenden Auseinandersetzungen, die nur auf dem Hintergrund der gleichzeitigen Debatten über das Wesen des Protestantismus begriffen werden können, macht deutlich, dass es hierbei um eine Frage der eigenen protestantischen Identität ging<sup>1</sup>.

### II

Das Christentum der ersten drei Jahrhunderte ist kein »sichtbares«, ist nicht visuell im Kult oder in sichtbaren Äußerungen wie Kunst oder Architektur erfahrbar, kennt keinen sakralen Raum, keinen Tempel, keine Altäre, keinen sichtbar

---

<sup>1</sup> Eine sehr stark gekürzte Fassung dieses Beitrages, ausschließlich auf das 19. Jahrhundert beschränkt, erscheint in: A. NOLLERT/M. VOLKENANDT/R. GOLLAN/E. FRICK (Hg.), Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, 2010.

Da die Debatte vorwiegend im konfessionell gemischten und politisch bis 1871 nicht in einem Nationalstaat geeinten Deutschland stattfand, das aber seit den Befreiungskriegen den Nationalstaat erhoffte, soll die Problemanzeige im Wesentlichen auf Deutschland begrenzt bleiben und sich besonders auf das deutsche Luthertum konzentrieren, das diese Fragen nach seiner sichtbaren Identität am heftigsten gestellt hat. Der reformierte Kirchenbau soll hier nur am Rande erwähnt werden. Die Epoche zwischen den Weltkriegen wie vor allem die Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg soll hier ausgeklammert bleiben; das 20. Jahrhundert verlangt eine eigene Untersuchung.

erlebbarer Opferkult, was in den ersten Jahrhunderten christlicher Geschichte unter anderem hie und da zum Vorwurf des Atheismus führte<sup>2</sup>. Christlicher Gottesdienst ist in den ersten drei Jahrhunderten grundsätzlich nicht an die Heiligkeit eines Ortes gebunden, heiligt auch nicht den Ort, an dem er stattfindet. Der Ort des christlichen Gottesdienstes ist somit nicht der Ort einer Gegenwart Gottes, sondern der versammelten Gemeinde, die die Gegenwart des erhöhten Christus in der Eucharistie erfährt. Vor allem ist er auch nicht an eine sichtbar als Ort des Kultes hervorgehobene und erkennbare Stelle gebunden. Erst die sogenannte »Konstantinische Wende« bringt dem Christentum den Sakralraum, den es auch in verfolgungsfreien Zeiten vorher nicht gekannt hatte<sup>3</sup>. Jetzt erst – auf Initiative eines christlichen Kaisers – entstehen Sakralbauten, und die auch gar nicht mehr für Zwecke der Gemeinde allein, sondern immer mehr und in besonderer Weise herausgehoben an heiligen Stellen (Epiphanie-Stätten), geographisch genau lokalisierbaren Orten, an denen sich die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen nach der biblischen Überlieferung abgespielt hatte. Heilsgeschichte soll hier verdinglicht, anfassbar und vor allem auch anschaulich werden. Hier kamen in erster Linie die Orte der Offenbarung im Heiligen Land in Betracht, die mit der Geschichte Jesu und den Offenbarungen Gottes im Alten Bund verbunden waren<sup>4</sup>, außerhalb des Heiligen Landes dann die Gräber der Märtyrer als Orte des Sieges über die Dämonen bzw. über den Satan. Die frühchristliche Basilika in ihren unterschiedlichen seit dem vierten Jahrhundert entwickelten Formen wird der christliche Sakralbau schlechthin. Indem die frühchristliche Basilika dann neben dem ebenfalls im Kontext der »Konstantinischen Wende« entwickelten Zentralbau als zweite grundsätzliche Möglichkeit christlichen Kultbaus den Ort des christlichen Gottesdienstes bezeichnet und verkörpert, werden diese Formen frühchristlichen Sakralbaus für die christliche Gemeinde einer Civitas geradezu identitätsstiftend.

Der Gedanke des christlichen Sakralbaues, der auf den ersten Blick und unverwechselbar als christlicher erkenn- und identifizierbar ist, hat sich dann überraschend schnell durchgesetzt und sollte die Zukunft beherrschen. Die nun unverzichtbare Sakralität des Raumes findet in den dort aufbewahrten Reliquien ihren sichtbaren und erfahrbaren Ausdruck.

---

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Minucius Felix, Octav. 32,1 und im Ganzen die Kritik des Mittelplatonikers Kelsos aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts am Christentum, den Origenes noch fast ein halbes Jahrhundert später in seiner Schrift *Contra Celsum* zu widerlegen versucht hat.

<sup>3</sup> Vgl. H. BRANDENBURG, Art. Kirchenbau I, TRE 18, 421–442.

<sup>4</sup> Diese Konzeption verfolgte Konstantin bei seinen Kirchenbauten im Heiligen Land, z. B. der Grabeskirche (Anastasis) in Jerusalem, der Geburtskirche in Bethlehem und den Kirchen in Mamre und auf dem Ölberg, vgl. BRANDENBURG (s. Anm. 3); Y. TSAFRIR (Hg.), *Ancient Churches Revealed*, Jerusalem 1993.

## III

Die Reformation wollte bekanntlich weder eine neue Kirche und schon gar nicht eine dann sehr bald Wirklichkeit werdende konfessionelle Spaltung des bisher einen christlichen Abendlandes, sondern die Reform der einen Kirche an Haupt und Gliedern. Die Vorstellung einer eigenen reformatorischen Identität lag den Reformatoren noch völlig fern. Die von Philipp Melanchthon verfasste und auf dem Augsburger Reichstag 1530 vorgelegte *Confessio Augustana* erhebt gerade den Anspruch der Reformation und der seit dem Speyerer Reichstag des Vorjahres *Protestanten* genannten reformatorisch gesinnten Stände, die eine *ecclesia catholica* zu repräsentieren. Erst die radikale Ablehnung der *Confessio Augustana* durch den Kaiser und die altgläubigen Stände auf dem Reichstag und die Weigerung, das Wormser Edikt aufzuheben, sowie alle sich daraus ergebenden Folgen bis zum Schmalkaldischen Krieg und endlich dem Augsburger Reichstagsabschied von 1555, dem sogenannten »Augsburger Frieden«, haben auf der einen Seite die konfessionelle Spaltung der abendländischen Christenheit, vor allem des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation, bewirkt. Auf der anderen Seite hat aber gerade der »Augsburger Religionsfriede« für das Reich im Unterschied zu anderen europäischen Mächten eine konfessionelle Koexistenz ermöglicht und damit die politische Funktionsfähigkeit des Reiches und seiner Organe trotz der konfessionellen Spaltung bis zum Ende des Reiches stabilisiert<sup>5</sup>.

Seit dem Augsburger Reichstag von 1530 kann man von der allmählichen Entstehung einer eigenen *protestantischen* Identität sprechen, die auch bald eine durchaus eigene protestantische Mentalität hervorbrachte. Dieser Prozess wurde durch das Tridentinische Konzil<sup>6</sup> und die dort erfolgte konfessionelle Neudefinition der Altgläubigen als römischer Katholizismus sowie die reichsrechtliche Bestätigung und Anerkennung der Protestanten auf der Basis der *Confessio Augustana* auf dem Augsburger Reichstag von 1555 beschleunigt. Besonders die durch den Augsburger Reichstag festgeschriebene konfessionelle Einheitlichkeit der Territorien, die nun immer mehr zu vormodernen Staaten wurden, förderte die Ausbildung eigener protestantischer Lebensformen und Identitäten. Für eine längere Übergangsfrist ist allerdings oft gar nicht so ein-

---

<sup>5</sup> Vgl. H. SCHILLING/W. HEUN/J. GÖTZMANN (Hg.), Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation 962 bis 1806. Altes Reich und neue Staaten 1495–1806. 29. Ausstellung des Europarates in Berlin und Magdeburg, Bd. 2: Essays, 2006.

<sup>6</sup> Vgl. M. VENARD (Hg.), Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30) (Die Geschichte des Christentums, 8), deutsche Ausgabe bearb. und hg. von H. SMOLINSKY, 1992, 239–272.

deutig, wie man früher meinte, zwischen altgläubig und reformatorisch säuberlich zu unterscheiden; die Übergänge sind z.T. erstaunlich fließend<sup>7</sup>.

Als besonders wichtig für die Entstehung einer eigenen protestantischen Identität erscheint, viel mehr als die Lösung vom Papsttum, die Rechtfertigungslehre und die mit ihr theologisch zusammenhängende Aufhebung der Trennung von Laien und Priestern, die auf der einen Seite zu einem neuen und als typisch protestantisch angesehenen Verständnis von Beruf und Alltagsleben führte, auf der anderen Seite mit verheirateten Pfarrern die typische protestantische Pfarrfamilie, das Pfarrhaus mit Beispielcharakter für das protestantische Familien- und Bildungsethos, hervorgebracht hat. Das Pfarrhaus, das weithin einer öffentlichen Kontrolle unterlag, scheint einen besonders wichtigen Beitrag zur Bildung einer eigenen protestantischen Identität geliefert zu haben.

#### IV

Die Reformation stand aufgrund ihres Gottesdienstverständnisses vor der Frage, ob der Raum des evangelischen Gottesdienstes wesentlich sakral oder profan anzusehen sei<sup>8</sup>. Der reformierte Zweig der Reformation hat sich bekanntlich sehr bald und sehr grundsätzlich für den profanen, nur nach Nützlichkeitskriterien gestalteten Raum entschieden<sup>9</sup>. Wichtig war hier vor allem das Hören der Predigt. Kirche, Hörsaal oder Theater sind im Prinzip nach denselben Kriterien zu bauen<sup>10</sup>. Das Luthertum – und um dessen Erben im 19. Jahrhundert geht es

---

<sup>7</sup> Vgl. H. SCHILLING, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648 (Das Reich und die Deutschen – Siedler Deutsche Geschichte)*, 1988; H. RABE, *Deutsche Geschichte 1500–1600. Das Jahrhundert der Glaubenspaltung*, 1991.

<sup>8</sup> Vgl. K. E. O. FRITSCH (Hg.), *Der Kirchenbau des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*, 1893, 31ff; H. HAMMER-SCHENK, *Art. Kirchenbau III. Kirchenbau des 16. bis 18. Jh. (Spätgotik bis Frühklassizismus)*, TRE 18, (456–498) bes. 460ff.

<sup>9</sup> Vgl. FRITSCH (s. Anm. 8), 31ff. 455–458; HAMMER-SCHENK, *Kirchenbau III* (s. Anm. 8); G. STROHMAIER-WIEDERANDERS, *Reformierter Kirchenbau in Deutschland vom 16. bis zum 18. Jahrhundert* (in: S. LEKEBUSCH/H.-G. ULRICHS [Hg.], *Historische Horizonte. Vorträge der dritten Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus [Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus, 5]*, 2002, 67–92). Zur Bilderfrage vgl. C. JÄGGI, *Die Bilderfrage im Kontext des reformierten Protestantismus* (in: M. FREUDENBERG/G. PLASGER [Hg.], *Erinnerung und Erneuerung. Vorträge der fünften Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus [Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus, 10]*, 2007, 29–54).

<sup>10</sup> Vgl. H. MAI, *Tradition und Innovation im protestantischen Kirchenbau bis zum Ende des Barock* (in: K. RASCHZOK/R. SÖRRIES [Hg.], *Geschichte des protestantischen Kirchenbaus*, FS P. Poscharsky, 1994, 11–26); R. U. SCHAEFFER, *Protestantische Kirchen und Theaterinterieurs des 18. Jahrhunderts* (in: aaO 62–66).

hier in erster Linie – hat im Unterschied dazu keine klare Entscheidung getroffen, konnte eigentlich auch keine mit der Tradition des spätmittelalterlichen Kirchenbaus radikal brechende Entscheidung treffen, weil es ihm eben nicht um eine neue Kirche ging. Außerdem gab es vorerst auch keinen Bedarf, man benutzte die ererbten Kirchen selbstverständlich weiter. Es gibt in der Reformationszeit eigentlich keine Debatte über das Thema, und so hat die Reformation im lutherischen Bereich keinen eigenen, spezifisch evangelischen Kirchenbau hervorgebracht<sup>11</sup>. Der Ort des Gottesdienstes gilt – anders als im gleichzeitig sich formierenden Katholizismus – hier noch nicht als identitätsbildend<sup>12</sup>.

Auch da, wo nach Einführung der Reformation schon vorher begonnene Kirchen fertiggestellt oder gar die ersten neuen gebaut werden, wird man nicht von einem spezifisch protestantischen Kirchenbau reden können<sup>13</sup>. Interessant und deutungsbedürftig ist, dass man im deutschen Luthertum von einem eigentlich protestantischen Kirchenbau zuerst im Zusammenhang von Umgestaltungen oder Neubauten von Schlosskapellen protestantischer Landesherren sprechen kann<sup>14</sup>.

Im Grunde sind die in der Literatur das Bild vom protestantischen Kirchenbau bis zum Dreißigjährigen Krieg prägenden Schlosskapellen nicht eigentlich protestantisch. Hier wurden vorreformatorisch tradierte Formen des einen Raumes, der eben keinen abgeteilten sakralen Teil hatte, fortgeführt. Von daher war diese Raumform natürlich auch nach protestantischem Gottesdienstverständnis besonders gut nutzbar. Dazu kam, dass Martin Luther selbst die Schlosskapelle in

---

<sup>11</sup> Vgl. FRITSCH (s. Anm. 8), 31ff; HAMMER-SCHENK, Kirchenbau III (s. Anm. 8), 460ff. – Besonders für das Luthertum stellte sich hinsichtlich der Ausstattung der Kirchen und hier besonders der Bilder die Frage nach Traditionsbruch oder Kontinuität, die nicht grundsätzlich und überall gleich beantwortet wurde; vgl. dazu W. VON LOEWENICH, Art. Bilder VI. Reformatorische und nachreformatorische Zeit, TRE 6, 546–557; S. MICHALSKI, The Reformation and the visual Arts. The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe, London/New York 1993. Zur Frage der Bilderkontinuität im deutschen Luthertum vgl. J. M. FRITZ (Hg.), Die bewahrende Kraft des Luthertums. Mittelalterliche Kunstwerke in evangelischen Kirchen, 1997; M. WANDERSLEB, Materialien zum Problem Luthertum und Bilderfrage, 2003; DERS., Vorreformatorische Kunst und Barockisierung in Luthertum und Katholizismus, 2003.

<sup>12</sup> Da der Augsburger Religionsfriede von 1555 die konfessionelle Einheitlichkeit der Territorien festschrieb, wurden die vorhandenen Kirchen einfach umgenutzt. Anders als bei den Reformierten in Westeuropa gab es keinerlei Notwendigkeit zu einem eigenen neuen Kirchenbau.

<sup>13</sup> Vgl. FRITSCH (s. Anm. 8), 7–40; HAMMER-SCHENK, Kirchenbau III (s. Anm. 8), 456–468; MAI, Tradition (s. Anm. 10).

<sup>14</sup> Vgl. FRITSCH (s. Anm. 8), 31–40; MAI, Tradition (s. Anm. 10); C. JÖCKLE, Überlegungen zu einer Typologie evangelischer Schloßkapellen des 16. Jahrhunderts (in: RASCHZOK/SÖRRIES [s. Anm. 10], 36–43).

Torgau am 5. Oktober 1544 mit einer Predigt eingeweiht hatte, die für Luthers Gottesdienstverständnis wichtig ist<sup>15</sup>. Als Musterbeispiel protestantischen Kirchenbaus gilt häufig die 1560 errichtete Schlosskapelle im Schloss von Stuttgart<sup>16</sup>. Die 1590 errichtete Kapelle der Wilhelmsburg in Schmalkalden bietet das erste Beispiel einer axialen Anordnung von Altar und Kanzel, die für den späteren protestantischen Kirchenbau enorme Bedeutung bekommen sollte, weil hier die als typisch protestantisch angesehene Gleichrangigkeit von Altar und Kanzel den Stellenwert der Predigt im protestantischen Gottesdienst auch sichtbar zum Ausdruck brachte<sup>17</sup>.

So wie Schlosskapellen protestantischer Landesherren als Anfang eines protestantischen Kirchenbaus sichtbar zum Ausdruck bringen, wie der Protestantismus in seiner territorialen Ordnung der Kirchentümer, über denen es keinerlei institutionellen Überbau mehr gab, in die frühneuzeitliche Sozialstruktur eingebunden war, so macht auch die Einrichtung von Kirchen diese sozialen Schichtungen und Bindungen deutlich<sup>18</sup>.

Erst als nach den Zerstörungen des Dreißigjährigen Krieges und den territorialen Neugliederungen der Bedarf nach neuen Kirchen da war<sup>19</sup>, begann erstmals eine wirkliche Diskussion darüber, was eigentlich evangelischer Kirchenbau sein müsste und wie er sich vom katholischen zu unterscheiden hätte, der im Barock zu einem spezifisch gegenreformatorisch akzentuierten und bewusst sakralen Bauprogramm gefunden hatte. Bei den nun einsetzenden Überlegungen über das Wesen evangelischen Kirchenbaues rückt die Predigt in den Vordergrund.

Das erste evangelische Kirchenbauprogramm von dem Augsburger Architekten Josef Furttentbach von 1649<sup>20</sup> ist dabei außerordentlich pragmatisch formuliert. Der Kirchenraum soll für Prediger und Gottesdienstbesucher den

<sup>15</sup> WA 49, 588–615.

<sup>16</sup> Dabei ist zu unterstreichen, dass es sich in Torgau und hier um die Residenzen der wichtigsten protestantischen Territorien Sachsen und Württemberg handelt.

<sup>17</sup> Vgl. P. POSCHARSKY, Die Kanzel. Erscheinungsform im Protestantismus bis zum Ende des Barock, 1963; DERS., Art. Kanzel, TRE 17, 599–604; H. MAI, Der evangelische Kanzelaltar. Geschichte und Bedeutung, 1969; JÖCKLE (s. Anm. 14).

<sup>18</sup> Vgl. R. WEX, Der frühneuzeitliche protestantische Kirchenraum in Deutschland im Spannungsfeld zwischen Policity und Zeremoniell (in: RASCHZOK/SÖRRIES [s. Anm. 10], 47–61).

<sup>19</sup> Vgl. FRITSCH (s. Anm. 8), 41ff; HAMMER-SCHENK, Kirchenbau III (s. Anm. 8), 474ff; MAI, Tradition (s. Anm. 10); J. HARASIMOWICZ, Paläste der Heiligen Dreifaltigkeit, Werkstätten des Heiligen Geistes. Die Kirchen der evangelischen Schlesier in der habsburgischen Zeit (in: RASCHZOK/SÖRRIES [s. Anm. 10], 128–144); S. MICHALSKI, Einfache Häuser – prunkvolle Kirchen. Zur Topik der frühen protestantischen Debatten um den Kirchenbau (in: aaO 44–46).

<sup>20</sup> J. Furttentbach, Kirchen Gebäw. Der erste Theil. In was Form und Gestalt..., 1649. Die Dedikation verweist ausdrücklich auf die Notwendigkeit zum Bau evangelischer Kirchen angesichts der ungeheuren Kriegszerstörungen. Als Faksimile abgedruckt bei

Gottesdienst so angenehm wie möglich machen. So spricht er sich gegen die hohen Gewölbe der übernommenen mittelalterlichen Kirchen aus: »sintemal die alten hochgewölbte Kirchengebäude sehr widerhallen, dem Redner die Wort' so hart zu sprechen, viel Ungelegenheit, ja manchmal schändliche Leibesgebresten verursachen«<sup>21</sup>.

Er fordert einen freien und übersichtlichen Raum, »damit die sonsten von altersher gebrauchten kostbaren Säulen den Zuhörern nicht verdrießlich vor dem Gesichte stehen«<sup>22</sup>. Überhaupt sollen die Prinzipalstücke der Kirchengebäude, also Altar, Kanzel und Orgel »in Gesicht und Gehör gerichtet sein«<sup>23</sup>. Für den Innenausbau fordert er Holzverkleidung – »so wird man die Kirchengebäu in guter Gesundheit genießen«, weil das für Sommer und Winter angenehmer ist –, »worinnen gleichfalls auch der Herr Seelsorger das Wort Gottes in mittelbarer und ungezwängter Stimm' sanft und gar anmutig führen kann, welches ihm auch desto mehr Eifer erwecket, solch edlen Schatz den Zuhörern vorzutragen«<sup>24</sup>.

Pragmatischer geht es eigentlich nicht. Evangelische Kirche ist ein profaner Ort, an dem sich die Gemeinde zum Gottesdienst versammelt. Ihm wohnt keinerlei Sakralität inne, und er ist ganz nach rein praktischen Gesichtspunkten gestaltet. In diesem Sinne experimentierte man im 18. Jahrhundert sehr viel herum<sup>25</sup>. Der zentrale Gedanke war, dass die Predigt zumindest als gleichbedeutend mit dem Abendmahl, wenn nicht als Mittelpunkt des gesamten evangelischen Gottesdienstes angesehen werden müsse. Entsprechend sollte der protestantische Kirchenraum auch gestaltet sein: Kirche als Hörsaal<sup>26</sup>. Dies ist in vielfältigen Variationen von Rechteck- oder Zentralbauten ausprobiert worden. Evangelische Kirche ist als Ort der äußerliche Raum der um die Predigt versammelten Gemeinde in Abbildung auch ihrer sozialen Ordnung<sup>27</sup>; dieser ist seinem Wesen nach aber ein profaner Raum. Dieser Gedanke war schon seit dem 16. Jahrhundert in reformierten Kirchen verwirklicht worden.

Wenn sich auch Inhalt und Verständnis von Predigt im deutschen Luthertum von der lutherischen Orthodoxie zur Aufklärung hin wandelten – sie blieb der Mittelpunkt des Gottesdienstes. Im Zusammenhang dieser Diskussion be-

---

G. LANGMAACK, *Evangelischer Kirchenbau im 19. und 20. Jahrhundert*, 1971, 187–215 (die Dedikation 191–193); vgl. FRITSCH (s. Anm. 8), 53ff; HAMMER-SCHENK, aaO 461f.

<sup>21</sup> Zitiert nach LANGMAACK (s. Anm. 20), 194.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> AaO 195.

<sup>24</sup> AaO 194f.

<sup>25</sup> Vgl. FRITSCH (s. Anm. 8), 41–152; HAMMER-SCHENK, *Kirchenbau III* (s. Anm. 8), 456ff; vgl. dazu L. C. Sturm, *Architectonisches Bedencken von Protestantischer Kleinen Kirchen*, 1712 (im Faksimile abgedruckt bei LANGMAACK [s. Anm. 20], 219–258).

<sup>26</sup> Vgl. SCHAEFFER (s. Anm. 10).

<sup>27</sup> Vgl. WEX (s. Anm. 18).

kommt der nun deutlich vom barocken katholischen Kirchenbau unterschiedene protestantische nicht nur eine eigene und eben ganz typisch protestantische Prägung, sondern will auch bewusst Protestantismus sichtbar machen. Eine protestantische Kirche macht nun immer häufiger auf den ersten Blick deutlich, dass hier in besonderer Weise die Predigt im Mittelpunkt des gottesdienstlichen Geschehens steht. Und dazu dient der profan verstandene Raum als Ort, wo man eben die Predigt möglichst gut hören kann.

Der typische Beitrag des Luthertums zum Kirchenbau in dieser Epoche ist der sogenannte Kanzelaltar, der sich seit Ende des 17. Jahrhunderts fast ganz durchsetzen konnte<sup>28</sup>. Für die Aufklärungsprediger, für die Predigt ja auch »Unterricht in christlicher Religion« bedeutete, war er selbstverständlich, wobei mit der Zeit beim Kanzelaltar die Kanzel immer mehr zuungunsten des Altars bevorzugt wurde (eine sich wenn auch nur im Äußeren ausdrückende, aber doch interessante Kontinuität von lutherischer Orthodoxie zur Aufklärung). Signalisiert der nachtridentinische katholische Kirchenraum die sicht- und erfahrbare, schon bestehende Teilhabe am Heil, die allein die *ecclesia catholica Romana* ermöglicht, so ist der protestantische in seiner sichtbaren Erscheinungsform ganz auf das Hören des Evangeliums ausgerichtet, und dies wird im Kanzelaltar auch sichtbar zum Ausdruck gebracht. Die Kanzel wird dabei immer mehr zum Lehrstuhl, die Kirche zum Hörsaal.

## V

Zu den wesentlichen Erfahrungen protestantischer Identität gehört ihre oft verwirrende Variabilität. Protestantische Identität scheint im Rückblick auf beinahe ein halbes Jahrtausend protestantischer Geschichte zu einem nicht unerheblichen Teil in der Fähigkeit zur dauernden Veränderung, zur Pluralisierung zu liegen, die auf den ersten Blick nicht selten als Beliebigkeit, als Anpassung an je neue Zeitgeistströmungen wahrgenommen wurde, sei es zustimmend oder höchst kritisch.

Für die Frage nach der Sichtbarkeit des Protestantismus ist dabei wichtig, dass besonders der deutsche Protestantismus um 1800 in seiner Selbstwahrnehmung durch einen Paradigmenwechsel charakterisiert ist, der durchaus auch von den Zeitgenossen als tiefgreifend und teilweise dramatisch empfunden wurde und sich nicht nur in der gelehrten theologischen Literatur der Zeit widerspiegelt, sondern auffällig auch in biographischen und autobiographischen Zeugnissen. Und dieser Paradigmenwechsel vollzieht sich in Verbindung mit den politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen der Zeit.

---

<sup>28</sup> Vgl. die in Anm. 17 angegebene Literatur.

In den durch die Französische Revolution, die Befreiungskriege gegen die napoleonische Fremdherrschaft, die Krise der Aufklärung, die Romantik und im protestantischen Milieu dann die Erweckungsbewegung ausgelösten Umwälzungen sucht der deutsche Protestantismus nach seinem Ort in der Gesellschaft im Übergang zur nun wesentlich vom Bürgertum geprägten Moderne. Angesichts der politischen, gesellschaftlichen und sozialen Umbrüche am Beginn des 19. Jahrhunderts fragt er in einer bisher so nicht bekannten Form nach seiner Identität zwischen dem Partikularismus der Landeskirchen und der neuen Nationalidee, zwischen traditioneller Feudalstruktur und Bürgertum sowie zwischen konfessionellem Partikularismus und dessen Überwindung. Alle diese Optionen sind intensiv diskutiert worden. Und der so eher unfreiwillig plurale Protestantismus will nun ebenfalls und ganz bewusst seine Identität auch sichtbar zum Ausdruck bringen, eine unverwechselbare Identität auch seiner sichtbaren Form anstreben. Diese Suche des aus fast allen traditionellen Verankerungen gerissenen deutschen Protestantismus des 19. Jahrhunderts nach einer deutlich sichtbaren protestantischen Identität in der Moderne ist ein Prozess von ungeheurer Dramatik und Spannung, besonders auch hinsichtlich der Frage nach seiner Sichtbarkeit. Auf diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass die Suche nach dem genuin protestantischen Kirchenbau als dem sichtbaren Ausdruck protestantischen Wesens und protestantischer Identität ein ganzes Jahrhundert bis an die Schwelle des Ersten Weltkrieges andauern sollte.

Den durchaus antiaufklärerisch motivierten theologischen Umbruch, der sich in der Erweckungsbewegung<sup>29</sup> und dann im sogenannten Neuluthertum<sup>30</sup> formulierte, wird man für den deutschen Protestantismus als einschneidend ansehen müssen. Polemik gegen den »Rationalismus« wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts nahezu zu einer eigenen literarischen Gattung. Und so begegnet man seit etwa 1815 einer totalen Verurteilung des protestantischen Kirchenbaues des 17. und vor allem dann des 18. Jahrhunderts<sup>31</sup>. Gefordert wurden von nun an

---

<sup>29</sup> Vgl. G. A. BENRATH, Art. Erweckung/Erweckungsbewegungen I. Historisch, TRE 10, 205–220.

<sup>30</sup> Vgl. F. W. KANTZENBACH/J. MEHLHAUSEN, Art. Neuluthertum, TRE 24, 327–341.

<sup>31</sup> Zuerst bei Ludwig Catel im Jahre 1815 anlässlich der Wiederaufbaupläne für die abgebrannte Berliner Petrikerche. Das wichtigste Organ der neulutherischen Polemik gegen den evangelischen Kirchenbau des 18. Jahrhunderts ist seit Mitte des Jahrhunderts bis zur Jahrhundertwende dann das »Christliche Kunstblatt« (CKBK). Das 20. Jahrhundert hat sich nach dem Ersten Weltkrieg bis in die 1960er und teilweise 1970er Jahre diesem Urteil weitgehend angeschlossen, wie z. B. die Arbeiten von Langmaack noch nach dem Zweiten Weltkrieg zeigen.

für den Protestantismus sakrale Kirchenräume<sup>32</sup>. Die Ablehnung des protestantischen Kirchenbaues des 18. Jahrhunderts war in dessen angeblicher Profanität begründet<sup>33</sup>. Die nun allenthalben erhobene Forderung nach dem sakralen Raum war zunächst antiaufklärerisch motiviert. Dazu kam auch schon ein nationales Moment<sup>34</sup>.

Wie aber sollte nun ein sakraler und dennoch unverwechselbar protestantischer Raum aussehen? Als genuin sakral wurde in Anlehnung an die vorhandenen mittelalterlichen Vorbilder zunächst die Trennung des Altarraums als Ort des Sakraments vom Gemeinderaum angesehen. Dafür war auch besonders wichtig, die Verbindung von Altar und Kanzel wieder aufzulösen, um so die hervorgehobene Stellung des Altars als dem in besonderer Weise geheiligten Ort des Sakraments auch architektonisch deutlich zu machen<sup>35</sup>.

Karl Friedrich Schinkel, der wichtigste und einflussreichste Architekt in Preußen, der eng mit Friedrich Wilhelm III. zusammenarbeitete und de facto jeden Kirchenbau in den preußischen Staaten genehmigen musste, hat hier viel experimentiert, auch mit der Anlehnung an mittelalterliche Stile<sup>36</sup>. Die von ihm für kleinere Orte fast verbindlich vorgeschriebenen Normal-Kirchen haben zwar einen Chor, der vom Gemeinderaum getrennt ist, aber Schinkel hat es weithin vermieden, hier mittelalterliche Stile als besonders sakral zu kopieren<sup>37</sup>. Ihm ging es um den sakralen Baustil für das 19. Jahrhundert. Die stilistisch außerordentlich vielfältigen Versuche Schinkels, zu dem einen protestantischen Kirchenbau zu kommen, machen deutlich, wie vielfältig und offen die Situation im ersten Drittel des Jahrhunderts noch war.

---

<sup>32</sup> Vgl. FRITSCH (s. Anm. 8); 153ff; H. HAMMER-SCHENK, Art. Kirchenbau IV. 19. und frühes 20. Jahrhundert, TRE 18, 498–514.

<sup>33</sup> Zu Äußerungen Bunsens vgl. H. C. BRENNECKE, Eine heilige apostolische Kirche. Das Programm Friedrich Wilhelms IV. von Preußen zur Reform der Kirche (BThZ 4, 1987, 231–251); E.-M. SENG, Der evangelische Kirchenbau im 19. Jahrhundert. Die Eisenacher Bewegung und der Architekt Christian Friedrich von Leins (Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte, 15), 1995, 169.

<sup>34</sup> Die Gotik galt im 19. Jahrhundert als der genuin »germanische« Baustil; vgl. C. K. J. Bunsen, Die Basiliken des christlichen Roms, 1842; FRITSCH (s. Anm. 8), 197ff; HAMMER-SCHENK, Kirchenbau IV (s. Anm. 32), 504ff; SENG (s. Anm. 33), 113–154.

<sup>35</sup> Vgl. G. WIEDERANDERS, Die Kirchenbauten Karl Friedrich Schinkels, 1981; G. STROHMAIER-WIEDERANDERS, Die Bedeutung der Antike- und Mittelalterrezeption bei den Kirchenbauten Karl Friedrich Schinkels (in: RASCHZOK / SÖRRIES [s. Anm. 10], 75–81); H. N. FRANZ-DUHME, Die Einflußnahme Friedrich Wilhelm III. von Preußen auf den protestantischen Kirchenraum in Berlin (in: RASCHZOK / SÖRRIES [s. Anm. 10], 66–74); MAI (s. Anm. 17), 170ff; HAMMER-SCHENK, aaO 498ff.

<sup>36</sup> Zur Gotikrezeption vgl. HAMMER-SCHENK, aaO 504; SENG (s. Anm. 33), 113–154.

<sup>37</sup> Vgl. WIEDERANDERS (s. Anm. 35); HAMMER-SCHENK, aaO 499–503; SENG (s. Anm. 33), 164ff.

In allerdings nie realisierten Plänen für einen Nationaldom auf dem Leipziger Platz in Berlin hat Schinkel in Anlehnung an gotische Formen nicht nur die neue protestantische Sakralität, sondern auch die Verbindung von Protestantismus und Nation in einer so noch nie da gewesenen Weise sakral zum Ausdruck zu bringen versucht<sup>38</sup>. Solche Stiladaptionen hatten für Schinkel aber keinen verbindlichen, eher einen experimentellen Charakter.

Noch zu seinen Lebzeiten begann eine breite Debatte über die Frage, ob die Adaption gerade mittelalterlicher historischer Stile für den Kirchenbau eine protestantische Identität zum Ausdruck bringen könnte. In erster Linie handelte es sich dabei um eine Debatte um die Gotik, die natürlich nicht nur ganz allgemein mit dem Mittelalter, sondern darüber hinaus auch mit »vorreformatorisch« und »katholisch« (im Sinne von »allgemein«, »umfassend«, also nicht etwa im Sinne von »römisch-katholisch«) verbunden werden konnte. Gerade weil man in der Gotik den reinsten Ausdruck des Mittelalters und der allumfassenden mittelalterlichen *ecclesia catholica* sah, die ja Luther nur reformieren, nicht etwa abschaffen wollte, konnte die Gotik zum sichtbaren Zeichen einer protestantischen Identität im Sinne des Protestantismus als der eigentlichen *ecclesia catholica* werden. Diese Adaption der Gotik für den protestantischen Kirchenbau erhob somit im Prinzip den Anspruch, gegen die römische Kirche die wahre *ecclesia catholica* zu sein. Die Übernahme mittelalterlicher Bauformen ist somit nicht in erster Linie als Kopie zu verstehen, sondern hat entgegen mancher modernen Interpretation durchaus das Anliegen, eine eigene Identität für die Gegenwart sichtbar werden zu lassen und im Anschluss an die eigene Tradition wieder zur Sakralität des gottesdienstlichen Raumes zurückzukommen.

In diesem Zusammenhang der Suche nach einer sichtbaren Identität des Protestantismus ist nun noch auf einen besonders eigenwilligen und am Ende folgenlos Versuch einzugehen, der aber das Problem in aller Deutlichkeit zeigt.

Friedrich Wilhelm IV. von Preußen, der in besonderer Weise danach suchte, Protestantismus für das 19. Jahrhundert zu definieren und ihm vor allem auch sichtbaren Ausdruck in erster Linie im Kirchenbau zu geben, hatte schon als Kronprinz und seit 1840 als Monarch der protestantischen Vormacht in Deutschland Gelegenheit gehabt, seine Pläne an einigen Stellen beispielhaft zu verwirklichen. Auch wenn seine Vision von der Sichtbarkeit des Protestantismus gescheitert ist, ja scheitern musste, und sein Kirchenbauprogramm deshalb als eine eher flüchtige Episode angesehen werden muss, der allerdings die Umgebung Berlins einige Kirchen von besonderem Reiz<sup>39</sup>, Berlin selbst eine nörd-

---

<sup>38</sup> Vgl. C.W. SCHÜMANN, *Der Berliner Dom im 19. Jahrhundert* (Die Bauwerke und Kunstdenkmäler von Berlin, Beih. 3), 1980, 13–50; WIEDERANDERS (s. Anm. 35); SENG (s. Anm. 33), 165f.

<sup>39</sup> Vgl. R. SÖRRIES, *Die Rezeption frühchristlicher Architektur im Protestantischen Kirchenbau des 19. Jahrhunderts* (in: RASCHZOK/SÖRRIES [s. Anm. 10], 82–92);

lich der Alpen einmalige frühchristliche Sammlung<sup>40</sup> und die Berliner Theologische Fakultät das erste Institut für christliche Archäologie auf deutschem Boden verdanken<sup>41</sup>, so muss hier auf diese Episode eingegangen werden, auch wenn die Debatte um den protestantischen Kirchenbau dann schon seit den 1850er Jahren im Wesentlichen ganz andere Wege ging.

Friedrich Wilhelm und sein Freund Bunsen<sup>42</sup> hatten sich intensiv mit der Geschichte der frühchristlichen Basilika befasst. Der Brand von St. Paul vor den Mauern in Rom im Jahre 1823 und die Diskussion um den Wiederaufbau hatten allgemein das Interesse auf die frühchristliche Basilika gerichtet<sup>43</sup>, deren Baustil Friedrich Wilhelm für den genuin christlichen und der apostolischen Zeit entstammenden hielt, weshalb er ihm gerade auch für die evangelische Kirche als vorbildlich galt. Friedrich Wilhelm IV. wollte die evangelische Kirche von Grund auf nach dem Vorbild der apostolischen Zeit reformieren und meinte, hierzu auch die von ihm für diese Zeit vorausgesetzten Kirchenbaustile heranziehen zu müssen<sup>44</sup>. Von daher ist für ihn die frühchristliche Basilika, wie sie zunächst vor allem im Rom des vierten Jahrhunderts entstanden war, nicht nur der eigentlich christliche, sondern damit eben auch der eigentlich protestantische sakrale Stil. So sollte nicht nur die Kontinuität des deutschen Protestantismus mit der apostolischen Kirche für jeden Christen sicht- und erlebbar zum Ausdruck kommen, sondern auch der Anspruch, zu den Idealen des Urchristentums, des apostolischen Zeitalters, wie man damals meist sagte, zurückgekehrt zu sein bzw. zumindest zurückkehren zu wollen.

Da der Durchführung eines derartig ehrgeizigen Bauprogramms natürlich schon finanziell ziemlich enge Grenzen gesteckt waren, sind auch hier die Pläne zum Neubau des Berliner Doms als einer frühchristlichen Basilika besonders

---

G. STROHMAIER-WIEDERANDERS, Der Kirchenbau Friedrich Wilhelms IV. als Bestandteil seiner Residenzgestaltung (BThZ 15, 1998, 4–22).

<sup>40</sup> Vgl. A. EFFENBERGER/H.-G. SEVERIN, Das Museum für spätantike und frühchristliche Kunst Berlin, 1992.

<sup>41</sup> Vgl. G. STROHMAIER-WIEDERANDERS, Geschichte des Faches und des Lehrstuhls »Christliche Archäologie und Kirchliche Kunst«. Christliche Archäologie, Denkmalkunde und Kulturgeschichte an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität (in: DIES. [Hg.], Theologie und Kultur. Geschichten einer Wechselbeziehung. FS zum 150jährigen Bestehen des Lehrstuhls für Christliche Archäologie und Kirchliche Kunst an der Humboldt-Universität zu Berlin, 1999, 9–17). Hier kommt das theologische Interesse Friedrich Wilhelms IV. bei der Gründung dieses Instituts nach meiner Meinung zu kurz.

<sup>42</sup> Vgl. BRENECKE, Kirche (s. Anm. 33).

<sup>43</sup> Vgl. Bunsen (s. Anm. 34); SÖRRIES (s. Anm. 39); STROHMAIER-WIEDERANDERS, Kirchenbau (s. Anm. 39).

<sup>44</sup> Vgl. BRENECKE, Kirche (s. Anm. 33); G.-H. ZUCHOLD, »Gerade so, wie damals gebaut worden«. Die Kirchenreformpläne Friedrich Wilhelms IV., 1989.

aufschlussreich<sup>45</sup>. Schon seit den zwanziger Jahren hatte Friedrich Wilhelm noch als Kronprinz sich für die Pläne zum Neubau des Berliner Doms interessiert und auch aktiv eingemischt. Er hat nicht nur selbst immer wieder Entwürfe gezeichnet, sondern vor allem auch in engem Kontakt mit Schinkel gestanden und diesen von seiner Idee des Doms als frühchristlicher Basilika zu überzeugen versucht<sup>46</sup>. Obwohl Schinkel diesen Ideen eher kritisch gegenüberstand, scheint auch er zumindest Pläne für einen Dom als frühchristliche Basilika gemacht zu haben. Für Friedrich Wilhelm handelte es sich beim Dombau um den Bau der wichtigsten protestantischen Kirche überhaupt. Ihr kommt also nicht nur Vorbildfunktion zu, sondern der Berliner Dom verkörperte für den Kronprinz und dann König den Protestantismus schlechthin<sup>47</sup>. Stüler hat dann ab 1844 mit dem Bau begonnen, der aber durch die Ereignisse des Jahres 1848 zunächst unterbrochen, dann schon 1849 sistiert wurde<sup>48</sup>. Die Pläne des Königs waren aus ganz unterschiedlichen Gründen gescheitert.

Bei den Debatten um den Neubau des Berliner Doms, bei denen Friedrich Wilhelm IV. zeit seines Lebens an der frühchristlichen Basilika als der eigentlich allein dem Protestantismus gemäßen Bauform festgehalten hatte, war immer deutlicher geworden, dass der preußische König hier in einer im deutschen Protestantismus nicht konsensfähigen Außenseiterposition stand. Die frühchristliche Basilika konnte in keinem Fall protestantische Identität in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sichtbar machen. Für die übergroße Mehrheit der protestantischen Zeitgenossen war die frühchristliche Basilika nicht mit den Vorstellungen des Protestantismus und schon gar nicht denen des deutschen Protestantismus in Übereinstimmung zu bringen.

Aber damit war natürlich nicht grundsätzlich die Adaption eines historischen Stiles als Sichtbarwerdung protestantischer Sakralität ausgeschlossen. Bunsen, der Friedrich Wilhelm zu seinen Studien angeregt hatte und für den die Abkehr von einem traditionellen Stil im protestantischen Kirchenbau geradezu Sünde war (er kann von der »Heiligkeit tradierter Formen« sprechen), entschied sich nun gegen seinen königlichen Freund für die Gotik als den per definitionem frommen und sakralen deutschen Stil evangelischen Kirchenbaus. Schon

---

<sup>45</sup> Vgl. dazu ausführlich mit zahlreichen Plänen SCHÜMANN (s. Anm. 38), 51–84; K.-H. KLINGENBURG, *Der Berliner Dom. Bauten, Ideen und Projekte vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, 1987, 74–117.

<sup>46</sup> Klingenburgs (vgl. Anm. 45) Interpretation der Adaption der frühchristlichen Basilika als kanonisches Vorbild für den protestantischen Kirchenbau als typischer Ausdruck der Verherrlichung der Monarchie wie überhaupt seine politischen Interpretationen halte ich weithin für verfehlt.

<sup>47</sup> Bei Friedrich Wilhelm IV. sind in diesem Zusammenhang keine nationalen Motive erkennbar.

<sup>48</sup> Vgl. KLINGENBURG (s. Anm. 45), 117.

während der 1820er Jahre gab es – gegen die Ideen des Kronprinzen – Pläne, den Berliner Dom als gotische Kathedrale zu errichten. Hierin sollte allerdings nun auch die Identität von Protestantismus und Nation sichtbar zum Ausdruck kommen<sup>49</sup>.

Seit den 1830er Jahren gab es in Deutschland eine Gotik-Debatte, die, von der Romantik herkommend, zwar nicht nur den Kirchenbau oder gar allein den protestantischen Kirchenbau betraf<sup>50</sup>, aber für die Frage nach der Sakralität evangelischen Kirchenbaus in Deutschland natürlich von besonderer Brisanz war. Das nationale Moment, das dabei die Diskussion stark beherrschte, spielte übrigens bei Friedrich Wilhelm IV. und seiner Adaption der frühchristlichen Basilika für den protestantischen Kirchenbau – im Unterschied zu seinem Freund Bunsen – keine Rolle. Wie stark dagegen bei den anderen Beteiligten dieser Diskussion, zeigt in erster Linie die Kontroverse um die Fertigstellung des im Mittelalter unvollendet gebliebenen Kölner Doms<sup>51</sup>.

Die Vollendung des Kölner Doms und die Debatte um die 1842 abgebrannte Nikolai-Kirche in Hamburg<sup>52</sup> zeigen die große Popularität dieses Themas, wobei daraus fast eine Glaubensfrage mit Mischung aus frommen und nationalen Elementen wurde<sup>53</sup>. Erst später hat die Erkenntnis vom eigentlichen französischen Ursprung der Gotik<sup>54</sup> die nationalen Motive in dieser Diskussion zurückgedrängt.

Obwohl Gottfried Semper mit einem betont modernen, für das 19. Jahrhundert gedachten Entwurf ursprünglich den ersten Preis für seinen Plan eines Wiederaufbaues der Hamburger Nikolaikirche bekam, hat die »Gotiker-Partei« unter Führung des (selbstverständlich katholischen) Kölner Dombaumeisters dieses Ergebnis revidieren können. Die englischen »Gotiker« Scott und

<sup>49</sup> Vgl. SCHÜMANN (s. Anm. 38), *passim*; KLINGENBURG (s. Anm. 45), *passim*.

<sup>50</sup> Vgl. HAMMER-SCHENK, Kirchenbau IV (s. Anm. 32), 498–504; SENG (s. Anm. 33), 113–211.

<sup>51</sup> Vgl. K. WAPPLER, Das Bistum Jerusalem (1841) und der Kölner Dombau (1842) (in: J. F. G. GOETERS/R. MAU [Hg.], Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Bd. I: Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment [1817–1850], 1992, 290–298); BRENECKE, Kirche (s. Anm. 33); DERS., Zwischen Tradition und Moderne. Protestantischer Kirchenbau an der Wende zum 20. Jahrhundert (in: F. W. GRAF/H. M. MÜLLER [Hg.], Der deutsche Protestantismus um 1900 [VWGTh 9], 1996, 173–203); SENG (s. Anm. 33), 135–137.

<sup>52</sup> Vgl. FRITSCH (s. Anm. 8), 197ff; HAMMER-SCHENK, Kirchenbau IV (s. Anm. 32), 504; SENG (s. Anm. 33), 137ff.

<sup>53</sup> Vgl. Bunsen (s. Anm. 34) und die Debatte in den ersten Jahrgängen des CKBK; vgl. auch SENG (s. Anm. 33), 113ff.

<sup>54</sup> Vgl. CH. MARKSCHIES, Gibt es eine »Theologie der gotischen Kathedrale«? Nochmals: Suger von Saint-Denis und Sankt Dionys vom Areopag (AHAW.PH 1995,1), 1995.

Moffat erhielten den Zuschlag<sup>55</sup>. Interessant ist, dass es hier nun wirklich Parteien gab. Bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts gab es im Protestantismus in diesem Sinn keine öffentliche Diskussion der Frage nach dem wirklich protestantischen Kirchenbau. Das wird etwa seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts anders, eben weil die Frage nach einer protestantischen Identität hier um die Alternative »sakral« – »profan« im Kirchenbau ausgetragen wurde.

Im Zusammenhang dieser in einer erstaunlich breiten Öffentlichkeit geführten Auseinandersetzungen entstanden in den 1840er und 1850er Jahren überall in Deutschland Vereine für Christliche Kunst, deren Ziel es war, die Gotik als den genuin sakralen christlichen Baustil auch im evangelischen Kirchenbau zu propagieren, zu popularisieren und durchzusetzen. Als ihr Organ fungierte seit 1858 das »Christliche Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus«<sup>56</sup>.

Ein wichtiges und unendlich oft wiederholtes Argument für die Gotik als den wahren sakralen christlichen Kirchenbaustil war, dass protestantischer Kirchenbau im Widerspruch zur gemeinchristlichen Tradition unmöglich sei, da Luther keine neue Kirche, sondern nur die Reinigung der alten gewollt habe. Gotik erschien als der reinste Ausdruck von wahrer Frömmigkeit und Kirchlichkeit überhaupt, der sich vor allem in der strikten Trennung von Chor/Altarraum und Gemeinderaum zeige<sup>57</sup>. Der Kanzelaltar dagegen galt als ein typisches Beispiel profaner rationalistischer Verirrung. Die frühchristliche Basilika wurde dabei vor allem wegen ihrer doch noch heidnischen Elemente und ihrer Fremdheit für Deutschland abgelehnt<sup>58</sup>.

Bis etwa 1860 kann man einen Siegeszug der sogenannten Neogotik im evangelischen Kirchenbau in Deutschland mit Ausnahme Preußens (dort im Anschluss an Schinkels Tradition: Berliner Rundbogenstil) beobachten. Aber auch sonst gibt es eine große Variationsbreite. Als Hauptvertreter dieser Neogotik unter den renommierten Kirchenbauern galten die Architekten Konrad Wilhelm Hase in Hannover<sup>59</sup> und Friedrich von Leins in Stuttgart<sup>60</sup>. Auffällig und inhaltlich erklärungsbedürftig ist, dass sich die Neogotik vor allem in sich dezidiert als lutherisch verstehenden Landeskirchen durchsetzen kann. Die Basis ist die

---

<sup>55</sup> Vgl. HAMMER-SCHENK, Kirchenbau IV (s. Anm. 32), 504; SENG (s. Anm. 33), 137–144.

<sup>56</sup> Das »Christliche Kunstblatt« (CKBK) ist bis 1919 in 61 Jahrgängen erschienen, 1927 erschien noch ein 62. Jahrgang; vgl. dazu vor allem die m.W. erste ausführliche Darstellung bei SENG (s. Anm. 33), 231–252.

<sup>57</sup> Vgl. die Debatten in CKBK ab 1858.

<sup>58</sup> Vgl. SENG (s. Anm. 33), 273.

<sup>59</sup> Vgl. G. KOKKELINK, Die Neugotik Conrad Wilhelm Hases (Hannoversche Geschichtsblätter, NF 22, 1968, 1–211).

<sup>60</sup> Vgl. SENG (s. Anm. 33), 1–112. 419–496. Im Mittelpunkt der umfangreichen Untersuchung von Eva-Maria Seng steht die von Friedrich von Leins 1866–1876/77 errichtete Johanneskirche am Feuersee in Stuttgart.

Theologie des Neuluthertums – insbesondere die neulutherische Abendmahls-theologie<sup>61</sup>. Im Neuluthertum der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts steht im Unterschied zum protestantischen Gottesdienstverständnis des 18. Jahrhunderts eindeutig das Abendmahl über der Predigt, die zu diesem hin führt. Der Opfercharakter des Abendmahls wird gegen eine Betonung nur des Gemeinschaftscharakters des Abendmahls stark hervorgehoben. Wilhelm Löhe<sup>62</sup> geht hinsichtlich eines lutherischen Kirchenraumes ganz entschieden von einer Trennung von Altarraum, der für ihn heiliger, sakraler Raum ist, und Gemeinderaum aus. Der Ort des Altars muss über das Schiff erhaben sein:

»Die Hauptfrage ist nun: Was in einer lutherischen Kirche die erste und wichtigste Stelle sei, ob Altar oder Kanzel. Allein diese Frage zu entscheiden, ist leicht. Auch im lutherischen Gottesdienst ist nicht die Predigt, sondern das heilige Abendmahl die größte Feier. Was das Ziel des Gottesdienstes ist, heiligt auch die Stelle, an welcher es vollzogen wird [...]. Darum ist und bleibt auch für den lutherischen Kirchenbau und für die Einrichtung unserer gottesdienstlichen Gebäude der Altar die wichtigste Stelle, auf welche sich der gesamte heilige Raum zu beziehen hat. Eben daher ist doch die ganze Anordnung der alten Gottesdiensthäuser der lutherischen Kirche zuzueignen.«<sup>63</sup>

Aber der auch in seiner eigenen Landeskirche umstrittene bayerische Lutheraner ist hier keinesfalls eine Einzelstimme, sondern steht für einen erstaunlich breiten Konsens im deutschen Luthertum in der Mitte des Jahrhunderts.

Eine Übernahme gotischer und damit eigentlich ganz mittelalterlicher sakraler Formen im evangelischen Kirchenbau ist also für Löhe und viele andere Ausdruck genuinen Luthertums und besonders auch der lutherischen Abendmahlsauffassung. Die Neogotik im protestantischen Kirchenbau des Neuluthertums ist von daher nicht einfach mit der Kategorie »Historismus« zu erfassen, wie es in der Literatur häufig geschieht<sup>64</sup>, sondern als eine genuin theologische Entscheidung zu verstehen! Sie ist der Versuch, neulutherische Theologie, besonders die neulutherische Gottesdienst- und Abendmahlslehre, sichtbar und damit den einzelnen Gemeinden und dem deutschen Protestantismus überhaupt

<sup>61</sup> Vgl. KANTZENBACH/MEHLHAUSEN (s. Anm. 30); A. PETERS, Art. Abendmahl III/4. Von 1577 bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, TRE 1, (131–145) 142f.

<sup>62</sup> W. LÖHE, Der evangelische Geistliche, Bd. II: Ansichten aus den verschiedenen Arbeitsgebieten des geistlichen Amtes, 1858, 163ff. Die Kapitelüberschrift »Vom heiligen Raum« hätte man im 18. Jahrhundert als unprotestantisch empfunden. Zu Wilhelm Löhe vgl. W. SCHLICHTING, Art. Löhe, Johann Konrad Wilhelm (1808–1872), TRE 21, 410–414; F. W. KANTZENBACH, Wilhelm Löhe (1808–1872) (in: H. FRIES/G. KRETSCHMAR [Hg.], Klassiker der Theologie II, 1983, 174–189).

<sup>63</sup> LÖHE (s. Anm. 62), 164f.

<sup>64</sup> So z. B. HAMMER-SCHENK, Kirchenbau IV (s. Anm. 32), 501. SENG (s. Anm. 33) hat diesen in der bisherigen Forschung oft vernachlässigten Aspekt hervorragend herausgearbeitet.

vermittelbar zu machen. Nach diesem Gottesdienstverständnis muss Kirche als Raum des Gottesdienstes sakraler Ort sein.

## VI

Seit den 1840er Jahren gab es, parallel zu den politischen Bemühungen um den einen Nationalstaat, eine Reihe von Institutionen und Gremien des deutschen Protestantismus, die zumindest um Kontakte und Absprachen zwischen den einzelnen Landeskirchen bemüht waren<sup>65</sup>. Die von den Kirchenregierungen eingesetzten und beschickten Gremien diskutierten auf verschiedenen Ebenen Formen der Gemeinsamkeiten der deutschen Landeskirchen (Liturgie, Gesangbuch, Perikopenordnung u. ä.).

Auf der Sitzung der Dresdner Liturgischen Konferenz, einer Einrichtung ausschließlich der lutherischen Kirchen<sup>66</sup>, wurden 1856 zwanzig Sätze über den Kirchenbau verabschiedet, die dieses Programm des Luthertums in eine verbindliche und Architekten verständliche, praktische Form bringen sollten<sup>67</sup>. Obwohl nicht ausdrücklich die Übernahme des gotischen Formenkanons gefordert wird, finden sich alle Forderungen der seit den 1830er Jahren diskutierten sakralen inhaltlichen Mittelalterrezeption: Ostung, erhöhte und von der Gemeinde abgetrennter Altarraum mit Schranken, keine Verbindung mit der deutlich dem Altar untergeordneten Kanzel<sup>68</sup>. Die »Würde des Kirchenraumes«

<sup>65</sup> Vgl. SENG (s. Anm. 33), 179–184.

<sup>66</sup> Vgl. aaO 212–230.

<sup>67</sup> Text bei LANGMAACK (s. Anm. 20), 267f; vgl. SENG (s. Anm. 33), 216–218.

<sup>68</sup> Vgl. Langmaack, aaO: »3. Der Raum, auf welchem der Altar liegt (der Chor der Kirche), muss über dem Schiffe, dem Raume für die Gemeinde, um etwas erhöht seyn, damit der Geistliche in seinen Verrichtungen am Altar vom Schiffe aus gesehen und gehört werden kann, und muss so geräumig seyn, dass er für Communionen, Confirmationen, Copulationen den nöthigen Raum ohne störende Beengung darbietet.

4. Der Altar selbst muss wieder um ein Weniges höher als der Chor liegen, so dass der Geistliche um etwas höher steht als die vor den Altar tretenden Copulanten, Communicanten u.s.w. Doch darf die Einrichtung nicht so seyn, dass der Geistliche erst Stufen herabsteigen muss, um z. B. den Communicanten das Abendmahl zu reichen.

5. Nicht der Chor, aber der Altar, und zwar der Raum vor demselben, in welchem der Geistliche steht, muss Schranken haben, an welche die Communicanten u.s.w. treten [...].

8. Der Altar muss frei liegen, so dass man um denselben herumgehen kann. [...]

12. Völlig falsch ist es und geradezu widersinnig, die Kanzel über dem Altar anzu-bringen; sie gehört an eine Seite der Kirche, und zwar der Regel nach an diejenige Stelle, wo Chor und Schiff zusammenstossen.«

als eines sakralen Raumes fordert nach Auffassung der Verfasser Anschluss an einen historischen und sakralen Stil der Vergangenheit<sup>69</sup>.

Diese Thesen hat sich dann 1860 der Deutsche Evangelische Kirchentag in Barmen in etwas weitschweifigen 25 Punkten zu eigen gemacht, die der württembergische Theologe Grüneisen, der Herausgeber des »Christlichen Kunstblattes«<sup>70</sup>, formuliert hatte. Überraschend und interessant ist dabei, dass dieses dezidiert lutherische und von der ausschließlich lutherisch besetzten Liturgischen Konferenz formulierte Programm nun von allen protestantischen Landeskirchen konfessionsübergreifend akzeptiert wurde. Hier kurz die wichtigsten Punkte<sup>71</sup>:

1. Der evangelische Kirchenbau hat sich nach den Anforderungen des bekenntnis-mäßigen (hier wird auf eine deutliche Unterscheidung zwischen lutherisch, reformiert oder uniert angespielt) Gottesdienstes und mit Rücksicht auf die geschichtlich entwickelten Bauweisen zu gestalten.

2.–4. interpretieren dies nun von der neulutherischen Abendmahlslehre her, allerdings ohne dabei theologisch zu argumentieren.

6. Ausdrücklich wird die im 18. Jahrhundert beliebte axiale Stellung von Altar und Kanzel verworfen, »weil sie [scil. die Kanzel] ihn [scil. den Altar] sonst in unanständiger Weise überragt«.

7. »Der Chor als Altarraum ist ein durch die Bedeutung des Altarsakramentes [...] geheiligter Raum. Eine Kirche ohne Chor ist wie eine Kirche ohne Altar, nichts weiter als ein bloßer Betsaal, und verdient den historischen Namen einer Kirche nicht.«

Der deutsche Protestantismus hatte sich somit, jedenfalls in den offiziellen Vertretern der Landeskirchen, in erstaunlicher Einmütigkeit radikal von der protestantischen Tradition des 17. und 18. Jahrhunderts gelöst. Die Neogotik ist somit zum sichtbaren Ausdruck einer deutschen protestantischen Identität geworden. Wie stark es dabei tatsächlich um eine eigene Identität ging, zeigt § 25, in dem ausdrücklich Vereine für christliche Kunst gefordert werden, die dieses Ideal von Sichtbarkeit propagieren und popularisieren sollen<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Ebd.: »20. Die Forderung architektonischer Würde des Kirchengebäudes wird einerseits nur durch einen oblongen oder ins lateinische Kreuz gestellten Grundriss, nicht aber durch die Formen der Rotunde und des Vielecks, andererseits nur in unvermischter Durchführung eines und desselben historische Baustyls an der einzelnen Kirche, sey es Neu- oder Umbau oder blosser Erneuerung des Alten, befriedigt [...]«

<sup>70</sup> Vgl. SENG (s. Anm. 33), 253–261.

<sup>71</sup> Vgl. Beratungen des Barmer Kirchentages über christliche Kunst (CKBK 3, 1861, 33–45); Abdruck der Thesen auch bei: LANGMAACK (s. Anm. 20), 269–271, SENG (s. Anm. 33), 257–261. Zur Rolle und Funktion der Kirchentage in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Forum der deutschen Kirchenleitungen nach dem Schock der Revolution von 1848 vgl. P. STEINACKER, Art. Kirchentage, TRE 19, 101f.

<sup>72</sup> SENG (s. Anm. 33), 261: »Vereine für christliche Kunst sollten in größerer Zahl gebildet und von den Kirchengemeinden und Kirchengenossen gefördert werden, um namentlich für beabsichtigte Kirchenbauten den orts- und landeskirchlichen Behörden so-

Im Jahr 1861 hat dann die Eisenacher Kirchenkonferenz auf dieser Basis ein in seiner Verbindlichkeit in der Forschung umstrittenes Regulativ erlassen, das nun in besonderer Weise Anschluss an die Gotik empfahl<sup>73</sup>. Anders als in den Diskussionen der 1830er und 1840er Jahre geht es jetzt freilich nicht mehr um Kopien mittelalterlicher Kathedralen, sondern darum, den Geist der Gotik bewusst für die Gegenwart, also für das 19. Jahrhundert, fruchtbar zu machen. Wichtig für die innerprotestantische konfessionelle Debatte ist, dass hier das deutsche Luthertum als die eigentliche Form des Protestantismus erscheint.

In Preußen, der mit großem Abstand größten evangelischen Landeskirche in Deutschland, ist das Eisenacher Regulativ nur in abgemilderter Form rezipiert worden. Aber das Entscheidende, dass nämlich protestantischer Gottesdienstraum im Anschluss an die mittelalterliche Tradition sakraler Raum sei und sein müsse, galt selbstverständlich auch in Preußen als verbindlich. Diesen Beschluss der deutschen Kirchenregierungen auf der Eisenacher Kirchenkonferenz, einer Institution, die eigentlich keinen übermäßig großen Öffentlichkeitscharakter hatte und mit der sich die Mehrzahl der deutschen Protestanten sicher nicht ausdrücklich und bewusst identifizierte, haben nun das »Christliche Kunstblatt« und die zahllosen Vereine für Christliche Kunst über drei Jahrzehnte lang und mit erheblichem argumentativen Aufwand propagiert und vor allem popularisiert.

## VII

Der scheinbar so überwältigende Sieg der Eisenacher Bewegung und des von ihr formulierten Regulativs, das man nicht ausschließlich auf die Neogotik verengen sollte, als einzig dem Protestantismus angemessene sakrale Form von Kirchenbau, die ungeheure Popularität dieser Form sichtbarer Identität des deutschen Protestantismus in breiten Schichten der protestantischen Bevölkerung, wie sie in den zahlreichen christlichen Kunstvereinen deutlich wurde, sowie die große Zahl der nach dem Eisenacher Regulativ gebauten Kirchen in den in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts schnell wachsenden Städten verdecken ein wenig die Tatsache, dass das Eisenacher Regulativ bei den protestantischen

---

wie Patronen und Stiftungen mit Rath an die Hand zu gehen und sei es die geeigneten Künstler zu empfehlen, sei es die schon vorliegenden Pläne zu begutachten, einer nicht selten kostspieligen Stillosigkeit oder Stilmengerei entgegenzuwirken und sowohl die Verbreitung einfach edler Raum- und Formenverhältnisse des Kirchenbaues, als auch ein richtiges Maß des ökonomischen Aufwandes für denselben zu vermitteln.«

<sup>73</sup> Text bei FRITSCH (s. Anm. 8), 238–240; LANGMAACK (s. Anm. 20), 272–274; SENG (s. Anm. 33), 275–278. Die Edition des Textes bei Seng gibt auch die verschiedenen Stadien der Debatte auf der Eisenacher Konferenz wieder; vgl. aaO 262–283.

Eliten, die den innerprotestantischen Diskurs während der zweiten Hälfte des Jahrhunderts bestimmten, trotz seiner breiten Akzeptanz in der Bevölkerung durchaus umstritten war.

Der Protest gegen das Eisenacher Regulativ bzw. gegen die von ihm propagierten Inhalte kam seit etwa 1880 aus dem nun immer stärker werdenden liberalen Lager im Luthertum einerseits und von Seiten der Reformierten andererseits (beide erscheinen in der seit den 1880er Jahren anhebenden Diskussion manchmal als fast identisch, was natürlich nicht stimmt). Mit dem Beginn der Kritik der Liberalen an der Eisenacher Bewegung wird die Kirchenbaudebatte auch in die kirchenpolitischen Fronten der Zeit gezwungen und nahm erheblich an Schärfe zu. Entsprechend verhielten sich auch die den verschiedenen Lagern des Protestantismus zugeordneten publizistischen Organe. Die neue und theologisch begründete Kritik am theologischen Kirchenbauprogramm des Neuluthertums und damit auch am Eisenacher Regulativ (die ältere Kritik etwa der Architekten Semper oder Adler, denen es grundsätzlich um die Fragwürdigkeit der Kopie mittelalterlicher Stile angesichts der Situation der Kirche im 19. Jahrhundert in der modernen Stadt ging, oder auch der Berliner Schule war nie ganz verstummt) beginnt 1881 der Dresdner Pfarrer Emil Sulze mit einem kleinen Vortrag über evangelischen Kirchenbau, der nur als Separatum erschien<sup>74</sup>. Von da an zieht sich diese Kritik durch sein gesamtes reiches, auch publizistisches Wirken. Am wichtigsten wurde für die Debatte seine weit verbreitete Schrift »Die Evangelische Gemeinde«<sup>75</sup>. Emil Sulze ging es nicht um eine Stildebatte, sondern zuerst um das Gestaltwerden des Protestantismus unter den völlig veränderten Bedingungen der Gegenwart, um die theologische Frage nach evangelischer Kirche im Kontext der Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts. Dabei ging Sulze ganz von der Gemeinde aus. Für sein Gemeindekonzept der überschaubaren, das allgemeine Priestertum lebenden Gemeindegruppe forderte er einen eigenen, unverwechselbaren protestantischen Kirchenbau, den die Vertreter der Neogotik und des Neuluthertums vehement verwarfen und den das »Eisenacher Regulativ« unterbinden wollte. Der Dresdner Architekt Cornelius Gurlitt<sup>76</sup>, ein Barockforscher, der Sulzes Gedanken begeistert aufnahm, lenkte dessen Blick auf den protestantischen Kirchenbau des 18. Jahrhunderts, den er als genuin protestantisch ansah.

---

<sup>74</sup> E. SULZE, Der evangelische Kirchenbau. Ein Vortrag, 1881.

<sup>75</sup> E. SULZE, Die evangelische Gemeinde, 1891.

<sup>76</sup> Vgl. vor allem dessen Vortrag auf dem ersten Berliner Kirchenbaukongress 1894: »Über die neueren Bestrebungen im protestantischen Kirchenbau«; vgl. auch J. MERZ, Der Kongreß für den Kirchenbau des Protestantismus (CKBK 36, 1894, 79–103); O. MOTHES, Zum Kongreß für den Kirchenbau des Protestantismus (aaO 33f); J. MERZ, Der Kirchenbau des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart (aaO 49–56. 68–75).

Die Kritik an der Neogotik und dem »Eisenacher Regulativ« ist also einerseits Rückbesinnung auf die protestantischen Traditionen des 18. Jahrhunderts und damit auch auf die theologische Aufklärung, formuliert aber andererseits die spezifischen kirchlichen Aufgaben der Moderne angesichts einer in den modernen Ballungszentren der Industriegesellschaft mit fortschreitender Säkularisierung konfrontierten Kirche. Und diese Kritik versteht sich als protestantisch überkonfessionell. Es geht nicht um Luthertum, Reformierte oder Union, sondern um den Protestantismus. Cornelius Gurlitt und Emil Sulze sind dann für Jahrzehnte die wichtigsten Repräsentanten dieser mit der Zeit breiter werdenden Kritik geworden.

Sulze fordert im Gegensatz zu der nach dem Eisenacher Regulativ als verbindlich vorgestellten »katholischen Meßkirche« (wie er sie polemisch häufig nennt) einen genuin evangelischen Bau, der – aus theologischen Gründen – nicht Altar- und Gemeinderaum voneinander trennt. Weiter fordert er, dass evangelische Kirche nicht nur Predigt-, sondern vor allem Gemeindekirche sein muss. Das heißt, dass alle Räumlichkeiten für alle Aktivitäten der Gemeinde einschließlich der sozialen Aktivitäten in einem Gebäude oder Gebäudekomplex zusammengefasst sein sollen. Er fordert den Gruppenbau, das Gemeindezentrum (auch wenn dieser Begriff damals noch nicht fiel). Außerdem sollten die Wohnungen für die Gemeindeangestellten dort mit integriert sein. Für den (durchaus variabel zu gestaltenden) gottesdienstlichen Raum, in dem die Gemeinde sich um den Altar versammeln soll, fordert er im Anschluss an die protestantische Tradition des 18. Jahrhunderts die Kanzel vor oder hinter dem Altar, mit ihm zumindest gleichwertig. Mit der Idee vom Gruppenbau ist aber im Grunde die protestantische Tradition des 18. Jahrhunderts nicht nur aufgenommen, sondern auch weiterentwickelt. Der Zusammenhang von Kult und Sozialgestalt des Protestantismus soll im Kirchenbau, der im strengen Sinn für Sulze nicht mehr auf den Bau des Gottesdienstortes beschränkt ist und somit in keinem Falle mehr Bau eines sakralen Raums sein kann, sichtbar werden. Besonders nach der Veröffentlichung seiner Schrift »Die evangelische Gemeinde« hat das »Christliche Kunstblatt« scharf gegen ihn polemisiert<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Vgl. H. MERZ, Die Kunst als Gehilfin der Predigt (CKBK 33, 1891, 49–52) und verschiedene Beiträge von 1892 und 1893. O. Mothes war hier der schärfste Kritiker Sulzes im Sinne des Eisenacher Regulativs, der auch die nur halbherzige Annahme des Regulativs in Preußen kritisierte; vgl. MOTHEs, Kongreß (s. Anm. 76): »Es gilt zu verhüten die Herabdrückung des Altars zu einem blossen Tisch, mit dem einige jener neuen Dogmatiker noch nicht einmal zufrieden sein werden, da sie vielmehr den Altar ganz beseitigt haben möchten, ferner die Aufstapelung von Altar, Kanzel und Orgel übereinander, die völlige Herabdrückung der wirklichen Kirche zu einem ganz prosaischen Betsaal. Es gilt zu verhüten, daß wir wieder statt Kirchen aedes vacuae bekommen. Es gilt zu verteidigen die von unseren Vätern ererbte Gliederung der Kirche in Altarhaus und Gemeindegewölbe, mit einem wirklichen Altar im hellen Ostende der Kirche, mit der Feier des

## VIII

Fast gleichzeitig begann 1891 nun auch von reformierter Seite Kritik am Bauprogramm des Luthertums. Das sogenannte »Wiesbadener Programm«, von dem Wiesbadener Pfarrer Emil Veesenmeyer in Zusammenarbeit mit dem Architekten Johannes Otzen<sup>78</sup> mit der Zustimmung der betroffenen Gemeinde anlässlich des Baues der Wiesbadener Ringkirche 1891 formuliert, richtet sich ganz deutlich gegen das Eisenacher Regulativ, auch wenn ein expliziter Bezug auf den Text von Eisenach fehlt. Veesenmeyer und Otzen fordern dort:

»1. Die Kirche soll im Allgemeinen das Gepräge eines Versammlungshauses der feiernden Gemeinde, nicht dasjenige eines Gotteshauses im katholischen Sinne an sich tragen.

2. Der Einheit der Gemeinde und dem Grundsatz des allgemeinen Priesterthums soll durch die Einheitlichkeit des Raumes Ausdruck gegeben werden. Eine Teilung des letzteren in mehrere Schiffe sowie eine Scheidung zwischen Schiff und Chor darf nicht stattfinden.

3. Die Feier des Abendmahles soll sich nicht in einem abgesonderten Raume, sondern inmitten der Gemeinde vollziehen. Der mit einem Umgang zu versiehende Altar muß daher, wenigstens symbolisch, eine entsprechende Stellung erhalten. Alle Sehlinien sollen auf denselben hinleiten.

4. Die Kanzel, als derjenige Ort, an welchem Christus als geistige Speise der Gemeinde dargeboten wird, ist mindestens als dem Altar gleichwertig zu behandeln. Sie soll ihre Stelle hinter dem letzteren erhalten und mit der im Angesicht der Gemeinde anzuordnenden Orgel- und Sängerbühne organisch verbunden werden.«<sup>79</sup>

An dieses Programm, das ja keinerlei amtlichen Charakter hatte, nach dem aber in Wiesbaden tatsächlich die neue Kirche gebaut wurde, schloss sich eine quantitativ ungeheuer breite Diskussion<sup>80</sup> bis zum Dresdner Kirchenbaukongress von 1906 an, die z.T. sehr niveauvoll war, aber durch unendliche Wiederholung der Standpunkte auf die Dauer auch ziemlich langweilig: »Eisenacher« gegen »Wiesbadener« hieß es von nun an. Sulzes Lehre vom Gruppenbau ließ sich leicht in das Wiesbadener Programm integrieren, obwohl sie dort eigent-

---

Abendmahls am Altar, dem Anhören der Predigt im Schiff und der ruhigen Würde der jetzigen Gestaltung unserer Liturgie. Es gilt einzutreten für Aufrechterhaltung der Tradition, welche Luther ausdrücklich nicht preisgeben, nicht umstürzen, sondern lediglich von eingedrungenen Menschensatzungen und den Spuren papistischer Willkür reinigen wollte« (aaO 33). Vgl. auch SENG (s. Anm. 33), 316–322.

<sup>78</sup> Vgl. J. BAHNS, Johannes Otzen 1839–1911. Beiträge zur Baukunst des 19. Jahrhunderts (Materialien zur Kunst des 19. Jahrhunderts, 2), 1971.

<sup>79</sup> Text des Wiesbadener Programms bei FRITSCH (s. Anm. 8), 298; LANGMAACK (s. Anm. 20), 276; SENG (s. Anm. 33), 323.

<sup>80</sup> Vgl. CKBK 1891–1894, wo die Berichterstattung über den Berliner Kirchenbaukongress einen gewissen Höhepunkt bildet, besonders den Bericht von J. Merz (J. MERZ, Kongreß [s. Anm. 76]); zum Ganzen vgl. SENG (s. Anm. 33), 326–344.

lich nicht von Anfang an ihren Platz gehabt hatte<sup>81</sup>. Diese Auseinandersetzung zwischen »Eisenachern« und »Wiesbadenern«, nur auf den ersten Blick eine Auseinandersetzung um Stilfragen<sup>82</sup>, wurde als konfessionelle Auseinandersetzung zwischen Lutheranern und Reformierten um die Sichtbarkeit des ganzen Protestantismus und seinen Begriff des »Sakralen« und damit am Ende auch um protestantische Identität geführt, kirchenpolitisch als eine Auseinandersetzung zwischen »Positiven« (»Eisenachern«) und dem »Freien« Protestantismus (»Wiesbadener«), und ist in Kirche und Gesellschaft auch weithin so verstanden worden<sup>83</sup>. Die »Protestantische Kirchenzeitung«, der Sulze eng verbunden war, und die »Christliche Welt« stellten sich dabei ganz auf die Seite des Wiesbadener Programms. Auch die seit 1896 erscheinende »Monatsschrift für Gottesdienst und Kirchliche Kunst«, vor allem ihr Hauptherausgeber Friedrich Spitta, unterstützte das Wiesbadener Programm<sup>84</sup>. Es ging eben nicht nur um Stilfragen des protestantischen Kirchenbaus, sondern um sichtbar gestaltete protestantische Identität überhaupt, um die Frage von Sakralität oder Profanität im protestantischen Kirchenbau.

## IX

Mitten in die Debatte um den protestantischen Kirchenbau seit dem Wiesbadener Programm fällt, etwa gleichzeitig mit ihr beginnend, der Bau zahlreicher Kirchen, um so die Kirchennot in den schnell wachsenden Großstädten zu beheben. Allein in Berlin, der Reichshauptstadt, wo dieses Problem besonders gravierend war, waren im Jahr 1892 fünfundzwanzig Kirchen gleichzeitig im Bau!

Der protestantische Kirchenbau ab 1890 zeigt nun ganz deutlich eine schrittweise Überwindung der im Eisenacher Programm formulierten neulutherischen Vorstellungen vom sakralen Raum. Besonders die Idee des alle Gemeinderäume vereinigenden Gruppenbaus setzte sich z. B. in Berlin noch während dieser Debatte bis zur Jahrhundertwende fast vollkommen durch, auch wenn die Lösungen, besonders in der Innenausgestaltung des eigentlichen Kirchenraumes,

---

<sup>81</sup> Die Kritik in CKBK richtete sich immer gemeinsam gegen Sulze und das Wiesbadener Programm, die ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten.

<sup>82</sup> So war der Musterbau des Wiesbadener Programms, die Ringkirche in Wiesbaden, äußerlich noch ganz von der Gotikrezeption geprägt, aber eben nur äußerlich; vgl. auch SENG (s. Anm. 33), 323f.

<sup>83</sup> So immer wieder in der Polemik gegen Sulze, Gurlitt und das Wiesbadener Programm in CKBK bis zur Jahrhundertwende.

<sup>84</sup> Die Frage des Chores wurde besonders zwischen Spitta und Mothes, dem strikten Vertreter des Eisenacher Regulativs, kontrovers diskutiert; in MGKK 2, 1897/98, 11ff. 364 findet sich eine Verteidigung von Gruppenbauten.

nicht so weit gingen, wie etwa Sulze gefordert hatte. Hier blieb man durchaus konservativ, besonders in der Altarraumgestaltung im Grunde noch in Übereinstimmung mit dem Eisenacher Regulativ, aber eben nur da. Der Rückgriff auf mittelalterliche Formvorbilder, besonders die Gotik, aber auch die Romanik oder byzantinische Formen, ist immer mehr nur noch Dekor und verschwindet ab 1900 fast ganz. Besonders interessant scheint bei diesem Prozess, wie innerkirchlich-theologische, öffentliche gesellschaftliche Diskussion und praktische Bautätigkeit so zeitgleich und ohne jede Verzögerung nebeneinander her ablaufen.

Die Vertreter der Eisenacher Bewegung blieben bei ihren klassischen Argumenten, die weiterhin in besonderer Schärfe das »Christliche Kunstblatt« in Stuttgart vertrat. Vor allem gegen die »Herabdrückung der Kirche zum Betsaal« und des Altars zum »bloßen Tisch«, also gegen jedes profane Verständnis evangelischen Kirchenbaus wird protestiert. Hier geht es für das Luthertum, die sogenannten Positiven, eben um weit mehr als nur den Kirchenbaustil. In dieser Frage steht für sie die Sache des evangelischen Gottesdienstes und damit ihre protestantische Identität auf dem Spiel. Immer wieder spricht das »Christliche Kunstblatt« quer durch die 1890er Jahre aus, dass es sich hier um den Gegensatz zwischen »positiv« und »liberal« handle<sup>85</sup>, wobei deutlich wird, dass es dabei eben um den Gegensatz von sakral und profan ging. Die Liberalen können nach der Auffassung des »Christlichen Kunstblattes« wegen ihres Eintretens für das Wiesbadener Programm nicht eigentlich mehr als lutherisch gelten, sondern nur noch als reformiert, was in diesem Zusammenhang durchweg abwertend und als Schimpfwort gemeint ist<sup>86</sup>. Der Kirchenbau wird hier zur sichtbar gewordenen konfessionellen Identität. Das Wiesbadener Programm, so etwa 1894 im Zusammenhang mit der Berichterstattung über den Ersten Kirchenbaukongress in Berlin, ist das Programm der »Protestantischen Kirchenzeitung« und damit für das konfessionelle »positive« Luthertum im Grunde ein politisches Programm und somit eigentlich außerhalb der Kirche stehend.

Diese verwirrende Situation bot den Anlass und die Notwendigkeit für eine grundsätzliche Bestandsaufnahme. Der erste »Kongress für den Kirchenbau des Protestantismus« trat 1894 auf Initiative und Einladung des Deutschen Architektenvereins, nicht etwa der Kirchen oder irgendwelcher theologischer Gremien, zur Klärung der seit 1891 für die Architekten angesichts der theologischen Diskussion immer unübersichtlicher gewordenen Lage zusammen<sup>87</sup>. Die Architekten sollten und mussten Kirchen bauen, und zwar in erheblicher Zahl.

---

<sup>85</sup> Vgl. J. MERZ, Kongreß (s. Anm. 76).

<sup>86</sup> Vgl. J. MERZ, Kirchenbau (s. Anm. 76).

<sup>87</sup> Vgl. FRITSCH (s. Anm. 8), Vorwort.

Und sie standen vor einer ihnen an sich fremden Debatte, in der sie sich weitgehend nicht wiederfinden konnten. Ihnen ging es naturgemäß um praktische und stilistische Fragen. Die Stildebatte konnte leicht darüber hinwegtäuschen, dass es eben um die Frage nach Sakralität oder Profanität evangelischen Kirchenbaus ging. Auf diesem Kongress, der nicht zufällig in der Reichshauptstadt tagte, kam es zu einer Konfrontation zwischen »Eisenachern« und »Wiesbadenern«, wobei in der Berichterstattung im »Christlichen Kunstblatt« die inzwischen außerordentlich defensive Haltung der »Eisenacher« ziemlich deutlich wird<sup>88</sup>.

Im Jahre 1898 überarbeitete die Eisenacher Kirchenkonferenz nach zweijähriger Debatte und verschiedenen Umfragen unter den Landeskirchen aufgrund der Diskussion der letzten Jahre und der Ergebnisse des Berliner Kirchenbaukongresses das Eisenacher Regulativ, das nun in »Rathschläge« umgenannt wurde<sup>89</sup>. Das war dann im Prinzip aber auch schon alles – die wesentlichen Bestimmungen von 1861 blieben erhalten<sup>90</sup>. Sulzes Programm der Gemeindezentren in Verbindung auch mit Pfarrwohnungen usw. wird noch einmal ausdrücklich abgelehnt bzw. sogar verboten – hier war die Entwicklung inzwischen längst über die Beschlüsse der Kirchenkonferenz hinweggegangen<sup>91</sup>. Die Kirchenbauten seit Ausgang der 1890er Jahre zeigen nun immer deutlicher, für wie wenig verbindlich man die Beschlüsse der Eisenacher Kirchenkonferenz überhaupt hielt. Diese befanden sich immer weniger in Übereinstimmung mit dem gesamten protestantischen Selbstbewusstsein, das eben nicht mit dem des Neuluthertums identisch war. Der vom Wiesbadener Programm und vom Ge-

---

<sup>88</sup> Vgl. Kongress für den Kirchenbau des Protestantismus, 1894 und die Zusammenfassung der Referate bei LANGMAACK (s. Anm. 20), 136. Ausführliche Berichte für CKBK lieferten MOTHES, Kongreß (s. Anm. 76) und J. MERZ, Kongreß (s. Anm. 76); vgl. SENG (s. Anm. 33), 346–353. Die wichtigsten Referate wurden von J. Otzen, dem Mitverfasser des Wiesbadener Programms, und C. Gurlitt gehalten. An den durchaus kontroversen Diskussionen waren u. a. Sulze, Veessenmeyer und Freiherr von Mirbach aktiv beteiligt.

<sup>89</sup> Text bei LANGMAACK (s. Anm. 20), 277–279; SENG (s. Anm. 33), 362–366. Schon 1896 hatte die Eisenacher Kirchenkonferenz angesichts der Ergebnisse der Berliner Kirchenbautagung das Eisenacher Regulativ erneut zum Thema gemacht, aber vertagt; zur Diskussion vgl. CKBK 39, 1897, H. 1–3. 8. 11; vgl. SENG (s. Anm. 33), 355–373.

<sup>90</sup> Vor allem wird gefordert, dass Kirchen freistehend und nicht in direkter Verbindung mit anderen Gebäuden errichtet werden dürfen (1) und dass jede Kirche einen erhöhten Altarraum haben muss (7).

<sup>91</sup> Vgl. »Rathschlag« 15 (LANGMAACK [s. Anm. 20], 279; SENG [s. Anm. 33], 365): »Weitere Nebenräume, insbesondere die bauliche Verbindung der Kirche mit Pfarrhaus, Küsterwohnung und Gemeindehaus sind *auszuschliessen*« [Hervorhebung vom Vf.]. Vgl. dazu Sulzes überaus kritische Besprechung in MGKK 4, 1899, 335–347. – CKBK 40, 1898 und 41, 1899 bieten eine breite Diskussion der »Rathschläge der XXIII Deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz«.

meindeverständnis Sulzes angeregte neue Kirchenbau, im Widerspruch zum dezidiert lutherischen bzw. »positiven« Programm des modifizierten Eisenacher Regulativs, konnte sich nun weithin durchsetzen, sei es bei kleinen Vorortkirchen, sei es bei typischen Großstadtkirchen, wobei einige ausgesprochene Renommierprojekte, die in der Literatur viel diskutiert wurden, Vorbildfunktion erfüllten<sup>92</sup>.

Kirche ist hier vor allem Predigtraum (bis hin zum Verzicht auf den Altar), in dem sich die Gemeinde zur »Feier« (so das jetzt üblich werdende Stichwort!) des Gottesdienstes um den »Kanzelredner« (so hieß es fast immer – von Predigt oder Prediger ist kaum die Rede) versammelt. Und feierlich sollte es dann natürlich durchaus sein, aber »nicht im katholischen Sinne«, wie das Wiesbadener Programm gegen eine Sakralität des Gottesdienstraumes ausdrücklich formuliert hatte. Der moderne Kirchenbau um 1900 wird nun sichtbarer Ausdruck dessen, was wir uns »Kulturprotestantismus«<sup>93</sup> zu nennen angewöhnt haben. Die Identität des deutschen Protestantismus in seiner Mehrheit hatte sich seit der Mitte des Jahrhunderts deutlich verschoben.

Die diese Identität zum Ausdruck bringenden Kirchen seit der Jahrhundertwende verkörpern das volkskirchlich protestantische Bildungsbürgertum des wilhelminischen Deutschlands in seinem Selbstbewusstsein beinahe perfekt, sind sichtbar gewordene Identität des Kulturprotestantismus. An den zahlreichen Beispielen etwa der Schweiz wird aber deutlich, dass es sich hier nicht etwa um ein typisch deutsches oder gar »wilhelminisches« Phänomen handelt, sondern um ein konfessionsübergreifendes, neues sichtbares Erscheinungsbild des europäischen Protestantismus. Die ästhetisch z. T. höchste Anforderungen stellenden Bauten seit Beginn des Jahrhunderts wollen vor allem in Einklang mit der modernen Kulturentwicklung stehen, wie es immer wieder von prominenten und auch weniger prominenten Vertretern in der Publizistik gefordert wird<sup>94</sup>. Genau das scheint nun im modernen Kirchenbau an der Schwelle zum 20. Jahrhundert sichtbar erreicht zu sein. Es gibt keinen sakralen, überhaupt keinen genuin kirchlichen Stil mehr in der modernen Zeit. Die Kirche muss Anschluss an die moderne Architektur (einschließlich aller modernen Technik:

<sup>92</sup> Vgl. O. SCHÖNHAGEN, *Stätten der Weihe – Neuzeitliche protestantische Kirchen*, 1919. Schwerpunkte sind Sachsen, Südwestdeutschland und die (reformierte) Schweiz.

<sup>93</sup> Vgl. F. W. GRAF, *Art. Kulturprotestantismus*, TRE 20, 230–343; V. DREHSEN, *Art. Neuprotestantismus*, TRE 14, 363–383.

<sup>94</sup> Das geht zurück auf Richard Rothes Definition von der »Versöhnung von Religion und Kultur« und die programmatische, den Statuten des Protestantenvereins vorangestellte Forderung von der »Erneuerung der protestantischen Kirche im Geiste evangelischer Freiheit und im Einklang mit der gesamten Kulturentwicklung unserer Zeit«. Zu Richard Rothe vgl. F. WAGNER, *Theologische Universalintegration. Richard Rothe (1787–1868)* (in: F. W. GRAF [Hg.], *Profile des neuzeitlichen Protestantismus I*, 1990, 265–286).

Beton etc.) und an die moderne säkulare Kunst der Zeit gewinnen, im Gegensatz zu allen Bestrebungen einer spezifisch sakralen Kunst. Die moderne Kunst soll für die Dekoration der Kirchen fruchtbar gemacht werden, die modernen Künstler sollen für christliche Themen interessiert werden.

## X

Nachdem im Kreis der Vertreter des Wiesbadener Programms über den Kirchenraum weithin Einigkeit herrschte, begann nun eine neue Diskussion über das Verhältnis von Kirche und angewandter Kunst, von Kirche und zeitgenössischer Kunst. Der Zweite Kirchenbaukongress in Dresden 1906 fand – in dieser Hinsicht völlig konsequent – im Zusammenhang mit der Dritten Deutschen Kunstgewerbeausstellung, dann mit der Werkbundaustellung statt<sup>95</sup>. Kirchenbau und kirchliche Kunst sollen in die nationale Kunst und Kultur integriert werden, ein Teil der säkularen Kultur, der Nationalkultur werden, diese sogar im Ganzen verkörpern. Das bedeutete nun die Weltlichkeit der kirchlichen Architektur, nicht etwa eine Sakralisierung der weltlichen als Ausdruck eines christlichen Staates oder einer christlichen Gesellschaft, wie im 19. Jahrhundert der preußische König Friedrich Wilhelm IV., dann auf andere Weise auch das Luthertum mit dem Programm der Neogotik gefordert hatten.

Das Programm, das schon Richard Rothe und der Protestantenverein mehr als ein halbes Jahrhundert früher formuliert hatten, sollte so nun auch sichtbar werden. Gelegentlich taucht sogar die Forderung auf, dass sich eine Kirche äußerlich in keiner Weise von einem Theater unterscheiden, höchstens durch einen Turm als Kirche definiert werden sollte, was dann von den Positiven mit äußerstem Befremden registriert wurde<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> Vgl. Zweiter Kongress für Protestantischen Kirchenbau. 5. bis 7. September 1906 in Dresden, 1906 (vgl. LANGMAACK [s. Anm. 20], 32–35. 136f; SENG [s. Anm. 33], 391–399). AaO 36 findet sich eine Abbildung der von Fritz Schumacher für die Tagung entworfenen Musterkirche; aaO 36–45 Beispiele von durch den Dresdner Kongress angeregten Kirchenneubauten; vgl. auch SCHÖNHAGEN (s. Anm. 92). Würdigungen des Kongresses und die Diskussion seiner Ergebnisse finden sich in: Deutsche Bauzeitung 40, 1906 und CKBK 48, 1906 – 52, 1910.

<sup>96</sup> Z. B. die von P. Schuster und H. Christen errichtete und erst 1919 fertiggestellte Lutherkirche in Freiburg; vgl. LANGMAACK (s. Anm. 20), 49 (dort Plan, Außen- und Innenansicht). Einen Turm als eigentlich das einzige von außen einen Bau als Kirche definierendes Element fordert vor allem D. KOCH, Neuere evangelische Kirchenbauten (CKBK 47, 1905, 290–296. 350–359). Angesichts der zahlreichen Rathaus-, Schul- u. a. Türme zu Beginn des 20. Jahrhunderts wird man allerdings einwenden müssen, dass ein Turm nicht mehr eindeutig ein Gebäude als Kirche charakterisieren konnte.

Außerdem kommt gerade bei Cornelius Gurlitt (aber auch anderen) immer wieder der Anspruch durch, im modernen Kirchenbau die protestantische deutsche und eben ganz und gar säkulare Nationalkultur zu vertreten – und nur eine protestantische Nationalkultur ist diesen Autoren als deutsche Nationalkultur denkbar. Der Kirchenbau des 18. Jahrhunderts – und hier immer vor allen anderen die Dresdner Frauenkirche – gilt somit auch als der erste Höhepunkt einer protestantischen deutschen Nationalkultur, was historisch natürlich ein Anachronismus ist. An diese Tradition wollen die Vertreter dieses Kirchenbauideals direkt anknüpfen. In der Ablehnung des als nicht nur mittelalterlich, sondern vor allem – und doch wohl in ebenso anachronistischer Weise – als katholisch empfundenen Eisenacher Regulativs und besonders der Neogotik wird im Übrigen eine erstaunliche antikatholische Polemik bei allen Beteiligten deutlich<sup>97</sup>, obwohl es sich ja um eine rein innerprotestantische Diskussion handelte. Die sakralen mittelalterlichen und deshalb als katholisch empfundenen und deklassierten Baustile gelten nun plötzlich gar nicht mehr als deutsch. »Deutsch« und »protestantisch« werden, wie überhaupt in der intellektuellen Debatte der wilhelminischen Zeit, als nahezu identisch angesehen<sup>98</sup>. Es geht also um die sichtbare protestantische Identität im Zweiten Deutschen Kaiserreich am Beginn des 20. Jahrhunderts, um den Aufbruch des deutschen Protestantismus in die Moderne.

Für den heutigen Betrachter eher kurios, erscheinen dann das konservative Luthertum und seine Gotikrezeption in dieser Sicht beinahe als undeutsch. Die Identifikation des modernen Protestantismus mit der deutschen Nationalkultur lässt sich vielleicht am besten an der erst 1916 als eines der letzten Beispiele dieses Kirchenbaus fertiggestellten gewaltigen Kreuzkirche in Görlitz demonstrieren, wo im Kirchenraum Bilder der führenden Repräsentanten einer deutschen Nationalkultur wie Goethe, Schiller und Bismarck angebracht sind wie Heilige oder Märtyrerezüge in den spätantiken Kirchen.

Außerdem scheinen mir diese Kirchen mit ihrer strikten Betonung der Kanzel, die aber in die Gemeinde hineingenommen wird, Ausdruck des kulturprotestantischen Gottesdienst- und Predigtideals zu sein: der »Kanzelredner« als ein (wenn auch hervorgehobenes) Glied der Gemeinde. Der Gottesdienst wird als Feier der

---

<sup>97</sup> Vgl. beispielsweise E. SULZE, »Ratschläge für den Bau evangelischer Kirchen« (MGKK 4, 1899, 335–347).

<sup>98</sup> So immer wieder Gurlitt und Koch im erkennbar seit 1902/03 einen völlig neuen Kurs verfolgenden »Christlichen Kunstblatt«, das unter der Herausgeberschaft Kochs ganz auf das von Sulze und Gurlitt vertretene Programm eingeschwenkt war. Angesichts dieser Umorientierung kann auch verständlich werden, warum nach dem theologischen Umschwung nach 1918 das »Christliche Kunstblatt« seit 1919 vorerst nicht mehr erschien und dann 1927 endgültig eingestellt wurde. Zur Umorientierung des »Christlichen Kunstblattes« unter der Herausgeberschaft Kochs vgl. SENG (s. Anm. 33), 387–390.

religiösen Selbstdarstellung der Gemeinde<sup>99</sup> angesehen und soll auch ein demokratisches Gemeindeverständnis<sup>100</sup> verwirklichen. Auch in der »Kanzelrede«, wie die Predigt immer wieder genannt wird, sollen Glaube und Kultur miteinander versöhnt werden. Entsprechend ist bei Otto Schönhagen, der die einzige monographische Abhandlung über diesen modernen Kirchenbau bis 1914 verfasst hat, viel von der »reinen Geistigkeit« des protestantischen Gottesdienstes die Rede, von der »Erhebung« und den anzusprechenden Gefühlswerten der Persönlichkeit<sup>101</sup>. Das Abendmahl spielt übrigens in den Äußerungen des gesamten Kreises, wenn ich recht sehe, so gut wie keine Rolle, entsprechend nebensächlich ist hier dann auch der Altar<sup>102</sup>. Im Wiesbadener Programm dagegen war es durchaus auch um ein evangelisches Abendmahlsverständnis gegangen<sup>103</sup>.

Der deutlichste Ausdruck dieser Entwicklung und ihr Höhepunkt ist der Zweite Kongress für protestantischen Kirchenbau im September 1906, der dann die spektakulärsten, interessantesten, ästhetisch sehr anspruchsvollen, aber in ihrer theologischen Aussage auch problematischen Beispiele des modernen Kirchenbaues vor dem Ersten Weltkrieg anregte und von der »Christlichen Welt« geradezu enthusiastisch begrüßt wurde<sup>104</sup>. Gerade weil diese Kirchen die Identität von Nation und Protestantismus, und das heißt auch von Bildungsbürgertum und Protestantismus, auf derartig anspruchsvollem Niveau sichtbar werden lassen, sind sie uns heute besonders fremd geworden, nachdem diese Identität im Ersten Weltkrieg und dem, was darauf folgte, bis zu den Versuchen der Deutschen Christen, daraus eine Identität von Protestantismus und Nationalsozialismus zu folgern, hinfällig geworden ist. Allerdings wird man den Kulturprotestantismus nicht von dieser Pervertierung her beurteilen dürfen, wie es lange üblich war. In den letzten Jahren ist diese pauschale Verurteilung einer differenzierteren Sicht gewichen, wie inzwischen zahlreiche Untersuchungen zeigen.

<sup>99</sup> Vgl. MAI (s. Anm. 17), 178–185.

<sup>100</sup> So z. B. der mit Sulze und Gurlitt eng verbundene Architekt Otto March in seiner zum Schinkel-Fest im Architektenverein von Berlin gehaltenen Rede: O. MARCH, Der Gedanke des evangelischen Kirchenbaus (1904; in: Otto March [1845–1912]. Ein schöpferischer Berliner Architekt an der Jahrhundertwende. Reden und Aufsätze, hg. von W. MARCH, 1972, 50–64).

<sup>101</sup> Vgl. SCHÖNHAGEN (s. Anm. 92), 5–16.

<sup>102</sup> Das ergibt sich als das Wiesbadener Programm noch radikalisierte Konsequenz; vgl. Wiesbadener Programm 4 (SENG [s. Anm. 33], 323): »Die Kanzel als derjenige Ort, an welchem Christus als geistige Speise der Gemeinde dargeboten wird, ist *mindestens als dem Altar gleichwertig* zu behandeln« [Hervorhebung vom Vf.].

<sup>103</sup> Vgl. aaO 3 (SENG [s. Anm. 33], 323) »Die Feier des Abendmahls soll sich nicht in einem abgesonderten Raume, sondern inmitten der Gemeinde vollziehen. Der mit einem Umgang zu versiehende Altar muss daher, wenigstens symbolisch, eine entsprechende Stellung erhalten. Alle Sehlinsen sollen auf denselben hinleiten.«

<sup>104</sup> Vgl. J. BAUER, Zur Begrüßung des zweiten Tages für protestantischen Kirchenbau (ChW 20, 1906, 825–831).

Durch Emil Sulze, Cornelius Gurlitt und den Sulze unterstützenden lutherisch-liberalen Oberhofprediger Franz Wilhelm Dibelius war Dresden der gegebene Ort für diesen Kongress. Dibelius und Gurlitt hatten den Vorsitz<sup>105</sup>, der junge Journalist Theodor Heuß hat in der »Hilfe« mehrere kurze, allerdings ziemlich nichtssagende Berichte geliefert<sup>106</sup>.

Zur Vorbereitung hatte Koch den modernen deutschen und lutherischen Stil im Gegensatz zum konservativen Luthertum gefordert, ebenso die Anwendung modernster Materialien<sup>107</sup>. In den verschiedensten publizistischen Organen wurden große Erwartungen hinsichtlich eines nun wirklich protestantischen und deutschen Kirchenbaustils als des sichtbaren Ausdrucks einer protestantischen deutschen Nationalkultur an diesen Kongress gerichtet. Die Idee des Gruppenbaus sollte mit der Forderung nach Feierlichkeit und Weihe, aber eben nicht Sakralität verbunden werden.

Schon die Mitglieder des Ehrenausschusses machen deutlich, dass es sich bei der Frage nach dem protestantischen Kirchenbau eben nicht um eine Angelegenheit allein der Kirche handeln konnte, sondern es dabei um eine Aufgabe ging, die der gesamten Kulturnation aufgegeben war. Neben Vertretern der Kirchen und Architekten gehören Angehörige der gesamten Bildungselite des wilhelminischen Deutschlands der Jahrhundertwende zu diesem Ehrenausschuss<sup>108</sup>. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht auch die Liste der insgesamt 297 Teilnehmer, die ebenso das gesamte protestantische bildungsbürgerliche Spektrum der Epoche repräsentieren. Aus heutiger Sicht fallen die starke Präsenz der offensichtlich an dieser Frage interessierten Pfarrerschaft und die Teilnahme erstaunlich vieler Frauen auf. Die Theologischen Fakultäten sind allerdings bis auf ganz wenige Vertreter, die mit Referaten aktiv beteiligt waren, dem Kongress offenbar ferngeblieben<sup>109</sup>. Im Unterschied zum ersten Kongress von 1894 hatte in Dresden mit beinahe 300 festen Kongressteilnehmern eine erstaunlich breite Öffentlichkeit ihr Interesse am protestantischen Kirchenbau dokumentiert, was deutlich macht, dass es hier eben nicht nur um den Kirchenbau, sondern um die Frage des Protestantismus ging.

<sup>105</sup> Vgl. Dresden 1906 (s. Anm. 95), 4.

<sup>106</sup> Vgl. Die Hilfe 12, 1906, Nr. 33; 34; 37, je S. 9; vgl. auch seine Berichterstattung in der Neckarzeitung 1906.

<sup>107</sup> Vgl. D. KOCH, Zum Kirchenbautag in Dresden (CKBK 48, 1906, 234–242. 257–286); vgl. auch sein Koreferat im Anschluss an den Vortrag von O. March (in: Dresden 1906 [s. Anm. 95], 43–68).

<sup>108</sup> Vgl. Dresden 1906 (s. Anm. 95), 3f.

<sup>109</sup> Vgl. aaO 5–10. In den zeitgenössischen theologischen Fachlexika wie RGG<sup>1</sup> (1909–1913) und RE<sup>3</sup> (1896–1913) spielen interessanterweise weder die intensive Kirchenbaudebatte der Zeit noch die Kirchenbaukongresse eine angemessene Rolle; vgl. BRENNKE, Tradition und Moderne (s. Anm. 51), 183f.

Schon bei der Eröffnung bezeichnete der Dresdner Oberbürgermeister Beutler als der offizielle Vertreter der Stadt, ein typischer Vertreter des wilhelminischen Bildungsbürgertums und Laie, wie er ausdrücklich betonte, den modernen Kirchenbau als »sichtbaren Ausdruck der hohen Kulturstufe der Gegenwart«<sup>110</sup>. Der Kirchenbau hat also nicht nur Anschluss an die Kultur der Gegenwart gefunden, sondern ist in der Lage, sie sogar zu repräsentieren, aber ohne sie dabei etwa sakralisieren zu wollen. In den Referaten wird vor allem die Anwendung der modernen Malerei im evangelischen Kirchenraum gefordert, wie überhaupt der Grundtenor der Vorträge das Verhältnis von moderner Kunst zur Innenausstattung der Kirchen betraf<sup>111</sup>.

Offenbar ohne größeren Widerspruch konnte der Architekt Otto March, von Anfang ein Weggefährte von Sulze und Gurlitt, das Sulze'sche Konzept von Gemeindekirche vom Standpunkt des Architekten aus vortragen<sup>112</sup>. Interessant ist wieder das verwendete Vokabular: Der Gruppenbau muss in seiner inneren Gestaltung »Ausdruck der klaren Vernunft« sein, die Gemeinde soll sich um den »Kanzelredner« sammeln<sup>113</sup>.

Das inzwischen neu orientierte »Christliche Kunstblatt« feierte nach dem Dresdner Kongress immer wieder den mit der modernen Kultur und Kunst im Einklang stehenden kommenden protestantischen Kirchenbau als gültigen Ausdruck der Gegenwart, was offensichtlich durchaus über den binnenkirchlichen Bereich hinaus gedacht war<sup>114</sup>.

Oberhofprediger Dibelius hatte für diesen Kongress mit dem Dresdner Architekten Graebner ein ideales Kirchenmodell entworfen, das dann in den folgenden Jahren in der Zionskirche in Dresden verwirklicht wurde, außerdem hatte man eine Beispielkirche eingerichtet, vor allem um die Verbindung mit der modernen Kunst im Inneren auch demonstrieren zu können<sup>115</sup>.

Die gesamte Berichterstattung durchzieht eine hochgemute Stimmung ob des Erreichten und grenzenloser Optimismus für die Zukunft. Das Eisenacher Regulativ war endgültig überwunden. Und wie um das zu demonstrieren, hat die Eisenacher Kirchenkonferenz ihr erst 1898 revidiertes Eisenacher Regulativ im Jahre 1908 noch einmal revidiert<sup>116</sup>. Der Einbau von evangelischen Kirchen

<sup>110</sup> Vgl. Dresden 1906 (s. Anm. 95), 17.

<sup>111</sup> Zu den Themen der Hauptreferate vgl. LANGMAACK (s. Anm. 20), 136f; SENG (s. Anm. 33), 390–400.

<sup>112</sup> Vgl. Dresden 1906 (s. Anm. 95), 35–43.

<sup>113</sup> Vgl. ebd.; vgl. schon seinen Vortrag von 1904 (s. Anm. 100).

<sup>114</sup> Dieser für die Zukunft optimistische Ton kann geradezu als eine Art *cantus firmus* der Kirchenbauberichterstattung des CKBK nach 1906 angesehen werden, besonders was die zahlreichen Beiträge des Herausgebers Daniel Koch selbst betrifft.

<sup>115</sup> Vgl. LANGMAACK (s. Anm. 20), 36. 40; SENG (s. Anm. 33), 391–400.

<sup>116</sup> Vgl. Leitsätze der XXIX. Deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz, Eisenach 1908. Vgl. Die Eisenacher Raths schläge für den Bau evangelischer Kirchen (CKBK 51,

in die Straßenfronten wird zwar nicht gutgeheißen, aber immerhin akzeptiert, der Anschluss an einen Stil der Vergangenheit wird nicht mehr gefordert, stattdessen soll man sich den Sitten der Gegend anpassen. Am gesonderten Altarraum will man allerdings weiter festhalten (hier hatten sich auch gewisse Unterschiede zwischen Reformierten und modernen Lutheranern auf dem Dresdner Kongress gezeigt, die aber nicht als übermäßig gravierend anzusehen sind). Die axiale Anordnung von Altar, Kanzel und Orgel wird zwar immer noch als bedenklich betrachtet, aber ausdrücklich erlaubt. Und – das ist das Aufregendste – Gruppenbauten, also das Sulze'sche Konzept vom Gemeindezentrum, bisher von der Kirchenkonferenz strikt abgelehnt, werden ausdrücklich genehmigt<sup>117</sup>. Die Eisenacher Thesen waren damit im Grunde durch die Eisenacher Kirchenkonferenz selbst beseitigt; die Idee der protestantischen Kirche als eines wesentlich profanen Raumes der Gemeinde hatte sich durchgesetzt oder schien sich zunächst durchgesetzt zu haben.

Aber nach nur zehn Jahren, die allerdings die Welt und besonders Deutschland und den deutschen Protestantismus verändern und in seine bisher tiefste Krise führen sollten, galt dies bereits wieder als total überholt, als unchristliche und rationalistische Weltverfallenheit, mit der die evangelische Kirche nichts mehr zu tun haben wollte. Die Identität von Protestantismus und Nationalkultur hatte sich in den Gräben des Weltkrieges für viele als Irrweg erwiesen. Als Rückschau auf den protestantischen Kirchenbau seit der Jahrhundertwende erschien noch 1919 von Otto Schönhagen der Bildband »Stätten der Weihe«, der angesichts der Situation des deutschen Protestantismus im Jahre 1919 in seiner Rückwärtsgewandtheit schon als Anachronismus erscheinen musste<sup>118</sup>.

Denn auch für den protestantischen Kirchenbau bedeutet dieses Jahr einen Bruch nicht nur mit der unmittelbaren Vergangenheit, sondern überhaupt mit der gesamten protestantischen Kirchenbautradition. Im selben Jahr erschien Otto Bartnings Buch »Vom neuen Kirchenbau«<sup>119</sup>, in dem er für den evangelischen Gottesdienst den sakralen Raum fordert. Als junger Architekt hatte Otto

---

1909, 172–185); LANGMAACK (s. Anm. 20), 280f; SENG (s. Anm. 33), 404–414, die auch die verschiedenen Textvorschläge dokumentiert (der Text der Leitsätze selbst findet sich aaO 408–413).

<sup>117</sup> Vgl. Leitsätze (s. Anm. 116), § 15.

<sup>118</sup> Vgl. Anm. 92. Es handelt sich um den einzigen mir bisher bekannten Bildband über den protestantischen Kirchenbau des ersten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts. Leider sind die Fotos aufgrund der Papierqualität der unmittelbaren Nachkriegszeit im Druck von sehr schlechter Qualität.

<sup>119</sup> O. BARTNING, Vom neuen Kirchenbau, 1919; vgl. LANGMAACK (s. Anm. 20), 46–60; H. SCHWEBEL, Art. Kirchenbau V. Moderner Kirchenbau (ab 1919), TRE 18, (514–528) 516 (s. dort auch zu den von Bartning seit dem Ende des Ersten Weltkrieges gebauten Kirchen).

Bartning die Vorkriegsdebatte um die Profanität des evangelischen Kirchenbaus wesentlich mitbestimmt. Mit diesem kleinen Buch von 1919, das man durchaus ein Manifest nennen kann, vollzieht Bartning nun einen radikalen Bruch mit der eigenen Vergangenheit<sup>120</sup>.

### *Summary*

In the building of churches, Protestantism is searching for a visible expression of Protestant identity. Using primarily German Lutheranism as an example, the author of this article shows how the search for a visible Protestant identity from the 17th to the beginning of the 20th century alternated between sacrality and the profanity of genuine forms of expression.

---

<sup>120</sup> Vgl. BARTNING (s. Anm. 119), *passim*. Erstaunlich, aber auch bezeichnend für den Stellenwert der Kirchenbaufrage in der modernen protestantischen theologischen Diskussion ist, dass in den neueren theologischen Lexika wie TRE, EKL und sogar ELThG (das besonderen Wert auf biographische Artikel möglichst mit Bildern legt) Otto Bartning, dem wohl wichtigsten Theoretiker und Architekten des evangelischen Kirchenbaus nach 1918 und dann wieder in der Aufbauphase nach 1945, der wie kein anderer die Diskussion bestimmt hat, kein eigener Artikel gewidmet ist.