

# Einleitung

Luca Baschera

Als 1940 die erste Auflage seiner *Liturgiek* veröffentlicht wurde, gehörte Gerardus van der Leeuw längst zu den zentralen Gestalten der liturgischen Erneuerungsbewegung innerhalb einer der beiden großen reformierten Kirchen in den Niederlanden, der Niederländisch-Reformierten Kirche (*Nederlandse Hervormde Kerk*, abgekürzt NHK).<sup>1</sup> Um die Bedeutung von Van der Leeuws *Liturgiek* besser zu erfassen, ist es somit notwendig, sich zunächst die Geschichte jener Bewegung in ihren Grundzügen zu vergegenwärtigen. In einem zweiten Schritt wird auf den Autor selbst einzugehen sein, indem seine Biographie, die verschiedenen Facetten seines Werks und der zwischen ihnen bestehende Zusammenhang dargelegt werden. Vor diesem Hintergrund befasst sich der dritte Abschnitt mit Van der Leeuws Liturgie- und Sakramentstheologie. Die phänomenologische und theologische Reflexion auf die Sakramente stellte einen der Brennpunkte seiner Beschäftigung mit liturgischen Fragen dar. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass Van der Leeuw diesem Themenkomplex seine letzte umfangreiche Monographie (*Sacraments-theologie*, Nijkerk 1949) widmete, die wohl neben der *Liturgiek* als die reifste Frucht seiner liturgiewissenschaftlichen Reflexion zu betrachten und deshalb in die Darstellung miteinzubeziehen ist. Abgerundet wird die Einleitung schließlich durch einige Informationen zu den Richtlinien, die bei der Anfertigung der vorliegenden kommentierten Übersetzung der *Liturgiek* befolgt wurden.

## 1. Der »liturgische kring« 1921–1950

Angesichts ähnlicher Entwicklungen in anderen Ländern mag es auf den ersten Blick wenig erstaunlich sein, dass sich ab den 1920er Jahren auch in den Nieder-

1 Im 19. Jahrhundert kam es zu verschiedenen Spaltungen innerhalb der reformierten Kirchenlandschaft der Niederlande. Besonders folgenreich war die Gründung der (streng-calvinistischen) *Gereformeerde Kerken in Nederland* im Jahr 1886, die sich bald neben der NHK zur zweitgrößten reformierten Denomination in den Niederlanden entwickelten. Der berühmte Theologe, Publizist und spätere Premierminister Abraham Kuyper (1837–1920), auf den auch die Gründung der Freien Universität in Amsterdam zurückgeht, war an der Gründung der *Gereformeerde Kerken* beteiligt und wohl deren prominentester Vertreter. Das Gegenüber von *hervormde* und *gereformeerde* Kirchen, welche sich beide trotz ihrer Unterschiede als spezifisch reformierte Glaubensgemeinschaften verstanden, prägte zur Zeit Van der Leeuws das kirchliche und theologische Bewusstsein in den Niederlanden. Die NHK, die *Gereformeerde Kerken* und die Lutherische Kirche in den Niederlanden beschlossen schließlich 2004, eine Union einzugehen, was zur Gründung der Protestantischen Kirche in den Niederlanden (*Protestantse Kerk in Nederland*) führte.

landen eine liturgische Bewegung entwickelte. Sie ist jedoch insofern bemerkenswert, als sie in einem eindeutig *reformiert* geprägten Kontext entstand, während im deutschsprachigen Raum eher römisch-katholische oder aber lutherische Akteure und Gruppen tonangebend waren. Darüber hinaus war die niederländische liturgische Bewegung breiter angelegt und einflussreicher, als dies in anderen reformierten Kontexten wie in der französischsprachigen Schweiz oder in Schottland der Fall gewesen ist.

Die entscheidenden Impulse kamen vom sogenannten *liturgische kring* (»liturgischer Kreis«), welcher gegen Ende 1921 bzw. Anfang 1922 von Hendrik Willem Creutzberg (1875–1940),<sup>2</sup> damals Pfarrer der Duinoordkerk in Scheveningen bei Den Haag (NHK), und Van der Leeuw ins Leben gerufen wurde. Zwar hatte bereits die Veröffentlichung von Abraham Kuypers (1837–1920)<sup>3</sup> *Onze Eeredienst* (»Unser Gottesdienst«, Kampen 1911)<sup>4</sup> sowie von Jan Hendrik Gerretsens (1867–1923)<sup>5</sup> *Liturgie* (’s-Gravenhage 1911)<sup>6</sup> wichtige Denkanstöße geliefert. Allerdings formierte sich erst mit der Gründung des *liturgische kring* eine Gruppe von Gleichgesinnten, die auch eine entsprechende Ausstrahlung auszuüben vermochte. Neben Van der Leeuw – der bis 1948 Vorsitzender des *kring* blieb – gehörten der Gruppe auch der Kirchenhistoriker Jan Nicolaas Bakhuizen van den Brink (1896–1987)<sup>7</sup> sowie Willem Hendrik van de Pol (1897–1988),<sup>8</sup> der nach seinem Übertritt zur römisch-katholischen Kirche 1939 Professor für Phänome-

2 Vgl. Biografisch lexicon, Bd. 4, 108f.

3 Kuyper war sowohl als Theologe wie auch als Politiker, Journalist und Staatsmann tätig. Nicht zuletzt aufgrund seiner Mitwirkung bei der Gründung der Vrije Universiteit in Amsterdam (1880) sowie der Vereinigung *Gereformeerde Kerken in Nederland* (1892) gehört er zu den herausragenden Gestalten in der neueren Geschichte des Protestantismus in den Niederlanden. Sein Gedankengut übt darüber hinaus vor allem in reformierten Kreisen im angelsächsischen Sprachraum nach wie vor Einfluss aus. Vgl. Bratt, Abraham Kuyper; Biografisch lexicon, Bd. 4, 276–283; Kolfhaus, Dr. Abraham Kuyper.

4 In diesem Band sammelte Kuyper Artikel über liturgische Themen, die er zwischen 1897 und 1901 in der von ihm gegründeten kirchlichen Wochenzeitung *De Heraut* veröffentlicht hatte, vgl. Schoot, Hervormde eredienst, 123–127. Von *Onze Eeredienst* liegt mittlerweile eine englische Teilübersetzung vor: Kuyper, Our Worship.

5 Vgl. Biografisch lexicon, Bd. 3, 132–135. Gerretsen, der als Pfarrer an der Kloosterkerk in Den Haag 1890 Van der Leeuw getauft hatte, begann 1911, in seiner Gemeinde »liturgische Gottesdienste« zu feiern. Zu seinen Vorschlägen gehörten: das Stehen beim Singen, die Einführung einiger einfacher Responsorien, die Einführung des »Te Deum«, das Mitsprechen des »Amen« durch die Gemeinde, ein dreifaches »Amen« nach dem Segen. Vgl. Barnard, Gerardus van der Leeuw, 247; Jong, A Century, 75; ders., Een hoge inzet, 2; Schoot, Hervormde eredienst, 129–135.

6 Gerretsens *Liturgie* wurde 1941 erneut verlegt, diesmal mit einem Vorwort Van der Leeuws versehen, der darin Gerretsen als »geliebten Diener des Worts« und seinen »Lehrmeister« bezeichnete, vgl. Gerretsen, Liturgie, 3f.

7 Van den Brink war 1934–1966 Professor in Leiden und 1948–1963 Vorsitzender des *liturgische kring*. Vgl. Biografisch lexicon, Bd. 5, 30–33.

8 Vgl. Biografisch lexicon, Bd. 6, 231f.

nologie des Protestantismus and der Katholischen Universität in Nijmegen werden sollte.

Creutzberg, der am Entwurf des neuen Kirchengebäudes in Scheveningen nach anglikanischen Maßstäben beteiligt gewesen war<sup>9</sup> und sich für die Erneuerung des liturgischen Lebens in seiner Gemeinde einsetzte,<sup>10</sup> war bereits 1919 auf Van der Leeuw aufmerksam geworden. Letzterer hatte nämlich in der Zeitschrift *Bergop-waarts* einen Aufsatz publiziert, der wohl als seine erste Stellungnahme zur liturgischen Frage betrachtet werden kann. Darin formuliert Van der Leeuw unter anderem zwei Forderungen, die jede (gute) Liturgie zu erfüllen hätte: Sie solle »die gewöhnliche Form des Gottesdienstes sein und diesen als Ganzes umfassen« und sie solle »an die ältesten Formen christlicher Anbetung anknüpfen«. So nahm Creutzberg im Februar 1921 brieflich Kontakt mit Van der Leeuw auf und lud ihn dazu ein, in seiner Gemeinde zu predigen, was auch im Sommer desselben Jahres geschah. So entstand eine Verbindung, die kurz darauf zur Gründung des *liturgische kring* führte.

Die erste bedeutsame Leistung des *liturgische kring* stellte die Veröffentlichung von insgesamt sieben *Liturgische Handboekjes* dar. Diese Broschüren im Umfang von jeweils ca. dreißig Seiten, die zwischen 1923 und 1930 gedruckt wurden, behandelten grundsätzliche Fragen betreffend alle liturgischen Haupthandlungen (Predigt- und Abendmahlsgottesdienst, Bestattung, Taufe und Konfirmation, Gedächtnis der Verstorbenen sowie Einsegnung der Ehe), enthielten aber auch liturgische Musterformulare sowie musikalische Beilagen. Mitglieder des *liturgische kring* waren ebenso an der Abfassung von *Het Wezen van de Eeredienst* (Baarn 1933) maßgeblich beteiligt.<sup>11</sup> Diese kurze programmatische Schrift war aus den Beratungen einer Kommission hervorgegangen, die der Verband *Kerkopbouw* ins Leben gerufen hatte. Obwohl dieser 1930 gegründete Verband nicht ausschließlich aus Mitgliedern des *liturgische kring* bestand, stand Ersterer von Anfang an unter dessen Einfluss, nicht zuletzt aufgrund der Präsenz zahlreicher *kring*-Mitglieder in seinen Reihen.<sup>12</sup>

Ein Jahr nach *Het Wezen van de Eeredienst* erschienen ferner zwei Publikationen, die wohl zu den beachtlichsten Leistungen des *liturgische kring* zählen dürf-

9 Kroesen, *Between Word and Sacrament*, 220f. Der Architekt, der das Kirchengebäude in Scheveningen entwarf, war der Schotte William Adam Forsyth (1872–1951).

10 Dazu sowie zum folgenden Bericht über die Beziehungen zwischen Creutzberg und Van der Leeuw siehe Jong, *Een hoge inzet*, 5f.

11 Siehe dazu Schoot, *Hervormde eredienst*, 144f.

12 Anders als der ein Jahr zuvor gegründete Verband »Kerkherstel«, der liturgische Reformen mit eindeutigem konfessionellem Profil anstrebte, war »Kerkopbouw« ökumenischer ausgerichtet und betonte die Notwendigkeit, den Horizont jenseits der konfessionellen Grenzen zu weiten, und zwar sowohl syn- als auch diachron. Zu »Kerkopbouw« vgl. Staples, *Liturgical Movement*, 42f.; zum Bericht *Het Wezen van de Eeredienst* siehe Schoot, *Hervormde eredienst*, 144f.

ten. Es handelt sich dabei zum einen um eine Agende für den Gottesdienst mit Abendmahl (*Eeredienst*, Rotterdam 1934), zum anderen um den Sammelband *Handboek voor den Eeredienst in de Nederlansche Hervormde Kerk* (Rotterdam 1934), der eine Art ausführlichen Kommentar zur Agende darstellt.<sup>13</sup> Der Sammelband enthält unter anderem zwei Aufsätze Van der Leeuws zur Predigt und zur Kirchenmusik, zwei Aufsätze von Bakhuizen van den Brink über Taufe und Abendmahl, sowie einen Aufsatz von Van de Pol über das Kirchenjahr. Auch Creutzberg veröffentlichte darin einen Beitrag zum ersten Teil des Gottesdienstes bis zum »Offertorium« (Sammlung der Kollekte), während Van der Leeuw die allgemeine Einleitung verfasste und zusammen mit Van de Pol eine systematische Gesamtbibliographie besorgte.

In diesem Zusammenhang sind zudem zwei weitere Veröffentlichungen zu erwähnen, die zwar nicht aus dem *liturgische kring* hervorgingen, an denen aber Van der Leeuw beteiligt war und in denen sich der »Geist« des *kring* zum großen Teil widerspiegelt. Die erste war eine 1935 erschienene niederländische Übersetzung von einigen Aufsätzen, die Friedrich Heiler in den beiden Sammlungen *Evangelische Katholizität* (München 1927) sowie *Im Ringen um die Kirche* (München 1931) veröffentlicht hatte.<sup>14</sup> Van der Leeuw schrieb das Vorwort zur Übersetzung und verlieh darin seiner – zumindest teilweisen – Geistesverwandtschaft mit Heiler und seinem Anliegen, die »evangelische Katholizität« zu fördern, Ausdruck: »Dieses Buch, mit seinen Aufsätzen unterschiedlicher Art, wird durch das hohepriesterliche Gebet getragen: dass sie alle eins seien. Es führt mitten in die großen Fragen betreffend das Verhältnis von römischem Katholizismus und Protestantismus, von Autorität und Freiheit, von Glaube und Wissenschaft, von Dogma und innerer Erfahrung, von Mystik und Prophetie, von Verkündigung und Gottesdienst. Es ist ein gewaltiges und reichhaltiges Buch. Aber es stellt auch eine Einheit dar. Und diese Einheit ist die Einheit der Kirche selbst, die Einheit in Christus. Ich wünsche diesem Buch viele Leser und vor allem solche, die bereit sind zu lernen, zu überdenken, mitzubekennen und mitzubeten.«<sup>15</sup> Bei der zweiten Publikation handelte es sich um das neue Gesangbuch der NHK (*Psalmen en Gezangen voor de Eredienst van de Nederlandse Hervormde Kerk*, 's-Gravenhage 1938). Dieses Gesangbuch, an deren Entstehung sowohl Creutzberg als auch Van der Leeuw mitbeteiligt waren, zeichnete sich dadurch aus, dass es neben den 150 Psalmen und Vertonungen des Credo, der Zehn Gebote und des Lobgesangs des Zacharias

13 Vgl. Schoot, *Hervormde eredienst*, 146–149.

14 Übersetzt wurden der Aufsatz »Evangelisches Hochkirchentum« aus *Evangelische Katholizität*, zit., 198–250, sowie insgesamt acht Aufsätze aus *Im Ringen um die Kirche*, zit., 9–60; 373–556. Vgl. auch Schoot, *Hervormde eredienst*, 149; Staples, *Liturgical Movement*, 47.

15 Leeuw, *Voorwoord*, 6.

erstmal auch 306 Kirchenlieder enthielt. Diese waren nach vier Kategorien geordnet: »Kirchenjahr«, »allgemeine Lieder«, »Sakramente«, »geprägte Zeiten«. <sup>16</sup>

Die Arbeit des *liturgische kring* blieb nicht unangefochten. Besonders das Anliegen Van der Leeuws und seiner Mitstreiter, den Reichtum der »katholischen« Tradition wiederzuentdecken und für die NHK fruchtbar zu machen, stieß auf Kritik. Der prominenteste Kontrahent Van der Leeuws und des *liturgische kring* allgemein war dabei wohl Oepke Noordmans (1871–1956, Pfarrer in der NHK). <sup>17</sup> Dieser hatte bereits seit 1937 immer wieder Bedenken zu den Grundsätzen der liturgischen Erneuerung geäußert, gelangte aber erst 1939 mit einer breit angelegten Kritik an die Öffentlichkeit. Auf Noordmans Monographie *Liturgie* (Amsterdam 1939) antwortete Van der Leeuw mit dem Aufsatz *Liturgie in de crisis*, welcher wiederum eine Antwort Noordmans (*Kansel of altaar*) hervorrief. Die beiden Aufsätze Van der Leeuws und Noordmans wurden zudem im selben Jahr – zusammen mit Stellungnahmen Van de Pols – in einem Sammelband veröffentlicht, der so die ganze Debatte dokumentiert. <sup>18</sup>

Frägt man nun danach, worin die Differenzen zwischen Noordmans und Van der Leeuw bestanden, so stellt sich bald heraus, dass es wohl eher um unterschiedliche Sensibilitäten und Akzentsetzungen als um Prinzipien ging. <sup>19</sup> Während Van der Leeuw etwa den liturgischen Gottesdienst als »wirkliche Begegnung von Gott und Mensch« definierte und dem Sakramentsbegriff eine zentrale Bedeutung beimaß, tendierte Noordmans dazu, unter »Liturgie« die bloß äußere, wesentlich uneinheitliche und fragmentarische Gestalt des Gottesdienstes zu verstehen. Van der Leeuw pflichtete zwar Noordmans bei, dass die Form des irdischen Gottesdienstes immer »gebrochen« sei; anders als Noordmans betrachtete er jedoch die Anerkennung dieser Gebrochenheit nicht als hinreichenden Grund für die Ablehnung liturgischen Formwillens. Im Gegenteil lebe christliche Liturgie gerade von der Spannung zwischen Form und Gebrochenheit, in der sich wiederum die Spannung zwischen Kreuz und Auferstehung widerspiegle. <sup>20</sup> Weitere Unterschiede im Ansatz Noordmans' und Van der Leeuws betrafen zum einen das Verhältnis von Wort und Sakrament(en), zum anderen die Wahrnehmung der Liturgiegeschichte: Während Van der Leeuw Taufe, Abendmahl und Wortverkündigung als verschiedene Ausformungen des »Sakraments« als göttlich-menschlicher Handlung betrachtete und sich gerne auf altkirchliche Quellen bezog, wollte Noordmans Ver-

16 Psalmen en Gezangen (1938), »Inhoud« [unpaginiert].

17 Zu Noordmans siehe Blei, Oepke Noordmans. Blei geht auch auf die Auseinandersetzung Noordmans' mit dem *liturgische kring* ein, vgl. a. a. O., 121–135.

18 Vgl. *Liturgie in de crisis* (1939).

19 Zum Folgenden vgl. Jong, Een hoge inzet, 10–16 sowie Ploeger, Celebrating Church, 319–333.

20 Vgl. Leeuw, Wegen en grenzen, 338f.: »De in Christus nieuw geschapen vorm is de kruisvorm: de vorm van den dood en de vernedering; maar niettemin vorm: de vorm van het opgewekte leven en de heerlijkheid.«

kündigung und Sakramenten eher auseinanderhalten und betrachtete die liturgischen Entscheidungen aus der Reformationszeit als absolut normativ, gar als »Meinung des Heiligen Geistes«. <sup>21</sup> Schließlich erblickte Noordmans in Van der Leeuws Miteinbezug von phänomenologischen Überlegungen die Gefahr, der christliche Gottesdienst werde letztlich bloß als *eine* Ausformung eines allgemein religiösen Phänomens betrachtet. Dass diese Befürchtungen allerdings unbegründet waren, erhellt aus Van der Leeuws Verhältnisbestimmung von Religionsphänomenologie und Theologie, auf die in einem späteren Zusammenhang zurückzukommen ist. <sup>22</sup>

Der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges sowie die Besetzung der Niederlande durch deutsche Truppen brachten die Aktivitäten des *liturgische kring* vorübergehend zum Erliegen. Noch 1941 erschien als letzte Frucht der Arbeit in der Vorkriegszeit die *Orde van de Eredienst voor de Nederlandsche Hervormde Kerk* (Amsterdam). Diese kleinformatige, ausführliche Agende enthielt liturgische Ordnungen und Formulare für alle liturgischen Handlungen sowie eine Sammlung von liturgischen Gebeten. Da die *Orde* allerdings nicht offiziell eingeführt wurde, blieb ihre Veröffentlichung ohne spürbare Folgen. <sup>23</sup>

Nach dem Krieg schien der Einfluss des *liturgische kring* zunächst wieder zuzunehmen. Die Synode der NHK verabschiedete im Februar 1950 zehn Thesen zum Gottesdienst (*De hervormde kerkdienst. Proeve van omschrijving*), <sup>24</sup> an deren Abfassung Van der Leeuw beteiligt gewesen war. In ihnen werden einige zentrale Anliegen der liturgischen Bewegung aufgenommen, wie beispielsweise der »liturgische Realismus« (Gott handelt selbst im Gottesdienst an der Gemeinde, These III) sowie die Betrachtung von Verkündigung *und* Sakramenten als verschiedene, doch zusammengehörende Weisen, in denen das Wort durch die Wirkung des Heiligen Geistes seine Kraft in der Kirche entfaltet (These VII). Trotz dieser anfänglichen Erfolge begann der Einfluss des *liturgische kring* jedoch bald abzunehmen. Davon zeugte auch die 1955 eingeführte Liturgie der NHK (*Dienstboek in ontwerp*), welche gerade nicht die Form eines einheitlichen *Book of Common Prayer* aufwies, sondern sich eher – entsprechend einer allgemeinen Tendenz im europäischen Protestantismus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – als »liturgische Anthologie« ausnahm. <sup>25</sup>

21 Noordmans, *Liturgie* (1939), 51: »De beslissing die achter onze hervormde liturgie ligt, vertegenwoordigt een mening des Geestes.« Vgl. Jong, *Een hoge inzet*, 12f.

22 Siehe unten, Kap. 2.3.

23 Schoot, *Hervormde eredienst*, 150.

24 Text in: Schoot, *Hervormde eredienst*, 220–223.

25 Jong, *Een hoge inzet*, 18.

Diese Entwicklungen nahm Van der Leeuw allerdings nicht mehr wahr, war er doch bereits am 18. November 1950 an einer Nierenvergiftung plötzlich verstorben.

## 2. Gerardus van der Leeuw: Theologe, Religionsphänomenologe und Liturgiker

### 2.1 Leben und Werk

Gerardus van der Leeuw wurde am 19. März 1890 in Den Haag geboren.<sup>26</sup> Von 1908 bis 1913 studierte er Theologie in Leiden mit einem Schwerpunkt in Religionsgeschichte. Nach dem Abschluss verbrachte er zwei Semester an deutschen Universitäten, und zwar in Berlin – wo er sich hauptsächlich mit Ägyptologie beschäftigte – und Göttingen, wo er unter anderem den Kurs in Religionsgeschichte bei Wilhelm Bousset belegte. Kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs kehrte Van der Leeuw in die Niederlande zurück und promovierte 1916 bei William Brede Kristensen<sup>27</sup> an der Theologischen Fakultät Leiden mit einer Dissertation über Gottesvorstellungen in den altägyptischen Pyramidentexten. Im selben Jahr heiratete er Anna Catherina Snoek Henkemans (1890–1946)<sup>28</sup> und wurde in der NHK zum Pfarrer ordiniert. Von 1916 bis 1918 diente er in den Gemeinden 's-Heerenberg und Emmerich.

1918, als er erst 28 Jahre alt war, wurde Van der Leeuw auf einen Lehrstuhl an der Theologischen Fakultät in Groningen berufen. Zu seinem Lehrdeputat gehörten Religionsgeschichte, Geschichte der Theologie und theologische Enzyklopädie. Zugleich unterrichtete er auch Ägyptisch an der Philosophischen Fakultät. Van der Leeuw behielt den Lehrstuhl in Groningen bis zu seinem Tod 1950, lehrte allerdings ab 1945 nicht mehr Theologie, sondern Religionsphänomenologie. Auch während des Zweiten Weltkrieges blieb er akademisch und publizistisch tätig, was Fragen bezüglich seiner Haltung gegenüber der deutschen Besatzungsmacht und dem nationalsozialistischen Regime aufwirft. Das Bild, das Willem Hofstee diesbezüglich zeichnet,<sup>29</sup> ist ambivalent. Im Allgemeinen sah Van der Leeuw in jeder Form von Totalitarismus eine Gefahr für die westliche Zivilisation, obwohl die Angst vor dem Bolschewismus bei ihm deutlich größer als die vor den faschistischen Bewegungen war. Dies bedeutet allerdings nicht, dass er die nationalsozialistischen Ideen bejahte: Bereits 1933 versuchte er, die NHK dazu zu bewegen, Juden in Not zu helfen, und wurde im Mai 1943 selbst in Haft genom-

26 Zu Van der Leeuws Biographie vgl. Hofstee, *Goden en mensen*, 16–112; Waardenburg, Gerardus van der Leeuw, 187–192; *Biografisch lexicon*, Bd. 1, 114–120.

27 Vgl. *Biografisch lexicon*, Bd. 4, 266–269; James, *Interpreting Religion*, 141–200.

28 Barnard, *De dans*, 12.

29 Vgl. Hofstee, *Essence*, 543–547. Siehe auch Hakl, *Eranos*, 151f.

men, weil sich seine beiden Söhne geweigert hatten, den mittlerweile für alle Studenten obligatorischen Treueid abzulegen. Van der Leeuw weigerte sich jedoch zugleich, dem »comité van waakzaamheid« beizutreten, einer exponierten anti-nationalsozialistischen Vereinigung, der zahlreiche kommunistisch gesinnte Intellektuelle angehörten. Stattdessen unterstützte er eine 1940 ins Leben gerufene Bewegung, die für eine »kritische Zusammenarbeit« mit der Besatzungsmacht plädierte, ein Projekt, das aber bald scheiterte. Vor allem nach seiner Inhaftierung 1943 zog sich Van der Leeuw von der politischen Bühne weitgehend zurück. Diese betrat er allerdings gleich nach Kriegsende prominent wieder, indem er vom 24. Juni 1945 bis zum 3. Juli 1946 das Ministerium für Schulwesen, Kunst und Wissenschaft unter Premierminister Willem Schermerhorn bekleidete.<sup>30</sup>

Auf Van der Leeuws Engagement in der liturgischen Erneuerungsbewegung der NHK ist bereits oben eingegangen worden. Angesichts seines Interesses an liturgischen Fragen sowie seines internationalen Renommées als Theologe und Religionsphänomenologe ist es wenig verwunderlich, dass er angefragt wurde, den Vorsitz der Kommission »Ways of Worship« einzunehmen. Dabei handelte es sich um eine von drei internationalen Arbeitsgruppen, die im Anschluss an die zweite Weltkonferenz über Glauben und Kirchenverfassung (1937) ins Leben gerufen wurden.<sup>31</sup> Ziel der Arbeit von »Ways of Worship« war zum einen die Untersuchung und Darlegung verschiedener liturgischer Traditionen, zum anderen die Behandlung von theologischen Grundsatzfragen den christlichen Gottesdienst betreffend.<sup>32</sup> Der Kommission gehörten namhafte Theologen und wichtige Gestalten der Liturgischen Bewegung aus verschiedenen Ländern an, wie etwa Hans Asmussen, Yngve Brilioth, Georges Florovsky, William D. Maxwell, Richard Paquier, Julius Schweizer und Wilhelm Stählin.<sup>33</sup> Als Vorsitzender war Van der Leeuw selbstverständlich in die Abfassung des Schlussberichts maßgeblich involviert, steuerte aber auch ein Arbeitspapier zur »Bedeutung von Wort und Sakrament« aus reformierter Sicht bei, welches 1951 zusammen mit allen anderen Beiträgen in einem entsprechenden Sammelband erschien.<sup>34</sup> Van der Leeuw, der zwar bis zur letzten Sitzung im August 1950 an der Arbeit der Kommission teilgenommen hatte, erlebte die Drucklegung jedoch nicht mehr. Im Vorwort gedachten die Herausgeber liebevoll ihres ehemaligen Vorsitzenden: »We remember him best as the beloved Chairman and director of our liturgical study in the Commission. He

30 Waardenburg, Gerardus van der Leeuw, 191; Kehnscherper, Van der Leeuw, 137.

31 Die zwei übrigen befassten sich mit Fragen der Ekklesiologie bzw. mit der *vexata quaestio* der Interkommunion, vgl. Edwall et al., Ways of Worship, 5.

32 A. a. O., 15f.

33 A. a. O., 13f.

34 Leeuw, Inner Meanings.

listened patiently, exposed stupidity with a penetrating flash of humour, and rebuked only harshness and intolerance, simply by being himself.«<sup>35</sup>

Van der Leeuw war ein sehr fruchtbarer Autor, dessen Bibliographie an die 650 Titel umfasst, darunter über siebzig Monographien und dreimal so viele Aufsätze auf den Gebieten der Theologie, Religionsgeschichte und -phänomenologie, Ägyptologie sowie der Liturgik.<sup>36</sup> Als seine Hauptwerke dürften wohl folgende Schriften gelten:<sup>37</sup>

- Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis, Haarlem 1924 (dt.: Einführung in die Phänomenologie der Religion, München 1925)<sup>38</sup>
- Wegen en grenzen. Studie over de verhouding van religie en kunst, Amsterdam 1932 (1948; dt.: Vom Heiligen in der Kunst, Gütersloh 1957)<sup>39</sup>
- Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933 (1955)<sup>40</sup>
- Inleiding tot de theologie, Amsterdam 1935 (1948)
- De primitieve mensch en de religie. Anthropologische studie, Groningen 1937 (frz.: L'homme primitif et la religion. Étude anthropologique, Paris 1940)
- Der Mensch und die Religion. Anthropologischer Versuch, Basel 1941
- Liturgiek, Nijkerk 1940 (1946)
- Inleiding tot de phaenomenologie van den godsdienst, Haarlem 1948 (dt.: Einführung in die Phänomenologie der Religion, Darmstadt 1961)
- Sacramentstheologie, Nijkerk 1949 (dt.: Sakramentales Denken, Kassel 1959)<sup>41</sup>

Die wissenschaftlichen Leistungen Van der Leeuws wurden sowohl in den Niederlanden als auch im Ausland anerkannt: Ab 1936 war er Mitglied der niederländischen Königlichen Akademie der Wissenschaften; nach dem Krieg wurde er zum ausländischen Mitglied der belgischen Akademie der Wissenschaften ernannt und 1948 in die prestigeträchtige *Accademia dei Lincei* in Italien aufgenommen.<sup>42</sup> 1946 erhielt er einen Ehrendokortitel von der Universität Brno (Tschechoslo-

35 Edwall et al., *Ways of Worship*, 9.

36 Vgl. Vos, *Bibliographie*.

37 Vgl. Waardenburg, *Gerardus van der Leeuw*, 190.

38 Die deutsche Übersetzung erschien beim Verlag Ernst Reinhardt als erster Band der durch Friedrich Heiler herausgegebenen Reihe »Christentum und Fremdreigionen«.

39 Die deutsche Übersetzung basiert auf der dritten, von E. L. Smelik überarbeiteten Auflage von 1955. Zu den Mängeln der Überarbeitung Smeliks vgl. Barnard, *Dans*, 9; LaMothe, *Between Dancing and Writing*, 173.

40 Die Phänomenologie der Religion erschien bei Mohr Siebeck in der durch Rudolf Bultmann herausgegebenen Reihe »Neue Theologische Grundrisse«.

41 Die deutsche Übersetzung erschien mit einem Geleitwort von Wilhelm Stählin, vgl. Leeuw, *Sakramentales Denken*, 7f.

42 Hofstee, *Goden en mensen*, 110.

wakei)<sup>43</sup> und wurde kurz darauf von der Universität Chicago kontaktiert, die ihm eine Professur übertragen wollte, ein Angebot, das er allerdings nicht annahm.<sup>44</sup> Ebenso nach Kriegsende besuchte Van der Leeuw mehrfach die Schweiz. So war er zwischen 1948 und 1950 Referent auf den Eranos-Tagungen in Ascona (Tessin).<sup>45</sup> 1949 hielt er auf Einladung von Carl Gustav Jung auch eine Gastvorlesung an der ETH in Zürich und leitete im Anschluss daran ein dreitägiges Seminar am Jung-Institut in Küsnacht (Zürich).<sup>46</sup>

Vom hohen Ansehen, das Van der Leeuw in der damaligen akademischen Welt genoss, zeugt schließlich die umfangreiche Festschrift, welche ihm anlässlich seines sechzigsten Geburtstags überreicht wurde. Erschienen 1950 unter dem Titel *Pro Regno Pro Sanctuario*, umfasst sie 47 Aufsätze und enthält auch eine Gesamtbibliographie der Schriften Van der Leeuws, die sein damaliger Assistent, Wiebe Vos, zusammengestellt hatte.<sup>47</sup> Unter den Autoren finden sich namhafte Persönlichkeiten wie: Martin Buber, Rudolf Bultmann, Mircea Eliade, Karl Jaspers, Karl Kerényi, Erik Peterson, Raffaele Pettazzoni, Helmut Plessner, Anton A. van Ruler, Joachim Wach. Kaum überraschend ist es ferner, dass der Basler Praktische Theologe Julius Schweizer sowie Wilhelm Stählin (zu jenem Zeitpunkt Bischof der Oldenburgischen Landeskirche) mit je einem Aufsatz zur Festschrift beitrugen,<sup>48</sup> waren beide doch mit Van der Leeuw nicht zuletzt aufgrund ihrer langjährigen Mitarbeit in der Kommission »Ways of Worship« eng verbunden. An der Festschrift ist es schließlich auffallend, dass die Beiträge eine breite Vielfalt an Fächern abdecken und von Autoren unterschiedlicher konfessioneller bzw. religiöser Zugehörigkeit stammen – etwas, was 1950 längst keine Selbstverständlichkeit darstellte. Darin spiegeln sich einige allgemeine Merkmale von Van der Leeuws Lebenswerk wider: sein Eklektizismus und seine ökumenische Weite, oder – mit Worten aus der lateinischen Widmung der Herausgeber – »das bunte und weit strahlende Licht seiner Gelehrsamkeit und Kunst«.<sup>49</sup>

43 Die Rede, die Van der Leeuw anlässlich der Verleihung des Ehrendokortitels auf Französisch hielt, wurde später in der Zeitschrift *Numen* veröffentlicht, vgl. Leeuw, *Confession scientifique*.

44 Waardenburg, Gerardus van der Leeuw, 192.

45 Zwei seiner Referate erschienen in den entsprechenden Eranos-Jahrbüchern, vgl. Leeuw, *L'homme et la civilisation*; ders., *Urzeit und Endzeit*. Van der Leeuw trug auch zur Festschrift für Carl Gustav Jung bei, welche ebenso in der Reihe der Eranos-Jahrbücher erschien, vgl. Leeuw, *Unsterblichkeit*. Siehe auch Hakl, *Eranos*, 152f.

46 Schär, Gerardus van der Leeuw.

47 Vos, *Bibliographie*. Wiebe Vos (1921–2004) war Pfarrer der NHK, seit 1955 Michaelsbruder und später Gründer der Zeitschrift *Studia Liturgica* (1962) sowie der »Societas Liturgica« (1965), vgl. *Völker*, *In memoriam Wiebe Vos*.

48 Schweizer, *Konfirmation*; Stählin, *Liturgische Erneuerung*.

49 Kooiman/Veen, *Pro Regno*, XIII: »Disputationum collatarum varietas lucem repercutiat multicolorem lateque radiantem doctrinae eius et artis.«

## 2.2 Theologisches Profil

Jean-Jacques Waardenburg hat Van der Leeuw als einen »kreativen« und »von etablierten Schulen unabhängigen« Theologen bezeichnet.<sup>50</sup> In der Tat lässt sich sein theologisches Profil kaum auf eine bestimmte Strömung in der Theologie seiner Zeit zurückführen. Dies mag wohl in der Vielfalt seiner Interessen und der steten Rezeption unterschiedlicher Einflüsse, nicht zuletzt aufgrund seines Engagements in der aufkommenden ökumenischen Bewegung, liegen. Bei allem Eklektizismus lassen sich jedoch einige Inspirationsquellen sowie Leitgedanken identifizieren, die sich durch sein gesamtes Werk ziehen.

Eine entscheidende Prägung bekam Van der Leeuw durch die sogenannte »Ethische Schule«, welche auf Daniel Chantepie de la Saussaye (1818–1874) zurückging und der auch dessen Sohn, der Religionswissenschaftler Pierre D. Chantepie de la Saussaye, angehörte.<sup>51</sup> Diese theologische Strömung der niederländischen Theologie weist Ähnlichkeiten mit der Vermittlungstheologie eines Karl Immanuel Nitzsch oder Julius Müller auf.<sup>52</sup> Innerhalb der Ethischen Schule zeichneten sich allerdings bald zwei verschiedene Tendenzen ab, die einerseits als »ethisch-orthodox«, andererseits als »ethisch-modernistisch« bezeichnet worden sind.<sup>53</sup> Van der Leeuw stand Ersterer nahe.

Die Bezeichnung »ethisch« sollte darauf hinweisen, dass der Mensch die Wahrheit nicht primär mit dem Verstand, sondern mit dem Herzen, d.h. in seiner Eigenschaft als »moralisches Wesen«, erkenne.<sup>54</sup> Es handle sich dabei also um eine existentielle Erkenntnis, welche sich wiederum in einer entsprechenden Lebensform – einem *Ethos* – zu konkretisieren habe.<sup>55</sup> Galt dieser Grundsatz für die gesamte Ethische Schule, so unterschieden sich jedoch die »Orthodoxen« von den »Modernisten« dadurch, dass Erstere die Autorität der biblischen Schriften dezidiert anerkannten und die absolute Zentralität der Offenbarung Gottes in Jesus Christus betonten.<sup>56</sup>

50 Waardenburg, Gerardus van der Leeuw, 243: »The originality of Van der Leeuw's stand as a creative theologian unattached to established schools of theology deserves a special study by a qualified church historian.« Vgl. Carman, *The Theology of a Phenomenologist*, 41: »What characterizes van der Leeuw's theological approach is his constant effort to combine approaches and themes which, as he himself was aware, cannot be brought together systematically in a unified whole.«

51 Bavinck, *Recent Dogmatic Thought*, 221; 223.

52 A. a. O., 221f.

53 Mackay, *Religious Thought*, 215.

54 Bavinck, *Recent Dogmatic Thought*, 221.

55 Waardenburg, Gerardus van der Leeuw, 242.

56 Vgl. James, *Interpreting Religion*, 90; Mackay, *Religious Thought*, 215: »Its [sc. the ethical orthodox school's] tendency has been to concentrate religious thought on the question of divine revelation, and especially on the historical revelation in Jesus Christ«; siehe auch a. a. O., 220f.

Van der Leeuw war 1921 an der Gründung der »Ethischen Vereinigung« (*Ethische Vereniging*) beteiligt und blieb auch zwei Jahrzehnte lang deren Vorsitzender.<sup>57</sup> Was ihn mit der Ethischen Schule während seiner gesamten Karriere verband, war vor allem der inkarnatorische Ansatz. Wie er bereits 1928 in einem auf Deutsch publizierten Aufsatz betonte, stelle die Inkarnation das »Zentralfaktum des christlichen Glaubens« dar, wobei Van der Leeuw darauf bedacht ist, hervorzuheben, dass es dabei nicht bloß um die abstrakte Vorstellung einer Inkarnation des »Göttlichen« im »Menschlichen« geht, sondern um die konkrete Menschwerdung Gottes als »eine einmalig in Christus realisierte Tatsache.«<sup>58</sup> Folglich ist für Van der Leeuw auch *christliche* Theologie – welche die Offenbarung in Christus zum Gegenstand hat<sup>59</sup> und daher auch als »Offenbarungswissenschaft« bezeichnet werden kann<sup>60</sup> – nur denkbar als »Inkarnationstheologie«, d.h. als dezidiert »christozentrische Theologie«.<sup>61</sup>

Das »Faktum der Inkarnation« vereint nun aber in sich – so Van der Leeuw – zwei Dimensionen, jene der »Erneuerung« (Anbruch der neuen Schöpfung) und jene des »Gerichts« (Offenbarung der Gefallenheit der Welt). Dies habe Konsequenzen zunächst im Blick auf die Bestimmung der Aufgabe der Theologie im Allgemeinen, welche immer eine zweifache zu sein habe: Zum einen solle christliche Theologie auf die positive Lebensentfaltung auf allen Ebenen abzielen (kirchlich, kulturell, politisch), zum anderen habe sie das menschliche Handeln auf all den besagten Ebenen im Lichte des einen Dogmas (die Inkarnation) stets kritisch zu betrachten.<sup>62</sup> Wie in einem späteren Zusammenhang erörtert werden soll, spiegelt sich Van der Leeuws Einsicht in die Zweidimensionalität der Inkarnation ferner auch in seiner Sakramentslehre, besteht der Sinn sakramentalen Handelns doch darin, die durch die Inkarnation eröffnete »Wirklichkeit des Glaubens« zu vergegenwärtigen.<sup>63</sup>

War Van der Leeuws Theologie von Anfang an durch einen dezidiert inkarnatorischen Ansatz geprägt, so begann er darüber hinaus gegen Ende der 1920er Jahre, ein immer stärkeres Bewusstsein für die konstitutive »Kirchlichkeit« theologischer Reflexion zu entwickeln. Diese Erkenntnis – die wohl dem Einfluss so unterschiedlicher Autoren wie Erik Peterson, Karl Barth und Otto Piper zu verdanken war<sup>64</sup> – distanzierte Van der Leeuw von der Ethischen Schule, welche

57 Jong, Een hoge inzet, 2.

58 Leeuw, Strukturpsychologie und Theologie, 342.

59 Leeuw, Inleiding [1935], 119; vgl. auch a. a. O., 101: »Het feit, waarvan de Theologie [...] uitgaat, is een feit, waarvan zoowel God als mensch deelhebben, namelijk de Openbaring.«

60 Leeuw, Strukturpsychologie und Theologie, 345f.

61 Leeuw, Inleiding [1935], 115.

62 Leeuw, Inleiding [1935], 119f.

63 Siehe unten Kap. 3.3.

64 Leeuw, Strukturpsychologie und Theologie, 344; 345f.; ders., Inleiding [1935], 99f.; 110–112.

insgesamt durch eine Konzentration auf das Individuum und eine tendenzielle Vernachlässigung der kirchlichen Dimension christlichen Glaubens und Lebens charakterisiert war.<sup>65</sup> Zugleich steht die Betonung der Kirchlichkeit theologischer Reflexion im Zusammenhang mit Van der Leeuws wachsendem Interesse an der Liturgie als kirchlich verankerter Konkretion christlicher Lebensform sowie spezifisch am »Sakrament«. Diese beiden Themen, die in den 1930er Jahren für ihn immer mehr an Bedeutung gewannen, dominierten schließlich die letzte Phase seines Schaffens, wie vor allem die Monographien *Der Mensch und die Religion* (1941), *Sacramentstheologie* (1949) sowie seine *Liturgiek* (<sup>2</sup>1946) belegen.

Genau aus dieser späten Phase der Karriere Van der Leeuws stammt auch eine kleine Monographie, die erstmals 1940 – zeitgleich also mit der ersten Auflage der *Liturgiek* – erschien und 1947 sowohl in dritter Auflage auf Niederländisch wie auch in deutscher Übersetzung erneut verlegt wurde: *Die Bilanz des Christentums* (*Balans van het Christendom*). Zu dieser knappen, aber sehr dichten Reflexion auf die geistige Lage Europas und besonders auf die Lage des europäischen Christentums gaben – wie Van der Leeuw selbst erläutert – die Feierlichkeiten zum 1200. Todestag des »Apostels der Friesen«, Willibrord (gest. 7. November 739), im Jahre 1939 Anlass. Gegen die verbreitete und durch die Jubiläumsfeier implizit unterstützte Annahme, das Christentum stelle eine Art »ewigen Besitz« der Europäer und ein »unveräußerliches Gut unserer Kultur« dar, hält Van der Leeuw fest: »Das Christentum kam, es kann auch gehen.«<sup>66</sup> Dass es sich dabei nicht um eine bloß theoretische Möglichkeit handle, zeige sich ferner an den Entwicklungen, die die europäische Kultur zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert geprägt haben. Diese betrachtet Van der Leeuw als Aspekte eines langen »Abmagerungsprozesses«, mit dem eine progressive »Abtakerlung der Kirche« einhergegangen sei.

Seit der Renaissance könne man die Entstehung verschiedener Idealvorstellungen bzw. kultureller Leitideen beobachten, welche sich nach und nach gegenseitig ablösten und doch alle durch ihre mehr oder weniger explizite Abgrenzung vom christlichen Wirklichkeitsverständnis auszeichneten.<sup>67</sup> Selbst die Romantik, die

Von Otto Piper (1891–1982) rezipierte Van der Leeuw vor allem die frühe Abhandlung *Theologie und reine Lehre. Eine dogmatische Grundlegung von Wesen und Aufgabe protestantischer Theologie* (Tübingen 1926).

65 Bavinck, *Recent Dogmatic Thought*, 221; Mackay, *Religious Thought*, 217.

66 Leeuw, *Bilanz*, 11.

67 A. a. O., 59: »Das Königreich Gottes verwandelte sich in eine Anzahl zankender oder sich als gemüthliche Vereinigungen benehmender Sekten. Das humanistische Fortschrittsideal scheiterte endlich am Krieg, am Polizeistaat und an der Propaganda-Entwicklung. Der biologische Fortschritt stieß mißmutig auf die Überflüssigkeit des Alters: Weil wir jetzt alt geworden sind, gibt es für uns keine Arbeit mehr. Der technische Fortschritt lief sich fest in jenem Frieden, der Arbeitslosigkeit heißt, und in jenem Krieg, der Vernichtung bedeutet.«

zwar »in unendlich stärkerem Maße religiös als die Aufklärung« war, »unterschied [...] sich dennoch in bezug auf die Grundstruktur der christlichen Offenbarung und den Charakter der christlichen Botschaft nicht wesentlich von der Aufklärung«. <sup>68</sup> Denn »das Wiederaufleben des religiösen Bewußtseins in der Romantik [...] bezieht sich in der Tat nicht auf Gott, Kirche und Glauben, sondern auf Universum, Menschheit und das ›fromme Bewußtsein‹«. <sup>69</sup> Bemerkens- und bedauernswert ist jedoch Van der Leeuw zufolge vor allem die Tatsache, dass Kirche und Theologie angesichts dieser Entwicklungen mehrheitlich »in der Defensive« blieben und damit selbst zu ihrer zunehmenden Marginalisierung beitrugen. <sup>70</sup> Daran zeige sich darüber hinaus, dass sie für den ursprünglichen, wesentlich »missionarischen« Charakter des christlichen Glaubens <sup>71</sup> beinahe kein Gespür mehr hätten. <sup>72</sup>

Van der Leeuw belässt es allerdings nicht bei dieser negativen Diagnose. Er ist vielmehr überzeugt, dass verschiedene Bewegungen und Strömungen in Kirche und Theologie seiner Zeit auf eine allmähliche Rückgewinnung des »kirchlichen Selbstbewußtseins« <sup>73</sup> hindeuten. Diese Hinweise sind deshalb besonders interessant, weil an ihnen gleichsam die theologischen Koordinaten im Denken des späten Van der Leeuw deutlich werden.

Vor dem Hintergrund seines Werdegangs ist es wenig erstaunlich, dass an erster Stelle die Ökumenische und die Liturgische Bewegung genannt werden. Besonders positiv bewertet Van der Leeuw die durch ökumenische Begegnungen ermöglichten Kontakte zur Ost- sowie zur Anglikanischen Kirche, welche früher unter Reformierten als »große Unbekannte« gegolten hätten. <sup>74</sup> Daraus sei ein zweifacher Ertrag entstanden: zum einen ein besseres, tieferes Verständnis der eigenen Tradition; zum anderen die Förderung eines »ökumenischen Bewußtseins«, nämlich des Bewusstseins, dass es letztlich »nur *eine* katholische Kirche« gebe, »einen

68 A. a. O., 42f.

69 A. a. O., 42.

70 A. a. O., 63f.

71 A. a. O., 19f.: »Das Christentum nun tritt in die Welt mit dem Manifest, Gott habe die Königsherrschaft angetreten. [...] Die christliche Kirche ist die Gemeinschaft derjenigen, die aus der Welt der Heiden zur Königsherrschaft Gottes berufen sind. Deshalb trägt der Eintritt der christlichen Kirche in die Welt den Charakter einer Offensive. Die Christen sind Missionare mit einer Botschaft, die alle gegenwärtigen Verhältnisse umkehrt.«

72 A. a. O., 64: »In jedem Falle blieb die Kirche in der Defensive. Vom Angriff des Kirchenvolkes auf die Welt war nur mehr wenig zu merken. Das Kirchenvolk hat sich auf dieser Welt häuslich eingerichtet.«

73 Als solches bezeichnet Van der Leeuw (a. a. O., 106) das Bewusstsein der Kirche, »etwas anderes als nur ein frommer Kreis oder eine Einrichtung religiöser Propaganda zu sein«, sondern »das Salz der Erde, das Licht der Welt, eine Stadt auf hohem Berge, ein auserwähltes Volk [...], das in keinem anderen Volk, in keiner anderen Gemeinschaft aufgeht, ein Volk, das alle Völker durchdringt und richtet, aber sie alle auch heiligt und tauft«.

74 A. a. O., 102f.

Baum mit vielen Zweigen«. <sup>75</sup> Die Liturgische Bewegung förderte ihrerseits das ökumenische Bewusstsein und wurde zugleich durch Letzteres selbst gefördert. Deren Hauptanliegen fasst Van der Leeuw folgendermaßen zusammen: »Sie versucht die Begegnung Gottes mit seiner Gemeinde wieder als eine heilige Wirklichkeit zu verstehen. Sie [...] versucht den wahren Gottesdienst der Anbetung und Verkündigung wiederherzustellen. Sie hebt besonders den Dienst der Sakramente hervor [...] und versucht diesen zu üben als einen wahren ›Dienst‹, den Menschen einander leisten können auf Grund des Dienstes, den Gott dem Menschen leistete.« <sup>76</sup>

Des Weiteren rechnet Van der Leeuw auch die Wort-Gottes-Theologie den vielversprechenden Erscheinungen seiner Zeit zu. Denn sie wage es ja, »wieder von der Offenbarung auszugehen« und setze »sich jedem Versuch, Gott und seine Offenbarung in geistiges oder religiöses Leben aufgehen zu lassen, energisch entgegen«. <sup>77</sup> Gleichsam im selben Atemzug äußert Van der Leeuw allerdings auch seine Wertschätzung für den »christlichen Neohumanismus« eines Jacques Maritain wie auch für die sogenannte »Gruppenbewegung«. Am Neohumanismus fasziniert ihn das Bestreben – welches bereits ein Anliegen Abraham Kuypers und der niederländischen »Neocalvinisten« gewesen war –, den christlichen Glauben für sämtliche Bereiche menschlichen Lebens fruchtbar zu machen: »Gott schenkt uns sein Leben in menschlicher Form. Dies schafft Möglichkeiten, die, vom Menschen aus gesehen, schlechterdings unmöglich wären: Möglichkeiten einer christlichen Zivilisation, einer christlichen Kunst, eines christlichen Lebens.« <sup>78</sup> In der Gruppenbewegung – deren Schattenseiten er nicht verschweigt – erblickt er schließlich ein Wiederaufleben des »wahrhaft apostolischen Geistes« sowie das Ernstnehmen des »Prinzips, daß eigener Glaube unmittelbar zur Sorge um andere Leute führen soll«. <sup>79</sup>

Van der Leeuw ist sich der tiefen Differenzen bewusst, welche zwischen Wort-Gottes-Theologie, »Neohumanismus« und Gruppenbewegung bestehen, bleibt aber überzeugt, dass sie nicht als Gegensätze zu betrachten seien, sondern vielmehr als sich gegenseitig ergänzende Strömungen. <sup>80</sup> Hier begegnet uns jener oben bereits erwähnte Eklektizismus, der eines der Hauptmerkmale des theologischen Profils Van der Leeuws darstellt und in dem sich auch seine geistige Gesamthaltung widerspiegelt: Genauso wenig, wie er sich akademisch auf eine einzige Disziplin beschränken wollte, sondern sowohl Theologe als auch Phänomenologe

75 A. a. O., 105.

76 A. a. O., 107.

77 A. a. O., 110f.

78 A. a. O., 112.

79 A. a. O., 114f.

80 A. a. O., 113.

und Kulturhermeneut blieb, verschrieb er sich auch nie einer einzigen theologischen Schule oder kirchlichen Bewegung. Vielmehr würdigte er jeden Versuch, das spezifisch Christliche in Kirche und Theologie wiederzuentdecken und damit der »Abtakelung des Christentums« entgegenzuwirken. Dadurch lief er freilich Gefahr, sich bei jeder der verschiedenen Strömungen, zu denen er sich positiv äußerte, verdächtig zu machen. Auch dessen war sich Van der Leeuw bewusst und blieb dennoch seiner »katholischen« Haltung treu: »Ich kann [...] nicht einsehen, daß es vorteilhafter sei, das Christentum vom Standort einer Strömung oder einer Richtung aus zu betrachten. Ich sehe mir das Christentum lieber von allen Seiten genau an.«<sup>81</sup>

### 2.3 Zum Verhältnis von Theologie und Religionsphänomenologie

Im deutschsprachigen Raum ist Van der Leeuw nicht so sehr als Theologe oder Liturgiker, sondern vornehmlich als Vertreter jener phänomenologischen Schule bekannt, die zwischen den beiden Weltkriegen den religionswissenschaftlichen Diskurs prägte und der auch Gestalten wie Rudolf Otto und Friedrich Heiler zuzurechnen sind. Dies ist vor allem dem Umstand geschuldet, dass es sich bei einer beträchtlichen Anzahl der Werke Van der Leeuws, die überhaupt in deutscher Übersetzung vorliegen, um Monographien zur Religionsphänomenologie<sup>82</sup> oder aber um Werke handelt, bei denen die religionsphänomenologische Perspektive im Vordergrund steht.<sup>83</sup> Auch in spezifisch theologischen Werken wie die *Liturgiek* oder *Sakramentales Denken* bezog aber Van der Leeuw die phänomenologische Perspektive stets mit ein, sodass sich die Frage stellt, was genau er unter Religionsphänomenologie versteht und vor allem wie er das Verhältnis dieser Disziplin zur Theologie bestimmt.

Die Phänomenologie der Religion befasst sich Van der Leeuw zufolge mit Phänomenen im Leben der Menschen, die diesen als »Religion« erscheinen. Religiöse Phänomene sind nach Van der Leeuw solche, die sich an der Konvergenz zweier Dimensionen, einer horizontalen und einer vertikalen, manifestieren. Zum einen – auf der horizontalen Ebene – würden jene Phänomene (Texte, Artefakte, Handlungen) als religiös betrachtet, die im Rahmen einer bestimmten Kultur eine sich auf sämtliche Bereiche des Lebens erstreckende Normativität für sich beanspruchen. Zum anderen – auf der vertikalen Ebene – zeichneten sich religiöse Phänomene dadurch aus, dass ihre Normativität als nicht bloß durch Menschen gesetzt, sondern auf das Hereinbrechen einer transzendenten Macht zurückgeführt

81 A.a.O., 114.

82 Vgl. Leeuw, Einführung [1925]; ders., Einführung [1961]; ders., Phänomenologie. Für eine theologische Lektüre der Religionsphänomenologie Van der Leeuws siehe Hermelink, Verstehen und Bezeugen; Kehnscherper, Theologisch-philosophische Aspekte.

83 Vgl. Leeuw, Vom Heiligen in der Kunst.

wird, wobei sich diese Macht in den genannten Phänomenen gleichzeitig offenbart und verborgen hält.<sup>84</sup>

Offensichtlich setzt die Definition der Disziplin »Religionsphänomenologie« also einen Religionsbegriff voraus. Allerdings betont Van der Leeuw, dass die Aufgabe der Phänomenologie nicht darin besteht, das »Wesen« der Religion ein für allemal zu bestimmen. Vielmehr stellen die Religionsbegriffe, mit denen die Phänomenologen arbeiten, immer nur das (vorläufige) Resultat der Betrachtung von konkreten religiösen Phänomenen dar: Der Phänomenologe beginne zwar seine Arbeit immer von einem bestimmten Standpunkt aus, solle aber immer bereit bleiben, seine Annahmen zu revidieren, ohne dass die Beschränktheit seiner Perspektive je völlig überwunden werden könnte. Diese Beschränktheit wird durch Van der Leeuw auch nicht bloß als Last oder Hindernis betrachtet. Vielmehr stellt sie die Bedingung der Möglichkeit der Phänomenologie dar, denn Letztere kann sich nur ausgehend von einem bestimmten Standpunkt und von einem bestimmten Blickwinkel aus entfalten.<sup>85</sup> Was für die Religionsphänomenologie konstitutiv ist, ist also nicht eine vermeintliche Objektivität, sondern die Bereitschaft des Phänomenologen, das unendliche »Oszillieren« zwischen seiner eigenen Identität und den Erlebnissen anderer Menschen und Kulturen, die sich ihm jeweils zeigen, zuzulassen.<sup>86</sup> Der Religionsphänomenologe solle somit eine bestimmte Haltung pflegen, welche Van der Leeuw mit dem Begriff der »Époché«

84 Leeuw, *Phänomenologie*, 778–780. Vgl. LaMothe, *Dancing*, 162–164.

85 Leeuw, *Phänomenologie*, 736f.: »Es ist eine Zeitlang Mode gewesen, bei der Behandlung historischer Fragen, insonderheit auf dem Gebiete der Religion, die eigene Religion möglichst sorgfältig hintanzustellen und den Schein zu erwecken, als wäre man in bezug auf die Religionen ganz ohne Vorurteil. [...] Allmählich fängt man allerseits an einzusehen, daß der Mensch auf einer bestimmten Weise in der Welt *ist* und daß [...] ein ›vorurteilsloses‹ Verfahren nicht bloß unmöglich, sondern geradezu verhängnisvoll ist. Denn es verhindert, daß die ganze Person des Forschers an die wissenschaftliche Aufgabe gesetzt wird. Und gerade wenn der Forscher nicht ein bewußter Jünger irgendeiner Religion ist, sondern Eklektiker oder Agnostiker, m.a.W. wenn er um seine Religion (die er hat!) nicht weiß, – wirkt der Versuch verhängnisvoll, indem für die Durchdringung eines religiösen Stoffes gerade die lebendigen religiösen Regungen des Forschers außer Dienst gestellt werden; dieses Außerdienststellen ist überdies nur eine Scheinbewegung, denn kein Mensch kann sich von seinem In-die-Welt-gesetzt-sein losmachen; der einzige Erfolg ist ein ›vorurteilsfreies‹, d.h. verständnisloses Verfahren, das in allen seinen Teilen normiert wird von einer wissenschaftlich nicht klargewordenen und daher völlig unkontrollierbaren und indiskutablen religiösen Einstellung. *Denn die ›vorurteilsfreien‹ Forscher pflegen in der Regel ohne weiteres von einer Auffassung der Religion auszugehen, die einem liberalen westeuropäischen Christentum oder dem Aufklärungsidealismus oder aber dem sog. naturwissenschaftlichen Monismus entlehnt ist*« (Hervorhebung, LB). Diese Position vertrat Van der Leeuw bereits in seiner Antrittsvorlesung aus dem Jahr 1918 (*Plaats en taak van de godsdienstgeschiedenis in de theologische wetenschap*), vgl. Waardenburg, *Religion*, 177.

86 LaMothe, *Dancing*, 151: »Whatever understanding a scholar gleans will transform her. [...] only by practicing being open to such transformation will a person retain the flexibility to grasp new appearances as they erupt arbitrarily and unpredictably.«

umschreibt.<sup>87</sup> Dies bedeutet freilich auch, dass die Beschreibung von »Religion«, die Van der Leeuw vorschlägt, selbst als vorläufiges Resultat dieser oszillierenden Bewegung anzusehen ist.

Schon die allgemeine Definition der Phänomenologie als »Rede über das Sich-Zeigende«<sup>88</sup> verdeutlicht die grundlegende Differenz, welche Van der Leeuw zufolge zwischen Theologie und Religionsphänomenologie besteht: »Die Theologie redet von Gott. Gott ist in der Phänomenologie weder Subjekt noch Objekt, er müsste denn ein Phänomen sein, d.h. sich zeigen.«<sup>89</sup> Der Religionsphänomenologe versucht zudem nicht, eine wahre von einer falschen Religion zu unterscheiden. Sein Augenmerk richtet sich auf die Erscheinungen des religiösen Lebens des Menschen, um den zwischen ihnen bestehenden »verständlichen Zusammenhängen« auf die Spur zu kommen und so die Phänomene zu klassifizieren.<sup>90</sup> Demgegenüber zeichne sich die (christliche) Theologie dadurch aus, dass ihr Ausgangspunkt und ihre Voraussetzung der *Glaube*, ihr Horizont die *Kirche* und ihr Gegenstand die Offenbarung Gottes in *Christus* sind.<sup>91</sup>

Dies bedeute einerseits, dass sich hinsichtlich ihrer Voraussetzung und Absicht Phänomenologie und Theologie grundsätzlich unterscheiden, weshalb auch »kein Kompromiss zwischen ihnen« möglich sei.<sup>92</sup> Daher darf die Phänomenologie der Religion für Van der Leeuw keineswegs etwa als eine bessere, zeitgemäßere Form von Theologie angesehen werden.<sup>93</sup> Andererseits möchte er jedoch ebenso vermeiden, dass Theologie und Religionsphänomenologie als voneinander vollkommen unabhängig betrachtet oder Letztere von Seiten der Theologen gar als gefähr-

87 Leeuw, Phänomenologie, 774f.: »Die Phänomenologie [...] beachtet die Zurückhaltung, die Epoché [...]. Es bedeutet diese Zurückhaltung nicht bloß einen methodischen Kniff, eine Maßregel der Vorsicht, sondern die Eigenart allen menschlichen Verhaltens der Wirklichkeit gegenüber. [...] Phänomenologie ist nicht eine ausgeklügelte Methode, sondern die echt menschliche Lebensbetätigung, die darin besteht, daß man sich weder an die Sachen noch an den Ego verliert [...]: verstehend zur Seite stehen und schauen, was sich zeigt.« Zugleich betont Van der Leeuw auch (a. a. O., 737): »Epoché [...] ist nur vom eigenen Erleben aus möglich.«

88 A. a. O., 781.

89 A. a. O., 787.

90 Leeuw, Einführung [1925], 3; ders., Phänomenologie, 775. Der Begriff »verständliche Zusammenhänge« entnimmt Van der Leeuw der *Allgemeinen Psychopathologie* Karl Jaspers' (Berlin<sup>3</sup> 1922), vgl. Leeuw, Einführung [1925], 8; ders., Inleiding [1935], 55f.; Waardenburg, Religion, 164f.

91 Leeuw, Inleiding [1935], 112; 119f.; 131.

92 A. a. O., 113: »De Godgeleerdheid gaat uit van de bizondere openbaring, die niet gelijkelijk het deel is van alle mensen; de Godsdienstwetenschap onderwerpt zich slechts aan zg. algemeen geldige beginselen. De eerste kent het gezag der openbaring Gods; de tweede slechts de autonomie der rede van den mensch. Hier is een compromis niet mogelijk.«

93 Leeuw, Confession scientifique, 13: »Je n'ai jamais éprouvé le besoin d'oublier que je suis théologien, et naturellement j'ai cherché à faire profiter la théologie de la méthode phénoménologique. Non pas, assurément, pour faire de la théologie une science de la religion, mais au contraire pour faire mieux ressortir la méthode théologique qui, de mon avis, est absolument autonome.«

lich oder nutzlos abgetan wird. Wie sind nun aber Van der Leeuw zufolge die Betonung der Andersheit *und* die Würdigung des Zusammenhangs von Theologie und Religionsphänomenologie gleichzeitig zu begründen?

Bereits in der ersten Auflage seiner Enzyklopädie (*Inleiding tot de theologie*) unterscheidet Van der Leeuw zwischen einem weiten und einem engen Theologiebegriff. Im engeren und »eigentlichen« Sinn ist Theologie »Dogmatische Theologie«, welche »von der Offenbarung Gottes ausgeht, so wie diese durch die Kirche gelehrt wird«,<sup>94</sup> und somit im Glauben an diese Offenbarung gründet.<sup>95</sup> Im weiteren Sinn wird als Theologie hingegen das Gefüge der drei Disziplinen Dogmatik, Phänomenologie der Religion und Historische Theologie (oder Kirchengeschichte) bezeichnet. Was sie eint, ist die Tatsache, dass sie sich alle mit demselben Gegenstand befassen, diesen allerdings auf unterschiedliche Weise untersuchen. Während der Historiker Daten sammle und damit »der Theologie ihr Überlieferungsmaterial liefert«,<sup>96</sup> trachte der Phänomenologe danach, »Verstehenszusammenhänge aufzuzeigen«, ohne sich allerdings über den Wahrheitsgehalt dessen, was er zu verstehen trachtet, zu äußern.<sup>97</sup> Der Theologe im engeren Sinn sei der Dogmatiker, der schließlich als einziger den jeweiligen Gegenstand – etwa die biblischen Berichte über Jesus – *als* Offenbarung betrachte, weil sein Ausgangspunkt der Glaube ist: »Die reine Theologie, welche historische und verstehende Theologie hinter sich und in sich aufgenommen hat, versucht Gottes Gedanken nachzudenken und hat als einzige Richtschnur den Gehorsam.«<sup>98</sup>

Nun könnte allerdings der Eindruck entstehen, dass Van der Leeuw Historische Theologie und Phänomenologie gleichsam als Vorstufen der Dogmatik betrachtet und Letztere als eine spezielle Ausformung der allgemeinen Gattung »Theologie« präsentieren möchte. Um einem solchen Missverständnis vorzubeugen, erklärt er unter Rekurs auf das Bild einer Pyramide, dass die Dogmatik zwar als Spitze – als »Pyramidion« – der gesamten Theologie (im weiteren Sinn) zu betrachten ist, sie aber gleichzeitig das eigentliche Fundament des Ganzen darstelle.<sup>99</sup> Daher ist die Dogmatik das, wovon Historische Theologie und Phänomenologie abhängen und wozu sie beide zugeordnet sind. Zwar ist es möglich und sogar geboten, dass geschichtliche und phänomenologische Betrachtung unter zeitweiliger Absehung des dogmatischen Gesamthorizontes der Theologie betrieben werden. Als Theo-

94 Leeuw, *Inleiding* [1935], 175.

95 A. a. O., 192f.: »Met God is [...] geen communicatie mogelijk, tenzij Got tot ons afdaalt en zich met ons op één lijn stelt. In het geloof, dat Hij dit deed, rust de gansche Theologie. [...] Zij [sc. die Dogmatik] moet een daad des geloofs zijn.« Van der Leeuw verweist in diesem Zusammenhang auf Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, 16f.

96 Leeuw, *Inleiding* [1935], 125.

97 A. a. O., 130.

98 Leeuw, *Strukturpsychologie und Theologie*, 348. Vgl. Leeuw, *Inleiding* [1935], 131.

99 A. a. O., 105.

loge hält jedoch Van der Leeuw daran fest, dass sie ihren »Gesichtspunkt« nicht absolut setzen dürfen, sondern zum dogmatischen Fluchtpunkt hin offen bleiben sollen.<sup>100</sup>

Religionsphänomenologie ist also für Van der Leeuw sowohl eine von der Theologie im engeren Sinn zu unterscheidende Disziplin als auch eine Facette der Theologie im weiteren Sinn, deren Spitze und Fluchtpunkt die Dogmatik als »Tat des Glaubens« darstellt. Dass auf diese Weise die Religionsphänomenologie (und damit die Religionswissenschaft im Allgemeinen) in bestimmter Hinsicht unter die Theologie subsumiert wird, rührt allerdings nicht vom geheimen Wunsch her, Ersterer zur bloßen »Magd der Theologie« zu deklassieren. Vielmehr wird Van der Leeuw zu dieser Ansicht von der Überzeugung bewegt, dass nur ein dezidiert inkarnatorischer, und damit theologischer Ansatz *beiden* Bewegungen gleichermaßen gerecht werden kann: der Bewegung Gottes auf die Menschen (Offenbarung – in der Dogmatik thematisiert) und derjenigen des Menschen auf Gott zu (Religion – in der Phänomenologie thematisiert).

Um dies zu erläutern, fügte Van der Leeuw in der zweiten Auflage seiner Enzyklopädie einen zusätzlichen, speziell diesem Fragekomplex gewidmeten Abschnitt hinzu, mit dem Titel: »Die zwei Wege der Theologie«.<sup>101</sup> Dort geht er von der Feststellung aus, dass die besagten zwei Bewegungen oder Wege in ihrer Verschiedenheit zu würdigen seien.<sup>102</sup> Gleichwohl wäre es ihm zufolge fatal, wenn die beiden Bewegungen und die Disziplinen, die sich mit jeder von ihnen befassen, gegeneinander ausgespielt würden: »An eine Offenbarung, die keinen Standpunkt in der irdischen Wirklichkeit hat, vermögen wir nicht zu glauben [...]. Andererseits [...] kommt der Glaube immer erst durch die Offenbarung«.<sup>103</sup> So hätten auch die Dogmatik und die Religionsphänomenologie kein Recht, sich absolut zu setzen und gegenseitig ihre Legitimität abzusprechen. Van der Leeuw möchte aber ebenso wenig zugunsten einer Komplementarität oder nahtlosen Kontinuität argumentieren, als stellte die christliche Offenbarung nichts anderes als einen Spezialfall der allgemeinen Religiosität des Menschen und die Theologie bloß eine Ausformung der neutral wissenschaftlichen Untersuchung von Religion dar.<sup>104</sup>

Die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Offenbarung sowie von Religionsphänomenologie und Dogmatik liefert nun Van der Leeuw

100 A. a. O., 129–135.

101 Leeuw, *Inleiding* [1948], 163–175. Carman, *The Theology of a Phenomenologist*, 25, schreibt dazu: »This section [...] seems to me to be one of the most brilliant and engaging bits of writing of a master of that art [sc. theology], one which gives us an insight into van der Leeuw's chief theological concern, which is at the same time the chief difficulty in his theology.«

102 Ebd.

103 A. a. O., 171.

104 A. a. O., 170: »In onzen tijd wordt het eindelijk volledig duidelijk, dat de christelijke Godskennis niet mogelijk is als onderdeel van een algemeene of aangeborene en dat zij daarop niet kan steunen.«

zufolge das zentrale Dogma des christlichen Glaubens: die Inkarnation. Denn wie das Konzil von Chalkedon bekräftigte, ist Jesus Christus Gott und Mensch zugleich, ohne dass seine menschliche und seine göttliche Natur miteinander vermischt oder voneinander getrennt werden könnten.<sup>105</sup> Daraus folge zweierlei: Zum einen begegneten sich Gott und Mensch und damit auch beide oben genannten »Wege« in Christus; zum anderen begründe dieses Faktum die Legitimität beider Disziplinen, welche genauso wie göttliche und menschliche Natur in Christus als unvermischt und ungetrennt zu betrachten seien.<sup>106</sup>

Betont Van der Leeuw auf diese Weise sowohl die relative Autonomie als auch den engen Zusammenhang von Religionsphänomenologie und Theologie (Dogmatik), so ist die Begründung, die er dafür liefert, letztlich eine theologische: Theologie und Religionsphänomenologie verhalten sich zueinander so wie die göttliche und die menschliche Natur in der einen Person Christi. Insofern ist Jean-Jacques Waardenburg zuzustimmen, wenn er bemerkt: »Although from a formal methodological point of view the different branches of historical and phenomenological theology have their own autonomy with regard to dogmatic or systematic theology, these branches finally receive their substance from Van der Leeuw's theological viewpoint which is itself determined in the last analysis by his dogmatic or systematic theology.«<sup>107</sup>

#### 2.4 Der Platz der Liturgik innerhalb der theologischen Enzyklopädie

Die Liturgik bzw. Liturgiewissenschaft<sup>108</sup> gilt im gegenwärtigen deutschsprachigen evangelischen Kontext als Teildisziplin der Praktischen Theologie.<sup>109</sup> Als umfassende »praktisch-theologische Reflexion des öffentlichen kirchlichen Gottesdienstes«<sup>110</sup> habe sie sich gleichermaßen mit systematischen Fragen nach dem Wesen des Gottesdienstes, mit der historischen Entwicklung liturgischer Formen, mit deren seelsorgerlichen Bedeutung und mit Fragen gegenwärtiger liturgischer »Gestaltung« zu befassen.<sup>111</sup> Zu Van der Leeuws Zeiten – besonders im reformierten Kontext – war der Status der Liturgik als theologische Disziplin allerdings alles andere als unumstritten. Da er selbst an der Wiederentdeckung und Weiterentwicklung einer bewussten theologischen Reflexion auf liturgische Formen be-

105 Vgl. Wohlmut, *Conciliorum oecumenicorum decreta* [Konzil von Chalkedon], 86,31–87,2.

106 Leeuw, *Inleiding* [1948], 173f.

107 Waardenburg, Gerardus van der Leeuw, 207; vgl. auch a. a. O., 247.

108 Obwohl der Terminus »Liturgiewissenschaft« häufiger in römisch-katholischen als in evangelischen Publikationen verwendet wird, »kann man in der Terminologie keine [prinzipielle] konfessionelle Präferenz feststellen« (Schmidt-Lauber, Begriff, 19). Vgl. Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, 8.

109 Meyer-Blanck, *Liturgie und Liturgik*, 9f.

110 Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, 8.

111 Schmidt-Lauber, Begriff, 19.

teiligt war, tragen diesbezügliche Ausführungen in seiner Enzyklopädie (*Inleiding tot de theologie*) programmatischen Charakter.

Die Praktische Theologie stellt bei Van der Leeuw eine von sechs Disziplinen innerhalb der Theologie im engeren Sinn dar, welche er in Abgrenzung von der Historischen Theologie und der Religionsphänomenologie als »Dogmatische Theologie« bezeichnet.<sup>112</sup> Dem Terminus »Praktische Theologie« zieht er allerdings – in Anlehnung an Abraham Kuyper<sup>113</sup> – die Bezeichnung »Lehre des Dienstes« (*Leer van den Dienst*) vor. Denn die kirchlichen Handlungen, mit denen sich die verschiedenen Teildisziplinen der Praktischen Theologie befassen (Liturgie und Verkündigung, Katechese, Seelsorge),<sup>114</sup> stellten Teilaspekte jenes umfassenden »Dienstes« dar, zu dem die Kirche in Antwort auf den Dienst Christi an den Menschen berufen sei: »›Dienst‹ ist immer sakramental, weil nur derjenige dienen kann, dem Christus dient. ›Dienst‹ ist die Antwort auf den Appell, den Christus an uns in jener existentiellen Kommunikation richtet, die wir mit dem einfältigeren und theologisch präziseren Wort ›Kommunion‹ bezeichnen. Alles, was wir in der Kirche tun, geschieht aus dieser Kommunion heraus. Alles, was hingegen aus diesem Rahmen herausfällt, geschieht eigentlich nicht. Dies macht uns die Normen für die ganze ›Praktische Theologie‹ deutlich.«<sup>115</sup> Gegenstand der »Lehre des Dienstes« ist also Van der Leeuw zufolge die gesamte christliche Lebensform in ihren verschiedenen Facetten. Dies bedeutet zum einen, dass in ihr die Einheit der Theologie deutlich wird, und zum anderen, dass sie gerade deswegen – aber auch nur deshalb – als »Krone« des theologischen Fächerkanons betrachtet werden kann: »Praktische Theologie [...] ist nichts anderes als die Theologie selbst, nun aber in ihrem Charakter als Dienst gesehen.«<sup>116</sup>

Die Liturgik bzw. *Theologia Liturgica*<sup>117</sup> umfasse ihrerseits drei Dimensionen: die Erforschung der Geschichte der Liturgie; die »liturgische Technik«, die »die Kenntnis der Geschichte voraussetzt und sich stets theologisch begründen lassen

112 Siehe oben, Kap. 2.3. Die übrigen fünf spezifisch theologischen Disziplinen sind die *Theologia biblica* (Leeuw, *Inleiding* [1935], 180–185), die *Theologia symbolica* (a. a. O., 186–190), die *Theologia dogmatica* (a. a. O., 190–194), die *Theologia ethica* (a. a. O., 194–201) und die *Theologia politica* (a. a. O., 202–207).

113 Kuyper benutzte den Begriff »Diaconologie«, vgl. a. a. O., 208.

114 A. a. O., 210–216.

115 A. a. O., 210.

116 A. a. O., 207. Vgl. a. a. O., 208: »De eenheid der Theologie wordt zeer duidelijk, zoodra wij ons aan de bestudeering van eenige vraag van de Leer van den Dienst zetten. Wij krijgen dan namelijk niet te maken met de zg. praktische vragen in niet-theologischen zin. Integendeel, wij worden telkens met kracht in de eigenlijk theologische, politieke, ethische en ten slotte dogmatische vragen teruggebracht. Zoo ergens, dan blijkt hier, dat wij de Theologie niet kunnen onderverdeelen, maar dat haar verschillende vakken slechts zoovele aspecten zijn van denzelfden existentievorm« (Hervorhebung, LB).

117 A. a. O., 210.

muss«; die »eigentliche liturgische Theologie«. <sup>118</sup> Letztere, welche nach Van der Leeuw Verständnis den Kern der Liturgik ausmacht, gehe von der Grundeinsicht aus, dass sich im Gottesdienst als »Form des Verkehrs zwischen Gott und seiner Kirche« die »Grundform der Inkarnation« widerspiegle. Insofern sei der gesamte Gottesdienst sakramentaler Natur, denn in ihm »handeln die Menschen aus dem Glauben heraus, dass Gott selbst dabei handelt«. <sup>119</sup> Die Aufgabe der *Theologia Liturgica* bestehe ferner darin, »Schlussfolgerungen aus dem sakramentalen Charakter des Gottesdienstes« zu ziehen. Erstens solle sie den Gottesdienst als ein einheitliches Ganzes betrachten und seine verschiedenen Aspekte in ihrer Relevanz für die christliche Lebensform untersuchen. Dabei müsse sie zweitens der steten »Kritik des Heiligen Geistes« Rechnung tragen, d.h., die Angemessenheit liturgischer Formen immer am Maßstab der Inkarnation und des biblischen Zeugnisses im Allgemeinen überprüfen. Und schließlich müsse sie sich in allem vom Grundsatz leiten lassen, nach dem der Gottesdienst nicht bloß »ein Ornament und auch nicht ein Höhepunkt christlichen Lebens, sondern dessen Voraussetzung und Basis ist«. <sup>120</sup>

Wie Van der Leeuw ausgehend von diesen Grundsätzen seine eigene *Theologia Liturgica* entfaltete, soll im Folgenden skizziert werden.

### 3. Liturgie- und Sakramentstheologie

Van der Leeuw widmete sich der ausführlichen Behandlung liturgischer und – speziell – sakramentstheologischer Fragen zwar erst gegen Ende seines Lebens, <sup>121</sup> beschäftigte sich jedoch seit den 1920er immer wieder und auf unterschiedlichen Ebenen mit ihnen: auf kirchlicher Ebene im Rahmen des *liturgische kring*, als Redakteur der Zeitschrift *Kerk en Eeredienst* sowie im Rahmen verschiedener Publikationen. <sup>122</sup> In der Retrospektive lässt sich deshalb wohl mit Waardenburg sagen, dass sein gesamtes Werk als Theologe *und* als Religionsphänomenologe vom Thema »Sakrament« beherrscht war: »We may conclude that, in the last analysis, theology in Van der Leeuw's eyes is essentially sacramental, that the history of religions and phenomenology of religion are for him essentially a history and phenomenology of what have been sacramental realities for man«. <sup>123</sup>

118 Ebd.

119 A. a. O., 211.

120 Leeuw, *Inleiding* [Handboek], 15f. Vgl. Leeuw, *Inleiding* [1935], 211.

121 Vgl. Leeuw, *Liturgiek*; ders., *Sakramentstheologie*.

122 Vgl. Leeuw, *Strukturpsychologie und Theologie*; ders., *Inleiding* [1935]; ders., *Mensch und Religion*.

123 Waardenburg, *Gerardus van der Leeuw*, 217.

Van der Leeuws Behandlung von Liturgie und Sakrament ist von bestimmten allgemeinen Grundsätzen geleitet. *Theoretisch* geht sie vom Inkarnationsgedanken aus, während sie sich *methodisch* entlang des Dreischritts von historischer Untersuchung, phänomenologischer Interpretation und dogmatischer Beurteilung bzw. Fundierung entwickelt (wobei diese drei Schritte auf liturgischer Ebene durch einen vierten, den Vollzug, ergänzt werden).<sup>124</sup> Schließlich hält Van der Leeuw *terminologisch* an der Definition des Sakraments als »Symbolon« fest, denn dieser Begriff mache auf das Wesen des Sakraments aufmerksam, welches nicht bloß auf etwas Abwesendes verweise, sondern »zwei Dinge, das Bezeichnende und das Bezeichnete«, in sich vereine.<sup>125</sup> Zugleich ist Van der Leeuw jedoch ebenso sehr darauf bedacht, die christliche Auffassung des »Symbolon« von jeglicher Form von »Pansakramentalismus« abzugrenzen.<sup>126</sup>

### 3.1 Die Liturgie im Allgemeinen

Im Leitsatz zum vierten Abschnitt der *Liturgiek* ist zu lesen: »Liturgie ist eine amtlich festgelegte Form des Verkehrs zwischen Gott und der Kirche. Die Aufgabe der Liturgik ist es, diese Form immer wieder an der Grundform dieses Verkehrs zu überprüfen: an der Fleischwerdung des Wortes.«<sup>127</sup> An diesem Leitsatz wird sofort der Zusammenhang deutlich, der Van der Leeuw zufolge zwischen Gottesdienst und Inkarnation besteht.

Wie bereits erwähnt,<sup>128</sup> sind für Van der Leeuw im »Faktum der Inkarnation« zwei Dimensionen vereint, nämlich jene der Erneuerung bzw. Neuschöpfung und jene des Gerichts. Denn es ist einerseits in und dank der Fleischwerdung des Wortes, dass die »Welt« erneut als die gute Schöpfung Gottes wahrgenommen werden kann. Andererseits zeigt die Inkarnation aber auch, dass dieselbe »Welt« gefallene, der Erlösung bedürftige Schöpfung ist: Das Ereignis der Inkarnation mündet zwar in die Auferstehung, aber der Weg dahin führt notwendigerweise über das Kreuz.

Nun spiegeln sich Van der Leeuw zufolge diese beiden Aspekte der Grundform (Fleischwerdung) auch in der Form wider, die von Ersterer abgeleitet wird (Liturgie). Denn in der kirchlichen Liturgie geschehe zwar ein wirkliches »Einstimmen in die himmlische Liturgie«,<sup>129</sup> wodurch sich die Liturgie als sakramentale – d.h. Teilhabe am Göttlichen gewährende – Form erweise. Zugleich blieben christ-

124 Vgl. Leeuw, Sacramentstheologie, 337–348.

125 Leeuw, Mensch und Religion, 120; ders., Sakramentales Denken, 12; 201; ders., Inner Meanings, 228f.

126 Siehe unten, Kap. 3.3.

127 Siehe unten, S. 7.

128 Siehe oben, Kap. 2.2.

129 Siehe unten, S. 11.

liche liturgische Formen jedoch immer gebrochen und kreuzförmig: Die Menschen dürfen zwar in den Lobgesang der Engel ein-*stimmen*, können ihn aber nicht selbst *an*-stimmen. Insofern sei der Liturgie nicht nur sakramentaler, sondern auch verkündigender Charakter zuzuschreiben, legt die Verkündigung doch »das Wort Gottes offen, auch in dem Sinn, dass es dadurch anfechtbar, strittig wird«; in ihr »wohnt das Wort Gottes unter uns in der ganzen Demut und Anfechtbarkeit seiner gebrochenen Gestalt«. <sup>130</sup>

Diese Aussagen zum sakramentalen und verkündigenden Charakter der Liturgie könnten nun so interpretiert werden, als wollte Van der Leeuw den Form-Charakter der Liturgie ausschließlich im Sakrament, deren Gebrochenheit hingegen ausschließlich in der Verkündigung verorten. Dies wäre jedoch ein Missverständnis seiner Position. Denn er möchte vielmehr betonen, dass der Gottesdienst in seiner Totalität und in jedem seiner Teile *gebrochene Form* sei, sodass »Verkündigung« und »Sakrament« bei ihm nicht nur bestimmte liturgische Handlungen benennen, sondern auch mögliche Bezeichnungen des gesamten Gottesdienstes sind. Beides ist für Van der Leeuw wahr: »Der Gottesdienst ist [...] sakramental in all seinen Bestandteilen« und: »Die ganze Liturgie ist Verkündigung«. <sup>131</sup> Vor diesem Hintergrund ist es denn auch nicht verwunderlich, dass selbst der Wortverkündigung im engeren Sinn sakramentale Qualität zugeschrieben wird: »Die Verkündigung des Wortes ist wie keine andere Handlung sakramental, wie jeder weiß, der diese Handlung jemals ausgeführt hat.« <sup>132</sup>

### 3.2 Das Sakrament in phänomenologischer Perspektive: Die Differenz von »Religion« und Offenbarung

In allgemein phänomenologischer – d.h. nicht spezifisch christlicher – Perspektive lässt sich das Sakrament Van der Leeuw zufolge als »eine elementare Handlung, die der Mensch in dem Bewusstsein verrichtet, dass er damit etwas in einer anderen Sphäre bewirkt«, definieren. <sup>133</sup> Die beiden hier genannten »Sphären«, welche in der sakramentalen Handlung in Berührung miteinander kommen, seien jene der »Natur« und der »Übernatur«.

So verstanden, resultierten Sakramente zum einen aus der grundsätzlich menschlichen Fähigkeit, aus einer Handlung einen Ritus zu machen, d.h. »so zu handeln, dass nicht der alltägliche naheliegende Zweck des Handelns der eigentliche Zweck ist, sondern die *Darstellung einer anderen Handlung, eines andersartigen Seins*«. <sup>134</sup> Zum anderen könne das »Sakrament« die erhoffte Überbrü-

130 Siehe unten, S. 25.

131 Siehe unten, S. 22; 25.

132 Siehe unten, S. 26.

133 Leeuw, Sakramentales Denken, 111.

134 Leeuw, Mensch und Religion, 148 (Hervorhebung, LB).

ckung der Kluft zwischen Natur und Übernatur nur insofern herbeiführen, als eine grundsätzliche, gar »unendliche Identität beider Welten« postuliert werde.<sup>135</sup> Die Möglichkeit von solchen sakramentalen Überschneidungen zwischen Natur und Übernatur beruhe deshalb letztlich auf einer Form von »Pansakramentalismus«, nämlich auf der Vorstellung einer »ursprünglichen oder unendlichen Identität beider Welten«, welche bewirke, dass die (natürliche) Welt als solche »Zeichen« einer anderen Welt« sei.<sup>136</sup> Eine solche Auffassung des »Sakraments« schreibt Van der Leeuw der »Religion« zu, die er deutlich von der »Offenbarung« abgrenzt.<sup>137</sup>

»Religion« ist für ihn ein allgemein menschliches Phänomen. Dies bedeutet nicht nur, dass der Mensch grundsätzlich als religiöses Wesen zu bezeichnen sei, sondern auch, dass sich Religion als Produkt des menschlichen Geistes erweise. Religion ist Van der Leeuw zufolge ein wesentliches Moment in der Suche des Menschen nach sich selbst. Sie entsteht, weil der Mensch durch sie versucht, einen transzendenten Standpunkt zu gewinnen, von dem aus er sich besser – oder überhaupt – verstehen kann.<sup>138</sup> So beginne der Mensch, sich Bilder der Gottheit zu machen und nach Wegen zu suchen, um mit ihr in Beziehung zu treten.<sup>139</sup> Denn der Mensch empfinde eine tiefe Kluft zwischen Natur – dem Zustand, in dem er lebt – und »Übernatur«, und diese Kluft versuche er zu überbrücken, indem er nach »Anknüpfungspunkten« zwischen den beiden Sphären suche.<sup>140</sup> Solche Anknüpfungspunkte erwiesen sich als »Symbola«, weil in ihnen ja zwei Wirklichkeiten, nämlich die natürliche und die übernatürliche, ineinander- bzw. zusammenfielen (gr.: *syn-ballein*).<sup>141</sup> Da religiöses Leben jedoch stets »die Form einer Handlung« trage, nähmen auch solche Symbola immer rituelle Gestalt an und würden somit zu »sakramentalen« Handlungen.<sup>142</sup>

Dieser religiösen Suche nach »Anknüpfungspunkten« zwischen Natur und Übernatur wohne nun aber eine eigentümliche Tragik inne. Denn der Mensch, »sobald er sich ein Bild macht von dem, was im Himmel und auf Erden ist, [findet] nicht die Welt [...] oder Gott, sondern immer wieder nur sich selbst«. <sup>143</sup> Wer sich Bilder des Göttlichen mache, Symbole schaffe und im Horizont des

135 Leeuw, Sakramentales Denken, 113.

136 Ebd.

137 Die fundamentale Bedeutung dieser Unterscheidung zwischen allgemein religiösem und spezifisch offenbarungstheologischem Sakramentsverständnis im Denken Van der Leeuws wurde in der Forschungsliteratur leider nicht immer erkannt, vgl. etwa Hubbeling, *Divine Presence*, 15.

138 Leeuw, *Mensch und Religion*, 110.

139 A. a. O., 123.

140 Leeuw, *Sakramentales Denken*, 112; ders., *Mensch und Religion*, 136.

141 A. a. O., 120.

142 A. a. O., 149.

143 A. a. O., 124.

Pansakramentalismus nach Anknüpfungspunkten zwischen Natur und Übernatursuche, drehe sich also letztlich im Kreis.<sup>144</sup>

Im Bereich der Religion als menschlichem Phänomen sei auch nichts anderes möglich. Nur die Theologie vermöge den *circulus vitiosus*, in dem der Mensch gefangen sei, zu durchbrechen, weil sie einen ganz anderen Ausgangspunkt habe: die Offenbarung Gottes in Christus.<sup>145</sup> Während sich die Religion Bilder des Göttlichen mache, empfangen die Theologie Christus als wahres Bild Gottes, das den Menschen wahre Erkenntnis Gottes und ihres Selbst ermögliche.<sup>146</sup> Im Horizont der christlichen Offenbarung werde deshalb die Suche nach »Anknüpfungspunkten«, welche so zentral für die Entwicklung der Religion(en) war, bedeutungslos. Hier handle Gott selbst, indem er in Christus Mensch werde.<sup>147</sup>

Van der Leeuw zufolge wird selbst der »Natur«-Begriff im Lichte der Offenbarung Gottes in Christus fragwürdig. Diese lasse die Welt vielmehr wieder als das in Erscheinung tretende, was sie in Wirklichkeit sei: Kreatur, Schöpfung, die sündhaft und geheiligt zugleich ist.<sup>148</sup> Die Gefallenheit und Erlösungsbedürftigkeit der Schöpfung würden dadurch offenbar, dass Christus Knechtgestalt annehmen musste.<sup>149</sup> Zugleich werde jedoch durch die in Christus – den »Schöpfungsmittler« – bewirkte »Neuschöpfung« auch eine neue Perspektive eröffnet, die die Geschöpflichkeit der Welt überhaupt wieder wahrnehmbar mache.<sup>150</sup> Denn in Christus und durch die Wirkung des Heiligen Geistes schaffe Gott die Wirklichkeit neu, wobei er nicht eine *neue* Wirklichkeit erschaffe, sondern die Schöpfung *erneuere*.<sup>151</sup> So erkenne sich der Mensch in Christus als Sünder und gleichzeitig als Geschöpf Gottes und werde dazu ermächtigt, seinem Schöpfer erneut in »Glau-

144 In dieser Hinsicht meint Van der Leeuw sogar, eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen der »magischen Einstellung«, die den »Pansakramentalismus« charakterisiert, und der modernen Lebenshaltung allgemein zu erkennen. Denn in beiden Fällen stelle sich der Mensch »seinem eigenen Leben als eigenwilliger Herrscher gegenüber. Es geschieht aber rein nichts als das ewige Hin und Her, das wir schon kennen lernten: der Mensch wird von der Welt immer wieder auf sich, von sich auf die Welt zurückgeworfen. Er gibt sich den Anschein eines schöpferischen Handelns, ohne zu bemerken, daß die Wege, die er entdeckt und einschlägt, ihm immer schon vorgezeichnet sind und immer dieselben« (a. a. O., 151).

145 A. a. O., 144: »Es gibt Theologie nur unter der Voraussetzung der Offenbarung.«

146 A. a. O., 124.

147 A. a. O., 130.

148 Deshalb lehnt Van der Leeuw auch die Möglichkeit einer »Natürlichen Theologie« grundsätzlich ab, vgl. Leeuw, *Inleiding* [1935], 147: »Er is geen theologia naturalis, die bij den Schepper begint om dan tot den Verlosser voort te schrijven. Theologie is slechts het denken, dat bij het Kruis begint en vandaar tot de Schepping komt. Gen. 1 kan slechts worden verstaan in het licht van Joh. 3:16 en Joh. 1:1. Anders blijven wij stoische filosofen met christelijke vroomheid in plaats dat wij theologen worden.«

149 Leeuw, *Mensch und Religion*, 135.

150 A. a. O., 117; 137f.

151 Leeuw, *Sakramentales Denken*, 211.

bensgehorsam« zu dienen: »Die erlösende Inkarnation richtet das Leben von Mensch und Welt, vernichtet es sogar, aber erlöst es auch. Sie gibt ihm seine neue Form: dem Bild Seines Sohnes macht Gott es »gleichförmig.«.<sup>152</sup>

Diese erneuerte Wirklichkeit bezeichnet Van der Leeuw als »sakramentale Wirklichkeit des Glaubens«<sup>153</sup> bzw. als »sakramentale Lebenssphäre«.<sup>154</sup> Damit verdeutlicht er zum einen, dass es sich bei der Erneuerung der gesamten Wirklichkeit in Christus nicht um ein »direkt zugängliches, empirisches« Phänomen handle.<sup>155</sup> Vielmehr bleibe sie der unmittelbaren Erfahrung verborgen und offenbare sich nur im Glauben an den Schöpfer und Erlöser,<sup>156</sup> weil jene Erneuerung zwar angebrochen, aber noch nicht vollkommen realisiert sei: »Das Reich ist gekommen, aber es ist nicht vollkommen, der Schatten von Golgatha liegt über ihm. [...] Wir sind am Abend seine Gäste unter dem breiten Schlagschatten des Kreuzes, das sein Thron ist. [...] Wir sind rein auf Grund seines Wortes, das er an uns richtet, aber wir gehen mit ihm und verlassen ihn, und noch ist es Nacht.«<sup>157</sup> Zum anderen erweise sich diese erglaubte Wirklichkeit sowohl hinsichtlich ihres Fundaments wie auch im Blick auf ihre Zugänglichkeit als »sakramental«. Denn einerseits gründe sie in der »Begegnung mit Christus als dem geoffenbarten Kyrios«, der das Ur-Sakrament darstelle; andererseits werde sie in den sakramentalen Handlungen der Kirche für die Menschen zugänglich gemacht, und zwar deshalb, weil der Mensch in jenen Handlungen und durch sie an Christus selbst teilhabe, in der Begegnung mit dem die erneuerte Wirklichkeit erst wahrnehmbar werde.<sup>158</sup>

Van der Leeuws Ausführungen zur sakramentalen Wirklichkeit des Glaubens lassen den grundlegenden Unterschied zwischen »Religion« und christlicher Offenbarung einmal mehr zutage treten. In phänomenologischer, d.h. allgemein religiöser, Perspektive war das Sakrament als »elementare Handlung, die der Mensch in dem Bewusstsein verrichtet, dass er damit etwas in einer anderen Sphäre bewirkt«, definiert worden.<sup>159</sup> Da der Pansakramentalismus, auf dem jene Definition beruht, in theologischer Perspektive allerdings grundsätzlich in Frage zu stellen ist, muss nun auch das Wesen des Sakraments neu bestimmt werden.

152 A. a. O., 176. Vgl. Leeuw, *Mensch und Religion*, 137f.

153 A. a. O., 141: »Der Creator Spiritus schafft aus der sündigen Wirklichkeit der ›Natur‹ die sakramentale Wirklichkeit des Glaubens.« Vgl. Leeuw, *Wegen en Grenzen*, 336: »Hij [Gods Geest] schept in en uit de zondige werkelijkheid der ›natuur‹ de sacramentele werkelijkheid van het geloof.«

154 Leeuw, *Sakramentales Denken*, 206.

155 Leeuw, *Mensch und Religion*, 138.

156 A. a. O., 140f.; 143.

157 Leeuw, *Sakramentales Denken*, 235.

158 A. a. O., 184; 200.

159 A. a. O., 111.

### 3.3 Das Sakrament in christlich-theologischer Perspektive

In christlich-theologischer Perspektive geht das Sakrament genau so wenig wie die Offenbarung selbst auf menschliche Initiative zurück, sondern »setzt eine Wahl voraus, ein Absondern einer bestimmten Lebenshandlung von einer anderen, und zwar eine Wahl durch Gott, eine Schöpfungs- oder besser gesagt eine Neuschöpfungstat. [...] Gott handelt, der Mensch wiederholt, er folgt nach, aber das [!] agens ist Gott.«<sup>160</sup> Im Horizont der Religion versuchte der Mensch, ein Stück Natur als Brücke zum Göttlichen zu benutzen, indem er es zum Sakrament (im phänomenologischen Sinn) konsekrierte; im Horizont der christlichen Offenbarung wählt Gott Geschöpfliches aus und heiligt es zum Sakrament (im theologischen, eigentlichen Sinn). Folglich kann Van der Leeuw das Sakrament nun theologisch als »die Gegenwart Gottes in und an einer geschaffenen Handlung« bestimmen.<sup>161</sup> Eine ausführlichere Definition lautet: »Sakramente sind elementare Lebensvorgänge, von Gott hervorgerufen und bestimmt, Träger zu sein der wahrhaftigen Gegenwart Christi in seinem ganzen Erösungswerk und seiner Ausstrahlung in das Leben der Kirche.«<sup>162</sup> An diesen Formulierungen werden verschiedene grundlegende Aspekte von Van der Leeuws Sakramentsverständnis deutlich.

Erstens stehen bei ihm eindeutig *Handlungen* im Fokus der Aufmerksamkeit, was wiederum auf die grundsätzliche Kontinuität zwischen seiner Position und der reformierten Tradition hinweist: Als sakramental gelten nicht einzelne konsekrierte Dinge oder »Elemente« sondern immer elementare Handlungen (wie etwa das Teilen von Brot und Wein), die zu Sakramenten geheiligt werden.<sup>163</sup> Die Bezeichnung der zu Sakramenten geheiligten Handlungen als »geschaffen« deutet ferner darauf hin, dass die beiden Dimensionen, die im christlichen Sakrament »zusammenfallen« (*syn-ballein*), nicht – wie im Bereich der allgemeinen Religion – jene der »Natur« und der »Übernatur« sind, sondern die der »gefallenen« und der »wiederhergestellten Schöpfung«, wobei beides in Christus geoffenbart wird: die Wiederherstellung *und* die Gefallenheit.<sup>164</sup>

Zweitens gründet die sakramentale Qualität solcher Handlungen nicht in ihnen selbst, sondern darin, dass sie von Gott selbst als Sakramente »hervorgerufen und bestimmt« worden sind. Dies markiert zum einen den grundsätzlichen Unter-

160 A. a. O., 165.

161 A. a. O., 189.

162 A. a. O., 194.

163 A. a. O., 221; Lescauwae, Liturgische beweging, 168: »Van der Leeuw legt het accent op heel de handeling als zodanig, waar de Heilige Geest (epiclesis) gemeente en elementen in dienst neemt om Christus' werk present te stellen.« Vgl. Bullinger, Dekaden [V.6], Bd. 3, 273f.: »Sakramente sind heilige Handlungen, bestehend aus Worten oder Verheißungen aus dem Evangelium und aus vorgeschriebenen Riten«; a. a. O., 290: »In der Tat sind sakramentale Zeichen nicht einfach Zeichen, sondern Zeremonien oder religiöse Handlungen.«

164 Leeuw, Sakramentales Denken, 201.

schied zwischen dem christlichen Sakramentsverständnis und jeglicher Form von Pansakramentalismus. Zum anderen nimmt die göttliche Einsetzung die Menschen in die Pflicht, diese Handlungen auch tatsächlich zu vollziehen. Denn selbst wenn das göttliche Wirken die Grenzen des kirchlichen Handelns sprengen kann, darf dies nicht als Argument zur Vernachlässigung der Sakramente benutzt werden: Gott lasse sich zwar nicht an die Sakramente binden, aber er bindet *uns* an sie.<sup>165</sup>

Drittens geht nicht nur die Einsetzung, sondern auch die Wirkung der Sakramente auf Gott allein zurück. Diese sind zwar wahrhaftige »Träger der Gegenwart Christi« und können deshalb auch als »Mysterien« bezeichnet werden, weil in ihnen und durch sie das »eigentliche Mysterium, nämlich [...] Christus, wie er lebte, litt, starb und auferstand«, aktualisiert wird.<sup>166</sup> Diese Aktualisierung wird aber weder durch den Ritus als solchen noch durch menschliche geistige Anstrengung geleistet, sondern ist und bleibt ein pneumatisches und damit unverfügbares Geschehen, welches die Menschen nur von Gott erbitten können (Epiklese): »Wir können [...] im Gottesdienst auch kein Wort hervorbringen, das Er uns nicht auf die Lippen legt, keine Tat ausführen, die Er uns nicht aufträgt«;<sup>167</sup> »Amt und Sakrament gehören unauflöslich zusammen, weil im Sakrament nicht der Mensch das [!] eigentliche agens ist – er ist nur Diener – sondern Gott. [...] beide zeigen uns immer wieder, [...] daß Gott handelt und keinesfalls wir.«<sup>168</sup> Würde hingegen der zwischen prioritärem, unverfügbarem Wirken Gottes und sakramentaler Handlung bestehende Zusammenhang nicht beachtet, so würde aus dem christlichen Sakrament entweder eine »magisch hergestellte Dinglichkeit« oder eine »platte Gedächtnisfeier«.<sup>169</sup>

### 3.4 Die einzelnen Sakramente

Bei der Behandlung der Frage, welchen konkreten liturgischen Handlungen sakramentaler Charakter zuzuschreiben sei, treten verschiedene Interessen Van der Leeuws in Spannung zueinander. Einerseits erachtet er die Bestrebung, die Anzahl der Sakramente eindeutig und endgültig zu bestimmen, als wenig sinnvoll,<sup>170</sup> was wiederum mit seiner Betrachtung des Gottesdienstes als ein in all seinen Aspekten »sakramentales« Geschehen resonniert. Andererseits ist sich Van der Leeuw des-

165 A. a. O., 210; 214.

166 A. a. O., 186. Vgl. a. a. O., 234f.: »Die Sakramente sind das Tor, durch das der König einzieht. [...] Das ist eucharistischer Advent oder täuferischer Advent oder verkündigter Advent. In jedem Fall Advent. Der König tritt in unser Leben ein.«

167 A. a. O., 217.

168 A. a. O., 219.

169 Leeuw, *Strukturpsychologie und Theologie*, 343.

170 Leeuw, *Sakramentales Denken*, 200.

sen bewusst, dass eine übermäßige Vermehrung der Sakramente kaum biblisch zu rechtfertigen und deshalb noch problematischer wäre.<sup>171</sup>

Um diesen verschiedenen Anforderungen – zumindest ansatzweise – gerecht zu werden, knüpft Van der Leeuw erneut an den Inkarnationsgedanken an. Denn die Fleischwerdung des Wortes in Christus stelle die »Grundform« allen liturgischen Handelns und das »Ursakrament« dar, aus dem die kirchlichen Sakramente gleichsam hervorgingen. Besonders interessant ist, dass Van der Leeuw eine Rangordnung der Sakramente entwirft, indem er ihnen gleichsam unterschiedliche Grade von Sakramentalität zuschreibt, und zwar in Abhängigkeit davon, wie eng jedes von ihnen mit der Inkarnation selbst zusammenhängt.<sup>172</sup> Ab einem gewissen Grad der »Entfernung« vom Ursakrament sei ferner sinnvoll, nicht von Sakramenten im engeren Sinn zu sprechen, sondern – in Anlehnung an eine in der römisch-katholischen Sakramentenlehre verbreitete Unterscheidung – von »Sakramentalien«.<sup>173</sup> Anders als in der römisch-katholischen Lehre bleiben bei Van der Leeuw die Grenzen zwischen Sakramenten und Sakramentalien allerdings eher fließend. Denn gerade an den Sakramentalien, die zwar ohne die Sakramente im engeren Sinn nicht existierten und doch an deren Sakramentalität gewissermaßen partizipieren, zeigt sich nach Van der Leeuw, dass der »Ausstrahlung« des Erlösungswerks Christi »in das Leben der Kirche« keine prinzipiellen Grenzen gesetzt sind: Das Leben der Kirche hat zwar sein unentbehrliches Zentrum in der Inkarnation *und* in der Liturgie als dem Ort, an dem jenes Erlösungswerk immer wieder vergegenwärtigt wird. Aber das im Gottesdienst immer wieder beginnende neue Leben darf und soll sich entfalten weit über dessen Grenzen hinaus, damit letztlich alle Aspekte des individuellen und gemeinsamen Lebens dadurch erneuert werden.<sup>174</sup>

Zu den Sakramenten im engeren Sinn gehören selbstverständlich die Taufe und das Abendmahl, wobei Van der Leeuw Letzteres eindeutig als »das zentrale Sakrament« betrachtet, »weil es in direkter Beziehung steht zu Christi Tod und Auferstehung« und folglich »seinem Wesen nach nichts anderes als die sakramentale, d.h. eigentliche Form der Kirche selbst« bilde.<sup>175</sup> Mit der Taufe stünden ferner die Konfirmation und Ordination zum Pfarramt in engem Zusammenhang. Die Konfirmation sei nichts anderes als »ein aufgeschobener Teil der heiligen Taufe«, weshalb ihre »sakramentale Bedeutung [...] ebenso groß wie die der Taufe« sei.<sup>176</sup> Bei der Ordination handle es sich wiederum letztlich um »eine beson-

171 A. a. O., 200; 256.

172 Siehe unten, S. 28f.

173 Siehe unten, S. 23; 29.

174 Leeuw, Sakramentales Denken, 200.

175 A. a. O., 228.

176 A. a. O., 241.

dere Form der Konfirmation in zweiter Instanz«, denn bereits mit der Konfirmation werde »dem Christen die priesterliche Würde, die *dignitas regalis et sacerdotalis*« verliehen.<sup>177</sup> Ebenso im Zusammenhang mit der Taufe stehe schließlich auch ein Ritus, der gleichsam als die »letzte Anwendung der Taufe« anzusehen und für den eine biblische Begründung keineswegs ausgeschlossen sei:<sup>178</sup> die letzte Ölung. Diese habe allerdings nicht als Sakrament, sondern als Sakramentale zu gelten, denn sie nehme ihre »Kraft überhaupt nur aus der sakramentalen Sphäre« und besitze deshalb nur in abgeleiteter Sinn sakramentale Qualität.<sup>179</sup>

Als Taufe und Abendmahl ebenbürtig betrachtet Van der Leeuw des Weiteren die Wortverkündigung. In Anlehnung an reformatorisches Gedankengut und zugleich Impulse zeitgenössischer Autoren wie Karl Barth rezipierend<sup>180</sup> betont er, dass in der Wortverkündigung – die ihr »Fundament« in der Gnadenzusage habe<sup>181</sup> – nicht weniger als in Taufe und Abendmahl das »Mysterium, die Gegenwart des Gekreuzigten und Auferstandenen« erfahrbar werde.<sup>182</sup> Deshalb distanziert sich Van der Leeuw auch von der traditionellen Formel »Wort *und* Sakrament«, denn diese suggeriere, dass die beiden »nebeneinander« oder gar im Gegensatz zueinander stünden. Demgegenüber gelte es vielmehr, daran festzuhalten, dass »in der Predigt nichts anderes als im Sakrament [ist] und umgekehrt«. <sup>183</sup> Ist nun die Wortverkündigung für Van der Leeuw in vollgültigem Sinn Sakrament, so folgert freilich daraus, dass auch bei ihr Gott selbst als primäres Subjekt anzuerkennen sei: »In ihr [der Wortverkündigung] wird uns durch den Schöpfergeist das ganze Christusgeschehen real dargestellt. Der ›Diener des Wortes‹, der Pfarrer, ist nur Diener. In Wirklichkeit spricht Gott. Insofern ist es richtig, daß die Verkündigung des Wortes Gottes selbst Wort Gottes ist.«<sup>184</sup>

Blieb Van der Leeuws Behandlung der einzelnen Sakramente bislang der reformatorischen Tradition treu, so betritt er dadurch, dass er nun die Ehe als viertes und letztes Sakrament betrachtet, Neuland. Van der Leeuw erkennt zwar an, dass die Ehe eine Ausnahmestellung unter den Sakramenten besitze, weil sie – anders als Abendmahl, Taufe und Wortverkündigung – gerade »nicht die Grundlage einer göttlichen Handlung mit einem anderen als dem direkten Ziel« sei.<sup>185</sup> Die Ehe sei keine Handlung, deren sich Gott durch seinen Geist bediene, um Teilhabe an

177 A. a. O., 242.

178 A. a. O., 106, mit Berufung auf Jak 5,14f. sowie Mk 6,13.

179 A. a. O., 242.

180 A. a. O., 245f.

181 A. a. O., 246: »Wortverkündigung ist in ihren tausend Formen doch immer Lossprechung.«

182 A. a. O., 248.

183 A. a. O., 249.

184 A. a. O., 245. Vgl. Bullinger, Zweites Helvetisches Bekenntnis [Kap. 1], 18: »Die Predigt des Wortes Gottes ist Gottes Wort.«

185 Leeuw, Sakramentales Denken, 253.

Christus zu gewähren. Vielmehr und umgekehrt stelle sie (nach Eph 5,31f.) ein Abbild der Gemeinschaft dar, die Christus und die Kirche verbindet.<sup>186</sup> Dass die Ehe dennoch als Sakrament zu gelten habe, resultiert Van der Leeuw zufolge aus der »christlichen Überzeugung«, dass eine Ehe nur insofern wirklich zustandekomme, als Gott selbst sie vollziehe: »Die einzige Grundfeste für ein Gelöbniß, das zwei ständig sich verändernde Menschen für das Leben zu Liebe und Treue verbindet, ist der feste Glaube, daß Gott sie zusammengefügt hat, und *das ist der sakramentale Charakter der Ehe.*«<sup>187</sup> Selbst wenn auf die Ehe die Konnotation »Träger der wahrhaftigen Gegenwart Christi« also gerade nicht zutrifft, kann und soll sie gleichwohl zu den Sakramenten gerechnet werden, weil in ihr göttliches und menschliches Handeln sich genauso zueinander verhalten, wie dies bei Abendmahl, Taufe und Wortverkündigung der Fall ist: Gott und Mensch handeln zugleich und zusammen, wobei sich Gott als der eigentlich Wirkende und der Mensch als der ministerial Tätige erweisen.

#### 4. Zur vorliegenden Ausgabe der »Liturgiek«

Van der Leeuws *Liturgiek* erschien erstmals 1940. 1946 wurde sie erneut verlegt, wobei sich die zweite Auflage lediglich durch ein zusätzliches kurzes Vorwort sowie durch einige Ergänzungen in der Bibliographie von der ersten unterscheidet.

Die *Liturgiek* wird in den Niederlanden zwar immer noch als ein »Klassiker« reformierter Liturgiewissenschaft wahrgenommen, wie Hinweise darauf in der Fachliteratur belegen.<sup>188</sup> Auffallend ist es jedoch, dass diese Schrift in den über siebenzig Jahren, die seit der Veröffentlichung der zweiten Auflage vergangen sind, weder in der niederländischen Originalfassung nachgedruckt noch in andere Sprachen übersetzt wurde. Insofern teilte sie bislang das Schicksal der meisten *theologischen* Werke Van der Leeuws, die im Unterschied zu seinen religionsphänomenologischen Schriften nicht nur längst vergriffen, sondern auch außerhalb der Niederlande kaum rezipiert worden sind.

Der folgenden deutschen Übersetzung liegt die zweite Auflage (1946) zugrunde. Sowohl die Bibliographie als auch das Namen- und Sachregister wurden aus dem niederländischen Original übernommen. Die Seitenangaben im Sachregister beziehen sich auf die Paginierung des niederländischen Originals, die in der Übersetzung am Seitenrand wiedergegeben wird. Die bibliographischen Angaben Van der Leeuws wurden vereinheitlicht und wenn nötig auch ergänzt. Durch Van der Leeuw selbst verfasste Anmerkungen erscheinen als Fußnoten, wobei die darin

186 A. a. O., 251.

187 A. a. O., 253 (Hervorhebung, LB).

188 Vgl. Oskamp/Schuman, *De weg van de liturgie*, 476; Immink, *Het heilige gebeurt*, 38; 58; 193; 306.

enthaltenen Angaben bisweilen ebenso ergänzt werden mussten. Anmerkungen der Herausgeber zu im Text vorkommenden Personen sowie zu nicht explizit nachgewiesenen Zitaten und Quellen erscheinen hingegen als Endnoten. Schließlich wird bei jedem Vorkommen des Adjektivs »reformiert« in eckigen Klammern angegeben, ob das niederländische Original an der entsprechenden Stelle »hervormd« oder »gereformeerd« lautet. Ersteres wird gelegentlich zwar auch als Synonym für »reformatorisch« benutzt, aber in erster Linie galten »hervormd« und »gereformeerd« zu Van der Leeuws Zeiten als offizielle Bezeichnung zweier Kirchen, die zwar getrennt, aber konfessionell gesehen beide im reformierten Lager verortet waren.<sup>189</sup> Daneben verwendet Van der Leeuw »gereformeerd« durchgehend als Bezeichnung für die reformierten liturgischen Quellen aus dem 16. und 17. Jahrhundert.

Die *Liturgiek* geht zum Teil auf Vorlesungen zurück, die Van der Leeuw im Rahmen von Vikariatskursen für künftige Pfarrer der NHK gehalten hatte.<sup>190</sup> Darin werden zunächst grundlegende Fragen betreffend die Natur liturgischen Handelns im Allgemeinen behandelt (Kap. 1–3). Auf eine Erörterung der kirchlichen Ämter (Kap. 4) folgen drei Kapitel (5–7), in denen die zeitliche, die räumliche und die akustische Dimension der Liturgie nacheinander reflektiert werden. In den Kapiteln 8 bis 11 untersucht Van der Leeuw sodann unterschiedliche Gottesdienstformen (Sonntagmorgen- und Festgottesdienste, Tagzeitengebete sowie Kasualgottesdienste) hinsichtlich ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrer Bedeutung im Rahmen des kirchlichen Lebens. Dabei nimmt er an verschiedenen Stellen Bezug auf die konkrete liturgische Praxis der NHK seiner Zeit, reflektiert sie kritisch und liefert Impulse zu deren Erneuerung. Erwartungsgemäß werden in diesem Zusammenhang die Einflüsse seiner langjährigen Mitarbeit im *liturgische kring* immer wieder deutlich spürbar. Van der Leeuws *Liturgiek* runden schließlich acht Anhänge zur Vertiefung einzelner Themen, ein Literaturverzeichnis und ein Namen- und Sachregister ab.

## 5. Bibliographie

- Barnard, Marcel: De dans kan niet sterven. Gerardus van der Leeuw (1890–1950) herlezen – Essay over religie en cultuur, Zoetermeer 2004 (Onderbreking).
- Barnard, Marcel: Gerardus van der Leeuw [1890–1950] as a Liturgical Scholar, in: Patterns and Persons. A Historiography of Liturgical Studies in the Netherlands in the Twentieth Century, hg. von Louis van Tongeren et al., Leuven et al. 2010 (Liturgia condenda 25), 243–260.

189 Siehe oben, Anm. 1.

190 Vgl. Waardenburg, Gerardus van der Leeuw, 190.

- Barth, Karl: Die kirchliche Dogmatik, 4 Bde. in 13 Teilen, Zollikon 1932–1967.
- Bavinck, Herman: Recent Dogmatic Thought in the Netherlands, in: *The Presbyterian and Reformed Review* 3/10 (1892), 209–228.
- Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme, hg. von D. Nauta et al., 6 Bde., Kampen 1978–2006.
- Blei, Karel: Oepke Noordmans. Theologian of the Holy Spirit, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 2013 (The Historical Series of the Reformed Church in America 78).
- Bratt, James D.: Abraham Kuyper. Modern Calvinist, Christian Democrat, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 2013.
- Bullinger, Heinrich: Das Zweite Helvetische Bekenntnis – Confessio Helvetica Posterior, hg. von Walter Hildebrandt/Rudolf Zimmermann, Zürich 1966.
- Bullinger, Heinrich: Dekaden, hg. von Emidio Campi et al., 3 Bde., Zürich 2006 (Heinrich Bullinger Schriften 3–5).
- Carman, John B.: The Theology of a Phenomenologist. An Introduction to the Theology of Gerardus van der Leeuw, in: *Harvard Divinity School Bulletin* 29/3 (1965), 13–42.
- Edwall, Pehr et al. (Hg.): Ways of Worship. The Report of a Theological Commission of Faith and Order, London 1951.
- Gerretsen, Jan Hendrik: Liturgie, 's-Gravenhage/Rijswijk 1941.
- Hakl, Hans Thomas: Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century, Sheffield 2013.
- Hermelink, Jan: Verstehen und Bezeugen. Der theologische Ertrag der »Phänomenologie der Religion« von Gerardus van der Leeuw, München 1960 (Beiträge zur evangelischen Theologie 30).
- Hofstee, Willem: Goden en mensen. De godsdienstwetenschap van Gerardus van der Leeuw 1890–1950, Kampen 1997.
- Hofstee, Willem: The Essence of Concrete Individuality. Gerardus van der Leeuw, Jan de Vries, and National Socialism, in: *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, hg. von Horst Junginger, Leiden/Boston 2008 (Numen Book Series 117), 543–552.
- Hubbeling, Hubertus G.: Divine Presence in Ordinary Life. Gerardus van der Leeuw's Twofold Method in his Thinking on Art and Religion, Amsterdam et al. 1986 (Mededelingen der koninklijke nederlandse akademie van wetenschappen [afd. letterkunde] nieuwe reeks 49/1).
- Immink, F. Gerrit: Het heilige gebeurt. Praktijk, theologie en traditie van de protestantse kerkdienst, Zoetermeer 32011.
- James, George Alfred: Interpreting Religion. The Phenomenological Approaches of Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw, Washington, D.C. 1995.
- Jong, Klaas-Willem de: Een hoge inzet. De positie van Noordmans in de discussie Noordmans – Van der Leeuw over de liturgie, geplaatst in historisch en actueel perspectief, in: *Het debat Noordmans – Van der Leeuw*, hg. von Akke van der Kooi et al., Overveen 2008 (Noordmanscahier 7), 1–25.
- Jong, Klaas-Willem de: A Century of the Liturgical Movement within the Dutch Protestant Churches, in: *Patterns and Persons. A Historiography of Liturgical Studies in the Ne-*

- therlands in the Twentieth Century, hg. von Louis van Tongeren et al., Leuven et al. 2010 (Liturgia condenda 25), 69–100.
- Kehnscherper, Günther: Van der Leeuw – sein liturgisches Lebenswerk, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 33 (1990/91), 130–139.
- Kehnscherper, Jürgen: Theologisch-philosophische Aspekte der religionsphänomenologischen Methode des Gerardus van der Leeuw, Frankfurt a.M. 1998.
- Kolfhaus, Wilhelm: Dr. Abraham Kuyper 1837–1920. Ein Lebensbericht, Elberfeld 1924.
- Kooiman, W. J./Veen, J. M. van (Hg.): Pro Regno Pro Sanctuario. Een bundel studies en bijdragen van vrienden en vereerders bij de zestigste verjaardag van Prof. Dr. G. van der Leeuw, Nijkerk 1950.
- Kroesen, Justin E. A.: Between Word and Sacrament. Protestant Church Architecture and Furnishings in the Netherlands during the Twentieth Century, in: Patterns and Persons. A Historiography of Liturgical Studies in the Netherlands in the Twentieth Century, hg. von Louis van Tongeren et al., Leuven et al. 2010 (Liturgia condenda 25), 215–240.
- Kuyper, Abraham: Our Worship, hg. von Harry Boonstra, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 2009 (Calvin Institute of Christian Worship Liturgical Studies).
- LaMothe, Kimerer L.: Between Dancing and Writing. The Practice of Religious Studies, New York 2004.
- Leeuw, Gerardus van der: Confession scientifique – faite à l'Université Masaryk de Brno le lundi 18 novembre 1946, in: Numen 1 (1954), 8–15.
- Leeuw, Gerardus van der: Der Mensch und die Religion. Anthropologischer Versuch, Basel 1941 (Philosophia universalis 2).
- Leeuw, Gerardus van der: Die Bilanz des Christentums, Zürich 1947.
- Leeuw, Gerardus van der: Einführung in die Phänomenologie der Religion, München 1925 (Christentum und Fremdreligionen 1).
- Leeuw, Gerardus van der: Einführung in die Phänomenologie der Religion, bearb. von Hans-Christoph Piper, Darmstadt <sup>2</sup>1961.
- Leeuw, Gerardus van der: Inleiding, in: Handboek voor den Eeredienst in de Nederlandsche Hervormde Kerk – samengesteld door den Liturgischen Kring, Rotterdam 1934, 9–16.
- Leeuw, Gerardus van der: Inleiding tot de theologie, Amsterdam 1935; <sup>2</sup>1948.
- Leeuw, Gerardus van der: L'homme et la civilisation – ce que peut comprendre le terme: évolution de l'homme, in: Der Mensch (zweite Folge), hg. von Olga Fröbe Kapteyn, Zürich 1948 (Eranos-Jahrbuch 16), 141–182.
- Leeuw, Gerardus van der: Liturgiek, Nijkerk <sup>2</sup>1946.
- Leeuw, Gerardus van der: Phänomenologie der Religion, Tübingen <sup>2</sup>1955 (Neue theologische Grundrisse).
- Leeuw, Gerardus van der: Sacramentstheologie, Nijkerk 1949.
- Leeuw, Gerardus van der: Sakramentales Denken. Erscheinungsformen und Wesen der außerchristlichen und christlichen Sakramente, übers. von Eva Schwarz, Kassel 1959.
- Leeuw, Gerardus van der: Strukturpsychologie und Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche NF 9/5 (1928), 321–349.
- Leeuw, Gerardus van der: The Inner Meanings of Word and Sacrament – Reformed, in: Ways of Worship. The Report of a Theological Commission of Faith and Order, hg. von Pehr Edwall et al., London 1951, 224–230.

- Leeuw, Gerardus van der: Unsterblichkeit, in: Aus der Welt der Urbilder – Sonderband für C. G. Jung zum fünfundsiebzigsten Geburtstag 26. Juli 1950, hg. von Olga Fröbe Kapteyn, Zürich 1950 (Eranos-Jahrbuch 18), 183–206.
- Leeuw, Gerardus van der: Urzeit und Endzeit, in: Der Mensch und die mythische Welt, hg. von Olga Fröbe Kapteyn, Zürich 1949 (Eranos-Jahrbuch 17), 11–51.
- Leeuw, Gerardus van der: Vom Heiligen in der Kunst, übers. von Annelotte Piper/Rudolf Alexander Schröder, Gütersloh 1957.
- Leeuw, Gerardus van der: Voorwoord, in: Friedrich Heiler, De strijd om de kerk, übers. von J. K. van den Brink, Baarn 1935, 5f.
- Leeuw, Gerardus van der: Wegen en grenzen, Amsterdam <sup>2</sup>1948.
- Lescauwaeat, Joseph Frans: De liturgische beweging onder de Nederlandse Hervormden in oecumenisch perspectief. Een fenomenologische en kritische studie, Bussum 1957.
- Liturgie in de crisis (1939), in: Oepke Noordmans, Verzamelde werken, Bd. 6, Kampen 1986, 165–243.
- Mackay, James H.: Religious Thought in Holland during the Nineteenth Century, London et al. 1911.
- Meyer-Blanck, Michael: Gottesdienstlehre, Tübingen 2011 (Neue theologische Grundrisse).
- Meyer-Blanck, Michael: Liturgie und Liturgik. Der evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt, Göttingen <sup>2</sup>2009.
- Noordmans, Oepke: Liturgie (1939), in: ders., Verzamelde werken, Bd. 6, Kampen 1986, 45–164.
- Oskamp, Paul/Schuman, Niek (Hg.): De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk, Zoetermeer <sup>4</sup>2008.
- Ploeger, Mattijs: Celebrating Church. Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology, Utrecht 2008.
- Psalmen en Gezangen voor de Eredienst van de Nederlandse Hervormde Kerk (1938), Zoetermeer 2010 (Nachdruck).
- Schär, Riwkah: Gerardus van der Leeuw, in: Neue Zürcher Zeitung, 14. Januar 1949 – Abendausgabe, Nr. 90, Bl. 7.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Begriff, Geschichte und Stand der Forschung, in: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hg. von Hans-Christoph Schmidt-Lauber et al., Göttingen <sup>3</sup>2003, 17–41.
- Schoot, Ebel van der: Hervormde eredienst. De liturgische ontwikkeling van de Ned[er]landse] Herv[ormde] Kerk, 's-Gravenhage 1950.
- Schweizer, Julius: Konfirmation als liturgisches Problem in den Reformierten Kirchen der Schweiz, in: Pro Regno Pro Sanctuario. Een bundel studies en bijdragen van vrienden en vereerders bij de zestigste verjaardag van Prof. Dr. G. van der Leeuw, hg. von W. J. Kooiman/J. M. van Veen, Nijkerk 1950, 469–480.
- Stählin, Wilhelm: Liturgische Erneuerung als ökumenische Frage und Aufgabe, in: Pro Regno Pro Sanctuario. Een bundel studies en bijdragen van vrienden en vereerders bij de zestigste verjaardag van Prof. Dr. G. van der Leeuw, hg. von W. J. Kooiman/J. M. van Veen, Nijkerk 1950, 483–503.

## 48\* Einleitung

- Staples, Peter: *The Liturgical Movement in the Netherlands Reformed Church 1911–1955. With Special Reference to the Anglican Dimension*, Utrecht <sup>2</sup>1985 (Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica – Research Pamphlet 9).
- Völker, Alexander: *In memoriam Wiebe Vos*, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 43 (2004), 7f.
- Vos, Wiebe: *Dr. G. van der Leeuw – Bibliographie zijner geschriften*, in: *Pro Regno Pro Sanctuario. Een bundel studies en bijdragen van vrienden en vereerders bij de zestigste verjaardag van Prof. Dr. G. van der Leeuw*, hg. von W. J. Kooiman/J. M. van Veen, Nijkerk 1950, 553–638.
- Waardenburg, Jean-Jacques: *Gerardus van der Leeuw as a Theologian and Phenomenologist*, in: ders., *Reflections on the Study of Religion*, Den Haag 1978, 187–247.
- Waardenburg, Jean-Jacques: *Religion between Reality and Idea. A Century of Phenomenology of Religion in the Netherlands*, in: *Numen* 19 (1972), 128–203.
- Wohlmuth, Josef (Hg.): *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bd. 1: *Konzilien des ersten Jahrtausends*, Paderborn et al. 2002.