

ARBEITSSTELLE GOTTESDIENST

02/2007



Zeitschrift der Gemeinsamen Arbeitsstelle
für gottesdienstliche Fragen
der Evangelischen Kirche in Deutschland

Zum Inhalt:

In letzter Zeit wird verstärkt das Thema „Raum“ diskutiert. Das Heft lenkt den Blick auf die gegenwärtige liturgische Debatte und öffnet Perspektiven theologischer Raumerkundung.

Neben grundlegenden Überlegungen kommen auch Impulse aus dem Dialog mit der Architektur und der Kunst ins Spiel.

Raumerkundungen

Raumerkundungen

02/2007, 21. Jahrgang, ISSN 1619-4047

ARBEITSSTELLE GOTTESDIENST



Zeitschrift der Gemeinsamen Arbeitsstelle
für gottesdienstliche Fragen
der Evangelischen Kirche in Deutschland

Raumerkundungen

02/2007, 21. Jahrgang, ISSN 1619-4047

ARBEITSSTELLE GOTTESDIENST

Zeitschrift der
Gemeinsamen Arbeitsstelle
für gottesdienstliche Fragen
der EKD (GAGF)

21. Jahrgang 02/2007

ISSN 1619-4047

Herausgeberin: GAGF

Redakteure dieses Heftes:
DR. HANS-JÜRGEN KUTZNER
DR. LUTZ FRIEDRICHS

Satz:
CHRISTINE GRIESBACH

Namentlich ausgewiesene
Beiträge werden von den
Autoren verantwortet und
geben nicht unbedingt die
Meinung der Herausgeberin
wieder. Korrespondenz, Ma-
nuskrifte und Rezensionsex-
emplare, deren Publikation
bzw. Besprechung vorbehalten
bleibt, bitte an:

GAGF
Herrenhäuser Str. 12
30419 Hannover
Tel. 0511 2796-208
E-Mail: gottesdienst@ekd.de
http://www.gottesdienste.de

ARBEITSSTELLE
GOTTESDIENST
wird kostenlos abgegeben.
Es wird jedoch um eine Be-
teiligung an den Druckkosten in
Höhe von 12,00 €/Jahr (bzw.
4,50 €/Heft) gebeten:
Ev. Darlehensgenossenschaft
eG, Kiel
BLZ 210 602 37
Konto-Nr. 14001
mit Hinweis auf Haushalts-
stelle 0110.1710 / GAGF

IBAN DE75 2106 0237 0000 0140 01
SWIFT/BIC GENODEF1EDG

EDITORIAL 4
HANS-JÜRGEN KUTZNER UND LUTZ FRIEDRICHS

THEMA

Die Wiederentdeckung des Raumes 5
in der Evangelischen Theologie

THOMAS ERNE

Raum, Glaube, Mensch und Kirche 14

Die Gottesbeziehung als räumliches Geschehen

TOBIAS WOYDACK

Heilige Räume im Protestantismus – gibt es das? 23

PETER ZIMMERLING

„... jede Art Raum genug“? 33

Zur Predigt Martin Luthers in der Torgauer Schlosskirche

PATRICK FRIES

„Für den innerkirchlichen Dienstgebrauch“? 45

Von Anfängen, Wegen und Möglichkeiten der Kirchenpädagogik

KARIN BERKEMANN

IMPULSE

DIALOG MIT DER ARCHITEKTUR

Räume und Säume 52

Architektur als Ort der Welt- und Selbsterkundung

NIKOLAUS VON KAISENBERG

Die Ästhetik des Einfachen und der Verweis 60
auf das Andere

Ein Gespräch

MEINHARD VON GERKAN/HORST SCHWEBEL

ERSCHLIESSUNGEN

Erfahrungen in Nürnberger Kirchen 66

St. Lorenz und St. Sebald

VERA OSTERMAYER UND AXEL TÖLLNER

Der Elisabethpfad 70

Ein ökumenischer Pilgerweg

MANFRED GERLAND

Im Labyrinth 74
HEINER BLUDAU

BRECHUNGEN

Installation und Performance..... 78
Sakralen Raum neu erleben: Zwei Beispiele
ANNA BERNDTSON

Die Sprache der Ruinen 82
Erinnerungskultur und Glaubenserfahrung
CHRISTIANE KÜRSCHNER

Wenn die Kirche zum Wohnzimmer wird 87
Asyl in der Kirche
DAVID GEISS

LITERATUR

Rezensionen 90

Birgit Neumann / u.a.: Kirchenpädagogik. Kirchen öffnen,
entdecken und verstehen, ³2005
(*Thomas Klie*)

Helmut Schwier (Hg.): Geöffnet. Raum und Wort
in der Heidelberger Universitätskirche, 2006
(*Klaus Danzeglocke*)

Tobias Woydack: Der räumliche Gott. Was sind Kirchen-
gebäude theologisch?, 2005
(*Patrick Fries*)

Autorinnen und Autoren 93

EDITORIAL

Das Thema „Raum“ ist zu einem Tagesordnungspunkt evangelischer Liturgiewissenschaft geworden. Das Heft lenkt den Blick auf den gegenwärtigen Stand des Diskurses und öffnet Perspektiven theologischer Raumerkundung.

Unter **Thema** richtet *Thomas Erne* den Blick auf Transformationsprozesse in Religion, Gesellschaft und Theologie: Kirchenräume stehen für ihn paradigmatisch für „alle Räume mit unentdeckten Potentialen“. Im Anschluss daran unternimmt *Tobias Woydack* den Versuch, „Kirchenraum“ vom Begriff des allgemeinen Raumes her als Ort relationaler Erfahrung zu beschreiben. Im Rekurs auf Michel Foucaults Heterotopien entwickelt *Peter Zimmerling* Kriterien für ein evangelisches Reden über die Offenbarungsqualität des Kirchenraumes. Diese Linie verfolgt auch *Patrick Fries* mit seiner Relecture von Martin Luthers Predigt zur Einweihung der Torgauer Schlosskirche (1544). Dabei werden die spezifisch religiösen Aspekte der Inbetriebnahme des kirchlichen Raumes als Weihe eines Ortes, der Gottesbegegnung ermöglicht, interpretierbar. *Karin Berkemann* lotet im Licht der Erfahrungen mit Kirchenpädagogik die Potentiale einer eigenständigen Verortung dieser Disziplin „an der Grenze von Kirche und Gesellschaft, Kunst und Religion“ aus.

Die **Impulse** richten den Blick zunächst auf die **Architektur**. Dem Gedanken der Prozesshaftigkeit von Raumwahrnehmung folgt der Essay von *Nikolaus von Kaisenberg*, der eine Theorie des Kirchenraumes in den Rahmen einer allgemeinen Raumtheorie stellt. In seinem „Verweis auf das Andere“ schließlich bindet *Meinhard von Gerkan* im Gespräch mit *Horst Schwebel* die spezifischen Aufgaben des Kirchenbaumeisters an konkrete Bauprojekte aus seiner eigenen Praxis zurück. Unter dem Stichwort **Erschließungen** berichten *Vera Ostermayer* und *Axel Töllner* von ihren Erfahrungen mit der Rezeption sakraler Räume in der Nürnberger Touristenseelsorge, während *Manfred Gerlands* und *Heiner Bludaus* Reflexionen über das Begehen von Pilgerweg und Labyrinth daran erinnern, dass Raumerkundungen nicht ausschließlich umbauten Raum meinen. In den **Brechungen** erzählt *Anna Berndtson* von ihren Erfahrungen mit spezifisch künstlerischer Raumerschließung in Gestalt von Installation und Performance. Raumerfahrung als Bestandteil der Erinnerungskultur in einer Kirchenruine beschreibt *Christiane Kürschner* und *David Geiß* berichtet vom Kirchenraum im Erleben einer Asylbewerberin.

Hans-Jürgen Kutzner und Lutz Friedrichs

Die Wiederentdeckung des Raumes in der Evangelischen Theologie

THOMAS ERNE

I. Religiöse Raumerkundungen

„An einem Samstagabend um 23.00 Uhr kommen in die St.-Petri-Kirche in Lübeck bis zu 400 Menschen zu den ‚Petrivisionen‘. Die Wortbeiträge sind kurz, die Aktionen ungewöhnlich: Auftritt eines Kamels zum Thema ‚Wüste‘. In den Tiefen der Heizungsschächte singt eine Chorschola zum Thema ‚Hölle‘“¹.

Der Raum, so meine erste These, wird nicht in erster Linie in der Evangelischen Theologie wieder entdeckt, sondern in Evangelischen Kirchen. Beispielsweise am Samstagabend im Heizungsschacht von St.-Petri, also wenn man so will, im Dunkel derjenigen Zonen und Fragen, die in einem Kirchenraum noch nicht oder auch nie ganz aufzuklären sind.

Solche Re-Visionen des Kirchenraumes haben einen Hintergrund. Der Protestantismus befindet sich in einer Phase tief greifender Veränderungen. Die religiöse Praxis ist vielfältiger und vielschichtiger geworden wie auch die Lebensumstände und Biographien vielfältiger und vielschichtiger geworden sind. Diesen Veränderungen sucht die evangelische Frömmigkeit in den Räumen Ausdruck zu verschaffen, in denen sie feiert und lebt. Manche Kirchenräume wirken da wie ein zu eng gewordenes Kleid, andere erweisen sich als flexibel und wandelbar, etwa die Jazzkirche in Düsseldorf. Die Neanderkirche liegt inmitten von Kneipen, Brauhäusern und Restaurants. „Sie ist ideal für Jazzkonzerte, da ihr aus Schilf und Gips gearbeitetes barockes Tonnengewölbe eine Akustik bietet, die fast ohne Nachhall auskommt.“ Es ist die Wiederentdeckung eines barocken Tonnengewölbes als Raum für neue Klänge und zugleich die Wiederentdeckung einer subkutanen Emotionalität im biblischen Textraum. Denn der Modern Jazz ist eine „Musikfarbe, die den großen Texten aus der Bibel [...] gewachsen ist“, weil in dieser Musik „alle Farben des Lebens direkt und unmittelbar durchlebt“² werden.

Aber die Wiederentdeckung des Raumes in der Kirche ist nicht auf Kirchenräume beschränkt. Das Zelt steht für den Raum einer nomadischen Existenz. Wie die bewegliche Stiftshütte die anfängliche Weise der Gegenwart Gottes symbolisiert, ist

1 Klinke, Anette: Citykirche, in: Fermor, Gotthard / u.a. (Hg.): Gottesdienst-Orte. Handbuch Liturgischer Topologie, Leipzig 2007, 67-71, 69.

2 Holthaus, Dirk: Jazzkirche, in: Fermor (Hg.): Gottesdienst-Orte (Anm. 1), 182.

dieser Raum halbtransparent, verhüllt und unverhüllt zugleich, „prinzipiell ausgerichtet auf Außenstehende, Vorbeigehende, Vorbeikommende“³. Die „Ruine“ öffnet einen Raum, dessen „Bedeutungsspektrum [...] niemals vollständig erfasst“ werden kann, denn in ihm begegnet das „Ganze im Fragment“⁴. Und die Feuerwache? Ein „Raum, der sich [...] dem Zweck verdankt, dass die Menschen, die er zusammenführt, möglichst schnell an einem anderen Ort sein sollten“⁵, also die Feuerwehrleute möglichst schnell am Brandherd. Die Liturgie des Ortes ist folglich die eines jederzeit erwarteten plötzlichen Abbruchs. „Es kann jeden Moment zu Ende sein‘. Der Feuerwehrmann, der mir das sagt, meint eigentlich die Tätigkeit vor dem nächsten Alarm, merkt aber gleichzeitig, dass er mit diesem Satz eine andere irritierendere Wahrheit ausspricht.“⁶

Die Entdeckung einer solchen Gleichzeitigkeit von Bedeutungen in einem Raum, eine doppelten Codierung des Ausdrucks Ende, bei der ein alltäglicher Vorgang durchsichtig wird für einen religiösen Sinn, würde ich eine rekonstruktive religiöse Topologie nennen. Nicht-rekonstruktiv ist eine religiöse Topologie, wenn sie einen Topos nur als indexalische Ortsangabe begreift – z.B. Militär als Ort für Soldatengottesdienste⁷. Und naiv wäre eine religiöse Topologie, wenn sie bestimmte Orte identifiziert, die mit heiligen Energien aufgeladen sind, wie etwa der Jerusalemer Tempel mit einer Wolke aus göttlicher Energie, die so substanzhaft den Raum erfüllt, dass die Priester nicht mehr zum Dienst eintreten können (vgl. 1. Kön 8,11).

Aber nicht nur in der Kirche und in religiöser Perspektive wird der Raum wieder entdeckt. Die „Zentralität des Raumes als gegenwärtige Denk-Herausforderung“⁸ avanciert zu einem zentralen Thema der Moderne. Michel Foucault sieht in der Wiederentdeckung des Raumes sogar das charakteristische Merkmal einer ganzen Epoche: „Die große Obsession des 19. Jahrhunderts ist bekanntlich die Geschichte gewesen [...] Hingegen wäre die aktuelle Epoche eher die Epoche des Raumes. Ich glaube also, dass die heutige Unruhe grundlegend den Raum betrifft – jedenfalls viel mehr als die Zeit.“⁹

II. Vom Kirchenbau zum Kirchenraum

1. Kirche als Gebäude

In der Evangelischen Theologie hat die Erforschung der Kirchengebäude und ihrer Geschichte eine lange Tradition, besonders in Marburg¹⁰. 1947 wird der Evangelische

3 Kistenbrügge, Armin: Zelt, in: Fermor (Hg.): Gottesdienst-Orte (Anm. 1), 390.

4 Winkler, Vera-Sabine: Ruine, in: Fermor (Hg.): Gottesdienst-Orte (Anm. 1), 309. Siehe den Beitrag von Christine Kürschner in diesem Heft.

5 Bell, Desmond: Feuerwache in: Fermor (Hg.): Gottesdienst-Orte (s. Anm. 1), 103.

6 Bell: Feuerwache (Anm. 5), 106.

7 Vgl. Bautz, Thomas: Militär, in: Fermor (Hg.): Gottesdienst-Orte (Anm. 1), 263-269.

8 Failing, Wolf-Eckart: Die eingeräumte Welt und die Transzendenz Gottes, in: Ders. / Heimbrock, Hans-Günter: Gelebte Religion wahrnehmen, Stuttgart 1998, 91-122, 117.

9 Foucault, Michel: Andere Räume, in: Wentz, Martin (Hg.): Stadt-Räume, Frankfurt am Main, 1991, 66.

10 www.Kirchbau.info.de

Kirchbautag gegründet als Reaktion auf die Zerstörungen des Zweiten Weltkrieges. Er bietet bis heute im regelmäßigen Abstand ein Forum für Architekten, Kunstwissenschaftler und Theologen zur Diskussion aktueller Fragen des Kirchenbaus. Die Zusammenlegung des Kirchbautages¹¹ mit dem 1961 gegründeten EKD-Institut für Fragen des Kirchenbaus an der Philipps-Universität Marburg zeigt, welche Aufmerksamkeit in der Evangelischen Theologie und der Evangelischen Kirche dem Thema des Kirchenbaus gewidmet wurde – und nach wie vor gewidmet wird.¹² Aber die Erforschung des Kirchenbaus und die Wiederentdeckung des Raumes in der Kirche sind nicht dasselbe. Das ist meine zweite These.

Charakteristisch für die Erforschungen des evangelischen Kirchenbaus ist ein Raumverständnis, das sich am physikalischen Raum, dem Baukörper einer Kirche orientiert. Deshalb ist auch die Erforschung des Kirchenbaus mit der Frage nach der theologischen Bedeutung des gebauten, objektiven Raumes in einer Kirche des Wortes verbunden. Georg Langmaack, Architekt und Kirchbaumeister, spricht im Blick auf den Wiederaufbau nach dem Zweiten Weltkrieg von einer „ständigen Gratwanderung, in welcher der evangelische Kirchenbau seit den Tagen der Reformation begriffen ist [...] immer sich mühend um das rechte Verständnis des ‚Wortes‘, immer nach gültiger Gestalt suchend [...] hat die evangelische Kirche keine ihr eigene Form finden können“¹³.

Hintergrund dieser „Gratwanderung“ zwischen „rechtem Verständnis des Wortes“ und den Kirchengebäuden als „gültige Gestalt“ des Glaubens sind Traditionslinien, die sich bis ins Alte Testament verfolgen lassen. Dort finden sich die räumliche Gegenwart Gottes im repräsentativen Tempel und die kommunikative Gegenwart Gottes in der Liturgie der Synagoge. Während die Tempeltradition die religiöse Kommunikation relativiert, wird umgekehrt in der synagogalen Traditionslinie der gebaute Raum marginalisiert, denn die Synagoge ist ein Funktionsraum, dessen Bedeutung in der Ermöglichung der liturgischen Feier aufgeht.

Dieser synagogalen Linie ist die evangelische Theologie im Blick auf ihre Kirchengebäude mehrheitlich gefolgt. Kirchengebäude sind bis heute in evangelischer Perspektive „äußerer Rahmen für die gottesdienstliche Zusammenkunft und letzten Endes entbehrlich.“¹⁴ Deshalb kann Gottesdienst auch gefeiert werden „auf einem Platz unter dem Himmel, und wo Raum dazu ist.“¹⁵ Dieses Motiv einer Unabhängigkeit der christlichen Religion von Räumen ist in der Evangelischen Theologie ein

11 Aufschlussreich sind auch die Dokumentationen der Kirchbautage, z.B. Adolphsen, Helge / u.a. (Hg.): Sehnsucht nach heiligen Räumen – eine Messe in der Messe. Bericht und Ergebnisse des 24. Evangelischen Kirchbautages in Leipzig 2002, Darmstadt 2003.

12 Vgl. Schwebel, Horst: Eine Scheu vor großen Gesten. Protestantischer Kirchenbau aus theologisch-liturgischer Sicht, in: Stock, Wolfgang J. (Hg.): Europäischer Kirchenbau 1950-2000, München/u.a. 2002, 212-235.

13 Langmaack, Gerhard: Kirchenbau heute. Grundlagen zum Wiederaufbau und Neuschaffen, Hamburg 1949, 175.

14 Ricker, Christoph: Brücke zwischen Sehen und Hören. Kirchenpädagogik und ihre Vermittlungsfunktion, in: Klie, Thomas (Hg.): Der Religion Raum geben, Münster 2003, 140.

15 Luther, Martin: Torgauer Predigt von 1544, WA 49, 592.

Grundkonsens von Luther über Schleiermacher bis heute: „Die Umgrenzung des Raumes ist nur eine äußere Bedingung, mithin Nebensache, nicht ein Teil des Kultus selbst“¹⁶. Und Wilhelm Gräb formuliert im Blick auf die Resakralisierungstendenzen in der Gegenwart, dass „auch die kirchlichen Räume per se keine heiligen Räume sind“¹⁷. Allerdings fährt er fort: „Sie [die kirchlichen Räume] können zu solchen [heiligen Räumen] aus der Kraft der Ästhetik des Auratischen und Performativen werden“¹⁷. Noch pointierter und prinzipieller spitzt Horst Schwebel die klassische protestantische Grenzziehung zu: „Für das Heil der Menschen, für die Gottesbeziehung, ist die Gestalt des Kirchbaus irrelevant“¹⁸.

Mit dieser klaren Grenzziehung ist ein Erkenntnisgewinn verbunden. Naive Topologien, die von einer substanzhaften Vorstellung von Heiligkeit in Dingen, Orten und Gebäuden ausgehen, werden aus guten Gründen verabschiedet. Aber die Sehnsucht vieler Menschen nach einer besonderen Atmosphäre in Kirchenräumen, auf die die Kirchenraumpädagogik¹⁹ stößt, ist damit so wenig abgegolten wie die Möglichkeit, die Wilhelm Gräb in Erwägung zieht, es könne eine Kraft des Auratischen und Performativen in Kirchenräumen geben, die nicht „per se“, also substantiell, dem Raum zukommt, sondern kraft des „christlich-religiösen Gebrauchs“²⁰, den die Gemeinde von räumlichen Zeichen im Horizont des Unbedingten macht.

Eine Atmosphäre des Heiligen, die sich im Zeichengebrauch der Gemeinde konstituiert und eine heilige Atmosphäre, die der Raum konstituiert, sind nicht dasselbe. So zeichnen sich bei Gräb die Konturen eines anderen Raumverständnisses ab, ein Raum, der im subjektiven Vollzug überhaupt erst entsteht und vom objektiv gegebenen physikalischen Raum der Kirchenbauforschung zu unterscheiden wäre.

2. Kirche als Raum

Die großen theologischen Standardlexika, TRE und RGG, bieten einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung zu einem bestimmten Thema. Es spricht einerseits für die Bedeutung des Kirchenbaus, wenn in der TRE ein großer in historische Abschnitte gegliederter Artikel „Kirchenbau“²¹ zu finden ist. Ein Jahrzehnt später erscheint die RGG (4. Auflage). Auch dort findet sich ein umfassender Beitrag zum „Kirchenbau“²². Andererseits erweitert die RGG gegenüber der TRE das

16 Schleiermacher, Friedrich: Kurze Darstellung des theologischen Studiums. Kritische Ausgabe (Hg. v. H. Scholz 1830), 1830/1910, (§ 289) 111.

17 Gräb, Wilhelm: Gott ohne Raum – Raum ohne Gott?, in: Adolphsen (Hg.): Sehnsucht (Anm. 11) , 95-108, 104.

18 Schwebel, Horst: Kirchenbau-Raum-Gemeinde, in: Donner, Helmut (Hg.): Kirche und Kultur der Gegenwart, Hannover 1996, 134-145, 137.

19 Vgl. Klie: Raum (s. Anm. 14); Glockzin-Bever, Sigrid./ Schwebel, Horst (Hg.): Kirchen – Raum – Pädagogik, Münster 2002; Neumann, Birgit / Rösener, Antje: Kirchenpädagogik. Ein Arbeitsbuch, Gütersloh 2003.

20 Gräb: Gott ohne Raum (s. Anm. 17), 104.

21 Brandenburg, Hugo/u.a.: Kirchenbau I-V, TRE Bd. 18 (1989), 421-528.

22 Freigang, Christian/u.a.: Art. Kirchenbau, RGG⁴ Bd. 4 (2001), 1059-1160.

thematische Spektrum. Neue Stichwörter kommen hinzu, die in der TRE fehlen: Ein Beitrag zum „Raum“²³ in philosophischer, religionswissenschaftlicher und dogmatischer Hinsicht, außerdem ein Artikel „Raum, liturgisch-praktisch“²⁴, sowie ein Artikel zur „Kirchenraumpädagogik“²⁵.

In dieser Erweiterung des „Kirchenbaus“ um „Kirchenraum“ und um „Raum“ als theologisch-philosophischer Grundbestimmung sehe ich nicht nur einen äußerlichen Befund, sondern eine Erweiterung des Phänomenfeldes und der kategorialen Begrifflichkeit. Meine dritte These lautet: Erst mit der Wiederentdeckung des Raumes in der Evangelischen Theologie²⁶ gewinnt auch der Kirchenbau ein angemessenes Phänomenfeld und kategoriale Rahmung.

Was bedeutet die terminologische Unterscheidung von „Kirchenbau“ und „Kirchenraum“?

Zunächst nur dies, dass Raumerleben und architektonischer Raum nicht identisch sind. Das wussten auch die frühen Theoretiker des Kirchenbaus. Die These, „die Liturgie ist die Bauherrin“²⁷ des Kirchengebäudes, reagiert auf diese Differenz und sucht sie im Blick auf den Baukörper zu minimieren. Aber die am Leitfaden des Leibes entwickelte Raumkonzeption geht weiter. Sie kritisiert grundsätzlich die Unterscheidung von physikalischem Raum und Erlebnisraum als eine Abstraktion, der die cartesianische Unterscheidung von „res extensae“ und „res cogitans“ zugrunde liegt. Eine Art Zwei-Reiche-Lehre, die „von einem starren Gegensatz eines festen, in sich gleichsam geschlossenen Ichs und einer ebensolchen, an sich bestehenden Welt, die diesem Ich gegenübersteht“²⁸, ausgeht. Raum ist dann, wie auch bei Kant, eine leere Anschauungsform, die durch Dinge erst gefüllt wird. Charakteristisch für dieses Raumverständnis sind Grundrisse und Architekturzeichnungen, auf denen jedes Ding seine bestimmte Position in einem Koordinatennetz zugewiesen bekommt.

Ein anderes Raumverständnis ergibt sich, wenn man nicht nur von einer „Positions-räumlichkeit“, sondern auch von einer „Situationsräumlichkeit“²⁹ ausgeht. Der Raum wird dann entworfen vom Standpunkt eines konkreten Betrachters und ist nicht von der Situation abzulösen, in der ein leibliches Selbst diesen Raum erfährt. „Die Situationsräumlichkeit ist immer verbunden mit einem leiblichen Hier.“³⁰ Aber auch die Erschließung des Raumes in einer leiblichen Bewegung bleibt verbunden mit der Materialität und Konstruktion des gebauten Raumes. Die Architektur konstruiert so etwas wie ein „materielles Dispositiv“³¹, das die Raumerfahrung in leiblicher Bewe-

23 Hüttemann, Andreas / van den Brom, Luco: Art. Raum, RGG⁴ Bd. 7 (2004), 62-65.

24 Hofhansl, Ernst W.: Art. Raum, liturgisch und praktisch-theologisch, RGG⁴, Bd. 7 (2004), 65-66.

25 Ohlemacher, Jörg: Art. Kirchenraumpädagogik, RGG⁴, Bd. 4 (2001), 1266-1267.

26 Wesentliche Anregungen verdankt die Evangelische Theologie Failing: Welt (Anm. 8), 91-122.

27 Cornelius Gurlitt 1906, zitiert bei Schwebel, Horst: Art. Kirchenbau V, TRE Bd. 18 (1989), 514.

28 Failing: Welt (Anm. 8), 115.

29 Zu dieser Unterscheidung vgl. Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst, Frankfurt am Main 2000, 115.

30 Waldenfels: Selbst (Anm. 29), 115.

31 Mersch, Dieter: Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen, Frankfurt a. M. 2002, 62.

gung akzentuiert: „*Raumbildende Dinge*“ wie Wände, Fußboden, Dach, Fenster etc. „die den Raum *mit entstehen* lassen.“³² So entsteht der Raum zwar in gewisser Weise im subjektiven Handlungsvollzug, in der leiblichen Bewegung. Der gelebte Raum füllt nicht einen vorhandenen Baukörper nachträglich mit Leben wie einen leeren Container. Aber das materielle Dispositiv des gebauten Raumes geht nicht im Raumerleben, das es mit ermöglicht und strukturiert, einfach und umstandslos auf. Es bleibt ein Rückstand, ein Nichtauflösbares der Materialität, das sich als Widerstand und Irritation der Raumerfahrung und Raumdeutung bemerkbar macht.

Mit der Wiederentdeckung des Raumes am Leitfaden des Leibes ist eine doppelte Transzendenzerfahrung³³ verbunden, ein, wenn man so will, Raum des Religiösen, der theologisch bedacht werden will. In Richtung der „Materialität“ lässt sich eine Schwerkraft und Stummheit der Dinge beobachten, ein *Unsaßbares*, von dem alles Deuten und Erleben zwar bedingt ist, das es aber nie ganz in seinen Vollzug einholen kann. In Richtung der „Spiritualität“ dagegen zeigt sich im räumlichen Erleben ein Überschuss des *Noch-Nicht-Gesagten*. Der Raum modelliert einen Sinnhorizont, der auf paradoxe Weise als Grenze des Sichtbaren ein Unsichtbares sichtbar werden lässt. Insofern könnte man von der „Indirektheit“ aller Architektur reden. Vorzugsweise wird die Indirektheit aller Architektur im Kirchenraum spürbar.³⁴ Denn die Konstruktion des Kirchenraums lässt, indem sie Räumlichkeit eigens und als solche thematisiert, ein „[noch] *Ungebautes* und [ein immer] *Unbaubares* mit entstehen.“³⁵

Mit dem Raum als Dimension religiöser Erfahrung ist die Theologie auf „Räume“ in anderen Wissenschaften bezogen, auf den performativen Raum der Theaterwissenschaft, den Ritualraum der Ethnologie und Religionswissenschaft, den informellen Raum im öffentlichen Raum der Soziologie, auf den Textraum der Semiotik, der Psychopathologie des Räumlichen,³⁶ auf den kommunikativen und virtuellen Raum der Kommunikationstheorie und Medienwissenschaft, aber auch auf die veränderten Konzepte des physikalischen Raumes in den Naturwissenschaften.³⁷ Die Erforschung des Kirchenbaus ist nach wie vor von Bedeutung, vor allem im Blick auf die anstehenden Fragen der Umwidmung von Kirchengebäuden. Dies aber im Horizont der Frage nach dem Raum zu tun, eröffnet für die Evangelische Theologie ein interdiszi-

32 Waldenfels, Bernhard: *Architektonik am Leitfaden des Leibes*, in: Führ, Eduard/u.a. (Hg.): *Architektur im Zwischenreich von Kunst und Alltag*, Münster 1997, 45-61, 47.

33 Eine theologische Interpretation dieser doppelten Bewegung in Richtung des Materiellen und in Richtung des Spirituellen und ihrer wechselseitigen Bedingtheit leistet Günter Bader (*Die Abendmahlsfeier*, Tübingen 1993) in seiner faszinierenden Analyse des Abendmahls.

34 Im Anschluss an Hermann Schmitz deutet Manfred Josuttis (*Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*, Gütersloh 2002, 127-177) die Transzendenz des Kirchenraumes nicht als Erfahrung eines indirekt Mitgesetzten, sondern als Direktheit einer quasi-objektiven Realität, eine heilige Atmosphäre, der sich niemand (objektiv) in seinem leiblichen Spüren (*quasi-objektiv*) entziehen kann.

35 Waldenfels: *Architektonik* (Anm. 32), 59.

36 Vgl. Riedel, Ingrid: *Lebensträume – Lebensräume. Stufen inneren Wachstums*, Freiburg 1999. Allerdings spielt bei Riedel das materielle Dispositiv des Raumes bezeichnenderweise keine Rolle.

37 Vgl. Hüttemann, Andreas: *Art. Raum I. Philosophisch*, RGG⁴ Bd. 7 (2004) 63.

plinäres Gespräch, das zu der Diskussion mit Architekten³⁸ und Kunstwissenschaftlern hinzutritt, die seit jeher mit kirchlichen Bauwerken befasst sind.

Schließlich ist „Raum“ ein Grundphänomen des menschlichen Daseins überhaupt. Grundphänomene sind solche, die am Zustandekommen anderer Phänomene beteiligt sind. Raum ist mitgesetzt, wenn irgendetwas zum Thema wird, einschließlich des Raumes selbst. Man kann weder glauben noch über den Kirchenraum reden, ohne im Raum zu sein, der „bereits da ist, in irgendeinem Sinn begriffen, ausgelegt, wenn wir anfangen nach ihm zu fragen.“³⁹ Diese Doppelstruktur des Raumes, kategorial und phänomenal zu sein – die leibliche Selbstbewegung bildet den Raum, *indem* (aktual) und *in* dem (kategorial) sie sich bewegt⁴⁰ –, macht Räumlichkeit nicht nur zu einem Thema der systematischen Theologie,⁴¹ sondern zu einem Thema in allen theologischen Disziplinen.

Eine Konzentration auf den Kirchenbau und seine Geschichte wäre deshalb ein zu enger Zuschnitt. Es mag daher kein Zufall sein, dass bisher für „Standardwerke der Liturgik [...] der Kirchenraum [...] nur als Rahmenbedingung für den Gottesdienst, ähnlich wie Orgel oder wie Paramente“⁴² im Blick war. Anders verfahren dagegen die neueren Standardwerke. So verdankt sich die zentrale Stellung des Raumes in Karl-Heinrich Bieritz' Lehrbuch der Liturgik einer anderen Raumkonzeptionalisierung. Raum und Kirchenraum sind nicht mehr nur äußere Bedingung, weil und insofern Raum und Zeit selber gottesdienstliche Handlungsformen sind: „So wie gottesdienstliches Handeln den Lauf der Zeit unterbricht, Alltags-Zeit transzendiert und sich seine eigene Zeit schafft, begründet es auch den ihm eigenen *Raum*, den ausgegrenzten Fest-Bezirk, in dem es buchstäblich ‚Raum greifen‘ kann.“⁴³

III. Fragestellung und Aufgaben

Die Wiederentdeckung des Raumes in der Evangelischen Theologie und Kirche könnte das Missverständnis befördern, es sei ein einmaliger und abgeschlossener Vorgang gemeint. Da aber jede Wiederentdeckung zugleich mit einer Verdeckung verbunden ist, steht der Titel für einen transformativen Prozess, ein *semper reformanda*. Ich nenne deshalb zum Abschluss drei Aufgaben, die ich mit der (kontinuierlichen) Entdeckung des Raumes verbinde:

38 Natürlich gibt es auch Architekten und Architekturtheoretiker, die mit einem phänomenologischen Ansatz arbeiten, z.B. Meisenheimer, Wolfgang: *Das Denken des Leibes und der architektonische Raum*, Köln 2006.

39 Ströker, Elisabeth: *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Frankfurt am Main 1965, 8.

40 Geht man von der leiblichen Bewegung aus: „Wie ist eine leibliche Selbstbewegung denkbar, die sich einen Raum schafft, ohne dass dieser eigens vorgestellt wird?“, Waldenfels: *Selbst* (Anm. 29), dann ist die Kategorialität des Raumes nicht vorausgesetzt, sondern mitgesetzt.

41 Die Grundlinien dieses Programms entwickelt Elisabeth Jooß, deren Dissertation programmatisch den Titel „Raum“ trägt, vgl. Jooß, Elisabeth: *Raum. Eine theologische Interpretation*, Gütersloh 2005.

42 Raschzok, Klaus: *Der Feier Raum geben*, in: Klie (Hg.): *Raum* (Anm. 14), 112-135, 118f. Raschzok bezieht sich auf Christian Grethleins *Abriss der Liturgik*, Gütersloh 1989.

43 Bieritz, Karl-Heinrich: *Liturgik*, Berlin/New York 2004, 86.

1. Transformative religiöse Topologie

Der Protestantismus durchläuft gegenwärtig einen tief greifenden Transformationsprozess, der in der Frage nach der Zukunft seiner Kirchengebäude konkrete Gestalt gewinnt. Schrumpfende Mitgliederzahlen in einer schrumpfenden Gesellschaft legen den Schluss nahe, dass die Landeskirchen zu viele Kirchengebäude haben, die zudem für die veränderten Bedürfnisse falsch konzipiert sind. Es könnte aber auch sein, dass es nicht zu viele Räume, sondern zu wenig Ideen gibt. Denn die Diskussion um Zusammenlegung von Gemeinden, um Umwidmung, Abriss, Verkauf von Kirchen wird in der Regel einseitig unter ökonomischen Gesichtspunkten geführt. Woher aber sollen neue Ideen kommen? Meine These lautet: Wenn in Kirchenräumen dem noch Ungebauten und vielleicht gänzlich Unbaubaren nachgespürt wird, entwickeln sich neue Ideen. Das würde ich eine transformative religiöse Topologie nennen, die zur rekonstruktiven religiösen Topologie die prospektiven, zukunftsfähigen Aspekte hinzufügt. Es ginge dann darum, einen Kirchenraum nicht nur im Horizont der verschütteten, sondern der noch nicht oder nie ganz zu entdeckenden Möglichkeiten neu zu entdecken. Eine solche transformative religiöse Topologie könnte helfen, das Gewicht ökonomischer Argumente auszubalancieren. Aber Entdeckerfreude muss kultiviert und theologisch plausibilisiert werden. Eine Methode für eine transformative religiöse Topologie könnte z.B. das „Bibliodrama“⁴⁴ sein, wenn es seinen Gegenstandsbereich um den Textraum „Kirche“ erweitert. Oder das Modell von „playing arts“⁴⁵. In der Jugendkirche Stuttgart entdecken Jugendliche durch den fremden Blick der Künste und der Künstler den Kirchenraum und die in ihm präsenten religiösen Themen neu. Eine transformative religiöse Topologie kann am Widerstand der Materialität ansetzen, etwa im Heizungsschacht von St. Petri in Lübeck, oder mit der Liturgie beginnen, dem Spiel von Ordnung und Irritation, das den gewohnten liturgischen Rahmen überschreitet, wie die Aktion „Gesangbücher am Altar“ der Kirchentrotzjaner in der Matthäuskirche in Stuttgart (s. www.jugendkirche-stuttgart.de). Mein konkreter Vorschlag lautet: Bevor eine Kirche umgewidmet, abgerissen oder verkauft wird, sollte ein Moratorium eingelegt werden, das der Gemeinde und einer breiten Öffentlichkeit die Gelegenheit gibt, das Potential ihres Kirchengebäudes auszuloten. Wenn eine Gemeinde und Öffentlichkeit das Religiöse im Kirchenraum wieder neu entdeckt hat, kann sie über die Zukunft des Gebäudes, auch unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten, entscheiden.

2. Transformationen in der Gesellschaft

Kirchengebäude sind religiöse Zeichen im öffentlichen Raum. Sie sind von den Veränderungen der Gesellschaft ebenso betroffen wie sie diese Veränderungen mitgestalten. Die Frage nach der Zukunft eines Kirchengebäudes stellt sich daher auch im

44 Vgl. Warns, Else N. / Fallner, Heinrich: Bibliodrama als Prozess, Lüneburg ²1999.

45 Vgl. Riemer, Christoph / Sturzenhecker, Benedikt (Hg.): Das Eigene entfalten. Anregungen zur ästhetischen Bildung, Band 5, Beiträge aus der Arbeit des Burckhardthauses, Gelnhausen ²2000.

Horizont gesellschaftlicher Transformationen. Ich nenne nur einige Beispiele: Welche Bedeutung hat die Invarianz des Kirchenraums in einer mobilen Gesellschaft? Was bedeutet Materialität des Kirchenraums in einer Gesellschaft, die hauptsächlich in virtuellen Räumen lebt? Welche Konsequenz für die Gestaltung von Kirchen hat der demographische Wandel? Welche Folgen haben die Wanderungsbewegungen in die Stadt für die Dorfkirchen? Haben christliche Kirchengebäude in multireligiösen Wohnvierteln mit einem geringen Anteil an Kirchenmitgliedern eine Funktion, und wenn ja, welche? Müssen Kirchenräume ausdifferenziert werden, um den ausdifferenzierten Milieus gerecht zu werden? Bedarf es dazu eines Masterplans, der die Zukunft des gesamten Ensembles von Kirchen einer Stadt bzw. Region einbezieht? Und schließlich: Gibt es einen informellen Gebrauch des Kirchenraums diesseits der liturgischen Ordnung, und wenn ja, ist dieser wünschenswert?

3. Transformative Theologie

Die Theologie steht den Umformungsprozessen des Protestantismus in der modernen Gesellschaft nicht exterritorial gegenüber.⁴⁶ Sie ist Teil des Veränderungsprozesses, den sie reflektierend begleitet. Exemplarisch trägt Schleiermacher dieser Verflochtenheit Rechnung, indem er das Reflexionspensum und die wissenschaftliche Methode der Theologie auf die offenen Fragen der kirchlichen Praxis bezieht. Eine der wichtigen Aufgaben der wissenschaftlichen Theologie wäre dann folglich, die Frage nach der Zukunft der Kirche an exemplarischen Kirchengebäuden zu reflektieren, und zwar einerseits im Horizont der gesellschaftlichen Transformationen und andererseits im Blick auf die Transformation theologischer Konzepte, die sich aus dieser Problemlage ergeben. Um ein Beispiel zu nennen: Was bedeutet die Wiederentdeckung des Raumes in der Evangelische Kirche für das Verständnis von CA VII, wo Wort und Sakrament als die beiden hinreichenden Merkmale der wahren Kirche genannt werden? Es könnte dabei so etwas wie ein neues Handbuch entstehen, eine Typologie transformativer Topologien: Kirchen, die paradigmatisch sind für die kontinuierliche Wiederentdeckung des Raums im Kontext der gesellschaftlichen Veränderungen, Kirchen, die paradigmatisch sind für noch unentdeckte Räume und solche, auf die aus guten Gründen verzichtet werden kann.

⁴⁶ Vgl. Wagner, Falk: *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Tübingen 1999.

Raum, Glaube, Mensch und Kirche

Die Gottesbeziehung als räumliches Geschehen

TOBIAS WOYDACK

I. (Kirchen)Räume in der Gesellschaft

Von Michel Foucault stammt das Diktum, dass er vermute, der Raum sei im Gegensatz zur Zeit noch nicht gänzlich entsakralisiert.¹ Wie sehr das stimmt, lässt sich derzeit an einer Fülle von Publikationen und Tagungen ersehen, die insbesondere den Kirchenraum in seinen sakralen Dimensionen und Bedeutungsgehalten zu erschließen suchen. Die Notwendigkeit nach Verfahrensweisen mit überzähligen Kirchen, aber auch die Erfahrungen vertiefender Glaubenserfahrungen durch bewusste Raumwahrnehmung und -inszenierung legen die Frage nach dem „Raum“ überhaupt nahe. Gerade in den Bereichen der kirchlichen Praxis wie der Kirchenpädagogik oder der Arbeit der Innenstadtkirchen, für die es oft notwendig ist, das spezifische Kirchengebäude konzeptionell einzubinden, geht es wesentlich darum, eben jene Desakralisierung aufzuhalten. Die Kirchengebäude werden bewusst als „Andere“ und auch als „Heilige“ Räume inszeniert und schließen an ein Raumverständnis an, dass von eher phänomenologischen Wahrnehmungen und Interpretationen im Anschluss an Mircea Eliade, Rudolf Otto bis hin zu Manfred Josuttis her entwickelt ist: Räume haben unterschiedliche Machtsphären und bekommen dadurch ihren orientierenden Charakter. Sie bewahren die Historie von Land, Ort und Individuum, sind die Orte, an denen die herausragenden Ereignisse eines Gemeinwesens begangen werden. Sie sind aufgeladen mit Geschichte und Erinnerungen, Ausdruck des kollektiven und familiären Gedächtnisses und Ausgangspunkt und Zentrum der Stadt- bzw. Dorfentwicklung. Und Kirchenräume sind symbolträchtig: Sie überspannen das Zeitgefüge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einerseits, indem sie als christliche Kirchen als Ort der Hoffnung und der Sehnsucht immer auch auf eine noch ausstehende Zukunft verweisen. Andererseits verbinden sie als gebaute Hierophanien Kosmos und Erde, Gott und Mensch. Wie sehr wir Menschen solcher Räume und auch ihrer Wertschätzung bedürfen, zeigt nicht zuletzt die Geschichte der Gemeindezentren der 60er und 70er Jahre, die als rein funktionale Bauten offensichtlich den Bedürfnissen der Gemeinden nicht entsprachen, so dass sie größtenteils re-sakralisiert wurden: Ein ordentlicher Glockenturm musste her, das Gebäude brauchte einen anständigen Kir-

¹ Foucault, Michel: Andere Räume, in: Barck, Karlheinz / u.a. (Hg.): Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik, Leipzig 1990, 34-46.

chennamen, die Prinzipalstücke wurden nicht mehr verrückt und durch Stücke aus kostbarerem Material ersetzt, ein Raum fast ausschließlich für den Gottesdienst reserviert etc.²

Glaube und Raum stehen offensichtlich in einem Zusammenhang, zumindest erst einmal in einem Erfahrungszusammenhang: Gottesdienst braucht einen angemessenen Raum, und der zeichnet sich nicht dadurch aus, dass er rein funktional ist. Die protestantische Rückbesinnung auf den Schatz der kirchlichen Bauten hat eben nicht nur mit Notwendigkeit und neuen Fragestellungen angesichts knapper Kassen zu tun, sondern auch mit einem gemeindlichen Gefühl eines Frömmigkeitsdefizits in der unmittelbaren Vergangenheit in Bezug auf die Wertschätzung der Gottesdiensträume und den Umgang mit diesen.

II. (Kirchen)Räume und Theologie

Damit sind wir aber auch bereits bei einem grundlegenden Problem angekommen: Die De-Sakralisierung des Raumes entspricht ja zu einem erheblichen Teil protestantischer Grundüberzeugung. Dem evangelischen Glauben ist seit Martin Luther – je nach Ausrichtung mehr oder weniger – ein sakral- und kultkritischer Impetus inhärent: Für Luther war völlig klar und eindeutig, dass Kirchengebäude reine Zweckgebäude für die Durchführung des Gottesdienstes sind und nur Evangelium und Sakrament der Glaubenserfahrung dienen. Das lässt sich auch nicht mit dem Hinweis wegwischen, Luther habe seine Äußerungen zum Kirchenraum, wie z.B. die, dass der Ort des Gottesdienstes auch ein Schweinestall sein dürfe und man Kirchen, die als solche nicht mehr in Gebrauch sind, besser abreißen sollte, nur in Abgrenzung zu den Schwärmern seiner Zeit und dem katholischen Verständnis formuliert und sei darum heute anders zu lesen. Solche Argumentation rührt an den Grund protestantischer Überzeugung, welcher Couleur auch immer. Gott ist präsent in der Gemeinschaft der Gottesdienst-Feiernden, dort, wo sich sein Wort ereignet. Eine Kirche ist nicht der Ort dauerhaft göttlicher Präsenz, und darum ist sie grundsätzlich, vor allem jenseits der Nutzung als Gottesdienstraum, auch nicht heilig zu nennen. Gleichwohl ist sie ein besonderer Raum, nämlich dadurch, dass Luther auch fordert, „das nichts anders darin geschehe, denn das unser liebr Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang.“³ Der gottesdienstliche Raum ist reserviert für die Gottesbeziehung, und somit, gleichsam durch die Hintertür, doch wieder sakralisiert, ausgesondert und unterschieden von allen anderen weltlichen Gebäuden. Nicht zuletzt in der Folge dieser Bestimmung Luthers sind viele protestantischen Kirchen bis in die Gegenwart hinein jenseits der Gottesdienstnutzung verschlossen. Diese durchaus ambivalenten Bedeutungszuschreibungen des Kirchenraumes spiegeln sich auch bis heute in der Kirchaugeschichte wi-

2 Vgl. dazu Görbing, Martin/u.a. (Hg.): Planen – Bauen – Nutzen. Erfahrungen mit Gemeindezentren, Bild und Raum Bd. 3, Gießen 1981.

3 Luther, Martin: WA 49, 588, 16ff.

der. In einzelnen Epochen wurde zwar eher der sakrale Gehalt hervorgehoben, in anderen eher der profane, aber immer standen beide beieinander. Bei aller Ambivalenz ist immer die Einsicht zentral gewesen, dass der Gottesdienstraum selbst für die Gottesbeziehung unbedeutend ist. Die Kirchenräume lassen sich deshalb auch den *Adiaphora* aus der Konkordienformel zurechnen, „welche in Gottes Wort weder geboten noch verboten sind, sondern von guter Ordnung und Wohlstandes willen in die Kirche eingeführet sind.“⁴ Daraus ergibt es sich auch, dass die Frage nach dem „Raum“, speziell dem Kirchenraum, nie wirklich ein prominentes Thema der Theologie im engeren Sinne, also direkt die Beziehung zwischen Gott und Mensch und das göttliche Heilshandeln betreffend, war. Horst Schwebel, langjähriger Direktor des Institutes für Kirchenbau in Marburg, konstatiert: „Dem immer wieder geäußerten Wunsch nach einer Theologie des Kirchenraums muss neutestamentlich und reformatorisch entgegengehalten werden, dass es eine solche Theologie nicht gibt und auch nicht geben kann, weil das kirchliche Gebäude, weil der Kirchenraum kein *medium salutis* ist. Für das Heil des Menschen, für die Gottesbeziehung ist die Gestalt des Kirchenbaus irrelevant.“⁵ Die Entscheidungen darüber, wie eine Kirche gebaut werden sollte, waren in erster Linie immer eher kulturell und lokalhistorisch geprägt. Es gab wohl nur eine Phase kirchlichen Bauens, in der sich ein theologisches Programm explizit programmatisch im Kirchenbau niedergeschlagen hat, und zwar in der Phase der genannten Gemeindezentren mit Mehrzweckräumen in den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts, als es theologischer *mainstream* war, „Kirche für Andere“ sein zu wollen: Gottesdienst war der Dienst am Nächsten und der Welt, die Unterscheidung von sakral und profan sollte aufgehoben sein und folgerichtig entstanden die niederschweligen, multifunktionalen Gemeinderäume, die heute als „ein bedenkenswerter Fehlschlag mit langer Vorgeschichte“⁶ verstanden werden. Ein klares Verständnis evangelischer Kirchengebäude als Profanbau, aus einer theologischen Überzeugung redlich und überzeugt gewonnen, widersprach den gesellschaftlichen Zuschreibungen an die Kirchengebäude und war somit zum Scheitern verurteilt. Vielleicht wird darum gegenwärtig die „Sakralität“ der Kirchengebäude so wertgeschätzt und neu als Pfund entdeckt, mit dem es zu wuchern gilt. Die phänomenologische Wahrnehmung des „heiligen Raumes“ und die theologische Überzeugung des „profanen Kirchräume“ sind nicht wirklich kompatibel miteinander. Ebenso wenig überzeugend ist die gegenwärtige kirchliche Umgangspraxis mit Räumen, die bei differenzierter Betrachtung je nach Fragestellung und Notwendigkeit die eine oder die andere Seite stark macht und auch instrumentalisiert. Einerseits werden Kirchen als heilige Gebäude inszeniert, andererseits werden sie als profane

4 BSLK, Gütersloh³ 1991, 830. Der Text fährt fort: „an sich und für sich selbst kein Gottesdienst, auch kein Teil desselben sind.“ Das heißt auch, wenn man es ernst nimmt, dass die Steine einer Kirche nicht predigen können, wie es gerne formuliert wird!

5 Schwebel, Horst: Die Kirche und ihr Raum. Aspekte der Wahrnehmung. in: Glockzin-Bever, Sigrid/Schwebel, Horst (Hg.): Kirchen – Raum – Pädagogik, Münster 2002, 9-30, 15.

6 Failing, Wolf-Eckart/Heimbrock, Hans-Günther: Gelebte Religion wahrnehmen, Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, Stuttgart 1998, 94.

Gebäude aufgegeben. Manifest schließlich werden die Schwierigkeiten dort, wo versucht wird, Argumente für oder gegen eine Kirche in Form von möglichst objektiven Kriterien zu finden, wo nachkirchliche Nutzungen überlegt werden, wo Kirche oftmals ganz überrascht scheint ob der Anzahl derjenigen, die sich plötzlich in diese Diskussionsprozesse einschalten: Gemeindemitglieder, nichtkirchliche Anwohner, Stadtplaner, Denkmalpfleger und Architekten, um nur einige zu nennen. Und oftmals, diese Erfahrung werden viele Architekten kennen, steht die Kirche als Bau- und Hausherrin vor der Schwierigkeit, gar nicht genau benennen zu können, als was und wie sie ihre Gebäude verstanden wissen möchte und wie mit ihnen umzugehen und sie zu gestalten seien – zumindest nicht genuin theologisch, also die Beziehung zwischen Gott und Mensch betreffend. Und das ist ja schließlich das Feld, auf dem die Kirche ihre Deutungskompetenz und -hoheit beansprucht. Die Aufgabe besteht also darin, sich der Frage anzunähern, ob nicht doch theologisch in Bezug auf die Frage nach dem „Raum“ Substantielles zu gewinnen ist – um von dieser Warte aus Rückschlüsse auf den Umgang mit den manifesten Kirchenräumen zu ziehen. Der Theologie als Geisteswissenschaft kommt dabei der sogenannte „spatial turn“⁴⁷ der Kulturwissenschaften zugute, durch den in den letzten Jahren immer mehr „Räumlichkeit“ als grundlegendes Wesensmerkmal menschlicher Existenz und Mittel menschlicher Wirklichkeitskonstruktion verstanden wird und von dort aus neue Erkenntnisse gewinnt. Ein „Raum“ ist mehr als ein dreidimensionales Gebilde, das sich in den Kategorien von Länge mal Breite mal Höhe letztgültig bestimmen lässt, und wie es die euklidische Geometrie in unserem Bewusstsein verankert hat. Ich werde im Folgenden die meines Erachtens wesentlichen Erkenntnisse der neueren Raumsoziologie, wie sie insbesondere Martina Löw entwickelt und zusammengestellt hat, für die Frage nach einem theologischen Raumverständnis darstellen.⁸

III. Was ist ein Raum?

Bereits für Immanuel Kant war der Raum eine a priori für den Menschen notwendige Vorstellung, um dem Wahrgenommenen im Bewusstsein eine Ordnung und Form zu geben. „Der Raum ist bloß die Form der äußeren Anschauung, aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschaut werden kann, und kein Correlatum der Erscheinungen, sondern die Form der Erscheinungen selbst. Der Raum also kann absolut (für sich allein) nicht als etwas Bestimmendes in dem Dasein der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenstand ist, sonder nur die Form möglicher Gegenstände.“⁹ Mit dieser Feststellung war der Boden bereitet, der mit dem „spatial turn“ dazu führt, Raum als ein menschliches Konstrukt der Wirklichkeitserfahrung anzusehen: Räume selbst sind nichts Objektives, sondern eine abstrakte Größe, die sich als prozesshafte

7 Vgl. dazu Baumann, Sigurd: *Theology in its Spatial Turn: Space, Place and Built Environments Challenging and Changing the Images of God*, in: *Religion Compass* 1/3 (2007), 353–379.

8 Vgl. dazu und dem folgenden: Löw, Martina: *Raumsoziologie*, Frankfurt am Main 2001.

9 Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Frankfurt am Main ²1996, 417.

Akte relationaler Beziehungskonstruktion in Bezug auf materielle Güter und andere Lebewesen in Form praktisch-konkreter Platzierungen und subjektiver Aneignung und (unbewusster) Interpretation beschreiben lassen. Mit verschiedenen Beispielen lassen sich diese Zusammenhänge erschließen. Allein der vielfältige semantische Gebrauch des Wortes „Raum“ macht deutlich, wie sehr wir uns relational zu unterschiedlichen Größen in Beziehung setzen: Wir reden vom „Lebensraum“, bezeichnen Städte oder Stadteile als „Raum“ – auch Institutionen werden als „Raum“ verstanden („Die Versicherer im Raum der Kirchen“). Diese Raumwahrnehmungen sind in erster Linie gesellschaftliche Beschreibungen relationaler Anordnungen: dadurch, dass etwas zu diesem Raum gehört, gehört anderes gleichzeitig nicht dazu und die Verhältnismäßigkeit von Zugehörigem und Nicht-Zugehörigem wird ausgedrückt. Auch in unseren täglichen Vollzügen konstituieren wir permanent Räume. Wenn wir ein Zimmer betreten, nehmen wir einen Raum wahr, machen wir eine Raumerfahrung. Diese konstituiert sich durch die Materialien des Interieurs und durch andere Menschen. Beim Betreten eines Zimmers, in dem sich viele Menschen befinden, ist die Raumerfahrung eine andere, als wenn man das gleiche Zimmer betritt und niemand darin ist. Wir finden also Faktoren vor, die unsere Raumwahrnehmung bestimmen und sind in der Folge permanent damit beschäftigt, zumeist unbewusst, uns und unsere Umwelt zu Räumen zu synthetisieren, d.h. uns in unserem Verhältnis zu uns umgebenen Gütern und Lebewesen räumlich zu verorten. Diese Syntheseleistung ist dadurch geprägt, dass „über Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Erinnerungsoptionen [...] Güter und Menschen zu Räumen zusammengefasst“¹⁰ werden. Dies geschieht im Alltag und individuell zumeist sehr repetitiv, d.h. nicht reflektiert, sondern routiniert, wie wenn wir unsere eigene Wohnung betreten oder ähnliches. Neben dieser „automatischen“ Raumkonstitution steht aber auch immer die Möglichkeit, raumschaffend aktiv tätig zu werden: durch das Er- und Einrichten von Gebäuden und Räumen, durch das Sich-Positionieren anderen Menschen gegenüber. Je nachdem, wo ich in einem Zimmer sitze oder stehe, verändert sich meine Raumwahrnehmung. Auch dieses Platzieren ist immer ein relationales Geschehen, d.h. ich ändere meine Anordnung in Bezug auf Gegenstände oder andere Menschen. Schließlich sind noch zwei Momente der Raumkonstitution für unsere Zusammenhänge wichtig: Zum einen ist die individuelle Raumsynthese natürlich wesentlich geprägt von institutionalisierten Raumkonstitutionen. Wir Menschen denken uns nicht jedes Mal neu aus, dass ein Wohnzimmer ein Wohnzimmer ist und wie es aussieht, sondern nehmen Zimmer als Wohnzimmer wahr, weil diese typische Raumkonstitution oft genug von vielen über einen langen Zeitraum wiederholt wurde. „Institutionalisierte Räume sind demnach jene, bei denen die (An)Ordnung über das eigene Handeln hinaus wirksam bleibt und genormte Syntheseleistungen [...] nach sich zieht.“¹¹ Das heißt nicht, dass diese Räume dauerhaft genau gleich sind und sein müssen – auch das deutsche Wohnzimmer verändert von Generation zu Generation seine konkrete Gestalt –, aber

10 Löw: Raumsoziologie (Anm. 8), 159.

11 Löw: Raumsoziologie (Anm. 8), 164.

dass es gleichwohl Regeln und Ressourcen gibt, die gesellschaftlich bestimmt sind – das Wohnzimmer ist in den seltensten Fällen zugleich Abstellkammer. Zum anderen sind in den institutionalisierten Raumkonstitutionen Regeln und Ressourcen eingebettet. Die Regeln beschreiben Verfahrensweisen und Aushandlungsprozesse in sozialen Beziehungen. Ressourcen beschreiben materiell und symbolisch die Mittel, durch die der inhaltliche Gehalt der Routinen gewonnen wird. Einerseits werden die Regeln und Ressourcen im Handeln verwirklicht. Andererseits strukturieren bzw. steuern die Regeln und Ressourcen das Handeln gleichzeitig. Somit können sie Handlungsmöglichkeiten sowohl eröffnen als auch einschränken, indem sie räumliche Strukturen bilden, in denen wir Menschen uns immer bewegen und zu denen wir uns verhalten. Regeln und Ressourcen ermöglichen, dass Menschen überhaupt miteinander agieren können. Kirchengebäude sind institutionalisierte Räume par excellence. Menschen verhalten sich anders in diesen Gebäuden, sie reden leiser und bewegen sich langsamer, weil die gesellschaftlichen Regeln es so vorsehen. Sie sind entstanden u. a. durch die ständige Reproduktion der Routinen Ritual, bzw. Liturgie, wie z. B. die Predigt oder die Austeilung des Abendmahls. In diese Routinen sind bestimmte Regeln und Ressourcen eingeschrieben: So predigt beispielsweise die Predigerin von der Kanzel und die Liturgin steht am Altar, während die Gemeinde in den Kirchenbänken sitzt. Daraus ergeben sich räumliche Strukturen, die aus diesen Regeln immer wieder neu produziert werden und das Handeln, bzw. die Raumkonstituierung im Kirchengebäude für alle Beteiligten strukturiert. Es ist eben z. B. nicht denkbar, dass sich die Gemeindeglieder beim Abendmahl selbst am Altar bei Brot und Wein bedienen wie bei einem Buffet, währenddessen die Pfarrerin unbeteiligt daneben steht. Darin liegen gleichzeitig absichernde Ressourcen: Die Gemeinde bekommt das Wort und Sakrament zugesprochen bzw. angeboten, und spricht es sich nicht selbst zu bzw. nimmt es sich nicht selbst.

IV. Raumtheologie statt einer Theologie des (Kirchen)Raumes

Gott ist all das, was wir Menschen nicht sind – überräumlich, überzeitlich und allmächtig. In Beziehung zum ihm können wir Menschen aber nur als räumliche Wesen treten, eben weil wir immer räumlich sind. Das heißt, auch die Gottesbeziehung lässt sich als ein räumliches Geschehen verstehen, allzumal wenn „Raum“ als abstrakter Begriff für ein relationales Beziehungsgeschehen verstanden wird. Im Fall des Glaubensraumes heißt das, dass es sich um die räumliche Erfahrung einer unendlichen Differenz handelt, eben zu dem, der all das ist, was wir nicht sind und sich uns doch gnädig zuwendet. Dadurch hat er das Beziehungsgeschehen grundsätzlich ermöglicht, aber auch der (gläubige) Mensch konstituiert diesen Raum der Gottesbeziehung mit: Er nimmt ihn individuell wahr, er kann sich in ihm verhalten, er positioniert und platziert sich, routiniert oder reflektiert, relational zum Heiligen, synthetisiert den Beziehungsraum über Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Erinnerungsoptionen, und nutzt ihn als Konstruktion von Wirklichkeit und Sinnfindung. Auch diese individuellen Gottesraumprozesse sind wesentlich geprägt von einem institutionalisierten

Raum, nämlich durch die Institution Kirche, durch Regeln und Ressourcen. Die beiden zentralen Regeln für das protestantische Christentum für die Gottesbeziehung sind der Gottesdienst mit Wort und Sakrament und der Maßstab der heiligen Schrift als die Möglichkeit und Grenzen, mit Gott in Beziehung zu treten. Die wesentliche Ressource, der inhaltliche Grund, liegt in der Überwindung der Macht des Todes, der Auferstehungshoffnung und der Sündenvergebung durch den Gott, der sich selbst zum Menschen gemacht hat. Der Mensch wird hinein genommen in die räumliche, zeitliche und allmächtige Unbeschränktheit Gottes dergestalt, dass er sich in seiner Grundbestimmung erfahren und verorten kann, als produktive und konstruktive Selbsterfahrung. Diese Regeln und diese Ressource ermöglichen, dass Gott und Mensch überhaupt erst miteinander agieren können.

Solcher Art könnte ein Ansatz zur Frage nach der Räumlichkeit der Beziehung zwischen Gott und Mensch skizziert sein. „Raumtheologie“ meint also nicht, von einer Theologie des Kirchenraumes auszugehen, sondern Gottesbeziehung und Gotteserfahrung als räumliches Geschehen in Form einer relationalen Differenzerfahrung zu begreifen. Dabei wird v. a. die immer gegebene Räumlichkeit des Menschen ernst genommen. In den Debatten über Kirchenräume wurde immer wieder, quasi als anthropologisches Zugeständnis, genau diese permanente räumliche Verortung von Menschen in ihren vielfältigen Dimensionen (als symbolischer Raum, gelebter Raum, Erfahrungsraum oder Beziehungsraum) als Argument dafür angeführt, dass Menschen Kirchengebäude *brauchen*.¹² Eine Theorie der räumlichen Beziehung zwischen Mensch und Gott radikalisiert das Verständnis der räumlichen Grundkonstitution des Menschen: Wenn der Mensch immer räumlich ist, dann ist er das auch in seiner Gottesbeziehung. Damit dreht eine Theologie des Raumes auch die Fragerichtung um: Nicht mehr von den manifesten Kirchenräumen aus hin zu (in ihnen und durch sie) möglichen Gotteserfahrungen, sondern von der Beziehung zwischen Mensch und Gott hin zu Folgerungen für Nutzung und Bedeutungen der Kirchenräume. Diese Fragerichtung entspricht der eigentlichen Frage- und Aufgabenstellung von Theologie.

V. Raumtheologie und Kirchengebäude

Im Gegensatz zum Raum als abstraktem Begriff ist ein Ort eine konkret lokalisierbare und beschreibbare Größe. Die Orte sind wesentliche Momente des räumliche Konstitutionsprozesses: Wenn wir uns an den ersten Kuss oder andere besondere Erfahrungen in unserem Leben erinnern, dann sehen wir vor unserem inneren Auge immer den Ort des Ereignisses mit; alle Platzierungen, die wir vollziehen oder wahrnehmen, sind immer örtlich. Die individuellen Orte, die sich mit den Wahrnehmungs- und Erinnerungsprozessen in Bezug auf den Beziehungsraum zwischen Mensch und Gott verknüpfen, können sehr vielfältig sein. Die Bandbreite reicht von dem eigenen Schlafzimmer, in dem man jeden Abend ein Gute-Nacht-Gebet spricht, über Orte, an denen man in existentieller Not Gott um seine Hilfe anruft, bis hin zu Meer, Bergen

¹² Vgl. dazu v.a. Bollnow, Otto Friedrich: Mensch und Raum, Stuttgart ⁸1997.

und Wäldern, die in ihrer Erhabenheit und Grenzenlosigkeit Menschen an Gott denken lassen. In seiner institutionalisierten Form hat der Beziehungsraum zwischen Mensch und Gott allerdings nur eine Lokalisierung: das Kirchengebäude. Dies bedeutet, dass Kirchengebäude Menschen die Erfahrbarkeit Gottes annehmen lassen.¹³ Dieses Annehmen hat einen doppelten Sinngehalt. Zum einen ist es verstehbar im Sinne von vermuten. Die in der Institution Gemeinde bzw. Kirche eingebetteten Routinen, Regeln und Ressourcen für die Gottesbeziehung sind natürlich auch für einzelne Individuen relevant. Anders gesagt: Weil Gemeinden in ihren Gebäuden in Form von Gottesdiensten durch Predigt, Liturgie und Ritual Gotteserfahrungen machen, darum sind diese Orte in der Wahrnehmung und Erinnerung des Individuums untrennbar mit der Möglichkeit der Gottesbeziehung verknüpft. Daraus ergibt sich auch der zweite Sinngehalt von annehmen, nämlich das sich Öffnen und Einlassen. Durch die konstitutive Verknüpfung von Ort und Raum platzieren sich Kirchenbesuchende im Beziehungsraum zwischen Mensch und Gott. Unabhängig davon, in welcher Form sie das tun, fließen die eingelagerten Regeln und Ressourcen und die Vermutung der Möglichkeit von Gotteserfahrung in die Wahrnehmung mit ein. Daraus ergibt sich eine grundsätzliche Erwartungshaltung, die den Menschen in Kirchengebäuden besonders offen sein lässt dafür, auf das Rufen Gottes zu antworten. Wo dieses gelingt, ist der Kirchenraum der Ort, an dem Menschen den Beziehungsraum zu Gott wahrnehmen und diesen in einem dritten Sinn annehmen können, nämlich so, wie man ein Geschenk annimmt. So verstanden sind Kirchen weder rein funktionale Gebäude, die neutral zur Gottesbeziehung wären, noch heilige Orte (der Anwesenheit Gottes) – sie sind institutionalisierte Orte, die Menschen sinn- und identitätsstiftend die relationale Differenz zu Gott räumlich erfahren lassen. Dies aber tun sie individuell – und genauso wie die Bedeutungsdimensionen Gottes unendlich sind, sind auch die individuellen Gottesraumkonstitutionen unendlich – die Bedeutungsgehalte des Heiligen sind nie abgeschlossen. Die institutionellen Orte der Gottesbeziehung fließen immer in den individuellen Konstitutionsprozess mit ein, das heißt sie, können produktiv oder hinderlich sein – entweder sie fördern die sichernde Routine, oder sie fordern zur Auseinandersetzung. Kirchen fließen in die Wahrnehmung des Beziehungsraumes mit ein und können ihm neue, befremdende und beheimatende Impulse geben. Beides ist gut für das Beziehungsgeschehen, dass ja ein lebendiges sein soll, und der einzelne Mensch kann sich verhalten, entscheiden und platzieren. Diesen Beziehungsraum zu erkunden ist die eigentliche Glaubenserfahrung. Darum kann es bei der Frage nach einem Kriterium für oder wider ein Kirchengebäude und bei der Frage danach, wie Kirchen zu gestalten sind, eigentlich nur eine Maßgabe geben, nämlich die, dass die Institution Kirche, natürlich im Rahmen der gesellschaftlichen Normen, möglichst unterschiedliche Räume bereit hält, um vielfältige individuelle Auseinandersetzungs-, Wahrnehmungs- und Erinnerungsprozesse zu ermöglichen. Dazu gehört eben auch das Gemeindezentrum. Wichtig ist nur,

13 Vgl. dazu Gross, Gisela / Woydack, Tobias: Der Kirchenraum – Thesen (2002), in: Brandt-Hinrichs, Friedrich / u.a. (Hg.): Räume riskieren, Reflexion, Gestaltung und Theorie in evangelischer Praxis, Kirche in der Stadt Bd. 11, Schenefeld 2003, 151-153.

dass ein Gottesdienst darin stattfindet – sonst verliert eine Kirche langfristig ihre gesellschaftliche Zuschreibung. Für das Verständnis von Kirchengebäuden als institutionalisierte Orte der Gotteserfahrung kann gelten, was Henning Luther für Predigten gefordert hat: Das Kirchengebäude „schlägt sich weder auf die Seite derer, die ungebrochen die Anwesenheit Gottes, noch auf die Seite derer, die unbefragt die Abwesenheit Gottes behaupten. [Es] hält sich gerade an der Grenze zwischen beiden Aussagen auf und versucht, die Differenz zwischen beiden und den Widerspruch fruchtbar zu machen.“¹⁴ Es ist weder nur heilig, noch nur profan, sondern hat aus raumtheologischer Perspektive seinen Ort genau auf der Grenze. Diese Grenze zu inszenieren und baulich umzusetzen ist die Aufgabe der Architektur. Diese Grenze wahrzunehmen und für die individuelle Gottesbeziehung fruchtbar zu machen ist die Aufgabe der Kirchenpädagogik.

14 Luther, Henning: Frech achtet die Liebe das Kleine, Stuttgart 1991, 13.

Heilige Räume im Protestantismus – gibt es das?

PETER ZIMMERLING

Die außerhalb der Gottesdienstzeiten geschlossene Kirche war jahrhundertlang ein Symbol für die Bedeutung des Raumes im Protestantismus. Die Reformation hat zu einer Entsakralisierung des Kirchenraumes geführt. Er wurde in der Folgezeit weithin rein funktional verstanden. Es wäre ein lohnendes Forschungsprojekt, einmal der Frage nachzugehen, ob die protestantische Entsakralisierung des Kirchenraumes den neuzeitlichen Säkularisierungsprozess der europäischen Gesellschaften beschleunigt hat. In katholischen Gegenden halten demgegenüber bis heute die überall in der Landschaft unübersehbaren Wallfahrtskirchen und -kapellen, Wegkreuze und Kreuzwege die Erinnerung an Gottes Präsenz in der Welt sinnfällig fest: Es gibt eine transzendente Wirklichkeit jenseits des naturwissenschaftlich Wägbaren und Messbaren. Auf die Spitze getrieben wurde die protestantische Tendenz zur Entsakralisierung des Kirchenraumes durch Bauprogramme der 1960er und 1970er Jahre, unsakrale, dafür aber menschnahe kirchliche Räume zu schaffen – nach dem Motto: Gemeindehaus statt Kirche. Quer zu dieser Entsakralisierung des protestantischen Kirchenraumes erleben wir seit einigen Jahren gesamtgesellschaftlich eine neue Hochschätzung des Raumes. „Während im Protestantismus die Entwicklung zu einer Aufwertung des Gottesdienstes und zu einer Abwertung des Sakralraums geführt hat, gilt für die säkulare Öffentlichkeit der Gegenwart das Umgekehrte: Geringschätzung des Gottesdienstes bei einer Hochschätzung des Raumes.“¹ Diese neue Hochschätzung des Raumes zeigt sich z.B. an der Wiederentdeckung historischer Gebäude und an der damit verbundenen Investitionsbereitschaft für deren Renovierung bzw. Wiederaufbau. In diesen Zusammenhang gehören auch die Abkehr von der reinen Zweckbauweise und eine an markanten Stellen zu beobachtende Resakralisierung der Architektur, die z.B. an der architektonischen Gestaltung von Einkaufszentren, Kinozentren, Bahnhöfen und Flughafenhallen, ja sogar von Autoproduktionsstätten sichtbar wird.

Die Wiederentdeckung des Raumes machte auch vor dem Protestantismus nicht Halt. Das enorme Interesse und Engagement beim historischen Wiederaufbau der Dresdner Frauenkirche ist vielleicht das eindrucklichste Beispiel für diese Trendwende. Der Versuch, Kirchen durch multifunktionale Gemeinderäume zu ersetzen, muss als

1 Ricker, Christian: Brücke zwischen Sehen und Hören. Kirchenpädagogik und ihre Vermittlungsfunktionen, in: Klie, Thomas (Hg.): Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen, Münster 2003, 142.

gescheitert betrachtet werden.² Die überwiegende Mehrzahl der Kirchenmitglieder – gerade auch der Kirche entfremdeter Menschen – scheint eine Sehnsucht nach sakralen Räumen zu besitzen. Das zeigt sich z.B. an der Beobachtung, dass, vor die Wahl gestellt, Kirche oder Gemeindehaus aufzugeben, Kirchengemeinden heute eher das Gemeindehaus verkaufen und entsprechende Räume in die wilhelminische Kirche einbauen lassen, als die Kirche aufzugeben. Eine „gemütliche“ Gestaltung von Kirchen genügt ihnen offensichtlich nicht. Sie empfinden eine Diskrepanz zwischen den großen Worten der Liturgie und dem als Mehrzweckbau gestalteten Gemeindezentrum. Die neue protestantische Hochschätzung des Kirchenraumes zeigt sich darüber hinaus an der Forderung, die Kirchen auch außerhalb der Gottesdienstzeiten offen zu halten, an der Entstehung und schnellen Verbreitung der Kirchenpädagogik,³ aber auch daran, dass der Raumbezug spirituellen Lebens zum Untersuchungsgegenstand der wissenschaftlichen Praktischen Theologie geworden ist.⁴ 1997 erhob Wolf-Eckart Failing die Forderung, Praktische Theologie als „eine theologische Theorie von möglichen Räumen und Orten gelebter christlicher Religion und den dort zu machenden Erfahrungen einer als christlich zu identifizierenden Praxis“ zu entwickeln.⁵ Im Folgenden möchte ich zunächst an Hand von persönlichen Erfahrungen zeigen, dass es in der evangelischen Spiritualität schon vor der jüngsten Trendwende ein Bewusstsein für die besondere Qualität von Kirchenräumen gegeben hat. In einem zweiten Punkt folgen biblische und kirchengeschichtliche Einsichten. Drittens sollen exemplarisch drei neuere praktisch-theologische Deutungen von Kirchenräumen diskutiert werden. Den Abschluss bilden eigene Thesen für einen angemessenen evangelischen Umgang mit Kirchenräumen.

1. Persönliche Erfahrungen mit der Atmosphäre besonderer Räume⁶

Die folgenden Erfahrungen sollen ein Dreifaches bewirken: Zum einen möchte ich dazu anregen, entsprechende eigene Erfahrungen zu erinnern; zum anderen geht es mir darum zu zeigen, dass die Sensibilität für die Atmosphäre von besonderen Räu-

2 Vgl. dazu im Einzelnen Woydack, Tobias: Der räumliche Gott. Was sind Kirchengebäude theologisch? Schenefeld 2005, 93ff.

3 Dazu ausführlich: Klie: Raum (Anm. 1); Glockzin-Bever, Sigrid/Schwebel, Horst (Hg.): Kirchen – Raum – Pädagogik, Münster 2002; Rupp, Hartmut (Hg.): Handbuch Kirchenpädagogik. Kirchenräume wahrnehmen, deuten und erschließen, Stuttgart 2006.

4 Vgl. dazu die neuere Dissertation: Woydack: Gott (Anm. 2) und die Habilitation: Umbach, Helmut: Heilige Räume – Pforten des Himmels. Vom Umgang der Protestanten mit ihren Kirchen, Göttingen 2005.

5 Failing, Wolf-Eckart: „In den Trümmern des Tempels“. Symbolischer Raum und Heimatbedürfnis als Thema der Praktischen Theologie. Eine Annäherung, in: PTh 86 (1997), 391.

6 Meine eigenen Erfahrungen bestätigen, was Hartmut Rupp schreibt: „Und: die allermeisten persönlichen Erfahrungen mit der (evangelischen) Kirche sind nicht zuletzt von dem Kirchenraum geprägt, in dem sie gemacht wurden“, Handbuch (Anm. 3), 21.

men zum Menschsein gehört; schließlich soll das Bewusstsein für die Bedeutung des Kirchenraumes im Hinblick auf die Gestaltung des Gottesdienstes geweckt werden.

Meine erste Erinnerung an einen Kirchenraum ist der jährliche Besuch des Heilig-Abend-Gottesdienstes in der Kirche meiner Heimatstadt während der Kindheit. Als kirchlich kaum sozialisiertes Kind erfüllten mich sowohl die Atmosphäre des großen Kirchenraumes als auch die beiden mir riesig erscheinenden Tannenbäume im Altarraum in ihrem Lichtermeer mit Ehrfurcht und Staunen. Damals, vor mehr als 40 Jahren, wurde in der Kirche vor dem Beginn des Gottesdienstes noch geschwiegen. Darum lag über dem Raum mit seinen vielen Menschen eine feierliche Stille. Ich kann mich noch genau erinnern, wie stark meine kindliche Seele von der Erhabenheit dieses Momentes berührt wurde. Die Atmosphäre in der Kirche schien mir Ausdruck für die Wirklichkeit Gottes zu sein. Auch die Erwachsenen wagten angesichts dieser Wirklichkeit nicht zu sprechen.

Während des Studiums unternahm ich mit Freunden eine Reise nach Kopenhagen. Dort besuchten wir den Sonntagmorgengottesdienst in der großen deutschen Kirche. Außer uns vierein waren noch sechs weitere Gottesdienstteilnehmer gekommen; dazu der Pfarrer, der Kantor und der Küster. Angesichts der wenigen Teilnehmer empfand ich die hochliturgische Gestaltung des Gottesdienstes als unangemessen. Die großen Worte der Liturgie schienen mir durch den minimalen Kirchenbesuch in der großen Kirche konterkariert zu werden.

Als Student hatte mich ein palästinensischer Mitstudent aus der dortigen lutherischen Kirche ins Heilige Land eingeladen. Zusammen mit seinen Freunden besuchte ich zum ersten Mal die Stätten der Wirksamkeit Jesu in Jerusalem und Galiläa. Mir fiel auf, dass sich die anderen Besucher der entsprechenden Orte bekreuzigten, auf die Knie fielen und eine Kerze anzündeten. Irgendwie fühlte ich mich deplaziert, weil ich nicht wusste, wie ich mich als Protestant verhalten sollte. Nach einigem Überlegen beschlossen wir als Gruppe von jungen Lutheranern, an den „heiligen Orten“ miteinander den entsprechenden Bibeltext zu lesen, ein Lied zu singen oder ein Gebet zu sprechen. Mich zu bekreuzigen oder eine Kerze anzuzünden, traute ich mich nicht, weil ich es für katholisch hielt.

Nach dem Studium hatte ich zum ersten Mal im blendend weißen, schmucklosen Herrnhuter Kirchensaal Gottesdienst zu halten. Ich musste an der Stirnseite am Liturgus-Tisch mit dem Gesicht zur Gemeinde Platz nehmen. Meine Bedenken waren groß, weil ich nicht wusste, wann ich während der mir nicht vertrauten Liturgie sitzen zu bleiben oder aufzustehen hatte. Der Ortspfarrer hatte mich mit den Worten beruhigt: Ich solle einfach tun, was die Gemeinde vormachte. Und tatsächlich: Es funktionierte. Ich wurde von der Gemeinde regelrecht getragen. Die Kirchensäle der Brüdergemeine sind keine Längs-, sondern Querkirchen. Ihre Architektur symbolisiert Gemeinschaft und unterstützt damit ein demokratisches Gottesdienstverständnis, wie es von Paulus unter Hinweis auf die unterschiedlichen Charismen der Gemeindeglieder in 1. Kor 12-14 entwickelt wird. Der Pfarrer ist ein Gemeindeglied unter anderen.

In den vergangenen Jahren habe ich mit Theologiestudierenden mehrfach Exkursionen auf den Spuren Dietrich Bonhoeffers durchgeführt. Der Weg führte uns zu den meist zerstörten oder in Verfall befindlichen Stätten seines Wirkens in Hinterpommern im heutigen Polen. Die besondere Gestalt dieser Orte entsprach am ehesten traditioneller evangelischer Spiritualität: Die verfallenen oder zerstörten Wirkungsstätten zwangen, sich auf den geistigen Gehalt des Lebens und Glaubens dieses Märtyrers zu besinnen.

Sämtliche Beispiele zeigen: Evangelische Theologie steht heute vor der Aufgabe, Kriterien zu entwickeln, die es erlauben, die Atmosphäre besonderer Räume angemessen zum Ausdruck zu bringen und zu beurteilen. Die Konsequenz wäre ein neues Bewusstsein für den Kirchenraum in seiner Bedeutung für die Gottesdienstgestaltung.

2. Einsichten aus Bibel und Kirchengeschichte

Im AT findet sich eine Vielzahl räumlicher Verdichtungen von Religion.⁷ Klassische Stelle ist Gen 28, 10–22. Spätestens seit der deuteronomistischen Reform konzentrierte sich der Kultus Israels immer mehr auf den *Jerusalem Tempel*, dem Wohnort Gottes (vgl. allerdings 1. Kön 8,27). Nach der Zerstörung des Tempels entstand die Synagoge, die zur Etablierung einer heiligen Versammlung am unheiligen Ort führte. Nach allem, was wir wissen, stellt sie ein religionsgeschichtliches Novum dar. Denn die Synagoge ist, wie der Name schon sagt, Versammlungsort nicht nur zum Gebet, sondern auch zum Beratschlagen profaner Angelegenheiten, soweit sie die Gemeinschaft betreffen. Sie blieb bestehen, nachdem es in Jerusalem zur Wiedererrichtung des Tempels und zur Erneuerung des Tempelkults kam. Neben Tempel und Synagoge erhielt im Judentum auch noch das Haus religiöse Funktion: Es entstand eine Art Hauskirche. Man denke etwa an die festlichen Essen mit religiösem Hintergrund im Rahmen der Familie am Beginn des Sabbats und die Seder-Feier zur Eröffnung des Passahfestes. Im jüdischen Bereich konnten somit zwei Formen von Räumen zu gottesdienstlichen Zwecken genutzt werden: der sakral geprägte Tempel und der profane Raum der Synagoge bzw. des Hauses.

Das Urchristentum erweist auch an dieser Stelle seine Herkunft aus dem Judentum. Nach den Evangelien hat der irdische Jesus am Tempelkult teilgenommen; auch die Jerusalemer Urgemeinde hat jahrzehntelang keine Trennung von dessen Kult vollzogen. Die spezifischen gottesdienstlichen Feiern der Urchristenheit sind jedoch wahrscheinlich aus dem Typus der festlichen jüdischen Mahlzeiten in den Häusern hervorgegangen. Überdies wird in den Evangelien im Zusammenhang mit der Verklärungsgeschichte von einem spirituell qualifizierten Ort neben dem Tempel berichtet (Mk 9,2–13). 2. Petr 1,18 nimmt offensichtlich diese Erfahrung auf: „Und diese

⁷ Vgl. hier und im Folgenden Wick, Peter: Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit, Stuttgart/u.a. 2002, bes. 52ff; Martin, Andreas: „... und räumlich glaubet der Mensch“ Der Glaube und seine Räume, in: Klie: Raum (Anm. 1), 59ff.

Stimme haben wir gehört vom Himmel kommen, als wir mit ihm waren auf dem heiligen Berge.“

Das Urchristentum fährt demnach wie das Judentum zweigleisig: Neben der heiligen Versammlung am profanen Ort kennt es mindestens den Tempel als heiligen Ort. Im Vordergrund steht allerdings die Vorstellung vom Leib als Tempel des Geistes. Das wird etwa an Joh 4,23 erkennbar, wo Jesus im Gespräch mit der Samariterin feststellt: „Aber es kommt die Zeit und ist schon jetzt, in der die wahren Anbeter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit; denn der Vater will solche Anbeter haben“ (vgl. auch 1. Kor 7,19).

Im Verlauf der Kirchengeschichte haben fortan beide Raumkonzeptionen eine Rolle gespielt, wobei sie sich im Lauf der Zeit auf verschiedene Konfessionen aufteilten. Die Reformatoren betonten die Einsicht, dass sich der Raum zur Gottesbeziehung neutral verhält. „Er gewährt keine besondere Nähe Gottes außerhalb des Vollzugs der Verkündigung.“⁴⁸ Luther sprach in seiner berühmten Torgauer Predigt von 1544 expressis verbis davon, dass Kirchengebäuden keine besondere Heiligkeit zukomme: „Nicht das man daraus ein sondere Kirchen mache, als were sie besser denn andere heuser, do man Gottes Wort predigt. Fiele aber die not fur [Komme aber die Not vor], das man nicht wolte oder kündte hierin zusammen komen, so möcht man wohl draussen beim Brunnen oder anders wo predigen.“⁴⁹ Dass sich entsprechende reformatorische Überlegungen nicht zuletzt der Abwehr dinglich-magischer mittelalterlicher Vorstellungen verdanken, zeigen besonders deutlich entsprechende Gedanken Calvins: „Dann müssen wir uns [...] hüten, sie nicht etwa, wie man das vor einigen Jahrhunderten angefangen hat, für *Gottes eigentliche Wohnstätten* zu halten, in denen er sein Ohr näher zu uns kommen ließe; auch sollen wir ihnen *nicht* irgendeine verborgene *Heiligkeit* andichten, die unser Gebet bei Gott geheiligter machte.“¹⁰

Entscheidend für unsere Fragestellung ist die Beobachtung, dass Luthers und Calvins Äußerungen aufgrund ihrer Auseinandersetzung mit bestimmten mittelalterlichen Raumvorstellungen kein Interesse an einem Nachdenken über die nicht-funktionale Seite von Räumen erkennen lassen. Ich meine, dass uns das die Freiheit gibt, diese Leerstelle reformatorischer Theologie auszufüllen. Angesichts der Tatsache, dass die meisten Zeitgenossen in Kirchenräumen mehr sehen als rein funktionale Räume, ist diese Aufgabe sogar unerlässlich. Dabei sollte eine protestantische Raumtheologie *beide* Aspekte der biblischen Auffassung gottesdienstlicher Räume berücksichtigen. Neben der Betonung der persönlichen Heiligkeit des Christen im profanen Versammlungsraum („Leib als Tempel des Geistes“), gibt es auch eine Heiligkeit des Sakralraums („heiliger Ort als Ort der Anwesenheit Gottes“). Fulbert Steffensky hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die Heiligkeit des Raumes immer der Heiligkeit des Menschen zu dienen hat. „[...] Skepsis gegen die herausgeschnittenen Sakralitäten ist unerlässlich. Und vielleicht wird es bald wieder nötig, gegen die neue esoterische

8 Schwebel, Horst: Von der Kirche in der Stadt, Marburg 1996, 15.

9 WA 49, 592.

10 Calvin, Johannes: Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis, übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen-Vluyn 1955, 594 (III, 20, 30); Hervorhebungen im Text.

Substantialisierung von Orten, Quellen, Bergen, Bäumen, Vollmondnächten, Steinen, Kräutern und Zeiten an die Skepsis und an den Bildersturm der 68er zu erinnern. Aber es gibt nicht nur deren Wahrheit. Es gibt auch die Wahrheit jenes älteren Glaubens, der die Orte, Räume, Zeiten sich als Zeugen sucht. Auf jeden Fall soll man nicht die eine Wahrheit mit der anderen erschlagen [...]. Die Priester bauen Kirchen, die Propheten setzen sie in Brand.“¹¹

2. Heilige Räume? – Neuere praktisch-theologische Deutungen von Kirchenräumen

Eine Reihe von Praktischen Theologen versucht seit einigen Jahren, über das traditionelle reformatorische Verständnis von Kirchenräumen hinauszugehen. Sie nehmen dabei meist Raumtheorien aus dem Bereich der Religionswissenschaft, der Religionssoziologie und der Historie auf – besonders von Mircea Eliade, Alfred Lorenzer und Michel Foucault.¹² Die beiden ersteren gehen davon aus, dass es für den modernen Menschen keine heiligen Räume mehr geben kann, während letzterer durch seine Lehre von den Heterotopien zu begründen versucht, dass auch die Moderne noch heilige Orte kennt. Ich gehe im Folgenden auf Manfred Josuttis, Klaus Raschzok und Rainer Volp ein, weil ihre Ansätze exemplarisch für eine Anzahl weiterer stehen.

Josuttis begründet die Heiligkeit des Kirchenraumes in Anknüpfung an den Kieler Religionsphänomenologen Hermann Schmitz phänomenologisch.¹³ Mit diesem bestreitet er die Ansicht der neuzeitlichen Psychologie, dass menschliche Gefühle etwas Innerliches und die menschliche Psyche eine Projektionsmaschine von Affekten sei. Damit sollte die Autonomie des Individuums behauptet werden, Schöpfer seiner eigenen Gefühle zu sein. In Wahrheit aber werde der Mensch dadurch hoffnungslos überfordert, denn er sei weder Herr noch Schöpfer seiner Gefühle, wie ihm der neuzeitliche Cartesianismus einrede. Dagegen Schmitz: „Gefühle sind überpersönliche, räumlich ergossene Atmosphären, die als ergreifende Mächte Subjekte durch affektives, leibliches Betroffensein heimsuchen.“ Josuttis greift diese anticartesianische These auf und überträgt sie auf Kirchengebäude. Durch die Weihe werden diese von negativen Kräften befreit und von Gottes Kraft erfüllt: „... Worte, die bei der Kirchweihe in Lesungen, Predigt und Gebeten erklingen, haben, wie alle Worte, eine Raum erfüllende Macht.“¹⁴ Die Kirche wird damit zur „Installation eines symbolischen Kraftfeldes, das für die Rezeption göttlicher Gegenwart wie für zwischenmenschliche Kommunikation gleichermaßen geeignet ist.“¹⁵ Der Mensch hat im heiligen Raum sein Ziel erreicht, wenn er in seiner Leiblichkeit „durch befreienden Herrschaftswechsel“

11 Steffensky, Fulbert: Der Seele Raum geben – Kirchen als Orte der Besinnung und Ermutigung, im Auftrag des Präsidiums der Synode der EKD, Hannover 2003, 8f.

12 Vgl. dazu im Einzelnen Woydack: Gott (Anm. 2) 146–169.

13 Schmitz, Hermann: Das Göttliche und der Raum (System der Philosophie III/4), Bonn ²1995.

14 Josuttis, Manfred: Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh 2002, 133.

15 Josuttis, Manfred: Vom Umgang mit heiligen Räumen, in: Klie: Raum (Anm. 1), 38.

Christus lebt.¹⁶ Auch wenn manche der Aussagen von Josuttis in Richtung eines ontologischen Raumverständnisses tendieren, versteht er die Heiligkeit des Kirchenraumes als „*symbolisches Kraftfeld*“.¹⁷ Vor allem interpretiert er das Ziel der Heiligkeit des Kirchenraumes durchaus reformatorisch.

Raschzok entfaltet in Aufnahme von Überlegungen des Lutheraners Hans Asmussen ein *Spurenmodell*.¹⁸ Der Kirchenraum zeichnet sich einerseits aus durch Spuren des gottesdienstlichen und des persönlichen Gebrauchs, andererseits durch Spuren Christi. Nach dem Gottesdienst ist Christus selbst zwar nicht mehr präsent, aber es finden sich Spuren seiner gottesdienstlichen Präsenz: „Nutzung hinterlässt Spuren an einem Gebäude und an einem Raum. Ein Raum wird deshalb zum heiligen Raum, weil sich in ihm Spuren der Christusanwesenheit mit Spuren der Lebensgeschichte seiner Nutzer verbunden haben.“¹⁹ Raschzoks Ansatz bei der gottesdienstlichen Nutzung führt ihn zu folgender Definition der Heiligkeit des Kirchenraums: „Heiliger Ort meint damit, zu Christus gehörig, für ihn vorbehalten und für ihn ausgesondert zu sein, als Ort der Gemeinschaft der Heiligen, zu der alle Getauften gehören.“²⁰ Raschzok knüpft damit unmittelbar an die reformatorische Definition des Kirchenraumes als gottesdienstliche Versammlungsstätte an, führt die rein funktionale Deutung der Reformatoren aber weiter, indem er danach fragt, was durch den Gottesdienst mit dem Raum selbst geschieht.

Volp geht mit der Semiotik davon aus, dass der Kirchenraum eine eigene Sprache spricht. „Fassen wir zusammen, worin elementare Raumeinheiten ihre Symbolik entwickeln, dann fällt auf, dass kein Raum neutral ist, sondern immer schon vorentscheidet über kommunikative und existenziale Befindlichkeiten. Denn als ‚Text‘ gibt er Entscheidungen des Bauens, der Umgestaltung und Benutzung weiter. Glaubenssituationen, die sich in Nischen ebenso wie in erhabenen Großräumen niedergeschlagen haben, wirken auf den Betrachter als Zeichen einer bestimmten theologischen Einstellung: gestaltete Räume geben ihre Bereitschaft für das zu erkennen, was in ihnen geschieht bzw. geschehen soll.“²¹ Die „Heiligkeit“ des Kirchenraumes könnte man als präsentativ-symbolisch bezeichnen.²² „Der Kirchenraum ist heilig, weil er mit sinnlichen Symbolen auf das heilige Geschehen hinweist und Menschen für die Begegnung mit dem heiligen Gott präpariert.“²³ Auch dieses Modell ist durch seine Orientierung am Gottesdienst mit dem reformatorischen Denken verbunden, geht aber darüber hinaus, indem es nach den Wirkungen des

16 Josuttis, Manfred: Umgang (Anm. 15), 41; dahinter steht Luthers Sicht vom Menschen, der entweder von Gott oder vom Teufel beherrscht wird.

17 Mit Woydack: Gott (Anm. 2), 156 und gegen Rupp: Handbuch (Anm. 3), 22f.

18 Raschzok, Klaus: Der Feier Raum geben. Zu den Wechselbeziehungen von Raum und Gottesdienst, in: Klie: Raum (Anm. 1), 112–135.

19 Raschzok: Feier (Anm. 18), 127.

20 Raschzok, Klaus: „... an keine Stätte noch Zeit aus Not gebunden“ (Martin Luther). Zur Frage des heiligen Raumes nach lutherischem Verständnis, in: Glockzin-Bever / Schwebel: Kirchen (Anm. 3), 108.

21 Volp, Rainer: Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern, Bd. 2 Theorien und Gestaltung, Gütersloh 1993, 993.

22 Bucher, Anton A.: Symbol – Symbolbildung – Symbolerziehung. Philosophische und entwicklungspsychologische Grundlagen, St. Ottilien 1990, 114ff.

23 Rupp: Handbuch (Anm. 3), 24.

Raumes selbst fragt. Während das Spurenmodell Raschzoks die Heiligkeit des Kirchenraums von den Wirkungen des vergangenen Gottesdienstes her bestimmt, gewissermaßen *vergangenheitsorientiert* ist, bestimmt das präsentativ-symbolische Modell die Heiligkeit des Raumes stärker von seinen *zukünftigen* Wirkungen her.

Halten wir fest: Alle drei skizzierten Modelle, die Heiligkeit des Kirchenraumes zu fassen, nehmen auf je eigene Weise reformatorisches Denken auf, wobei Josuttis stärker vom Erleben des einzelnen Menschen ausgeht, während Raschzok und Volp ihre Ansätze vom Gottesdienst her entwickeln. Ich selbst gehe im Folgenden von einem präsentisch-symbolischen Ansatz aus, der die Möglichkeit eröffnet, die Wirkungen des Kirchenraumes auf den individuellen Besucher zu beschreiben – auch unabhängig von seiner Teilnahme am Gottesdienst. Grundlegend ist dabei die Erkenntnis, dass Symbole gleichermaßen vieldeutig und sprachlich nicht ausschöpfbar sind. In der Konsequenz bedeutet das, dass ein Kirchenraum für einen Menschen zum heiligen Raum werden kann, während ein anderer unbeeindruckt wieder herausgehen wird.

Gegen den Ansatz von Manfred Josuttis spricht Folgendes: Zwar wird sich „ubi et quando visum est deo“ immer wieder ereignen, dass Menschen in Kirchenräumen mit der Wirklichkeit des Heiligen in Berührung kommen. Dafür gibt es gerade aus der Sowjetunion zahlreiche Beispiele.²⁴ Ich meine aber, dass aus dem Wunder keine Theorie entwickelt werden kann, wie Josuttis es im Rückgriff auf achaische Raumvorstellungen versucht. Klaus Raschzoks Spurenmodell hat den Vorteil, dass es anschlussfähig ist an das funktionalistische Raumverständnis der Reformatoren. Allerdings liegt genau an dieser Stelle auch seine Grenze: Die Heiligkeit von Kirchenräumen lässt sich von ihren Gebrauchsspuren her noch nicht hinlänglich erfassen. Die ausschließliche Orientierung am gottesdienstlichen Gebrauch führt zu einer zu engen Perspektive, was die Wirkungen von Kirchenräumen auf Besucherinnen und Besucher betrifft.

4. Unterwegs zu einem angemessenen evangelischen Umgang mit Kirchenräumen. Thesen

1. Gestalt und Ausstattung von Kirchen stellen verdichtete, sinnlich wahrnehmbare Gotteserfahrungen dar. Z.B. ist wiederholt der gotische Baugedanke mit der Mystik in Verbindung gebracht worden. Danach spiegelt der gotische Kirchenbau das neue vom Verlangen nach Gottesnähe und der Vergegenwärtigung des göttlichen Ge-

²⁴ Der russische Astrophysiker Sergej Grib beschrieb diese Erfahrung für sich so: „Ich betrat einmal die Kirche der Geistlichen Akademie in Leningrad, und sofort begriff ich, dass Gott hier in besonderer Weise gegenwärtig ist. Und als ich auf die Straße hinaustrat, da fühlte ich, dass Gott in den Menschen ist, dass er in den Bäumen ist, am Himmel und auf der Erde. Das Wissen um die Gegenwart Gottes in der Kirche ist es, was Menschen anzieht“, zitiert nach Peter Zimmerling: Russlands religiöse Wiedergeburt, in: EK 3/1994, 160.

heimnisses geprägte Verhältnis des Mystikers zu Gott wider.²⁵ In einer orthodoxen Kirche trennt die Ikonostase den Altarraum vom übrigen Gottesdienstraum. Vor ihr ist Raum für die fehlerhafte und vergängliche Welt. Der unbetretbare Raum, den die Ikonostase abschließt, stellt die bereits von Gott erlöste, erleuchtete Welt dar. Ihr nähert sich der Gottesdienstteilnehmer nur schwellenhaft. Aber in dieser Nähe gewinnt sein Leben Sinn. Der orthodoxe Kirchenraum bringt zum Ausdruck: Der Himmel ist wohl auf die Erde gekommen. Doch ist die Erde damit noch nicht zum Himmel geworden.

2. Indem Gestalt und Ausstattung von Kirchen predigen, gewinnen sie eine Form von *Offenbarungsqualität*. Dass ein *Kirchengebäude* durch seine bloße Existenz verkündigt, lässt sich hier in Leipzig eindrucksvoll mit der Paulinerkirche und ihrem Schicksal belegen. Nach dem Willen der DDR-Führung durfte im Zentrum Leipzigs und seiner Universität nicht länger eine Kirche – die gleichzeitig als Aula fungierte – stehen. Die im Krieg unzerstört gebliebene Universitätskirche wurde deshalb 1968 gegen den erklärten Willen der Bevölkerung gesprengt. Sie sollte dem schönsten – sozialistisch geprägten – Universitätsneubau Europas Platz machen. Dieser ist vor wenigen Wochen abgebrochen worden.

Am Streit um den Wiederaufbau der Paulinerkirche lässt sich zeigen, dass auch der *Innenraum* einer Kirche zu predigen vermag. Er kann Besucherinnen und Besucher unüberhörbar mit seiner Botschaft konfrontieren. Hierin liegt letztlich der Grund, wieso in Leipzig ein heftiger Streit darüber tobt, inwieweit der Neubau der Paulinerkirche, der gleichermaßen als Aula für die Universität und als Gottesdienstraum für die sonntäglich stattfindenden Universitätsgottesdienste genutzt werden soll, sakralen Charakter haben darf.

3. Um in der postmodernen Risikogesellschaft emotional überleben zu können, braucht es Orte der *Verlässlichkeit*. Hierin ist ein wesentlicher Grund für die wachsende Sehnsucht vieler Zeitgenossen nach sakralen Orten zu suchen. Von ihnen – offensichtlich eher als vom Gottesdienst – erhoffen sie sich symbolische und rituelle Vergewisserung ihres Lebens und Glaubens. Diese Sehnsucht wird angesichts der prognostizierten Zunahme des globalen Risikopotentials in Zukunft noch stärker werden. Ein vermehrtes Angebot individuell zu vollziehender, niederschwelliger spiritueller Rituale in geöffneten Kirchenräumen sollte dem Rechnung tragen. Ich denke hier an Lichtenbäume, Gästebücher, Karten mit vorformulierten Gebeten, an Zettel zum Aufschreiben persönlicher Fürbitten und an Angebote zu Beichte und Segnung.
4. Bei Untersuchungen der Codierungen, die einen Raum als sakralen Raum wahrnehmen lassen, hat sich herausgestellt, dass die Raumvorlieben und -erwartungen von Menschen stark variieren. Es gibt nicht den Raum an sich, der von einer Mehrheit als positiv konnotierter sakraler Raum empfunden wird. Überdies

25 Vgl. dazu die Schriften des Abtes Suger zum Neubau von St. Denis, des ersten gotischen Kirchenbaus. dazu F. Wolf, Art. Gotik, in: RGG³, Bd. 2 (1958), 1700f.

- scheint es eines kulturellen Vermittlungsrahmens zu bedürfen, um Räume in ihrer religiösen Besonderheit wahrzunehmen zu können.
5. Damit sich Besucherinnen und Besuchern der spirituelle Gehalt eines Kirchenraumes erschließt, bedarf es der Vermittlungshilfen. Auch wenn diese nicht ausschließlich verbaler Natur sein werden, ist dabei das deutende Wort unverzichtbar. Die Interpretation der Heiligkeit des Kirchenraumes durch den präsentisch-symbolischen Ansatz führt auf diese Weise organisch zum reformatorischen Verständnis von der Vermittlung des Geistes Gottes zurück.
 6. Eine solche Vermittlungshilfe ist die *Kirchenpädagogik*. Sie hat sich zur Aufgabe gemacht, Menschen mit Kirchenräumen in Beziehung zu bringen.²⁶ Dazu bedient sie sich der Impulse und Methoden aus der Museumspädagogik. Ihr Ziel ist es, mittels der Erfahrung des Raumes einerseits Menschen die eigene Leiblichkeit bewusst zu machen, indem sie dazu anleitet, den Raum mit dem ganzen Körper und allen Sinnen zu erfahren. Andererseits öffnet sie den Blick für die Bedeutung des Raumes in der gottesdienstlichen Feier der Gemeinde. Um diese Ziele zu erreichen, werden besondere Kirchenführungen angeboten, durch die der Kirchenraum nicht nur sprachlich und visuell, sondern auch im Durchschreiten, Ertasten und Empfinden erschlossen wird. Eine andere Möglichkeit ist das Angebot von speziell auf die Raumerfahrung ausgerichteten Veranstaltungen (z.B. Konzerte und Gottesdienste).
 7. Eine weitere Vermittlungshilfe stellt die *Liturgik* und hier speziell die *Liturgiedidaktik* dar. Pfarrer und Pfarrerinnen sollten gelernt haben, dass der Raum mitpredigt. Nur so kann z.B. die Raumsprache – wenn nötig auch kontrastiv – zur Verstärkung eines Predigttextes genutzt werden. Ich denke hier etwa an eine Predigt in einer wilhelminischen Kirche über einen Bibeltext, der die Gefahr des Reichtums zum Inhalt hat. Eine weitere Vermittlungsaufgabe der Liturgik – in Zusammenarbeit mit Bestrebungen der Kirchenpädagogik – besteht darin, Gottesdienstteilnehmerinnen und -teilnehmern Zugänge zur Sprache des Kirchenraumes zu eröffnen. Nur wenn es gelingt, sie mit dieser Sprache vertraut zu machen, werden sie sich in ihrer Kirche wirklich heimisch fühlen. Im Hinblick auf den Umbau bzw. Neubau von Kirchenräumen schließlich hat die Liturgik die Aufgabe, die Erkenntnis zu vermitteln, dass es kein einheitliches Empfinden davon gibt, was ein sakraler Raum mit positiver Ausstrahlung ist. Hier geht es also darum, herauszufinden, welche Raumgestalt und welches Raumprogramm für die jeweilige Gemeinde passt. Das wird sich nur in einem längeren Kommunikationsprozess zusammen mit der Gemeinde erheben lassen.

²⁶ Vgl. hier und im Folgenden den Internetauftritt des Bundesverbandes Kirchenpädagogik e.V.

„... jede Art Raum genug“?

Zur Predigt Martin Luthers in der Torgauer Schlosskirche

PATRICK FRIES

I. Wie Martin Luther die Kirche im Dorf lässt

In den Zeiten Martin Luthers mochte die Welt weniger von postmodernen oder medientheologischen Diskursen durchsetzt gewesen sein, vermutlich auch sorgloser im Umgang mit Kirchengebäuden. Dort ließ man – sprichwörtlich – die „Kirche im Dorf“, in der Stadt, oder wo immer sonst sakraler Raum geschaffen und gepflegt wurde, an ihrem „natürlichen“, unbestrittenen Platz. Selbstredend konzentrierten sich die „mittelalterlichen Stadtkerne [...] um Kirchen, aber auch Markt und Rathaus. Alle drei waren Symbole der städtischen Gesellschaft“¹ – so selbstredend wiederum, dass das „christlich heilig Volk, das da gläubt an Christum“ (WA 50, 626, 39) auch im und nach dem ersten Schwange reformatorischer Neuanfänge unbefangen auf gewachsene Infrastruktur zurückgreifen konnte, zumal auch hier irgendwann so etwas wie „Alltag“ einkehren musste: „Der ‚Ausnahmestand‘ war vorüber, sowohl der Eigenwuchs der Reformation als auch ihr Wildwuchs – jetzt sollte dem Außerordentlichen Einhalt geboten und eine gute, dauerhafte Ordnung errichtet werden“². Waren dabei über bereits genutzte Kirchen hinaus neue sakrale Orte bereitzustellen, schien im Zuge jener „guten, dauerhaften Ordnung“ die Feststellung angebracht, solches sei streng genommen kaum mehr nötig, evangeliumsgemäßes Glaubensleben komme – auch gegen römische Glaubenspraxis – sehr gut ohne bestehende Riten und Kirchengebäude aus. Vielmehr sollen „Predigt und Gebet der Gemeinde [...] an die Stelle der papstkirchlichen Kirchweihriten treten“³.

Als klassischer Beleg hierfür gilt der Lutherforschung die „*Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis, bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau gehalten*“ (WA 49, 588-615) vom 5.10.1544: Nicht nur diente die Predigt über Lk 14, 1-11 („Heilung eines Wassersüchtigen am Sabbat. Von Rangfolge und Auswahl der Gäste“) neben dem Gebet der versammelten Gemeinde zur (liturgischen) Einweihung, im Verweis auf „Christus als [...] Lehrer für die Sabbateinhaltung für die eigene Gegenwart“⁴

1 Frey, Christof: Gott in der Stadt. Das praktische Zeugnis des Christentums in der urbanen Gesellschaft, in: GILern 18 (2003), 14–23, 14.

2 Zahrnt, Heinz: Martin Luther. Reformator wider Willen, Leipzig 2000, 216f.

3 Zschoch, Hellmut: Predigten, in: Beutel, Albrecht (Hg.): Luther-Handbuch, Tübingen 2005, 315-321, 320.

4 Ebd.

lässt auch Luther quasi die „Kirche im Dorf“ bzw. im kurfürstlichen Schloss zu Torgau: „Wir sollen itzt dis neue Haus einsegnen und weihen unserm HERrn Jhesu CHRisto“ (WA 49, 588, 12f). Dies „neue Haus“ dient einem „alten“, d. h. altbekannten und normalem Zweck: „[...] das nichts anders darin geschehe, denn das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiligs Wort, und wir widerumb mit im reden durch Gebet und Lobgesang“ (WA 49, 588, 15-17). Dazu wäre – wie auch Luther zu betonen scheint – kein eigenes Gebäude vonnöten gewesen, schließlich soll die Christenheit „zu aller zeit und an allerley orten Gottes wort und werck verkündigen“ (WA 49, 591, 9). Die Torgauer Schlosskirche kann „nur“ ein Ort von vielen sein: „Nicht das man daraus ein sondere Kirchen mache, als were sie besser denn andere heuser, do man Gottes Wort predigt“ (WA 49, 592, 32f). Auch in Torgau scheint nach Luthers Sicht kein Ort mit größerer sakraler oder spiritueller Qualität als sonst gegeben: „Fiele aber die Not fur, das man nicht wollte oder kündte hierin zusammen komen, so möchte man wol draussen beim Brunnen oder anderswo predigen“ (WA 49, 592, 33-35). An der Klarheit, mit der Luther hier die „Kirche im Dorf“ lässt und der Einweihung neuer sakraler Räume Alltagsqualität verleiht, macht sich wohl der Übergang bemerkbar, „da aus dem Feiertag Alltag, aus der Ausnahme Gewohnheit und aus dem Überschwang Gepflogenheit wird“⁵. Allgemein gilt als unstrittig, dass für Luther „evangelischer Gottesdienst nicht an heilige Räume, Zeiten und Personen gebunden ist, auch wenn man sich aus praktischen Gründen an bestimmte Konventionen hält“⁶.

Allem neuerlichen Verstehen des Kirchenraumes zum Trotz: Die Überzeugung, dass wir, „so im Reich unseres Herrn Christi sind, [...] nicht also an ein Geschlecht oder *stete* gebunden [sind], das wir *allein einen ort* [...] müsten haben“ (WA 49, 590, 33-35, Hervorhebungen P. F.), wird weiterhin als typisch protestantisch wahrgenommen: Kirchen sind für den Glauben derer da, die sich *gemeinsam* in ihnen versammeln: „Man kann und sol wol ublich, an allen orten und alle stund beten. Aber das Gebet ist nirgend so krefftig und starck, als wenn der gantze hauffe eintrechtlich mit einander betet“ (WA 49, 593, 24-26)⁷. Sätze wie „Wahrheit braucht keine Dome“ des unvergessenen Peter Beier leisten das Ihre zu dieser Wahrnehmung. Entsprechend beschrieb er im Rückgriff auf Luthers Torgauer Predigt die Grundlagen protestantischer Schwierigkeiten mit Räumen: „Der Ton liegt auf dem Wortereignis. Das Wortereignis muss Platz haben, bedarf aber nicht unbedingt eines Raumes. [...] *Jede Art Raum war gut genug*. Die Fleischhalle oder das Wohnzimmer genügten dem Anspruch. Es ist deshalb verständlich, dass wir nach langer historischer Prä-

5 Zahrnt, Martin Luther (s. Anm. 2), 217.

6 Brecht, Martin: Martin Luther. Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche 1532-1546, Stuttgart 1987, 266.

7 Ähnlich sieht es Pesch, Otto Hermann: Kirche in der Großstadt – Heimat des Glaubens? Kleines Plädoyer für die geschmähte „Service-Kirche“, in: *StdZ* 223 (2005), 152-160, 153: „*Die Kirche ist um des Glaubens willen da, nicht umgekehrt*, d. h.: Es gibt die Kirche, weil Menschen glauben und damit Menschen glauben können [...] Diese Voraussetzung gilt für alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften unabhängig von ihrer Entstehungszeit und -geschichte, unabhängig von ihrer Struktur, unabhängig von ihrem aktuellen Selbstverständnis“ (Hervorhebung Pesch).

gung im Rheinland immer noch leicht linkisch in Kathedralen herum stehen.“⁸ Verständlich vielleicht, aber auch sachgemäß? Müssten, wenn „jede Art Raum gut genug“ sein sollte, ehemals christliche Sakralbauten nicht mit leichterem Herzen und kühlerem Kopf umzuwidmen oder aufzugeben sein? Da man auch „wol draussen beim Brunnen oder anderswo predigen“ kann, wäre es weder notwendig, spirituellen Raum erkunden und verstehen zu wollen, noch eigens dafür Räume in Dorf und Stadt zu schaffen. Erweisen sich Kirchen aber nicht vielmehr als „Orte der Repräsentation“ in Dorf und Stadt, als „eminente Orte“⁹ mit eigenem Gepräge, eigenen Regeln, eigener spiritueller bzw. „heiliger“ Qualität? Dann erschienen jene „Schwierigkeiten der Protestanten, mit Räumen umzugehen“ (P. Beier) aber kaum mehr nachvollziehbar und nicht tauglich, „protestantisches Bewusstsein fraglos bis heute“¹⁰ zu prägen. Vielmehr wären Luthers Überlegungen genauso zu hinterfragen wie auch deren Folgen in mehr als 500 Jahren protestantischer Mentalitätsgeschichte. Vielleicht stellt sich die Frage aber auch anders: Könnte man Luthers Predigt in der Torgauer Schlosskirche nicht auch so verstehen, dass sie jene eigene spirituelle Qualität sakraler Räume nicht nur anerkennt, sondern gerade dazu ermutigt, sich darauf einzulassen?

II. Wie Michel Foucault „wirkliche Utopien“ in Dorf und Stadt holt...

Ein bestimmender Brennpunkt in Luthers Predigt in der Torgauer Schlosskirche über Lk 14, 1-11 ist (bei der „Heilung des Wassersüchtigen am Sabbat“) das gottesdienstliche Geschehen am Sonntag, der „nu in gemein ... für unsern Sabbath oder Feiertag angenommen ist“ (WA 49, 592, 13f) – zum einen die Bestimmung von Wesen bzw. Inhalt des Gottesdienstes, wonach „hierin sich zugleich alle einig und fertig machen und zusammen komen Gottes Wort zuhören und in widerumb miteinander anzurufen und zubeten für allerley not und für empfangene wolthat dancken“ (WA 49, 592, 16-19), zum anderen die Feststellung der Freiheit im Umgang mit den äußeren Umständen, in denen sich dieser vollzieht – eine Freiheit, welche die Reformation vor allem den Städten („Stadluft macht frei“) schmackhaft machen konnte; insofern konnte sie gerade die „städtischen Bürger an[sprechen], die eine mit einer feudalen Welt verbundene Religion abstreifen wollten“¹¹: „Kann es nicht geschehen unterm dach oder in der Kirchen, so geschehe es auf eim Platz unter dem Himel, und wo raum dazu ist“ (WA 49, 592, 19-21). Gerade die Freiheit der Chris-

8 Beier, Peter: Über die Schwierigkeiten der Protestanten, mit Räumen umzugehen, in: Bürgel, Rainer (Hg.): Raum und Ritual. Kirchbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht, Göttingen 1995, 39-45, 43 (Hervorhebung P. F.).

9 Hier klingt der Begriff des ‚eminenten Texts‘ aus H.-G. Gadamer's hermeneutischer Theorie an, welche „nicht den Empfänger einer Mitteilung meint, sondern den Empfänglichen von heute und morgen“; vgl. Gadamer, Hans-Georg: Nachwort zur 3. Auflage, in: ders., Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register, Tübingen ²1993, 449-478, 476.

10 Beier: Schwierigkeiten (Anm. 8), 43.

11 Frey: Gott in der Stadt (Anm. 1), 17.

tenmenschen, „ihre Religionsausübung pragmatisch [zu] gestalten“¹², erschließt sich Luther aus dem souveränen Umgang Jesu mit dem Sabbat: „Diese Freiheit haben wir Christen auch aus der Lere des heutigen Evangelii und sollen auch darob halten, das wir des Sabbath und anderer tage und stete Herrn sind, Und nicht darin sonderliche heiligkeit oder Gottesdienst setzen“ (WA 49, 592, 26-29).

Ähnlich souverän in Solidarität und Differenz verhielt sich auch die frühe Christenheit zur Umwelt. Ursprünglich als „prophetische Bewegung [...] auf dem Lande groß geworden“¹³ und zunächst in kritischer Distanz zur Kultur größerer Städte, verstanden sich die aus der Jesusbewegung erwachsenen Gemeinden als „Fremdlinge und Pilger“ (1. Petr 2, 11), deren „Bürgerrecht [...] im Himmel“ ist (Phil 3, 20), und die „hier keine bleibende Stadt [haben], sondern die zukünftige suchen“ (Hebr 13, 14). Bezug und Distanz sind hier Seiten einer Medaille: bei allem Realismus, den vor allem Paulus gegen jede Träumerei von einem (auch städtisch geprägten) Glaubensideal anmahnt, ließ gerade die „Gewissheit, in der zukünftigen Stadt Gottes bereits das Bürgerrecht zu besitzen, ... die Erfahrung der Fremde in der eigenen städtischen Umwelt ertragen und stärkte die Motivation, anders als alle anderen zu leben“¹⁴. Analoge Erfahrungen von Freiheit gegenüber der Umgebung sind nicht nur bei Luthers Torgauer Predigt, sondern (eher ungewollt) auch in Beschreibungen postmoderner Lebenswirklichkeit mitzuhören: „Wir leben im Zeitalter der Gleichzeitigkeit, des Aneinanderreihens, des Nahen und Fernen, des Nebeneinander und des Zerstreuten. Die Welt wird heute nicht so sehr als ein großes Lebewesen verstanden, das sich in der Zeit entwickelt, sondern als ein Netz, dessen Stränge sich kreuzen und Punkte verbinden“¹⁵. Ohne Bezug zur Umwelt konnten die ersten christlichen Gemeinden jedoch nicht leben, sie und ihr Glaube waren immer auch von den Bedingungen ihrer Lebensorte bestimmt, so dass sie, „der Stadt Bestes“ suchend (Jer 29, 7), sich darin einbrachten und letztlich ihre „spezifische Form [...] in der Stadt“¹⁶ fanden.

In Erinnerung an das urchristliche Leben als „Fremdlinge und Pilger“ lässt sich auch die Morphologie eines sakralen Raumes heute gleichzeitig durch Nähe und Distanz, Freiheit und Ordnung bestimmen: Ungeachtet der konkreten Ausformung äußerer Begrenzungen und innerer Struktur ist jeder sakrale Raum genau an diesen eindeutig und im Unterschied zu den ihn umgebenden Räumen zu erkennen. Im urbanen Gefüge wirkt solcher Raum, dank seines eigenen Gepräges und der damit verbundenen

12 Zschoch: Predigten (Anm. 3), 320.

13 Theobald, Michael: ‚Wir haben keine bleibende Stadt, sondern suchen die zukünftige‘ (Hebr 13, 14). Die Stadt als Ort der frühen christlichen Gemeinde, in: Ders./Werner Simon (Hg.): Zwischen Babylon und Jerusalem. Beiträge zu einer Theologie der Stadt, Berlin/Hildesheim 1988, 11-35, 16.

14 Ebd., 14.

15 Foucault, Michel: Von anderen Räumen, in: Defert, Daniel/Ewald, François/Lagrange, Jacques (Hg.): Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. IV: 1980-1988, Frankfurt am Main 2005, 931-942, 931. Seit kurzem liegt ein Radiovortrag Foucaults über „andere Räume“ aus dem Jahre 1966 in deutscher Übersetzung vor: Foucault, Michel: Die Heterotopien, in: ders.: Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge. Zweisprachige Ausgabe. Frankfurt am Main 2005, 7-22; Seitenangaben mit Kurztiteln ab hier im Text.

16 Frey: Gott in der Stadt (Anm. 1), 14.

eigenen Regeln, in postmoderner Gleichzeitigkeit als bergender „Innenraum, in dem Gott erfahren werden kann“¹⁷, und Ort, wo es „prinzipiell [...] anders zugehen können muss als anderswo“¹⁸, als integraler Bestandteil und verstörender Fremdkörper, als Heimat und Fremde. An diesem Punkt kommen Überlegungen des französischen Philosophen Michel Foucault ins Spiel: Als „Heterotopien“ bezeichnet er Orte, „die vollkommen anders sind als die übrigen. Orte, die sich allen anderen widersetzen, und sie in gewisser Weise sogar auslöschen, ersetzen, neutralisieren oder reinigen sollen. Es sind gleichsam Gegenräume“ (Heterotopien 10). Diese sind sorgsam von Utopien zu unterscheiden: „Die *Utopien* trösten; wenn sie keinen realen Sitz haben, entfalten sie sich dennoch in einem wunderbaren und glatten Raum, sie öffnen Städte mit weiten Avenuen, wohlbepflanzte Gärten, leicht zugängliche Länder, selbst wenn ihr Zugang schimärisch ist“¹⁹. Während diese als „Orte ohne realen Ort [...] in einem allgemeinen, direkten oder entgegengesetzten Analogieverhältnis zum realen Raum der Gesellschaft stehen“ (Von anderen Räumen 935), sind „Gegenräume“ „tatsächlich verwirklichte Utopien“ (ebd.), die sich durch ihre teils erfreuliche, teils bedrückende Realität auszeichnen wie z. B. „Gärten, Friedhöfe, Irrenanstalten, Bordelle, Gefängnisse, die Dörfer des Club Méditerranée und viele andere“ (Heterotopien 11). Die ausgeprägte Widersprüchlichkeit solcher „Gegenorte“ kann als Erweis ihrer grundlegenden Relevanz für soziales Leben gelten, zumal für Foucault keine Gesellschaft „sich nicht ihre Heterotopie oder ihre Heterotopien schüfe“ (ebd.). Aus dieser Relevanz des „Gegenortes“ als „Konstante aller menschlichen Gruppen“ (ebd.) leitet er sein wissenschaftliches Interesse im Sinne einer „Heterotopologie“ ab; auch in seiner methodologischen Betonung der „kulturellen Diskontinuitäten oder ‚Brüche‘“²⁰ sucht Foucault somit „diese anderen Orte, diesen zugleich mythischen und realen Gegensatz zu dem Raum, in dem wir leben, zu erforschen, zu analysieren, zu beschreiben und zu ‚lesen‘“ (Von anderen Räumen 936).

Der erwähnten Widersprüchlichkeit einzelner „Gegenorte“ korrespondiert – als erstes Axiom jener ‚Heterotopologie‘²¹ –, dass Heterotopien wie Theater, Kino oder Gärten (die älteste überhaupt!), „an ein und demselben Ort mehrere Räume zusammen[bringen], die eigentlich unvereinbar sind“ (Heterotopien 14) bzw. mehrere Räume in einem abbilden. Ähnliches gilt analog auch für Zeiten; Foucault kennt nicht nur „andere“ Orte, sondern auch Zeitstrukturen, „Heterochronien“, die oft mit entsprechenden Räumen einhergehen. Klassisches Beispiel ist der Friedhof als „Ort

17 Wallich, Matthias: @-Theologie. Medientheologie und Theologie des Rests. St. Ingbert 2004, 111.

18 Herlyn, Okko/Lauer Hans-Peter: Kirche in Zeiten des Marktes. Ein Störversuch, Neukirchen-Vluyn 2004, 67.

19 Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt am Main ¹⁴1997, 20 (Hervorhebung Foucault).

20 Burke, Peter: Was ist Kulturgeschichte?, Frankfurt a. M. 2005, 82.

21 Vgl. Failing, Wolf-Eckart: In den Trümmern des Tempels. Symbolischer Raum und Heimatbedürfnis als Thema der praktischen Theologie, in: PTh 86 (1997), 375-391 sowie Geyer, Hermann: „Sprechende Räume“? Fragmente einer ‚Theologie‘ des Kirchenraumes, in: Glockzin-Bever, Sigrid/Schwebel, Horst (Hg.): Kirchen – Raum – Pädagogik, Münster 2002, 31-98, 92, dem andere, ältere Übersetzungen von „Von anderen Räumen“ zur Verfügung standen.

einer Zeit, die nicht mehr fließt“ (Heterotopien 16). Solche „Gegen-Zeiten“²² scheinen jene Orte bzw. deren Funktion als Heterotopie geradezu erst zu ermöglichen, „wenn die Menschen einen absoluten Bruch mit der traditionellen Zeit vollzogen haben“ (Von anderen Räumen 939). Der genaueren Analyse jener Räume dient als weiteres Axiom die typologische Unterscheidung in „Krisenheterotopien“, d. h. „privilegierte, heilige oder verbotene Orte, die solchen Menschen vorbehalten sind, welche sich im Verhältnis zu der Gesellschaft oder dem Milieu, in denen sie leben, in einem Krisenzustand befinden“ (Von anderen Räumen 936), und „Abweichungsheterotopien“ wie Psychiatrien, Altersheime oder Gefängnisse, „an denen man Menschen unterbringt, deren Verhalten vom Durchschnitt oder der geforderten Norm abweicht“ (Von anderen Räumen 937). Schließlich ist als axiomatische Eigenschaft von Heterotopien auch ihr funktionales Verhältnis zum übrigen Raum zu bestimmen – in allerdings diametraler Weise: „Entweder sollen sie einen illusionären Raum schaffen, der den ganzen realen Raum und alle realen Orte, an denen das menschliche Leben eingeschlossen ist, als noch größere Illusion entlarvt. [...] Oder sie schaffen einen anderen Raum, einen anderen realen Raum, der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes eine vollkommene Ordnung aufweist“ (Von anderen Räumen 941). Gerade diese doppelte Funktionsbestimmung von Heterotopien zielt letztlich darauf ab, alle anderen Räume in ihrer bloßen Existenz in Frage zu stellen (vgl. Heterotopien 19f), sie zumindest mit ihrer eigenen Brüchigkeit zu konfrontieren. Dies wiederum lässt „Gegenorte“ für Foucault wohl besonders interessant erscheinen, reflektieren sie doch in ganz eigener Weise zwei für ihn entscheidende Forschungsfelder, die Organisation des Denkens in ‚Diskursen‘, also in all dem, „was in einer Zeit gedacht, gesagt und geschrieben werden konnte“²³, wie auch das menschliche Leben in und mit „Diskontinuitäten“: „Die *Heterotopien* beunruhigen, wahrscheinlich weil sie heimlich die Sprache unterminieren, weil sie verhindern, dass dies *und* das benannt wird, weil sie die gemeinsamen Namen zerbrechen oder sie verzahnen, weil sie im voraus die ‚Syntax‘ zerstören, und nicht nur die, die die Sätze konstruiert, sondern die weniger manifeste, die Wörter und Sachen (die einen vor und neben den anderen) ‚zusammenhalten‘ lässt.“²⁴

III. Wie Luthers Kirchweihpredigt neu gelesen werden kann

Doch auch Heterotopien, jene „mythischen oder realen Negationen des Raumes, in dem wir leben“ (Heterotopien 11), kommen nicht ohne eigene „Syntax“ aus, die ihrerseits „Wörter und Sachen“ zusammenbringt und zusammenhält. Doch ist es eben eine *eigene* „Syntax“, die sich wie die „Gegenorte“ selbst zu anderen Räumen

22 Schilson, Arno: Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart, Tübingen-Basel 1997, 49 sieht die Notwendigkeit von „Gegen-Zeiten“ in unserer Zeit: „Eine ganze Fülle von Suchbewegungen verraten, wie Menschen mitten im Säkularen in der Zeit innezuhalten versuchen“.

23 Burke: Kulturgeschichte? (Anm. 20), 83.

24 Foucault: Ordnung der Dinge (Anm. 19), 20 (Hervorhebungen Foucault).

verhält: kritisch und beunruhigend, verstörend und diametral. Möglicherweise trocknen Heterotopien „das Sprechen aus, lassen die Wörter in sich selbst verharren, bestreiten bereits in der Wurzel jede Möglichkeit von Grammatik“²⁵, vollkommen ohne Kategorien zur eindeutigen Beschreibung ihrer selbst sind aber auch sie nicht zu haben, mindestens benötigen sie stets „ein System der Öffnung und Abschließung [...], welches sie von der Umgebung isoliert“ (Heterotopien 18) – vermutlich auch um (wie Foucault an anderer Stelle festhält) gerade in Heterotopien wirksame „Kräfte und Gefahren des Diskurses zu bändigen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen“²⁶. Schon im Rückbezug auf die einstmaligen „Fremdlinge und Pilger“ könnte man versucht sein, auch jedes gottesdienstliche Geschehen bzw. die Bedingungen seiner Möglichkeit im beschriebenen Sinne als eigene ‚Syntax‘ für den potentiell heterotopen Raum „Kirche“ aufzufassen, z. B. die für die gottesdienstliche Versammlung konstitutiv zu begreifende Anwesenheit Christi nach Mt 18, 20. Auch in Luthers Torgauer Predigt klingt ein Bewusstsein für eine eigene „Syntax“ durchaus an: „Und wo kein andere frucht davon folgete, so were doch dis uberaus gnug, ir sein zween oder drey oder ein gantzer hauffe beieinander, das CHRistus selb will bey inen gegenwertig sein, Da wird gewislich auch Gott der Vater und heiliger Geist nicht aussen bleiben und die heiligen Engel nicht weit davon sein, Der Teuffel aber mit seinen Hellischen hauffen nicht gerne nahe dabey sein“ (WA 49, 594, 18-23). In jeder Versammlung der Gläubigen im Namen Christi ist folglich nicht nur Christus, sondern der dreieinige Gott insgesamt „mitten unter ihnen“; schon die (zumindest geglaubte oder unterstellte) Präsenz macht jeden Ort, wo dies geschieht, wo auch im Sinne Luthers liturgische Qualität manifest wird, zum Ort mit eigener „Syntax“. Solch ein Ort unterscheidet sich naturgemäß von den umgebenden Orten und muss mithin (gleich einer Schleuse) ein System beinhalten, das ihn „isoliert und zugleich den Zugang zu (ihm) [...] ermöglicht“ (Von anderen Räumen 940).

Für jede Versammlung der Gläubigen im Namen Christi lässt Luther dies freilich nicht gelten. Als „schlimme Unordnung der Kirche“²⁷ hat Luther die Privatmesse in Schriften wie der „*Disputatio contra missam privatam*“ (1535) bekanntlich verworfen, da sie sich nicht als Gottesdienst im öffentlichen, für alle zugänglichen Raum abspielte, wogegen „Christus das Sakrament eingesetzt hat, nicht so sehr, daß einer allein sich dessen erfreue, sondern die ganze Kirche oder viele“²⁸. Wiewohl er andererseits das Recht, ja die Pflicht der Hausväter klarstellte, alle im eigenen Hause im christlichen Glauben zu unterweisen und im Notfall auch taufen zu können, sprach er sich – nicht weniger eindeutig – gegen private Abendmahlsfeiern im Hauskreis aus, nach seiner Auffassung war das „Sakrament [...] ein offenbarlich Bekenntnis und soll offenbarliche berufene Diener haben“ (WA Br 7, 339, 21) und entsprechend an eine Öffentlichkeit an öffentlich zugänglichen, wenn auch von anderen Räumen

25 Ebd.

26 Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt am Main 1991, 11.

27 Kühn, Ulrich: Sakramente, Gütersloh 1985, 66.

28 Vgl. WA 39 I, 142, 12: „Christus instituit sacramentum, ideo non ut unus solus eo fruatur, sed tota ecclesia aut multi“.

unterscheidbaren Orten gebunden sein.²⁹ Mussten Gläubige nicht schon zu Luthers Zeiten – zumindest im Vollzug der Sakramente – besondere Orte mit eigener „Syntax“ aufsuchen? Waren sie nicht bei der Suche nach „Orten der geheimnisvollen Präsenz jenes ganz Anderen [...] auf solche Orte des *alltäglichen Anderen* verwiesen“³⁰? So wie Gläubige auch heute an Orte gewiesen bleiben, „an denen ihre Koordinaten überraschend aufgebrochen werden, weil sie mit Gott als dem Geheimnis der Welt in Berührung“³¹ kommen? Erklären sich nicht mit dieser „strukturimmanenten“ Sehnsucht nach „Orten des alltäglichen Anderen“ gerade die Schwierigkeiten, die in jedem Verlust bzw. jeder Umnutzung solcher Orte liegen? Was zu meiner Anfangsfrage zurückführt: Kann Luthers Torgauer Predigt (gegen alle einschlägige Auslegungs- und Mentalitätsgeschichte) nicht doch als Plädoyer dafür gelesen werden, eben nicht „jede Art Raum gut genug“ sein zu lassen, sondern Kirchen bzw. sakrale Räume als „Orte der Repräsentation“ in Dorf und Stadt ernst zu nehmen? Wäre nicht eine neue Auslegung denkbar, die ohne die angeblich typisch evangelischen Schwierigkeiten mit Räumen auskommen kann? Und könnten dabei Foucaults Überlegungen zu heterotopen Räumen hilfreich sein?

In der Tat lassen sich Kirchen bzw. sakrale Räume im Blick auf die von Foucault formulierten Axiome einer Heterotopologie – wenn er an solche Räume auch kaum gedacht haben dürfte – relativ problemlos als real existierende Orte „außerhalb aller Orte“ (Von anderen Räumen 935) bestimmen, insofern es ihnen und dem, was sie anzubieten haben, vortrefflich zu gelingen scheint, „die allzu glatte und oberflächliche Rede von einer heute als geheimnislos empfundenen Wirklichkeit zu widerlegen“³². Kirchen, zumal unter den Bedingungen ihrer Realität im „medien-religiösen“ Zeitalter, entstehen und entfalten ihre Möglichkeiten überall dort, wo sie Räume ausweisen, die sich nicht nur der unmittelbaren Wahrnehmung zugleich erschließen und entziehen, sondern darüber hinaus weisen wollen. Kirchen in Dorf und Stadt entfalten ihre nicht nur spirituelle Attraktivität überall dort, „wo Innenräume durch Einbeziehung des Rests konstituiert und ausgeweitet werden“³³. Sie wissen als sakral erkennbare Räume denen, die sie aufsuchen, von einer Hoffnung zu erzählen, die alle umgebende Realität zwar wahrnimmt und sich nicht vor ihr verschließt, sie aber klar als „vorläufig und noch nicht vollkommen“³⁴ benennt. Genau damit suchen sie das ihre zu „der Stadt Bestes“ beizutragen. Da sie so „in Verbindung und dennoch im Widerspruch zu allen anderen Orten stehen“ (Von anderen Räumen 935), erweisen sich sakrale Räume als Heterotopien, als Orte mit eigener „Syntax“ mit dem Potential, zugleich Heimat in der Fremde *und* Fremde in der Heimat zu sein. Dass solches sich dann doch nicht überall, zumindest nicht überall gleich ereignen konnte,

29 Vgl. Kühn: Sakramente (Anm. 27), 65f.

30 Böntert, Stefan: Gottesdienste im Internet. Perspektiven eines Dialoges zwischen Internet und Liturgie, Stuttgart 2005, 300 (Hervorhebungen Böntert).

31 Ebd.

32 Schilson, Medienreligion (s. Anm. 22), 85.

33 Wallich: @-Theologie (Anm. 17), 111.

34 Geyer: Sprechende Räume? (Anm. 21), 92.

sondern es dazu durchaus besonderer Orte bedurfte, war auch Luther wohl nicht unklar. Ohne ein Minimum an „guter Ordnung“ sollte auch in rechter reformatorischer Weise kein christlicher Gottesdienst stattfinden. Jene schloss für Luther unzweifelhaft auch einen angemessenen Ort ein: „Denn das ein jeglicher wolt ein neues machen seines gefallens mit tag, stunde und stet, das were auch nicht recht“ (WA 49, 592, 15f).

Ihre „Syntax“ müssen sakrale Räume freilich kommunizieren, sie müssen „reden“: „Räume, die schweigen, geben niemandem Raum, sind selber raumlos und öde. Räume, die nur leben, wenn Menschen sie füllen, die aber Kerker-, Puppenstuben- oder Warenhauscharakter annehmen, wenn einer allein mit sich und dem Raum bleibt, sind verächtlich und wahrhaftig nicht evangelisch“³⁵. Erst indem sie „reden“, haben sie auch die heterotope Fähigkeit, „mehrere reale Räume [...] an einem einzigen Ort zusammenzustellen“ (Von anderen Räumen 938). Erst so sind sie öffentlich wahrnehmbare, zugängliche Orientierungsmarken und Erkennungszeichen, erst in diesem Sinne können sie dem umgebenden Lebensraum gegenüberstehen wie Generationen zuvor jene „Fremdlinge und Pilger“ dem ihren. Dies gilt so sicher auch für die Torgauer Schlosskirche – heute wie am 5. Oktober 1544! Auch in Luthers Wahrnehmung war der neu bereitgestellte Raum kein Raum wie jeder andere: die Indienstnahme des „Newen Hauses zum Predigamt Göttlichs Wort erbawet“ (WA 49, 588, 10f) schien auch im Sinne der Abgrenzung von bisheriger römischer Einweihungspraxis ohne jede initiiierende Handlung nicht zu gelingen. Eine „Einweihung“ (WA 49, 588, 10) im Sinne eines mündlich-kommunikativen, durchaus rhetorisch zu nennenden Vollzuges war vonnöten, mindestens aber dem offenbar festlichen Anlass angemessen: „Darumb, damit es recht und Christlich eingeweiht und gesegnet werde, [...] nach Gottes befehl und willen, Wollen wir anfahren Gottes wort zu hören und zu handeln, Und das solchs fruchtbarlich geschehe auff sein Gebot und gnädige Zusagung, mit einander in anrufen und ein Vater unser sprechen“ (WA 49, 588, 18-22). Für Luthers Predigttheorie und -praxis ist der Begriff der „rhetorischen“ Kommunikation (eine sprechwissenschaftliche Kategorie) angemessen, zählte Luther die Fähigkeit, ein guter Redner zu sein, doch zu den Forderungen an gute Prediger (vgl. WA TR 2, 2580). Die Rhetorizität des mündlich-kommunikativen Vorgangs der „Einweihung“ ergibt sich aus der auf die Indienstnahme des Raumes als gottesdienstlichen Ort gerichtete Intentionalität und dem in Luthers Predigt vermittelten Reflektieren von Zweck und Mitteln des Sprechens.³⁶ Gerade durch diese kommunikativ vollzogene „Einweihung“ bildet die Torgauer Schlosskirche „ganz real einen anderen Raum [...] der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes eine vollkommene Ordnung aufweist“ (Heterotopien 19f), und damit einen Ort sui generis gegenüber den ihn umgebenden Orten.

35 Beier: Schwierigkeiten (Anm. 8), 44.

36 Vgl. zur Kategorie des „Rhetorischen“ Fries, Patrick: „Corriger la fortune?“. Über mögliche Beiträge von Sprechwissenschaft und Sprecherziehung zu einer „Didaktik des Predigens“, in: PTh 94 (2005), 146-159, vor allem 153-156 (Literatur!), und zu Luthers Verständnis der Eigenschaften eines Predigers Stolt, Birgit: Martin Luthers Rhetorik des Herzens, Tübingen 2000, 63f.

Bei allen Schwierigkeiten, die ein Begriff wie „Kommunikation“ aufwirft, lässt sich als eine vornehmliche Aufgabe dieses Ortes *sui generis* (wie aller anderen Kirchen auch), nicht zuletzt dank des oben auch als „rhetorisch“ beschriebenen Prozesses, unstrittig die „Initiierung und Förderung der Kommunikation des Evangeliums“³⁷ bestimmen. Den (weit zu fassenden) Aspekt der Kommunikation, der gerade für einen „Ort der Repräsentation“ in Dorf und Stadt elementar gelten dürfte, kann man auch in Luthers Kirchweihpredigt mithören: „Das sey gesagt zum anfang des Evangelij vom Sabbath, wie und wo zu und welcher masse wir Christen des brauchen sollen, nemlich darumb, das wir auff zeit und ort, da wir des eines sind, zusammen komen, GOTtes Wort handeln und hören und Gotte unser und andere Not furtragen und also ein starck, krefftig gebete gen himel schicken“ (WA 49, 594, 24-28). Sakraler Raum ist nicht nur der Ort des gemeinsam gehörten Wortes, in ihm hat auch „unser und andere Not“ ihren primären, zwingenden Platz, vermutlich auch aus der nicht ungeschickten Überlegung heraus, dass das öffentliche Gebet vieler wesentlich wirkmächtiger sein dürfte als das Gebet einzelner: „Und ist hie der vorteil dabey, wenn die Christen also zusammen komen, das das Gebet noch einst so stark gehet als sonst“ (WA 49, 593, 23f). Modern formuliert begäbe sich sakraler Raum (auch für Luther) eines Teils seiner „Syntax“ und damit seiner ihn definierenden Qualität, käme in ihm neben Gottes Wort und dem Lobpreis der Gemeinde nicht auch „unser und andere Not“ entschieden zur Sprache: „Sondern sollen hierin sich zugleich alle einig und fertig machen und zusammen komen Gottes Wort zu hören und in wiederrumb mit einander *anruffen und zubeten fur allerley not*“ (WA 49, 594, 16-18, Hervorhebung P. F.). Zu der dem sakralen Raum eigenen „Syntax“ gehört es offenkundig, aus dem umgebenden Raum stammende „Erfahrungsräume des Säkularen“ (C.-P. März) im Sinne „begleitender Kommunikation“³⁸ wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen – auch als spezifische Wirkung des Wortes Gottes: „In jedem Bruder ist es [= das Wort Gottes] mir nahe, denn er darf es mir in meine Not hinein sagen im Namen Gottes“³⁹. Hier greift wiederum eine dem sakralen Raum eigene heterotopologische Qualität, die bei der Typologie der „Abweichungs-“ und „Krisenheterotopien“ vor allem letztere in den Blick nimmt, „auf die jede Gesellschaft zum Zwecke von Übergängen und Transformationen angewiesen ist.“⁴⁰ Denkt Foucault eher an biologisch bzw. biographisch motivierte Orte wie „Häuser für Jugendliche in der Pubertät, für Frauen in der Regelblutung oder [...] während der Niederkunft“, „Militärdienst“ und „Hochzeitsreise“ (Heterotopien 12), begreift sich Kirche als Ort für die, welchen das Gedenken und Beten, neben dem Predigen höchstes christliches Amt (vgl. WA 34 I, 395, 14-16), für „unser und andere Not“ gilt. Als „Krisenheterotopie“ bereitet sie „realen Menschen Raum für reale Lebensprobleme“⁴¹, insoweit sie

37 Grethlein, Christian: Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft, Leipzig 2003, 87.

38 Vgl. Grethlein: Kommunikation (Anm. 37), 102-105.

39 Althaus, Paul: Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1983, 275.

40 Failing: In den Trümmern (Anm. 21), 387.

41 Fries, Patrick: „Gott danken, Loben und Bitten bei Martin Luther“, in: LUTHER 77 (2006), 171-175, 175.

sich „im Verhältnis zu der Gesellschaft oder dem Milieu, in denen sie leben, in einem Krisenzustand befinden“ (Von anderen Räumen 936). Auch bietet sie denen einen Ort, die Gott in Gebet und Hinwendung Raum zum Handeln eröffnen und sich, davon ermutigt und angestiftet, um jene im Krisenzustand kümmern. Für Luther ist christliche Gemeinde bzw. kirchlicher Raum der einzig rechte Platz dafür: „Wie denn auch im weltlichen Regiment geschihet, wo etwas, das die Gemeinde betrifft, zuhandeln ist, Viel mehr sol es hie geschehen, wo man Gottes wort hören sol“ (WA 49, 593, 20-22).

IV. „Sondern ihr solt auch zu gleich an den Sprengel und Reuchfass greiffen...“

„Mit Martin Luther fing es an [...] Kirchraum hat der Verkündigung und dem Gebet zweckdienlich zu sein. Dazu versammelt sich nämlich die Gemeinde. Man könnte die Klammerbemerkung hinzufügen: *egal, wo*“⁴². Tatsächlich wird man Luther und seine Zeitgenossen für die im Protestantismus bis heute gültige Tradition einer Indifferenz zum sakralen Raum so einfach nicht haftbar machen können. Zweierlei gilt es aufgrund des Dargelegten einzuwenden: *Zum einen* war damals ganz normaler Alltag, was heute als liturgisches bzw. spirituelles Leben im umfassenden Sinne eines „Lebens aus der Mitte der Zeit“⁴³ wieder neu zu entdecken ist. Ganz natürlich (und „gut reformatorisch“!) ließ man darin die „Kirchen im Dorf“, nahm (wo nötig) deren Indienstnahme in den normalen Alltag hinein und nutzte sie gleichzeitig in Abgrenzung zur bisher verbindlichen, d. h. römischen Praxis und in einer wenigstens pragmatisch zu begreifenden Kontinuität: „Nu *mus* ja der selbige hauffen etwo *einen raum und sein tag oder stunde haben*, so den zuhörern bequem sey, Darumb hat es Gott wol geordnet und angericht, das er die heiligen Sakrament eingesetzt, zuhandeln in der Gemeinde und an einem Ort, da wir zusammen komen, beten und Gotte dancken“ (WA 49, 593, 16-20, Hervorhebungen P. F.). Solcherart „zu gleich an den Sprengel und Reuchfass [zu] greiffen“ (WA 49, 588, 14f), d. h. als christliche Gemeinde kirchliche Räume zu schaffen und darin alltäglich so zu leben, dass in ihnen „Fest und Feier und Begegnung von Menschen stattfinden“⁴⁴, bedingt weder christliche Freiheit noch behindert sie. Eher schärfen Kirchen in Dorf und Stadt, in reformatorischer „Veralltäglicung des Charismas“ (M. Weber) wie heute, den Blick für Raum und Zeit um sie herum, für ihre Lebendigkeit, und Fülle: „Wir leben nicht in einem leeren, neutralen Raum. Wir leben, wir sterben und wir lieben nicht auf einem rechteckigen Blatt Papier. Wir leben, wir sterben und wir lieben in einem gegliederten, vielfach unterteilten Raum mit hellen und dunklen Bereichen, mit unterschiedlichen Ebenen, Stufen, Vertiefungen und Vorsprüngen, mit harten und mit weichen, leicht zu durchdringenden, porösen Gebieten“ (Heterotopien 9f). Kirchen in Dorf

42 Beier: Schwierigkeiten (Anm. 8), 43 (Hervorhebung P. F.).

43 Vgl. Schilson: Medienreligion (Anm. 22), 144-170.

44 Beier: Schwierigkeiten (Anm. 8), 44.

und Stadt gemahnen jene, die sich christlicher Freiheit erfreuen, zugleich mit den Wurzeln in ihrer Lebenswelt und der Sehnsucht als „Fremdlinge und Pilger“ nach der „zukünftigen Stadt“ zu leben.

Zum anderen läuft eine Relektüre von Luthers Kirchweihpredigt auf dem Hintergrund von Foucaults Heterotopologie keineswegs ins Leere: die Vorstellung vom sakralen Ort als realem, aber gegenläufigen Raum mit eigener „Syntax“ und Qualität ist auch bei Luther mühelos wiederzuentdecken. Foucaults Kategorien bieten so eine legitime Basis einer neuen Lesart für Luthers Predigt. Diese neue Lesart ermöglicht eine Neubewertung von Kirchen in Dorf und Stadt als nicht leichtfertig aufzugebende „Orte der Repräsentation“ und legt eine entsprechende Behutsamkeit gegenüber jedem vorschnellen Verlust bzw. Umnutzung solcher Orte nahe. Diese neue Lesart könnte auch ein Anfang dafür sein, dass der praktisch-theologische Diskurs in größerem Maße als bisher⁴⁵ auf Foucaults diskurstheoretische Ansätze, seine Geschichtsanalyse und vor allem seine Heterotopologie zurückgreifen kann – nicht nur beim nahe liegenden Themenkreis „kirchlicher Raum“. Schließlich ist protestantische Mentalitätsgeschichte im Blick auf die Folgen jener Probleme im Umgang mit kirchlichen Räumen einer kritischen Revision zu unterziehen: Offenbar greift jede Interpretation von Luthers Torgauer Schlosskirchenpredigt zu kurz, ließe sie den konkreten sakralen Ort bestenfalls als „sinnvollen Rahmen für die gemeinsame Feier des Gottesdienstes“⁴⁶ gelten. Vielmehr dürfte gelten: auch in protestantischer Sicht muss nicht „jede Art Raum gut genug“ sein.

45 Vgl. Patrick Fries: „Wir leben nicht in einem leeren, neutralen Raum“. Kirche in der Stadt als Heterotopie und „urban player“, in: ThGl 97 (2007), 209-225.

46 Zschoch: Predigten (Anm. 3), 320.

„Für den ‚innerkirchlichen Dienstgebrauch‘“?

Von Anfängen, Wegen und Möglichkeiten der Kirchenpädagogik

KARIN BERKEMANN

Hat die Kirchenpädagogik ihre besten Jahre bereits hinter sich? Reichen ihre Wurzeln auch so weit zurück wie das sensible Zusammenspiel von Religion und Kunst, erfuhr die junge Fachrichtung vor allem in den letzten Jahren große fachliche, praktische und „amtliche“ Beachtung. Es bleibt im folgenden Beitrag zu fragen, ob der neue Blick der Kirchenpädagogik – ihre neue Wertschätzung des Kirchenraums – damit angemessen umgesetzt oder vielmehr abschließend vereinnahmt wurde.

I. Wurzeln – im Zusammenspiel von Religion und Kunst

Kirchenpädagogik ist nicht vom Himmel gefallen. Fast schon als Gemeinplatz kann unser heutiges Bild der mittelalterlichen Kathedrale gelten: Künstlerische Sorgfalt und fromme Ziele wirkten einhellig zusammen, um das himmlische Jerusalem auf Erden zu „bannen“. Trotz dieser (scheinbaren) Eindeutigkeit birgt der gotische Kirchenbau weiterhin für uns unlesbare Details. Johannes Tripps etwa weist nach, dass viele (bau)künstlerische Formen ursprünglich eng mit gottesdienstlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen verbunden waren.¹ Engelsfiguren wurden ins „Himmelsgewölbe“ hochgezogen, Altarfiguren feinmechanisch bewegt und Kirchenbauten mit Prozessionswegen bespielt – kunstvolle Vergegenwärtigung himmlischer Herrlichkeit und selbstbewusste Anteilhabe des Kunst stiftenden Bürgertums.

Auch im Barock liebte man, nach religiösen und kriegerischen Umwälzungen, die lebensfrohe Inszenierung frommer Inhalte. So griff die Gegenreformation beherzt in verfügbare Farbtöpfe, Bildwelten und Trickkisten – auch weltlicher Herkunft. Eine Untersuchung von Ursula Brossette beispielsweise belegt die vielfältigen Parallelen zwischen Theaterwelt und Kirchenkunst für den süddeutschen Raum.² Hier wurden ganze Altarbilder wie Kulissen ausgetauscht, Lichtspiele effektiv eingesetzt oder Figurenprogramme auf das Kirchenjahr hin immer neu gruppiert – künstlerische Spielfreude eng verwoben mit kirchlichem Werben für den katholischen Glauben.

1 Vgl. Tripps, Johannes: Das handelnde Bildwerk in der Gotik, Berlin 1998.

2 Vgl. Brossette, Ursula: Die Inszenierung des Sakralen. Das theatralische Raum- und Ausstattungsprogramm süddeutscher Barockkirchen in seinem liturgischen und zeremoniellen Kontext, 2 Bde., Weimar 2002.

Ebenso prägte die evangelische Seite im Barock eigenständige Kunstformen – ebenso wenig frei von der damaligen, ganz weltlichen Vorliebe für Symmetrie und Effekte. Seit längerem hat die Forschung bereits Kanzel(altar) und Empore in ihrer besonderen gottesdienstlichen Dimension gewürdigt.³ In den letzten Jahren richtete sich das fachliche Augenmerk nun auch auf entlegenere kirchliche Ausstattungsstücke wie den Taufengel.⁴ Eine hölzerne Engelsfigur trug, mit einem Seilzug beweglich an der Kirchendecke angebracht, das Taufsakrament ebenso platzsparend wie sinnfällig in die Gemeinde. Die sprechende Bildlosigkeit reformierter Bauten, ihre kunstvolle Raumbescheidenheit und Materialbeherrschung hingegen warten noch auf größere forschende Aufmerksamkeit.

Die Beispiele für die enge Verknüpfung künstlerischer und religiöser Ausdruckformen ließen sich beliebig bis in unsere heutige Zeit fortsetzen. Mit Säkularisierung und Wende zum 20. Jahrhundert brachen scheinbar festgefügte Deutungs- und Nutzungszusammenhänge kirchlicher Kunst weg. An ihre Stelle traten teils Ordnung, Bewahrung und „Wiederbelebung“ einer nostalgisch verklärten Vergangenheit. Doch fanden sich auch überraschend experimentierfreudige Lösungen. So erfasst Werner Franzen für den wirtschaftlich-gesellschaftlich explodierenden rheinischen Raum die wegweisende Verbindung weltlicher Gemeinderäume mit dem Gottesdienstort.⁵ In sakralen Formen gehalten, konnten diese über- oder – teils durch Schiebetüren getrennt – nebeneinander angeordnet werden. Eine Entwicklung, die sich bis in die noch unterschätzten Raumkonzepte der Nachkriegsmoderne fortsetzte.

Solche und ähnliche Forschungserkenntnisse helfen nicht allein die Verflechtungen von Kirche und Kunst besser nachzuvollziehen, sondern auch diese verständlicher zu vermitteln. Sie liefern damit eine unschätzbare Basis für die Arbeit der Kirchenpädagogik, ohne all ihre Fragen und Vermutungen abschließend klären zu können.

II. Grundlagen – im Durchdenken und Ordnen der Anfänge

In den 1980er Jahren, den „wilden“ Anfängen der Kirchenpädagogik, kündigten sich in der kirchlichen Landschaft weitreichende Veränderungen an. Letztlich reagierten auch die vorlaufend oder gleichzeitig entstehende City-Kirchen- und Offene-Kirchen-Arbeit auf dieselben gesellschaftlichen und religiösen Umbrüche. Als der – sich schon lange „schleichend“ vollziehende – Verlust volkscirchlicher Selbstverständlichkeit langsam (finanziell) spürbar wurde, erprobte man neue Formen der Gemeindegearbeit, einen neuen Umgang mit bestehenden Kirchenbauten. Wie erst das Schwinden bäu-

3 Vgl. u. a. Poscharsky, Peter: Die Kanzel. Erscheinungsform im Protestantismus bis zum Ende des Barocks, Gütersloh 1963; Mai, Hartmut: Der evangelische Kanzelaltar. Geschichte und Bedeutung., Halle 1969; Wex, Reinhold: Ordnung und Unfriede. Raumprobleme des protestantischen Kirchenbaus im 17. und 18. Jahrhundert in Deutschland, Marburg 1984.

4 Vgl. u. a. Cuveland, Helga de: Der Taufengel. Ein protestantisches Taufgerät des 18. Jahrhunderts, Hamburg 1991; Hoffmann-Tauschwitz, Matthias/u.a.: Taufengel in Brandenburg. Eine Bestandserfassung, Petersberg 2006.

5 Franzen, Werner: Gottesdienststätten im Wandel. Evangelischer Kirchenbau im Rheinland 1860-1914, 2 Bd.e, Düsseldorf 2004.

erlich-handwerklicher Traditionen ein Freilichtmuseum erforderlich machte, rief erst die mangelnde Vertrautheit mit kirchlichen Bildwelten nach deren kirchenpädagogischer Vermittlung.

Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, dass bereits die City-Kirchen- und Offene-Kirchen-Arbeit auch erfahrungsbezogene Wege zu Kirchenräumen beschritten. Diese reichten von der Gemeindebefragung bei (Um-)Gestaltungsprozessen bis zur erlebnisorientierten Urlauberseelsorge.⁶ Parallel entwickelten sich vor Ort, u. a. in Hamburg, Hannover und Marburg, häufig aus der gemeinde- und religionspädagogischen Arbeit erste kreative Formen der Kirchenpädagogik. Seit Ende der 1990er Jahre wurden diese in ersten Theoriebänden,⁷ aus denen sich stellvertretend einige herausgreifen lassen, vernetzt und einer breiteren Öffentlichkeit vorgestellt.

Die Veröffentlichungen spiegelten die erstarkende (praktisch-)theologische Auseinandersetzung mit dem Kirchenraum der 1990er Jahre. So wurden grundlegende Positionen – vom „heiligen“ Raum über Nutzungs-Spuren bis zum wahrnehmungsbezogenen Ansatz – auf ihre (kirchen)pädagogische „Anwendbarkeit“ hin befragt. Christian Radeke etwa verglich künstlerische mit religiöser Kommunikation.⁸ Kirche müsse von der (Ergebnis-)Offenheit der Kunst lernen. Auch nach Horst Schwebel,⁹ der für ein wahrnehmungsbezogenes Kirchenraum-Verständnis eintrat, bedingen die Freiheit der Kunst und die behutsame Kirchenpädagogik einander – beide dürften nicht zur Sachwalterinnen der Heiligkeit verzweckt werden.

Darüber hinaus ordneten die Theoriebände erste Ansätze kirchenpädagogischer Praxis. So benannte Roland Degen verschiedene Typen der Kirchenführung:¹⁰ baukundlich, katechetisch, handlungsorientiert, symboldidaktisch und Neues gestaltend. Hierbei bevorzugte er – vor allem in Abgrenzung vom etwas überzeichneten baukundlichen Typ – die beiden zuletzt aufgezeigten Führungs-Stile. Sigrid Glockzin-Bever hingegen stellte in der Kirchenraumpädagogik verschiedene (erfahrungsbezogene) Kategorien des Kirchenraums – Begegnung, Geschichte, Musik und Kunst sowie Spiritualität – (fast) gleichberechtigt nebeneinander, die Kunst liege in deren raum- und zielgruppengerechter Gewichtung.¹¹

6 Vgl. Görbing, Martin/u.a. (Hg.): Planen – Bauen – Nutzen. Erfahrungen mit Gemeindezentren, Gießen 1981; Muck, Herbert: Auf dem Wege zur City-Kirche, in: *kunst und kirche* 55 (1992), 183-185; Geyer, Hermann: „Sprechende Räume“? Fragmente einer ‚Theologie‘ des Kirchenraumes, in: Glockzin-Bever, Sigrid/Schwebel, Horst (Hg.): *Kirchen – Raum – Pädagogik*, Münster 2002, 31-98.

7 Vgl. Degen, Roland/Hansen, Inge (Hg.): *Lernort Kirchenraum. Erfahrungen – Einsichten – Anregungen*, Münster 1998; Klie, Thomas (Hg.): *Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen*, Münster 1998; Glockzin-Bever, Sigrid/Schwebel, Horst (Hg.): *Kirchen – Raum – Pädagogik* (Anm. 6).

8 Radeke, Christian: Was geht vor? Religiöse Botschaft und sinnliche Wahrnehmung, in: Degen/Hansen (Hg.): *Lernort Kirchenraum* (Anm. 7), 263-272.

9 Schwebel, Horst: Die Kirche und ihr Raum. Aspekte der Wahrnehmung, in: Glockzin-Bever/Schwebel (Hg.): *Kirchen - Raum - Pädagogik* (Anm. 6), 9-30.

10 Degen, Roland: „Echt stark hier!“ – Kirchenräume erschließen. Aufgaben – Typen – Kriterien, in: Ders./Hansen, Inge (Hg.): *Lernort Kirchenraum* (Anm. 7), 5-19.

11 Glockzin-Bever, Sigrid: Was der Kirchenraum lehrt. Fachdidaktische Überlegungen zur Kirchenraumpädagogik, in: Dies./Schwebel (Hg.): *Kirchen – Raum – Pädagogik* (Anm. 6), 163-192.

Kirchenpädagogik wagte sich in dieser ersten Stufe ihrer Gestaltwerdung auf den wissenschaftlichen Markt. Sie präsentierte ihre ersten Experimente, legte ihre theologischen Hintergründe offen und ordnete ihre grundlegenden Ansätze. Damit vollzog sie einen unverzichtbaren Schritt auf dem Weg zur eigenständigen Fachrichtung, die noch durch ihre große Vielfalt bestach – wie schon ihr Streit um den „richtigen“ Oberbegriff offen legte: Kirchenpädagogik, Kirchenraumpädagogik oder Kirchbaudidaktik. Gemeinsam war den Ansätzen, für die sich letztlich der griffigere „Name“ Kirchenpädagogik durchsetzte, die erfahrungs- und glaubensbezogene Vermittlung des Kirchenraums.

Mit dem Vorrecht einer noch jungen Bewegung reklamierte die Kirchenpädagogik für sich die Deutungshoheit über kirchliche (Bau-)Kunst. Und zog einen Teil ihrer Identität aus der Abgrenzung zur sich selbst genügenden Bau- und Kunstgeschichte. Nicht zu Unrecht, begannen die Kunstwissenschaften – wie im vorangegangenen Abschnitt skizziert – doch gerade erst, das Wegbrechen volkskirchlicher Hintergründe aufzuarbeiten. Konnte man bei der vorangegangenen Forscher/innen-Generation fast blind ein bildungsbürgerliches Wissen um biblisch-gottesdienstliche Grundlagen voraussetzen, ist die Folgezeit von einer „Religionsvergessenheit“ bestimmt. So treffsicher Kirchenpädagogik diese Fehlstelle (über)zeichnete, so ungeniert bediente sie sich bei der aufkeimend innovativen Museums-, Denkmal- und Architekturpädagogik.

III. Anwendungen – in der greif- und lehrbaren Umsetzung

Parallel und nachdem die ersten Theorieansätze der Kirchenpädagogik umrissen worden waren, stellte man kirchenpädagogische Praxisanleitungen zusammen. Aus den vorangegangenen Erfahrungsberichten wuchs damit ein lehrbares System, um Kirchenpädagogik für eine breitere Öffentlichkeit zugänglich und wirksam zu machen. Hieraus können stellvertretend einige Kompendien¹² genannt werden, die sich als grundlegende Arbeitsbücher, praxisorientierte Handreichungen verstanden. In solchen Veröffentlichungen fand die sich etablierende „Kirchenführer-Ausbildung“ ihren schriftlichen Ausdruck, der sich ankündigende Einzug kirchenpädagogischer Elemente in die Gemeindegarbeit seine verständliche Grundlage.

Vielen dieser Praxisanleitungen ist gemeinsam, dass sie in das jeweilige theologische Deutungssystem kirchlicher (Bau-)Kunst einführen. Der theologische „Adel“ des Kirchenraums wurde engagiert verteidigt – zu lange hatten Universität und Pfarramt ihn unbeachtet gelassen. Die Palette der vertretenen Ansätze zeigt sich durchaus vielfältig: ob den zeitlos allgemeingültigen Verweischarakter symboldidaktisch betonend oder die zeichenhaft-kulturell weitergegebene (Be-)Deutung semiotisch herausarbeitend. Damit war die (praktisch-)theologische Kirchraum-Diskussion der 1990er Jahre, ihr theoretischer Bezug auf die Kirchenpädagogik der

12 Vgl. u. a. Goecke-Seischab, Margarete L./Ohlemacher, Jörg: Kirchen erkunden – Kirchen erschließen. Ein Handbuch, Lahr/Kevelaer 1998; Julius, Christiane-B./u.a. (Hg.): Der Religion Raum geben. Eine kirchenpädagogische Praxishilfe, Loccum 1999.

ausgehenden 1990er Jahre in der Anwendbarkeit angekommen – hatte unterwegs aber den Blick für die Eigenständigkeit kirchlicher Kunst verloren.

Der Überblick nicht allein über „kirchbau-theologische“ Zusammenhänge, sondern ebenso über knapp 2000 Jahre kirchliche (Bau-)Kunst war erklärtes Ziel dieser Praxisanleitungen. Sie boten damit äußerst hilfreich elementarisierendes, ebenso übersichtlich wie verständlich dargebotenes Grundlagenwissen. Bezeichnend blieb die vielfach anzutreffende Beschränkung auf historische Bauten, welche die zweite Hälfte des 20. oder gar die Anfänge des 21. Jahrhunderts höchstens als „Negativfolie“ würdigte. Auch verwundert, dass gerade jüngste Forschungsergebnisse, welche die Einflüsse religiöser Abläufe auf Kunstformen untersuchten, kaum Aufnahme fanden. Kunstgeschichte trat hier lediglich als in sich abgeschlossene, fast objektive „Datierhilfe“ in Erscheinung.

In der Regel wurde diesem (kunst-)geschichtlichen Abriss ein eigener, von den theologischen und pädagogischen Darlegungen getrennter Abschnitt gewidmet. Einen anderen Ansatz wagte einer der jüngsten Praxisbände, der ein vierstufiges, der vierfachen Schriftauslegung entlehntes Deutungssystem für kirchliche (Bau-)Kunst anlegt:¹³ wahrnehmen, erklären, deuten und erschließen. So bestechend die organische Einbindung der historischen Analyse in die Kunst-Erschließung zunächst erscheint, so bedenklich bleibt deren Gleichsetzung von Kunst und Schrift – nicht umsonst hatte sich bereits Martin Luther von vierfachem Schriftsinn und „Heilmittlerschaft“ der Kunst verabschiedet.

Die in den vielfältigen Praxisbänden zusammengetragenen, bemerkenswert kreativen Vermittlungsanregungen entstammten unterschiedlichsten didaktischen Richtungen – von der Religions- über die Museums- und Architektur- bis hin zur „Liturgiepädagogik“. Aus den vormals veröffentlichten Erfahrungsberichten waren übertragbare (Kopier-)Vorlagen erwachsen. Zum einen fanden sich hier Erkundungsbögen, die nach dem Prinzip der „Museums-Rallye“ einen spielerisch entdeckenden Zugang nahe legten. Zum anderen widmete man sich der erfahrungsorientierten Auseinandersetzung mit (zugrundeliegenden) Lebens- und Gedankenwelten. Nicht zuletzt strebten „spirituelle“ Elemente danach, in die „Kirchenführung“ glaubensbezogene, teils gottesdienstnahe Elemente einzubinden. Die mögliche Herkunft einzelner Bausteine aus „fremden“ Didaktiken erhielt ihr kirchenpädagogisches Profil durch die besondere Zusammenstellung, die Ausrichtung auf die geistliche Dimension des Kirchenraums.

Aus der sich selbst findenden Fachrichtung der Kirchenpädagogik war ein lehrfähiges Ideengebäude geworden. Es bleibt bedauerlich, dass hierbei die deutenden Fähigkeiten der Kunstwissenschaften nicht abgefragt wurden. Könnte die Kunstgeschichte von der Kirchenpädagogik die Offenlegung ihrer Wertehorizonte lernen, so könnte die Kirchenpädagogik von den kunst-deutenden Konzepten der Kunstgeschichte, sei es in Abgrenzung oder Annäherung, nur profitieren. Dann würde kirchliche Kunst nicht so

13 Vgl. Rupp, Hartmut (Hg.): Handbuch der Kirchenpädagogik. Kirchenräume wahrnehmen, deuten und erschließen, Stuttgart 2006

sehr zum Medium, zur Heilmittlerin, sondern vielmehr zur gleichberechtigten Gesprächspartnerin, die neue Blickwinkel auf unser eigenes Leben und Glauben eröffnet.

IV. Bindungen – in der Zwickmühle von Einfluss und Abhängigkeiten

Die nunmehr lehrbare Fachrichtung wandelte sich spätestens im Jahr 2000, mit Gründung des Bundesverbands Kirchenpädagogik, zum Berufsbild. Langsam entstanden in den (Landes-)Kirchen Fachreferate, Sonderstellen und Beauftragungen für Kirchenpädagogik. Eine bislang eher lose Bewegung sammelte die Interessensvertretung – mit Homepage, Tagungen und Zeitschrift – zum professionellen, überschaubar- und ansprechbaren Faktor. So benannte der Verband 2002 in acht Thesen sein Verständnis von Kirchenpädagogik als methodenvielfältige, wirksame und zukunftssträchtige Anstrengung, die Mensch und Kirchenraum in Beziehung setze – und damit auf religiöse Inhalte und „spirituelle“ Dimensionen ziele. Konsequenterweise kam das Papier daher völlig ohne das Wort „Kunst“ aus.¹⁴

Noch im selben Jahr setzte sich auch der Evangelische Kirchbautag, der hier stellvertretend für weitere Fachgremien stehen soll, mit dem „heiligen Raum“ auseinander. Der Arbeitsausschuss des Kirchbautags veröffentlichte 2003 die Leipziger Erklärung „Nehmt eure Kirchen wahr!“¹⁵ Hierin wurde das menschliche Bedürfnis nach „heiligen Räumen“, deren zeichenhafte, öffentliche und kulturelle Bedeutung unterstrichen. So forderte man, von der Kirchenpädagogik vielfach freudig aufgegriffen, nicht allein die sorgfältige Gestaltung und behutsame Nutzung, sondern auch die Bewahrung, Wahrnehmung und Vermittlung kirchlicher Räume. Die dahinter stehende Deutung von Kirchenbauten fand bildhafte, personalisierende Worte – der Kirchenraum selbst predigte, erzählte und bezeugte höhere Dinge.

Fast zeitgleich zum Kirchbautag meldete sich die Deutsche Bischofskonferenz mit einem Papier zum Thema Offene Kirchen.¹⁶ Hierin wurde theologisch begründet und praktisch angemahnt, Kirchen als Räume der Kunst und Stille zu öffnen. Die Zielrichtung war unverhüllt missionarisch: Kirche solle ihre Bauten als einladende, für den (katholischen) Glauben werbende Räume entdecken und nutzen. Dabei wagte die Veröffentlichung durchaus einen Blick auf die wachsende Gefährdung kirchlicher Bauten durch Gemeindefusionen – und ihre Nutzungschance durch Öffnung.

In Anknüpfung an die Leipziger Erklärung widmete sich auch die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 2003 den Kirchenräumen.¹⁷ Ihr Ursprung und Ziel wurde, bei aller Betonung der öffentlichen Dimension, auf den Gottesdienst festge-

14 Vgl. Bundesverband Kirchenpädagogik e. V., Thesen 2002 zur Kirchenpädagogik, http://www.bvkirchenpaedagogik.de/fileadmin/download/07.02.28_Thesen_WEB-Seite.pdf.

15 Vgl. 24. Evangelischer Kirchbautag 2003, Leipziger Erklärung. „Nehmt eure Kirchen wahr!“, <http://www.uek-online.de/uek/geschaeftsstellen/leipziger-erklaerung.html>.

16 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte, Bonn 2003.

17 Kirchenamt der EKD (Hg.): Der Seele Raum geben. Kirchen als Orte der Besinnung und der Ermutigung., Hannover 2003.

schrieben. Damit verbunden umriss man eine vielfältige Kirchennutzung, erhob aber die „Würde“ des Raums zum entscheidenden Kriterium. Die Vermittlung von Kirchenräumen wurde in diesem Zusammenhang ausdrücklich begrüßt – bezeichnenderweise die Arbeit mit Kindern besonders hervorgehoben. Kirchenpädagogik konnte damit als schön und notwendig in weitere kirchliche Dienste, wie etwa die Kirchenmusik, eingereiht werden.

Eine einst experimentelle Bewegung ist in der Institution angekommen. Von Fachgremien und kirchlichen Entscheidungsebenen für gut befunden, wird ihr ein fester Platz im kirchlichen Gefüge zugewiesen. Ob missionarisch nach außen oder verkündigend nach innen – Kirchenpädagogik soll die geistlichen Dinge sinnlich erfahrbar machen. Doch nicht umsonst steht sie in vielen Verlautbarungen in der Nähe der Nutzungsfrage.¹⁸ Aus den gemeinsamen Umbrüchen der 1980er Jahre ist eine gemeinsam drängende Problemlage geworden: Welche Richtung soll eine Kirche einschlagen, die ihre Gläubigen und Bauten zu verlieren droht? Welche Rolle Kirchenpädagogik in diesen Umbrüchen wirklich in den nächsten Jahren einnehmen wird, ist noch offen. Der Kirchenraum jedenfalls ist inzwischen (wieder) in der (systematischen) Theologie angekommen, wo aktuell verschiedenste (Be-)Deutungsansätze ent- und verworfen werden.

V. Aufbrüche – in der Wahl zwischen Erreichtem und Möglichem

Die Kirchenpädagogik hat unbestreitbar gute Jahre hinter sich. Sie konnte kreativ Formen erproben, ihre theoretischen Grundlagen ausloten, ihr Ideengebäude lehrfähig ausarbeiten, ihre Fragestellung in die Institution tragen und dort an eigenen Stellen verankern. Auch über innerkirchliche Grenzen hinaus bewährt sie sich bereits vielfach – so etwa in der Tourismus-, Ausstellungs- und Öffentlichkeitsarbeit zur Erschließung und Erhaltung kirchlicher Bau-Kunst– als Tür- und Augenöffner.¹⁹ Als modische Zutat für die pastorale Trick-Kiste, als Geheimwaffe latenter Missionshoffnungen wäre sie ohnehin zu schade. Wenn sie sich künftig nicht innerkirchlich vereinnahmen lässt oder selbst eigenständige Kunst(wissenschaft) für sich vereinnahmt, sondern ihre Arbeit an der Grenze von Kirche und Gesellschaft, Kunst und Religion innovativ, kreativ und produktiv (ver)störend fortsetzt, hat sie ihre besten Jahre noch vor sich.

18 Vgl. Ludwig, Matthias/Schwebel, Horst: „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft...“ Texte zur Erhaltung und Nutzung von Kirchengebäuden, Gütersloh 2006.

19 Vgl. u. a. Berkemann, Karin: Spiritueller Tourismus in Sachsen-Anhalt. Potenzialanalyse und Handlungsempfehlungen für eine besondere Reiseform, hg. vom Ministerium für Wirtschaft und Arbeit des Landes Sachsen-Anhalt/Referat Tourismus 2006, siehe unter www.sachsen-anhalt.de/.

Räume und Säume

Architektur als Ort der Welt- und Selbsterkundung

NIKOLAUS VON KAISENBERG

Abraham saß, während die drei Männer ihn aufsuchten, an der Tür seines Zeltes. Drinnen im Zelt war es dunkel, zu dunkel, um äußere Gegenstände zu sehen, und draußen war es hell, gleißend hell; denn es war, „als der Tag am heißesten war.“ (Gen 18) Schaute er nach draußen, in Kontemplation? Saß er nach innen gewandt, in Meditation?

Der Mensch gehört zwei Räumen an: einem Innenraum und einem Außenraum. Er gehört einem Raum an, dessen Gegenstände und Begrenzungen sichtbar sind, der vergänglich ist und dessen Sichtbarkeit vergeht, wenn der Mensch ihn verlässt. Und sein Bewusstsein gehört einem Raum an, der unsichtbar ist, der bei Szenenwechsel des äußeren Raumes nicht vergehen muss. Sind das verschiedene Räume?

Architektur und Körperlichkeit

Dem Außenraum gehören wir an mit unserem äußeren, physischen, physiologischen Körper; mit ihm wenden wir uns dem geometrischen Raum zu, dem ergonomisch-funktionalen Raum. Auf ihn wenden wir auch messend unsere Körpergröße an: Die Maße von Raumproportionen stehen nicht nur im Verhältnis untereinander, sondern relativieren sich vor allem am Körperbau des Menschen. Mit unserer eigenen Leiblichkeit erfassen wir den Raum und alle Richtungen von Gegenständen im Raum. Allerdings nicht von Anfang an: Ein Kind wächst erst hinein in die Vertikale, errichtet entgegen der Schwerkraft die Senkrechte mit der eigenen Aufrichtung. Dann breitet es Balance aus zwischen rechts und links, fasst dann ein Ziel ins Auge, vorne, vor sich, ein Ziel, auf das es zugeht, von wo aus es zurückschaut. Unsere euklidisch-geometrische Raumvorstellung leugnet diese körperlichen Qualitäten. Der cartesische Körper als abstrahiertes Raummodell definiert sich über die Ausdehnung auf den drei Achsen x , y und z ; wird der Körper gedreht und auf eine andere Seite gestellt, ändern sich nur die Ausbreitungsmaße auf den drei Achsen. Entspricht dieses Denken unserer eigenen Körper- und Raumerfahrung?

Unsere Körperlichkeit ist konstitutiv für Architektur, denn Architektur ist ein Spiegel unseres Lebens im Leibe, ist Körper-Bau. Erlebnisreiche Architektur bestimmt sich vom Körperbau aus und wird auch körperlich spürbar: zwölf Meter einen Flur entlang zu sehen, ist etwas anderes, als in ein zwölf Meter tiefes Treppenauge zu blicken; Schwindel ist ein authentisches Gefühl am vertikalen Abgrund, Enge ein Erlebnis mangelnder Breite, Sog evtl. ein Aspekt der Zentralperspektive in der Län-

ge eines Flures, Verlorenheit eine Folge unerreichbarer Begrenzung. Die Psychosomatik des Raumerlebens überlagert die messbare Ebene funktionaler Ergonomie: passt mein Körper durch die Tür, in das Bett, an den Schreibtisch? Und wie orientiere ich mich in dieser Beziehung?

Jakob Johann von Uexküll beschreibt die physisch-physiologischen Grundlagen unserer Raumorientierung, die Wahrnehmungsorgane des Gleichgewichtssinnes und ihre milieubedingte Spezialisierung bei Tieren (z.B. Statolithen als Kompass zum Erdmittelpunkt, die bei freischwimmenden Tieren die Muskelbalance des Körpers unterstützen).¹ Raumwahrnehmung ist körperliche Selbstwahrnehmung, ist Aktivität: Die Selbstwahrnehmung der Sensomotorik unserer Augäpfel unterstützt die Annäherung an den Raum und die Produktion eines Raummodells, von dem wir für jeden Punkt mathematisch drei Koordinaten bestimmen können.

Christian Rittelmeyer hat die Choreographie dieser unwillkürlichen Augbewegungen bei Schülern untersucht, die er mit Bildern unterschiedlicher Schulbauten konfrontierte, und dabei Rückschlüsse auf die Wechselwirkungen zwischen Mensch und Architektur ermöglicht (z.B. die leibunterstützende Rolle der Symmetrie, die dynamisierende Kraft geordneter Asymmetrie, die ermüdende Struktur monotonisierter Fassaden, die nicht weiter gesehen, sondern nur noch weiter gedacht werden, die besondere Rolle der Diagonalen etc.).² Die weitere Verwertung dieser Eigenbewegung kann heute in der Gehirnforschung weiterverfolgt werden. Sie zeigt uns, dass bei der Wahrnehmung eines Raumkörpers die gleiche Gehirntätigkeit aktiviert wird wie bei der bloßen Vorstellung des Raumkörpers.³ Beim Hören schallt das Ohr, beim Sehen blickt das Auge. Darum müssen wir uns entscheiden, wenn wir auf die Ecke eines gezeichneten Quaders schauen, ob wir sie als Innenecke oder als Außenecke sehen wollen (wenn wir neun wabenförmig angeordnete Linien überhaupt als Quader ansehen wollen).



Die Doppelnatur unseres Raumerlebens

Raumrezeption ist Raumproduktion. Darin liegt auch die Verantwortung aller Gestalter: „Erst gestalten wir unsere Umwelt, dann gestaltet sie uns“⁴. Banalisierte Umweltstrukturen veranlassen physiologisch banalisiertes Fühlen und Denken. Willkürlich chaotisierte Umwelt vernachlässigt die erzieherische Kraft einer lebendigen Ordnung. Die Natur liefert vorbildliche Beispiele lebendiger Ordnung, die auch Ziel einer künstlerischen Kultur sein können.

1 Von Uexküll, Jakob Johann: Gedanken über die Entstehung des Raumes, in: Groß, Felix (Hg.): Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung. Gesammelte Aufsätze, München 1913, 284-292.

2 Nach Rittelmeyer, Christian: Schulbauten positiv gestalten, Berlin 1994.

3 Nach Kluger, Jeffrey: The New Map of the Brain, in: Time Magazine, 29. Januar 2007.

4 Winston Churchill am 28.10.1943 in London vor dem House of Commons: “We shape our buildings, and afterwards our buildings shape us.”

Diesen anthropologischen Hintergrund der Wechselwirkungen zwischen Außenwelt und Innenwelt des Menschen berücksichtigen zu können, ist Gegenstand jedes Entwurfprozesses. Wir tragen die drei Richtungspaare der Raumesempfindungen mit uns herum und passen sie in alle Gegenstände ein, die wir sehen oder fühlen. Mit der Bildungskraft werden neue Sinnesempfindungen zu einer neuen Einheit geformt, die gegenständlich wird durch ihre Abgrenzung; diese umgrenzte Einheit nennen wir Raum. Raum zu sehen ist also ein schöpferischer Vorgang, Raum ein Konstrukt oder, schöner gesagt, eine Idee. Eine glänzende Idee, die eine ständige Suche unter Wissenschaftlern aller Disziplinen mit sich bringt, aber auch unter den Baukünstlern.

Raumtheorie als offener Raum

Wenn zum Raumbegriff die Abgeschlossenheit gehört, wie soll man sich dann den Weltraum denken und wie sein Gegenstück, den kleinsten Raum? Soll man sich die Vielzahl aller Räume, Gefäße und Behälter als verschachtelten Containerhafen vorstellen? Sind Räume immer Zwischen-Räume? Gestalte ich dann nur die Raumbegrenzung, die Wände?

*Es gibt Dinge,
die nicht enthalten,
sind es für Dinge,
die nicht enthalten,
zwischen nicht ist
Wilhelm Blake*

Warum spricht man dann von Raumatmosphäre, Raumakustik? Wenn ich einen Museumsraum verlasse, ist er dann weg? Sind dann nur noch die Wände da, die tapezierten, getäfelten oder bemalten? Und die Gemälde an der Wand, sind die dann auch weg, weg die dargestellten Stadträume, die Farbräume? Wenn der schöpferische Blick des Betrachters geht, bleiben dann nur noch Pigment, Binder und Leinwand?

Schließen Räume sich gegenseitig aus, wie es Körper tun? Was ist der Ort des Raumes, von dem wir sprechen, und in welchem Raum ist der Ort? Bleibt er da? Wenn zum Raum Abgeschlossenheit gehört, wie können wir dann unseren Raumbegriff offen halten?

Im Briefwechsel mit Gottfried Wilhelm Leibniz schreibt Samuel Clarke am 26. Juni 1716:

„Der Raum wird nicht von Körpern begrenzt, sondern existiert sowohl innerhalb als auch außerhalb der Körper. Der Raum ist nicht zwischen den Körpern eingeschlossen, sondern die im unbegrenzten Raum existierenden Körper, und zwar nur sie, werden von ihren Abmessungen begrenzt.“⁵

Die Ausdehnung des Raums und damit des Universums ist also unbegrenzt. Nach dem Modell des Urknalls ist der Weltenraum nach außen nun so groß wie alt; er breitet sich momentan fortlaufend nach außen aus. Wohin? Und nach innen, wie verhält es sich da?

René Descartes hat 1644 in seinen Sätzen „Über die Prinzipien der materiellen Dinge“ darauf hingewiesen, „dass es keine Atome geben kann“⁶. Der Teilbarkeit der Körper steht der unteilbare Raum gegenüber. Die Teilung der Körper führt immer

5 Leibniz, Gottfried Wilhelm: Der Leibniz-Clarke Briefwechsel (1716), Berlin 1991, 19ff.

6 Descartes, René: Über die Prinzipien der Philosophie (1644), Hamburg 2005, 94-117.

wieder zwischen Körperteilchen in den Zwischenraum. Ist der Weg in das unendlich Kleine der gleiche wie in das unendlich Große? Diese Idee ist Forschungsgegenstand der Astroteilchenphysik, in der die bisherigen Wege der Kosmologie mit der Teilchenphysik zusammengeführt werden.⁷ Und dieser Perspektivwechsel ist nur ein Beispiel für die Bewegung fast aller Axiome der Naturwissenschaften. Sie bezeichnet einen Bewusstseinswandel, der Grenzen des Denkens umbricht und gegenüber Neuland bzw. neuen Räumen öffnet. Die Raumtheorie der Architektur bleibt davon nicht unberührt, und wo sie erfahrungsorientiert arbeitet, entwickelt sie laufend ihren Raumbegriff weiter. Gerade Erfahrung als Schlüssel zu einem erweiterten Raumbegriff führt zur Individualisierung von Raum als Erlebnis- und Bewusstseinsgröße. Der Individualisierungspunkt liegt am Umschlagspunkt zwischen Ausdehnung des Außenraumes und Ausdehnung des Innenraumes: die sinnlich sichtbare Datenlage im Außenraum ist für alle gleich. Auch wenn, wie gezeigt, ihre schöpferische Rezeption unterschiedlich ist. Die Innenschau ist sinnlich nicht direkt mitteilbar, sinnlich unteilbar.



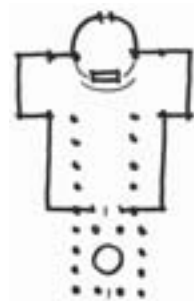
Gebautes Raumerleben

Diese Doppelnatur des Schauens fand immer wieder ihr Abbild im Bauen, insbesondere im Sakralbau. So steht im Längsschnitt des mittelalterlichen Dombaus (z.B. Kathedrale zu Chartres) die im Außenlicht hoch erhobene Aussichtsplattform der Türme im Westen der im Dunkeln versenkten Krypta im Osten diagonal gegenüber. In der Mitte steht der Mensch, dort errichtet er seinen Altar als Ort der Hinwendung. Er ergreift damit seine Arbeit, die eine Welt in die andere zu tragen: die naturwissenschaftliche Sicht ins Innenleben, die Beseelung der Außenwelt durch innere Teilnahme.



Architektur als Gefäß

Auch der architektonische Raum ist in seinen Dimensionen davon betroffen: Welches Gefäß ist größer, der Tempel oder die Bundeslade, der Tabernakel oder der Kelch, das Kino oder die Leinwand, durch die wir alle den Zuschauerraum, zu dem wir Zutritt gesucht haben, wieder verlassen? Dieser Weg der Annäherung und stufenweisen Reinigung spiegelt sich in der Anordnung von Sakralbauten: von der den Körper reinigenden und belebenden Brunnenanlage des Vorhofes durch das mit Bildern, Botschaften und Gesängen beseelende und rhythmisch ordnende Längsschiff zum sphärischen Ort der durchlichteten Apside, die uns von



7 Hüter, Tobias: „So viel Anfang war nie“, in: DIE ZEIT Nr. 14 vom 29. März 2007, 29.

oben (Kreuzkuppelkirche) bzw. von Osten in den irdischen Raum entgegentritt, ihn durchdringt. Wo diese Elemente auf einer geometrischen Achse, also auf einer geraden Linie angeordnet sind, wird die Abfolge sinnlich direkt und scheinbar kausal sichtbar. Moderne Baukunst kann das Erlebnis der „Achse“ auch durch Raumkompositionen möglich machen, die nicht auf äußerer Linearität beruht, sondern durch Schritte führen, die einen inneren Weg der Geradheit eröffnen, ohne äußerlich geradeaus zu führen.

Obwohl die Prinzipien des Raumes immerwährend sind, funktioniert sakrale Architektur gerade im heutigen Kontext anders als zu früheren Zeiten: Wer früher eine Kirche aufsuchen wollte, folgte, aus der Natur kommend, dem Aufwand der Kultur, der sich vom Stadtrand zur Innenstadt steigerte und auch verfeinerte. Was sind nun die Zeichen für Einkehr, die Einladungen zu Innenräumen, zum Weltinnenraum? Hier liegt der Reichtum nicht in der Anhäufung, sondern eher in der luxuriösen Armut der Leere, der Raumentleerung und dann in der behutsamen Auswahl der Bestückung, des Stückes, der Gegenstände, die sich einstellen wollen als Inhalt des Raumes, des Bewusstseinsraumes. Die Kargheit als Reichtum, als Rahmen und Bühne für das Geschehen kennzeichnet auch andere Disziplinen, die Kleidungskunst, die Musik, die Bewegung, sogar die Kochkunst als Reduktion auf die Grundelemente. Reduktion und Transparenz.

Transparenz und Transzendenz im Alltag

Transparenz ist das beherrschende Zauberwort bei allen Gebäudetypen: bei Parlaments- und Regierungsbauten, bei Büro- und Wirtschaftsbauten („Gläserne Fabrik“), bei Bildungs- und Gesundheitsbauten und auch bei Sakralbauten.

*Beschreiben Sie
sich den Ort / Gebäu-
de jedes Raumes, das
Körperte, wie Frieden...
Peter Handke*

Transparenz kann auch Transzendenz bedeuten, vor allem ermöglicht sie aber Durchlässigkeit zwischen unseren Lebensräumen. Der eine Raum durchfließt alle Baukörper und öffnet ihre Inhalte dem Alltag. Damit geht die Säkularisierung der heiligen Räume einher bzw. die Heiligung des Alltags⁸. Die Unterscheidung ist eigentlich nicht: sakral oder säkular, sondern: schöpferisches Raumerleben oder nicht. Transparenz ist nicht nur Raumvergrößerung (das konnten schon die Spiegelwände), sondern auch Entgrenzung und Erweiterung des Raumes. Bauen mit Glas führt zu einer konstruktions-typischen Morphologie und nähert die vorgenannten Nutzungstypen einander morphologisch an. Sie öffnet die verschiedenen Arbeits- und Lebensfelder der Gleichzeitigkeit: Von einem Raum, von einem Haus in das andere zu gehen, hieß bisher, das eine zurückzulassen. Nun verbleiben sie im Sichtbaren, drängen sich in den gleichen Raum und in die gleiche Zeit. Das ist spannend, weil Räume zurückgewonnen und gesellschaftlich integriert werden können, die bisher separiert waren: Wohnheime für Ausgesonderte, medizinische Zentren, Versuchsanstalten. Solche Heterotopien beschreibt Michel Foucault als umschlossene Orte, die zwar

⁸ Nach Cox, Harvey: Stadt ohne Gott? Stuttgart 1971 und: Stirb nicht im Warteraum der Zukunft, Stuttgart 1969.

öffentlich zugänglich sind, aber nicht ohne Eingangs- oder Reinigungsrituale betreten werden können (heute zum Beispiel ein Regierungsgebäude). Ferner benennt er in einer zweiten Kategorie Räume, die aus dem gesellschaftlichen Zeitenstrom entnommen wurden, isolierte Zeiträume, die Heterochronien⁹. Als Beispiel solcher Zeitstaudämme sind Museen zu nennen, archäologische Ausgrabungen oder Archive von Geheimdiensten, in denen Daten, Töne und Bilder unermesslicher Biografien und Schicksale gespeichert werden.

Staumauern in Raum und Zeit

Ein Gebäudetypus, der als Schnittmenge beider vorgenannter Absonderungsgattungen angesehen werden kann, ist sicherlich der moderne Flughafenterminal; ein Transferium, das wir durch Identifikations- und Reinigungsschleusen des Raumes betreten, um anschließend unspürbar durch die Zeit geschleust zu werden. Zwischen Start und Landung scheint die Maschine einfach dröhnend im Raum zu stehen, im Luftraum. Wo sind die Mühen des Marco Polo auf der Seidenstraße, die zehrende Suche des Kolumbus, wo die Leiden der Polarforscher, deren Ziel wir heute bei einem Eventflug mit frischen Brezeln und Champagner umrunden? Berlin, das man heute so komfortabel per Schiene erreicht, liegt das noch da, wo es damals hinter dem Eisernen Vorhang aufgesucht werden musste?

Geschwindigkeit als Raumverlust, das Zeitliche als Funktion des Raumes bzw. das Räumliche als Funktion der Zeit. Der Drang zur Geschwindigkeit ist auch ein Zwang zur Mobilität als Grundlage eines Städtebaus der Funktionsseparierung. Die Fragmentierung der Stadt in getrennte Bereiche für Wohnen, Arbeiten, Handel, Bildung und Freizeit trennt auch die Lebensräume in der Tagesbiografie schon der jungen Menschen. Dazwischen liegt Verkehr als Unort, Diskontinuität. Die Sozialraumanalyse für Schüler wird sich durch die Einführung der Ganztagschule weiter verschieben zur Verinselung von Schauplätzen. Wer zu Hause bleibt, vereinsamt. Die Rückgewinnung öffentlicher Flächen als Lebensraum für Kinder und Jugendliche steht ganz oben auf der Agenda der Sozialpädagogik. Eine Fläche zurückzugewinnen als Raum zur Verortung von Leben, heißt der Entschleunigung Nischen anzubieten; der Raum- und Selbsterkundung unfertige Flächen zu öffnen, bedeutet ankommen zu können an einem Punkt der Versunkenheit in träumerischem Dasein oder auch in spielerischer Aktion.

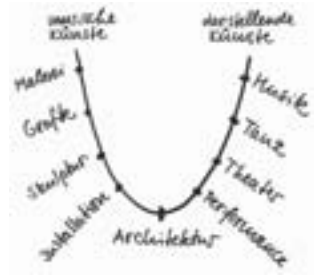
Auch die Ganztagslandschaft der Schule mit Gebäuden und Außenanlagen wird diesen Wechsel zwischen Lernbereichen der Gruppe und Rückzugsnischen, zwischen Wissensaufnahme und Wissensintegration anbieten müssen, für die Schüler wie auch für die Lehrer.¹⁰ Mit der Verweildauer in räumlichen Situationen, mit der

9 Foucault, Michel: Von anderen Räumen, in: Defert, Daniel/Ewald, François/Lagrange, Jacques (Hg.): Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. IV: 1980-1988, Frankfurt a. M. 2005, 931-942.

10 Beispielprojekte in der Filmdokumentation von Kahl, Reinhard: Treibhäuser der Zukunft – Wie Schulen in Deutschland gelingen, Produktion: Archiv der Zukunft, Hamburg o. J.

Fähigkeit, sich selber und anderen einen Erlebnisraum zu öffnen, festigen sich auch Werte, die synonym sind mit der Dreifaltigkeit der Raumesrichtungen. Der Sprachgebrauch gibt uns dafür einige Hinweise, wenn wir von erhöhter Aufmerksamkeit sprechen, von Hochachtung oder von vertiefter Einsicht und hohem Respekt. Wissen kann man vertiefen oder seine Datenbasis verbreitern. Einfluss lässt sich verbreitern, Verdienste sollen nicht geschmälert werden. Kann jeder das erleben in seiner Brust, im Atem: den Blick weiten, den Focus verengen? In der willensbetonten Richtung werden Mittel gekürzt oder ein Zeitraum verlängert.

In jedem Fall sprechen wir von Vorgängen. Raum ist ein Vorgang; ein Vorgang, der Raumbildung trainiert in der Wechselwirkung von In-Raum und Um-Raum. Nur Raum kann Raum erkennen. Denn Raum ist eine Angelegenheit des Bewusstseins und der Begriffsbildung. Eine Katze durchquert nicht einen Raum, sondern geht von einer „Wand“ auf eine andere zu. Architektur ist im Raumerleben das wichtigste Tätigkeitsfeld für uns, denn in Architektur kommen die drei Raumesrichtungen einem gleichberechtigten Dasein näher als in der Landschaft oder im regionalen Lebensraum, die eher als topographisches Flachrelief beschrieben werden; von dem Erlebnis, uns wirklich einen globalen Lebensraum zu teilen, sind wir noch relativ weit entfernt, sonst zeigten wir vermutlich weniger Bereitschaft, alle Abgase in die gemeinsame Fahrgastzelle abzusondern. Aber der Vorgang zu einem globalisierten Bewusstsein besteht, und die nächste Generation wird einen großen Schritt dahin tun. Architektur kann dabei eine bedeutende Rolle spielen, wenn sie mehr und mehr dem beschriebenen Prozesscharakter des Räumlichen gerecht wird; mit anderen Worten: Architektur gibt ihre einseitige Zuordnung zur Bildenden Kunst auf und wird auch Bestandteil der Darstellenden Künste; die kommende Baukunst wird, um gesellschaftlich fruchtbar zu sein, viel mehr Elemente des Drehbuchdenkens, des Choreographischen als sozialer Kompetenz und der Regie als lebendiger Steuerung eines sozialkünstlerischen Geschehens einbeziehen. Der Architekt wird nicht nur ein Werk gestalten, sondern vor allem einen Weg, der das Werk ermöglicht.



Virtuelle Welt und Zukunftsräume

Dabei werden Architektur und Städtebau auch dem virtuellen Raum Rechnung tragen, der sich als dritte Realität überlappend zwischen unser In- und Umraumerleben geschoben hat und sogar die Grenzen bestehender Stadt-Innenräume verändert. Früher hörte der Markusplatz in Venedig an den Fassaden der Umgebungsbauten auf. Heute hängen dort Kameras; nun kann jeder jederzeit dort hineinschauen, auch über Satellit. Wo hört der Markusplatz nun auf? Früher wurde ein Arbeitsplatz im Büro beschrieben über die Ergonomie der Möblierung, heute ist ein Büroarbeitsplatz ein Bildschirmarbeitsplatz, der Teilnehmer und Bestandteil ist eines unermesslichen Arbeits- und Kommunikationsraumes einer Heterochronie, in der technisch jede

Information gleichzeitig verfügbar ist, wo der Teilnehmer trotzdem nur einzelnen Sachverhalten Wirklichkeit verleihen kann, beispielsweise der Videowiedergabe des Markusplatzes, dessen Räumlichkeit von der Kamera verzehrt und aus dem rasenden Punkt auf der Mattscheibe neu errichtet werden muss. Darüber hinaus öffnet die computergenerierte Welt fiktive Räume, für die es bisher keine Entsprechung in der dinglichen Welt gibt.¹¹ Planer kennen solche Fiktionen als Raumkörper oder Innenraummodelle, insofern sind sie nicht ganz neu.

Entwicklung am Saum der Zeit

Weniger geübt ist die Einbettung in einen Kontext, der räumlich und zeitlich auch fiktiv ist, dessen topographische Situation und gesellschaftliche Umgebung erfunden sind oder in der Zukunft gefunden. Der Ort, an dem solche Fiktionen aufgesucht werden können, ist ein dimensionsloser Ort, z.B. das virtuelle Klassenzimmer, das eine gemeinsame Lernplattform als Begegnungsraum begreift, in dem Wissen vermittelt wird durch Hineinstellen und Herausnehmen. Es kann sich aber auch um einen Quellpunkt jenseits aller Räume handeln, in den sich ein Projektteam zurückzieht, um in ihm alle Leitideen aufzusuchen, die ein Bauvorhaben braucht, um in die soziale und unternehmerische Realität einzutreten und schließlich in körperhafte Wirklichkeit am konkreten Ort. Diesen Quellpunkt nennt man Utopie, ein Ort ohne Ortschaft; oder auch Vision: ein Ort, auf den wir blicken und der uns ändert, wenn wir ihm Raum geben in uns, dessen Anblick unser Handeln berührt und ausrichtet, bevor wir selbst überhaupt dahin kommen¹². Die Idee der Gemeinde als Asyl gewährender Ort ist so eine Vision und Quellpunkt für wachsende Gemeinschaft. Solche Quellpunkte sind auch Ursprung zukunftsfähiger Architektur. Denn dem Bauen von Häusern geht das Errichten der Gemeinschaft voraus. Ein Siedlungsbau, der die nachbarschaftliche Nähe vermeidet, ist kein Siedlungsbau, sondern die Aneinanderreihung von Einzelgebäuden ohne nachbarschaftlichen Mehrwert. Der gesellschaftlich innovative Stadtumbau geht heute von Initiativen einzelner Gruppen aus, die weniger virtuell als virtuos neue Modelle anlegen für Wohnen in allen Lebensaltern, diese ergänzen durch Komponenten aus Lebensfeldern der Gesundheit und Bildung und damit gedeihliche Wachstumsräume eröffnen dem Einzelnen und der Gemeinschaft.

Abraham ging, die Männer zu bewirten und verheißungsvolle Worte zu hören, draußen, unterm Baum. Sarah horchte – drinnen im Zelt (Gen 18).

11 Vgl. Flusser, Vilém: Räume, in: Seblatnig, Heidemarie (Hg.): außen räume innen räume. Der Wandel des Raumbegriffs im Zeitalter der elektronischen Medien, Wien 1991, 75ff.

12 Vgl. das Gedicht von Rainer Maria Rilke: „Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen“, August/September 1914, in: Das Inselschiff. Dem Gedächtnis Rainer Maria Rilkes 8, Leipzig 1927.

Die Ästhetik des Einfachen und der Verweis auf das Andere

Ein Gespräch

zwischen MEINHARD VON GERKAN und HORST SCHWEBEL¹

Worin besteht die Besonderheit des Bauens für Religion? Wenn man einen Flughafen baut oder einen Bahnhof oder ein Wohnhaus, dann hat man sehr klare Funktionen vor Augen, die zu erfüllen sind. Aber beim Bauen für Religion ist das ganz anders. Wie kommen Sie mit diesem Problem zurecht?

Zunächst ist die Feststellung richtig, dass sich diese Bauaufgabe am deutlichsten von allen sonstigen Bauaufgaben unterscheidet, weil sie dem normalen funktionellen Bedingungsfeld nicht unterworfen ist. Im gewissen Sinne ist dies vielleicht auch noch bei Museumsbauten der Fall, aber selbst da muss man ja zumindest Flächen schaffen, wo man die Bilder aufhängen kann und für genügend Licht sorgen. Ansonsten ist der Freiheitsgrad, wie die jüngsten Entwicklungen gezeigt haben, auch hier sehr groß. Wenn sich ein Museumsbau selbst als Kunst versteht – was häufig der Fall ist –, dann wird die Kunst nahezu überflüssig.

Beim Kirchenbau oder beim Bau für Religion ist der Freiheitsgrad des Architekten natürlich sehr viel größer als bei Funktionsbauten. Doch je größer der Freiheitsgrad ist, um so schwieriger ist die Aufgabe.

Freiheit kann also auch bedrohlich werden?

Das Schlimmste ist, wenn ich einem Architekturstudenten die Aufgabe stelle: Bau dein Idealhaus und such dir dein Idealgrundstück! Du bekommst keine Vorgaben! Dabei kommt entweder gar nichts oder nur Mist heraus. Also, nichts ist schlimmer als keinen Widerstand zu haben, mit dem man sich auseinandersetzen muss. Da das Bauen für Religion heute nicht mehr zu den alltäglichen Aufgaben gehört, sondern eine sehr seltene Aufgabe darstellt und auch viele tradierte Vorstellungen nicht mehr gültig sind, steht man zunächst allein da.

Gibt es für Sie an diesem Punkt überhaupt noch Leitbilder?

Sie sind allesamt auf Grund verschiedenster Entwicklungen zerbrochen. Hierzu zähle ich auch die Kapelle in Ronchamp von Le Corbusier, einen sehr eindrucksvollen Bau, der mit der Art und Weise, wie er Licht inszeniert, ein Mysterium erzeugt,

¹ Gekürzte und aktualisierte Fassung – zuerst erschienen in: Schwebel, Horst/u.a. „Meinhard von Gerkan. Geometrie der Stille“, Darmstadt 2002, 7-28.

dieses aber gleichwohl in einer Bauweise tut, die aus meiner Sicht unaufrichtig ist. Diese wie eine Festung wirkenden Wände sind Hohlwände, Hohlkörper. Sie tun so, als ob sie schwer und mächtig wären, aber man kann in sie hineingehen.

Ronchamp ist für einige Kirchenbaumeister zum Leitbild geworden, gerade für solche, die sich des Betons als Material bedient haben. Sie haben die Leitbildfunktion von Ronchamp soeben abgelehnt.

Es gibt kein Leitbild mehr. Was ist in der Vergangenheit das Anliegen von Bauten für Religion gewesen? Dann bleibt für mich eigentlich nur eines übrig, das ist die Wahrnehmung von einem Erhabenheitsgefühl, ein Übersteigen des eigenen Ich auf eine Transzendenz hin, die zu verschiedenen Zeiten auf ganz unterschiedliche Weise vermittelt wird.

Bereits die abendländische Geschichte umfasst ein großes Spektrum, wenn man sich eine Basilika anschaut, die Hagia Sophia, gotische Dome, Barockkirchen oder die bereits erwähnte Kapelle von Ronchamp. Doch Sie würden hier auch ein Gemeinsames sehen: die Ausrichtung auf Transzendenz oder auf das Erhabene.

Wenn man Bauten anderer Religionen mit einbezieht, seien es die des Islam oder des Buddhismus, wo wieder andere räumliche Mittel eingesetzt wurden, so haben diese Bauten etwas Gemeinsames. Es ist ihnen gemeinsam, durch den Raum eine Art Ausnahmezustand in der Wahrnehmung zu erzielen.

Der Architekt steht faktisch dadurch, dass es kein Leitbild mehr gibt, vor einem Nichts oder der unbegrenzten Freiheit: Ich habe zwar kein Vorbild, an dem ich mich orientieren kann, trotzdem stehe ich unter dem Anspruch, dass etwas Bedeutendes, etwas Außergewöhnliches, zu Stande kommen soll.

Das ist ja das Schlimme. Aus diesem Grund gibt es ja unter den Kirchenbauten auch unglaublich viele Entgleisungen. Entgleisungen, weil hier „etwas ganz Tolles“ passieren soll.

Das Außergewöhnliche der Aufgabe ist nicht als Event vom Äußerlichen her zu begreifen, sondern vom Inneren her.

Es entsteht dann nämlich dieses grundlegende Missverständnis, beim Architekten etwas einzufordern, was bei der bildenden Kunst an der Tagesordnung ist, nämlich den Ausdruck per se zu nutzen, um eine Partizipation beim Betrachter zu erzeugen.

Haben Sie beim Bauen für Religion, etwa im Jahre 2000 beim EXPO-Pavillon für die Kirche, eine andere Einstellung als dann, wenn Sie einen Bahnhof oder einen Flughafen bauen? Sind die Mittel andere? Sie haben Formen von Erhabenheit gefunden. Waren diese Formen vorher schon da und wurden einfach herüber genommen, oder war es ein völlig neuer Einstieg?

Sowohl als auch. Ich denke, es wäre mir nicht möglich gewesen, auf die Fragestellung eines christlichen Pavillons auf der Weltausstellung eine Antwort zu finden,

wenn ich am Beginn meiner Berufstätigkeit gestanden hätte. Ohne den Erfahrungshintergrund, ohne die Erkenntnis, dass man, je größer der Freiheitsgrad ist, sich umso mehr disziplinieren muss, sich umso mehr zurücknehmen muss, wäre es nicht gegangen. Auf der anderen Seite war es in der Tat ein großes Erlebnis und es musste ein ganzes Instrumentarium erst gefunden werden.

Als Sie mit Marg den Flughafen Tegel gebaut haben, das war ganz am Anfang Ihres Berufslebens als Architekt. Sie haben einmal gesagt: Wir hatten den Auftrag, einen Flughafen zu bauen, bevor wir eine Garage gebaut hatten. Der Flughafen konnte am Beginn stehen. Aber für ein religiöses Bauwerk bedurfte es eines ganzen Lebens, um dort anzukommen.

Ganz so habe ich es nicht gesagt. Ich habe gesagt, dass ein Entwurf wie dieser oder ein Konzept wie dieses nicht möglich gewesen wäre ohne langjährige Erfahrung. Höchstwahrscheinlich hätte ich am Anfang meiner Berufslaufbahn etwas Aufwändig-Angeberisches gemacht, mehr Selbstdarstellung statt Reduktion, wie ich es vielen der missratenen Kirchenbauten anlaste. Erst vor dem Hintergrund der eigenen Erfahrung, dass eine Aussage dann an Stärke gewinnt, wenn sie sich in den Mitteln beschränkt, wenn sie sich auf einiges Wenige reduziert, konnte es so werden, wie es geworden ist. Übrigens ist es ein interessantes Phänomen, dass bei religiösen Bauten bei gleicher Zielsetzung beide Extreme vertreten sind, das Überreiche in der Dekoration einer Kirche wie bei Vierzehnheiligen bis hin zur reinen Betonkirche von Tadao Ando, die außer Beton überhaupt nichts zeigt.

Es gibt so etwas wie eine „Ästhetik des Einfachen“. Es geht um die einfachsten Dinge, denen wir keinerlei Wert beimessen.

Wie sehen Sie Ihr Verhältnis zu Kirche und Christentum? Hat die Kirche eine Zukunft? Welche Rolle könnten Kirche und das Christentum Ihrer Meinung nach in der gegenwärtigen Situation spielen?

Ich bin der Überzeugung, dass die Entleerung unseres Lebensraums von nicht zweckbringenden, sich nicht rechnenden Dingen eine generelle Sinnentleerung in unserem gesellschaftlichen Bewusstsein erzeugt hat, die existenzbedrohend geworden ist. Denkt man einmal an die Jugendkriminalität, die in den ostdeutschen Ländern viel stärker ist als hier – natürlich gibt es hierfür viele Gründe – so hat dies vor allem mit dem Verlust von Sinn zu tun. Der Sinn des Lebens ist den Jugendlichen verloren gegangen, es fehlt an einer inhaltlichen Orientierung. Solchen Sinn anzubieten, ist nicht allein der christlichen Religion vorbehalten, sondern das bezieht sich auf alle Religionen.

Orientierung zu bieten ist das gesellschaftliche Anliegen der Religionen gewesen, dass Menschen über ihr Tun zur Lebenserhaltung oder zur Belustigung hinaus noch einen weiteren, einen transzendenten Inhalt finden, dem sie sich zuwenden und an den sie sich gebunden fühlen. Alles, Moral und Ethik, hängt zum Schluss an diesem Punkt. Moral und Ethik erwachsen aus der Notwendigkeit einer Sinngebung; Verhaltensregeln werden erst durch die Verknüpfung mit Sinn hergestellt. Und deshalb

ist eine religiöse Grundorientierung für die zwischenmenschlichen Beziehungen, für Moral und Ethik, unerlässlich.

Sie kennen durch ihre internationale Tätigkeit über das Christentum hinaus auch andere Religionen und haben einen speziellen Kontakt zu Ostasien. Haben sie den Eindruck, dass die Religionen, die Sie kennen, noch in der Lage sind, eine Sinnstiftung für die Menschen zu leisten? Oder sind die Religionen inzwischen alle durch die gesellschaftlichen Entwicklungen überrollt, so dass die Menschen den geistlichen Zuspruch, der nötig wäre, von woanders her holen?

Das größte religiöse Phänomen, das wir in der Gegenwart registrieren können, ist das, was der Islam uns zur Zeit präsentiert. Dort ist es in der Tat so, dass das menschliche Bedürfnis nach Sinn zu einem politischen Machtinstrument benutzt wird, was fast unabsehbare Konsequenzen hat. Die Verbindung mit dem Terrorismus ist ein Teil davon. Ich denke, es gibt keinen anderen Bereich der Welt, wo die Besinnung auf einen religiösen Inhalt eine so dominierende gesellschaftspolitische Rolle spielt.

Fast keines der islamischen Länder – Indonesien eingeschlossen, das bevölkerungsreichste islamische Land – ist frei von diesen extremen Entwicklungen, einem Machtspiel unter Berufung auf den Propheten und den Koran. Das macht sogleich deutlich, wie gefährlich ein solcher zentraler Lebensinhalt für eine Gesellschaft werden kann. Im übrigen ist die katholische Kirche, wenn man weit genug zurückblickt, davon auch nicht frei gewesen.

Im Islam wurde der Weg zur Moderne hin nicht beschritten. Wenn jemand ein gläubiger Muslim ist, hat er Schwierigkeiten, ein moderner Mensch zu sein. Seine Identität erhält er durch Abgrenzung gegenüber der modernen Welt. Das Christentum ist durch die Aufklärung hindurch gegangen und hat manche Anpassungsprozesse an die Moderne unternommen. Natürlich gibt es im Christentum auch Fundamentalismen, die sich diesem Weg verweigern. Aber generell hat man versucht, die Schere zwischen Christ-Sein und ein moderner Mensch-Sein nicht gar so weit auseinander klaffen zu lassen. Hat möglicherweise durch diese Anpassungsprozesse der christliche Glaube an Glaubwürdigkeit verloren? Oder denken Sie, dass trotz dieser Wandlungsprozesse das Christentum noch immer genügend Kraft hat, einen existentiell verbindlichen Sinn anzubieten und Menschen in eine positive Richtung zu führen?

Ich befürchte, nein. Ich will nicht sagen, dass es an Substanz mangelt, aber die Kirche hat ein Problem in der Vermittlung ihrer Botschaft. Wenn ich Auto fahre und Autoradio höre, mache ich oft folgende Erfahrung. Es ist in den heutigen Sendungen fast eine Seltenheit, dass überhaupt jemand 5 Minuten hintereinander sinnvolle Sätze sagen kann. Normalerweise sind es Schnipsel, die durch die Gegend geworfen werden. Ich ertappe mich beim Autofahren dann oft bei dem Gedanken, wenn ich jemanden zwei, drei Minuten habe reden hören: Aha, das soll eine Predigt sein! Da bemüht sich jemand auf eine populäre, dem Medium angepasste Weise, christlichen Glauben rüberzubringen oder überhaupt etwas an Religiosität zu vermitteln. Dass er

eigentlich sein Anliegen fast wieder karikiert durch diese Art, sich zu vermitteln, das merkt er nicht. Da sehe ich eine Parallele zur Entwicklung innerhalb des kirchlichen Bauens. Als wir als Architekten anfangen zu arbeiten, da wurde seitens der Kirchen viel gebaut. Es wurden aber keine Kirchen gebaut, sondern sogenannte Gemeindezentren. Damit begann für mich ein beklagenswerter Anbieterungsprozess. Die Kirche sollte als ein soziales, alltagstaugliches Gerät für alles und jedes zu nutzen sein. Ein Raum, in dem man Tischtennis spielen, Feste feiern und Gottesdienste abhalten kann. Ein solcher Raum durfte dann keine Erhabenheit mehr ausstrahlen, damit er keine Barrieren aufbaut oder eine „Schwellenangst“ erzeugt, so etwas war nicht gewollt. So entstanden schließlich diese Allerweltszentren, an die dann noch der Kindergarten angegliedert wurde und dies und jenes. Aus sozialen Gründen ist das absolut integer, auch in Ordnung. Ich denke nur, dass eine Kirche ...

Sie empfanden dies als eine Profanierung?

Ja. Ich denke, dass Profanierung eine Parallele hat – beispielsweise zu dem Nichtwissen um angemessene Kleidung. Ich habe es noch erlebt, als ich zur Schule ging, auf dem Lande, dass am Sonntagvormittag alle Leute, die auf der Strasse waren – auch die Bauern – dunkle Anzüge und eine Krawatte anhatten. Schwarzer Anzug, meist war er ein bisschen abgeschabt oder zu klein oder schon hinfällig, aber sie waren nobel gekleidet. Die Nachlässigkeit in der Kleidung ist heute keine Protesthaltung mehr, das war sie in der Zeit der Studentenunruhen, da hatte das noch einen Sinn. Um auf die Gemeindezentren der 70er Jahre zurückzukommen: Das mag einmal ein Protest gewesen sein. Am Ende war es bloß noch eine Nivellierung.

Sie haben eine Kirche in Heiligenhafen, gegenüber der Insel Fehmarn, geplant. Was reizte Sie daran?

Ich wollte den Menschen, so klein diese Kapelle auch ist, das Gefühl der Erhabenheit geben. Die Form des umgedrehten Bootes oben auf dem Hang könnte als Metapher verstanden werden. Es gibt eine Analogie zur Fischerei; es soll eine Fischerkapelle sein. Sie hat eine archaisch-einfache Form. Die Ausrichtung nach vorn soll allen, die sich im Raum aufhalten, einen Ausblick geben. Das Panorama habe ich auf das Meer hin ausgeschnitten, auf die gegenüber liegende Insel hin. Nun habe ich auch entdeckt, dass das Kreuz in der Fassade gewissermaßen in genauer Peilrichtung mit dem Leuchtturm gegenüber auf Fehmarn steht.

Man sieht auf das Kreuz und in der Ferne den Leuchtturm – ein symbolischer Verweis?

Das ist das eine. Aber ich sehe auch eine Beziehung zu den Fenstern des EXPO-Pavillons mit ihren Materialien. Das Schiff als etwas, was zur Alltagswelt am Meer dazugehört – und aus dem Inneren des Schiffsrumpfes wird ein sehr einfacher hölzerner Raum. Den Menschen wird eine Wahrnehmung ihrer Umwelt gegeben, die sie sich so nie bewusst gemacht haben.

Auf der meerzugewandten Seite kommt sozusagen im Sehen etwas Neues hinzu. Die Landschaft, die man eigentlich kennt und die man nun im Ausschnitt sieht, ist auf einmal ein Teil der Kirchenarchitektur, sie gehört dazu.

Es ist ja oft so, dass man Dinge, die man in einem Ausschnitt betrachtet, anders sieht. Es ist nicht allein das Panorama, das sogar manchmal atemberaubend ist. Aber gerade die Verengung des Sichtfeldes auf einen Ausschnitt schafft eine neue Qualität. Fast möchte ich von einer Anbetungsqualität sprechen. Dieser Blick aus diesem Fenster über die offene See auf die gegenüberliegende Insel mit diesem Leuchtturm soll die Menschen aus ihrem Alltag herausheben und ihnen ein Gefühl vermitteln von dem, was größer ist als sie selbst.

Sollte dies, wenn es gelingt, ein heiliger Raum sein?

Eine schwierige Frage. Wie Sie aus meiner Beschreibung ersehen, geht es mir darum, mit einer Kirche den Menschen eine Erfahrung zu ermöglichen, die sie heraushebt und auf das Andere verweist. Ob dies gelingt, weiß ich nicht. Ich habe diesen Ansatz auch in der Kirche, die mitten in Peking steht, zu realisieren versucht. Der gestalterische Ausdruck reduziert sich hier auf ein einziges Strukturelement: vertikale weiße Betonlisenen im Wechsel mit schmalen schlanken Glasfenstern lassen das Gebäude optisch „atmen“. Nachts leuchtet die Struktur von innen nach außen, tags von außen nach innen.

Wenn die Menschen erkennen, dass in solchen Räumen ein Mehr zur Sprache kommt, das eine andere Dimension von Erfahrung möglich macht, die über das Alltägliche hinausgeht, dann wäre es gelungen.



Foto: Christian Gahl – © Meinhard von Gerkan

Erfahrungen in Nürnberger Kirchen

St. Lorenz und St. Sebald

VERA OSTERMAYER UND AXEL TÖLLNER

Wer als Tourist nach Nürnberg kommt, wird vermutlich die Lorenzkirche und auch die Sebalduskirche besuchen: Die beiden großen Kirchen zählen neben der Burg, dem Hauptmarkt und den Museen zum absoluten Muss für alle, die die Stadt besichtigen, denn die Werke von Albrecht Dürer, Veit Stoß, Adam Kraft und Peter Vischer in ihnen sind nicht nur Kunstkennern bekannt. Wer nicht allzu viel Zeit hat, wird vermutlich nach St. Lorenz hineinschauen, denn die Lage auf dem Weg zu Hauptmarkt und Burg ist günstig. Wer nach St. Sebald möchte, muss etwas weiter gehen: Diese Kirche liegt zwar in unmittelbarer Nähe zum Hauptmarkt, auf dem sich das Herzstück der „Weihnachtsstadt Nürnberg“ präsentiert, aber der Eingang zum Kirchenraum ist nicht an den touristischen Hauptverkehrswegen zu finden.

Da St. Sebald aber in der Nähe von Burg, Schönem Brunnen und Dürer-Haus liegt, spielt sie bei Stadtführungen eine wichtige Rolle.

Nürnberg hat das Glück, in St. Lorenz und St. Sebald einen Schatz an mittelalterlichen Kunstwerken zu besitzen, der im Grunde eine Einführung in den christlichen Glauben darstellt. Wir haben die Erfahrung gemacht, dass sich am Engelsgruß von Veit Stoß und am Sebaldusgrab von Peter Vischer, aber auch an anderen Kunstwerken in unseren Kirchen buchstäblich Gespräche über „Gott und die Welt“ ergeben. Am Anfang steht oft die Frage nach Information oder die Bitte um Erklärung bestimmter Details an dem Kunstwerk, aus denen sich Diskussionen über Glaubensfragen und theologische Probleme entspinnen.

Die Werke von Veit Stoß, Peter Vischer, Adam Kraft und anderen ziehen aber auch Kunstkenner an, die sich für mittelalterliche Altäre, Skulpturen, Epitaphien und Glasfenster interessieren. Professoren kommen mit Kunststudierenden, Kunstliebhaber diskutieren über Herkunft und Malstile. An manchen Tagen werden unsere Kirchen fast zu Museen. Doch wir verstehen unsere Kirchen sehr bewusst als Räume, die den Menschen mehr mitgeben können. Unter dem Titel „Kunstwerke erklären den Glauben“ wurde im Jahr 2006 aus unseren Beobachtungen eine Veranstaltungsreihe entwickelt, die Grundfragen des Glaubens am Beispiel und mit Hilfe von einzelnen Kunstwerken bearbeitet. Das Sakramentshäuschen von Adam Kraft in St. Lorenz oder das Adventsportal von Heinz Heiber in St. Sebald etwa geben gezielte Antworten auf Fragen nach dem Abendmahl oder dem Kommen Gottes am Jüngsten Tag. Diese Antworten stehen nicht nur in bestimmten (theologie- und frömmigkeits-)

geschichtlichen Zusammenhängen, sondern regen auch die Auseinandersetzung der Teilnehmerinnen und Teilnehmer mit diesen theologischen Themen an.

Die Betrachtung der Kunstwerke eröffnet dabei sowohl das Wiederfinden eigener Vorstellungen in den Antworten der traditionellen Kunstwerke, sie hilft aber auch dabei, Schwierigkeiten mit manchen von ihnen zu artikulieren. Der erste Versuch, die Kunstwerke und den Raum der eigenen Kirche volksmissionarisch fruchtbar zu machen und zum Gegenstand einer gezielt religiös-theologischen Diskussion zu machen, fand auch 2007 eine Fortsetzung. Nach dem Abendmahl und den letzten Dingen ging es nun um Christus und Gottesbilder.

Auch hat sich die Sebalduskirche an einem Glaubenskurs für (Wieder-)Einsteiger beteiligt, den die Eintrittsstelle der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern im Frühjahr 2007 erstmals angeboten hat. Zum einen stellt der Kirchenraum die Gruppe und ihre Mitglieder ganz direkt und unausgesprochen in den Kontext einer historisch gewachsenen „Gemeinschaft der Heiligen“. Zum anderen eröffnet er noch einmal auf andere Weise als der gewohnte Seminarraum die Fragen nach dem eigenen Standort in der Kirche. Schließlich setzt auch die unmittelbare Vertiefung in einzelne Kunstwerke Gespräche über den eigenen Weg mit Glauben und Kirche in Gang. Ein offenes Angebot, jenseits von Kursstrukturen, findet in St. Lorenz einmal im Monat bei Nacht statt. Breit sind die Themen, die angesprochen werden, wenn Besucherinnen und Besucher aufgefordert werden: „Hier können Sie alles fragen, was Sie schon lange wissen wollten!“ Auffallend ist, dass bei fast allem, was gefragt wird, kurze Antworten erbeten werden: „Sagen Sie mal kurz den Unterschied beim Abendmahl zwischen den Katholiken und den Evangelischen!“ oder „Wie war das noch mal schnell mit der Reformation in Nürnberg?“ oder „Warum hängt der Mann da am Kreuz?“

Das gotische Langhaus von St. Lorenz hebt den Blick der Besucher, der hochgotische Hallenchor, der schon die bevorstehende Renaissance ahnen lässt, gibt Erdung. Meist mühelos erschließt sich der Raum den Menschen im 21. Jahrhundert, die einerseits nach Weite, andererseits auch nach Geborgenheit suchen.

Trotz einer Entstehungszeit von über 200 Jahren sind in Raum und Ausstattung kaum stilistische Brüche wahrnehmbar. Was man später hinzugefügt hat, geschah mit großem Respekt vor dem schon Vorhandenen. So zeigt sich die Kirche heute von innen und außen in Harmonie – die Kirche atmet ein Grundgefühl, das magisch anziehen scheint. Um in einem solchen Raum den Menschen „Kirche“ nahebringen, bedarf es nur behutsamer Formen. Auffallend ist, dass Menschen gerade zur Abend- und Nachtzeit gerne in die Lorenzkirche kommen. Die Beleuchtung lässt sich so einrichten, dass einmal der Raum, ein anderes Mal die Kunstwerke ins Auge fallen. Die große Orgel spielt auch ungewohnte und leise Klänge. Man kann auf den Turm steigen und auf die Stadt hinuntersehen. Besucherinnen und Besucher gehen umher, sprechen, fragen, schweigen.

Auch in Sebald sieht man eine Chance in der Erschließung des Raumes zu nächtlicher Zeit. Vor etwa 15 Jahren entdeckten der damalige Kantor und der Touristen-

pfarrer, wie Musik und Kunstbetrachtungen abends und nachts eine ganz besondere Kraft entwickeln. Die „Musikalischen Nachtführungen“ waren geboren. Sie bestehen grundsätzlich aus dem abendlich-nächtlichen Kirchenraum, aus (Orgel-)Musik und aus Betrachtungen einzelner Kunstwerke unter einem ganz bestimmten Motto. Nicht nur der spätromanisch-gotische Kirchenraum eröffnet unterschiedliche Perspektiven und verschiedene Raumerlebnisse. Da die Reformation in Nürnberg relativ geordnet und ohne Bildersturm verlaufen ist, sind aus dem Spätmittelalter und der Renaissance zahlreiche Kunstwerke erhalten geblieben, die durch gezielte Beleuchtung aus der Fülle der Figuren, Tafelbilder und Altäre noch einmal anders hervortreten als am Tag oder bei vollem Licht.

Im Vordergrund steht die geistlich-meditative Dimension der Musikalischen Nachtführungen. Im Einzelnen bleibt die Form jedoch flexibel: Je nach Vorlieben der einzelnen Beteiligten können musikalische Improvisationen im Vordergrund stehen oder gezielt ausgewählte Stücke eines Komponisten oder Musik zu einem Thema. Auch die Kunstbetrachtungen variieren von Fall zu Fall. Je nach persönlichen Vorlieben und Thema können sie auch eine mehr oder weniger stärker lyrische Komponente enthalten. Die Themen orientieren sich in den stärker geprägten Zeiten am Kirchenjahr, der Sommer lässt genug Freiheiten sowohl für Vorlieben als auch für Jubiläen.

In den letzten Jahren war diese Musikalische Nachtführung mit dem Passionskonzert am Karfreitag verzahnt, so dass etwa passend zu Dvořaks Stabat Mater Mariendarstellungen meditiert wurden oder entsprechend Orgelmusik von Bach und Choraltexte aus der Markuspassion auf das Karfreitagskonzert hinführten. Lesungen, musikalische Beiträge und kurze Führungs-„happen“ und Turmführungen bieten den flanierenden Gästen bei der „Offenen Abendkirche“ die Möglichkeit, die Sebalduskirche an einzelnen Sommer- und Adventsabenden offen und im Kerzenlicht zu erleben. Häufig entspinnen sich bei solchen Gelegenheiten auch kurze Gespräche mit religiös-kirchlichen, mitunter auch seelsorgerlichen Inhalten.

Seit vielen Jahren ermöglicht St. Sebald an den Dienstagnachmittagen im Advent in der so genannten „Stillen Kirche“ das Erlebnis eines Kirchenraums ohne Veranstaltungen, Führungen, Musik, lautes Gerede und Verkauf. An den Donnerstagabenden ist St. Lorenz geöffnet und man kann dort im ruhigen und abgedunkelten Kirchenraum Weihnachtsdarstellungen, die besonders beleuchtet sind, betrachten.

Als in den 1980er Jahren in Bayern der Trend „Zurück zu den Kirchen“ einsetzte, war die Fußgängerzone in der Innenstadt noch nicht kommerziell vermarktet. An den Samstagen konnten die Portaltüren weit geöffnet werden, und es bestand weitgehend Konsens darüber, was in der Kirche stattfinden sollte. Das hat sich mittlerweile grundsätzlich verändert.

Heute ist gerade die zentrale Lage und auch die hohe Anziehungskraft gerade von St. Lorenz nicht immer nur ein Glücksfall. Die Kirche wird leicht zur Verlängerung der Fußgängerzone, wo man selbstverständlich isst und trinkt.

Auch moderne Technik brachte Probleme: Digitalkameras bringen „Blitzlichtgewitter“ in die Kirche, unter dem Engelsgruß wurden Gruppenfotos arrangiert, kommerzielle Videos und DVDs entstanden ohne Wissen der Kirchengemeinde und wurden ganz ungeniert zum Verkauf angeboten. Dazu kam, dass durch immer enger werdende finanzielle Spielräume Umstrukturierungen innerhalb der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern notwendig wurden, die massive Kürzungen bei Mitteln und Personal bedeuteten.

Die Fragen nach Ordnung im Gotteshaus, nach Sparmaßnahmen und Geldgewinnung stellten sich bei beiden Bürgerdomen Nürnbergs mit immer deutlicher werdender Dringlichkeit. So werden Besucherinnen und Besucher inzwischen in beiden Kirchen gebeten, pro Person freiwillig einen Euro zum Erhalt in die Büchse zu geben. Eine Kirchengemeinde geht in St. Lorenz fast den ganzen Tag im Kirchenraum umher, hilft bei der Suche von Kunstwerken und gibt Auskünfte, mahnt aber auch, wenn Besucher ihre Brotzeit noch in der Hand halten, das Fotografierverbot missachten oder lärmend durch den Raum ziehen.

Alle diese Maßnahmen haben Kritik und viel Ärger eingebracht. Lange waren die mittelalterlichen Kirchen fast öffentlicher Raum, allen gehörend, ganz selbstverständlich finanziert und organisiert. Konnte man auch schon länger in der Zeitung lesen, dass evangelische Kirchen massive finanzielle Probleme haben – St. Lorenz und St. Sebald sollten davon nicht betroffen sein!

Aber es gab und gibt auch viel Unterstützung. Vor allem die Rückgewinnung des Raumes als Kirchenraum findet hohe Anerkennung. Und es ist bemerkenswert, dass sich zunehmend mehr Menschen für St. Sebald und St. Lorenz zuständig fühlen und bereit sind, Verantwortung zu übernehmen. So führen im ehrenamtlichen Dienst über sechzig Damen und Herren, die nur teilweise zur Kirchengemeinde gehören, täglich um 11 Uhr und um 14 Uhr durch die Kirche. In St. Sebald sind es dreißig ehrenamtliche Kirchenführerinnen und -führer, die täglich um 15 Uhr führen. In einem Kurs, der alle paar Jahre in beiden Kirchen stattfindet, werden sie inhaltlich und didaktisch vorbereitet. Darüber hinaus gibt es alle zwei Monate ein Treffen, bei dem die Führungen verteilt werden und eine inhaltliche Fortbildung über ein Thema der Kirche oder aus deren Umfeld auf dem Programm steht. Vierzehn Turmführer an St. Lorenz und zehn Turmführer an St. Sebald sind mit Gruppen einmal die Woche und bei Abendveranstaltungen über Turm- und Dachboden unterwegs. Auch sie kennen nicht nur die Gebäude der Stadt, die man von oben sehen kann. Sie wissen ebenso viel über das Kirchengebäude und die sonst verschlossenen Räume unter dem Dach oder in den Türmen.

Die Kirchengemeinden profitieren von den Aktivitäten, die zugunsten der Fremden und Gäste stattfinden. Gemeindeglieder sind als Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, aber auch als Teilnehmerinnen und Teilnehmer immer dabei. Unsere Kirchengemeinden haben Gäste und Fremde nie als Konkurrenz empfunden, sondern in ihnen immer einen Auftrag gesehen, den es im Sinn des Evangeliums anzunehmen gilt.

Der Elisabethpfad

Ein ökumenischer Pilgerweg

MANFRED GERLAND

Der 800. Geburtstag der heiligen Elisabeth 2007 war Anlass für ein umfangreiches Festprogramm im hessisch/thüringischen Raum. Elisabeth gehört zu den Heiligen Europas, deren Lebenszeugnis eine große Reichweite und Nachhaltigkeit erreicht hat. Doch dieses Jubeljahr ist schnell vorbei, die öffentliche Aufmerksamkeit wird sich bald anderen Personen und Ereignissen der Geschichte zuwenden. Was wird nach diesem Festjahr bleiben?

Wege entstehen

Der Elisabethpfadverein, der 2002 in Marburg gegründet wurde, will die christliche Tradition beleben, auf ökumenischen Pilgerwegen hin zur Grabeskirche der Heiligen Elisabeth in Marburg zu gehen. Dazu werden vorhandene Fußwege genutzt oder neue eingerichtet und spirituell ausgestaltet. Bereits 1992 hatte der Oberhessische Gebirgsverein einen ersten Wanderweg mit dem Namen „Elisabethpfad“ zwischen Marburg und dem Kloster Altenberg bei Wetzlar geschaffen. Im Jahr 2002 wurde der Weg von der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau bis zur Deutschordenskirche in Frankfurt am Main erweitert und als Elisabethpfad ausgewiesen. In diesem Jahr verbindet ein zweiter Abschnitt die Wartburg bei Eisenach mit Marburg und damit zwei wichtige Wirkungsstätten der Heiligen Elisabeth. Er ist zugleich ein Teilstück des Jakobsweges und stellt in der Verlängerung bis Köln eine wichtige Ost-West-Verbindung des Fernpilgerweges nach Santiago de Compostela her. Ein dritter Abschnitt von Köln nach Marburg wurde ebenfalls in diesem Jahr eingeweiht. Für die Teilabschnitte des Elisabethpfades gibt es Pilgerführer, die es Einzelpilgern oder Gruppen ermöglichen, den Weg zu planen, vorzubereiten und zu gehen. Die Pilgerführer enthalten detaillierte Wanderkarten, ausführliche Beschreibungen der Orte am Wege mit Hinweisen auf Sehenswürdigkeiten und Quartiere, sowie geistlich/meditative Impulse für den Weg oder die Einkehr in einer Kirche am Wege. Der Pilgerweg ist durchgehend mit dem roten Elisabethemblem gekennzeichnet, wo er mit dem Jakobsweg parallel läuft auch mit dem gelben Sternsymbol auf blauem Grund.



Kirchen und Kapellen am Weg, Kreuzwegstationen und Wegkreuze aber auch besondere Naturdenkmäler und landschaftliche Ausblicke laden zum Innehalten und zur Besinnung ein. Die Begegnung mit anderen Pilgern und die Erfahrung von Gastfreundschaft am Wege können zu einer beglückenden Erfahrung werden. Pilgernde machen sich, in dem sie aufbrechen und Sicherheiten hinter sich lassen, schutzlos und abhängig von der Gastfreundschaft der Menschen am Wege. Sie sind Wind und Wetter ausgeliefert und kommen als Bittende des Weges. Sie wissen es zu schätzen, wenn sie nach einem anstrengenden Pilgertag eine warme Mahlzeit und ein Dach über dem Kopf angeboten bekommen. Gern entrichten sie dafür einen Obolus und wissen zugleich, dass die Wohltat, die sie empfangen haben, Gott selbst vergelten wird (Mt. 25). Nach alter Pilgertradition segnen sie die Gastgeber und beten für alle, die ihnen auf dem Wege Gutes getan haben.

Grenzüberschreitungen

Wie nähert man sich einer Heiligen, die vor 800 Jahren lebte und deren Lebenszeugnis die einen fasziniert und die anderen erschreckt und ratlos zurücklässt? Wie kann man die Radikalität ihrer Hingabe wenigstens in Ansätzen verstehen?

Pilgern ist eine angemessene Form, um sich dem Leben dieser ungewöhnlichen Frau zu nähern und ihre Spiritualität der Hingabe zu verstehen.

Elisabeth war zeitlebens eine Fremde, die sich nirgends einpassen ließ. Sie blieb eine Fremde am Hof des Landgrafen von Thüringen. Sie passte nicht ins Bild einer zukünftigen Landgräfin. Elisabeth – die Fremde, die Andere. Unverstanden. Ungewollt. Misstrauisch beäugt. Sie erregte Anstoß, sie erntete Spott, weil sie ehrte, was arm und schwach war.

Elisabeth hat zeitlebens Grenzen überschritten. Sie verließ ihre ungarische Heimat. Sie verließ den goldenen Käfig der Landgrafenburg. Sie blieb nicht „oben“, sondern machte sich auf den Weg nach ganz „unten“, zu denen, die ihre Hilfe brauchten. Sie überschritt die Grenzen der Etikette, des guten Geschmacks, sie tat Dinge, die eine Fürstin nicht tun durfte. Aber so gewann sie eine ungeheure Freiheit.

Die Freiheit war eine Grunderfahrung Elisabeths und diese Freiheit hat sie trotz vieler freiwilliger Einschränkungen ergriffen und gelebt.

In ihrer Erfahrung der Fremdheit und spirituellen Heimatlosigkeit sowie in der Entschlossenheit, ständig Grenzen zu überschreiten, war sie eine Pilgerin, die zu den Armen, in denen sie Christus erkannte, „hinausging aus dem Lager und ihre (seine) Schmach trug“ (Hebr. 13,13). Sie wusste sich mit allen Pilgerinnen in der Erfahrung verbunden, dass wir hier „keine bleibende Stadt haben, sondern die Zukünftige suchen“ (V. 14).

Pilgern als Aufbruch zu neuen Räumen

Pilgern ist eine Raumerkundung ganz besonderer Art. Der Raum, in den Pilgerinnen und Pilger aufbrechen, erscheint zunächst weit und unbegrenzt. Und diese Weite ist

für viele Menschen unserer Zeit, deren persönlicher Lebens- und Entscheidungsspielraum immer enger wird, ungeheuer anziehend. Die Weite ist jedoch eine ambivalente Größe, sie kann beglückend aber auch beängstigend wirken. So suchen Pilgernde nach Wegen und Markierungen, die die unstrukturierte Weite begrenzen und ihr helfen, sich im Raum zu orientieren. Nicht immer sind Wege vorhanden, manche entstehen erst beim Gehen und Markierungen finden sich vielleicht erst nach langer Suche.

Die Raumerkundung des Pilgerns hat offenbar eine Faszination, nach der sich viele Zeitgenossen ausstrecken und sehnen. Nicht erst seit Hape Kerkelings Bestseller „Ich bin dann mal weg“ steht das Pilgern hoch im Kurs. Seit Jahren steigen die Zahlen der Jakobspilger nach Santiago de Compostela kontinuierlich. Das Netz der Jakobswege in Europa verzweigt sich immer mehr und wird immer dichter. Regionale Pilgerwege entstehen und führen zu Klöstern und alten Wallfahrtsorten.

Viele Menschen unserer Zeit sehnen sich nach der Weite und Freiheit des Lebens, sie suchen nach Heil und Frieden, Sinn und Erfüllung ihres Lebens. Da sie dies selten im Kontext ihres Alltags finden, brechen sie auf, folgen ihrer Sehnsucht und ziehen in die Ferne. Sie hoffen dabei auf Orte zu stoßen, wo das Heil, das Göttliche, das Sinnstiftende sich verdichtet, wo der Himmel offener ist als sonst und die göttlichen Kräfte fließen und sie selbst heil werden können. Und sie treffen auf neue Räume, die sie als heilige Orte erleben.

In den meisten Religionen werden Orte aufgesucht, an denen – so wird behauptet – eine besondere Kraft und Energie erfahrbar ist. Zu diesen Orten sind Menschen bis heute unterwegs auf Pilgerwegen und Wallfahrten. Selbst die gigantischen Tourismusströme unserer Zeit sind zu erklären in der Suche der Menschen nach dem Ort, wo Leib und Seele Erfüllung finden.

Die Wallfahrt zu heiligen Orten ist ein Phänomen religiösen Verhaltens, in dem sich eine tiefe Sehnsucht nach Heil, nach Gottes Nähe äußert. Menschen erleben Hilfe in ihren Sorgen und Nöten, erbitten Heilung von Krankheit und Abwendung von Unglück. Sie nehmen beschwerliche Wege auf sich, um Buße zu tun und von der Unheilsmacht der Sünde befreit zu werden. Oder sie wallfahren, um nach erlangter Hilfe Gott zu danken.

Viele säkularisierte Zeitgenossen, die von dieser Sehnsucht des Aufbruchs ergriffen sind, können sich allerdings nicht mehr in den alten Pilger- und Wallfahrtstraditionen bewegen. Manche schließen sich deshalb Pilgergruppen an und beginnen ihren Pilgerweg wie eine beliebige Wanderung. Zögernd lassen sie sich auf ungewohnte geistliche Rituale ein. Sie singen, meditieren Bibelworte, beten, schweigen und feiern jeden Tag Abendmahl / Eucharistie. Zum Schluss bedanken sie sich herzlich dafür, dass sie dabei sich selbst und Gott neu erfahren haben. Der Pilgerweg wurde ihnen zum erhellenden Gleichnis für den ganzen Lebensweg. Es sind Evangelische und Katholiken, Kirchenfremde und Fromme, Frauen und Männer, Junge und Alte, die durch das Pilgern zu einer Gemeinschaft auf dem Wege zusammenwachsen.

Andere gehen allein los und merken, wie das beharrliche Gehen eines Weges sie verwandelt. „Doch wenn du lange genug gegangen bist, bleibt das Wunder nicht aus“ sagt Hilde Domin, und viele Pilgerinnen unserer Tage bestätigen diese Erfahrung.

Das Evangelium des Wanderpredigers und Pilgers Jesus verstehen

Dass sich die Kirchen der Reformation fast 500 Jahre der religiösen Praxis des Pilgerns und Wallfahrens verschlossen haben, ist nicht ohne Folgen geblieben. Die evangelische Religion und Spiritualität wurde u.a. durch den Verzicht auf diese elementare religiöse Praxis entsinnlicht, entleibt, verkopft, intellektualisiert und vergeistigt. Die Gottesverehrung wurde reduziert auf den sakral umfriedeten Raum der Kirche, dieser wiederum wurde in manchen puristischen Richtungen des Protestantismus radikal entleert und aller sinnlichen Reize beraubt.

Die Begehung des sakralen Raumes findet im evangelischen Gottesdienst bis heute in der Regel nur sehr reduziert statt. Sitzen, zuhören, singen, manchmal aufstehen, nur noch in Ausnahmefällen gehen und knien – mehr Bewegungsmöglichkeiten bleiben der Gemeinde nicht. Wie kann eine so eingespernte und in der leiblichen Entfaltung reduzierte Gemeinde das Evangelium des Wanderpredigers und Pilgers Jesus von Nazareth verstehen? Sein Evangelium fand draußen statt: auf den Bergen, am See, auf den Feldern und Wiesen Galiläas, hier handelten die Geschichten, hier fand Jesus die Bilder und Anknüpfungspunkte seiner Predigt vom Reich Gottes. Alle, die ihm nachfolgten, teilten mit ihm die Erfahrung des Weges, des Unbehaustseins, verstanden die Worte des Menschensohns, der am Abend nicht wusste, wo er sein Haupt niederlegen konnte. An der Seite ihres Meisters übten sie sich ein, dem Vater im Himmel zu vertrauen und die Sorge auf den heutigen Tag zu begrenzen.

Wer pilgert, versteht das Evangelium Jesu Christi auch heute ganz ursprünglich und muss es auch nicht ständig verdrehen und vergeistigen, sondern übt sich ein in das Vertrauen ein, das auch eine heilige Elisabeth getragen und das sie frei gemacht hat, von ihrer eigenen Person abzusehen und sich in der Hingabe an andere zu verschenken.

Im Labyrinth

HEINER BLUDAU

Habe ich mich verlaufen? Ich befinde mich fast wieder an derselben Stelle, an der ich meinen Weg begonnen habe. Die Frau, die mir entgegen kommt, kenne ich nicht. Und doch ist mir ihr Gesicht inzwischen ein wenig vertraut. Mehrmals bin ich ihr schon begegnet. Ich versuche, im Gehen einen kurzen Blickkontakt mit ihr aufzunehmen, aber sie ist ganz in sich versunken. Der Mann hinter ihr wirkt immer noch gestresst. Ihm geht das offenbar alles zu langsam und er kann nicht überholen. Er wirft mir ein etwas gequältes Lächeln zu. Dann eine Lücke und es folgen weitere Menschen. Sind sie mir voraus, oder folgen sie mir nach? Im weiteren Verlauf des großen Bogens, den ich jetzt abschreite, begegnen mir andere, die ich meine bisher noch nicht gesehen zu haben. Links neben mir: freier Raum. Wohin gehe ich überhaupt? Was ist mein Ziel? Die nächste Kehrtwendung bemühe ich mich ganz bewusst zu nehmen. Ein neuer Versuch, die herumschweifenden Eindrücke und Gedanken loszulassen und ganz beim Gehen zu sein. Schritt für Schritt ...

Erinnerungen an meine ersten Erfahrungen in einem Labyrinth. Mit Ingrid Heinrich-Rohrbach war ich 1996 von München aus in einer Gruppe für eine Woche nach Chartres gefahren. Eine Woche lang haben wir die Kathedrale erkundet, den Raum, die Skulpturen, die Fenster. Überwältigend war der Moment, als ich den Innenraum zum ersten Mal betrat. Dies geschah nicht aus dem hellen Sonnenlicht heraus durchs große Westportal, sondern wir hatten zunächst durch einen Eingang von außen die große Umgangskrypta besucht und waren dann aus dem Halbdunkel ins Kircheninnere gelangt. Der durch die farbigen Fenster beleuchtete Raum hatte eine unbeschreibliche Wirkung auf mich. Und dann der Höhepunkt am 21. Juni: Die Stühle, die sonst das in den Fußboden des Mittelschiffs eingelassene Labyrinth verdecken, wurden weggeräumt. Aus allen Richtungen waren Menschen, die von diesem Tag wussten, angereist, um das Labyrinth zu begehen. Ordner waren im Einsatz, um die Massen zu bändigen. Ich war zunächst skeptisch: Wie soll in solch einer Jahrmarktsatmosphäre innere Sammlung möglich sein? Doch als ich das Labyrinth einmal betreten hatte, änderte sich für mich die Szenerie: Der vorgegebene Weg zog mich in seinen Bann. Er ordnete mehr und mehr meine Eindrücke. Die Menschenmenge, die mich gestört hatte, löste sich auf in einzelne Menschen und die Begegnung mit ihnen wurde mir zum Gleichnis. Ich war auf dem Weg, einem Weg zur Mitte, auf meinem Lebensweg, und wer und was mir begegnete, gehörte mit zu diesem Weg. Ich war meinen



Eindrücken, Gefühlen und Gedanken nicht länger ausgeliefert, sondern konnte sie betrachten. Auf dem Weg klärte sich etwas.

Wieder zu Hause, verblasst die Intensität der Erinnerung nach und nach. Es bleibt die Frage: Wie kann eine bloße Wegmarkierung solch eine heilsame Wirkung haben? Ich suche nicht nach einer theoretischen Antwort, sondern probiere aus. Ich begehe bewusst den Barockgarten hinter unserem Pfarrhaus mit seiner kreisrunden Mitte. In Klöstern suche ich Kreuzgänge auf. Ich nehme wahr, welche Wirkung das Ausmalen von Mandalas auf mich und auf Kinder hat, die in der Christenlehre sonst über Tische und Bänke gehen. Bei Seminaren lerne ich die Verbindung von Tanz und Labyrinth kennen. Bei Kursen werden Labyrinth konstruiert, Spiralen mit Seilen oder Tüchern gelegt. Wo vorher Wiese war, oder Asphalt oder Fußboden, entsteht eine Struktur, die beim Anschauen zugleich verwirrt und beruhigt. Dann begeben wir uns hinein und ich kann spüren, wie der Weg meine Wahrnehmung beeinflusst. Manchmal wird es mir eng, meist aber fühle ich mich geborgen und getröstet: Es genügt, Schritt für Schritt zu tun; ich brauche das Ganze nicht zu überblicken. Ich kann mich der Spur anvertrauen. Aus dem Verzicht, die Gehrührung jederzeit selbst frei zu wählen, entsteht Freiheit auf einer anderen Ebene. Dann wird das Labyrinth wieder entfernt und der Boden sieht aus, als wäre nichts geschehen. Doch ich fühle mich anders als vorher.

Nachdem ich die Leitung im Haus der Stille Grumbach übertragen bekommen hatte, bot sich im Jahr 2002 die Möglichkeit, selbst einen Labyrinth-Kurs anzubieten. Im Verlauf eines Wochenendes sollten die Teilnehmer dem Labyrinth zunächst als Meditationsbild begegnen, dann etwas über seine Hintergründe erfahren und schließlich im Garten ein dauerhaftes Labyrinth errichten. Einige Einzelheiten im Zusammenhang mit diesem Kurs haben sich mir deutlich eingeprägt. Da war zunächst die Suche nach einem geeigneten Ort für das zu bauende Labyrinth. Er sollte ein wenig geschützt im hinteren Teil des Gartens liegen. Dort stehen drei Obstbäume, zwischen denen eine Kreisfläche von zehn Metern Durchmesser Platz findet. Dies schien mir ein idealer Platz zu sein. Die Entscheidung für diesen Ort zog dann andere Festlegungen nach sich: Da das Labyrinth in der Verlängerung der Zufahrt zum Haus liegen würde, sollte der so entstandene gerade Weg direkt in das Labyrinth hineinführen. Damit war der Eingang auf der Ostseite festgelegt und nicht – wie

meist üblich – auf der Westseite. Daraus ergab sich wiederum als Vorteil, dass so der Betrachter vor dem Betreten das Labyrinth auf leicht ansteigendem Gelände vor sich sieht. Aus den Grundstücksachsen und dem Standort der Bäume ergab sich weiterhin, dass das Labyrinth, das nach der klassisch-kretischen Form mit 7 Umgängen konstruiert werden sollte, rechtsläufig beginnen würde, was wiederum nicht der Tradition entspricht.



Ließ ich mich bis dahin von Spontanentscheidungen leiten, so war die maßstabsgetreue Konstruktion auf Millimeterpapier und die Übertragung auf die wichtigsten Punkte im Gelände dann ein geometrisches Puzzlespiel nach mathematischen Gesetzmäßigkeiten. Nach Baumaterial schließlich musste ich nicht lange suchen. Von Arbei-

ten am Bruchsteinmauerwerk eines Gebäudes war ein großer Haufen von Steinen in geeigneter Größe übrig geblieben. Die Umsetzung bedeutete dann körperliche Anstrengung. Zehn Teilnehmer hatten sich angemeldet, die nach meditativen und informativen Labyrinth-Begegnungen fröhlich Hand anlegten. Als besonderes Detail wurde die Kreuzung der Linien zwischen Eingang und Ziel als deutlich sichtbares Kreuz hervorgehoben.

Eingeweiht haben wir das Labyrinth am Sonntag mit einem Abendmahlsgottesdienst. Ich hatte ursprünglich einen Stationen-Gottesdienst geplant, bei dem die eigentliche Mahlfeier in der Kirche stattgefunden hätte. Bei der Vorbereitung in der Gruppe ergab sich dann aber, dass wir das Mahl am Kreuz im Labyrinth selbst feierten. Den Weg in die Mitte gestalteten wir als Vorbereitungsweg, bei dem die Teilnehmer mit einem Stein symbolisch Belastendes ablegen konnten; auf dem Weg hinaus gingen die Teilnehmer im Pilgerschritt und nahmen eine Blüte mit, die sie für ein selbstgewähltes Anliegen unterwegs ablegten. Eine Eröffnung mit Psalm und Lesung, zu der wir uns um das Labyrinth versammelten, und ein Dankgebet mit Segen am Ende sowie verschiedene Lieder gaben dem Gottesdienst den Rahmen.

Seitdem steht das Labyrinth den Gästen des Hauses der Stille und Besuchern offen. Gelegentlich beziehe ich es in Kurse mit ein, oft wird es von Teilnehmern in Pausen begangen. Manchmal kommen auch Gruppen aus der Region, um sich z.B. in einer Abendveranstaltung ins Labyrinth einführen zu lassen. Dabei bekomme ich unterschiedliche Rückmeldungen. Sie reichen von sehr persönlichen Erlebnissen, von denen Menschen aus dem Labyrinth bewegt berichten, bis dahin, dass scheinbar gar nichts geschieht und Besucher nichts anderes wahrnehmen als viele Steine in einer merkwürdigen Anordnung auf einer Wiese.

Ich habe die Erfahrung gemacht, dass ich nur in sehr begrenztem Rahmen Hilfestellung für die Begehung geben kann. Ein entscheidender Faktor scheint mir zu sein, Zeit für die persönliche Annäherung zu haben. Im Rückblick ist mir deutlich, dass meine eigene erste Labyrinth-Erfahrung in Chartres wohl anders verlaufen wäre, wenn sie nicht im Zusammenhang einer intensiven Begegnung mit der Kathedrale, sondern auf der Durchreise stattgefunden hätte. Einführungen verschiedener Art können die persönliche Annäherung unterstützen. Ich habe Verschiedenes ausprobiert: Informationen über Aufbau, Verbreitung und Formen von Labyrinth; zeichnerische Konstruktion von Labyrinth; Bildbetrachtung; eine kreative Begegnung mit der Sage vom Kampf des Theseus mit dem Minotaurus; Tanz; mit Kindern: Spiele; Stille. Wichtig ist mir, nichts zu suggerieren, weder ausdrücklich noch unterschwellig vorzuschreiben, was die Teilnehmer auf ihrem Weg fühlen sollen, welche Erfahrung sie machen sollen. Oft spüre ich Erwartungen in dieser Richtung. Die Kunst einer gelungenen Hilfestellung scheint mir in der praktischen Ermutigung dafür zu liegen, solche Erwartungen in die Offenheit der Sinne nach außen und die Wahrnehmung der Regungen im Inneren zu transformieren und das diskursive Denken dabei möglichst weitgehend loszulassen. Und wenn dann jemand hineingeht und wieder hinaus und an einigen Stellen wahrgenommen hat, wie er einen Fuß vor den anderen gesetzt hat, dann ist schon viel geschehen. Aber ich entdecke auch immer

wieder abgelegte Blumen, Steine, Gegenstände und schließe daraus, dass hier jemand das Labyrinth auf seine eigene Weise genutzt hat, die ich nicht unbedingt kennen muss.

Für mich selbst ist das Labyrinth hinter dem Haus sowohl Aufgabe als auch Angebot und es begegnet mir immer in der Mischung beider Aspekte. Ich bin für Pflege und Erhalt zuständig und kann es jederzeit begehen. Manchmal, wenn ich mit brummendem Kopf hinter dem Schreibtisch sitze, hilft mir ein Gang zur Klärung von Wertigkeiten (weniger von Gedanken). Manchmal beruhigt mich ein Gang ganz unmittelbar, öfter aber wirkt das Labyrinth wie ein Spiegel für meine Seele. Ich nehme den Weg und seine Umgebung wahr, wie er gerade jetzt, in dieser Jahreszeit, bei diesem Wetter, in diesem Moment auf mich wirkt. In jedem Fall komme ich ein Stückchen mehr in der Gegenwart und bei mir selbst an. Und ich gehe weiter.

Was mir das Labyrinth bedeutet? Schwer zu sagen. Ein besonderer Ort ist es, so wie die Kapelle im Haus der Stille für mich ein besonderer Ort ist und die Kirche nebenan. Ein Ort, an dem ich vor Gott nicht sitze, stehe oder knie, sondern an dem ich vor Ihm unterwegs bin. Insofern ergänzt er Kirche und Kapelle. Bei der Retraite zum Jahreswechsel wird das sinnfällig. Bevor wir uns um Mitternacht in die von Kerzen erleuchtete Kirche gesetzt haben, sind wir in den letzten Jahren durch das von Kerzen erleuchtete Labyrinth gegangen. So gibt es auch Festzeiten für das Labyrinth neben dem Alltag. Das Labyrinth: Ein ausgesonderter Ort, an dem ich etwas über mein Unterwegssein erfahre, an dem ich gehend zu mir selbst komme. Gott ist da. Das Labyrinth hilft mir auf seine Weise, auch da zu sein.

Installation und Performance

Sakralen Raum neu erleben: Zwei Beispiele

ANNA BERNDTSON

1. Installation „Reserviert“

Diese Installation wurde durchgeführt im Rahmen der Veranstaltung „Cherry Pickers – Neue Kunst in alten Kirchen“ in St. Petri, Braunschweig, November 2004. Friedhelm Mennekes hatte das Projekt gemeinsam mit Studierenden der Hochschule für Bildende Kunst Braunschweig entworfen. Beteiligt waren die Kirchengemeinden St. Andreas, St. Ulrici / Brüdern und St. Petri; in einer gemeinsamen Begehung eigneten sich Mitglieder der drei Gemeinden die Ergebnisse des Projektes an. Die Künstler(innen) hatten sich die Orte für ihre Aktionen jeweils selbst ausgesucht.

Auch als eine nicht gläubige Person, die keine Gottesdienste besucht, kann ich den Einfluss der sinkenden Besucherzahlen in den Kirchen nachvollziehen. Wie beeinflusst diese rückläufige Zahl an Gottesdienstbesuchern nicht nur den Pfarrer, sondern auch die wenigen verbliebenen Besucher?

Dieses Projekt „Neue Kunst in alten Kirchen“ von Pater Friedhelm Mennekes war für mich interessant, weil die Ausstellungsbesucher nicht nur aus der Kirchengemeinde (und Touristen) bestehen, sondern auch aus Kunstinteressierten. Die Anzahl an Besuchen seitens der lokalen Bevölkerung in den ansonsten „leeren“ Kirchen steigt. Mich beschäftigen Meldungen wie diese: „Die Anzahl der Kirchenaustritte im Jahr 2003 in Deutschland bestand aus einer sechsstelligen Zahl“ (Deutschlandradio, April 2004). Meine Installation kommentiert und reflektiert diese Feststellung.

„Reserviert“ ist eine *site-specific installation*, die von der Situation der Gemeindeglieder ausgeht, aber auch mit der Reaktion aller Besucher spielt. Wie verhält sich ein Publikum zu der Tatsache, dass alle Plätze schon reserviert sind? Wie bewegen sich die Menschen im Raum und welche Entscheidungen treffen sie? Setzen sie sich dann tatsächlich hin, spüren sie immer das Schild im Rücken –: was für eine Auswirkung hat das?



Foto: Viola Yeslitac – © Anna Berndtson

Beobachtungen

Als die Menschen aus der Gemeinde an diesem Sonntagmorgen ihre Kirche betraten und sich anschickten, in den Bänken Platz zu nehmen – vielleicht eben gerade da, wo sie schon immer gesessen hatten –, sahen sie sich mit einem Schild auf der Rückenlehne der Bänke konfrontiert. Ein Schild, auf dem das Wort „RESERVIERT“ zu lesen stand. Bei diesen Schildern handelte es sich um kleine hölzerne Bretter, 12 cm lang, 4 cm hoch und 2 cm tief. Sie waren an die Rückenlehnen der Bänke geklebt; das Wort „RESERVIERT“ war in das Holz eingebrannt. Die Gemeindeglieder, die gerade hinein kamen, bewegten sich durch die Bankreihen, um nach Plätzen Ausschau zu halten, die *nicht* reserviert waren. Aber bald wurde jedem klar, dass jeder einzelne Platz in diesem Kirchenraum mit so einer Tafel ausgestattet war. Nachdem man dies festgestellt hatte, setzten sich die Leute allmählich. Wahrscheinlich erinnerten sie sich, dass ja eine Kunstausstellung in der Kirche angekündigt worden war und dass dies hier sicherlich ein Teil dieser Ausstellung sei. Aber die „RESERVIERT“-Tafeln hinderten sie daran, sich einfach so hinzusetzen; sie konnten nicht vergessen, dass sie sich ja eigentlich auf einem reservierten Platz niedergelassen hatten: wer sich zurück lehnte, spürte das Holzschild im Rücken. Und dieser Umstand machte das Sitzen denn doch ziemlich unbequem.

Die Installation „Reserviert“ brachte die Menschen dazu, sich ganz neu durch ihre eigene Kirche zu bewegen und andere Orte in ihr aufzusuchen, an die sie ohne die Schilder wahrscheinlich nicht gegangen wären. Die Aktion veranlasste sie, zu reagieren und über die Tatsache nachzudenken, dass Plätze reserviert worden waren ...: aber für wen?

Das unbequeme Moment der in den Rücken drückenden Schilder brachte sie dazu, körperlich aktiv zu werden in ihren Gedanken über diese Installation.



Foto: Viola Yeslitac – © Anna Berndtson

2. Performance „Tausch“

Die Performance wurde im Rahmen einer gemeinsamen Tagung von Artheon, der Gesellschaft für Gegenwartskunst und Kirche und der Evangelischen Akademie im März 2006 in Tutzing am Starnberger See durchgeführt. Das Tagungsthema lautete „Altar-Räume als Orte des Performativen“. Die Inspiration zu der Performance bestand in der Nachricht, dass es an dieser Stelle einmal den Austausch zweier plastischer Kunstwerke gegeben hatte.

Als ich von der Geschichte hörte, dass einmal zwei Figuren ausgetauscht wurden zwischen der Kapelle in Tutzing und einer katholischen Kirche in der selben Ge-

gend, hat mich die Idee dieses Austausches fasziniert. Man hatte eine Figur der Jungfrau Maria, die sich in der Tutzinger Kapelle befunden hatte, von dort fortgebracht; sie gehört ja nicht zu den alltäglichen Heiligen des Protestantismus. Eine katholische Kirche hatte diesen Tausch vorgeschlagen: ihre Darstellung des gekreuzigten Jesus gegen die Maria. Die Tutzinger Kapelle stimmte diesem Plan zu; die beiden Figuren wurden also ausgetauscht. Der Vorgang als solcher war es, was mich faszinierte: dass da zwei Kirchen einfach so diese Figuren austauschen!

Obendrein stellte sich schließlich heraus, dass die Jesus-Figur wesentlich älter und wertvoller war als diejenige der Maria.

Als ich daran ging, mit dieser Idee des Tausches zu arbeiten, wählte ich zeitgenössisches Material. Ich stellte die traditionelle Verbindung zwischen den beiden Figuren dar, ebenso wie deren Verbindung untereinander, die hinsichtlich des Wertes durch den Tausch entstanden war.



Foto: M. Lautenbacher – © Anna Berndtson

Performance

Für die Performance wähle ich handelsübliche „Luftpolsterfolie“, also Plastikfolie mit luftgefüllten Noppen, wie sie als Verpackungsmaterial benutzt wird. Ich werde sowohl den Jesus in der Kapelle mit diesem Material einwickeln als auch mich selbst. Ich sitze im Seminarraum, eingewickelt in die Noppenfolie. Das Verpackungsmaterial setzt sich als langer Streifen fort, der aus dem Raum hinausführt, durch den Innenhof läuft und schließlich in der Kapelle endet, wo es die Jesus-Figur an der Wand verhüllt.

Beobachtungen

Die meisten Zuschauer betraten als erstes die Kapelle. Sowie die Leute sich dort sammelten, mutierte der Raum eher zu einem Ort des Sich-unters-Volk-Mischens und des small talk als zu einem solchen von Kontemplation und Reflexion. Die Figur Jesu am Kreuz an der Wand war in Luftpolsterfolie gehüllt; die Plane setzte sich fort von der Figur hinunter auf den Fußboden, hinaus aus der Kapelle und hinein in den Innenhof. Die Teilnehmer betraten die Plane und brachten dabei die luftgefüllten Noppen zum Platzen, folgten dem Leitfaden hinaus in den Innenhof, von wo aus er sie in den Seminarraum weiter leitete. Dort endeten die „Luftpolster-Seile“ in der Mitte der Rotunde, wo sie die zweite Figur verhüllten: die Künstlerin. Die meisten Leute kamen in den Seminarraum, setzten sich hin und warteten ab. Langsam füllte sich der Raum, und diejenigen, die nicht einfach nur warten wollten, begannen über das Stück nachzudenken. Eine Handvoll Leute ging auch zur Kapelle zurück, um einen zweiten Blick auf die ganze Sache werfen zu können, aber wohl

auch, um noch einmal auf die Luftpolsterfolie treten zu können. Diejenigen hingegen, die abwarteten, warteten darauf, dass irgend etwas geschehen oder beginnen würde. Die meisten Teilnehmer, die über das Stück nachdachten, hatten für sich selbst entschieden, dass dies nun wohl alles sei und dass sie nunmehr der Performance zuschauten.

Einer derjenigen, die darauf warteten, dass irgend etwas geschehen solle, hielt das Warten nicht länger aus. Er stand auf und näherte sich der Figur, also der Künstlerin, die dort saß und mit der Luftpolsterfolie verhüllt war. Er beugte sich zu ihr herab, kniete nieder und begann in einer sehr theatralischen Stimmlage zu reden:

„Ich bin Peter; wer bist du?“

„Ich bin Peter; brauchst du was?“

„Ich bin Peter; brauchst du Luft zum Atmen ... zum Leben?“

„Ich bin Peter; warum sagst du nichts? Wir wissen nicht weiter ... ohne dich!“

Er stand auf.

„Es geht mir nicht gut.“ Peter gab auf und setzte sich wieder.

Die Wartenden dachten vermutlich: „Gut, jetzt geht es los“, während diejenigen, die bereits mit der Kontemplation der Performance begonnen hatten, langsam ärgerlich und verwirrt wurden. Der Mann, der sich Peter genannt hatte, sagte zu den anderen: „Warum lassen wir uns das gefallen?“ Ein anderer aus dem Publikum antwortete: „Es gefällt!“

Unter den Anwesenden entstand eine Diskussion darüber, was denn nun zu tun sei; ob man irgendetwas unternehmen oder es besser bleiben lassen solle. Einige Leute ermahnten die übrigen, ruhig zu sein, damit man die Performance in Ruhe genießen könne. Wieder andere begannen mit der Figur in der Mitte zu interagieren, die während der ganzen Zeit still verharrte, in die Folie gehüllt und ruhig atmend. Weil die Luftpolsterfolie ihren gesamten Körper verhüllte und nur wenig Raum für Atemluft ließ, und wegen der anstrengenden Haltung, in der sie saß, begann die Künstlerin zu schwitzen und auch ein wenig zu zittern. Eine Frau aus dem Publikum dachte, sie zittere, weil ihr kalt sei, und legte ihr den eigenen Mantel um die Schultern.

Nach einer Stunde endete die Performance wie geplant damit, dass zwei Helfer die Luftpolsterfolie aufschnitten und die Künstlerin aus dem Raum trugen.



Fotos: Anna Berndtson / M. Lautenbacher – © Anna Berndtson

Die Sprache der Ruinen

Erinnerungskultur und Glaubenserfahrung

CHRISTIANE KÜRSCHNER

Bruchstücke der Vergangenheit

„Wie lieblich ist der Maien aus lauter Gottesgüt...“ – die 25 Bronzeglocken des Glockenspiels vom Turm der St. Aegidienkirch-Ruine überstimmen nur mühsam den Verkehrslärm der Innenstadt von Hannover. Die Kinder des evangelischen Kindergartens nebenan mögen diese Klänge im Alltag, sie sind mit diesem Ort vertraut, und hin und wieder dient ihnen diese Kirche ohne Dach auch als Spielplatz.

Kirchenruinen als Hinterlassenschaft eines gnadenlosen Krieges sind in Deutschlands Innenstädten selten geworden. Mehr als 60 Jahre später verbreitet die Ruine in Hannover trotz romantischer Verklärung eine zwiespältige Atmosphäre. Die Mauerreste stehen als Mahnung inmitten pulsierenden Lebens. Stumm erzählen Brandspuren auf den Steinen von Gewalt, Zerstörung und Kriegsnot. Noch immer rufen sie in Zeitzeugen schmerzhaft Kindheitserinnerungen hervor, lähmende Traumata bleiben ungeheilt.

Während des zweiten Weltkrieges durchlitt die Bevölkerung in Hannover unzählige Bombenangriffe. Dabei wurden alle vier mittelalterlichen Innenstadtkirchen bis auf die Umfassungsmauern zerstört. Schon bald nach Kriegsende kamen trauernde Hannoveraner vor die St. Aegidienkirche zu spontanen Gedächtnisfeiern. Aus diesem Bedürfnis entstand der Plan einer Gedenkstätte. „Bereits im November 1951 wurde in einer ergreifenden Gedächtnisstunde für die Toten und Vermissten des Krieges sowie für die Kriegsgefangenen ... die feierliche Übergabe der Aegidienkirchenruine als eine Gedenkstätte vollzogen.¹ Ein für die Aegidienkirche zuständiges Kuratorium mit Vertretern der Stadtverwaltung und der Evangelischen Kirche verfasste eine Denkschrift, die eine Sinnstiftung der Kirchenruine 1955 fest schrieb: „Dem Gedanken, die Aegidienkirche als Erinnerungs- und Mahnmal auszugestalten, liegt neben dem Wunsch, das Baudenkmal zu erhalten, die Absicht zugrunde, durch ihren Anblick eine eindringliche Mahnung aufzurichten. Der Krieg hat nicht an der Front Halt gemacht, er hat die Heimat ergriffen, Frauen, Kinder und Greise getötet, Wohnstätten vernichtet, jahrhundertealte Kult- und Kulturstätten, das Erbe unserer Vergangenheit, zerstört – eine Wiederholung müsste das Ende bedeuten.“² Weiter wurde festgelegt, dass der Raum keinen weiteren Pflanzenschmuck bekommen

1 Schneider, Gerhard: „...nicht umsonst gefallen?...“, Kriegerdenkmäler und Kriegstotenkult in Hannover, in: Hannoversche Geschichtsblätter – Sonderband, Hannover 1991, 305.

2 Auszug aus der Denkschrift „Mahnmal Aegidienkirche“, Hannover 1955, 307.

sollte, um jede ‚Verharmlosung‘ und ‚Verniedlichung‘ zu verhindern und um das Monumentale der Ruine nicht zu beeinträchtigen. Die Nutzung als Erinnerungsstätte ‚sollte in würdiger, dem Charakter als frühere Kirche entsprechender Weise‘ erfolgen. ‚Das christliche Symbol des Kreuzes sollte als tröstendes Zeichen des Sieges über Sünde und Tod und als Verheißung Gottes an die Menschheit in Erscheinung treten.‘³ Betreuer der Gedenkstätte sollte ‚die evangelische Jugend unserer Stadt‘ sein. Archäologische Ausgrabungen in der Ruine führten zu dem Ergebnis, dass die St. Aegidienkirche mit ihren Vorgängerbauten die älteste kirchliche Anlage der Stadt ist. Nach der Sicherung der Ruine bekam der beschädigte Turm 1958 einen Aufsatz mit Glockenspiel, das umstritten ist. Zudem wurde eine von der Partnerstadt Hiroshima gestiftete Gedächtnisglocke unterhalb des Glockenturmes angebracht und am 6. August 1985 zum ersten Mal angeschlagen. Seitdem belebt die Kirchengemeinde ‚Marktkirche/Kreuzkirche/ Aegidienkirche‘ diesen Ort am 6. August beim jährlichen Friedens- oder Hiroshimatag. Gestaltet wird dieses Gedenken gemeinsam mit Repräsentanten und Gruppen aus dem Bereich der Kirche, der Stadt und anderer Religionen. Auch in einer ‚Langen Nächten der Kirchen‘ mit 50 000 Kirchgängern gehört ein Event in der Ruine mit zum Programm. Am Volkstrauertag und am Totensonntag ist die Gedenkstätte ein Ort des öffentlichen Gedenkens mit Kranzniederlegungen vor dem Altar. An anderen Tagen führt der ‚Rote Faden‘, ein Weg für Touristen, viele Besucher in die offene Kirche. Von Wein umrankt und mit Efeu bewachsen weckt sie bei Jüngeren romantische Gefühle, farbenprächtiges Herbstlaub verwandelt das alte Gemäuer jährlich in ein beliebtes Schmuckstück. Kinder erklettern Kurt Lehmanns Skulptur ‚Demut‘ (1959) und gelegentlich posieren Jugendliche für Erinnerungsfotos scherzend auf dem Altartisch. Versteckt zwischen Efeu erinnert eine kupferne Mahntafel von Fritz Kühn (1961) an Hannovers Kriegstote. Die ungewöhnliche Hiroshimaglocke weckt die Neugier vieler Fremder. Manchmal gehen aufmerksame Besucher im Zickzack auf dem Kunst-Weg Dorothee von Windheims (1993) durch den weiten Raum.⁴

Auf der Suche nach Glaubenserfahrung

Menschen brauchen geschichtliche Erinnerungen, um die Gegenwart verstehen zu können und um die gewonnene Erkenntnis zu nutzen für die Gestaltung der Zukunft. Dieser Prozess verlangt Sachkenntnis, Feingefühl und Orientierungsvermögen, damit das Wohl der Gemeinschaft und das Gelingen des eigenen Lebens nicht aus dem Blick geraten. Für Christinnen und Christen sind Kirchenräume jene Orte, in denen sie sich Orientierung verschaffen können. Dabei geht es um eine Spurensuche nach Gottes heilsamer Geschichte mit jedem einzelnen Menschen und umgekehrt, nach der Geschichte des Einzelnen mit Gott: ‚*Gott, dein Weg ist heilig*‘ (Psalm 77,14) verspricht

3 ‚Mahnmal Aegidienkirche‘ (Anm. 2), 308.

4 Originaltext der Tafel: Dorothee von Windheim ‚Schattenlinie‘ 1993, Die Künstlerin hält in einer weißen Linie aus Carrara-Steinen den Schatten fest, den die Südfassade der Gedenkstätte St. Aegidien bei einem bestimmten Sonnenstand wirft. Ein Symbol für die Nähe von Tod und Leben, von Licht und Schatten an diesem besonderen Ort der Erinnerung.

ein Psalmvers. Biblische Geschichten des Alten und Neuen Testaments berichten von Gottes Wegen mit den Menschen ihrer jeweiligen Zeit, von Umbrüchen und Neuanfängen in Israel, vom Scheitern und Getröstetwerden. In Kirchengebäuden ist diese Verheißung auf vielfältige Weise verarbeitet. Zu diesen künstlerisch gestalteten biblischen Geschichten kommt für Suchende heute noch Gottes Weg mit jenen Menschen in den Blick, die Jahrhunderte lang ihren Glauben in Gemeinschaft mit anderen in ererbten Kirchenräumen lebten. In diesen Räumen hinterließen sie ihre Gebete und Wünsche als Spuren für die nachfolgenden Generationen. Auf der Suche nach Vorbildern im Glauben sind Christinnen und Christen auf die Begegnung mit jenen Menschen vor ihnen angewiesen. Ruinen bieten für solch eine feinsinnige Spurensuche sehr sparsame Anknüpfungspunkte. Mit dem Auszug der Gemeinde wurden fast alle greifbaren Lebensspuren verwischt. Von Gläubigen einmal im Zusammenhang mit einer Stiftung geschaffene lebensgeschichtliche Zeugnisse wie Epitaphe oder Buntglasfenster gelangten in andere Gemeinden, fanden einen Platz in Archiven oder gehören in Museen zu bewunderten Exponaten. Langjährige Erfahrungen bei kirchenpädagogischen Projekten zeigen, dass Ruinen auch für kirchlich interessierte Kinder oder Erwachsene wenig anziehend sind, historisch begeisterte Experten ausgenommen. Zu lebensfern erweisen sich viele Epitaphe. Selbst die anmutige Darstellung des kleinen Mädchens mit Engel, das nur zwei Jahre alt wurde, berührt Menschen nur im Augenblick. Jugendliche mit ganz unterschiedlicher Szene-Zugehörigkeit dagegen zeigen sich fasziniert von einer Kirchenruine wie dieser. Von der Morbidität des Ortes fühlen sie sich besonders angezogen, steht sie doch im Gegensatz zum allgegenwärtigen Perfektionismus der Leistungsgesellschaft. Auch bringt der Raum ohne Dach manchen von ihnen „dem Himmel näher“.

Träume sind keine Schäume

Wiederbelebungs geschichten von Kirchenruinen bezeugen eine enorme Reichweite der Kirchengebäude für die Identitätsfindung einer ganzen Region. Das geduldige Warten auf den richtigen Zeitpunkt lässt sich gegenwärtig an der weltweiten Unterstützung des Wiederaufbaus der *Dresdner Frauenkirche* ablesen. Auch einige andere herausragende Projekte in Vergangenheit und Gegenwart zeigen spürbare Veränderungen weit über den eigenen Horizont hinaus. Die kleine Hybrideninsel *Iona in Schottland* war schon im 6. Jahrhundert Ausgangspunkt für eine weit reichende Missionstätigkeit des keltischen Mönchs Columba und seiner Anhänger. In wechselhafter Geschichte verlor die nachfolgende Benediktinerabtei an Ausstrahlungskraft, bis eine Gruppe Begeisterter 1938 den Wiederaufbau in mühevoller Handarbeit begann. Daraus ging die ökumenische Kommunität Iona Community hervor.⁵ Ähnlich verhielt es sich mit der *Coventry Cathedral in England*, die heute Sitz des International Centre for Reconciliation (Internationales Zentrum für Versöhnung) ist. Schon 1940 fiel die mittelalterliche Kathedrale einem verheerenden Bombenkrieg der Nationalsozialisten zum

⁵ Vgl. Newell, Philip: Mit einem Fuß im Paradies – Die Stufen des Lebens im keltischen Christentum, Freiburg im Breisgau 2003.

Opfer. Aus drei mittelalterlichen Nägeln des abgebrannten Dachstuhls formte ein Priester ein Cross of Nails (Nagelkreuz), das zum Zeichen der Community of the Cross of Nails (Nagelkreuzgemeinschaft) wurde. Die Worte „FATHER FORGIVE“ (siehe EG 828) sind im Chorraum der Ruine eingelassen, die neue Kathedrale daneben weihte man 1962 mit den Worten ein: „The old ruins speak of death and destruction. The new speaks of forgiveness, peace and renewal.“ Nachhaltig ist noch immer die Freude über den Wiederaufbau der *Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis Kirche in Berlin*. In einer „Langen Nacht der Museen“ lädt die Kirchengemeinde ein zum Turmsingen um Mitternacht. 1944 beschädigten Bomben *St Sauveur und St Etienne le Vieux* – zwei mittelalterliche Kirchen in *Caen in der Normandie*. Heute sind sie zu einem Teil Ruine, der andere Teil wird gottesdienstlich genutzt. Im Sommer sind sie auch nachts geöffnet und gelten als Höhepunkte bei Stadtrundgängen mit Theatereinlagen. In freiwilliger Gemeinschaftsarbeit enttrümmerte die *St.-Pauli-Gemeinde in Dresden* ihre Ruine schon zu DDR-Zeiten. Heute wird die Theater-Ruine von einem Verein geleitet und bei 80 Theateraufführungen mit 2000 Besuchern jährlich genutzt. Die *Klosterruine in Oybin* regte schon Caspar David Friedrich zum Malen an. Im Sommer geleiten inszenierte Mönchszüge Gäste im abendlichen Dunkel hinauf zur Ruine, die eindrucksvoll Raum bietet für sakrale Gesänge.⁶ Seit Jahrzehnten lockt die befestigte Ruine des *Zisterzienserklosters Chorin* die Berliner zu beliebten Sommerkonzerten mit Picknick ins Grüne. Der Wiederaufbau der *St.-Marienkirche in Frankfurt/Oder* wurde auf seine Weise ein Akt der Vergebung und Versöhnung zwischen Deutschland und Russland. Das spätgotische Antichristfenster⁷ entführte die Rote Armee 1945 nach Leningrad. Nach langen politischen Verhandlungen und umfassender Restaurierung sind die aussagekräftigen Scheiben wieder an ihrem Ursprungsort zu erleben. Eine Langzeit-Baustelle wie die der *St.-Georgenkirche in Wismar* wird zum wahren Leuchtturm in strukturschwacher Gegend. Die Erfahrung zeigt: Zu allen Zeiten wird der Wiederaufbau solcher Gotteshäuser getragen vom ausdauernden Atem der Baumeister-Gruppe und der Freude am gemeinsamen Beten und Tun in Gemeinschaft. In seinem Roman „Singende Steine“ unterstreicht Fernand Pouillon diese Haltung: „Was nicht einer Vision entstammt, verschwindet wieder und hinterlässt im Gedächtnis nur einen Eindruck, der allmählich verblasst und erlischt.“⁸

Heute Ruine und morgen ein Lernort?

Kirchenruinen haben immer Aufforderungscharakter. Wer möchte nicht gern eine offene Situation zu einem guten Ende führen? Grundstücksmakler erkennen Ruinen im Citybereich als Filetstücke, Eigentümer sehen darin einen dynamischen Ausgangspunkt noch ungewisser Größe. Auf dem 25. Kirchbautag 2005 in Stuttgart sprach sich

6 www.loebau-zittau.city-map.de/city/db/122503083100.html, 14.05.2007.

7 Das spätgotische Antichristfenster – eine biblische Botschaft im Zusammenspiel von Glas, Farben und Licht, Museum Junge Kunst, Frankfurt/Oder 2007.

8 Pouillon, Fernand: Singende Steine – Die Aufzeichnungen des Wilhelm Balz, Baumeister des Zisterzienserklosters Le Thoronet, München 2002, 156.

Bischof Huber für ein Aufschieben ungelöster Kirchbauprobleme aus, um vorzeitig abschlägige Lösungen zu vermeiden: „Auch Kirchengebäude, die nicht kurzfristig in Stand zu setzen sind, behalten alles Recht auf ihrer Seite, von einer nächsten Generation zu neuer geistlicher Kraft und zu neuem Leben erweckt zu werden.“⁹ Die Erfahrung zeigt: Bei einer realistischen Situationsanalyse im Blick auf die Bewältigung der Vergangenheit, die nachhaltige Gestaltung der Gegenwart unter Berücksichtigung einer möglichen Entfaltung in der Zukunft können bei Kirchbau-Projekten ganz unvorhersehbare Bewegungen entstehen. So gestatte ich mir in Zeiten gegenwärtiger Umbrüche, in denen das Träumen und Aussprechen von Visionen erlaubt ist, die Frage nach einer möglichen Entwicklung für die St.-Aegidienkirch-Ruine. 56 Jahre nach Umnutzung dieser Kirchenruine als Gedenkstätte sehe ich jetzt ungenutzte Potenziale. Vielleicht passt hier die Idee der „ungelösten Kirchbaufrage als Chance für einen Neuanfang“? Im Volksmund spricht man in Hannover von der „Aegidienkirche“, kaum von ihrer Ruine. Ihre Sinnstiftung unmittelbar nach dem Krieg als Gedenkstätte verbietet von vorn herein beliebte Turmaufstiege, festliche Abend-Mahle oder fröhliche Theateraufführungen im mittelalterlichen Gemäuer. Im Rückblick wird sichtbar: Vor mehr als 60 Jahren fand ein kollektiver Trauerprozess aus tiefster Not seinen Ort in einer zerstörten Kirche. Immer wieder kommen Menschen in persönlicher Not und tiefster kollektiver Erschütterung spontan in Kirchen. Vielleicht sind ständig durchbetete Räume wie Citykirchen und ihr Außengelände geeigneter Platz für ein zentrales Gedenken? Ein Beispiel dafür ist die Nikolaikirche in Leipzig. Nach einem mutigen und differenzierten Aufarbeitungsprozess des Erinnerns, Vergebens und Versöhnens gibt es inzwischen viele Orte des Gedenkens. Unterschiedliche Gruppen von Menschen gedenken der Opfer von Nationalsozialismus, Krieg und Diktatur an unterschiedlichen Orten zu unterschiedlichen Anlässen. Weiter voran gekommen ist auch das gesellschaftliche Nachdenken und Handeln mit der Absicht, Gewalt und Krieg zukünftig mit allen Mitteln zu verhindern, denn „...eine Wiederholung müsste das Ende bedeuten.“¹⁰ So wäre eine Umnutzung der Kirchenruine zum sakralen Museum aus meiner Sicht mittelfristig vorstellbar. Viele Schätze warten in kirchlichen Archiven auf ihre Wiedergeburt und könnten als Originale am beinahe originalen Ort bewundert und kompetent vermittelt werden. Wie das Reformationsmuseum in Genf ist die St. Aegidienkirche ein symbolträchtiger Ort mit ältesten kirchlichen Wurzeln, in zentraler Lage mit Luther und Melanchthon am Turm.



Ruine der Aegidienkirche

9 Huber, Wolfgang: Kirchen als Zeichen in der Zeit – Kulturelles Erbe und Sinnvermittlung für das 21. Jahrhundert, Vortrag beim 25. Evangelischen Kirchbautag in Stuttgart, 30.09.2005.

10 Siehe Anm. 2.

Wenn die Kirche zum Wohnzimmer wird

Asyl in der Kirche

DAVID GEISS

Wohnzimmer: Kirche

Irgendetwas ist anders heute in der Kirche, denkt Holger K., als er an diesem Sonntagmorgen den Kirchraum betritt. Er riecht frisch gebrühten Tee und aus einer Ecke hört er das leise Schnarren eines Heizlüfters. Irritiert setzt er sich in die vierte Reihe auf der Kanzelseite. Sein Blick schweift über das beleuchtete Altarbild, das Kreuz, auf die Kanzel. Hinter der Kanzel bemerkt er jetzt ein gemachtes Bett. Daneben brennt eine Nachttischlampe. Decken sind über den Sessel neben der Kanzel gelegt. Auf der Erde stehen Plastiktüten und auf einem kleinen Beistelltisch lädt ein frisch aufgeschnittener Kuchen zum Frühstück ein. Die Menschen um ihn herum scheint das alles nicht zu stören. Sie sitzen mit ihrem Gesangbuch in den Bänken und warten darauf, dass der Gottesdienst beginnt. Es sind mehr Gottesdienstbesucher gekommen als sonst. Einige hat Holger K. noch nie vorher hier gesehen. Der Gottesdienst beginnt mit dem Orgelvorspiel. Irgendjemand hat die Nachttischlampe ausgemacht und auch der Heizlüfter läuft nicht mehr. Der Pastor begrüßt die Gemeinde und Holger K. erfährt, dass dort neben dem Altar seit einigen Tagen eine junge Frau wohnt, gerade 18 geworden, die in die Kirche geflohen ist, vor deutschen Behörden, die sie ohne ihre Familie in den Iran abschieben wollen.

Welchen Schutz kann die Kirche dieser Frau bieten und warum fühlt sie sich in der Kirche sicher?

Kirche als Ort des Asyls am Heiligen Ort

„Ich bereite dir einen Ort, an den er fliehen kann“ (2. Mose 21,13).

Die alten Griechen haben den Begriff Asyl geprägt für den Schutz an einem heiligen Ort. *Asylon* ist ein Ort, dessen Heiligkeit nicht verletzt werden darf. Es verbietet sich daher, Personen oder Sachen mit Gewalt von diesem Ort zu entfernen, andernfalls droht die Rache der Gottheit. Ein Asyl schützt so den Flüchtling vor seinen Verfolgern. Dieser Schutz gilt vor allem für den Landfremden.

Auch das alte Israel kennt den Schutz des Flüchtlings am Heiligtum: „Du bereitest vor mir einen Tisch im Angesicht meiner Feinde“ (Psalm 23,5). Allerdings hat im Alten Testament „der Schutz, den der heilige Ort, den Gottes Tempel und sein Altar

gewähren, nichts mit den Problemen bedrängter Fremder zu tun. Da geht es vielmehr allein um Sicherheit vor ungerechtfertigter Blutrache bei Tötungsdelikten.“¹

In 1. Könige 1,50ff. flieht Adonija aus Furcht vor Salomo ins Heiligtum „und fasste die Hörner des Altars.“ Israel kennt Zufluchtsstätten für Flüchtlinge an heiligen Orten, von denen niemand gewaltsam weggeführt werden durfte. Aber auch das Heiligtum schützt nicht jeden Flüchtling. So soll nach 2. Mose 21,13f. ein Mörder, der vorsätzlich einen Mord begangen hat, vom Altar gerissen und mit dem Tode bestraft werden, während dem Mörder, der fahrlässig gehandelt hat, Gott selbst einen Ort zeigen wird, an den er fliehen kann.

Als das Christentum Staatsreligion wurde, ging das alte griechische Asylrecht von den heidnischen Tempeln auf die Kirche über. Zunächst war nur der Altar Asylraum, später die ganze Kirche einschließlich der Nebengebäude sowie die Umgebung bis zu 50 Schritten. Auf den Konzilien von Sardika (343) und von Orange (441) wird eine solche Regelung bestätigt.

Mit der Reformation wurde zumindest für den protestantischen Bereich die Heiligkeit des Kirchraums abgeschafft. Diese ging über auf die gläubigen Christinnen und Christen als Gemeinschaft der Heiligen, als lebendige Kirche. Dennoch vermag das unbestimmte Verständnis der Kirche als sakral-magischer Ort noch heute, die in die Kirche Geflüchteten unter einen besonderen Schutz zu stellen, der von Staat und Gesellschaft weitestgehend und unabhängig von gesetzlichen Regelungen respektiert wird. Dabei ist die Kirche kein rechtsfreier Raum. Natürlich kann der Staat auch den ‚Zugriff‘ auf eine Person anordnen, die sich in einer Kirche aufhält. Dennoch wird die Polizei zögern, kirchliche Räume und gottesdienstliche Räume zu durchsuchen. Selbst in der DDR wie schon im „3. Reich“ sind Kirchen vielfach zu wichtigen Schutzräumen geworden. Aber bewirkt eine irgendwie magische Wirkung des Heiligen einen solchen Schutz oder nicht vielmehr die gesellschaftliche und soziale Rolle von Kirche und Gemeinde?

Kirche als Ort des Asyls durch den Schutz von Christinnen und Christen

Im Falle der 18jährigen Iranerin waren es vor allem engagierte Christinnen und Christen, die ihr Schutz vor dem Zugriff der Behörden im Kirchraum gewährten. Eine Gruppe von etwa 20 Menschen und ihre Familie kümmerten sich um die junge Frau. Im Kirchraum neben dem Altar war sie nie allein, zu groß war die Angst, die Polizei könnte doch zugreifen, wenn sie gerade allein sei in ihrem selbst gewählten Gefängnis, Kirche. Dann gäbe es für den Zugriff keine Zeugen. Die Unterstützergruppe beschloss bereits am zweiten Tag des Kirchenasyls, den Aufenthaltsort der jungen Iranerin den Behörden zu melden. Neben einem Fax an den zuständigen

1 Crüsemann, Frank: Das Gottesvolk als Schutzraum für Fremde und Flüchtlinge. Zum biblischen Asyl- und Fremdenrecht und seinen religionsgeschichtlichen Hintergründen, in: Just, Wolf-Dieter / Sträter, Beate (Hg.): Kirchenasyl. Ein Handbuch, Karlsruhe 2003, 31.

Oberbürgermeister und den Regionspräsidenten sollte die zuständige Polizeidienststelle persönlich informiert werden. Das Gespräch bei der örtlichen Polizeidienststelle ergab, dass die Beamten sich nicht vorstellen konnten, gewaltsam in die Kirche einzudringen und dass man in früheren Fällen mit Rücksicht auf den Glauben von Christinnen und Christen auf solch ein gewaltsames Eindringen in Kirchräume verzichtet habe. Es ist also in der Tat nicht eine irgendwie magische Wirkung des Kirchrums, die die Behörden vor dem Zugriff an diesem „heiligen Ort“ zurückschrecken lässt, sondern die Angst vor der gesellschaftlichen Wirkung eines solchen Vorgehens. Allerdings erfuhren wir auch, dass die Behörden lediglich vor dem Zugriff in christliche Kirchen zurückschreckten, nicht aber an „heiligen Orten“ anderer Religionen.

In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen (Joh 14,2a)

Für die junge Frau, ihre Familie und eine Gruppe von Christinnen und Christen wurde die Kirche für knapp 14 Tage zur Wohnung. An einem kleinen Tisch neben dem Altar aß die junge Frau das Essen ihrer Heimat, das ihre Mutter oder ihr Onkel täglich brachten. Essen gab es immer reichlich. Die Iranerin aß nie allein; immer lud sie ihre Beschützer an ihren Tisch ein. Die Kirche war Esszimmer, Schlaf- Arbeits- und Wohnzimmer zugleich. Wenn die Stimmung mal nicht so gut war, drehte ich über die Lautsprecher der Kirche die Lieblingsmusik der jungen Frau laut auf. Das brachte sie dann wenigstens zum Schmunzeln. Der Organist übte regelmäßig. In diesen Tagen bereitete er sich mit einem Trompeter auf ein Konzert vor. Herrliche Musik in bedrängten Zeiten. Fast schien es so, als fände das Gemeindeleben zunehmend in der Kirche statt und weniger im übrigen Gemeindezentrum. Die Unterstützergruppe traf sich im Kirchraum und begann ihre Treffen mit einer Andacht um den Altar herum. In dieser Zeit nahm ich die Kirche intensiver wahr. Jeden Morgen kam ich zu der jungen Frau, bei der ihre Cousine oder ihre Schwester übernachtete, um den beiden einen Guten Morgen zu wünschen, sie hatten schon Tee gekocht und so begann der Tag mit einer Tasse Tee vor dem Altar. Abends traf ich hier die Mutter, die regelmäßig kam, um ihrer Tochter eine Gute Nacht zu wünschen. Als wäre es nie anders gewesen, lebten und wohnten hier Menschen und feierten weiterhin Gottesdienste und Andachten. In der Kirche war Leben, Menschen lebten in der Kirche – eine junge Frau durfte sie 14 Tage lang nicht verlassen.

In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen.

- *Birgit Neumann/Antje Rösener: Kirchenpädagogik. Kirchen öffnen, entdecken und verstehen. Ein Arbeitsbuch. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 3. Aufl. 2005, 188 Seiten, ISBN: 3-579032666*

Fünf Jahre, nachdem mit drei Theoriebänden die Kirchenpädagogik einen festen Platz sowohl in der wissenschaftlichen Theologie als auch in der kirchlichen Fort- und Weiterbildung belegt hat, kommt mit dem Arbeitsbuch von Birgit Neumann (Magdeburg) und Antje Rösener (Dortmund) eine Publikation auf den Markt, die das Spektrum kirchenpädagogischer Arbeit deutlich erweitert. Gings, inspiriert von der Museumspädagogik, in der ersten Phase darum, Schulkindern die Erkundung von Kirchenräumen schmackhaft zu machen, so rücken hier nun vor allem Erwachsene in den Blickpunkt: in der Gemeindegarbeit, in der Ausbildung zu Kirchenführern und im Bereich des Tourismus. Wenn zunehmend Menschen zwar Kirchen aufsuchen, nicht aber „zur Kirche gehen“, dann verbirgt sich hier eine Bildungsaufgabe ersten Ranges. Dass das Buch nun schon die dritte Auflage erlebt, zeigt das stete Interesse an dieser Form der Vermittlung und Darstellung der religiösen Raumdimension.

Im Fokus von Kunstgeschichte, Pädagogik und Theologie nehmen die Autorinnen – zusammen mit Martina Sünder-Gaß, die einen weitgehend eigenständigen 60seitigen Abriss zur Geschichte des Sakralbaus beisteuert – das weite Feld der kirchenpädagogisch motivierten Erwachsenenbildung in den Blick. Damit ist ein hoher Anspruch formuliert, der ohne eine kulturhermeneutische und zeitdiagnostische Einordnung kaum einzulösen ist. Leider greifen hier die Autorinnen zu recht plakativen Codierungen. Charakterisiert man die Gegenwartskultur als beliebig, oberflächlich und medienüberflutet, dann erscheinen die bevorzugten „spirituellen Kirchenführungen“ kulturell einigermmaßen unvermittelt. Ein großer Vorzug dieses Buches ist es jedoch, dass es eingehend die kirchliche Situation in Ostdeutschland beleuchtet. Denn gerade hier sind Kirchen mehr Baulast als kulturelles

Gedächtnis, sie sind weniger selbstverständlich als deutungsbedürftig.

Hilfreich für die Durchführung kirchenpädagogischer Begehungen ist die exemplarische Geschichte des Sakralbaus (19-29) und die deutlich präzisere Stilgeschichte (118-177), die die wichtigsten architektonischen und theologischen Weichenstellungen auflisten. Die (zu) kleine Phänomenologie (30-37) bietet einen ersten Zugang zum kirchenpädagogischen Spielmaterial: z.B. Turm, Geläut, Friedhof. Erfreulicherweise ist hier – wie so oft – nicht nur an das Interieur gedacht. Sinnvoll sind auch der knappe Rekurs auf Religiosität, Heiligkeit und Spiritualität und der geschichtliche Abriss über 20 Jahre Kirchenpädagogik. Zu knapp allerdings sind die Ausführungen zum pädagogischen Ort von Kirchenführungen und zu deren Akteuren geraten – beides kommt nur auf je zwei Druckseiten zur Sprache. Das Kernstück bilden die wichtigen Hinweise zur Didaktik und Dramaturgie sowie die nachahmenswerten, thematisch gebundenen Kirchenführungen („Wasser“, „Leib und Seele“, „Prozession“, „Baugeschichte“) einschl. der Ergänzungsmodule („Blind und sehend“, „wahre und erfundene Geschichten“, „mit Seil und Gymnastikstab“, „rund und eckig“, „Biblische Worte kauen und murmeln“, „Psalmlesen“, „Schweigen“, „Gesang“, „Klänge und Stille erleben“. Die für ein Arbeitsbuch diesen Zuschnitts wichtigen Impulse zur Weiterarbeit bietet der relativ ausführliche, mittlerweile allerdings ergänzungsbedürftige Adressen- und Literaturteil. Insgesamt haben kirchenpädagogisch Interessierte mit diesem Buch eine gute Ideensammlung und eine erste Orientierung in einem faszinierenden und lohnenden kirchlichen Arbeitsfeld.

Thomas Klie

- *Helmut Schwier (Hg.): Geöffnet. Raum und Wort in der Heidelberger Universitätskirche, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt / M. 2006, 252 S.; ISBN-10: 3-87476-514-8*

Die Renovierung und künstlerische Neugestaltung der Heidelberger Peterskirche – seit

1896 Universitätskirche der Ruprecht-Karls-Universität – waren Anlass für die Mitglieder der Theologischen Fakultät, in den Universitätsgottesdiensten des Sommersemesters 2006 dem spannungsvollen Miteinander von biblischer Botschaft, Kirchenjahr, Kirchenraum und Versammlung der Gemeinde nachzuspüren.

In 14 Predigten werden Raumbereiche (Kirchenschiff, Seitenkapellen, Kirchhof), einzelne Bestandteile (Altar, Kreuz, Kanzel, Ambo, Paramente, Orgel), Baustil (Gotik) und Kunstwerke (Epitaphien, Gemälde, Glasfenster) zu Predigttexten. Dabei greifen zehn Predigten zusätzlich auf biblische Predigttexte nach dem Kirchenjahr bzw. nach thematischen Gesichtspunkten zurück. Vier Predigten verzichten auf diese explizite biblische Verankerung, ohne sich in kunsttheologische bzw. kunsthistorische Erwachsenenbildung zu verlieren. Gleichberechtigt stehen die historischen Bau- und Kunstwerke (Fenster im Chorraum, Gebetskapelle, Gemälde in den Seitenschiffen, Kanzel, Baustil: Gotik) wie die durch die Renovierung der Peterskirche neuen Raumerlebnisse (restaurierte Farbgebung, skulpturale Kunstwerke, Paramente, Glasfenster von J. Schreiter) in der homiletischen Verarbeitung nebeneinander.

Der Titel des Buches „Geöffnet“ ist aus dem alten Wahlspruch der Heidelberger Universität „semper apertus“ (bezogen auf das Buch der Weisheit) abgeleitet. An der Schnittstelle von Universität, Kirche und Gottesdienst können Kunst- und Raumerfahrungen Augen, Herzen und Verstand für unaufgebbare Glaubensweisheit der Altvorderen und für neugierige Entdeckungen der Heutigen öffnen.

Ein Kabinettstück zur historischen und zeitgenössischen Homiletik am Beispiel der Peterskirche steuert G. Theißen bei: „Protestantische Predigt in der Peterskirche“. Mit dem reformatorischen Kriterium, dass der Protestantismus als Wortreligion ein privilegiertes Kommunikationsmedium, das Wort, als unaufgebbar schätzt, kann Theißen neuprotestantischen Interpretationen (Protestantismus als Kunstreligion, als Naturreligion, als Spiritualreligion, als Sakramentsreligion) ihr relatives Recht zugestehen, aber auch ihre Grenzen deutlich markieren. Die reformatorischen Exklusivformeln (solus/sola...) geben

Theißen das Gerüst für eine Skizze der Predigtgeschichte ab 1950 bis zur Gegenwart. Mit wenigen Strichen gelingt es ihm, theologisch-homiletische Konzeptionen der theologischen Lehrer der heutigen Theologengenerationen nachzuzeichnen. Als Repetitorium oder Gliederung für eine Examensvorbereitung ist Theißens Aufsatz hervorragend geeignet.

Den Predigten vorangestellt hat der Herausgeber H. Schwier einen Aufsatz von A. Seeliger-Zeiss: „Die Heidelberger Peterskirche“. Vfin. zeichnet die Geschichte der Peterskirche in die Geschichte der Stadt Heidelberg und der Universität ein und schließt eine architektur- und kunsthistorische Bestandsaufnahme der Peterskirche vom spätgotischen Kirchenbau (Ende des 15. Jh.) bis zur heutigen Kirche an.

In einem abschließenden Kapitel „Raum-Kunst-Wort“ deklinieren die vier Praktischen Theologen der Fakultät H. Schwier, W. Drechsel, I. Schoberth, H. Schmidt unter der Überschrift „Raum geben“ für ihre jeweiligen Teildisziplinen (Gottesdienst, Seelsorge, Bildung, Diakonie) konkrete Raumerfahrungen und Raum als Metapher durch. H. Rupp fasst konzeptionelle Überlegung zur Kirchenpädagogik zusammen. T. Sundermeier veröffentlicht seine Laudatio auf J. Schreiter anlässlich der Ehrenpromotion.

Das Buch ist eine spannend zu lesende Dokumentation und Reflexion eines kirchlichen Raums. Darüber hinaus kann es Gemeinden zu einem Lernprozess ermutigen, die „Texte“ ihrer Kirchenräume zu lesen und zu verstehen.

Klaus Danzeglocke

■ **Tobias Woydack: Der räumliche Gott. Was sind Kirchengebäude theologisch?** (Kirche in der Stadt 13), EB-Verlag, Schenefeld 2005, 247 S., ISBN 3-936912-20-3.

Im Rahmen der profilierten Hamburger Schriftenreihe ‚Kirche in der Stadt‘ unternimmt Tobias Woydack mit seiner Dissertation von 2005 den bemerkenswerten Versuch, zu „theologisch begründete[n] ... , konstruktive[n] Gestaltungsmöglichkeiten und Richtlinien für den zukünftigen Umgang mit Kirchengebäuden“ (10) zu gelangen. Dabei sollen

sich Räume als Kirchenräume nicht nur dadurch profilieren, dass sie für den Glauben derer da sind, die sich in ihnen versammeln; die von Woydack explizit gewählte *theologische* Perspektive will im Letzten jene Räume selbst als eine *theologische* kategoriale Größe und so als Basis jener ‚Gestaltungsmöglichkeiten und Richtlinien‘ gewinnen. Genau dieses Ansinnen macht Woydacks Untersuchung interessant und erweist sie letztlich als gewinnbringend. Ausgangspunkt ist dabei die Beobachtung zweier konkreter Kirchen in besonderer, im Wesentlichen als katastrophal erlebter Umgebung, deren besondere Qualität Woydack mit Hilfe von Michel Foucaults ‚Heterotopologie‘, einer Theorie besonderer, eigener Räume zu veranschaulichen sucht. Mit Hilfe von Martina Löws ‚Raumsoziologie‘ als Theoriebasis ist im Kirchenraum ein „ständiger Prozess des Platzierens und der Syntheseleistung von Lebewesen und sozialen Gütern an Orten relationaler (An)Ordnung“ (71) zu beschreiben; d.h. in, mit und unter den Bedingungen (also auch den dort vorfindlichen Gegenständen) dieses Raumes interagieren Menschen individuell, als Gemeinde und als Gesellschaft. Sie konstituieren diesen Raum als „Heiligen Ort“ – darin liegt sein Anderssein gegenüber anderen Orten begründet. Von daher kann Woydack folgerichtig in historischer Betrachtung und in der Reflexion aktueller theologischer Impulse zum Kirchenraum (wohltuend zusammenhängend und mit viel Übersicht und Literaturkenntnis) den Bogen spannen zur heutigen, mehr denn je wichtigen ‚Citykirchen-Arbeit‘. Gerade hier zeigt sich, wie intensiv Kirchenräume auch in ihrer ‚Heiligkeit‘ wahrgenommen werden, wie problematisch und theologisch nicht ohne Weiteres legitimierbar solche Rede von der ‚Heiligkeit‘ eines Raumes aber gleichzeitig ist, „wenn allein menschliche Nutzung zur Begründung der Heiligkeit herangezogen wird. Heilig ist Gott, bzw. die Beziehung zwischen Mensch und Gott“ (168). Soll also ein Raum mit Recht ‚heilig‘ genannt werden können, muss er zumindest diese Beziehung angemessen abbilden, besser noch ermöglichen oder konstituieren. Eine *theologische* Raumtheorie muss dann die Bedingungen und Eigenschaften eines Raumes, in dem sich solches vollziehen kann, kritisch und unabhängig von individuell

religiösen Raumerfahrungen bestimmen können.

Ein Verdienst von Woydacks Arbeit liegt nun genau darin, dass er Bausteine zu einer solchen Raumtheologie zusammenträgt (vgl. hierzu auch seine ‚Thesen zur Raumtheologie‘ 226-228). Im Wesentlichen begreift Woydack die Gottesbeziehung selbst als ein „räumliches Geschehen“. Der abstrakte Begriff des ‚Raumes‘ wird dabei als „Prozess der menschlich erfahrbaren Beziehung zwischen Mensch und Gott“ (176) verstanden – dies geradezu zwangsläufig, da Gott vom Menschen obligat im Raum erfahren wird, „allein schon deshalb, weil Menschen immer räumlich verortet sind“ (ebd.) Auch in einem so verstandenen Raum vollzieht sich, wieder mit Löws Raumtheorie gesprochen, ein „ständiger Prozess des Platzierens und der Syntheseleistung“ – diesmal ist es freilich der Mensch, der „platziert wird bzw. sich selbst platziert“ (179), der „gleichzeitig durch Wahrnehmung und/oder Erinnerung diesen Raum synthetisiert“ (ebd.) und damit auch die Gottesbeziehung, die ja jenen Raum erst ermöglicht bzw. aufspannt. Dies kann, ähnlich wie bei Foucaults Heterotopien, sich an sehr verschiedenen Orten abspielen, somit ist eine räumliche Theologie nicht auf Kirchen hin fokussiert oder gar beschränkt. Erst als gesellschaftliche Institution hat Gottesbeziehung als räumliches Geschehen einen klaren und einzigen Ort: den Kirchenraum. Somit kommt der (Kirchen-)Raum als solcher zu theologischer Qualität. Diese Erkenntnis zumindest anzubahnen ist das andere Verdienst von Woydacks Buch. Freilich hätte die Konstitution theologischer Qualität von ‚Raum‘ auch mit Foucaults Heterotopologie angemessen beschrieben werden können: Kirchen kann – auch unabhängig von ihrem institutionalen Charakter – durchaus ein (wie ich denke grundsätzlich) heterotoper Charakter zugeschrieben werden, der seinerseits Gottesbeziehung als räumliches Geschehen, oder besser: Geschehen im (konkreten) Raum konstituiert. Doch von dieser Anfrage abgesehen: Das Zeug, auch in der Theologie so etwas wie einen ‚topographical turn‘ voranzutreiben, hat Tobias Woydacks lesenswerte Arbeit in jedem Fall.

Patrick Fries

Autorinnen und Autoren dieses Heftes

Anna Berndtson MA, Diplom-Künstlerin, Performerin, Malmö / Schweden,
anna@berndtson-art.net

Karin Berkemann MA, Diplom-Theologin und Kunsthistorikerin, Marburg,
kirchen.kunst@gmx.de

Heiner Bludau, Pfarrer und Exerzitienbegleiter, Leiter des Hauses der Stille der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens, Grumbach, hausderstille@ngi.de

Klaus Danzeglocke, Pfarrer i.R., Oberhausen, ute@danzeglocke.de

Dr. Thomas Erne, Professor für Praktische Theologie an der Philipps-Universität in Marburg, Thomas-Erne@t-online.de

Dr. Lutz Friedrichs, Leiter der Gemeinsamen Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen der EKD und Privatdozent für Praktische Theologie an der Wilhelms-Universität Münster, Hannover, Lutz.Friedrichs@ekd.de

Patrick Fries MA, Prädikant, Theologe, Sprech- und Rhetoriktrainer, Saarbrücken,
patrick.fries@ekir.de

David Geiß, Pfarrer der Athanasiuskirche/Haus der Religionen, Hannover,
KG.Athanasius@evlka.de

Dr. h. c. mult. Meinhard v. Gerkan, Professor und Architekt, Hamburg,
c/o sblock@gmp-architekten.de

Dr. Manfred Gerland, Pfarrer, Geistlicher Leiter der Tagungsstätte der Ev. Kirche Kurhessen-Waldeck, Kloster Germerode, m.gerland@ekkw.de

Nikolaus v. Kaisenberg, Schreiner, Professor für Architektur und Stadtplanung an der Alanus-Hochschule für Kunst und Gesellschaft, Alfter bei Bonn,
nikolaus.Kaisenberg@alanus.edu

Dr. Thomas Klie, Professor für Praktische Theologie, Rostock,
thomas.klie@uni-rostock.de

Christiane Kürschner, Dozentin am Religionspädagogischen Institut der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers, Loccum, christiane.kuerschner@evlka.de

Dr. Hans-Jürgen Kutzner, Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Gemeinsamen Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen der EKD, Hannover,
Hans-Juergen.Kutzner@ekd.de

Vera Ostermayer, Pfarrerin, Gäste- und Touristenseelsorge an St. Lorenz, Nürnberg,
tourist@lorenzkirche.de

Dr. Axel Töllner, Pfarrer, Gäste- und Touristenseelsorge an St. Sebald, Nürnberg,
tourist@sebalduskirche.de

Dr. Tobias Woydack, Pastor in der Maria-Magdalena-Kirchengemeinde am Osdorfer Born, Hamburg, tobias@woydack.de

Dr. Horst Schwebel, Professor em. für Praktische Theologie an der Philipps-Universität Marburg, hschwebel@googlemail.com

Dr. Peter Zimmerling, Professor für Praktische Theologie, Leipzig,
zimmerling@theologie.uni-leipzig.de

Wir danken für die freundliche Abdruckgenehmigung der Fotos auf S. 65: Meinhard von Gerkan, S. 78-81: Anna Berndtson sowie auf S. 86: Christiane Kürschner.

Bedingungen. Medien. Konkretionen.



Wie kann ich in der Seelsorge kompetent und professionell mit den Texten des Neuen Evangelischen Pastorale umgehen? Dieses Handbuch bietet pastoralpsychologische Reflexionsperspektiven, die eine stimmige Aneignung und Verwendung des Neuen Evangelischen Pastorale in der Praxis vorbereiten und begleiten. Darüber hinaus zeigt es konkret, wie mit spezifischen Medien in der Seelsorge praktisch umgegangen werden kann – für eine heilsame, kreative und anregende Seelsorge, in der die Kraft des Evangeliums erfahrbar wird.

Gott ins Spiel bringen

Handbuch zum Neuen Evangelischen Pastorale

Im Auftrag der Liturgischen Konferenz herausgegeben von Klaus Eulenberger, Lutz Friedrichs und Ulrike Wagner-Rau

240 Seiten / kartoniert

€ 16,95 (D) / € 17,50 (A) / Sfr 30,90

ISBN 978-3-579-05583-1



Wie kann es gelingen, dass Menschen, die den Gottesdienst besuchen, mit „Leib und Seele“ ankommen können? „Gottesdienstportale“ sind eine mögliche Antwort: Es sind neue Eingangsliturgien aus Worten und Musik. Es können Hörspielszenen sein, aber auch Umfragen, Text-Klang-Collagen, Liedmeditationen oder Dialoge.

Die beiliegende Audio-CD bietet zusätzlich Hörspielemente, Umfragen und Lieder als Bausteine für die Vorbereitung und Durchführung von Gottesdiensten, frei nach dem Motto: in 80 Minuten durch das Kirchenjahr.



Fritz Baltruweit | Jan von Lingen

Gottesdienstportale

Neue Eingangsliturgien für das Kirchenjahr

Aus der Reihe „gemeinsam gottesdienst gestalten“, Bd. 8

Festeinband, 296 Seiten, € 19,90
ISBN 978-3-7859-0970-6

Durchs Ohr ins Herz



Lieder gehören zum Gottesdienst wie Blumen, Kerzen und Gebete. Aber sie können noch mehr sein: In den hier vorliegenden Liedpredigten stehen ausgewählte Lieder des Evangelischen Gesangbuches im Mittelpunkt von Predigt und Gottesdienst.

Die Predigten beleuchten Entstehung und Wirkung der Lieder in ihrer jeweiligen Zeit, vermitteln biografisches Wissen über das Leben der Liederdichter und stellen aktuelle Bezüge her.

Harald Storz (Hg.)

Liedpredigten zu den Gottesdiensten im Kirchenjahr

Aus der Reihe „gemeinsam gottesdienst gestalten“, Bd. 9

Festeinband, 154 Seiten, € 16,90
ISBN 978-3-7859-0957-7

Bücher direkt bestellen:

Internet www.bibli.com

Telefon (05 11) 12 41-739



LVH

Lutherisches Verlagshaus GmbH | Postfach 3849 | 30038 Hannover



Kurt Riecke

Willkommen in meiner Kirche

Ein Gang durch das Gotteshaus

2007. 80 Seiten mit Illustrationen von Svetlana Kilian, kartoniert € 9,90 D
ISBN 978-3-525-63384-7

Kirchengebäude, die offen stehen, haben viel zu bieten: architektonische wie kunsthistorische Sehenswürdigkeiten, aber auch Angebote zur Besinnung, zum Aufatmen. Zu jeder im Bild vorgestellten Station gibt es ein Bibelwort und einen Info-Text sowie einen Begehungs- und Gebetsvorschlag.

Kurt Riecke erklärt und deutet die Stationen des Gottesdienstraums. Er eröffnet Wege zur Begegnung mit ihnen, seien es Bibeltexte, Gebete oder Haltungen. Seine Vorschläge richten sich bewusst auch an »Anfänger« – an Menschen, die die Kirche vielleicht nur im Vorübergehen betreten.

Alfred Rauhaus

Kleine Kirchenkunde

Reformierte Kirchen von innen und außen

2007. 148 Seiten mit 23 Abbildungen, kartoniert € 19,90 D
ISBN 978-3-525-63374-8

Man sieht nur, was man kennt. Wer eine Kirche besucht, sieht sofort die Hauptstücke der Einrichtung: Kanzel, Altar, Taufstein, Orgel. Anderes bleibt unbeachtet.

Dieses Buch ist ein Rundgang »mit sehenden Augen«: Kirchen werden von innen und außen betrachtet und erläutert. Dabei konzentriert sich der Autor auf das Typische der evangelischen Gestaltung eines Kirchenraums, z.T. insbesondere evangelisch-reformierter Kirchen, das überall anzutreffen ist. Er zieht interessante Verbindungslinien zu Kirchenelementen, die auch in Kirchen anderer Konfessionen, z.B. der römisch-katholischen und der anglikanischen zu finden sind. Allgemeinverständlich stellt er die Zusammenhänge zwischen Form und Funktion dar, um den theologischen und historischen Lebenszusammenhang bestimmter baulicher Elemente an und in einem Kirchengebäude sichtbar werden zu lassen.

Vandenhoeck & Ruprecht

Weitere Informationen: Vandenhoeck & Ruprecht 37070 Göttingen info@v-r.de www.v-r.de