

Helmut Umbach, Heilige Räume – Pforten des Himmels.
Vom Umgang der Protestanten mit ihren Kirchen. Göttingen 2005

Vorwort	
A Einleitung	
B Hauptteil	
1. Wahrnehmung – Zur Methode der „Phänomenologie“	
1.1. Wohnen – Raumerfahrung von Kindern. Eine phänomenologische Beschreibung (Peter Biehl)	
1.1.1. Das Phänomen der „geheimen Stelle“ und die religiöse Dimension	
1.1.2. Die phänomenologische Methode als „Entselbstverständlichung“	
1.2. Der phänomenologische Ansatz in der deutschen Religionspädagogik	
1.2.1. Forschungsgeschichtliche Aspekte und Aufgabe	
1.2.2. Die Umgestaltung der phänomenologischen Methode in der Pädagogik	
1.2.2.1. Die ursprüngliche Idee der Phänomenologie	
1.2.2.2. Der Begriff der „Lebenswelt“ bei Edmund Husserl .	
1.2.2.3. Die pädagogische Rezeption der Phänomenologie	
1.2.2.3.1. Vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis 1939	
1.2.2.3.2. Die anthropologische Wendung in den 50er und 60er Jahren	
1.2.2.3.3. Phänomenologisch-pädagogische Forschung seit Ende der 70er Jahre	
1.2.2.3.4. Schritte zu einer Religionsphänomenologie bzw. zu einem phänomenologischen Ansatz in der Religionspädagogik (Emmanuel Lévinas, Bernhard Waldenfels, Peter Biehl)	
1.3. Die Bedeutung der Phänomenologie für die Systematische und Praktische Theologie	
1.3.1. Phänomenologische Ansätze in Theologie und Philosophie (Paul Tillich, Martin Heidegger)	
1.3.2. Joachim Track: Dogmatik als Phänomenologie?	
1.3.3. Eilert Herms: Theologie als Phänomenologie des christlichen Glaubens	
1.3.4. Religionswissenschaft oder Religionsphänomenologie?	
1.3.5. Phänomenologie in Liturgie und Pastoraltheologie (Manfred Josuttis)	
1.4. Forschungsgeschichtliche Ergebnisse und Methode dieser Arbeit	
2. Annäherung – Die Wiederentdeckung des „Heiligen“	
2.1. Der Raumraum begründet den Tagraum: Gen 28 .	
2.1.1. Der Raum des Traums	
2.1.2. Der Träumende und die Transzendenzerfahrung	
2.1.3. Der Gott der Väter und die menschliche Geschichte	
2.1.4. Der Traumstein als Zeuge und Zeichen	
2.2. Der Wohnort Jahwes im Heiligtum des Jerusalemer Kultes: Jes 6	
2.2.1. Der literarische Grundbestand der Vision Jes 6,1-8	
2.2.2. Jes 6,1-4: Jahwes Unzugänglichkeit im Heiligtum?	
2.2.2.1. Der hohe und erhabene Thron: Jes 6,1a	
2.2.2.2. Der Palast Gottes und das göttliche Gewand: Jes 6,1b	
2.2.2.3. Die Seraphim: Jes 6,2	
2.2.2.4. Der Ruf der Seraphim: Heilig, heilig, heilig ... Jes 6,3a	
2.2.2.5. Die doxa Jahwes: Jes 6,3b	
2.2.2.6. Das Beben der Schwellen: Jes 6,4a	
2.2.2.7. Der von Rauch erfüllte Tempel: Jes 6,4b	
2.2.2.8. Die Reaktion Jesajas: Jes 6,5	

- 2.2.2.9. Leiblicher Kontakt mit dem Heiligen: Jes 6,6-7
- 2.2.2.10. Berufung durch die Stimme Jahwes: Jes 6,8
- 2.2.3. Gericht und Gnade: Zur literarischen Wachstum von Jes 6
- 2.2.4. Jesaja, die Trümmer des Tempels und das Kreuz Christi
- 2.3. Heiligkeit Gottes, Herrschaft Gottes, Ehre Gottes – vergangene Attribute? .
- 2.3.1. Dietrich Engels: Religiosität im Theologiestudium (1990)
- 2.3.2. Volker Drehsen: Wie religionsfähig ist die Volkskirche? (1994)
- 2.3.3. Klaus-Peter Jörns: Die neuen Gesichter Gottes (1997)
- 2.4. Die Heiligkeit Gottes und die Heiligung menschlichen Lebens (Ergebnisse Teil 2)

- 3. Vertiefung – Die „Heiligen in Christus“

- 3.1. Taufe „in Christus“ und Rechtfertigung
- 3.1.1. Die Gemeinde der Heiligen – Wiederentdeckung eines Themas
- 3.1.2. Die „Heiligen in Christus“ nach Paulus
- 3.1.2.1. Rechtfertigung und Taufe
- 3.1.2.2. In Christus getauft – mortificatio
- 3.1.2.3. Von der Sünde befreit – neue Schöpfung: „Heiligung“
- 3.1.2.4. „Tempel des heiligen Geistes“ – Tempelmotiv und räumliches Denken bei Paulus
- 3.1.3. Das Angeld des Geistes als Hoffnung des Christen in seinem sterblichen Leib (2 Kor 5,1ff): Haus-, Zelt- und Gewandmotiv
- 3.1.3.1. „Neue Schöpfung“ als Folge des Taufgeschehens (2 Kor 5,14-21)
- 3.1.3.2. „Neue Schöpfung“ und die Konsequenz für die paulinische Anthropologie (2 Kor 5,1-10)
- 3.1.3.3. „Rettende Gotteskraft“ und Raummotiv bei Paulus
- 3.1.4. Die Waffenrüstung Gottes – Raum- und Gewandmotiv in der Paulusschule (Eph 6,10-20)
- 3.1.4.1. Paränese als Bewährung des „neuen Menschen“
- 3.1.4.2. Der neue Mensch im göttlichen Kampfanzug (Eph 6,10-20)
- 3.1.4.3. „In Christus Jesus“ – die „Aufhebung der Zeit“
- 3.2. Raum- und Wohnmotiv im Johannesevangelium
- 3.2.1. Die erste Abschiedsrede Jesu (Joh 13,31-14,31) und die Problematik von Raum und Zeit
- 3.2.2. Die erste Abschiedsrede Jesu: Jesu Weggehen zum Vater (Joh 14,1-14)
- 3.2.3. Die erste Verheißung des Parakleten und das Wiederkommen Jesu (Joh 14,15-24)
- 3.2.4. Das zweite Parakletenwort und der Schluss der ersten Abschiedsrede (Joh 14,25-31)
- 3.2.5. Die Form der Abschiedsreden und der Paraklet
- 3.2.6. Räumliches Denken bei Johannes
- 3.2.6.1. Probleme der Tempusverwendung in den Abschiedsreden
- 3.2.6.2. Zeit-Räume und Raum-Zeiten in Joh 14
- 3.3. Raum motive im Hebräerbrieff
- 3.3.1. Christus als Sohn und als Hoherpriester in Hebr
- 3.3.2. Haus, Heiligtum, Himmel und das Angesicht Gottes
- 3.3.3. Glaubenskampf und Heiligung in Hebr
- 3.4. Die Heiligkeit Gottes und die Heiligung menschlichen Lebens „in Christus“ (Ergebnisse Teil 3)

4. Entfaltung – Wurzeln und Wege zu mittelalterlicher Heiligkeit
 - 4.1. Von den Anfängen der Kirche
 - 4.1.1. „Die Gemeinden in ihren Häusern“ (Röm 16,3; Kol 4,15)
 - 4.1.2. Das heilige Mahl
 - 4.1.3. Orte der frühchristlichen Mahlfeiern
 - 4.1.3.1. Literarische Hinweise
 - 4.1.3.2. Archäologische Hinweise und soziologische Aspekte
 - 4.1.4. Sozialgeschichtliche und phänomenologische Aspekte des frühen Christentums
 - 4.1.4.1. Nachrichten aus 1 Clem – religionssoziologisch und phänomenologisch gelesen
 - 4.1.4.2. Nachrichten aus dem Hermasbuch – religionssoziologisch und phänomenologisch gelesen
 - 4.1.4.3. Nachrichten aus dem justinischen Schrifttum – religionssoziologisch und phänomenologisch gelesen
 - 4.1.5. Folgerungen: Das „Haus Gottes“ als Ort der Hilfe und der Heilung ..
 - 4.1.5.1. Vom „Gemeinschaftsmahl“ zum „Altarbereich“
 - 4.1.5.2. Vom „Domus Dei“ zur „Basilica“ – Entwicklungen
 - 4.2. Die „Altäre des Herrn Zebaoth“ und der „pontifex maximus“ – Konstantin und die Folgen
 - 4.2.1. Die Eucharistiefeier als Ausgangspunkt der „heiligen Handlung“
 - 4.2.1.1. Architektonisch Zeugen der konstantinischen und nachkonstantinischen Zeit
 - 4.2.1.2. Die theologische und architektonische Zuordnung von Taufe und Abendmahl
 - 4.2.2. „Thron und Altar“ – Karl der Große und die Folgen
 - 4.2.2.1. „Sichtachsen“ in Aachen und Corvey – hervorgehobene und heilige Orte innerhalb der Kirche
 - 4.2.2.2. Herrschaft von Gottes Gnaden und die Herrschaft Christi: Imperium und Sacerdocium – phänomenologisch gesehen
 - 4.3. Das „Mitsterben in Christus“ als „Leben in ihm“
 - 4.3.1. Die Klosterkirche Lippoldsberg als Raumprogramm des christlich-klösterlichen Lebens im Mittelalter
 - 4.3.1.1. Ein romanischer Kirchenbau bezeugt das Evangelium
 - 4.3.1.2. Kirchgang als geistliche Erfahrung
 - 4.3.1.3. Zur Geschichte der Steine
 - 4.3.1.4. Die Botschaft des Raumes: In Christus sein
 - 4.3.1.5. Durch den Tod in das Leben – der Weg der Kirche
 - 4.3.1.6. Lebensraum Kirche
 - 4.3.2. Kirchenbau und Altar als „Macht-Orte“
 - 4.3.3. Die Heiligkeit des Altars und die Altarweihe
 - 4.3.3.1. Der christliche Altar in der Zeit der Alten Kirche vor Konstantin
 - 4.3.3.2. Zahl, Ort, Form und Material der Altäre ab Konstantin
 - 4.3.3.3. Die Entwicklung des Altars zum Reliquienaltar
 - 4.3.3.4. Altarweihe
 - 4.4. Heilige Handlung und heiliger Ort (Ergebnisse Teil 4)
5. Zentrierung – Die Reformation der Kirche als Rückbesinnung auf das Wort Gottes
 - 5.1. Martin Luthers Aussagen zu Kirchengebäuden, ihre Nutzung und Ausgestaltung (Raum) .
 - 5.1.1. Altar, Orgel und Gesang sind zum rechten Gottesdienst nicht notwendig (1522)
 - 5.1.2. Bilder, Kerzen, Kruzifix, Altarraum

- 5.1.3. Die Stellung des Liturgen beim Abendmahl
- 5.1.4. Grundsätzliche Aussagen Luthers zum Kirchengebäude
- 5.2. Martin Luthers Vorschläge zur Gestaltung der Taufe (Raum und Ritual) .
- 5.3. Das Abendmahl als „Sakrament des Altars“ (Leiblichkeit)
- 5.3.1. „Von dem Sakrament des Altars“
- 5.3.2. Der christologische Aspekt: „Auf den Tisch gelegt“
- 5.3.3. Die anthropologischen Aspekte: Herz, Leib, Seele
- 5.4. „Rechtfertigung“ und „Heiligung“ bei Martin Luther: Gottes Wort geht in die „Herzen“ der Menschen
- 5.5. Aus der reformierten Tradition
- 5.6. Wort und Sakrament (Ergebnisse Teil 5)

- 6. Gestaltung – Protestantischer Kirchenbau zwischen Thron und Altar, Nation und Gemeinde, Kultur und Kirche. Architekturgeschichte als phänomenologischer Grundkurs
 - 6.1. Das Kirchengebäude, „da etwas sonderliches gehandelt wird“ (Martin Luther)
 - 6.1.1. Der Chorraum als Ort des Altars (Abendmahls) und die Dreiteilung des Kirchenraums
 - 6.1.2. Von Joseph Furttenbach bis Caspar Calvör
 - 6.1.3. Schlosskapellen und Pfarrkirchen als „protestantische Raumtypen“ ..
 - 6.1.3.1. Schlosskapellen
 - 6.1.3.2. Pfarrkirchen
 - 6.1.4. Ergebnisse
 - 6.2. Loslösung von der Dreiteilung des Raumes und der Gotik
 - 6.2.1. Die Kirchbautheorie von Leonhard Christian Sturm
 - 6.2.2. Die Schlosskirche in Salder als Beispiel eines landesherrlichen architektonischen Glaubensbekenntnisses
 - 6.2.3. Sitzordnungen als Gliederungsprinzip für die Gemeinde und Gesellschaft
 - 6.2.4. Die Dresdner Frauenkirche – ein Beispiel bürgerlichen Bauens
 - 6.2.4.1. Bürgerkirche contra Herrscherkirche?
 - 6.2.4.2. Der Kuppelbau – ein „katholisches“ Raumideal?
 - 6.2.4.3. Der gerichtete Zentralbau – protestantischer Prototyp?
 - 6.3. Voraussetzungen, Tendenzen und Beispiele des protestantischen Kirchenbaus im 19. Jahrhundert
 - 6.3.1. Die Friedrich-Werder-Kirche in Berlin
 - 6.3.2. Karl Friedrich Schinkels Entwurf einer Normalkirche
 - 6.3.3. Der Berliner Dom Karl Friedrich Schinkels
 - 6.3.4. Friedrich Wilhelm III. und der Kirchenbau bis zum Eisenacher Regulativ
 - 6.3.5. Das Eisenacher Regulativ: Luthertum, Historismus und „Vaterland“?
 - 6.3.6. Das „Wiesbadener Programm“ und der „Kulturprotestantismus“
 - 6.4. Aufbrüche, Neuanfänge und Tendenzen im 20. Jahrhundert
 - 6.4.1. Nach 1918: Otto Bartning – Der protestantische Sakralbau zwischen Liturgie und Architektur
 - 6.4.2. Nach 1945: Wiederaufbau nach den „Rummelsberger Grundsätzen“ und weitere Konzepte
 - 6.4.3. Nach 1968: Agora-Gedanke und Mehrzweckraum – Das Gemeindezentrum und das „Ende der Sakralität“
 - 6.4.4. Nach 1989: Die Wolfenbütteler Empfehlungen – Wiederentdeckung protestantischer Sakralität?
 - 6.4.4.1. Einleitung

6.4.4.2.	Der Gottesdienstraum
6.4.4.3.	Planung
6.4.4.4.	Umgang mit vorhandenen Räumen
6.4.4.5.	Ausstattung
6.4.4.6.	Denkmalschutz und Denkmalpflege
6.4.4.7.	Neue Kircheräume
6.4.4.8.	Zeitgenössische Kunst
6.5.	Protestantischer Kirchenbau im Aufbruch (Ergebnisse Teil 6)
7.	Begehung – Religiöses Leben zwischen Feier und Pädagogik
7.1.	„Der Feier Raum geben“ – Klaus Raschzoks Programm der geistlichen Raumerschließung
7.1.1.	„Der Feier Raum geben“ (Klaus Raschzok)
7.1.2.	„Die Kunst, Gott zu feiern“ (Rainer Volp)
7.1.2.1.	Der Gottesdienst als „Freiraum“
7.1.2.2.	Der Mensch und seine Spuren
7.1.3.	„Heiliger Raum und heilige Macht“ (Manfred Josuttis)
7.2.	Die Kirche als heiliger Raum – die Wiederentdeckung der Phänomenologie
7.2.1.	Mircea Eliade: Das Heilige und das Profane
7.2.2.	Alfred Lorenzer: Das Konzil der Buchhalter
7.2.3.	Michel Foucault: „Andere Räume“
7.2.4.	Glaubensräume und Phänomenologie
7.2.4.1.	Theoästhetik und Museumskultur?
7.2.4.2.	Ästhetik oder Phänomenologie?
7.3.	Kirchgänge (Christoph Bizer)
7.3.1.	Phänomenologische Zugänge zum Heiligen Raum
7.3.2.	Zur „Gestaltwerdung von Religion“ (Christoph Bizer)
7.3.3.	Kirchenerkundung „mit allen Sinnen“
7.3.4.	Kirchengebäude und Kirchenpädagogik
7.3.5.	Sakrament und Sakralität
7.4.	Heiliger Raum und „Freiraum“ (Ergebnisse Teil 7)
C	Schluss

1.4. Forschungsgeschichtliche Ergebnisse und Methode dieser Arbeit

- 1.4.1. Die französische Tradition der Phänomenologie (Merleau-Ponty, Lévinas, Ricœur) und die religionspädagogischen Konzeptionen dieser Tradition (Waldenfels, Lévinas) fragt nach einer Sprache, „in der heute noch vom Heiligen gesprochen werden kann“¹.
- 1.4.2. Die Systematische Theologie (Herms, Track) bekommt „ein Gesamtverständnis von Theologie als Phänomenologie in den Blick“², indem sie die Aspekte der Selbsterschließung Gottes und das menschliche Selbstbewusstsein zum transzendenten Grund in Beziehung zueinander setzt.
- 1.4.3. Die klassische Religionswissenschaft als Religionsphänomenologie (Otto, v. d. Leeuw) wird wieder entdeckt: die primär „objektivbezogene Gefühlsbestimmtheit des Menschen“ (sensus numinis) wird nicht als historisch abhängig von einem bestimmten Lehr- oder Traditionsgebäude gedacht (Baetke), sondern als anthropologisches Phänomen wiederentdeckt, das von der „Macht“ des „Heiligen“ angestoßen und bewirkt ist.
- 1.4.4. Die Parole Husserls „Zu den Sachen selbst“ hat als phänomenologischer Grundsatz weiterhin ihr Recht. Abgewandelt auf die Ebene der Religion ist sie im Sinne Ottos und v. d. Leeuws gültig.
- 1.4.5. Der sinnlich-leibliche Aspekt eines so gefundenen phänomenologischen Ansatzes bedeutet und bezeichnet ein wichtiges Kriterium der lebendigen Erfahrung. „In der Sicht einer radikalisierten Phänomenologie erscheinen Erfahrung und Wahrnehmung in einem dialektischen Verhältnis. Die Erneuerungsfähigkeit der Erfahrung durch Wahrnehmung ist ein Kriterium für lebendige Erfahrung“³.
- 1.4.6. Eine Religionsphänomenologie, die (im Gottesdienst, in der Pastoraltheologie, in der Seelsorge) unmittelbar „im Machtbereich“ des „Heiligen“ arbeitet, kann die klassischen Positionen Ottos und v. d. Leeuws übernehmen und weiterentwickeln: dem sinnlich-körperlichen Aspekt der Wahrnehmung entspricht der räumliche (Schmitz).
- 1.4.7. Religiöse Texte (wie in christlicher Tradition die Grundlagentexte des AT und des NT) können mit Hilfe der Phänomenologie nicht nur als historische Texte gelesen werden – das müssen sie selbstverständlich auch – sondern auch als Dokumente menschlicher Wahrnehmung und Erfahrung des Göttlichen, Heiligen (Otto). Die Geheimnisstruktur der Wirklichkeit scheint in ihnen bleibend auf⁴.

2.4. Die Heiligkeit Gottes und die Heiligung menschlichen Lebens (Ergebnisse Teil 2)

Gott ist heilig. Er bleibt der Welt zugewandt. Deshalb kann er gesucht und im Gebet angesprochen werden.

- 2.4.1. Das Zutrauen der Menschen in diese „religiösen“ Grundstrukturen ist, wie Religionssoziologen durch Befragungen ermitteln, relativ ungebrochen. Rettung und Bewahrung des menschlichen Lebens ist ein Grundanliegen von Gebet, Zutrauen und Hoffnung. Gewandelt haben sich die Lebenswelten der Menschen und mit ihnen die Erfahrungen in ihrer konkreten Gestalt. Relativ konstant aber sind die Strukturen des Zutrauens; sogar die geprägten Formen der Frömmigkeit von Theologiestudierenden

¹ P. BIEHL, Ansatz, S. 34, sieht in der „Epiphanie des Antlitzes“ des anderen Menschen die Eröffnung von „Transzendenz als Bedingung der Möglichkeit der Rede von Gott“.

² P. BIEHL, Ansatz, S. 35.

³ P. BIEHL, Ansatz, S. 35: „In diesem Zusammenhang ist auch die *sinnlich-leibliche* Fundierungsdimension von Erfahrung herauszuarbeiten.“

⁴ Vgl. A. GRÖZINGER, Theologie, S. 130.

ändern sich viel weniger als erwartet, wie Engels⁵ beobachtet hat. Daß der ganze Kosmos von Sinn – ob transzendent oder immanent gedeutet – gestaltet und getragen ist, wird weniger in dogmatischen Sätzen nachgesprochen als bisher im christlichen Kontext üblich⁶, am Zutrauen daran hat sich jedoch relativ wenig geändert.

- 2.4.2. Dass Religion und Alltag im Leben der Menschen viel direkter und konkreter aufeinander bezogen sind, als oft angenommen, dürfte ebenso durch die Befragung von Jörns⁷ deutlich geworden sein. Ob die Deutungen und Folgerungen, die Jörns erarbeitet⁸, angemessen sind, wird im Laufe dieser Arbeit weiter zu prüfen sein. Bis hierhin bleibt zunächst als Ergebnis festzuhalten: Die – zugegebenermaßen – nicht zufällig ausgewählten Beispiele der alttestamentlichen Tradition aus Gen 28 und Jes 6 sind – gerade auch vor dem Hintergrund der jüngsten Erhebungen zum Thema „Religiosität“ viel ‚präsen-ter‘ als oft angenommen, nimmt man nicht nur das Widerfahrnis der Begegnung mit dem ‚Heiligen‘, das in ihnen – wie immer auch in einem literarisch höchst diffizilen Prozeß überformt – zum Ausdruck kommt, ernst, sondern auch die in ihnen zum Ausdruck kommende Lebenswelt der beiden Menschen, die dem ‚Heiligen‘ begegnen.
- 2.4.3. In Gen 28 ist es ein einzelner Mensch, der auf der Flucht einen Ruheort entdeckt, der ihm im Traum neue Kraft und Zuversicht spendet, ja ihm Gewißheit vermittelt, die den zuvor Ohnmächtigen neu handeln läßt. Damit ist die – um mit Luckmann zu reden – *unspezifische* Erscheinungsform von Religion gemeint, die unmittelbar in die Lebensalltagswirklichkeit hineinreicht. Die *spezifische* Form von Religion wäre dann – nach diesem Wahrnehmungsmodell – die Errichtung (bzw. Aufrichtung) des Steins und seine Salbung (Auszeichnung, Weihung) mit Öl⁹.
- 2.4.4. Aber auch die Weiterentwicklung auf literarischer Ebene gehörte zu diesem zweiten *spezifischen* religiösen Handeln. Damit sind zwei Handlungsfelder bezeichnet, die beispielsweise im Christentum (aber auch im Judentum und Islam) bis heute existieren: kultisches Handeln am Heiligtum selbst (hier: Bethel) einerseits und kognitives Handeln an anderen Menschen: was zunächst mündlich-legendarisch weitergereicht wurde, wird irgendwann erstmals verschriftlicht und – auf dieser Ebene dann ange- langt – weiter bearbeitet. Jeder Bearbeiter legt seine Lebenswelt neu in diese Worte hinein: ob bewahrend, erweiternd, verändernd, verknüpfend: jedes Stadium spiegelt nicht nur die Erfahrung mit dem ‚Text‘ sondern auch die Erfahrung mit dem ‚Heiligen‘ selbst wider, ob der Text ‚Anlass‘ oder ‚Medium‘ ist, ist dabei von untergeord- neter Bedeutung.
- 2.4.5. Aber auch in Jes 6 zeigt ganz ähnliches. Wird in Gen 28 von dem eher „zufälligen“ Finden eines heiligen Ortes gesprochen, der dann später zum Heiligtum ausgebaut wird – literarisch gesehen dürfte es sich hier um Formulierung und Bearbeitung einer „Gründungslegende“ handeln –, so spiegelt Jes 6 die Begegnung mit der Macht des „Heiligen“ an einem bereits kultisch benutzten, „heiligen Ort“ wider. Das kultisch-priesterlichen Ritual, auf Wiederholung und Dauer angelegt, ist es, was diesmal – sozusagen religiös- handwerklich vollzogen – als Öffnung oder Einfallstor für die – unverfügbare – Begegnung mit dem Heiligen dient. Das kultische „Heilig,

⁵ D. ENGELS, Religiosität, S. 196ff, bes. S. 210ff. „Die zu Unrecht befürchtete Säkularisierung“ (durch die Uni- versität).

⁶ K.-P. JÖRNS, Gesichter, S. 196: „15. ‚Die neuen Gesichter Gottes‘“.

⁷ K.-P. JÖRNS, Gesichter, S. 222, wo das Problem der De-Institutionalisierung kritisch bedacht wird. Der dort mit H.-G. Soeffner geführten Debatte kann an dieser Stelle allerdings nicht nachgegangen werden.

⁸ K.-P. JÖRNS, Gesichter, S. 224, wo er „nicht abermals *Reformation*, [...] sondern *heute verantwortete Revision unserer theologischen Tradition*“ fordert. Die dort geführte (kurze) Debatte ist m. E. sehr erklärungsbedürftig.

⁹ R. OTTO, Heilige, S. 85, sieht in diesen Akten eine menschlich frühe Form von Religion überhaupt; vgl. auch H. GUNKEL, Genesis, S. 319.

heilig, heilig“ – wird nicht mehr nur als von (bezahlten) Tempelbediensteten gesungen erfahren, sondern von himmlischen Wesen¹⁰. Der menschlich-handwerklich vollzogene Kult ermöglicht sozusagen eine „Horizontenerweiterung“ oder „Transzendenzöffnung“ für den Propheten, der dann die Himmelswesen direkt hört und Jahwes Thron sieht: Die doxa Jahwes wird – mit allen damaligen lebensweltlich bekannten Attributen ausgestattet beschrieben – universal-kosmisch erfahren. Ob, wie Becker¹¹ ausführt, dies ursprünglich mit Heilskonnotationen für das eigene Volk oder mit Gerichtsaussagen – wie Hartenstein meint – verbunden war, ist dabei eigentlich von untergeordneter Bedeutung: Entscheidend ist, dass diese Erfahrung des Heiligen zunächst den Schauenden selbst verwandelt. Jesaja wird ‚entsühnt‘: der unendliche Abstand zwischen dem ‚Heiligen‘ und der menschlichen, diesseitigen Lebenswelt der Menschen wird – mehr kann man hier noch nicht sagen – überbrückt, so dass der Prophet in der Welt handeln kann.

- 2.4.6. Auf dem Weg von der Botschaft des Jesaja bis zum Buch (bis Jesaja 39)¹² und dann weiter über Deuterjesaja (Kap 40-55) und Tritojesaja (Kap 55-60)¹³ ist dann literarisch auf einem weiten Weg diese Botschaft von Gericht und Gnade im Blick auf das Volk Israel in seiner Geschichte mit den Völkern überliefert, gedeutet, universalisiert und neu ausgelegt worden. Diese Erfahrung des „Heiligen“ war dabei so gewaltig, dass sie offen war für die eine Erfahrung der Botschaft von ‚Gericht und Gnade‘ im Exil und darüber hinaus, die eine Auseinandersetzung mit der Religion der Siegesvölker – auch polemischer Art – nicht gescheut hat und die Geschichte Israels (als bzw. und des ‚Gottesknechts‘, Jes 53) u. a. jeweils in neuen ‚Lebenswelten‘ deuten konnte. Der eine Gott Israels bekam dabei jeweils neue ‚Gesichter“¹⁴, das Bekenntnis zu ihm und seinem Namen (der „Heilige Israels“) hielt sich dabei aber – auch in Entfaltung dieses Namens – durch.
- 2.4.7. Und wenn das Neue Testament im Leiden, Sterben und Auferwecktwerden Jesu sich auf diese „Entfaltungen“ des Gottesknechts (Jes 53 u. a.) bezieht, ist dies seinerseits eine Neuentdeckung des gnädigen, tröstenden (Jes 40,1ff) heilenden Gesichts Gottes, des „Heiligen Israels“. „Heiligung als Rettung und Bewahrung von Menschen zu einem guten, gelingenden Leben ist demnach keine „Selbstinszenierung“ von menschlichen Möglichkeiten, sondern wird bezeugt (und bewirkt) von Menschen, die in diesen „Machtbereich“ dessen geraten, der alle Wirklichkeit betrifft (Gen 28) und umgreift (Jes 6). „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll“ ist deshalb nicht als ‚dogmatischer‘ Satz misszuverstehen, der wie ein mathematisches Axiom weiterzugeben ist und als Basis für weitere Gedankengebäude dient, sozusagen lediglich eine „Denkvoraussetzung“ darstellt, sondern ein Ausdruck von menschlicher Erfahrung des Göttlichen, das sich in vielen ‚Gesichtern‘ entfaltet¹⁵.
- 2.4.8. Heiligkeit Gottes, Herrschaft Gottes, Ehre Gottes (δ|ζα θεοῦ) sind deshalb nicht Ausdruck versunkener antik-orientalischer Weltbilder, sondern Attribute des Göttlichen, die auch das gegenwärtige (und zukünftige) menschliche Leben betreffen. Das

¹⁰ Vgl. auch die (fragmentarisch) in Qumran und Masada gefundene „Engelsliturgie“, die den irdischen Tempeldienst quasi auch als Abbild der im Himmel vorhandenen Liturgie darstellt (G. VERMES, *Dead Sea Scrolls*, London³ 1990, S. 221).

¹¹ Vgl. U. BECKER, *Jesaja*, S. 281ff.

¹² U. Becker bezieht sich in seinen redaktionsgeschichtlichen Analysen auf das (Proto-)Jesajabuch, also Jes 1-39.

¹³ Damit ist also das *Jesajabuch* im heutigen Umfang gemeint.

¹⁴ K.-P. JÖRNS, *Gesichter*, S. 197.

¹⁵ Vgl. dazu: F. WILK, *Bedeutung*. In diesem Sinne ist festzuhalten: „Paulus entfaltet seine Theologie innerhalb seiner Briefe in beachtlichem Ausmaß als Auslegung der Schrift, genauer: Als Auslegung bestimmter, anlässlich konkreter Probleme oder Fragestellungen als bedeutsam erkannter Partien der Schrift“ (F. WILK, *Bedeutung*, S. 408).

„Wunderbare“, „Schreckliche“, wie das „Schaurige“ und „Faszinierende“ dieser in „Kontrastharmonie“ erfahrbaren und erfahrenen Macht des „Heiligen“ ist die Menschen rufende und richtende, aber auch Menschen rettende und bewahrende Dynamik Gottes, der für Jakob wie Jesaja, den Flüchtling wie den Kultbeamten¹⁶ der einzige Grund ihrer Hoffnung auf Rettung und Bewahrung wird.

3.4. Die Heiligkeit Gottes und die Heiligung menschlichen Lebens „in Christus“ (Ergebnisse Teil 3)

Gott ist heilig. Er bleibt den Seinen zugewandt.

Sieht man die untersuchten neutestamentlichen Texte, wird die in Jes 6 beobachtete Entdeckung fortgeführt und – christologisch – konkretisiert: So wie in Jes 6 der Prophet „entsühnt“, d. h. gereinigt und „verwandelt“ wird, um anschließend gesandt zu werden, werden „die Heiligen in Christus“ eben dadurch zu „Heiligen“, dass sie und indem sie in den Machtbereich Christi geraten und damit in der Gegenwart Gottes leben.

- 3.4.1. Lebensgeschichten werden nach Paulus geheiligt, dass Menschen in der „Taufe in Christus“ der todbringenden Macht der „*Hamartia*“ gestorben sind und von nun an „für Gott“ leben (Röm 6).
- 3.4.2. Der Wechsel vom „alten Menschen“ (*Adam*) in den „neuen Menschen“ (*Christus*) ist räumlich im Sinne eines Machtbereichs gedacht und bedeutet ein neues Sein. Das neue Sein ist durch den neuen Raum/Machtbereich bestimmt.
- 3.4.3. Das neue Sein „in Christus“ wird als „*Neuschöpfung*“ bezeichnet (Gal 6; 2 Kor 5) Taufe, Rechtfertigung, Neuschöpfung und Geistbegabung sind für Paulus miteinander verbundene Aspekte des eschatologischen Handelns Gottes an seiner Schöpfung (1 Kor 6,11).
- 3.4.4. Seit ihrer Taufe und der damit verbundenen Geistbegabung (Röm 9) können die Christen von Paulus mit dem Ausdruck „*Tempel des heiligen Geistes*“ bezeichnet werden (1 Kor 3; 1 Kor 6). Einwohnungs- und Tempelmotiv drücken dabei auch räumlich-körperlich ein neues Sein aus: nicht mehr die *Hamartia* hat den Menschen besetzt, sondern Gott, d. h. sein Geist wohnt in ihm.
- 3.4.5. Deshalb kann Paulus den sterblichen Leib der Christen als „*verschlungen vom Leben*“ (2 Kor 5) bezeichnen. Mit Hilfe von Haus-, Zelt- und Gewandmotiven wird stoffliches und räumliches Denken zur Sprache gebracht und Anthropologie in eschatologischen Dimensionen beschrieben.
- 3.4.6. In der Paulusschule (hier am Beispiel Eph) gewinnen die von Paulus benutzten Raum- und Gewandmotive angesichts einer ausbleibenden Parusie neue systematische Kraft: „im göttlichen Kampfanzug“ (Eph 6) kann und soll sich der Christ wappnen und ist in den Stand gesetzt, gegen die widergöttlichen Mächte zu siegen „in der Macht seiner Stärke“. Auf diese Weise wird körperlich-räumlich das neue Sein in der „aufgehobenen Zeit“ bewährt.
- 3.4.7. Im Johannesevangelium, besonders in den Abschiedsreden – konkret in Joh 14 – wird theologisch-christologisch und christologisch-pneumatologisch in einer neuen Christengeneration und –situation räumliches Den-

¹⁶ U. Becker, Jesaja, S. 286: „Es ist insofern nicht ganz abwegig, Jesaja als einen ‚Kultpropheten‘ zu bezeichnen“. Dort auch Hinweise auf weitere Literatur.

ken relevant: *Die Gemeinde ist die eschatologische Gotteswohnung in der Welt.* Zeitliches und räumliches Denken werden so in den Dienst der Eschatologie gestellt. *Die Gegenwart der Gemeinde ist die Zeit des Parakleten,* die den erhöhten Herrn in seinem Wort gegenwärtig weiß. Im Sprechen und Hören des Evangeliums/seines Wortes erschließt der Paraklet Christus selbst den Seinen. Auf diese Weise bleibt Gott bzw. der Sohn den Seinen bleibend zugewandt, im Gegensatz zum „Kosmos“, der Gott bzw. seinen Logos nicht erkennt und sein Wort nicht bewahrt und hält.

- 3.4.8. Im Hebräerbrief dient das Tempelmotiv und die damit verbundene kultische Sprache angesichts einer weiter gedehnten Zeit dazu, die Gemeinde angesichts von Zweifeln und Anfechtungen zu ermutigen und sie bei ihrer „Wanderschaft“ in der Zeit zu versichern: Der Himmel selbst als Raum von Gottes Anwesenheit ist das Ziel, das Christus als Hoherpriester erreicht hat und in den er die Seinen schließlich führen will.
- 3.4.9. Heilsein und Heiligung werden in allen genannten Texten mit Raummotiven und körperlich-räumlicher Sprache bezeugt: „*In Christus*“ bzw. im „*Leib Christi*“ ist die Gemeinde Teilhaberin an Gottes Heiligkeit, die es in Leben auch angesichts von Anfechtungen zu bewähren gilt.
- 3.4.10. „*In-Christus-Sein*“ und „*Rechtfertigung*“ – das wurde bes. bei Paulus nachgewiesen – sind dabei keine Gegensätze, sondern wenn die Rechtfertigungslehre bei Paulus als ausgeführte Tauftheologie erscheint, bedeutet dies, dass räumlich-sakramentales Denken in wesentlichen Zügen des Neuen Testaments (die hier nur in Auswahl analysiert wurden) neu wahrgenommen und in der gegenwärtigen Diskussion erneut fruchtbar gemacht werden muss: Wird das Evangelium als Wort vom Kreuz bezeugt, entbindet es Kraftwirkungen Gottes, freilich in doppelter Wirkung: für die einen wirkt es als Torheit und Ärgernis, für die anderen als Gotteskraft (1 Kor 1), die rettet. Gott ist heilig; in seinem Wort bleibt er der Welt zugewandt. Die Seinen sind als Verwandelte der tödlichen Macht der Hamartia „*gestorben und leben*“, als „*kaine ktisis*“, indem sie diesem Heiligen dienen.

4.4. Heilige Handlung und Heiliger Ort (Ergebnisse Teil 4)

Wie kommt der Himmel zur Erde, wie richtet sich die Erde aus gen Himmel?

In Gen 28 hat der erwachte Träumer den Stein, auf dem ihm im Traum die Himmelsleiter erschien, aufgerichtet und mit Öl begossen und die Stätte als „Haus Gottes“ (Beth-El) bezeichnet.

In Jes 6 hört der Prophet durch das Ritual des Kultgesangs hindurch himmlische Töne und bekommt Einblick in himmlische Räume. Seine Ohren werden geöffnet und seine Lippen werden berührt. Die heilige Macht, die ihm begegnet, verwandelt ihn und macht ihn zum Instrument des göttlichen Auftrags.

- 4.4.1. In der Taufe in Jesu Tod lassen sich Menschen auf das Schicksal des Gekreuzigten ein, der von Gottes Herrlichkeit auferweckt wurde am dritten Tage. Nichts, auch nicht der Tod, kann sie mehr scheiden von der Liebe Gottes in Christus, ihrem Herrn (Röm 8). Sie selbst verstehen sich als „Tempel des Heiligen Geistes“ (1 Kor 6), der in ihnen wohnt. In ihren Versammlungen und Mahlgemeinschaften „in den Häusern“, die auch Armenspeisungen, Heilungen und andere Machterweise des Heiligen beinhalten, entwickeln die Christen eine große Attraktivität für die Menschen des rö-

- mischen Reiches. „Die Gemeinden in ihren Häusern“ (Röm 10) bilden so Keimzellen einer neuen Gemeinschaft, in der „Jesus Christus der Herr ist“ (Phil 2). Auch der (Märtyrer-)Tod kann die Christen nicht von ihrem Herrn trennen.
- 4.4.2. Die „Orte der frühchristlichen Mahlfeiern“ sind literarisch (und archäologisch) vereinzelt greifbar als „Orte der Hilfe und der Heilung“. Als „Kultmahl“ und „Sättigungsmahl“ auseinandertreten, kommen auch rein kultisch genutzte Räume in den Blick (für Taufe und Herrenmahl).
- 4.4.3. Ist in den Gemeindeversammlungen der Hausgemeinden der Tisch zunächst noch rein funktional gesehen, wird ab dem Moment der Tisch als verehrungswürdig betrachtet, als er ausschließlich für die Eucharistiefeier benützt wird. Die Entwicklung von der Vielzahl der Hausgemeinden zur einen Reichskirche bringt es mit sich, dass jetzt nur noch Kleriker den Altarraum betreten dürfen, Kirche und Altar besitzen Asylrecht.
- 4.4.4. Wodurch bekommt der Altar seine Heiligkeit? Durch die Eucharistie ist er der Platz für Christi Leib und Blut. Hier heiligt die Gabe den Altar. Aber ein Wandel kündigt sich an. „Unabhängig von der Eucharistiefeier erhält der Altar seine Heiligkeit durch eine besondere Weihe ähnlich wie das ganze Kirchengebäude. Galt bis ins 10. Jhdt. die erste Meßfeier als der eigentliche Weiheakt, gesellen sich allmählich andere rituelle Handlungen dazu: (Waschung) Ölsalbung, Eulogie, Salbung mit Myron, Beisetzung von Märtyrerreliquien. Auf diese Weise wird dieser Ort zum Symbol Christi auf Erden: Hier kommen Himmel und Erde beisammen.
- 4.4.5. In der Zeit der Gotik finden sich im Westen in allen Kirchen Altäre aus Stein, geweiht, mit Reliquien versehen, die als Symbol der Herrschaft Christi den Mittelpunkt des Kirchengebäudes bilden. Der Altar gilt als „unverrückbar“, die Mensa als „unverletzlich“. Das Retabel mit seinem oft riesengroßen Bild und Figurenprogramm bildet den Blickfang in jeder großen Kirche. Die Vielzahl der Altäre und ihrer Reliquien treten dabei nicht in Konkurrenz zueinander, sondern bilden nach der Auffassung der Zeit eine Ergänzung zum Hauptaltar. Die unterschiedlichen Stifter (Familien, Bruderschaften, Zünfte und Gilden) zeigen die Verankerung dieser „heiligen Orte“ im gesellschaftlichen Leben insgesamt. Die mittelalterlich-katholische Abendmahlstheologie spielt bei dieser Entwicklung eine wichtige Rolle: Die Eucharistiefeier bringt am Ort des Altars als Höhepunkt des Gottesdienstes nicht nur den Himmel zur Erde, sondern auch die Erde vor Gott. Der Hauptaltar im Zentrum der Kirche ist das Symbol der Gegenwart Christi schlechthin.
- 4.4.6. In der Zeitspanne zwischen Karl dem Großen und dem Investiturstreit lassen sich, wie diese Arbeit gezeigt hat, zwei Entwicklungslinien feststellen, die in ihrer wechselseitigen Bezogenheit für den weiteren Kirchenbau von Bedeutung geworden sind:
- Die Aufrisse von Aachen (Pfalzkapelle) und Corvey (Ursprungsbau) belegen architektonisch-phänomenologisch ein Raumprogramm von Raum und Altar, in dem der Kaiserthron als irdisches Gegenüber zu dem Christusaltar *auf gleicher Ebene* ein Machtanspruch zukommt, der nicht mehr zu überbieten ist: *Der Ort des Kaisers ist der Thron, von dem alles gesehen werden kann und der von allen gesehen werden kann.* Die Krönungstexte Ottos des Großen belegen rituell-phänomenologisch ein Machtprogramm des mittelalterlichen Herrschers von Gottes Gnaden, in das alle Elemente, die dynastischen, die Ansprüche der Kurfürsten und Erzbischöfe, die Volksakklamation und die Krönung am Altar sowie die anschließende Thronbesteigung in eine Reihenfolge gebracht werden, und auf diese Weise die Einbeziehung aller Interessen in die Macht des Herrschers dokumentieren.

- 4.4.7. Nach dem Investiturstreit, der dem königlichen bzw. kaiserlichen Herrscher die Gewalt auf die „weltliche“ Machtausübung begrenzte, zeigt sich im Raumprogramm der großen Kaiserdome in Worms und Speyer architektonisch-phänomenologisch deutlich eine Di-Polarität: Zwei Kuppeln dokumentieren zwei Machtzentren, der Christusaltar im Ostteil unter der Vierung mit Kuppel auf der einen Seite, der Königs- bzw. Kaiserthron im Westen (zum Teil mit einer Westapsis) ebenfalls unter einer Kuppel auf der anderen Seite. Vier Türme sollen das Gleichgewicht dieser Gewalten auch räumlich in seiner Außenwirkung dokumentieren. Auffällig ist aber dabei eine Entwicklung hin zur mächtigeren Kuppel über dem Christusaltar, die ein gebautes Credo im Stein darstellt: Jesus Christus ist der wahre Herrscher, ihm dienen geistliche und weltliche Macht – am Altar der Bischof/Priester und auf dem Thron der Kaiser/König.
- 4.4.8. Das Beispiel der Klosterkirche Lippoldsberg belegt andererseits, dass dort, wo es nicht um Rücksichten auf die Ausgewogenheit von „Thron“ und „Altar“ geht, die Architektur mit ihrer Wirkung theologisch-christologische Aussagen in nahezu vollkommener Weise phänomenologisch körperlich begehbar umsetzen kann: „In Christus“ komme ich durch den Tod in das (ewige) Leben. Durch die Taufe und die durch sie eröffnete Eucharistie komme ich in die ewige bzw. bleibe ich in der ewigen „Christusgemeinschaft“, d. h. bei Gott selbst.
- 4.4.9. So ist es nicht zufällig, dass nach dem Investiturstreit die Machtposition im Kirchenraum noch bestärkt wird.
- *Räumlich-optisch* durch ein immer umfangreicher werdendes Bildprogramm mit Retabeln.
 - *Rituell* durch ein immer ausgereifteres und ausgefeilteres Zeremoniell von heiligen Weihehandlungen.
 - *Körperlich-dinglich* durch die Aufnahme von Reliquien, die den Machtanspruch des Auferstandenen Gekreuzigten zusätzlich „untermauern“.
 - *Materiell*: Wenn das Material der Altäre nun ausschließlich der Stein wird, ist der Altar „unverrückbar“ und wird „unantastbar“.
 - *Juristisch*: Als Asylort müssen die Kirchen, besonders aber die Altäre bzw. Altarräume als Orte „außerweltlichen Rechts“ bezeichnet werden (Soeffner).

Nach mittelalterlich-katholischem Glauben ist der Altar der Ort der „realen Gegenwart Jesu Christi“. In der Eucharistie geschieht die Vereinigung der Menschen mit der Gottheit.

- 4.4.10. Diese Aufwertung des heiligen Ortes entspricht einer Aufwertung des Altarsakraments seit 1215 durch die „Transsubstantiationslehre“, die den Altar nicht nur zum Symbol der Gegenwart Christi werden bzw. bleiben lässt, sondern ihn zum Ort seiner realen Präsenz in den gewandelten Elementen macht. Eine große Zahl von Nebenaltären im Westen „flankiert“ dies „optische Zentrum“ eines jeden Kirchengebäudes und birgt eine gewisse „Hierarchisierung“, die phänomenologisch wahrgenommen werden kann, demgegenüber kann die Reformation als eine „Zentrierung“ bezeichnet werden.

5.6. Wort und Sakrament (Ergebnisse Teil 5)

- 5.6.1. Der frühe Luther meint, Altar, Orgel und Gesang seien zum rechten Gottesdienst nicht notwendig, denn Gott fordere „ein Herz und Leben, das in seinen Gnaden geht“. Die Botschaft des Evangeliums geht in ein menschliches Herz, das an sich

selbst verzagt ist und dem Wort von der vergebenden Liebe Gottes in Christus vertraut. Der Mensch kann zur Seligkeit nichts „eigenes“ tun.

- 5.6.2. Bilder, Kerzen, Kruzifixe in den Kirchen oder auf dem Altar werden in Auseinandersetzung mit den Bilderstürmern dann aber differenziert betrachtet: „Bildnisse anbeten hat Gott verboten“, deshalb muß ihr falscher Gebrauch durch die Predigt des Evangeliums entlarvt werden, ihr rechter Gebrauch als Antwort des Glaubens auf Gottes Liebe ist: malen, spielen, singen, sagen, denn weil die Menschen „nichts ohne Bilder denken oder verstehen können“, dienen sie, recht verstanden, der Bezeugung des Evangeliums.
- 5.6.3. Im Taufbüchlein findet in der Zeit zwischen 1523 und 1526 eine Reduzierung der Symbolik statt, eine Zentrierung auf die zentralen Tauftexte, Tauffragen und Symbole ist festzustellen, gleichzeitig ist bei Luther ab 1526 eine starke Trennung der Orte „vor“ und „in“ dem Kirchengebäude weggefallen. Die „Herzen“ der Menschen bilden den „Raum“ des Evangeliums.
- 5.6.4. Im Großen Katechismus als exemplarischer, breitenwirksamer Schrift Luthers wird der Terminus „Sakrament de Altars“ beibehalten. Hier findet sich eine breite Darstellung der Vielschichtigkeit des Altarsakraments. Einerseits liegen „Leib und Blut Christi“ „auf dem Tisch“, andererseits sind sie nicht mit Fäusten“, sondern nur mit einem „gläubigen Herzen“ zu fassen. „Leiblichkeit“ und „Glaube“ werden hier positiv aufeinander bezogen.
- 5.6.5. Im lutherischen Bereich bleibt der Altarraum in der Regel erhalten. Luther schlägt eine allmähliche Einführung der Liturgie, „versus populum“ vor. De facto aber unterbleibt dieser Vorschlag, Bildprogramme mit (protestantisch interpretierten) Gestalten der Heilsgeschichte bilden große, weithin sichtbare Altaraufsätze. Der sog. „Kanzelaltar“ ist eine Entwicklung einer viel späteren Zeit.
- 5.6.6. In der reformierten Tradition dominiert ein hölzerner, transportabler Tisch, der nach der Predigt vor, bzw. unter die Kanzel hereingetragen wird. Der mittelalterliche Chorraum ist hier nach Abbruch der Altäre meist ohne Funktion. Es bildet sich ein neues Raumprogramm heraus, das ganz auf die Kanzel ausgerichtet ist.
- 5.6.7. Luther hält an der Bezeichnung „Sakrament des Altars“ fest: An diesem Ort erkennt der Glaube, „auf dem Tisch“ Leib und Blut Christi. Im Glauben erreicht Gott in Wort und Sakrament das „Herz“ des Menschen, um ihn an Leib und Seele zu erfüllen.
- 5.6.8. Bei den Reformierten bekommt diese Zentrierung auf „Wort und Sakrament“ in den während der Verfolgungszeit entwickelten „Klappkanzeln“ und versteckbaren (tarnbaren) Abendmahlskelchen einen gegenständlichen Ausdruck. In diesen beiden Gegenständen „symbolisiert“ sich auch in der reformierten Tradition die Bedeutung von „Wort und Sakrament“ als Zeichen der wahren Kirche Christi.
- 5.6.9. Phänomenologisch beachtenswert ist seit der Reformationszeit Luthers Betonung des „Herzens“ als Ort der Gegenwart Gottes. Das bedeutet für ihn aber – im Gegensatz zur Auffassung der Bilderstürmer und der späteren reformierten Tradition – nicht, dass der Glaube auf sinnlich fassbare Symbole verzichten muß oder kann, im Gegenteil: sie dienen der Bezeugung des Evangeliums, mit dem Gott den ganzen Menschen beansprucht, rechtfertigt und heiligt.
- 5.6.10. Durch die gewichtige Stellung des Altars und durch seine Beibehaltung im Zentrum des Kirchengebäudes bei Luther wird eine Entwicklung im protestantischen (bes. im lutherisch geprägten) Kirchenbau angeregt, die die Zuordnung und Span-

nung von „Wort“ und „Sakrament“ in ihren zentralen Symbolen jeweils neu in den Kirchenbauten der verschiedenen Epochen zur Darstellung bringt.

6.5. Protestantischer Kirchenbau im Aufbruch (Ergebnisse Teil 6)

- 6.5.1. In den Anfangsjahren der Reformation bewirkt die Wiederentdeckung der paulinischen Rechtfertigungslehre in allen protestantischen Gebieten das Ende des mittelalterlichen Ablasswesens und mit ihm einen zeitweiligen totalen Baustopp, besonders von Wallfahrts-, aber auch von anderen Kirchen. Das Ende des Reliquienkults wirkt sich auf manche Kirche direkt aus: viele im Bau befindliche Kirchen werden (vorübergehend) nicht weitergebaut. In den Bilderstürmern zeigen sich besonders krasse Begleiterscheinungen dieses Abbruchs von Traditionen, deren Auswirkungen Luther jedoch energisch widerspricht.

Luther bevorzugt für die Feier des Altarsakraments der Gemeinde in vorhandenen Kirchen weiterhin den Chorraum; die Gemeinde versammelt sich zum Hören der Predigt im Kirchenschiff. Zusammen mit der Vorhalle bleibt so nach der lutherischen Tradition die Dreiteilung des Raumes (Vorbild: Tempel Salomos) bestehen. Auch Calvin kann die „Gott und seiner Anbetung gewidmeten Stätten“ als „heilige Orte“ bezeichnen. Sie sollen jedoch schlicht und ohne Bilder sein.

- 6.5.2. In Luthers berühmter und prägend gewordener Predigt zur Einweihung der Torgauer Schlosskapelle geht es um die „Heiligung der Menschen durch Gottes Wort“. Gekoppelt mit einer „Ständepredigt“ zeigen sich hier Perspektiven, die in den folgenden Jahrzehnten in den Typ der „Schlosskapelle“ und den der „Pfarrkirche“ münden. An den Platzierungen besonders von Kanzel, Altar und Thron kann man phänomenologisch exakt besonders in den Schlosskapellen eine gebaute lutherische „Zwei-Reiche-Lehre“ als Raumtyp erkennen, der auf mittelalterliche Traditionen zurückgreift und sie „landesherrlich“ modifiziert.

Die Pfarrkirchen fügen sich in einem abgestuften Programm den kirchen- und machtpolitischen Gegebenheiten ein und geben ihnen jeweils Ausdruck: als „Predigthaus“ in einer Minderheitensituation, als „Stadtpfarrkirche“ (mit traditionellem Chor) in einer stabilen Umgebung, als „Winkelhakenkirche am Markt“ im Rahmen einer neuen Stadtplanung der Renaissance.

- 6.5.3. In Folge der Kirchbautheorien von L. Chr. Sturm entstehen im 18. Jhdt. rein praktisch nutzbare, funktionale Kirchenbauten. Die Schlosskirchen und -kapellen bilden, wie sich am Beispiel der Weilburger Schloss- und Stadtkirche besonders gut zeigen lässt, dabei architektonisch in lutherischer Tradition die Ordnung einer aristokratisch bestimmten Ständegesellschaft nahezu perfekt ab bis ins Detail. Die fürstlich befohlene Sitzordnung (Schlosskirche und Stadtkirche bilden kreuzförmig angeordnete Sicht- und Nutzachsen) wird jedoch hier unter der Hand – mit pekuniären Mitteln durch die Bürgerschaft einerseits und durch schlichten Entzug oder Ungehorsam in Einzelfällen durch das Volk andererseits – unterlaufen. Sucht der Fürst im Kirchengebäude die Abbildung und Darstellung der (ihn bestätigenden) göttlichen Ordnung, so suchen die Untertanen innerhalb dieses Raums durch „Umplatzierung“ ihre Freiräume. Dabei bleiben sie aber, allein durch ihre körperlich-räumliche Anwesenheit, immer innerhalb der Spannung zwischen „Thron und Altar“.

- 6.5.4. Da, wo ein erstarktes, politisch handlungsfähiges Bürgertum Kirchengebäude errichtet, werden spezifische Aspekte im Umgang mit protestantischen Raumidealen wichtig. Die Dresdner Frauenkirche kann mit ihrer das Stadtbild prägenden Steinkuppel als besonderes Beispiel gelungener barocker Emanzipation des (luthe-

rischen) Bürgertums von seinem (katholischen) Herrscher bezeichnet werden. Durch Monumentalität nach außen und als „gerichteter Zentralraum“ nach innen betont die Kirche mit ihrer Steinkuppel die unter Gottes Wort versammelte Gemeinde. Auf diese Weise wird die „Kirche in der Stadt“ als „die Hütte Gottes bei den Menschen“ für selbstbewusste Bürger abgebildet: Die Gemeinde als „Gottes Volk“, selbstbewusst nach außen, versammelt sich, unter Gottes Wort und Sakrament zentriert, im Inneren dieses „heiligen Raumes,“ der nach außen stadtbildprägend wirkt.

- 6.5.5. Angestoßen durch Goethes Beschreibung des Straßburger Münsters, entdeckt der Kirchenbau des 19. Jhdts. das „Gefühl“ wieder. Schleiermachers „Sinn und Geschmack für das Unendliche“ ist als Religion im unmittelbaren Gefühl zugänglich. Die Gotik als stärkster Ausdruck dieses Gefühls wird – national gedeutet – wiederentdeckt. Schinkel lässt in seinen Kirchenbauten durch bewusste Proportionierungen der Maße und durch Wahl der Stile den Rationalismus und die reine Funktionalität hinter sich. Sein Umbau des Berliner Doms stellt den Altar (mit Stufen erhöht) als Perspektiv- und Höhepunkt eines gerichteten Raums unter ein Tonnengewölbe.
- 6.5.6. In Friedrich Wilhelm III. (1815–1848) findet sich ein Monarch, der diese „romantischen“ Gedanken durch eine Liturgiereform agendarisch und durch eine Kirchenunion politisch im gesamten Königreich Preußen durchsetzt. Die Entwürfe des Schinkelschülers Stühler für „Normalkirchen“ vereinen Sparsamkeit, Proportionen mit Raumgefühl und üben auf diese Weise eine enorme Breitenwirkung aus.
- 6.5.7. Im sog. „Eisenacher Regulativ“ kommt, auch als Antwort auf den politischen Einigungswillen der Deutschen in der Mitte des 19. Jhdts, eine Vereinheitlichung der Bauempfehlungen zum Ausdruck, die – ohne verbindliche Rechtsnorm zu sein – den traditionellen, besonders den gotischen Kirchenbau mit Begehungsachse zum im Chorraum erhöhten Altar fordert. Damit ist die vorreformatorische Pfarrkirche bestätigt, mit lutherischer Interpretation des Abendmahls als Höhepunkt des Gottesdienstes im Chorraum. Lutherische Erweckungsfrömmigkeit und lutherische Abendmahlstheologie setzen sich durch. Innerhalb des Innenraums der Kirche ist der Altar und seine Zone (Chor) durch das Sakrament „heiliger Raum“.
- 6.5.8. Das „Wiesbadener Programm“ betont im wilhelminischen Deutschland das evangelische Kirchengebäude als „Versammlungshaus der feiernden Gemeinde“. Die Einheit der Gemeinde muß ihren Ausdruck in der Einheitlichkeit des Raumes finden. Das Abendmahl soll in der Mitte der Gemeinde gefeiert werden, die Kanzel ist dem Altar gleichwertig: die Kanzelrede soll Glaube und Kultur versöhnen. Auch die Zuordnung der übrigen Neben- und Gemeinderäume soll in ihrer Gesamtgestaltung nun „Ausdruck der klaren Vernunft“ sein. Damit scheint sich zur Jahrhundertwende vor dem 1. Weltkrieg die Idee der protestantischen Kirche als „wesentlich profaner Raum der Gemeinde“ durchgesetzt zu haben. Die evangelische Kirche ist Teil einer „deutschen Nationalkultur“ und droht in ihr aufzugehen.
- 6.5.9. Nach dem Ersten Weltkrieg gewinnen Gedanken der „Liturgie als Bauherrin der Kirche“ gestaltende Kraft. „Sakralität“ und „Historismus“ haben als Elemente des Kulturprotestantismus ihre „Baugestaltungskraft“ verloren. Das „ganz Andere“ des Göttlichen wird als „absolute Jenseitigkeit“ (Barth), als seine „Heiligkeit“ (Otto) bezeichnet und phänomenologisch beschrieben. Liturgisch wird – evangelisch wie katholisch – der Altar als Symbol des „mystischen Christus“ wieder entdeckt, um den sich die Seinen versammeln.

- 6.5.10. Der Wiederaufbau vieler zerstörter protestantischer Kirchen erfolgt nach dem Zweiten Weltkrieg in vielen Fällen nach dem „Rummelsberger Programm“ (1951), das einen gerichteten Raum vorsieht mit (erhöhtem) Altar an der Stirnseite. Dieser von der Gottesdiensttheologie der Michaelsbruderschaft geprägte Bautyp integriert die Taufe in den Altarbereich und arbeitet bildlich-darstellerisch mit der Formensprache der Alten Kirche (Fenster: wiederkommender Christus u. ä.). Gleichzeitig gibt es (besonders auch im Katholizismus) Aufbrüche, die den Altar jedoch in die Mitte des „Volkes Gottes“ bzw. der „feiernden Gemeinde“ rücken, sie werden im Katholizismus seit dem II. Vaticanum weltweit umgesetzt.
- 6.5.11. Der „Agora“-Gedanke als „Kirche für andere“ bedient sich – besonders im Protestantismus – multifunktional genutzter Mehrzweckräume, um ein möglichst niedrigschwelliges Angebot für möglichst viele Menschen bereitzustellen. Der „vernünftige Gottesdienst“ (Röm 12) im Alltag der Welt propagiert das „Ende des Kirchenbaus“ (1969), die „menschliche Bedeutung“ des Raums will seine „Sakralität“ ablösen. Räume werden so als „Instrumente“, nicht mehr als „Symbole“ verstanden. Viele Gemeindeglieder und Gottesdienstbesucher lehnen diese „funktionalen Mehrzweckbauten“ jedoch ab.
- 6.5.12. Die „Wolfenbütteler Empfehlungen“ (1991) sind als sogenanntes „postmodernes“ Programm ein Dokument neu verstandener protestantischer „Sakralität“ im ökumenischen Horizont. Räume der gottesdienstlichen Feier sind Orte und Zeugen früheren und gegenwärtig gelebten Glaubens an die Weltzugewandtheit des heiligen Gottes. Als mehrfach codierbare Symbole sollen sie nicht nur durch hochqualifizierte Künstler gestaltet sein, sondern bedürfen sie auch der Nutzung, Bewahrung und Pflege durch die Gemeinden und die Gesellschaft, da sie das Eingehen des Ewigen in die Geschichte bezeugen; so sind sie – auch phänomenologisch gesehen – Zeichen für die Zukunft und Symbole für die Gegenwart Gottes – des Heiligen in der Welt.

7.4. Ergebnisse Teil 7

- 7.4.1. Der gebaute Kirchenraum ist nicht nur „äußerer Rahmen des Gottesdienstes, sondern Element des Gesamtgeschehens, Gott zu feiern“ (Volp).
- 7.4.2. Kirchenräume tragen deshalb immer „Spuren“ dieser Lebensgeschichte ihrer gottesdienstlichen Nutzer und damit Spuren des Wirkens des dreieinigen Gottes (Raschzok).
- 7.4.3. Die „Heiligkeit“ von Kirchengebäuden zeigt sich in den Spuren ihrer „Christus-anwesenheit“: „Heiligung erfolgt durch Nutzung (Raschzok).
- 7.4.4. Der Gottesdienst als „Freiraum“ wird offen für Christus als dem „Herrn des Festes“ (Lipp) gegen alle anderen Mächte. Das Fest ist soziales Urdatum der Religion.
- 7.4.5. Räume sind Orte einer „machthaltigen Atmosphäre“ (Schmitz), als solche sind sie nicht nur Texte, die kognitiv „verstanden“ werden wollen, sondern Orte der Erfahrung und des Fühlens; Kirchenräume sind dies in besonderer Weise.
- 7.4.6. Die Phänomenologie eröffnet die Wahrnehmung dafür, dass „der heilige Raum“ in besonderer Weise der Ort „der heiligen Macht“ ist (Otto). „Leibräume“ und „Ortsräume“ sind immer aufeinander bezogen.
- 7.4.7. Die Phänomenologie hilft, die Wahrnehmung zu schärfen für „andere Räume“ (Foucault) und ihre „Aufladung“ mit bestimmten Qualitäten („Heterotopien“).

- 7.4.8. „Heilige Räume“ müssen nicht „ontologisch-substanzhaft“ behauptet werden, sondern werden –phänomenologisch – erfahren: Im menschlichen Verhalten kann zum Ausdruck kommen, dass Orte der Versammlung der Gemeinde „Gotteshäuser“ sind als Orte der Begegnung mit der göttlichen Macht.
- 7.4.9. Menschliches Verhalten angesichts der Begegnung mit der göttlichen Macht ist die Voraussetzung für menschliches Gestalten: Obwohl der Mensch den „heiligen Raum“ gestaltet (Gen 28), ist – phänomenologisch gesehen – das Göttliche das eigentliche Subjekt des Raumes (Josuttis).
- 7.4.10. Eine Atmosphäre, die als Raumgestaltung Zeugnis von der Macht gibt, die den Menschen in ihm (rück)bestimmt (Marx), ist die Voraussetzung der Ästhetik.
- 7.4.11. In „Kirchgängen“ verhält sich der Mensch räumlich-sinnlich zu Orten der Erfahrung der göttlichen Macht. Religion wird heute primär durch „Begehungen“ gelernt (Bizer).
- 7.4.12. Der gegenwärtigen Hochschätzung des Raumes entspricht eine Kirchenpädagogik als Kirchenerkundung „mit allen Sinnen“. Kirchenpädagogik an „Orten der Stille“ ist – jenseits aller Instrumentalisierungsversuche – als Vollzug der Rechtfertigungsbotschaft und als erfahrbare Wirklichkeit zu entfalten.
- 7.4.13. Eine gegenwärtige praktisch-theologische Theorie des Kirchenraums muss die sakramentalen Ansätze der neutestamentlichen Rechtfertigungsbotschaft als „Raum in Christus“ fruchtbar machen für eine wirkliche „geistliche Raumerschließung“.
- 7.4.14. Sowohl Gottesdienst als auch Kirchenpädagogik in ihrem inszenierten Verlauf entfalten „heiligen Raum“. Raum und Ritual sind konkrete Orte der Begegnung mit der Macht des Heiligen.
- 7.4.15. Ein „menschlicher Raum“ (Cox) kann ohne einen umfriedeten Bezirk der möglichen Begegnung mit der „Macht des Heiligen“ nicht auskommen: Die „Profanität“ der Welterfahrung und –gestaltung ist nicht möglich ohne die sakramental begründete (Bizer) „Sakralität“ der besonderen „Zeiten“ an besonderen „Orten“.

Pforten des Himmels – Zeichen für die Zukunft (Schluss)

Zeichen, seine Stickereien
 Malt ein flatternd Blumenbeet.
 Gottes blauer Odem weht
 In den Gartensaal herein.
 Heiter ein.
 Ragt ein Kreuz im wilden Wein.

Hör' im Dorf sich viele freun.
 Gärtner an der Mauer mäht.
 Leise eine Orgel geht.
 Mischet Klang und goldenen Schein.
 Klang und Schein.

Liebe segnet Brot und Wein.

Mädchen kommen auch herein
Und der Hahn zu letzten kräht.
Sacht ein morsches Gitter geht
Und in Rosen Kranz und Reihn.
Rosenreihn
Ruht Maria weiß und fein.

Bettler dort am alten Stein
Scheint verstorben im Gebet.
Sanft ein Hirt vom Hügel geht
Und ein Engel singt im Hain.
Nah im Hain
Kinder in den Schlaf hinein¹⁷.

Fazit: Der Raumraum

Wenn „Klang und goldner Schein“ gehört und gesehen werden, wenn Brot und Wein gesegnet werden, dann finden sich Menschen im Machtbereich der göttlichen Worte, Bilder und Zeichen, die diese Begegnung bekennen, und der Handlungen, die sich von der Macht dieser Begegnung beeinflussen lassen und diese gestalten.

„Wenn Menschen den Machtbereich Gottes im Raumraum erfahren und ihre Erfahrung im Traumraum liturgisch, architektonisch und künstlerisch gestalten, dann werden Kirchenräume als gebaute Liturgie und räumlich gestaltetes Gebet wahrgenommen“¹⁸.

1. Jakob salbt nach seinem Erwachen den „Traumstein“, nachdem er ihn aufgerichtet, d. h. hervorgehoben hat. So wird er ein „Zeichen“ für jeden, der des Weges kommt: ein Hinweis auf einen besonderen Ort und ein besonderes Geschehen.

Die Phänomenologie als Methode entdeckt in Theologie und Religionspädagogik die Phänomene der „geheimen“ Stellen und Orte und hält sie offen für neue Erfahrungen. Nicht die ganze Welt wird als „Schule“ gesehen, sondern die Pädagogik öffnet sich für den Bereich und die Begehung von Räumen, die ihrerseits offen sind für das Geheimnis des Göttlichen. Diese Begegnung bewirkt eine „Entselbstverständlichung“ des Lebens. Die Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit der „Sachen selbst“ (Husserl) wird durch diese Methode der Phänomenologie unmittelbar zugänglich, indem sich „intentionale Bewusstseinsakte“ und „intentionale Gegenstände“ aufeinander beziehen. Die Anthropologie wird offen für die „lebensweltliche Subjektivität“. In der Wahrnehmung des „Fremden“ ist die phänomenologische Methode offen für die Transzendenz als Frage nach dem „ganz Anderen“ (Tillich), dem „Ganz-Ändernden“ (Moltmann), als „Frage nach Gott“ (Biehl).

Der Traumstein des erwachten Schläfers Jakob ist dafür ein „Zeichen“, wie die „göttliche Macht“ in das menschliche Leben heilsam eingegriffen hat.

¹⁷ Geistliches Lied, in: G. TRAKL, Die Dichtungen, Frankfurt/Main 1989, S. 18.

¹⁸ H. UMBACH, Himmel, S. 67.

2. Bei Jesaja ist der Jerusalemer Tempel mit seinem Kult ein solches „Zeichen“ für eine Begegnung mit der Macht des „Heiligen“ geworden, die nicht nur das Schicksal des Einzelnen, vielmehr das eines ganzen Volkes bestimmt.

Diese Erfahrungen werden ihrerseits wieder in „Texten“ festgehalten, die selbst Dokumente menschlichen Wahrnehmens und menschlicher Erfahrung des Göttlichen sind. Die „Geheimnisstruktur der Wirklichkeit“ wird durch die Methode der Phänomenologie offengehalten bei gleichzeitiger Wahrnehmung des historischen Gewordenseins dieser Texte. Kultisches Handeln am Heiligtum und kognitives Handeln an deren Menschen (Weitergabe von „Texten“, mündlich und schriftlich) bilden so keinen Gegensatz mehr. Jeder Bearbeiter von Texten legt seine eigene Lebenswelt in die überlieferten Worte hinein und bildet sie weiter. Aus der „Botschaft“ wird ein „Buch“ (Becker). So bekommt der eine Gott, der als der „Heilige“, „ganz Andere“ erfahren wird, „neue Gesichter“ (Jörns), die auch heute wahrgenommen werden können.

3. Die Taufe in den „Leib Christi“ stellt „eine einmalige und radikale Aktion“¹⁹ dar, die den Leibraum des Getauften zum „Tempel des Heiligen Geistes“ Gottes (1 Kor 6,19) macht, der sie „in einem neuen Leben wandeln“ lässt (Röm 6,4).

Der heilige Geist bleibt der Welt zugewandt, indem er Menschen verwandelt. Sie sind in einen neuen Machtbereich hineingestellt, der ihr ganzes Sein betrifft, so dass sie radikal „Neuschöpfung“ (2 Kor 5) sind. Die Taufe ist dafür ein „Zeichen“ am Leibraum der Menschen, die sie insofern verändert, als sie nun ihrerseits Wohnung bzw. „Tempel des Heiligen Geistes“ genannt werden (1 Kor 3).

Anthropologie wird hiermit bei Paulus in ekklesiologischen und eschatologischen Dimensionen beschrieben. Die Paulusschule betont die „Räumlichkeit“ konkret körperlich angesichts einer „aufgehobenen Zeit“ (Epheserbrief), das Johannesevangelium macht räumliches Denken anthropologisch relevant, indem die Gegenwart der Gemeinde den Ort der eschatologischen Gotteswohnung in der Welt bezeichnet, im Sprechen und Hören der Worte des Sohnes erschließt der Paraklet Christus den Seinen bleibend.

Die Tempelmotive im Hebräerbrief ermutigen die Gemeinde in ihrer „Wanderschaft“ in der Zeit, das Ziel, den Himmel selbst als Raum von Gottes bleibender Anwesenheit nicht aus den Augen zu verlieren.

4. Das neue Leben der „neuen Schöpfung“ (2 Kor 5) äußert sich in der Gemeinde der „Heiligen“.

In ihren konkreten Versammlungen und Mahlgemeinschaften „in den Häusern“ (Röm 16) bilden die „in Christus Getauften“ Keimzellen einer neuen Gemeinschaft, in der „Jesus Christus der Herr“ ist (Phil 2). Hier bilden sich Orte der Hilfe und der Heilung.

- 4.1. In der Entwicklung hin zur „Reichskirche“ erfahren diese „Hausgemeinden“ eine enorme Umwandlung. Frühe Ansätze von rein kultisch genutzten Räumen werden seit Konstantin machtvoll in das römische repräsentante Staatsinteresse gestellt. Innerhalb der großen Bauten wird der Altar/Altarraum jetzt ausgegrenzt, hier dürfen nur Kleriker machtvoll handeln.

- 4.2. Wurde der Altar zu Beginn der Gemeindeversammlungen noch rein funktional gesehen, erfährt er (auch abgeleitet davon das gesamte Kirchengebäude) eine durch Weiheakte qualifizierte „Heiligkeit“. Er wird schließlich zum „Zeichen“, als Ort der Herrschaft Christi auf Erden, er ist der Ort der rituellen Gestaltung der Eucharistiefeier.

¹⁹ M. JOSUTTIS, Religion, S. 129.

- 4.3. Der Thron des Kaisers tritt seit Konstantin, im Westen später seit Karl dem Großen, in ein Gesamtkonzept von Thron und Altar, das die Herrschaft Christi auf Erden zeichenhaft abbildet. Krönungstexte in dieser Tradition geben Hinweise auf die rituelle Gestaltung dieser Macht, die sich auch im Laufe der Jahrhunderte erheblich ändern kann.
- 4.4. Die Gestaltung der mittelalterlichen Kirchengebäude (bes. der großen Kaiserdome in Worms und Speyer) gibt Zeugnis einer architektonisch-phänomenologisch geprägten, erfahrbaren „Dipolarität“. Drückt im Osten *eine Kuppel* ein Machtprogramm aus (Hagia Sophia), entwickeln sich im Westen im Baustil der Kaiserdome von Worms und Speyer *Doppelkuppelbauten*, die die Spannung zwischen „göttlicher“ und „weltlicher“ Macht *in einem Gebäude* zusammenhalten wollen. Der Kirchenbau als „Heiliger Raum“ gibt auf diese Weise Zeugnis von der Herrschaft Christi und ist ein architektonisches Zeichen des „Corpus Christianum“.
- 4.5. Bei Klosterkirchen entfällt diese architektonisch wahrnehmbare „Dipolarität“. Am Beispiel der relativ kleinen, kompakten Klosterkirche von Lippoldsberg wird ein christologisch einheitliches Raumprogramm entfaltet, das die (missionierten) Menschen in eine neue Lebenswelt „in Christus“ versetzt. Räumlich wird die Überwindung des Todes dargestellt und phänomenologisch greifbar. Nach dem Investiturstreit wird die „Machtposition“ des Altars überdeutlich räumlich-optisch, rituell, körperlich-dinglich, materiell und juristisch (Orte außerweltlichen Rechts) mit Asylcharakter (Soeffner). Im Westen wächst im Gegensatz zum Osten die Zahl der Nebenaltäre ins Unermessliche.
5. Demgegenüber übt die Reformation eine „Zentrierung“ aus.
- 5.1. Bilder, Altar, Orgel, Gesang sind für den frühen Luther zum rechten Gottesdienst nicht nötig. In Auseinandersetzung mit den Bilderstürmern bildet sich aber dann eine differenzierte Einstellung: ohne Bilder können Menschen nicht denken und verstehen, deshalb sind sie im rechten Gebrauch Antwort des Glaubens auf Gottes Liebe in Christus, die den Menschen im Herzen ergreifen will.
- 5.2. Die Taufe wird zwischen 1523 und 1526 liturgisch zentriert auf zentrale Texte in der Landessprache, damit alle Beteiligten auch verstehen können, was sie sprechen, hören und glauben sollen. Die Symbolik wird auf das Wesentliche reduziert, das Kirchengebäude ist der Ort der Versammlung *vor* und *bei* der Taufe.
- 5.3. Altar und Abendmahl werden schon durch den Ausdruck „Sakrament des Altars“ aufeinander bezogen. „Leib und Blut Christi“ werden konkret leiblich erfahren und räumlich verortet „auf dem Tisch“, jedoch „nicht mit der Faust“ zu greifen, sondern „mit dem Herzen“. Eine Zelebration „versus populum“ wird von Luther behutsam empfohlen, jedoch breitenwirksam faktisch nicht durchgeführt.
- 5.4. Das „Herz des Menschen“ ist für Luther der Ort der Gegenwart Gottes. Jedoch verzichtet Luther gerade deshalb nicht auf sinnlich erfahr- und erfassbare Symbole der Gegenwart Gottes. Der Altar bleibt durch das Altarsakrament das „Herz“ des Gottesdienstraums. Während in der reformierten Tradition das „Wort“ betont wird und in der zentralen Stellung der Kanzel seinen sichtbaren Ausdruck findet, bildet sich in der lutherischen Tradition die Form des „Kanzelaltars“, der Wort und Sakrament (des Altars) verbindet. Hier ist in der Erfahrung des „Christus praesens“ das Zentrum der Kirche symbolisch dargestellt.
6. Der Kirchenbau des Protestantismus zeichnet sich zunächst durch eine weitere Nutzung vorhandener Kirchen (Ende des Ablasswesens, Ende des Reliquienkultes, Bilderstür-

mer) und später durch eine neue, z. T. auch noch traditionelle Gestaltung (Dreiteilung des Raumes) geplanter und gebauter Kirchenräume aus.

- 6.1. Im lutherisch geprägten Bereich greift man zunächst auf traditionelle Bauformen zurück, die sich in Schlosskapellen und Pfarrkirchen wiederfinden. Luthers Zwei-Reiche-Lehre wird (konkretisiert in seiner Torgauer Ständepredigt) in Schlosskapellen konsequent umgesetzt und greift mittelalterliche Programme von „Thron und Altar“ modifiziert wieder auf (Schmalkalden). Stadt- und Pfarrkirchen fügen sich politischen Gegebenheiten in Form, Gestaltung und Ort (z. B. Winkelhakenkirchen).
- 6.2. Durch die Kirchbautheorien von L. Chr. Sturm u. a. gewinnen funktionale, praktisch nutzbare Bauten in Ablösung von der traditionellen Dreiteilung des Raums die Oberhand: aristokratisch bestimmte und bürgerlich in Auftrag gegebene Bauten wetteifern miteinander. Die Dresdner Frauenkirche bildet ein herausragendes Beispiel emanzipierten protestantisch-bürgerlichen Bauens in einer aristokratisch bestimmten Umgebung: Selbstbewusste Bürger stellen sich als „Gottes Volk“ und ihre Gemeinde als „Kirche in der Stadt“ dar.
- 6.3. Im 19. Jahrhundert gewinnt durch die Wiederentdeckung des „Gefühls“ zunächst eine national-restaurative Kirchbaubewegung die Oberhand, die nicht rational und funktional argumentiert, sondern romantisch geprägt, agendarisch-liturgisch-politisch agiert und über das Königreich Preußen hinaus in diesem Geiste Kirchengebäude erstellt. Sie findet im sog. „Eisenacher Regulativ“ ihren traditionsgeleiteten Theorieausdruck. Dem widerspricht besonders in der 2. Hälfte des 19. Jhdts. Das „Wiesbadener Programm“, das Glaube und Kultur miteinander versöhnen will: Protestantischer Kirchenraum ist nun „profaner Raum der Gemeinde“. Die Überhöhung dieser Theorie in einen Bestandteil der „deutschen Nationalkultur“ führt dann allerdings mit dem 1. Weltkrieg in die Katastrophe.
- 6.4. Im 20. Jahrhundert wechseln sich liturgisch geprägte und expressive Aufbruchsgedanken ab. Der „Historismus“ als Ausdruck einer an der Vergangenheit orientierten „Sakralität“ jedoch hat nach dem 1. Weltkrieg vollständig ausgedient.

Nach dem 2. Weltkrieg erfolgt der Wiederaufbau vieler protestantischer Kirchen in der Formensprache des restaurativen „Rummelsberger Programms“. Hier ist der Katholizismus (vorübergehend) weiter: Er ist der Wegbereiter von Aufbrüchen, die in dem Gedanken der um den Altar versammelten Gemeinde (circumstantes) ihren Ausdruck finden und in der durch das II. Vaticanum vollgezogenen Liturgiereform bleibende Maßstäbe setzen. Im Agora-Gedanken des „Gemeindezentrums“ holen die Protestanten dies radikal nach („vernünftiger Gottesdienst“, Röm 12), so dass es zum propagierten „Ende des Kirchenbaus“ kommt: Jegliche „Sakralität“ wird radikal abgelehnt.

- 6.5. Nach der Wende (1989) beginnt eine Phase der (postmodern verstandenen) neu entdeckten Sakralität: Kirchen gelten als mehrfach codierbare Symbole, der Stellenwert der gestaltenden Kunst wird wieder neu entdeckt; ihr wird eine wesentliche gestaltende Kraft bei der Ausformung nicht nur der „Prinzipalstücke“, sondern auch des gesamten Raums zugestanden. Kirchen gelten (wieder) als Zeichen und Symbole des Transzendenten.

Ihre Nutzung wird – auch in einem politisch veränderten Umfeld – neu diskutiert, ebenso wie ihre Bedeutung für die Religiosität des Einzelnen wie der Gruppen in einer multikulturell verstandenen Gesellschaft.

7. Durch die Wiederentdeckung der Phänomenologie in Theologie und Religionspädagogik ergeben sich hilfreiche Neuansätze einer brauchbaren Theorie für den Religionsunterricht,

der – „räumlich-körperlich“ orientiert – Kirchen- und Glaubenserkundung „mit allen Sinnen“ dient:

- 7.1. Die Wahrnehmung wird geschärft dafür, dass „heilige Räume“ in besonderer Weise Orte des „Heiligen“ (Otto), einer „heiligen Macht“ (Schmitz) sind.
- 7.2. Kirchenräume sind nicht nur Texte, die „kognitiv“ verstanden werden, sondern „emotiv“ erfahren werden wollen und können. Sie sind als Orte mit „Atmosphären“ und machthaltigen „Gefühlen“ transsubjektiv.
- 7.3. Kirchenräume weisen hin auf Gottesdienste als Feste und „Freiräume“ in einer als zunehmend reglementiert erfahrenen Gesellschaft: Raum ist gestaltet durch Ritual und speichert in sich Spuren dieses Festes und des „Herrn des Festes“ (Lipp), die in „Begehungen“, also im „Umgang“ erfahren werden können, da menschliche „Leibräume“ und kirchliche „Ortsräume“ in „Begehungen“ wie im „Wohnen“ miteinander korrespondieren: Kirchenräume sind „Statthalter“ und zeigen Spuren der Begegnung mit der Macht des „Heiligen“. Als solche sind sie „Stimmungsräume“ und „Heterotopien“ (Foucault).
- 7.4. Kirchenpädagogisch zu entdecken und umzusetzen ist die phänomenologisch gewonnene Erkenntnis, dass sich zu jedem Raum, der ihn umgibt, der Mensch verhält, d. h. es ist deutlich, dass der Mensch nur räumlich existiert und also auch glaubt (Mertin).
- 7.5. „Kirchenerkundungen – mit allen Sinnen“ meint einen neu gewonnenen Ansatz des Religionsunterrichts im Sinne von „Exkursionen“ aus dem Lernraum der Schule heraus in andere „Räume“ hinein, die im wörtlich verstandenen „Umgang“ einen neuen „Zugang“ zum Raum des „Heiligen“ eröffnen können, der im Erkunden von „Spuren der Begegnung mit dem Heiligen“ auch der „Entselbstverständlichung“ des alltäglichen Lebens dient und damit Räume für die Erfahrung von Transzendenz eröffnet. In diesem Sinn können Kirchengebäude als „Pforten des Himmels“ religionspädagogisch neu „erschlossen“ werden.
- 7.6. Das dürfte am Ende dieser Arbeit deutlich geworden sein: Kirchengebäude – ob nun große historische Kirchen in der Stadt oder kleine moderne Kapellen in Stadt und Land – werden auch heute als „wertvolle Identitäts-, Orientierungs-, Schutz- und Stimmungsräume“ erkannt²⁰. Als „Pforten des Himmels“ sind sie „Heterotopien“, die Fest und Feier erfahrbar machen und als spezifische Form von Religion nicht nur Glaubenszeugnisse darstellen, sondern helfen können, eigenen Glauben erfahrbar werden zu lassen. Die Kirchenpädagogik gibt davon ein beredtes Zeugnis.
- 7.7. Kirchen bezeichnen „Pforten des Himmels“ auf der Erde. „Es geht um Kirchen als Erbe, Zeichen und Vision“²¹. „In dieser Eigenschaft sind sie Hoffnungszeichen und Zukunftsangebote des Heiligen, der war, ist und sein wird und der menschliches Leben möglich werden läßt, indem er ihm Anteil gibt an seinem göttlichen Machtbereich“²².

²⁰ H. UMBACH, Himmel, S. 67.

²¹ Denkmal Kirche, S. 7.

²² H. UMBACH, Himmel, S. 67. Zum Zeichenbegriff zuletzt: D. ZILLESSEN, Religionspädagogik.