

Raum geben: Bedeutungen des Raumes für Gottesdienst, Seelsorge, Bildung und Diakonie

Helmut Schwier, Wolfgang Drechsel, Ingrid Schoberth
und Heinz Schmidt

Der Kirchenraum gewinnt seit einigen Jahren neue Aufmerksamkeit in evangelischer Theologie und Pädagogik. Als besonderer Ort, an dem gelebter Glaube oft seit Jahrhunderten Gestalt gefunden hat, wird der Kirchenraum wieder entdeckt: als Ort des Gebets in Lob, Klage und Fürbitte, als Ort der Verkündigung und der Sakramente, als Ort von Konzerten und Kunstwerken, als Ort für Ruhe und Besinnung, als Freiraum für den Menschen. In Auseinandersetzung mit den jeweils sichtbaren Spuren der Tradition können hier die Botschaft des Christentums wahrgenommen und verstanden sowie eigene Zugänge zu Spiritualität und Gottesdienst entwickelt werden.

Im Folgenden werden die Bedeutungen des Raumes praktisch-theologisch reflektiert und neue Perspektiven angedeutet. Dies geschieht aus gottesdienstlicher, seelsorglicher, pädagogischer und diakonischer Sicht.¹

A. Dem Glauben Raum geben – gottesdienstliche Perspektiven

„Wir nehmen wahr, dass sich immer mehr Menschen nach ‚heiligen Räumen‘ sehnen: nach Rastplätzen für ihre Seele, nach Freiräumen für ihr Denken, nach Oasen für ihr Gebet sowie nach Feierorten für ihr Leben. Wir erleben, dass Menschen unsere Kirchen in Situationen der Not, des Entsetzens und des Schreckens aufsuchen – ganz gleich, ob sie Kirchenmitglieder sind oder nicht. Wir wissen, dass unsere Kirchengebäude hilf-

1 Die einzelnen Abschnitte wurden von den derzeitigen Heidelberger Praktischen Theologen verfasst: Abs. A von Helmut Schwier, Abs. B von Wolfgang Drechsel, Abs. C von Ingrid Schoberth, Abs. D von Heinz Schmidt.

reiche Zeichen des Anderen in einer diesseitigen Welt und Wegweiser für Sinn in einer fragenden Welt sind.“

Mit diesen Worten beginnt die Erklärung des Evangelischen Kirchbautages von 2002.² Sie fasst Erfahrungen zusammen, die viele Menschen vor allem in der City-Kirchen-Arbeit und Kirchenpädagogik mit ihrer kreativen Fülle an unterschiedlichen Angeboten gemacht haben und steht ebenso noch unter dem Eindruck der Raum- und Sinnsuche nach den Katastrophen des Jahres 2001. Zu Recht werden in der Erklärung die Kirchenräume beschrieben als „Schatzkammern des christlichen Glaubens“, als „Kraftorte“, „gestaltete Räume“ und „Freiräume“.³ An die Verantwortlichen in Landeskirchen und Kirchengemeinden wird schließlich appelliert: „Es ist höchste Zeit für den Aufbruch. Lassen sie uns gemeinsam die überkommenen und die verborgenen Schätze und Chancen unserer Kirchenräume neu entdecken und zur Geltung bringen!“⁴ Dies zeigte Wirkungen z. B. bei dem Sachthema der EKD-Synode 2003,⁵ aber auch in vielen Aufbrüchen vor Ort.⁶ Dass inzwischen jedoch auch verstärkt über die Stilllegung oder Fremdnutzung von Kirchengebäuden nachgedacht werden muss, ist außerordentlich schmerzhaft, gehört aber zur Realistik, die auch angesichts emphatischer Appelle zur Geltung gelangt.⁷

2 Leipziger Erklärung des 24. Evangelischen Kirchbautages 2002, dokumentiert in: Rainer Bürgel/Andreas Nohr (Hgg.), Spuren hinterlassen ..., 25 Kirchbautage seit 1946, Hamburg 2005, 321f.

3 Leipziger Erklärung, in: Bürgel/Nohr, Spuren hinterlassen, 322f.

4 Leipziger Erklärung, in: Bürgel/Nohr, Spuren hinterlassen, 323.

5 Vgl. Bürgel/Nohr, Spuren hinterlassen, 323 Anm.2.

6 Vgl. hierzu den Beitrag von Hartmut Rupp im vorliegenden Band.

7 Dies zeigt auch das sog. „Maulbronner Manifest“ des 25. Evangelischen Kirchbautages von 2005: „Die Kirchengebäude sind Seelen, Gedächtnis und Gewissen unserer Dörfer und Städte, in denen wir wurzeln; sie sind unaufgebbares Kulturgut der Allgemeinheit. Wir ermutigen unsere Kirchengemeinden und die Verantwortlichen in den Kommunen, die Kirchengebäude zu erhalten und sie mit Leben zu füllen. Ist der Erhalt der Kirchengebäude bedroht, ist folgendes zu beachten ...“ (Helge Adolphsen/Andreas Nohr [Hgg.], Glauben sichtbar machen. Herausforderungen an Kirche, Kunst und Kirchenbau. Berichte und Ergebnisse des 25. Evangelischen Kirchbautages 29. September bis 2. Oktober 2005 in Stuttgart, Hamburg 2006, 5). Diese Herausforderung war auch auf vorherigen Kirchbautagen – z. B. im Zusammenhang der vielen vom Verfall bedrohten ostdeutschen Kirchen – ausführlich diskutiert worden; herausragend ist hier das sog. „Magdeburger Manifest“ von 1996 (vgl. Bürgel/Nohr, Spuren hinterlassen, 316–318). Seit einigen Jahren gewinnt die Fragestellung jedoch neue Brisanz in vielen Regionen (vgl. auch Bürgel/Nohr, 319f: Schlusswort des Hamburger Kirchbautages 1999). In einigen Kirchen werden

In diesem Diskussionskontext werden nun die gottesdienstlichen Perspektiven bedacht und Gestaltungsfragen berücksichtigt.

1. Raum und Ritual

Raum und Ritual, Kirchenraum und Liturgie stehen in einem komplexen Wechselverhältnis: „Der Gottesdienst gestaltet den Raum und umgekehrt der Raum den Gottesdienst. Gottesdienstliches Geschehen ist raumabhängig und raumproduktiv zugleich.“⁸ Dieses Wechselverhältnis ist in der Geschichte des Kirchenbaus und der Liturgie in allen Phasen zu belegen: Es gilt für die Versammlungsformen der frühen Christen in Privathäusern, für die Hauskirchen und „Gemeindehäuser“ im 2. Jahrhundert, für die Entwicklung von Basilika und Zentralbau bis hin zu den modernen Kirchen.⁹ Die Raumabhängigkeit des Gottesdienstes wird heute sichtbar in der Verwiesenheit auf den je konkreten Kirchenraum, die Raumproduktivität, wenn nicht im Neubau, so doch in Innenrenovierungen und zeitweiligen Raumveränderungen oder Dekorationen (z. B. zum Erntedankfest oder zu Weihnachten). Meist ist es ein durch die Tradition vorgegebener Kirchenraum, in dem die Gottesdienste gefeiert werden. Die Kirche oder der Gottesdienstraum in einem Gemeindehaus stellen eine gebaute Vorgabe dar. Sie sind eine „feste“ Größe, können zwar entdeckt und erschlossen werden, ermöglichen und begrenzen aber auch gottesdienstliches Verhalten. Dabei ist auch heute der achsial strukturierte, auf eine „Bühne“ ausgerichtete Raum die Regel, während der auf eine Mitte zentrierte Gottesdienstraum eher die Ausnahme bildet.

Die Ausrichtung auf eine „Bühne“ verbindet sich mit Erinnerungen an andere Aufführungssituationen – z. B. in einem Konzertsaal oder Theater. Die Trennung in „Publikum“ und „Akteure“ ist zwar für den Gottesdienst

derzeit Liturgien und Arbeitshilfen zur Entwidmung bzw. Schließung eines Kirchengebäudes erarbeitet (vgl. www.velkd.de).

8 Klaus Raschzok: Kirchenbau und Kirchenraum, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber/Michael Meyer-Blanck/Karl-Heinrich Bieritz (Hgg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen 2003³, 391–412, hier 391.

9 Vgl. die Überblicke bei Rainer Volp: Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern, Bd.1, Gütersloh 1992, 181–213.280–298.347–500 und bei Karl-Heinrich Bieritz: Liturgik, Berlin/New York 2004, 86–122. Zum evangelischen Kirchenbau vgl. jetzt Helmut Umbach: Heilige Räume – Pforten des Himmels. Vom Umgang der Protestanten mit ihren Kirchen, Göttingen 2005, 227–293.

theologisch falsch, jedoch sowohl durch die genannte Raumausrichtung als auch und vor allem durch die jahrhundertealte Tradition pastorenzentrierter Gottesdienste überaus wirksam. Die Auffächerung liturgischer Dienste und die Beteiligung von Kirchenvorständen und Gemeindegliedern bei Lesungen, Fürbitten und Abendmahl hat diese Trennung aufgeweicht, aber nicht beseitigt. Die Gottesdienste mit einem Liturgen oder mit einer Liturgiegruppe, die auf einer „Bühne“ agieren, benötigen genaue Inszenierungen und sicheres Verhalten, Bewegungen und Agieren.¹⁰ Dabei sind nicht nur die Extreme zu vermeiden,¹¹ was mit etwas Erfahrung gelingen sollte, sondern Möglichkeiten zu praktischen Fortbildungen zu schaffen und zu nutzen, die die Raumvorgabe als zentralen Faktor berücksichtigen.

Der achsial strukturierte Kirchenraum beinhaltet ebenso wie die Grundform evangelischer Gottesdienste, die auf die Messe zurückgeht, einen Wegcharakter.¹² Dies prägt einerseits die verschiedenen Raumzonen wie Eingangsbereich, Kirchenschiff, Altarraum,¹³ lenkt den Blick andererseits auf die Notwendigkeit, den Raum zu begehen und sich in ihm zu bewegen. Kreative Gestaltungen können hierbei durchaus in Aufnahme liturgischer Traditionen erfolgen: Prozessionen der Gemeinde oder von Liturgiegruppen können die Wege, Richtungen und „Rastplätze“ des Raumes als Orte liturgischer Sequenzen entdecken. Unterschiedliche Gestaltungen des *Kyrie* oder *Gloria* können beispielsweise mitten im Kirchenraum sinnvoll sein. Ein evangelischer Kirchenchor muss den *Introitus* nicht immer von der Empore aus musizieren, sondern könnte im Eingang des Kirchenschiffs oder sich von dort aus in die Gemeinde hinein bewegend

10 Das Zerrbild eines falschen Verhaltens verleitete einmal einen Kollegen beim Einzug der Liturgiegruppe zur bissigen Bemerkung: „Jetzt kommt die Laienspiel-schar!“ Auch wenn hierin Zynismus und Kritikerattitüde mitschwingen, ist damit Richtiges scharf benannt: Liturginnen und Liturgen agieren in der Öffentlichkeit (der Gemeinde, der Welt und vor Gott) und brauchen daher „professionelles“ (statt „privates“) Verhalten.

11 Ich meine hier steifes ebenso wie lässiges Verhalten. Auch dabei „spielt“ der Raum natürlich mit: Bewegungen oder z. B. Segensgesten müssen in einer Kathedrale anders vorgenommen werden als in einem kleinen Gemeinderaum mit Wohnzimmeratmosphäre.

12 Thomas Klie nennt dies die „hodologische Achse“; vgl. ders.: Gottesdienst im Raum, in: Christian Grethlein/Günter Ruddat (Hgg.), Liturgisches Kompendium, Göttingen 2003, 260–281, hier 273–275.

13 Man kann dies auch als topologische, also als auf die Raumordnung bezogene Achse bezeichnen (vgl. Klie, Gottesdienst, 271–273).

singen. Die *Kommunion*¹⁴ beim Abendmahl findet ihren Ort am möglichst frei stehenden Altar. Die evangelische Tradition der Gestaltung dieser Sequenz weist eine große Stärke auf: Gemeinsames Essen und Trinken der um den Altar versammelten Gemeinde wird zum Zeichen der Gegenwart Gottes. Hier findet als Wegstation nun die „Mitte“, die von Christus eingenommen wird, ihre Raumgestalt; daher halte ich solche Gestaltung für angemessener als beispielsweise die Wandelkommunion, mit der sich andere Deutungen verbinden ließen. Die *Musik zum Ausgang*, die in den letzten Jahrzehnten als integraler Bestandteil eines Gottesdienstes entdeckt und durch Hinsetzen und Zuhören wertgeschätzt wurde, könnte erneut in ihrer liturgischen Funktion als Prozessionsmusik erkannt werden, die den Auszug der Gemeinde festlich begleitet.

All dies impliziert als grundlegende erste These, dass die Koinzidenz von Raum und Ritual im Vollzug zu erschließen ist.

2. Raum, Leib und Liturgie

Die Berücksichtigung der unlöslichen Leibbezogen- und Leibverhaftetheit des Menschen und aller seiner Sinne wird zu Recht immer wieder betont. Das 1999 als Agende für lutherische und unierte Kirchen und Gemeinden eingeführte „Evangelische Gottesdienstbuch“ benennt auf diesem Hintergrund als eines der sieben maßgeblichen Kriterien, dass gottesdienstliches Verhalten den ganzen Menschen einzubeziehen hat, skizziert dazu liturgiedidaktische Hilfen und nimmt auch die Raumdimension vorsichtig in den Blick.¹⁵ Dabei wird allerdings der fundamentale Zusammenhang von Raum und Körper bzw. Leib nicht mehr erwähnt, den Theologen unterschiedlicher Provenienz zu Recht als grundlegend bezeichnen.¹⁶

14 Ich halte es für sinnvoller, von der Kommunion zu sprechen oder vom gemeinsamen Essen und Trinken als – wie es oft geschieht – von der „Austeilung“, damit allmählich deutlich wird, dass es hier nicht um mechanisch vorgenommenes Verteilen der Oblaten bzw. Reichen des Kelches geht, sondern um gemeinsames Teilen und Anteil gewinnen am Mahl des Herrn.

15 Vgl. hierzu Helmut Schwier: Die Erneuerung der Agende. Zur Entstehung und Konzeption des „Evangelischen Gottesdienstbuches“, Hannover 2000, 400–402.483–488.493f.

16 Vgl. Traugott Stählin: Raum und Spiritualität. Zu einer Kirche von morgen, in: Rainer Volp (Hg.), „Denkmal Kirche?“. Erbe – Zeichen – Visionen, Darmstadt 1997, 81–91, hier 81f.85; Manfred Josuttis: Vom Umgang mit heiligen Räumen, in: Albrecht Grö-

Resümiert man die philosophisch-phänomenologischen Leibdiskurse, so kann formuliert werden, dass „Raumwahrnehmung und -interpretation leiblich vermittelt sind und insofern der Raum selbst als mit dem Leib und seinen Vollzügen konstitutiv verbunden angesehen werden muß.“¹⁷ Dieses philosophische Verständnis des Raumes als Existential eröffnet in systematisch-theologischer Perspektive die anschlussfähige Argumentation, dass die spezielle christliche Umgangsform mit dem Raum als Existential die Raumbezogenheit der Theologie auf das Kreuz als dem christologischen Bezugsort fokussiert, während sie im Abendmahl existentiell aktualisiert wird.¹⁸ Die Raumzeichen „Kreuz“ und „Altar“ gewinnen dadurch paradigmatische Bedeutung. Die evangelische Tradition der geöffneten Altarbibel ist als weiteres Raumzeichen hiermit zu verbinden: Die Raumpräsenz Gottes bleibt gebunden an das Medium der zu lesenden und auszulegenden Heiligen Schrift. Erst diese Kommunikation des Evangeliums ermöglicht, Gottes Präsenz im (Kirchen-) Raum mit Gewissheit zu glauben. Kreuz, Altartisch und Bibel lassen – zugespitzt formuliert – jeden Raum zum „heiligen Raum“ werden, allerdings nicht aufgrund ihrer bloßen materiellen Präsenz, sondern nur insofern sie als Raumzeichen qualifizierte Deutungsprozesse erfordern und freisetzen.

In der evangelischen Tradition wird heute deutlicher als früher erkannt, dass solche Deutungsprozesse, also die Kommunikation des Evangeliums, nicht auf den kognitiven Bereich zu beschränken sind. Die nicht hintergehbare Raum- und Leibbezogenheit des Menschen machen einen umfassenden und ganzheitlichen Zugang unumgänglich. Daher ist die Feier des Gottesdienstes der exemplarische – allerdings nicht der exklusive – Ort der Kommunikation des Evangeliums: In den Grundvollzügen des Gehens, Sitzens, Sprechens, Hörens, Singens und Essens begegnet der raum- und leibverhaftete Mensch auf vielfältige Art und Weise dem Gott, dessen Räumlichkeit (Kreuz) und Leibbezogenheit (Wort, Brot und Wein) samt seiner die Räumlichkeit, Leiblichkeit (und Zeitlichkeit) des Menschen ansprechenden wie vollendenden Fülle im Evangelium qualifiziert werden.

Liturgische Konsequenz ist dann zunächst die prinzipielle Einsicht, dass jeder christliche Gottesdienst die Kommunikation des Evangeliums

zinger/Johannes Lott (Hgg.), *Gelebte Religion*, FS Gert Otto, Rheinbach-Merzbach 1997, 241–251, hier 242f.

17 Elisabeth Jooß: *Raum. Eine theologische Interpretation*, Gütersloh 2005, 78; zu den verschiedenen philosophischen Raumdiskursen vgl. ebd., 29–78.

18 Vgl. Jooß, *Raum*, 241–250.

auf Leiblichkeit, Räumlichkeit und Zeitlichkeit¹⁹ des Menschen zu beziehen hat. Dies ist keine akzidentielle, sondern eine essentielle Bedingung christlicher Liturgie. Liturgiepraktische Konsequenzen zeigen sich in der Konkretisierung dieser Bedingung, also in der bewussten Gestaltung der genannten gottesdienstlichen Grundvollzüge. Sie sind in ihrer formal-inhaltlichen Vielfalt zu gestalten und für kreative Erweiterungen offen zu halten. Dass hierfür Kunst, Musik, Tanz und Theater kompetente wie provokative Bündnispartner wären, sollte auch für praktisch tätige Liturginnen und Liturgen eine selbstverständliche Einsicht werden.

Als zweite grundlegende These ist zu formulieren: Der christliche Gottesdienst ist der exemplarische Ort der Kommunikation des Evangeliums, insofern dort der Mensch unter den Bedingungen seiner Räumlichkeit, Leiblichkeit und Zeitlichkeit dem auf Raum, Zeit und Leib bezogenen Gott begegnet.

3. Religion braucht Raum

Welchen Raum braucht die christliche Religion heute? Welcher Raum ist angemessen? Welcher Raum bewahrt sie vor Besitzergreifung und Machtstreben? Traugott Stählin formuliert hierzu mit Recht: Sie braucht Räume und Gemeinden, die „weit und großzügig, ja auch großräumig, aber nicht imperial sind ... geisterfüllt, nicht kleinkariert, in denen die Proportionen stimmen, maßvolle Räume zur Geborgenheit, Herausforderung und Sensibilisierung des Menschen.“²⁰

Solche weiten, großzügigen und maßvollen (Kirchen-) Räume sind nicht an allen Orten einfach vorhanden. Aber es gilt sie zu entdecken, zu gestalten, zu erneuern oder auch neu zu bauen. Die Wechselwirkungen von Raum und Liturgie, Kirchengebäude und Gemeinde, Außen und Innen sind längst bekannt. Großzügige und maßvolle Kirchenräume sind Orte

19 Aufnahme und Transformation der Zeitlichkeit erfolgen im Gottesdienst wesentlich durch die Prägung des Kirchenjahres, die nicht nur in Lesungen und Liedern, sondern im Raum auch durch die Paramente Ausdruck findet. Dass Paramentik nicht nur als Textilkunst zu verstehen, sondern als umfassende Kunst der Bereitung weiterzuentwickeln ist, und der Raum nicht nur Vergangenheits- und Gegenwartsspuren, sondern auch Spuren der Zukunft aufweist, zeigt Klaus Raschzok: Ein zukunftsöffener Raum (Wilhelm Löhe). Zur Leistung des Kirchengebäudes für die christliche Lebenskunst, in: Matthias Ludwig (Hg.), Kunst – Raum – Kirche. Eine Festschrift für Horst Schwebel zum 65. Geburtstag, Lautertal 2005, 67–77.

20 Stählin, Raum, 88.

des Jubels und der Trauer, der Tränen und der Freude, sie entlasten vom Zwang zu Eloquenz und Dauerreflexion, verscheuchen den Hang zu Gemütlichkeit und Narzissmus und lassen räumliche Fremdheit befreiend wirken.²¹ Viel wäre bereits gewonnen, wenn Gemeinden, Kirchenvorstände, Pfarrerrinnen und Pfarrer auf die Stimme ihrer Kirchenräume neu zu hören lernten.

Die Kirchenräume sind „Schatzkammern des christlichen Glaubens“. Sie laden dazu ein, dem Glauben Raum zu geben, indem in ihnen das Evangelium vielgestaltig kommuniziert wird. Die Zeichen im Raum und die Kirche als Raumzeichen in der Öffentlichkeit setzen immer neue „Begehungen“ und „Lektüren“ frei. Dies lässt sie zu Orten des „Gottesfriedens“ in der und für die Gesellschaft werden²² und zum Lebensraum der christlichen Religion. Auch wenn dieser Lebensraum kleiner wird und Kirchen aufgegeben werden, so ist als dritte These festzuhalten: Das Kirchengebäude ist als Lebensraum der christlichen Religion zu bewahren, zu pflegen und zu erneuern; diesen Dienst schulden Kirchen und Gemeinden dem Evangelium und der Gesellschaft.

B. Raum geben – seelsorgliche Perspektiven

1. Die seelsorgliche Dimension des Kirchenraumes – eine Annäherung

„Manchmal, wenn ich grad so mitten in der Hektik des Einkaufens bin, suche ich mir eine offene Kirche. Und setze mich einfach hin. Ein bisschen Verweilen, ein bisschen Ruhe finden. Manchmal bleibt mein Blick an etwas hängen, an einer Säule, an einem Bild, an einem Lichtstrahl. Manchmal stelle ich mir so vor, wer hier alles schon gesessen ist. Manchmal schweifen die Gedanken nur so dahin. Vielleicht ist das auch schon so eine Art Gebet ... Auf alle Fälle, ich gehe dann anders, als ich reingekommen bin ...“

21 Vgl. hierzu Fulbert Steffensky: Der heilige Raum, der die Sehnsucht birgt, in: R. Bürgel/A. Nohr (Hgg.), Spuren hinterlassen, Hamburg 2005, 194–209; ders.: Schwarzbrot-Spiritualität, Stuttgart 2005, 25–51.

22 Vgl. hierzu Wolfgang Huber: Kirche als Zeichen in der Zeit – kulturelles Erbe und Sinnvermittlung für das 21. Jahrhundert, in: H. Adolphsen/A. Nohr (Hgg.), Glauben sichtbar machen. Herausforderungen an Kirche, Kunst und Kirchenbau, Hamburg 2006, 29–46.

Diese Sätze einer fünfundvierzigjährigen Frau, die sonst mit Kirche nicht viel Kontakt hat, können exemplarisch stehen für ein Erleben, wie es in unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation nicht selten zu finden ist.

Nun könnte die einem solchen Geschehen zugrunde liegende Haltung gerade aus praktisch-theologischer Perspektive eine Fülle an Fragen aufwerfen: Artikuliert sich hier nur ein Bedürfnis nach Ruhe? Kann man ein solches Geschehen irgendwie als „religiös“ bezeichnen? Wie wäre dann sein Verhältnis zum explizit Christlichen, für das Kirche doch „eigentlich“ steht? Lässt sich so über Gebet sprechen? Usw.

Ich möchte an dieser Stelle die These aufstellen, dass bereits in solch einem „harmlosen und alltäglichen“ Geschehen eine seelsorgliche Dimension zum Ausdruck kommt. Eine seelsorgliche Dimension, die zugleich eine tiefgreifende Anfrage an die gegenwärtig praktizierte Seelsorge wie auch Seelsorgetheorie in sich birgt. Das heißt konkret: Es stellt sich die Frage, ob das Einbeziehen des christlich konnotierten und geprägten Raumes, sei es als konkreter Kirchenraum oder als deutungsgebender Rahmen von Seelsorge, nicht eine zentrale Wahrnehmungsperspektive in die Seelsorge einführt, die über die strukturelle Engführung der reinen Personorientierung in der Seelsorge der letzten dreißig Jahre wesentlich hinausgeht.

Stellen wir also die Frage nach der seelsorglichen Dimension des Geschehens „eine Frau setzt sich – mitten in der Hektik des Alltags – in eine Kirche“. Dabei ist sie allein. Eine Situation, die zuerst einmal allen Vorstellungen von Seelsorge als einem Geschehen zwischen (mindestens) zwei Personen, von Seelsorge als „Begleitung“ durch einen Seelsorger, eine Seelsorgerin, widerspricht. Diese Frau sucht Ruhe, innere Versammlung oder etwas Ähnliches, was aus ihrer Perspektive die Gegenwart einer zweiten Person gerade ausschließt. Und doch ist dieser Blick nach innen kein einsamer Blick, sondern er basiert auf einer Art Gehaltensein, das dieses besondere Sich-Versammeln gerade erst ermöglicht.

Was aber hält? Diese Frau hat sich – durchaus bewusst – einen Kirchenraum ausgesucht; sie setzt sich nicht ins Café, auf eine Parkbank oder an sonst einen ruhigen Ort. Sie sucht sich einen Rahmen für ihr Alleinsein, der als Rahmen immer auch einen Gegenpol zu diesem Alleinsein repräsentiert: Im Kirchenraum begegnet sie einer Form von tragendem Leben in ganz unterschiedlichen Formen, in einer geschichtsträchtigen und zugleich gegenwärtigen Form. In der Architektur – als Stein gewordenem Glauben, in Stil und Ausführung selbst wiederum auf langen

Traditionen aufruhend. In der Einrichtung – vom Altar über das Kreuz bis zur Kanzel, in den einzelnen Symbolen, Bildern usw., die alle auf eine lange Überlieferungsgeschichte im christlichen Deutungshorizont und zugleich auf eine immer auch gegenwärtige Praxis verweisen. Im Wissen um das Leben, mit dem Gläubige (und vielleicht auch, wie die Besucherin selbst, nicht unmittelbar sich als gläubig bezeichnende Menschen) diesen Kirchenraum gefüllt haben und weiter füllen werden.

Im Kirchenraum begegnet sie einer ganz eigenen Sicht von Wirklichkeit, im Sinne von christlicher Lebensdeutung, als Geschichte und als Gegenwart, die gefüllt ist durch das Leben all derer, die sich innerhalb dieses Rahmens bewegt haben und bewegen und so eine Perspektive finden für ihr eigenes Leben.

Dabei weist diese Perspektive in all ihren einzelnen Elementen, von den Altarsymbolen über den Lichtstrahl, der seine Brechung durch die Kirchenfenster erhält, bis hin zu dem in diesem Raum eingegangenen Leben der Gläubigen, über sich selbst hinaus. Sie verweist auf den tragenden Grund all dieses Raumgeschehens, von dem her und auf den hin all diese Elemente ausgerichtet sind. Wenn auch immer in medial vermittelter Weise – sie verweisen auf Gott.

Und das heißt: Wer – im Sinne einer Einkehr o. Ä. – bewusst eine Kirche aufsucht, findet dort, dass nicht nur der Raum selbst eine stabilisierende, (mit-)tragende Funktion hat (wie sie jedem Raume innewohnt), sondern dass dieser Raum über sich selbst hinausweist auf denjenigen, der auch ihn (als Raum) und all die menschlichen Subjekte in ihm trägt.

Dies muss das den Kirchenraum betretende Individuum sich nicht unbedingt immer bewusst machen. Es reicht, wenn es im Sinne einer Suche nach Ruhe oder Einkehr (und nicht allein nur aus objektivierendem, z. B. kunsthistorischem Interesse) sich auf diesen Kirchenraum einlässt. So begibt es sich selbst hinein in eine Hermeneutik der Situation, in eine Hermeneutik des Raumes, die es selbst auslegt, selbst dann, wenn das Individuum nur mit sich selbst beschäftigt ist, ja, die gerade – im Sinne von Gehaltensein – das Sich-mit-sich-selbst-Beschäftigen ermöglicht.

Auf psychologischer Ebene lässt sich dies mit dem englischen Psychoanalytiker D.W. Winnicott als Alleinseinkönnen in Gegenwart eines Anderen beschreiben. Das Bedürfnis des Individuums nach einem „Zwischenraum“, in dem es ausruhen kann von der mühsamen „Aufgabe, innere und äußere Realität voneinander getrennt und doch in wechselseitiger Verbindung zu halten“, findet die Möglichkeit einer Entfaltung gerade dadurch, dass der Kirchenraum einen solchen stabilen „Zwischenraum“

in der Außenwelt repräsentiert.²³ Der Kirchenraum wird zum „container“ (im Sinne des Psychoanalytikers Bion), in den Belastendes, Verwirrendes, Beunruhigendes eingefüllt, eingelegt werden kann, was wiederum innere Ruhe, Einkehr, Sich-Versammeln ermöglicht.²⁴ Wobei der Deutungsrahmen des Raumes solche Einkehr immer auch gestaltet und strukturiert. D.h. dann aber: Es ist gerade die De-Zentrierung des Raumes, der Verweis auf das *extra me*, der dem Individuum die Beschäftigung mit sich selbst ermöglicht.

Von daher lässt sich dann aber – aus theologischer Perspektive – das „Alleinsein unserer Kirchenbesucherin“ durchaus als ein Beziehungsgeschehen verstehen: als ein Beziehungsgeschehen zwischen dem Raum und dem Ich. Zwischen dem Kirchenraum in seiner tragenden Funktion und einem auf der Basis dieses Getragenseins etwas für sich selbst suchenden Individuums. Wobei alle Elemente dieses Beziehungsgeschehens in ihrem „Über-sich-selbst-Hinausweisen“ auf die Grundperspektive und die Ausrichtung desselben aufmerksam machen, dass das eigentliche Subjekt dieses Geschehens Gott ist.

2. „Raum geben“ – als Metapher für Seelsorgetheorie und -praxis

Lässt sich das Vorausgehende verstehen als die „seelsorgliche Dimension“ dessen, was unsere Kirchenbesucherin erlebt und was in diesem Erleben mit ihr geschieht, so lässt sich dann aber auch die Frage stellen: Hat ein solches Verständnis von „seelsorglich“ Rückwirkungen auf das Verständnis von Seelsorgetheorie und -praxis, die ja durch die Begegnung von (mindestens) zwei Personen konstituiert ist? Und in der Konsequenz, inwiefern ist der Gedanke des Raumes – sei er nun konkret oder im übertragenen Sinne gebraucht – von Bedeutung für das Selbstverständnis des Seelsorgers, der Seelsorgerin?

Dabei beinhaltet die oben ausgeführte theologische Wahrnehmung zuallererst eine zentrale Feststellung: Wenn denn die De-Zentrierung der Subjekte, wenn der Verweis des Gesamtgeschehens „über sich selbst

23 Donald W. Winnicott: Vom Spiel zur Kreativität, Stuttgart 1987⁴, 11. Im Sinne einer Einführung in die Winnicott'sche Theoriebildung vgl. Wolfgang Drechsel: Pastoralpsychologische Bibelarbeit. Ein Verstehens- und Praxismodell gegenwärtiger Bibelerfahrung, Stuttgart 1994, 149–184.

24 Zu „container“/„contained“ bei Bion vgl. Wolfgang Wiedemann: Krankenhausseelsorge und verrückte Reaktionen. Das Heilsame an psychotischer Konfliktbewältigung, Göttingen 1996, 95–105.

hinaus“ als – aus theologischer Perspektive – konstitutiv für eine „seelsorgliche Dimension“ angesehen werden kann, dann kann und darf Seelsorge nicht auf ein zwischenmenschliches Beziehungsgeschehen zwischen zwei konkreten Personen reduziert werden, wie es lange Zeit in Seelsorgepraxis und -theorie *common sense* gewesen ist. D.h.: Selbstverständlich geht es nicht darum, die Qualität der Beziehungsorientierung und Gesprächsführung usw. zu schmälern oder gar zu verwerfen, die die beratende Seelsorge im Sinne einer konstitutiven Bedingung jedes konkreten Seelsorgegeschehens entdeckt und ins allgemeine praktisch-theologische Bewusstsein gehoben hat. Es geht allerdings um eine Grundperspektive von Seelsorge, die sich in der Frage zusammenfassen lässt: Wenn ich denn als Seelsorger, Seelsorgerin mit aller personbezogenen und methodischen Kompetenz als ein autonomes Subjekt ein Gespräch führe, das auf die Selbstentfaltung, Stärkung von Autonomie des Gegenübers ausgerichtet ist, wie gelingt es mir dann, gleichzeitig den Gedanken zu denken und zu realisieren, dass das eigentliche Subjekt dieses Geschehens Gott ist?

Und diese Frage hat Konsequenzen: Sie stellt die über dreißig Jahre vorherrschende Metapher für das Seelsorgegeschehen zutiefst in Frage, nämlich dass Seelsorge als „Begleitung“ zu verstehen sei. Denn dieser Begleitungs-begriff reduziert das Seelsorgegeschehen auf die unmittelbare Beziehungssituation: Ein Seelsorger, eine Seelsorgerin begleitet ein konkretes Gegenüber auf seinem Lebensweg. Dabei ist die Abgrenzungsfunktion dieses Begriffes durchaus plausibel: Sie wendet sich gegen jegliche Form der autoritären Machtausübung, insbesondere jeglicher Pastoralmacht: Wer begleitet, lässt sein Gegenüber den Weg bestimmen, steht ihm zur Seite, auf seiner Ebene und lässt sich somit auch betroffen machen. Er steht nicht über ihm und sagt, wo es lang geht; steht nicht hinter ihm und schiebt, und läuft nicht voran und zeigt, wo es hingehet – sondern überlässt ihm – unterstützend – seine freie Entfaltung. Und in diesem Geschehen soll die befreiende Kraft des Evangeliums zum Ausdruck kommen. Allerdings bleibt dabei gänzlich unberücksichtigt, dass auf diese Weise das Seelsorge treibende Individuum letztlich in einer permanenten Überforderungssituation steht: Das, was nur Gott als tragendes Subjekt des ganzen Geschehens „leisten“ kann, muss vom Seelsorger, der Seelsorgerin als konkrete Person quasi autonom geleistet und eingeholt werden, und zwar in der reinen Gegenwart des konkreten Geschehens. In der Reduktion der Seelsorge auf den Begleitungs-begriff und seine Konzentration auf das Beziehungsgeschehen allein bleibt die Dimension ausgeklammert, dass die Gottesbeziehung auch den Seelsor-

ger und das ganze Seelsorgegeschehen trägt und so – über die reine Gegenwart hinaus – immer auch eine überindividuelle Dimension christlichen Lebens in Bezug auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eröffnet. Als exemplarischer Ausdruck für diese Problematik kann das Thema des Umgangs mit dem „Religiösen“, sonderlich das Einbringen biblischer Texte und Traditionen, in der Seelsorge angesehen werden, das über weite Strecken nur als defizitär beschrieben werden kann.

Von daher lässt sich dann aber die Frage stellen, inwiefern nicht das oben entfaltete Geschehen im Kirchenraum in seiner seelsorglichen Dimension auf eine Metapher hinweist, von deren symbolischer Qualität her und auf die hin Seelsorge auch ihre geistliche Dimension wiedergewinnen kann. Es stellt sich die Frage nach *Seelsorge als Raum geben*.

Dabei ist als Erstes darauf hinzuweisen, dass in jedem Seelsorgegespräch allein durch die Vorstellung als „Pfarrer“, als „Seelsorgerin“ bereits ein Rahmen für das folgende Gespräch eröffnet ist, der durch den christlichen Wirklichkeits- und Wirklichkeitsdeutungshorizont gestaltet und geprägt ist und der – analog zum konkreten Kirchenraum – einen überindividuellen Horizont eröffnet, innerhalb dessen das folgende Gespräch angesiedelt ist, um welche Themen es auch immer kreist (so denn der Seelsorger, die Seelsorgerin dies auch wahrnimmt). In diesem Sinne ist alles aktive Raum-Eröffnen durch die Gesprächsführung des Seelsorgers, der Seelsorgerin immer schon eingebettet in einen größeren Raum, den man sich vorstellen kann analog zum Kirchenraum: Seine „Wände“ – als haltende und stabilitätsgebende Begrenzung – sind bestimmt durch den christlichen Wirklichkeitsdeutungshorizont, strukturieren und formen das, was sich inhaltlich im Gespräch ereignet. Sie sind der hermeneutische Horizont, der weit über die Privatheit des Seelsorgers, der Seelsorgerin hinausgeht und dieses konkrete Geschehen immer auch in eine Geschichte einbindet, die dieses rein gegenwartsbezogene Gespräch mit christlichem Leben und christlicher Lebensdeutung der Vergangenheit, aber auch der Zukunft verbindet.

Und in diesen „Raum eintreten“ beinhaltet immer auch, dass Seelsorger und Gegenüber gemeinsam eintreten – umfassen von dem und bezogen auf das eigentliche Subjekt dieses Geschehens, das beide trägt, trotz aller Aktivität und Tätigkeit des Seelsorgers: Wer in einen Raum eintritt, kann diesen selbst nicht setzen, bauen oder schaffen.

Dies artikuliert sich exemplarisch in der Machtfrage: Selbst wenn im Seelsorgegespräch Macht immer eine Rolle spielt (der Seelsorger ist ausgebildet, sprachfähig, hat mehr oder weniger therapeutische Kompetenz, ist nicht in die Fragen oder Probleme des Gegenübers involviert

usw.), so wird durch das gemeinsame Eintreten in den „Raum der Seelsorge“ diese Macht immer auch in Frage gestellt: Vor Gott stehen Seelsorger, Seelsorgerin und das Gegenüber auf einer gemeinsamen Ebene. Und dies beinhaltet die radikale Infragestellung jeglicher Kolonialisierung des Gegenübers im Sinne einer Festschreibung auf die (therapeutisch orientierte) Defizitperspektive, die letztlich immer die Deutungshoheit und -macht des Seelsorgers implizieren würde.

So beinhaltet das „Raum geben“ in der Seelsorge in seinem überindividuellen christlichen Gesamthorizont immer auch eine Hermeneutik des „Verdachts“ gegenüber allen Bemächtigungstendenzen durch den Seelsorger selbst und es gehört zu seinen Aufgaben, diese Situation sich selbstreflexiv immer wieder neu anzueignen.

Auf dieser Basis hat dann der „Seelsorgeraum“ – wie auch der Kirchenraum – eine „container-Funktion“. Er bietet die Möglichkeit, Belastendes, Unverdautes, Unverarbeitetes unterzubringen, wobei – und hier ist die aktive Funktion des Seelsorgers, der Seelsorgerin angesiedelt – durch Gegenwart des Seelsorgers als realer zweiter Person und seine Gesprächsführung auch die Möglichkeit besteht, belastende Themen nicht nur unterzubringen und abzugeben, sondern auch Hilfestellung zu finden, konkret mit ihnen umzugehen.

Wobei durch das gemeinsame Sein im Raum immer auch deutlich wird, dass es nicht nur um Probleme, Lebensfragen, Sinnfindung gehen muss, sondern das gemeinsame Verweilen im Seelsorgeraum immer auch die Möglichkeit des schlichten Verweilens, des Anschauens des Schönen, der Würdigung des konkreten Lebens des Gegenübers beinhaltet.

So kann sich das „Raum geben“ in der Seelsorge entfalten als ein neuer Kon-Text des Gegenübers, der eine neue Perspektive der Selbstwahrnehmung innerhalb eines christlichen Deutungshorizontes eröffnet; als ein „Zwischenraum“ im Sinne Winnicotts, in dem das Individuum ausruhen kann von der mühsamen Aufgabe, Innenwelt und Außenwelt zusammenzubringen und auseinander zu halten, aus dem es dann gestärkt und mit einer neuen Perspektive für diese Aufgaben wieder heraustreten kann.

Dies beinhaltet dann, dass das Raum-Geben in der Seelsorge sich auf eine vielschichtige Weise artikulieren kann: Es geht – um nur einige Beispiele zu nennen – ganz konkret um einen Zeitraum, der angeboten wird, was für das Gegenüber beinhaltet: „Raum für mich“.

Es geht um einen fundamentalen Raum des Wahrgenommenseins, der Akzeptanz und des Gewürdigseins.²⁵ Es geht um einen Gesprächsraum, in dem geplaudert, diskutiert und auch geschwiegen werden kann, und um einen Erzählraum, in dem das da sein darf, was erzählt sein will. Sei es die große Geschichte des eigenen Lebens, seien es die kleinen Geschichten aus dem alltäglichen Leben, sei es jedes Mal die eine und gleiche Geschichte. Es geht um einen Geschichtsraum, in dem eigene Geschichte gefunden und erfunden werden kann, um dann in einen größeren Kontext gestellt werden zu können. Es geht um einen Lebensraum, in dem Freude, Lebendigkeit usw. sich entfalten können. Es geht um Spielraum und Schutzraum, um einen Raum für Körperlichkeit und um einen Deutungsraum, in dem Eigenes wahrgenommen werden kann, indem das Gegenüber sich betrachtet als Gesehenes mit den Augen Gottes usw.

So findet Seelsorge in der Metapher des Raum-Gebens ein Bild, das durchaus in seiner Analogie zur Situation unserer Kirchenbesucherin verstanden werden kann. Ein Bild, das vom „Alleinsein in Gegenwart eines Anderen“ her darauf aufmerksam macht, dass auch das konkrete Seelsorgegeschehen in seinem Beziehungscharakter in seiner De-Zentrierung des Selbst sowohl den Seelsorger, die Seelsorgerin als auch ihr Gegenüber umfasst, dass das eigentliche Subjekt der Seelsorge Gott ist. Ob dies nun im Gespräch zum Thema wird oder nicht.

So wäre es ein zwar bescheidenes, zugleich aber auch hochgestecktes Ziel für die Seelsorge, wenn der Seelsorgepartner, die Seelsorgepartnerin am Schluss mit unserer Kirchenbesucherin sagen kann: „Zumindest gehe ich anders, als ich reingekommen bin.“

25 Zum Folgenden vgl. Wolfgang Drechsel: Das Schweigen der Hirten? Altenseelsorge als (kein) Thema poimenischer Theoriebildung, in: Susanne Kobler-von Komorowski/Heinz Schmidt (Hgg.), Seelsorge im Alter. Herausforderung für den Pflegealltag, Heidelberg 2005, 45–63, hier 61–63. Vgl. daneben auch die Ausführungen von Ulrike Wagner-Rau zum Segensraum: Dies., Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart 2000, 122–150.

C. Religiöse Bildung im Raum – eine religionspädagogische Orientierung

1. Raum als unmittelbarer Raum

Eine religionspädagogische Orientierung beginnt mit dem Kirchenraum, mit dem Kirchengebäude: Dieser Raum eröffnet eine religionspädagogische Beschreibung dessen, was Raum und religiöse Bildung verbindet. In diesen unmittelbaren Kirchenraum, das Gebäude einer Kirche, der Peterskirche vielleicht, gelangt man nicht, indem man seinen Schritt in Gleichmütigkeit fortsetzt, sondern man gelangt hinein, indem man die Schwellen überschreitet, hineingeht in den Kirchenraum – manchmal viele Stufen hinaufgeht zum Kirchentor, manchmal nur wenige kleine Stufen bewältigt, um die Türe zur Kirche zu öffnen. Dieses Bild, in den Kirchenraum hineingehen, die Schwelle überschreiten, ist ein Bild für religiöse Bildung; es zeigt an, dass Schritte zu gehen sind, dass Schwellen zu bewältigen sind, die hineinführen in christliche Religion, wie sie im Gottesdienst der Gemeinde exemplarisch gefeiert wird.

Diese Schwelle zu überschreiten, diesen Schritt Stufe um Stufe um Stufe bewältigen, ist das Kennzeichen der Lernprozesse, die mit SchülerInnen zu gehen sind, damit sich christliche Religion Schritt um Schritt erschließt. Das heißt nun aber auch nicht mit einem Mal, sondern langsam, das heißt auch Schritt um Schritt mit der Möglichkeit, die Schritte nicht fortzusetzen. SchülerInnen auf diesem Weg hinein in christliche Religion zu begleiten ist die Aufgabe religiöser Bildung; das Hineingehen in einen für sie oft sehr fremden Raum, den sie nicht kennen und der diese Schritte braucht ‚hinein in ein Heiligtum‘, in dem sich neue Aspekte auftun, in dem das je eigene Leben noch einmal ganz neu in den Blick kommt.

Christliche Religion stellt für viele SchülerInnen eine hohe Schwelle dar; meistens gehen sie an der Kirche vorbei, wagen nicht den Schritt, Stufe um Stufe hinein, aus ihrer ihnen vertrauten Lebenswelt heraus. Kirche ist vielen SchülerInnen fremd, unwirtlich und unzugänglich. Diese Voraussetzung muss in religiösen Bildungsprozessen immer beachtet werden, um Wege zu bahnen, die ihnen ermöglichen hineinzugehen in die Kirche, hineinzufinden in christliche Religion. Darin liegt nun aber auch eine Chance religiöser Bildungsprozesse: das Fremde oder wenig Vertraute an christlicher Religion für sie zugänglich zu machen. SchülerInnen sind neugierig auf der Suche nach dem eigenen Leben, sind getragen und manchmal getrieben von der Sehnsucht nach Hoffnung, sind bedürftig nach Orientierung in einer unübersichtlichen Welt. Sich auf diesen

Raum zuzubewegen, Schritte hineinzuwagen in christliche Religion – dazu muss religiöse Bildung verhelfen: tastend und langsam, geduldig und respektvoll und die Schwelle zu christlicher Religion erniedrigen. Die Präsenz des unmittelbaren Kirchen-Raumes ist ein Bild für religiöse Bildungsprozesse, die nicht irgendwohin führen, sondern die christliche Religion für SchülerInnen eröffnen.

Raum fungiert in religiösen Bildungsprozessen auch als Metapher. Das will ich nun im Folgenden weiter phänomenologisch ausschreiten.

2. Raum als Ort der Begegnung

Religiöse Bildungsprozesse schaffen einen Raum der Begegnung: Hier ist von den Überlegungen Martin Bubers zu lernen, der die erzieherische Begegnung von Lehrenden und Lernenden besonders in den Blick genommen hat. In seinen „Reden über Erziehung“²⁶ macht er auf das aufmerksam, was auch für religiöse Bildungsprozesse notwendig zu bedenken ist, damit Lehrende wie Lernende in die Dynamik des Lernens hineinfinden. Dabei ist der Erzieher nur einer unter Vielen, die hier beteiligt sind; und doch hat er mit seiner ganzen Person eine besondere Aufgabe, indem er ausgreift auf eine Begegnung, die Vertrauen stiftet:

„Vertrauen bedeutet die für den Jugendlichen, den die unzuverlässige Welt erschreckt und enttäuscht, befreiende Einsicht, daß es eine menschliche Wahrheit, die Wahrheit menschlicher Existenz gibt.“²⁷

Mit dem Anderen, dem Lehrenden, kann der Schüler entdecken, wie es gelingen kann miteinander zu lernen und zu leben; am Anderen und mit dem Anderen wird es möglich zu sehen, dass die, wie sie Buber nennt, ‚unzuverlässige Welt‘ eben nicht alles ist, sondern dass es Erfahrungen miteinander geben kann, die auf eine verlässliche Welt verweisen: Die unzuverlässige Welt wird in der Erfahrung mit dem Anderen zu einer verlässlichen Welt. Freilich ist dieses Ideal einer gelingenden Begegnung von Lehrer und Schüler nicht immer gegeben, auch wenn dieses Anliegen Bubers dem religiösen Bildungsprozess eine besondere Signatur gibt. Dieses gemeinsame Lernen in der erzieherischen Begegnung führt

26 Martin Buber: Reden über Erziehung. Nachdruck der Erstausgabe von 1953, Heidelberg 1986.

27 Buber, Über Charaktererziehung, in: ders., Reden über Erziehung, 70.

in ein Lernen, in dem sich beide formen lassen: „Auf die Ganzheit des Zöglings wirkt nun die Ganzheit des Erziehers wahrhaft ein ...“²⁸, ohne dass der Erzieher nun ein besonders sittliches Genie sein muss;

„aber er muß ein ganzer lebendiger Mensch sein, der sich seinen Mitmenschen unmittelbar mitteilt: seine Lebendigkeit strahlt auf sie aus und beeinflusst sie gerade dann am stärksten und reinsten, wenn er gar nicht daran denkt, sie beeinflussen zu wollen.“²⁹

Dieses nicht intentionale Geschehen erzieherischer Begegnung prägt auf je eigene Weise das Lernen, das Buber als Charaktererziehung bezeichnet. Es führt in

„manches, indem es Übereinstimmung, Nachahmung, Sehnsucht, Streben erweckt, anderes, indem es Fragen, Zweifel, Abneigung, Widerstand erzeugt; gerade durch das Ineinandergreifen der verschiedenartigen, einander entgegengesetzten Wirkungen wird der Charakter geprägt.“³⁰

Der religiöse Lernprozess, der sich im Raum dieser Begegnung von Lehrenden und Lernenden ereignet, ermöglicht ein Lernen, das SchülerInnen nicht nur Wissen vermittelt, sondern sie daran beteiligt, in ein verlässliches Leben hineinzugehen, das Vertrauen eröffnet und Übersichtlichkeit in der Unübersichtlichkeit gegenwärtigen Lebens einträgt, das trägt.

3. Raum als Schulraum

Innerhalb dieser religionspädagogischen Orientierung führt das Nachdenken über den Raum religiöser Bildung in den Schulraum. Es ist der Ort, an dem SchülerInnen lernen, der Ort, in dem sie viel Zeit verbringen und der in besonderer Weise auch dazu geeignet sein muss, ins Lernen zu führen. Freilich sind diese Räume der Schule dazu nicht immer in der Lage. Der Pädagoge Horst Rumpf hat in überzeugender Weise gezeigt, dass Schule eigentlich kein Raum ist, in dem gelebt wird, sondern dass Schule und Leben scheinbar auseinander gerissen sind: Darum wendet er sich gegen Schule als einen disziplinarischen Kunstraum und sucht

28 Buber, Über Charaktererziehung, 68.

29 Buber, Über Charaktererziehung, 68.

30 Buber, Über Charaktererziehung, 69.

nach einer Möglichkeit, Schule wieder zu einem ästhetischen Kunstraum werden zu lassen, damit „das Miteinander von Menschen in ihren Bemühungen, sich die Welt fremd und vertraut werden zu lassen, unterströmt sein könne vom spielerischen Geist der Weltzuwendung, die in unserer Tradition von Schiller und Herbart bis zu Nietzsche und Adorno ästhetisch heißt.“³¹ Beides wäre das, was Schule sein müsste, gleichsam ein Spielraum und ein Wissensraum, damit lebendiges Lernen möglich wird.

Rumpf markiert die Schule/Schulräume heute sehr drastisch. Schule ist nicht nur präsent, sondern sie markiert eine Grenzlinie zwischen Alltagswelt und Schulwelt. Die Schulgebäude des 19. Jahrhunderts mit ihrem Burg- und Festungscharakter zeigen das deutlich. Sie strahlen auf ihre Weise eine Botschaft aus: Hier ist nicht mehr der diffuse und banale Alltag zu leben, vielmehr hier betritt man, auch über imposante Außentreppe und Treppenhäuser, die wie Vorhöfe wirken, eine Zone außerhalb der praktischen Alltagsgeschäfte. Und diese alten Schulgebäude setzen verschiedene Mittel ein, die Grenzen zum Alltag möglichst undurchlässig zu gestalten durch hohe Fenster, durch gewichtige Tore und Türen, die nicht gedankenlos ‚zu nehmen‘ sind.³²

Anders wiederum moderne Schulgebäude, die die Unterscheidung zur Alltagswelt in keiner Weise mehr zeigen; die moderne Stahlbetonarchitektur vieler Schulgebäude bietet keine Differenz mehr an und damit wird der Übergang von Schul- und Alltagswelt fließend. Ob nun Schulburg oder moderne Schularchitektur – was für ein Raum muss Schule heute sein, um ihn als Lebensraum für SchülerInnen und Lehrende lebbar zu halten? Ästhetischer Kunstraum vielleicht, der konzentriert auf ein lebendiges Lernen mit allen Sinnen und der doch Differenz zum gleichförmigen und manchmal gleichgültigen Alltag einzieht.

Die Wirkung, die von den Schulräumen ausgeht, ist dabei nicht zu unterschätzen. Und so kann man der Forderung Hartmut von Hentigs nur folgen, der immer wieder aufs Neue Schule als Lebensraum, dem auch architektonisch zu entsprechen ist, einfordert:

„Ist die Schule ein Lebensraum, muß sich der ganze Mensch in ihr entfalten können. In der neuen Schule wird darum versucht, soviel Belehrung wie möglich durch Erfahrung zu ersetzen oder doch durch Erfahrung zu ergänzen. Man lernt gleichsam auch *an* der

31 Horst Rumpf: Schule als Kunst-Raum. Über zweierlei Künstlichkeit, in: JRPäd 13, 1997, 129–143, hier 142f.

32 Vgl. Rumpf, Schule als Kunst-Raum, 129.

Schule und an dem in ihr vor sich gehenden Leben, nicht nur *in* der Schule – wie man sonst sagt und denkt.“³³

Um sich an der Schule als ganzer Mensch entfalten zu können, müssen auch die Räume und die Architektur des Schulraumes dieser Entfaltung zuarbeiten. Dieser Vision einer neuen Schule, wie sie von Hentig vorzeichnet, kommt auch nur ein Schulraum entgegen, der so gestaltet ist, dass er auch zu einem Lebensraum für SchülerInnen werden kann. Fulbert Steffensky formuliert dazu Wünsche für die Schule seiner Enkel, die darauf hinweisen, wie notwendig es ist, dass die Schulen zum Leben in ihnen verlocken sollen und zeigen sollen, welchen Charme es bedeuteten kann zu lernen, das hängt zweifelsohne auch an den Räumen, denn

„in häßlichen Schulen lebt und lernt man unwillig. Es geht nicht nur um die Schönheit der Gebäude. Die Freiheit des Geistes überlebt nur in einer Schulkultur, die ihm nicht widerspricht; in einer Kultur, in der das Gespräch wichtiger ist als das Diktat; in einer Kultur, in der die Höflichkeit nicht nur von unten nach oben verlangt wird; in einer Kultur, in der Weltwissen erworben wird und nicht nur Sachwissen.“³⁴

4. Raum als Text-Raum

Damit führt diese religionspädagogische Orientierung unmittelbar hinein in die Aufgabe religiöser Bildung, die im Rahmen einer Biblischen Didaktik auf Texträume ausgreift: Eine der wesentlichen Grundaufgaben religiöser Bildung ist damit benannt, die SchülerInnen in die fremde Welt biblischer Texte hineinführt und mit ihnen Wege der Begehung dieser Texträume erprobt. In neuen Überlegungen zur Biblischen Didaktik wird darum versucht, über die Wahrnehmung der Texträume biblischer Texte SchülerInnen anzuleiten, zu Bibellesern zu werden. Von Martin Luther her ist das besonders geboten, damit sich SchülerInnen christliche Religion auftut und sie selbst zum Umgang mit der Heiligen Schrift angeleitet werden. Ohne diese Teilhabe im Lesen der Heiligen Schrift bliebe christliche Religion den SchülerInnen verschlossen. Im Aufsuchen der biblischen

33 Hartmut von Hentig: Die Schule neu denken. Eine Übung in praktischer Vernunft. Eine zornige, aber nicht eifernde, eine radikale, aber nicht utopische Antwort auf Hoyerswerda und Mölln, Rostock und Solingen, München/Wien 1993, 226.

34 Fulbert Steffensky: Schwarzbrot-Spiritualität, Stuttgart 2005, 195.

Texte, im Ausschreiten der Texträume im Prozess der Wahrnehmung spüren SchülerInnen die Tradition christlicher Religion auf, lassen sich – wenn auch nur für einen Augenblick – auf diese Textwelt ein und suchen und erahnen die Tiefendimensionen des Lebens, die sich im Lesen und Wahrnehmen biblischer Texträume auftun.³⁵

5. Raum als spiritueller Raum

Religiöse Bildung eröffnet Räume christlicher Religion, indem sie die spirituellen Räume christlicher Religion erkundet und für SchülerInnen begehbar macht. Dieser pneumatologischen Gestalt von Lernprozessen wird entsprochen, indem Unterricht selbst aufmerksam macht auf Atmosphären, die nicht bewirkt werden, die aber initiiert werden können: Sowohl in der Unterrichtsvorbereitung als auch im Unterricht selbst sind solche Prozesse zu eröffnen, die auf das Atmosphärische christlicher Religion ausgreifen: „Atmosphären sind etwas, das sozusagen zusätzlich zu Dingen und Subjekten existiert.“³⁶ Atmosphären müssen aufgespürt werden und sind nicht einfach da: Deshalb braucht es Lernprozesse, die die Wahrnehmung der Atmosphären eröffnen. Gernot Böhme beschreibt, wie die Wahrnehmung der Atmosphären fungiert:

„In der Wahrnehmung der Atmosphäre spüre ich, in welcher Art Umgebung ich mich befinde. Diese Wahrnehmung hat also zwei Seiten: auf der einen Seite die Umgebung, die eine Stimmungsqualität *ausstrahlt*, auf der anderen Seite ich, indem ich in meiner Befindlichkeit an dieser Stimmung teilhabe und darin gewahre, daß ich jetzt hier bin. Wahrnehmung qua Befindlichkeit ist also spürbare Präsenz. Umgekehrt sind Atmosphären die Weise, in der sich Dinge und Umgebungen *präsentieren*.“³⁷

Freilich kann es im Kontext christlicher Religion nicht einfach um eine Erlebnisqualität gehen, die hier aufzusuchen wäre. Vielmehr betont Mar-

35 Vgl. dazu ausführlicher Christoph Bizer: Kirchgänge im Unterricht und anderswo. Zur Gestaltwerdung von Religion, Göttingen 1995. Vgl. dazu auch Ingrid Scherberth: Glauben-lernen heißt eine Sprache lernen – Zur Performance der Heiligen Schrift im Religionsunterricht, in: rhs 45, 2002, 20–31.

36 Martin Hailer: Das Subjekt und die Atmosphären, durch die es ist. Ein religionsphilosophischer Versuch, in: Theologische Zeitschrift 60, 2004, 165–183, hier 167.

37 Gernot Böhme: Atmosphären. Essay zur neuen Ästhetik, Frankfurt/Main 1995, 161.

tin Hailer, dass es mit dem Wahrnehmen von Atmosphären um die genaue Raumwahrnehmung geht, in dem sich Atmosphären erweisen: Atmosphären sind ausgerichtet auf

„kräftige Bestimmungsgründe des Individuums. Und wenn denn nun gilt, dass das, was den Menschen zum Menschen macht, letztlich Gottes Werk und Wille ist, dann kann dies nicht einer falsch verstandenen innergeschöpflichen Beliebigkeit überlassen werden, übrigens auch dann nicht, wenn diese im Gewand einer neuen Verzauberung der Wirklichkeit durch Weltfrömmigkeit daherkommen sollte.“³⁸

Lernprozesse christlicher Religion greifen in eigener Weise auf Räume aus, indem Atmosphären erspürt werden. Dabei sind die Lernprozesse auf *Unterscheidungen* angewiesen, die deutlich machen, woraufhin Atmosphären wahrgenommen werden können. Dazu leiten in den Unterrichtsprozessen unterschiedliche Lerngegenstände an: das Lesen in der Bibel, das Kennenlernen der Sprache des Glaubens (in Metaphern, Gleichnissen, Erzählungen), Kontrast-Erfahrungen im Gespräch mit von christlicher Religion unterschiedenen Orientierungen und Wertungen, Raum-Erfahrungen in Kirchen, die die Heiligkeit des Raumes erfassen lassen, Begegnungen mit Abstraktionen von Lebensentwürfen und Hoffnungen in der modernen Kunst, fragmentarische Einblicke in religiöse Lebensgeschichten anhand von Biographien und vieles mehr dienen dazu, dass sich Atmosphären im Lernprozess zeigen. Der Unterricht in christlicher Religion qualifiziert diese Atmosphären in pneumatologischer Hinsicht. Das Kriterium für die Wahrnehmung der vielfältigen Atmosphären ist die Rede von Gottes Wirklichkeit, die für die Lernenden ereignishaft erfahren werden soll. Das Reden von Gottes Wirklichkeit dient somit der notwendigen Unterscheidung von bloßer Erlebnisqualität und der Qualität pneumatologischer Erfahrung. Im Ausschreiten von Atmosphären wird der Raum eröffnet, der das je eigene Erleben von Gottes Wirklichkeit zur Erfahrung werden lässt:

„Raum zu gewinnen, in dem wir sind, *weiten Raum* sogar, in dem wir ausschreiten können (vgl. Ps 31,9), ist die Sehnsucht, die ästhetische Wahrnehmung Menschen ins Herz senkt.“³⁹

38 Hailer, Atmosphären, 177.

39 Wolf Krötke: Räume, Szenen, Gestalten. Zur ästhetischen Dimension des christlichen Glaubens, in: BThZ 20, 2003, 3–13, hier 7.

Damit im Unterricht Atmosphären Raum gewinnen können, ist das Unterrichtsgeschehen auf Gottes Wirklichkeit bei den Menschen und in der Welt hin zu lesen. Von hierher gewinnt der Unterricht in christlicher Religion seine Kontur und seine Bezüge, die den Lernprozess ausgestalten, auf christliche Religion hin konzentrieren und ihn darum gerade nicht beliebig werden lassen.⁴⁰

Im Blick auf religiöse Bildung sind darum Lernwege zu initiieren, die wider die Leistungsorientierung (an der Schule) langsame Lernwege ermöglichen, die ein Zugehen zu den Atmosphären eröffnen: Sich auf neue Perspektiven *einlassen*, einem Text der Bibel *Gehör schenken*, *aufmerksam werden* auf Fremdes, *sich unterbrechen lassen* in gewohnten Haltungen und Orientierungen, *leibliche Gefühle kommen lassen* (*Focus-ing*). Diese passiven Lernformen führen in ein Erleben christlicher Religion und geben der Ereignishaftigkeit des Lernens christlicher Religion Raum. Nicht der Lernende ist dann das Subjekt des Lernprozesses, sondern „etwas“, das das Leben der Lernenden umspielt, sie berührt, sie nicht unbeteiligt sein lässt, sie hineinzieht in die Wirklichkeit, die sich hier zu erkennen gibt und sich zugleich immer wieder entzieht. Atmosphären sind gleichsam die umgebenden Räume, in denen neue Aufmerksamkeiten auf christliche Religion an vielfältigen Gegenständen des Unterrichts eröffnet werden.

6. Zusammenfassung

Die Kategorie des Raumes bietet im Bezug auf religiöse Bildung umfassende Wahrnehmungen an, die hier in aller Kürze aufgezeigt worden sind. Damit zeigt sich, dass die Konzentration auf Raum den religiösen Bildungsprozess in besonderer Hinsicht qualifiziert: Freilich ist dem immer nur anfänglich etwa im Religions- oder Konfirmandenunterricht zu entsprechen. Damit religiöse Lernprozesse aber nicht in eine diffuse Wahr-

⁴⁰ Religiöse Bildung kann hier von den Reflexionen systematischer Theologie lernen, indem sie „das genuine Wirklichkeitserleben des christlichen Glaubens an Gott“ (Krötke, Räume, Szenen und Gestalten, 11) im Ausschreiten der Atmosphären eröffnet. Dieses Wirklichkeitserleben nimmt, „indem es von Gottes Ewigem Leben berührt ist, die Wirklichkeit immer als eine Atmosphäre wahr, in welcher Gott den Raum unseres Lebens mit der Lebenskraft seiner Ewigkeit weitet. ... Die Christuserfahrung des Glaubens, die zur Darstellung mit dem eigenen Lebensvollzug drängt, kann das Urerlebnis des Vorsprungs konzentrierten ewigen Lebens vor dem Tod nur in den Grenzen irdischer Gebrochenheit ausdrücken“ (ebd.).

nehmung christlicher Religion führen, sondern hineinführen in christliche Religion, ist der aufgezeigte phänomenologische Zugang immer zu beachten. Er eröffnet eine Sensibilität für die Lernprozesse christlicher Religion, die von der Achtsamkeit auf die Räume lebt, die hier aufgezeigt worden sind.

D. Diakonische Räume als Gegenwelten

Romantik, Erweckungsbewegung und die bedrohlichen Auswirkungen sozialer Umbrüche haben in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts überall in Europa neue Formen christlicher Diakonie entstehen lassen, aus denen auch neue Räume erwachsen sind. Nach englischem Vorbild forderte schon Bettina von Arnim (1785–1859) eine Wohnstadt für die Armen mit Werkstätten, Schulen, Hospitälern um eine Kirche, und einige Städteplaner Preußens wollten ihr folgen. Doch die Obrigkeit hielt solche Ansammlungen von Armen für gefährlich und setzte auf Kirchenbauprogramme, um die sittliche und religiöse Erneuerung der Individuen zu fördern. Planmäßig wurden in den schnell entstehenden neuen Stadtteilen Kirchen-, Pfarr- und Schulgebäude errichtet, die durch „Anschluss an einen der geschichtlich entwickelten christlichen Baustile“, d.h. an die altchristliche Basilika oder den „germanischen (gothischen) Styl“, die „Würde des christlichen Kirchenbaus“ verkörpern sollten, wie es im Regulativ für den evangelischen Kirchenbau hieß, das von der Kirchenkonferenz in Eisenach 1861 verabschiedet wurde.⁴¹ Der preußische König Friedrich Wilhelm IV. (1795–1861) ließ in Berlin ein Krankenhaus mit Ausbildungsstätte für „Barmherzige Schwestern der Protestantischen Kirche“ bauen (1847 fertig gestellt, als Diakonissenmutterhaus Bethanien bekannt), dessen Anlage an eine Ordensburg erinnern sollte und deren Fassade Verweise auf die Schwesternkirche in Brandenburg/Havel aus dem 13./14. Jahrhundert enthielt. Nach dem Willen des Königs sollte dieser Orden Vorbild für eine überkonfessionelle Dachorganisation aller christlich-sozialen Vereinsinitiativen (mit Ordenssitz Bethanien) sein: Der 1848 entstandene Central-Ausschuss der Inneren Mission bildete dann allerdings eher die Strukturen des Bürgertums des 19. Jahrhunderts ab als die eines mittelalterlichen Ordens. Dennoch wurde die Ordensburg

41 Zitiert bei Ursula Röper: Die Basilika der Inneren Mission, in: dies./Carola Jüllig (Hgg.), Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848–1998, Berlin 1998, 72.

Bethanien zum Vorbild anderer Mutterhäuser, z. B. des Henriettenstifts in Hannover. Staatliche Überwachungsinteressen und die Resozialisierungs- und Rechristianisierungsmotive Johann Hinrich Wicherns (als Berater des Königs bei der preußischen Gefängnisreform) wirkten beim Bau des Gefängnisses von Berlin Moabit (1849) zusammen. Im Zentrum des Komplexes, der nur Einzelhaftzellen umfasste, die von einem zentralen Turm kontrollierbar waren, sollte eine basilikale Kirche stehen, was allerdings nicht realisiert wurde.

1. Verschiedene Utopien der Gottesstadt

Wicherns Pläne gingen weiter und setzten, allerdings in spezifischer Weise, eine utopische Tradition fort, die schon hundert Jahre vor ihm bei August Hermann Francke in Glaucha bei Halle und bei Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf in Herrnhut eine Rolle spielte. Es ging um eine räumliche Etablierung einer christlichen Volksgemeinschaft. Francke hatte darunter eine geordnete und vernetzte Stadt von Bildung und Gewerbe verstanden. Zinzendorf wollte nach dem Vorbild der apostolischen Gemeinde eine christliche *Communio* aufbauen, in deren Zentrum die Kirche in Form eines einheitlichen großen Betsaals zu stehen kam. Darum gruppierten sich unter des „Herrn Hut“ die Häuser der bruderschaftlichen Familien, der Diakone und Diakonissen sowie die Schule und die Krankenstation. Das Herrnhuter Vorbild fand viele Nachahmer, z. B. Kornthal und Wilhelmsdorf in Württemberg, von Wichern aber wurde es in bezeichnender Weise modifiziert. Es gibt von ihm eine Schrift über ein Neubauprojekt, dessen Pläne nicht erhalten sind, mit dem Titel: „Die Basilika der inneren Mission im Rauhen Hause“⁴². Danach sollten eine Basilika, ein Hospitium und ein Pensionat für „Novizen“ aus gehobenen Ständen im Zentrum des erweiterten Rauhen Hauses stehen, das noch ein Mädchenpensionat und ein Wirtschaftsgebäude neben den schon bestehenden Häusern umfassen sollte. Später sah Wichern in dieser Basilika auch den Ort der Generalversammlungen der inneren Mission und von gemeinsamen Festen der inneren und äußeren Mission. Das Hospitium sollte der Rekreation und geistlichen Erbauung von Menschen dienen, die durch die rastlose Maschinenbewegung des geschäftlichen und geselligen Lebens erschöpft und abgestumpft seien. Ähnliche Vor-

⁴² Johann Hinrich Wichern: Sämtliche Werke, hg. v. Peter Meinhold, Bd. IV/Teil 1, Berlin 1958, 221–228.

Friedrich Wilhelm Kloß, Ansicht des Diakonissenmutterhauses Bethanien, Berlin um 1850

stellungen einer *retraite spirituelle* sind heute bei der Umgestaltung von ehemaligen Diakonissenmutterhäusern wirksam, die ihre ursprüngliche Zweckbestimmung verloren haben (z. B. in Kaiserswerth). Wichern baute seine Vorstellungen auch städteplanerisch aus. Angesichts der Wohnungsnot in Hamburg nach dem Brand von 1842 und den dann schnell gebauten Mietskasernen, die „Familienhäuser“ genannt wurden, beklagte sich Wichern über die lieblose Planung, die inmitten dieser Häuser eine Kloake hatte entstehen lassen. Zusammen mit Karl Sieveking entwickelte er stattdessen das Konzept eines „Bürgerhofs“⁴³ mit Wohnungen für Arbeiterfamilien neben Werkstätten, Einkaufsmöglichkeiten, einer Bank sowie Gemeinschaftseinrichtungen wie Schulen, Krankenstationen und einer Speisanstalt. Die Wohnungen sollten eine helle Küche, mindestens zwei Schlafzimmer, ein größeres, beheizbares Zimmer, Keller, Bodenverschlag und ein abschließbares Klosett enthalten, offensichtlich alles keine Selbstverständlichkeiten. In einem Gutachten von 1846 geht es Wichern dann um die Weckung der „Höheren Interessen“ daselbst. „Die Schule

43 Johann Hinrich Wichern: Der Bürgerhof in Beziehung auf die darin zu verwirklichenden sittlichen Zwecke, in: Sämtliche Werke, Bd. IV/Teil 1, 314–322.

und das Schullokal müssten das Zentrum des Bürgerhofs bilden; sie müssten da stehen, wohin die Jesuiten in ihren Kolonien die Kirchen, wohin Owen in seinen sozialen Bauten die Küchen stellte. Die Schule, soweit sie das kirchliche Element in sich trägt, müsste sich liturgisch gestalten. Eine der Idee entsprechende Schulagende führt in liturgischer Würde und anziehender Schönheit die Idee des Kirchenjahres durch.⁴⁴

Für das „Johannes Stift“ in Berlin, die zweite Gründung Wicherns, gibt es schließlich einen Entwurf (1856/58) mit einer Kirche als Zentralbau in der Mitte nach dem Vorbild altchristlicher Baptisterien. Darum sollten entlang einer kreisförmigen Arkade ein Krankenhaus, ein Hospitium, eine Schule, ein Erziehungshaus sowie Wirtschafts- und Verwaltungsgebäude, also das ganze Programm einer Einrichtung der inneren Mission, angeordnet sein.

Das dann erst Anfang des 20. Jahrhunderts in Berlin-Spandau gebaute und heute noch existierende Johannesstift führt die Besucher vom Eingangstor über eine repräsentative Allee, die von symmetrisch angeordneten Häusern gesäumt ist, zur zentralen Kirche wie zu einem Schloss.⁴⁵

2. Das wandernde Gottesvolk auf dem Weg zur himmlischen Stadt

Nicht eine zentralistische Ordnungsvorstellung, sondern eine Verbindung von lebenspraktischer Nüchternheit und biblischer Frömmigkeit ließ den Diakonieort Bethel entstehen. Die bescheidenen und funktionalen Häuser erhielten Namen wie Sarepta (Schmelzhütte) und eben Bethel (Haus Gottes). Dort hatte der Erzvater Jakob von der Himmelsleiter geträumt (Gen 28, 10–22). Nach Bodelschwingh sollten sich Kranke und Gesunde auf dem Weg durch „das Schmelzfeuer der Trübsal“ zu den Pforten des Himmels wissen, zum „ewigen Vaterhaus, ... in welchem sich alles Seufzen und Klagen der Schmelzhütte in ewigen Lobgesang auflöst“. Die Himmelsleiter diene – nun in Gestalt des Kreuzes mitten im Friedhof an

44 Johann Hinrich Wichern: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, hg. v. K. Janssen, Gütersloh 1958, 99.

45 Symmetrische Stadtanlagen mit dem Schloss am Kopf der Mittelachse waren ein Ideal der Barockzeit. Vgl. die Innenstadt von Mannheim, deren Schloss nach dem Vorbild von Versailles konzipiert wurde. Neben zentralistisch-symmetrischen Anlagen entstanden in dieser Zeit auch andere Raumtypen für christliche Wohn- und Lebensorte, z.B. Herbergen zur Heimat (für Wanderarbeiter) oder ländliche bzw. städtische Arbeiterkolonien, in denen die Einheit von Familienwohnung und Gewerbe bzw. Landwirtschaft realisiert werden sollte.

Entwurf des St. Johannes-Stiftes, Berlin 1856/1858

der damals höchsten Stelle des Anstaltsgeländes platziert – als Pforte zur Ewigkeit. Hier war und ist zu lesen: „Christus ist mein Leben und Sterben mein Gewinn“. Die Zionskirche, 1884 etwas unterhalb des Friedhofs errichtet, reicherte die biblische Symbolik noch an. Der Weg durch die Reinigungsschmelze war nun als Wallfahrt zum heiligen Berg Zion zu verstehen. Seit 1909 weist ein Spruch am Pförtnerhaus Bethелеck, das an der Straße von Bielefeld her liegt, zum heiligen Berg: „Zion hat der Herr gegründet, und daselbst werden die Elenden seines Volkes Zuflucht haben“ (Jes 14,32). Die vielen biblischen Namen der Kranken-, Pflege- und Arbeitshäuser, der Pfarrhäuser und der Ärztehäuser stellen jeweils einen besonderen Aspekt des christlichen Lebensweges heraus.¹ Die Stadt auf dem Berg sollte auch ein Gegenentwurf zu den wachsenden Großstädten des Industriezeitalters mit ihren zahlreichen Konflikten sein. Soziale Gegensätze brauchten hier nicht ausgefochten, sondern konnten im Geist dienender Liebe überwunden werden.²

1 Z. B. sind die Pfarrhäuser nach Psalmversen benannt. Sie sollen auf die stärkende Kraft des Wortes Gottes hinweisen (Burg, Zuversicht).

2 So in Anlehnung an Matthias Benad: Eine Stadt für die Barmherzigkeit, in: U. Röper/ C. Jüllig (Hgg.), Die Macht der Nächstenliebe, 1998, 127.

Arbeiterkolonie Kästorf, Zeichnung eines Bewohners, um 1890

Auch Bethel wurde zum Vorbild verschiedener diakonischer Einrichtungen im In- und Ausland. Während des Kaiserreichs (bis 1918) dominierte aber die preußisch-zentralistische Raumkonzeption in Deutschland. Seitdem haben sich Baustile und Raumkonzeptionen vielfach verändert bis hin zur heute vorherrschenden „postmodernen“ Pluralität mit ihren mehr oder weniger überzeugenden Kombinationen und Synthesen. Ein Anspruch aber ist geblieben: An diakonischen Orten und Räumen sollte Gottes Zuwendung zu den Menschen als hilfsbedürftige, leidende und mitleidsbedürftige Wesen Gestalt gewinnen. Es lohnt sich, darüber nachzudenken, wie solche Orte heute aussehen könnten und welchen Menschen man darin begegnen sollte.