

Vom Sprachspiel zum Spielraum – Die Verortung des Heiligen und die Heiligung der Orte in reformierter Perspektive

Ralph Kunz

1. Religiöse Raumsozialisation

1.1. *fascinosum et tremendum*

In unserem Dorf war eine Kirche, an der ich als Kind nicht vorbei gehen konnte. Sie zog mich magisch an. Ich musste hinein. Drinnen war es ein wenig unheimlich. Aber auch erregend anders, dunkel und

Abbildung 1: Katholische Kirche
St. Paulus, Dielsdorf.
<http://www.pfarrei-dielsdorf.ch/ueberuns.html> (15.06.2010,
Foto: Markus Vogel-Marschall)

.geheimnisvoll. Es herrschte ein eigenartiger, aber angenehmer Geruch; es leuchtete ein flackerndes Licht. Ich spürte unbewusst: Das ist ein räumliches Arrangement für das Heilige, etwas, das ich so von meiner Kirche nicht kannte.

Diese war hell. Sie hatte keine Geheimnisse. Sie roch nach Putzmittel und werktags war sie geschlossen. Sonntags spielte die Orgel und es predigte von der Kanzel. Alles im Raum predigte. Nur an Weihnachten nicht. Dann durften Kerzen brennen.

Wenn ich im Nachhinein mein kindlich wohliges Schaudern auf einen Begriff bringe, finde ich Zuflucht bei Rudolf Ottos Beschreibung des Numinosen. Der katholische sakrale Raum war für mich ein körperlich spürbares *fascinosum et tremendum*. Er liess mich in einem anderen Raum das Heilige als Machtgeschehen erleben. Meine eigene Kirche, eine neugotische Verkündigungshalle, interessierte mich nicht als Raum. In ihr habe ich – vermittelt durch die Verkündigung in Wort, Gebet und Gesang – etwas *über* Heiliges erfahren.

1.2. Recherche

Die Erinnerung lädt ein zu einer Recherche. Der sakrale Raum, der mir eine Erfahrung des Numinosen bescherte, ist die Katholische Kirche St. Paulus in Dielsdorf. Ich stelle fest: Sie ist nur zwei Jahre älter als ich. Also ein Neubau. Jahrgang 1962. Ihre Form erinnert an ein Zelt. Beton wurde als Baumaterial verwendet.

Das galt in den 60er Jahren als modern und gewagt. Es war die Zeit des Aufbruchs. Nicht alle waren begeistert. Es gab auch Opposition. Interessant sind die Überlegungen des Kirchenbauers und Architekten Joseph Dahinden:

«Die Begegnung mit Gott geschieht im Kult, welcher geordnet ist nach den Sakramenten und der in der Liturgie gefeiert wird. Das Zentrum ist [sic!] der Tod und die Auferstehung Christi, in der heiligen Messe immer wieder von neuem Ereignis werdend. Die Wirkung des katholischen Kirchenraumes auf Geist und Gemüt soll demnach die Kultbereitschaft des Gläubigen fördern. Meditation und Andacht müssen durch die Umraumgestaltung gefördert werden. Daher ist jede optische Ablenkung vom Sacrum nachteilig. Unmittelbare Verbindungen zur profanen Aussenwelt müssen ausgeschaltet werden. Der Kirchenraum ist eine introvertierte Architekturform! Eine dem Raum natürlich verhaftete Weihe unterstützt ihrerseits die kultische Bereitschaft des Volkes. Sie resultiert aus einer frommen und ernsten Grundhaltung des Gestalters. Man sollte im Kir-

chenraum alle billigen Effekte vermeiden und muß ja sagen können zur kompromisslosen und starken Aussage der modernen Kunst.»¹

Dahinden ist offensichtlich stark beeindruckt von der konziliaren Gottesdiensttheologie. Er übersetzt sie kongenial in die Architektur. Da spricht ein Meister des Fachs. Dahinden ist einer der ganz grossen Kirchenbauer und Architekten der Schweiz. 1925 in Zürich geboren, studiert er 1945 bis 1949 an der ETH Zürich bei Prof. William Dinkel. Seit 1955 hat er ein eigenes Atelier in Zürich. 1956 wird er mit seiner Arbeit *Standortbestimmung zur Gegenwartsarchitektur* an der ETH promoviert. 1974 erhält er einen Ruf als Ordinarius für Raumgestaltung und Entwerfen der Technischen Universität Wien.

Gute Architektur, so Dahinden, schafft Gebäude, die einladen. In seinem Buch «Mensch und Raum» (2005)² legt er dar, wie wichtig in der Architektur die Verhaltensbeeinflussung ist, die von Gebäuden ausgeht. Dabei muss ein Architekt berücksichtigen, dass das Wohlbefinden eines Bewohners nicht einfach von einer im Trend liegenden Ästhetik abhängt. Der Architekt muss herausfinden, wie die grundsätzlichen Empfindungsqualitäten eines gestalteten Raumes sind, welche «Gefühlsansteckung» von ihm ausgeht. Bemerkenswert ist seine «Philosophie der Schräge», die er auch an anderen Gebäuden realisierte. Das Schräge entrückt vom Alltag. Eine falsche Empfindungsqualität bei gebauten Räumen erzeuge beim Benutzer Stress. Im Gegensatz zur dominierenden Vertikale wirkt die Schräge befreiend.

1.3. *Schief statt schräg*

Kann eine Kirche mit senkrechten Wänden sakrale Empfindungen auslösen? Werfen wir einen Blick auf und in die reformierte Kirche Dielsdorf. Sie ist hundert Jahre älter und doch viel «moderner» als Dahindens St. Paulus. Die alte Dorfkirche von Dielsdorf wurde 1864 abgebrochen und an ihrer Stelle ein neugotischer Bau errichtet. Vor einigen Jahren wurde er renoviert. Die Kirchenpflege trotzte der Denkmalpflege die Erlaubnis ab, die angeschraubten Bänke durch

¹ Justus Dahinden, *Architektonische Gestaltungsprinzipien im katholischen Kirchenbau*, 1962 (unveröffentlichtes Manuskript).

² Justus Dahinden, *Mensch und Raum*, Stuttgart 2005.

frei bewegliche Stühle zu ersetzen. Die Wände blieben senkrecht. Dafür werden im Internet im «David-Hamilton-Stil» potenzielle Benutzer angeworben (Abb. 2).³ Der Wolkeneffekt der Fotografie zeichnet das Gerade weich. Das Ganze wirkt aber eher schief als schräg.

Abbildung 2: Reformierte Kirche Dielsdorf, <http://ref-kirche-dielsdorf.com/pages/trauungen.php> (15.06.; Foto: Joachim Fausch, Dielsdorf).

1.4. *Übergang*

Räumliche Erfahrungen des Heiligen lassen sich biographisch verorten. Mit Bernhard Waldenfels gesprochen: «Menschen und Dinge sind nicht nur in Geschichten verstrickt, sondern auch in Szenarien verwickelt, und so gewinnen sie ihre Identität.»⁴ Wenn es um Macht

³ Vgl. <http://www.ref-kirche-dielsdorf.ch>. Auf der Homepage wird geworben: «Für den Gottesdienst anlässlich Ihrer Hochzeit stellen wir Ihnen unsere schöne Kirche zur Verfügung.»

⁴ Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M. 1985, 197.

und Raum geht, geht es demnach um die Wirkung der Erscheinung religiöser Räume. Ich will das weite Feld möglicher Fragestellungen einengen auf die Wirkmacht des Sprachspiels und Schauspiels im Gottesdienstraum. Es geht mir dabei insbesondere um die Frage, *wie das Spiel des Heiligen im Gottesdienstraum der Reformierten inszeniert wird* (1).

In einem nächsten Schritt werde ich *biblische Sprachspiele* nachzeichnen – es sind, wie ich gleich zeigen werde – Szenarien (2), die das reformierte *Verständnis* von Liturgie prägten. Dann gehe ich auf die *Gottesdienstpraxis* der Reformierten ein – auf das, was sich *zeigt*, wenn man den Anspruch erhebt, die Bibel zu Gehör zu bringen (3). Der Vergleich mit dem katholischen Raumkonzept dient dazu, fundamentale Differenzen im Raumkonzept aufzuzeigen. Aber die Wahrnehmung der Differenz lädt auch ein, über neue religiöse Bedürfnisse in alten Räumen nachzudenken. Neue religiöse Bedürfnisse lassen mich mit Blick auf die kulturellen Kontexte der Gegenwart und im Rückblick auf eigene Raumerfahrungen von einem *Übergang* vom Sprachspiel zum Spielraum sprechen. Ich versuche mittels dieses Konstrukts meine Beobachtungen präziser zu fassen und zu ordnen. Schliesslich leite ich aus diesen Beobachtungen thesenartig einige *Handlungsimpulse* ab.

2. Biblische Szenarien von Gottes räumlicher Präsenz

2.1. *Du sollst Gott nicht in einen Raum sperren*

Natürlich ist es vermessen, eine biblische Sicht von Gottes räumlicher Präsenz zu entfalten. Ich wähle aus und konzentriere mich auf Schlüsselszenen. Von *Szenarien* ist die Rede, weil die Frage nach dem heiligen Ort und der Einfindung des Heiligen in der Bibel erzählt und nicht theoretisch abgehandelt wird. Und ich bezeichne einige dieser Szenarien als *Schlüsselschichten*, weil sie Motive liefern, um die konfessionelle Geschichte zu entschlüsseln.

Eine solche Schlüsselerzählung ist die Geschichte vom goldenen Kalb. Sie ist in einem engen Zusammenhang mit dem Bilderverbot zu sehen. Sie erzählt, dass Gott Mühe hat mit der *stabilitas loci*. Gott, der sich seinem Volk als Retter und Befreier im Exodus vorstellt, reagiert empfindlich auf den Versuch, ihm einen Thron zu fabrizieren. Was die Israeliten – notabene unter freiem Himmel – veranstal-

teten, war der Anfang einer kultischen Verehrung. Man schafft sich ein Gegenüber, in biblischer Terminologie: einen Götzen, der da ist. Aber das ist schlecht vereinbar mit der Art und Weise, wie sich JHWH zeigen will. Das menschliche Bedürfnis, Gott statisch, habhaft und sesshaft zu präsentieren, kollidiert mit dem Streben Gottes, seine Präsenz dynamisch als Begegnung zu gestalten.

Man kann das zweite Gebot des Dekalogs umformulieren. Aus «Du sollst dir kein Bildnis machen» wird «Du sollst Gott nicht in einen Raum sperren». Gott ist der Herr der Räume.⁵ Das Thema zieht sich wie ein roter Faden durch die Schrift. In Exodus 33, einer zweiten Schlüsselszene, wird das Thema variiert. Ein neues Motiv taucht auf. Unmittelbar nach der Krise am Sinai zeigt sich Gott grosszügiger. Mose äussert den Wunsch, Gottes Herrlichkeit zu sehen. Der Wunsch wird ihm nicht erfüllt, aber einen Augenschein der Doxa darf er erhaschen, nachdem Gott vorbeigezogen ist. In einer Felsspalte versteckt, darf Mose einen Abglanz der Herrlichkeit – einen Widerschein – sehen.

Du sollst dir kein Bildnis machen. Die Grundregel wird nicht umgestossen. Kein Mensch hat Gott je gesehen. Aber das absolute Gebot wird relativiert. Auserwählte Seher haben Visionen. Oder Auditionen. So wird es beschrieben und so steht es geschrieben in der Schrift. Die Reflektion der inneren Bilder, der Nachhall der Resonanz, die Gottes Stimme im Geist des Propheten erzeugt, wird zum Sprachspiel, das wiederum Vorstellungen beim Hören und Lesen erzeugt. In der Vision des Jesaia (Jes 6) schaut der Leser der Schrift in den Innenraum eines imaginären Tempels und hört das dreimalige Heilig der Engel. Der himmlische Gottesdienst spielt und klingt im Kopf des Propheten. Und die Bilder eines himmlischen Saals oder einer Halle spielen hinüber ins innere Auge und Ohr der Leserinnen und Leser. Das innere Bild, der Tempel im Kopf wird über den Mund des Propheten, vermittelt durch Schrift und Mund des Interpreten, wieder Vision und Audition bei den Hörerinnen und Hörern.⁶ Sie nehmen das «Heilig, Heilig, Heilig» in den Mund, es

⁵ Das wird auch deutlich aus der räumlichen Explikation des Gebots Ex 20,4: «Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde.»

⁶ Vgl. dazu Rüdiger Lux, «... und auf die Seher folgen die Prediger». Erwägungen zum Verhältnis von Prophetie und Predigt, in: ders., Prophetie und Zweiter

wird zum Gebet und zum Gesang der Gemeinde und füllt den Raum mit Schall.

2.2. *Die symbolische Präsentation von Gott im Raum*

Man hätte darum den Widerstand der Schrift gegen das Standbild missverstanden, wenn man daraus ein absolutes Bilderverbot zimmerte. Das wäre gleichsam ein Idol der Idolatrie. Der biblische Gott lässt sich schauen, aber nicht vorzeigen. Was Mose im Nachhinein und nur für einen Augenblick sehen durfte, findet eine Fortsetzung im Raum und in der Zeit der Erinnerung und Aufführung der feiernden Gemeinde. Gott wird als Symbol gegenwärtig und in der feiernden Gemeinde leibhaftig erfahrbar. Auf den Punkt gebracht: Gottes Macht erfahren wir nur immer in der Dialektik von leiblich-äusserlicher Sichtbarkeit und geistlicher Verborgtheit der Kirche.

Eine eindrückliche Demonstration dieser symbolischen Gottvorstellung im Raum zeigt sich im gespaltenen Verhältnis Israels zum Tempel. Der Tempel ist als Institution ähnlich ambivalent wie im politischen Bereich das Königtum. Vor allem in der kritischen Rückschau nach der Katastrophe von 587 v. Chr. Diese Lesart hat überlebt. Sie ist Schrift geworden und im kulturellen Gedächtnis gespeichert. Im Nachhinein wirkt Davids Streben, den Kult zu zentralisieren und dafür die Jebusiter zu beerben, zwiespältig. Im Nachhinein wird in Salomos Einweihungsrede ein Sprengsatz eingebaut: «Aber sollte Gott wirklich auf Erden wohnen? Siehe, der Himmel und aller Himmel Himmel können dich nicht fassen – wie sollte es dann dies Haus tun, das ich gebaut habe?» (1Kön 8,27)⁷ So könnte man fortfahren bis zur letzten Vision des Sehers auf Patmos, der – quasi im Nachhinein – die himmlische Stadt schaute und sagt: «Und ich sah keinen Tempel darin; denn der Herr, der allmächtige Gott, ist ihr Tempel, er und das Lamm.» (Offb 21,22)

In der christlichen Leseperspektive gehört auch der Riss im Vorhang zum Allerheiligsten (Mk 15,38) in diese Bilderreihe. Die Ge-

—

Tempel. Studien zu Haggai und Sacharja, Tübingen 2009, 310. Lux bezieht sich auf eine Unterscheidung von Leo Baeck und spricht von der nachschaffenden Beredsamkeit der Sprechenden, die den Sehern folgen. Mit «nachschaffend» ist die kreative Auslegung der Tradition gemeint.

⁷ Vgl. auch Jes 66,1.

schichte des Tempels ist verwoben und verstrickt mit der Geschichte jenes verrückten Propheten, der gesagt haben soll: «Ich kann den Tempel Gottes abbrechen und in drei Tagen aufbauen.» (Mt 26,61)

2.3. *Neuanfang in den Trümmern*

Konsultiert man die Schrift, stösst man auf paradoxe Bilder für die Ein-Wohnung Gottes in der kultischen Welt. Die Schrift pflegt die Erinnerung an eine Katastrophe, die im Nachhinein ein Neuanfang war. In den Trümmern bekommt aber auch die Hoffnung auf den (geistigen) Wiederaufbau der Religion einen neuen Raum:

- *konkret* als Neubau
- im *übertragenen* Sinn: durch den Umbau des Kults in eine Schriftreligion
- *personifiziert* im verrückten Propheten, der für seine Blasphemie hingerichtet wurde und am dritten Tag von den Toten aufstand
- *transformiert* in der Gemeinde Christi, die in der Feier und der Nachfolge zum Tempel des Heiligen Geistes wird

Die christliche Idee von Gott im Raum ist auf diese grosse Rahmengeschichte verwiesen. In Inkarnation und Passion wird die Spannung von Präsenz und Absenz Gottes konzentriert, gespiegelt und dramatisch verdichtet zur Geschichte Gottes, der in Raum und Zeit erscheint, aber erst im Nachhinein erkannt wird. Die dynamische Erinnerung der göttlichen Präsenz in Raum und Zeit bildet die Grundlage für neue Sprachspiele des Glaubens. Christus selbst wird räumlich erglaubt. Er wird als Leib vorgestellt, in den hinein die Gläubigen verpflanzt werden. Christus wird zum Fundament, das kein anderer legen kann, zum Eckstein des Dachgewölbes. Gott nimmt durch den *Christus praesens* Wohnung bei den Menschen und wandelt den Leib in einen Tempel für den Heiligen Geist.

Das sind enthusiastische Reden von der Hütte Gottes bei den Menschen (Offb 21). Aber sie bleiben in der Dialektik von leiblich-konkreter Sichtbarkeit und Verborgenheit. Sei es im Bild der lebendigen Steine oder in der Mahnung, den eigenen Leib als lebendiges Opfer hinzugeben: Die Vorstellung von der Gegenwart Gottes bleibt *unscheinbar*. Gott hat keine bleibende Stadt (Heb 13). Er ist irgendwo, wo zwei oder drei sich in seinem Namen versammeln. Er erscheint,

wenn Arme das Evangelium verkünden, Gefangene befreit werden und Sünder Barmherzigkeit erfahren.

Der christologische Umbau des Tempels bleibt auf Orte der rituellen und symbolischen Vergegenwärtigung angewiesen. Aber neben der Feiergestalt des Glaubens im umfriedeten Raum rücken mit dem Christus andere Szenarien ins Bild: Geschichten, die vom exzentrischen Wesen Gottes erzählen, der seine Gemeinde auf der Strasse und an den Zäunen sucht. Der Auferstandene bleibt radikal, dynamisch und ubiquitär. So wird die Rede vom Tempel als heiliger Ort zweifach gebrochen: Sie wird spiritualisiert und eschatologisiert.

3. Vom Schauspiel zum Spielraum

3.1. *Das Prinzip der Partizipation*

Mir ist bewusst, dass ich mit dieser Auswahl biblischer Szenen reformierte Pointen gesetzt habe. Genauso pointiert ist die Behauptung, die protestantische Gottesdienstreform im Spätmittelalter sei die Umsetzung der Kult- und Sakralkritik, wie sie als ein wichtiger Strang innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition vorkommt. Um dem Vorwurf der allzu grossen Vereinfachung zu entgehen, weise ich daraufhin, dass die historische Forschung solche Konstrukte fortlaufend *dekonstruiert*. Aber was wir reformierte Identität nennen, begründet sich nicht (nur) aufgrund historisch-kritischer Forschung. Konfessionelle Identität ist vielmehr (auch) als eine bestimmte *Rekonstruktion* von Geschichte zu begreifen.

Unbestritten ist, dass sich in der religiösen Kultur des Spätmittelalters ein Paradigmenwechsel vom Auge zum Ohr vollzogen hat. Das hiess nicht, dass alles Augenscheinliche verbannt und verboten wurde. Die Reformatoren kritisierten zwar die Schaufrömmigkeit, aber der neue Gottesdienstraum soll auch vor Augen führen, dass Gott kein Götze ist. Am augenscheinlichsten waren aber in der Tat die *ikonoklastischen Massnahmen*: das Entfernen der Statuen, das Über-tünchen der Wandbilder und der Abbau der Altäre. Der Gottesdienstraum wurde entrümpelt. Doch «das abtuen der Götzen» hatte einen Zweck. Kanzel, Taufstein und Abendmahlstisch wurden befreit. Die Beschallung des ganzen Raums wurde wichtig. Damit alle

hören, was verkündigt wird. Der Umbau des Kirchenraums diene der Förderung der Konzentration.

Die Reduktionsmassnahmen richten sich also nach einem Ideal der *Andacht*. Aber man hätte den Sinn des Andächtigen nicht richtig verstanden, wenn man es nur in der Negation des Sinnlichen begriffe. Wer andächtig ist, ist innerlich beteiligt. Darum geht es. Und deshalb wird nicht nur die Fixierung Gottes, sondern auch die Ablenkung der Gläubigen bekämpft. Der Kirchenraum wurde für die Inszenierung heiliger Sprachspiele umgebaut, damit die Gemeinde ihren Part im gottesdienstlichen Spielraum (wieder) übernehmen kann. Sie hört und schaut nicht nur. Sie macht mit.

Besonders eindrücklich wird dieses Prinzip der Partizipation in Zwinglis «Nachtmah». Es soll symbolisch als «Action» gefeiert werden. Nicht mit Prunk und Protz, sondern so, dass sich die Feiernden an jene Nacht erinnern, in der Jesus verraten wurde und mit seinen Jüngern das Passamahl hielt. Die Gemeinde soll gesammelt und andächtig tun, was ihr geboten wird: Tut dies zu meinem Gedächtnis. So wird Christus in der symbolisch aufgeführten *manducatio spiritualis* geniessbar und der gottesdienstliche Ort wird geheiligt durch Gebet, Gesang und Kommunion. Eine performanzsensible Revision des Sprachspiels lässt den Spielraum neu sehen. Im Kirchenraum treten die Interpreten der Heiligen Schrift, die Musiker und ihr Instrument auf. Auch die Gemeinde hat ihre Rolle. Sie ist nicht nur Auditorium, sie wird auch zur Akteurin. Sie ist der Chor in der eucharistischen Feier.

3.2. *Heiligung des Alltags und Entzauberung der Liturgie*

Das alles hat Raum in der evangelischen Kirche. Der Kirchenraum ist also mehr als nur *funktionaler Raum*. In einer solchen ultrareformierten Zuspitzung wird das spirituelle Moment der reformierten Raumnutzung ausgeblendet. Hingegen wird deutlich – um es in Schleiermachers Diktion zu sagen –, dass die «fromme Erregung» im reformierten Spielraum auf Kommunikation angelegt ist.

Eine kommunikationsorientierte Performanz des Heiligen pflegt ein anderes Verhältnis zum Raum und zur Umwelt. Gesucht wird die *Übersetzung* und nicht die *Versetzung*. In einem solchen Spiel soll man wach bleiben und nicht wegdämmern. Nichts darf ablenken, aber auch nichts soll bannen. Alle Aufmerksamkeit soll sich ausrich-

ten auf die befreiende Botschaft, die den Empfänger in die Welt hinaus sendet.

Wenn wir also im Nachhinein feststellen, dass die Schwelle reformierter Gotteshäuser im Vergleich zu römisch-katholischen niedriger und der Abstand zur Welt kleiner sei, ist das nicht eine Folge einer bewussten Desakralisierung oder gar Entweiheung des Raums. Die Grenzziehung sakral/profan wurde von innen nach aussen problematisch. Die Aufhebung des geistlichen Standes und das Gedächtnis der kultkritischen Prophetie, der Aufruf zum frommen Lebenswandel, die Etablierung einer neuen kulturellen Identität – all dies führte zu einer Heiligung des Alltags *und* zur Entzauberung des Gottesdienstes.⁸

4. Neue religiöse Bedürfnisse in alten Räumen

4.1. *Hinterlassenschaften*

Die reformierte Tradition der Gottesdienstverwendung ist eine Hinterlassenschaft. Der leer geräumte Raum soll sich Gott vorzustellen nicht behindern und die Partizipation der Gemeinde, die feiert, fördern. Wenn ich heute in eine reformierte Kirche trete, sehe ich freilich nicht nur dieses Raumprogramm. Ins Auge fallen die Utensilien, die verschiedene Raumbenutzer hinterlassen haben.

Zum Beispiel an den Wänden. Zwingli konnte seinerzeit frohlocken: «sie sind gar hübsch und wyss». Aber offensichtlich ist die Nacktheit der Wände schwer auszuhalten. Wandteppiche und Taufbäume fungieren als Feigenblätter. Oder man holt die alten Gemälde

⁸ Die Verortung des Heiligen im Makrokosmos von Natur, Kultur und Gesellschaft, wie sie der mittelalterliche Mensch noch kannte, ist fragwürdig geworden. Mit dem eindrücklichen Bild von Hans-Georg Soeffner: «Im Glauben der Antike wölbte sich die Himmelskuppel wie ein Baldachin über die gesamte Erde und gliederte sie in die heilige Ordnung des Kosmos ein. Sie garantierte ein umfassendes Sinngefüge, in dem alles Leben und jeder Gegenstand ihren Platz hatten. Es dauerte lange, bis es im Gefolge der Aufklärung zu dem nie mehr auszuräumenden Verdacht kam, daß «von Überwölbungen ... nichts zu erwarten [sei], außer daß sie einstürzen» (Plessner).»; vgl. ders., *Gesellschaft ohne Baldachin. Kultur und Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000, Klappentext.

hervor. In einigen reformierten Kirchen hat man alte Fresken entdeckt, die in der Reformationszeit nur übertüncht worden sind. Das Vorreformatorische kommt wieder zum Vorschein. In diesem Zusammenhang ist auch das Comeback der Orgel zu erwähnen.

Wandteppiche, Blumentöpfe, Verstärkeranlage und Leinwand für Projektionen – das alles sind keine Signale für eine Wiederkehr der Schaufrömmigkeit. Eher sind es Zeichen der Pluralisierung liturgischer Performanz. Auffällig sind die Spuren von Benutzern, die in der Aufführung ihrer Frömmigkeit in Konflikt mit dem räumlichen Arrangement geraten. Stühle, die im Chor in Kreisform angeordnet sind, Klangschaalen oder Gebetsschemel zeugen davon. Und es leuchtet unmittelbar ein: Frauengruppen wollen im Kreis feiern und nicht auf Bänken sitzen, die auf eine Kanzel ausgerichtet sind. Taizégruppen wollen knien, Charismatiker tanzen und segnen, die Worship-Band ihren Power und die Meditationsgruppe ihre Ruhe.

Der Widerstreit zwischen einem religiös multifunktionalen Raum und einem konfessionellen Profil ist eine Machtfrage. Wer das Sagen hat, nimmt Raum ein. Für solche Konflikte müssen faire und pragmatische Lösungen ausgehandelt werden. Aber es geht auch um theologische und ästhetische Machtfragen. Für eine gehaltvolle und differenzierte Diskussion darüber, was in einem reformierten Gottesdienstraum stimmig ist und was nicht, ist es wenig hilfreich, in alte konfessionelle Grabenkämpfe zu verfallen oder im Tonfall der ewigen Wahrheiten eine korrekte Raumtheologie zu verbreiten. Mit Blick auf die beiden Konzepte gesagt: Reine Schaufrömmigkeit verschweigt, das Gott unsichtbar ist. Reines Sprachspiel übersieht den Spielraum, den das Sprechen einnimmt.

4.2. Phänomenologische Kritik des rein Funktionalen

Sehen wir den Kirchenraum in einem grösseren kulturellen Kontext als Spielraum, erlaubt uns das, seine Funktionen neu zu bestimmen. Ich stelle die These auf: Ein guter Gottesdienstraum hilft den Feiernenden, den Übergang zu üben – den Übergang vom Alltag ins Heiligtum, aber auch den Übergang vom Heiligtum in den Alltag –, um in beiden Sphären die Transformationsmacht des Heiligen zu erfahren.

Meine These wird gestützt von einer phänomenologisch aufklärten Praktischen Theologie, die den aufklärerischen und kulturpessimistischen Verlust- und Bruchgeschichten nicht mehr ganz

glaubt. Oder besser: Sie traut dem Pathos, mit dem diese Geschichten erzählt werden, nicht mehr über den Weg. Oder noch besser: Die phänomenologisch aufgeklärte Praktische Theologie übt den schrägen Blick. Und dabei entdeckt sie mitten im Diesseits der senkrechten Wände andere Räume. Was meine ich damit?

Michel Foucault geht in seinem Konzept der *Heterotopie* davon aus, dass sich im Grundriss unserer Lebenswelt die Wirkung von Gegensätzen zeigt, Gegensätze, die «alle [...] von einer stummen Sakralisierung leben».⁹ Die Wahrnehmung *orientierender Gegenorte* bei Foucault richtet sich aber nicht nach einer expliziten, institutionell definierten oder offensichtlichen Zuschreibung des Heiligen. Sie ignoriert diese auch nicht, sondern behauptet sie vielmehr. In den Gegenorten kommt das Heilige elementar und fragmentarisch zum Zug. Foucaults Antiräume sind in dieser Analogie Unterbrechungen. So wie das Ritual den Zeitfluss des Alltags unterbricht, eine Auszeit erlaubt und die Wirklichkeit neu strukturiert, sind Kirchenräume Gegenorte, die uns bergen können und vor der Ubiquität des Allraums schützen. So wie Rituale liminale Zwischenräume bereit stellen, die auch ausserhalb des Kults – in Kunst und Kultur – erlebt werden, gibt es auch für Kirchenräume «sakraloide» Entsprechungen – ich denke an Kinos, Theater, Gerichtsgebäude oder Einkaufstempel.¹⁰

Ich habe vorhin den Gewinn eines solchen schrägen Blicks gelobt. Die Skepsis gegenüber Bruch- und Abbruchgeschichten wird belohnt. Man entdeckt die «Spuren der Engel» in den Szenerien, die wir verwenden, um Wirklichkeiten zu symbolisieren. Man merkt, dass das aufgeklärte Weltbild eine Hinterbühne und einen doppelten Boden hat. Ich will die mögliche Gefahr einer solchen Sicht aber nicht verschweigen. Wenn alles Mögliche Symbol für Gottes Gegenwart wird, wird es schwierig, den Spielraum für das Heilige einzugrenzen. Die radikale Öffnung des Raums, der Verzicht auf innen und aussen, führt zur kultischen Verwahrlosung. Es geht also nicht darum, den Damm zu öffnen und eine Überschwemmung des Heiligen zu provozieren.

⁹ Michel Foucault, *Andere Räume*, in: Martin Wentz (Hg.), *Stadt-Räume*, Frankfurt a. M. 1991, 67.

¹⁰ Horst-Eckart Failing, *In den Trümmern des Tempels*, in: *PrTh* 86 (1995), 380ff., dem ich diese Einsichten verdanke, verweist auf die Parallelen zwischen Foucaults Antiraum und der Antistruktur in Victor Turners Ritualtheorie.

Die phänomenologisch sensibilisierte Praktische Theologie geht einen dritten Weg. Sie besteht auch dort auf der Heterogenität des Raumes, wo es um die religiöse Erfahrung der Allgegenwart geht.¹¹ Nicht naive, sondern rekonstruktive Topologie heisst die Losung für eine Theologie, die dieser Spur folgt.¹² Was ist die Konsequenz?

4.3. *Konsequenz*

Ich sage es bewusst überspitzt: Sogar Erzprotestanten haben begriffen, dass man die Macht des Heiligen vor der Routine schützen muss – indem man Zeit unterbricht und Räume umfriedet. Gottesdienste sind deswegen noch lange nicht kultische Handlungen, und Liturgien haben durchaus unterschiedliche Grade an Ritualität. Aber wer die Macht des Heiligen erfahren will, sucht den anderen Ort.

5. **Gibt es reformierte Räume?**

5.1. *Gespräch über die liturgisch adäquate Raumnutzung*

Zum Schluss kommen wir zu handlungsleitenden Impulsen, die sich aus einer solchen Differenzierung ergeben könnten. Zum einen ist die Rücksicht auf die religiös differenzierte und pluralisierte Kirchenkultur der Spätmoderne, die neue spirituelle Bedürfnisse in den Kirchenraum hinein trägt, zu betonen. Diese Bedürfnisse kollidieren mit dem Raumkonzept, das geschraubt, gemauert und von der Denkmalpflege geschützt wird. Ich spreche also von Macht und Raum mit Blick auf die Benützerinnen und Benützer gottesdienstlicher Orte. Zwei Konfliktlösungsstrategien führen sicher nicht weiter:

- die rücksichtslose Durchsetzung eines als richtig und echt erkannten, historisch begründeten konfessionellen Raumprogramms;
- das rücksichtslose Stapeln von und Verstellen des sakralen Raums mit Requisiten – nach dem Prinzip des Stärkeren

¹¹ A.a.O., 390.

¹² A.a.O., 391.

Beides sind wenig hilfreiche Machtdemonstrationen entweder einer Elite oder einer Mehrheit. Wir sollten uns besser ans Gespräch halten. Das klingt bescheiden und gut helvetisch nach Kompromiss. Ich meine es anspruchsvoll. Denn ein gutes, gemeinschaftliches Gestalten der liturgischen Räume setzt voraus, dass die am Gespräch beteiligten Akteure ästhetisch gebildet sind. Sie müssen sowohl verstehen, wie Räume auf Menschen wirken, als auch Verständnis dafür aufbringen, wie Menschen auf Räume wirken. Kirchenraumpädagogik müsste meiner Meinung nach zum Pflichtfach der Behördenschulung gehören.

Zum anderen ist von Macht und Raum auch im Blick auf die Erfahrung göttlicher Selbstvorstellung in symbolischen Vollzügen zu reden. Und um diese Dimension einzublenden, möchte ich zum Schluss noch einmal an die Orte zurückkehren, von denen ich ausgegangen bin.

5.2. *Typisch katholisch*

Zwei Kirchen habe ich ihnen vorgestellt: die eigene und die fremde. Eine hat mich beeindruckt. Es war dummerweise die römisch-katholische. Aber ist der fremde Raum mir wirklich fremd, weil er katholisch ist? Oder ist in diesem Raumkonzept, das die Gemeinde auf das Heiligtum hin ausrichtet, etwas, das Reformierte nicht länger mit «römisch» in Verbindung bringen sollten, sondern als ureigene Katholizität wieder bei sich entdecken dürfen? Und ist das Quantum Fremdheit, das wir in der Wiederaneignung der Schräge erfahren würden, halt doch eine Spur des Heiligen, auf die wir im Hören auf das Wort so nicht stossen würden?

Ich neige dazu, solche Alternativen zu vermeiden. Entweder «katholisch» oder «reformiert» ist passé. Das Beharren auf einer astreinen konfessionellen Identität macht nur schon deshalb immer weniger Sinn, weil bald ein Drittel der Christen in gemischt-konfessionellen Verhältnissen leben. Aber auch hier geht es nicht um Kreuzungen oder Mischungen, sondern darum, typisch katholische (hier im Sinn von *kath-oloikos*: für die ganze [Welt]) Familienähnlichkeiten oder die Alterität im Eigenen und das Eigene im Fremden zu entdecken.

Die Kirche St. Paulus, die eine räumliche Umsetzung der konzi-liaren Gottesdiensttheologie wagt, realisiert tatsächlich einige funda-

mentale Postulate der reformatorisch geforderten gemeinschaftlichen Andacht. Sie lenkt die Aufmerksamkeit, sie konzentriert und spricht eine Form und Materialsprache, die dem spirituellen Programm der reformierten Liturgie eigentlich entspricht.

Zugleich kommen typische Eigenheiten an den Tag, die deutlich machen, dass die Feiargestalt des Glaubens in den verschiedenen Spielräumen andere Gottesvorstellungen evozieren. Ich will diese Verschiedenheiten nicht konfessionalistisch fixieren. Es sind die fremden und doch vertrauten zwei Dimensionen der Raumerfahrung, die ich in der Dialektik von leibhaftig-sichtbarer und verborgen geistlicher Gestalt des Leibes Christi ausmache. Ich nenne das eine die Aufführung der *verborgenen* und das andere die Aufführung der *offenbaren* Dimension des Geheimnisses Gottes im Gottesdienstraum.

5.3. *Geheimnis des Glaubens*

Die Geheimnisdimension des Glaubens (*mysterium fidei*) zeigt sich daran, dass der Raum die Aufmerksamkeit in eine Richtung zieht und auf den Schauplatz der Wandlung hinordnet. Dem Raumkonzept entspricht das gottesdienstliche Selbstverständnis der Kirche, wie es «Sacrosanctum Concilium» in der Konstitution über die heilige Liturgie am pointiersten zum Ausdruck bringt. Die Kirche birgt das *mysterium fidei*, verbirgt es aber nicht, sondern lässt es in der *participatio actiosa* der *communio sanctorum* als verborgenes Geschehen auf- und weiterleben. Wer mitmacht, ist gebannt vom Heiligen und verbunden mit der Gemeinschaft der Feiernden. Es ist schwierig, sich dem Sog des Raums zu entziehen. Wie im Kinoraum zieht eine starke Präsentation alle Sinne nach vorn. Der Raum ist Teil eines Arrangements, das als ganzes die Semiose des Heiligen repräsentiert.

Der Raum ist aber auch der Ort, der dadurch geheiligt wird, dass Gott sich offenbart (*revelatio dei*), wo sich zwei oder drei in seinem Namen versammeln, um die Schrift auszulegen. Was alle lesen können, aber doch nicht ganz verstehen, wird übersetzt. Dazu soll man wach bleiben. Denn jeder, der zuhört, soll verstehen und einsehen, was gesagt wird und danach sein Leben heiligen. Gott erscheint, indem eine Predigerin, ein Prediger dem Heiligen ihre Stimme leihen. Die reformatorische (Phoniatrie) zerstört nicht den Raum, sondern nutzt ihn um. Ein Raum, der das Hören auf Gottes Stimme betont, will die Aufmerksamkeit nicht bannen, sondern sucht die Konzent-

ration. Der Weckruf erträgt keine Konkurrenz durch Bilder, die ablenken und zerstreuen.

Ich will diese Dimensionen weder mischen noch trennen. Vielleicht ist es gut, dass es verschiedene Räume gibt. Die Mystagogik sucht den Raum, der den Sinnen etwas vom Schauspiel des Heiligen vermittelt, die Pädagogik zieht die diskursive Semiose des Sprachspiels (Lange) vor.

Müsste ich auf eine dieser Dimensionen verzichten, wäre mein geistliches Leben ärmer. Aber im postkonfessionellen Zeitalter darf man von einem Raum in den anderen wechseln.

Das entspricht mir. Meine Frömmigkeit hat sowohl eine mystische als auch eine vernünftige Seite. Beides findet zusammen im Wunsch, dem Heiligen zu begegnen. Mein Glaube braucht das offene Geheimnis, etwas, das mich staunen und manchmal schauern lässt. Mein Glaube hat aber auch die Klärung der Gedanken bitter nötig.

Bin ich noch reformiert? Bin ich schon katholisch? Vielleicht ein transformierter Katholik, der am Bilderverbot festhalten will, damit er die Liebe zu Gott nicht verliert. Denn letztlich geht es um die Liebe. Max Frisch hat diese Bedeutung des Bilderverbots präzise erfasst:

«Wir wissen, dass jeder Mensch, wenn man ihn liebt, sich wie verwandelt fühlt, wie entfaltet, und dass aus dem Liebenden sich alles entfaltet, das Nächste, das lange Bekannte. Vieles sieht er wie zum ersten Male. Die Liebe befreit es aus jeglichem Bildnis. Das ist das Erregende, das Abenteuerliche, das eigentlich Spannende, dass wir mit den Menschen, die wir lieben, nicht fertig werden: weil wir sie lieben, solange wir sie lieben. Man höre bloß die Dichter, wenn sie lieben, sie tapfen nach Vergleichen, als wären sie betrunken, sie greifen nach allen Dingen im All, nach Blumen und Tieren, nach Wolken, nach Sternen und Meeren. Warum? So wie das All, wie Gottes unerschöpfliche Geräumigkeit, schrankenlos, alles Mögliche voll, aller Geheimnisse voll, unfassbar ist der Mensch, den man liebt.»¹³

Gilt das nicht auch für Gott? Ich lasse die Frage – typisch reformiert! – im Raum stehen.

¹³ Max Frisch, Tagebuch 1946–1949, Frankfurt a. M. 1950, 33f.