

Einleitung

*„Wer als in der Architektur Unerfahrener das erste Mal eine strenge romanische Kirche betritt und die Sonnenstrahlen beobachtet, die sich durch die kleinen Fenster einen Weg in den Dämmer des Innenraumes bahnen, fühlt einen frommen Schauer. Wer sich in Gottfried Böhms großartiger Wallfahrtskirche in Neviges wie im Innern eines Kristalls erlebt, den erfasst auch als nichtreligiösen Menschen das Gefühl einer transzendenten Gegenwart und einer Einheit, in der die Zeit still steht.“
(Ingeborg Flagge)¹*

1 Problemanzeige

1.1 Wachsendes Interesse am Kirchenraum

Dieses Zitat von INGEBORG FLAGGE soll exemplarisch für diejenigen stehen, die in eine Kirche eintreten, sich dort aufhalten und den Raum auf sich wirken lassen; eine Stimme aus der Menge all derer, die Kirchengebäude besuchen – und deren Zahl ist Legion! Nicht nur die großen Touristenkirchen vom Rang eines Kölner oder Berliner Doms, einer Dresdner Frauenkirche oder eines Ulmer Münsters verzeichnen jährlich Besucherzahlen, die mitunter in die Millionen gehen. Auch kleinere Kirchen scheinen – so sie denn geöffnet sind! – nicht ausgenommen zu sein von dem Besucherandrang, wenn auch freilich in wesentlich bescheidenerem Maße. Nicht selten übersteigt die Zahl der Besucher eines Kirchenraums wochentags aber zumindest die Zahl derer, die sich gezielt zu den Gottesdiensten an Sonn- und Feiertagen in ihn begeben.² Jedenfalls zeugt u. a. die große Zahl der Kirchenbesucherinnen und -besucher von einem in der jüngeren Vergangenheit zu beobachtenden gewachsenen Interesse an Kirchenräumen.³

¹ So im Vorwort zu SACK, Haus, hier 6.

² Das stellt HANNS KERNER im Anschluss an verschiedene empirische Untersuchungen fest; vgl. KERNER, Lebensraum, 15; vgl. auch JOOS, Theologie, 387.

³ Vgl. z. B. SCHWEBEL, Evangelium, 33; SCHWEBEL, Gestalt, 153; ZIMMERLING, Räume, 23f.; ERNE / SCHÜZ, Religion, 9f. Auf diesen Befund deutet auch eine im Auftrag der Akademie Bruderhilfe Pax Familienfürsorge von der Thomas-Morus-Akademie Bensberg und der

Wird der Kirchenraum nun im Alltag oder am Sonntag aufgesucht, außerhalb der Gottesdienstzeiten oder als Teil des Gesamterlebnisses Gottesdienst, immer lässt er Erfahrungen machen. Diese (Raum-)Erfahrungen mögen so unterschiedlich sein wie die Besucher, die den Raum betreten. Eine dezidiert religiöse Erfahrung, wie sie INGEBORG FLAGGE beschreibt, mag da nur eine Spielart, ja vielleicht die Ausnahme sein und wird sich wohl nicht verallgemeinern lassen. Gleichwohl „kann nicht bestritten werden, daß von Kirchenräumen auf Menschen, sofern sie achtsam sind, Wirkungen ausgehen, die auch als religiöse Erfahrungen interpretiert werden können“⁴.

1.2 Individualisierung und Ästhetisierung

Eine häufig gestellte kultursoziologische Diagnose unserer Zeit sieht als zwei ihrer zentralen Merkmale die beiden Tendenzen an, die gerne mit den Begriffen der Individualisierung und Ästhetisierung der Lebens- und Alltagsvollzüge apostrophiert werden.⁵ Eine derartige Einschätzung der sozio-kulturellen Gegenwartslage wird man als Konsens in der Theologie und ihren mit Religion befassten Nachbardisziplinen (der Religionswissenschaft, Religionspsychologie und vor allem der Religionssoziologie) ansehen dürfen. Auf den Punkt gebracht bedeutet diese Zeitdiagnose bezüglich der Selbstdeutung und Sinnvergewisserung des Individuums: „1. Das Übergreifende verliert zugunsten des Individuellen an Bedeutung. [...] 2. Das Begriffliche verliert zugunsten des Sinnhaften an Bedeutung.“⁶

Es liegt nahe, den oben angeführten Befund – das gewachsene Interesse an Kirchenräumen, welches sich u. a. an der großen Zahl an Besucherinnen und

Universität Paderborn konzipierte, 2011 durchgeführte Repräsentativbefragung hin, derzufolge für jeden zweiten Bundesbürger der Besuch von Kirchen und Klöstern zu den beliebtesten Urlaubsaktivitäten zählt; vgl. ISENBERG, Tourismus.

⁴ SCHWEBEL, Aspekte, 24.

⁵ So etwa GRÄB, Einleitung, 9 bzw. GRÄB, Bemerkungen, 17. Vgl. grundlegend SCHULZE, Erlebnisgesellschaft (v. a. „1. Kapitel: Ästhetisierung des Alltagslebens“) sowie WELSCH, Grenzgänge (v. a. 9–61: „Ästhetisierungsprozesse – Phänomene, Unterscheidungen, Perspektiven“). JÖRG HERRMANN sieht die angesprochenen Tendenzen in einer Reihe von sechs Faktoren, die für „die Rahmenbedingungen, die die Entwicklung der gegenwartskulturellen Kontexte [...] in der Bundesrepublik Deutschland prägen, [...] bestimmend [sind]: die Traditionsabbrüche, die Pluralisierung der soziokulturellen Welten, die nach wie vor fortschreitenden Individualisierungsprozesse, die zunehmende Durchdringung von Gesellschaft und Kultur durch Medien, die Ökonomisierung und schließlich der anhaltende Ästhetisierungstrend“ (HERRMANN, Medienerfahrung, 24 [zur Individualisierung des Religiösen vgl. speziell 32–34]).

⁶ ENGLERT, Postmoderne, 158.

Besuchern von Kirchen zeigt – in diesem Zusammenhang zu sehen. Kommt es nämlich bei der Sinnsuche und Sinnvergewisserung vor allem auf das *Sinnenhafte* an, dann gewinnen auch konkrete Räume an Bedeutung, nämlich in ihrer Eigenschaft, den Menschen in seiner Leiblichkeit zu tangieren und alle seine Sinne zu affizieren. Der Ästhetisierungstrend umfasst als ein Moment eine „zunehmende Verkörperlichung der Kultur“, die ihrerseits wiederum als eine „Individualkultur“ zu kennzeichnen ist, für die die „Suche nach immer direkteren, körpernahen Formen ästhetischer Erfahrung“ charakteristisch ist.⁷ Und diese Verkörperlichung der Kultur bezieht aufgrund des Leib-Raum-Zusammenhanges, der von der Phänomenologie erkannt wird und der im zweiten Hauptteil der vorliegenden Arbeit eingehender zu behandeln sein wird, auch räumliche Situationen mit ein. Oder anders gewendet: Wo Raum aufgrund zunehmender Mobilität und kürzer werdender Distanzen marginalisiert wird, wird er andererseits „als bewußtgemachter und -gewordener Raum zum Luxusartikel“⁸. Bezüglich des Raumes lässt sich eine Ästhetisierungstendenz erkennen, insofern das Verlangen nicht nach dem marginalisierten Raum steht, wie er etwa in den Transiträumen, den ‚Nicht-Orten‘ (MARC AUGÉ) als den „Signaturen einer dynamisierten Welt“⁹, in Flughäfen, Einkaufszentren, Hotelhallen und dergleichen, begegnet bzw. grade nicht begegnet, sondern der nur durchquert wird – solcher Raum ist gerade beherrschbar und wird seit langem beherrscht, kann in Sekundenschnelle mit einem Mausklick überwunden werden. Gefragt ist vielmehr gerade der Raum, der als solcher bewusst wird, der seiner Räumlichkeit gewahr werden und eine wirkliche Raumerfahrung machen lässt, Räume, in denen länger aufzuhalten lohnend und sinnstiftend zu sein verspricht. Es wächst ein „Bedürfnis nach Verortung und Ansässigkeit“¹⁰, „das Bedürfnis nach Räumen als Orten des Da-Seins, des Verweilens und Erinnerns“¹¹. Kirchenräume, so scheint es, sind in besonderem Maße dazu geeignet, dieses Bedürfnis zu stillen. Will man jedenfalls heute über den Kirchenraum nachdenken, so gilt es, der angesprochenen Individualisierungs- bzw. Ästhetisierungstendenzen eingedenk zu bleiben.

⁷ Alle drei Zitate FLUCK, Erfahrung, 23. Zur Frage nach der Leiblichkeit und dem Sich-Befinden im Raum als ästhetischer Frage vgl. BÖHME, Atmosphäre, 14f.

⁸ JOOß, Raum, 15. Sie spricht von der „paradoxe[n] Struktur von Körperverdrängung und Körperaufwertung“ (JOOß, Raum, 64). Vgl. so auch MEISTER, Raum, 90.

⁹ JOHANNSEN, Raumfigurationen, 15. Vgl. überhaupt JOHANNSEN, Raumfigurationen, 14–18 [Kap. „Raum in der aktuellen Theoriebildung“].

¹⁰ KUNSTMANN, Orientierung, 166.

¹¹ JOOß, Raum, 15.

2 Anknüpfungspunkte theologischer Theoriebildung zum Kirchenraum – statt eines Forschungsüberblicks

Nicht nur bei den Besucherinnen und Besuchern von Kirchen lässt sich ein gewachsenes Interesse am Kirchenraum beobachten. Seit einigen Jahren ist der Kirchenraum auch verstärkt in den Fokus theologischer Betrachtung gerückt, so wie die Bedeutung von Raumfragen überhaupt in der gegenwärtigen theologischen Wissenschaft zugenommen hat. Stand vor einigen Jahren die evangelische Theologie noch ganz im Zeichen ihrer traditionellen ‚Raumvergessenheit‘¹, so wird man heute von einer Wiederentdeckung des Raumes in der evangelischen Theologie sprechen können², die nahezu alle ihre Disziplinen erfasst hat. Exemplarisch sei hier auf die wegweisende systematisch-theologische Dissertation von ELISABETH JOOß verwiesen, die den programmatischen Titel „Raum. Eine theologische Interpretation“ trägt und auf die im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit noch ausführlicher zu sprechen zu kommen sein wird.³ Auch und besonders in der Praktischen Theologie, und hier speziell in der Liturgiewissenschaft, in der traditionellerweise die Themen Gottesdienstraum und Kirchenbau verortet werden, erlebt der Kirchenraum ein neuerliches Interesse. Dies zeigt nicht nur ein Blick in neuere Lehr- und Handbücher zur Liturgik, bei denen die „Verhältnisbestimmung von liturgischem Handeln und Raumgestalt [...] als eine zentrale Perspektive aufgenommen [wurde]“ und die so davon zeugen, dass „die Aufmerksamkeit für die Bedeutung des umgebenden Raumes deutlich zugenommen [hat]“⁴. Vor allem lässt sich dies an einer gewachsenen Zahl an Veröffentlichungen, die sich eigens dem Kirchenraum widmen, festmachen. Neben einer Vielzahl kürzerer Beiträge zum Thema, deren theologisches Spektrum sich – um nur diese Namen zu nennen – von den Positionen etwa eines HORST SCHWEBEL

¹ THOMAS KLIE spricht z. B. vom „Dornröschenschlaf, den die Raum-Thematik in der (protestantischen) Praktischen Theologie führte“ (KLIE, Kirchengebäude, 140).

² Vgl. so z. B. ERNE, Wiederentdeckung, v. a. 8–11 und GEYER, Räume, 59; vgl. insgesamt JOOß, Theologie. Ob man deshalb davon sprechen kann, dass damit nun auch die Theologie vom ‚spatial turn‘ erfasst worden sei, soll hier nicht diskutiert werden. Vgl. so etwa DÖRING / THIELEMANN, Spatial Turn, 10, die BERGMANN, Spatial Turn anführen. Vgl. zum Spatial Turn in der Theologie auch TILLER, RaumErkundungen, 12 Anm. 10.

³ Darüber hinaus seien als weitere Beispiele genannt: für die systematische Theologie die Habilitationsschriften BEUTTLER, Gott und BEYRICH, Theosphären und für die alttestamentliche Wissenschaft die Dissertation GEIGER, Gottesräume.

⁴ Beide Zitate BEYER, Räume, 13.

und eines ANDREAS MERTIN auf der einen bis zur Position eines MANFRED JOSUTTIS auf der anderen Seite erstreckt⁵, ist hier auf zwei ausführliche Arbeiten hinzuweisen: die Dissertation von TOBIAS WOYDACK und die Habilitationsschrift von HELMUT UMBACH. All diesen Kirchenraumkonzeptionen geht es letztlich um die Frage, wie der Kirchenraum zu verstehen ist bzw. was der Kirchenraum ist. Eine Darstellung der genannten Positionen soll nun einen Überblick über das Spektrum geben und zugleich als Einstieg in das Thema dienen.

2.1 Das Spektrum theologischer Theoriebildung zum Kirchenraum – einige exemplarische Positionen

MANFRED JOSUTTIS hat seine Überlegungen zum Thema Kirchenraum in seinem Aufsatz „Vom Umgang mit heiligen Räumen“ gebündelt – ein nach wie vor sehr lesenswerter Beitrag, der viele Impulse enthält und in mancherlei Hinsicht für protestantisches Nachdenken immer noch ein beachtenswertes Skandalon darstellt.⁶ JOSUTTIS entfaltet seine Überlegungen phänomenologisch – zum einen, was die Methode angeht (vgl. 241), zum andern, indem er sie von phänomenologischen Grundeinsichten her entwickelt. Namentlich von Bedeutung ist hier die leibräumliche Verfasstheit des Menschen im Verein mit ihrer spannungsvollen Bezogenheit auf den Außenraum. Aus dieser Verbundenheit von ‚Leibraum‘ und ‚Ortsraum‘ ergibt sich ein genereller Doppelcharakter von Räumlichkeit: „Raum gibt es für menschliche Wahrnehmung also immer nur in dieser Doppelausgabe: Ich als Raum bin in

⁵ Auf dieses Spektrum, dieses „Spannungsfeld“ in der gegenwärtigen theologischen Wissenschaft weist auch JOOß, *Theologie*, 392–394 hin; vgl. hierzu auch SIGRIST, *Einführung*, 12f. Neben RAINER VOLP und KLAUS RASCHZOK, deren Beiträge zu einer Kirchenraumtheorie im ersten Hauptteil noch eigens dargestellt werden sollen, wären außerdem neben anderen (!) die folgenden als Beispiele für theologische Auseinandersetzung mit dem Kirchenraum zu nennen (falls nicht eigens angegeben, siehe die zu den jeweiligen Namen im Literaturverzeichnis angeführten Titel): THOMAS ERNE, WOLF-ECKART FAILING, MICHAEL MEYER-BLANCK, ROLAND DEGEN, THOMAS KLIE, ULRIKE SCHÄFER-STRECKENBACH; auf katholischer Seite ALBERT GERHARDS, KLEMENS RICHTER (vgl. z. B. RICHTER, *Kirchenträume*; RICHTER, *Haus*; RICHTER, *Raumgestalt*; RICHTER, *Räume*), THOMAS STERNBERG (vgl. z. B. STERNBERG, *Suche*; STERNBERG, *Orte*; STERNBERG, *Kirchenbau*) sowie kürzlich die Dissertation KOPP, *Raum*; auch RICHARD KIECKHEFER. Vgl. zur theologischen Theoriebildung in Sachen Kirchenraum neuerdings auch die Aufsätze in SIGRIST, *Kirchen* und in NOLLERT u. a., *Kirchenbauten*.

⁶ Vgl. JOSUTTIS, *Umgang I* (wieder erschienen als JOSUTTIS, *Umgang II*). Die im Fließtext in diesem Absatz in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf JOSUTTIS, *Umgang I*.

einem Raum. [...] Begrenzt ist der konkrete Raum immer durch die Ausdehnung meiner Körperlichkeit und die Reichweite meiner Sinne“ (242). Zentral im Rahmen dieser Leibbezogenheit des Raumes ist der Begriff der Gestimmtheit bzw. der Atmosphäre, den JOSUTTIS von HERMANN SCHMITZ, auf den er in diesem – und nicht nur in diesem – Zusammenhang überhaupt rekurriert, übernimmt. Denn von Räumen gehen Anmutungen aus, ihre Stimmungen beeinflussen den Menschen in seiner Leiblichkeit: „Der Leibraum, der einen Ortsraum betritt, stößt dort auf die atmosphärische Macht eines Gefühls und kann davon im affektiven Betroffensein leiblich angerührt werden.“ (243) JOSUTTIS zufolge sind Räume deshalb „Machtfelder“ (243), die „lebenssteuernde Kraft entwickeln“ (243): sie bestimmen das Verhalten von Menschen, provozieren deren Reaktionen und wirken sich eben auf deren Gestimmtheit aus. Von diesen Grundannahmen ausgehend versteht JOSUTTIS den Kirchenraum als heiligen Raum, das heißt als Raum, der der heiligen Macht gehört, mit heiliger Kraft aufgeladen ist und der so ein symbolisches Kraftfeld besitzt (vgl. 245 bzw. 250).⁷ Ein Kreuz im Kirchenraum und die Bibel auf dem Altar etwa „verknüpfen den Ort mit dem Kraftstrom der Heilsgeschichte. Und die Aufladung mit einem machtvollen Namen spezifiziert die Segensmacht, die von hier ausgehen soll.“ (245)⁸ An anderer Stelle⁹ kann JOSUTTIS – wieder im Rückgriff auf HERMANN SCHMITZ – so davon sprechen, dass „Größe, Gliederung und Ausstattung des umfriedeten Raums [sc. einer Kirche] die Atmosphäre des Göttlichen dann sozusagen in sich eingefangen [haben]“¹⁰ und – HERMANN SCHMITZ zitierend – dass Kirchen „Stätten der Kultur göttlicher Gefühle“¹¹ seien, ja, dass ein Kirchengebäude der „umfriedete Raum der göttlichen Gegenwart“ und „Wohnstatt der Gottheit“¹² sei. Als solche ermöglichen Kirchenräume die Begegnung, die

⁷ Dem dargestellten Doppelcharakter von Räumlichkeit gemäß unterscheidet JOSUTTIS nicht nur bei Orts-, sondern auch bei Leibräumen zwischen sakralen und profanen. Christen haben so einen geheiligten Leibraum (vgl. JOSUTTIS, Umgang I, 248 und 250) und sind nach 1Kor 3,16f. ‚Tempel Gottes‘ (vgl. JOSUTTIS, Umgang I, 242 und 248). Auf der Folie der leibräumlichen Verfasstheit des Menschen ließe sich denn auch z. B. die Taufe räumlich interpretieren: als „Methode der Innenausstattung“, als „Einweihung individueller Leiblichkeit“ und als „Einzug einer neuen Macht“ (alle drei Zitate JOSUTTIS, Umgang I, 246); und bei Memorierstoff wie Tauf-, Konfirmations- und Trausprüchen gehe es „um die Füllung des Leibraums mit sprachlichen Machtsymbolen“ (JOSUTTIS, Umgang I, 246).

⁸ Vgl. JOSUTTIS, Weg, 71 und 137.

⁹ Vgl. zum Folgenden ebd., v. a. 71–79; 106–108 und 135–148.

¹⁰ Ebd., 75; vgl. 76 und 78.

¹¹ HERMANN SCHMITZ, zit. nach ebd., 74.

¹² Beide Zitate ebd., 78. JOSUTTIS spricht auch von der „Einwohnung des Göttlichen“ (JOSUTTIS, Weg, 75) und vom Kirchengebäude als „Gotteshaus“ (JOSUTTIS, Weg, 108; 135 u. ö.).

„Syntopie zwischen Göttlichem und Menschlichem“¹³. JOSUTTIS ist sich dabei durchaus bewusst, dass die protestantische Theologie die fundamentale Unterscheidung von heilig und profan überwunden zu haben meint und stattdessen von einer umfassenden Desakralisierung der Welt ausgeht. Sie bestreitet somit auch die Existenz eines ausgegrenzten heiligen Ortes und bestimmt das Kirchengebäude gemeinhin nicht als Kultstätte, sondern funktional. Allerdings entdeckt er hier zwischen der „behaupteten Profanität“¹⁴ theologischer bzw. theologisch-normativer Reflexion und der Praxis gelebter Religion einen Widerspruch, insofern diese „auf der Ebene des individuellen Verhaltens, der baulichen Gestaltung, der sozialen Interaktionen“¹⁵ die Aufhebung des Heiligen nicht radikal praktiziert, sondern stattdessen – oft unbewusst – der besonderen Atmosphäre Rechnung trägt. Die Heiligkeit der Kirche als eines heiligen Ortes ist aber eben nicht ungebrochen, denn andererseits kann auch die gelebte Religion nicht „aus dem neuzeitlichen Säkularisierungsprozeß einfach aussteigen“¹⁶. Dieser Widerspruch ist laut JOSUTTIS nicht zu beseitigen: „Die Einheit in der praktischen und theoretischen Wahrnehmung von Natur, Religion und Gesellschaft, die mit der Unterscheidung von heilig und profan einmal gegeben war, ist zerbrochen. [...] Gottesdienst findet in der Gegenwart statt an der Grenze zwischen verlorener Sakralität und drohender Profanität, in den Trümmern des Tempels.“¹⁷

¹³ JOSUTTIS, Weg, 67; 71; 76 u. ö.

¹⁴ Ebd., 108.

¹⁵ Ebd. Was die bauliche Gestaltung angeht, entdeckt MANFRED JOSUTTIS so im Kirchenbau die gleichen elementaren Prinzipien in Geltung, die auch für andere Kultbauten gelten und mittels derer diese als Abbild der himmlischen Welt ein strukturiertes Gefüge darstellen, „das die Beziehung zu Kosmos und Heilsgeschichte in sich selbst repräsentiert“ (JOSUTTIS, Weg, 75), nämlich zentrale Lage, hervorgehobene Stelle bzw. vertikale Größe und horizontale Gliederung (in der Regel Dreiteilung): „Solche Grundmuster [...] kommen offensichtlich auch dort zur Anwendung, wo man, wie im modernen Protestantismus, in der Theologie keine heiligen Orte mehr kennt.“ (JOSUTTIS, Weg, 68; vgl. hierzu 66–71 mit 137–140) Jedoch schlägt sich auch der angesprochene Widerspruch nieder, nämlich in der Problematik, wie protestantische Kirchen zu bauen und zu gestalten seien: „Mit der protestantischen Theologie waren in der Religiosität Spannungsmomente aufgetaucht, deren Dialektik man in theoretischen Publikationen einfangen konnte, die aber bei dem Versuch, sie architektonisch zu realisieren, auch ihre praktische Uneinholbarkeit demonstrierten. [...] [I]n dieser Perspektive [könnte man] den protestantischen Kultbau betrachten [...] als Indiz für die permanenten Verlegenheiten, in die die Theologen die Architekten gestürzt haben.“ (JOSUTTIS, Weg, 138) Als Beispiel für die „Diskrepanz von theologischer Randständigkeit und kultischer Zentralstellung“ (JOSUTTIS, Weg, 140), die „Spannung zwischen liturgischer Theorie und kultischer Praxis“ (JOSUTTIS, Weg, 146) bespricht JOSUTTIS den Altar; vgl. JOSUTTIS, Weg, 140–146.

¹⁶ JOSUTTIS, Weg, 108.

¹⁷ Ebd., 108; vgl. 146.

HELMUT UMBACH knüpft u. a. an MANFRED JOSUTTIS' Überlegungen an und vertritt in seiner Habilitationsschrift¹⁸ ebenfalls einen (religions-)phänomenologischen Ansatz, der damit rechnet, „dass es ‚das Heilige‘ gibt, [sic] als ‚eine Wirklichkeit, die immer präsent, aber nicht immer zugänglich ist“ (57 [unter Aufnahme eines Zitats von MANFRED JOSUTTIS]). Dies schließt im Übrigen ein, was UMBACH unter Rückgriff mehrerer religionssoziologischer Studien einsichtig zu machen versucht, dass „Heiligkeit Gottes, Herrschaft Gottes, Ehre Gottes [...] Attribute des Göttlichen [sind], die auch das gegenwärtige (und zukünftige) menschliche Leben betreffen“ (93). UMBACH betont deshalb – in seiner Arbeit fast gebetsmühlenartig wiederholend: „Gott ist heilig. Er bleibt der Welt zugewandt. Deshalb kann er gesucht und im Gebet angesprochen werden.“ (90; 95 u. ö.) Analog zu JOSUTTIS' phänomenologischem Ansatz rechnet er damit, „dass die Macht des Heiligen im ‚sensus numinis‘ (R. Otto) des von ihm ergriffenen Menschen in dessen Verhalten ‚nachwirkt“ (58). Dabei geht UMBACH davon aus, dass sich jeder Mensch zu dem ihn umgebenden Raum verhält und dieser unmittelbar phänomenologisch wahrnehmbar ist. Seine Ausgangsfrage, nämlich wie ein Ort zum Erfahrungsraum des Heiligen wird, beantwortet UMBACH in dieser phänomenologischen Perspektive als Sache der Wahrnehmung des Heiligen (inklusive ihres sinnlich-leiblichen Aspekts) wie dessen Deutung (im Sinne zeichenhaften und sichtbaren Be-deutens, Be-zeichnens und Be-zeugens), welche ihrerseits als „Spur“ des Göttlichen“ (46 [in Anlehnung an ein Zitat von PETER BIEL]; vgl. 308f.) anderen wiederum Anstoß zu neuer Erfahrung des Göttlichen an diesem Ort werden kann.¹⁹ Vor diesem phänomenologischen Hintergrund scheint es UMBACH „doch wieder möglich zu sein, von heiligen und profanen Räumen zu sprechen, ohne eine ontologisch verstandene ‚Hei-

¹⁸ UMBACH, Pforten. Die im Fließtext in diesem Absatz in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich hierauf. Vgl. auch (die Überlegungen der Habilitation zusammenfassend) UMBACH, Möglichkeiten und auch schon UMBACH, Raumträume.

¹⁹ Bestätigt findet UMBACH diesen Sachverhalt in alttestamentlichen (namentlich Gen 28 und Jes 6) und – christologisch konkretisiert – in diversen neutestamentlichen Texten, die er phänomenologisch durcharbeitet (vgl. UMBACH, Pforten, 2. und 3. Kap.); außerdem entfaltet er ihn in einem äußerst materialreichen und opulenten Durchgang durch die Kirchen(bau)geschichte – von den Anfängen der Kirche zum Mittelalter, über die Reformation und literarische Zeugnisse MARTIN LUTHERS, den „Protestantische[n] Kirchenbau zwischen Thron und Altar, Nation und Gemeinde, Kultur und Kirche“ (UMBACH, Pforten, 227) bis zu den „Wolfenbütteler Empfehlungen“ (1991) [...] als sogenanntes ‚postmodernes‘ Programm“ (UMBACH, Pforten, 293) –, in dem er zahlreiche bauliche Beispiele phänomenologisch deutet (vgl. UMBACH, Pforten, 4., 5. und 6. Kap.).

ligkeit‘ den Kirchen einfach überzustülpen“ (313)²⁰. So versteht er heiligen Raum zwar auch anthropologisch, vor allem aber phänomenologisch als Widerspiegelung der „Verhaltensdimension‘ des Menschen angesichts der Erfahrung bzw. der Ergriffenheit von göttlicher Macht (Josuttis)“ (309), als „konkrete[n] Ort der Begegnung mit der Macht des ‚Heiligen‘, der durch diese Begegnung selbst geheiligt ist“ (333 [im Original kursiv]) und der emotiv erfahren werden will und kann (vgl. 348 [7.2.] und 338 [7.4.5.]), eben als „Pforte[...] des Himmels‘ auf der Erde“ (349): „Es ist eben nicht nur der Mensch, dessen Spuren an heiligen Orten zu lesen sind, sondern Spuren weisen immer auch hin auf ‚Begegnungen‘ von Göttlichem mit Menschlichem“ (309 [im Original kursiv]).²¹

Kritisiert werden die phänomenologischen Positionen von denen auf der entgegengesetzten Seite des Spektrums. Eine solche Position vertritt etwa HORST SCHWEBEL. Er skizziert seine Position, die exemplarisch für ein rein funktionales Verständnis des Kirchenraums stehen kann, welches dem Kirchenraum gegenüber die Zuschreibung jedweder Heiligkeit ablehnt, in zahlreichen Aufsätzen.²² Er richtet sich mit großer Entschiedenheit gegen die Auffassung von MANFRED JOSUTTIS und in dessen Gefolge gegen die von HELMUT UMBACH, denen er bezüglich der Aufspaltung der Wirklichkeit in heilig und profan ein Verbleiben in einem mythischen bzw. archaischen Raumverständnis vorwirft. So diagnostiziert er etwa die Rede von einer ‚Profanisierung‘ bei HELMUT UMBACH als Festhalten „an einer archaisierenden Heiligkeit, die vom christlichen Grundverständnis her überwunden ist“²³. „Mit neutestamentlicher und reformatorischer Theologie“, so SCHWEBEL, seien JOSUTTIS’ Ausführungen „nicht kompatibel“²⁴; „der Vorhang im

²⁰ UMBACH weist auf HERBERT MUCK hin, der gegen eine objekthaft-verdinglichend zugeschriebene Heiligkeit der Orte eine relationale setzt (vgl. ebd., 330) und er fordert: „Ein neuer – neutestamentlich begründeter – Begriff von ‚Sakralität‘ müsste dann auch im protestantischen Bereich ekklesiologisch fruchtbar gemacht werden können, etwa im Sinne einer *räumlich* verstandenen Ontologie, die nicht substanzhaft, sondern eben räumlich beschrieben wird – also relational zu Christus.“ (UMBACH, Pforten, 331f.)

²¹ Zur Frage nach der göttlichen Macht als dem eigentlichen Subjekt heiliger Räume – eine Frage, die er explizit von MANFRED JOSUTTIS aufgreift – vgl. auch ebd., 309 Anm. 1335, 321f., 333; 338.

²² Die Beiträge überschneiden sich teilweise und sind mitunter bis in den Wortlaut ganzer Abschnitte hinein identisch. Daraus erklären sich im Folgenden die vielen unschönen Mehrfachnennungen bei den Zitationen. Vgl. außer den im Folgenden zitierten noch SCHWEBEL, Reformen und SCHWEBEL, Scheu.

²³ SCHWEBEL, City-Kirche, 15; vgl. SCHWEBEL, Erbe, 20 und SCHWEBEL, Aspekte, 24.

²⁴ Beide Zitate SCHWEBEL, Gestalt, 152 bzw. SCHWEBEL, Chance, 143 bzw. SCHWEBEL, Aspekte, 23.

Tempel, der von oben bis unten in zwei Stücke zerriss, wird bei Josuttis wieder zusammengenäht und das ‚Heilige‘ wird wieder vom ‚Profanen‘ ausgegrenzt²⁵. Demgegenüber sieht sich SCHWEBEL in der Traditionslinie einer neutestamentlichen Theologie, die einen ausgrenzbaren heiligen Raum radikal hinter sich lässt. Dabei bezieht er sich u. a. auf 1Kor 3,16, eine Stelle, die er freilich ganz anders interpretiert, als dies, wie dargelegt, MANFRED JOSUTTIS tut (vgl. o. S. 18 Anm. 7), nämlich rein geistlich: „Wo der lebendige Gott, der Jesus auferweckt hat, Wohnung nimmt, bedient er sich eines ‚geistlichen Tempels‘. Nicht ein Bauwerk aus Stein, die Gemeinde selbst soll ‚Tempel des Herrn‘ sein“²⁶. Einen Dualismus von heilig und profan im Sinne einer Hierarchie von Orten könne es in dieser Sicht nicht geben, einer Sicht nämlich, welche die Welt immer als ganze in den Blick nehme – entweder ohne Christus unter der Sünde oder in Christus unter der Gnade.²⁷ Hinsichtlich seines funktionalen Verständnisses des Kirchenraums beruft sich SCHWEBEL außerdem auf MARTIN LUTHER (vor allem auf dessen Torgauer Predigt 1544 und seine Kirchenpostille 1522), bei dem er ein solches vorzufinden meint und dessen Position er im Anschluss an TRAUGOTT KOCH folgendermaßen zusammenfasst: „[D]en Kirchengebäuden außerhalb der Versammlungs- und Verkündigungsfunktion eine besondere religiöse oder gar magische Potenz zukommen [zu] lassen[,] [...] vermag Luther nicht zu akzeptieren. Als Gebäude soll dem Kirchengebäude keine besondere Heiligkeit zugesprochen werden. Seinen Wert erhält das Kirchengebäude einzig über das, was in ihm geschieht. [...] Der Kirchenraum ist kein *medium salutis*. Für

²⁵ SCHWEBEL, *Erbe*, 20. Vgl. SCHWEBEL, *Aspekte*, 24: „Josuttis Position ist eine Setzung im Sinne des: So ist es. So spricht kein Theologe, so spricht ein Prophet.“ Dabei kann SCHWEBEL in fast phänomenologischem Duktus durchaus zugestehen: „Selbst wenn wir nicht in archaisch-mythologischen Vorstellungen leben, mag solche ‚Erinnerung‘ noch wach sein: die Kirche [...] als eine Art ‚Weltzentrum‘, wo etwas religiös Relevantes begegnet, wo sich Gott in besonderer Weise und unter besonderen Zeichen mitteilt.“ (SCHWEBEL, *Erfahrung*, 377)

²⁶ SCHWEBEL, *Gestalt*, 148; vgl. SCHWEBEL, *Erbe*, 20; SCHWEBEL, *City-Kirche*, 14; SCHWEBEL, *Aspekte*, 12; SCHWEBEL, *Evangelium*, 33; SCHWEBEL, *Faktoren*, 135. Vgl. zum Tempel-Gottes-Motiv in seiner Bedeutung für eine Theologie des Kirchenraumes auch noch SCHAEDE, *Handlungsräume*, 52f.

²⁷ Bauliche Bestätigung für diese Einstellung in der frühen Zeit des Christentums findet SCHWEBEL neben den *domūs ecclesiae*, den Gemeindehäusern, die den Christen in der vorkonstantinischen Zeit für ihre gottesdienstlichen Versammlungen dienten, vor allem in der Orientierung der christlichen Architektur nach 313 statt am Tempel an der Basilika als „einer religiös nicht prädisponierten Architekturform“ (SCHWEBEL, *Gestalt*, 149 bzw. SCHWEBEL, *Faktoren*, 135 bzw. SCHWEBEL, *City-Kirche*, 14 bzw. SCHWEBEL, *Aspekte*, 13 bzw. SCHWEBEL, *Evangelium*, 34; vgl. zu der Entwicklung auch schon SCHWEBEL, *Kunst I*, 364–366 [„Von der Subkultur zum Staatskult“]). Der Tempel dient SCHWEBEL in seinen Ausführungen denn auch als Paradigma für den heiligen Raum.