



Wege als Immersionen

Zur Interdependenz geistig-spirituellem und räumlich-architektonischer Annäherungen an sakrale Räume

Martin Düchs / Thomas Wabel

Unwillkürlich senkt sich die Stimme der Eintretenden. Die Touristen, die eben noch lautstark miteinander redeten, verstummen und blicken stauend, fast scheu um sich, während sich die schwere Eingangstür der Nürnberger Sebalduskirche hinter ihnen schließt. Mit langsamen Schritten bewegen sie sich in den Raum hinein, der Blick geht zu den Seiten, nach vorne, nach oben.

In dieser alltäglichen Szene verbirgt sich mehr als nur das Säkularisat einer Ehrfurcht, die einst die Schwelle zwischen heilig und profan begleitete. Es muss nicht bloß ein Defizienzzphänomen gegenüber der Gottesdienstteilnahme sein, wenn der Kirchenraum als Sehenswürdigkeit erfahren wird. Das Betreten und Durchschreiten eines Gottesdienstraumes übt eine unmittelbare psychophysische Wirkung¹ auf Menschen aus. Diese Momente von Raumerleben und Erleben des eigenen Selbst, die auch die religiöse Erfahrung einfärben und ihr Zustandekommen begleiten, ereignen sich noch diesseits von kunsthistorischer Detailkenntnis und diesseits auch von ausdrücklicher religiöser Praxis. Auf dem Weg zum Chorumgang der Nürnberger Sebalduskirche lassen sich einige solcher Momente exemplarisch festhalten:

Wer, vom Hauptmarkt oder einer der Pegnitzbrücken kommend, die Winklerstraße hochsteigt, sieht den südwestlichen Eingangsturm hoch über der steilen Treppe aufragen, die zur Sebalders Freyung führt, dem kleinen terrassierten Platz vor der Kirche. Hinter dem Westchor führt der

¹ Den Ausdruck »psychophysische Einheit« übernehmen wir von Arnold Gehlen (1986 [1940], 123), der ihn selbst allerdings nach eigenen Angaben von Max Scheler (1991 [1928]) übernommen hat. Vgl. dazu auch die Ausführungen unten (2.2.2).

Eingang durch das Portal des Nordwestturms in den Innenraum. Kühles Halbdunkel umfängt den Eintretenden, der Hall gedämpfter Geräusche und ein Geruch nach kühlem Gemäuer, Kerzenwachs und altem Holz. Zur Rechten leuchtet der Goldgrund eines der gotischen Gemälde an den Säulen. Tritt man durch die Säulen hindurch ins Hauptschiff, so wird der Blick nach vorne zum Altarraum hingezogen. Seitlich fällt das Licht durch die hochliegenden Obergaden in schmalen Streifen hinein. Die aufstrebenden Säulen, die das schmale Hauptschiff flankieren, markieren einen Weg durch den halbdunklen Raum nach vorne, wo es heller wird und der Raum um den Baldachin mit dem goldglänzenden Sebaldusschrein sich weitert. Verstärkt durch die »Tunnelwirkung« der rechts und links stehenden Säulen, gleicht der Blick durch die materiell greifbare Realität der Architektur dem Weg in eine andere Wirklichkeit. Mit jedem Schritt verändert sich der durchmessene Raum – mit jedem Schritt steigt aber auch die eigene Erwartung von etwas Besonderem, das sich mit diesem Weg hinein in eine andere Sphäre verbindet.

Wir richten in diesem Beitrag den Blick auf die Wirkung, die Wege des Zugangs zu sakralen Räumen auf die Raum- und Selbstwahrnehmung dessen ausüben, der sie beschreitet. Die Interessenlage ist dabei eine zweifache. Es geht zum einen darum, das umgrenzte Phänomen aus unseren jeweiligen fachlichen Blickwinkeln angemessen zu analysieren, und zum anderen darum, Sensibilität zu wecken für die Wirkung sakraler Zugänge.

Denn zumindest im evangelischen Kontext scheint es, als werde die konstitutive Bedeutung der Raumerfahrung für die religiöse Erfahrung nicht durchweg hinreichend gewürdigt.² Mehr noch: Meist wird gerade innerhalb der eigenartig verhaltenen Sozialformen vor Beginn eines Gottesdienstes die Erfahrung des Raumes, der doch zur Vorbereitung auf die Begegnung mit dem Außer-Alltäglichen verhelfen soll, unmöglich gemacht: Man sucht eine möglichst hinten liegende, leere Bankreihe, erwidert verlegen ein grüßendes Kopfnicken von der Seite, traut sich aber nicht, ein Gespräch zu beginnen. Eine gewisse, wohl jedem vor Augen stehende Nachlässigkeit in der Gestaltung des Zugangs zum Gottesdienstraum mag dazu beitragen, dass der Weg hinein nicht ein Weg der Sammlung und Vorbereitung ist. – Doch die Kultivierung eines vorberei-

² Dass sich Ähnliches zumindest in der alltäglichen Gottesdienstpraxis auch für den katholischen Kontext postulieren ließe, sei dahingestellt.

tenden Weges – in seiner Gestaltung wie in seiner Nutzung – bedarf der Einübung in eine (innere und äußere) Haltung, zu der der Raum verhelfen kann.

Es steht zu erwarten, dass für diese Kultivierung die Theologie von architektonischen und ästhetischen Kriterien wird profitieren können. Zugleich soll freilich die Aufgabe theologisch reflektierter Gestaltung religiöser Praxis, die Kommunikation des Evangeliums zu ermöglichen, nicht unbeachtet bleiben. Es gilt daher, mittels der hier zunächst einzunehmenden nichttheologischen Perspektiven die Besonderheiten eines christlich-religiösen Verständnisses heiliger Räume (in evangelischer Prägung) hervortreten zu lassen, ohne ihre Eigenständigkeit sogleich mit theologischen Erwägungen zu übermalen. Zugleich ist zu fragen, wie aus diesen nichttheologischen Zugängen theologisch relevante Impulse gewonnen werden können. In Form eines *Auftakts* werden wir in der folgenden Analyse der Wirkung von Zugängen als Immersionen zunächst das Phänomen der Annäherung an das Heilige³ in seiner eigentümlichen psychisch-physischen Verschränkung als Überwindung einer Distanz und damit als prozesshaftes Geschehen beschreiben und die theologische Valenz dieser Verschränkung andeuten. Danach gehen wir auf verschiedene *Stationen der Annäherung* ein: Fassade, Tür und Innenraum. Wir analysieren die Eigenheiten jeder Etappe mit Hilfe verschiedener architekturbezogener theoretischer Zugänge und entwickeln dabei eine Lesart, die die theologische Relevanz der jeweiligen Phänomene einholen kann. Begleitet werden die theoretischen Perspektiven der architekturbezogenen Wissenschaft(en) und der Theologie vom Blick auf zwei konkrete Bauten, nämlich der bereits eingangs genannten Sebalduskirche, deren reiche Baugeschichte vermutlich im 12. Jahrhundert beginnt und zahlreiche Bauten, Umbauten, Abbrüche und Wiederaufbauten enthält, und der Bruder Klaus Kapelle in Wachendorf (Eifel), die der Schweizer Architekt und Pritzker-Preisträger⁴ Peter Zumthor von 2005–2007 errichtet hat. Abschließend wagen wir einen *Ausblick* auf eine Gestaltung und Nutzung von Zugängen zu sakralen

³ Auf die fast uferlose Diskussion um die Bestimmung des Heiligen können wir hier nicht ansatzweise eingehen. Immerhin können die nachfolgenden Stationen der Annäherung ein Beitrag dazu sein, wenn wir schon »leider auf Unmittelbarkeit verzichten [müssen], [...] uns vor[zubereiten« (Colpe 1990, 7).

⁴ Der Pritzker-Preis wurde Peter Zumthor im Jahr 2009 verliehen und gilt gemeinhin als höchste Auszeichnung für einen Architekten oder »Nobelpreis der Architektur«.

Räumen, die diese als Immersionen in eine entsprechende Geisteshaltung versteht und ihnen so die angemessene theologische und architektonische Aufmerksamkeit schenkt.

In unserem Beitrag überschneiden sich also architekturtheoretische, anthropologische, psychologische, raumsoziologische und theologische Perspektiven. Dieser multidisziplinäre Zugang scheint uns am besten geeignet, um die Komplexität des Phänomens nicht von vorneherein disziplinär »zuzurichten« und dem Phänomen selbst so nicht gerecht zu werden. So die Wechselwirkung von Zugängen fruchtbar zu machen, scheint uns außerdem dem Wirken Klaus Biebersteins zu entsprechen, der in seinem reichhaltigen Schaffen stets die Bedeutung der äußeren, vielfach architektonischen oder städtebaulichen Umstände für religiöse Praktiken und Überzeugungen herausgearbeitet hat.

1. Auftakt: Annäherung an das Heilige als Distanzüberwindung

Gebäude sind statisch, ihre Inanspruchnahme ist es nicht:

»Architektur wird durchwandert, durchschritten. Sie ist keineswegs, wie in gewissen Lehrmeinungen, jene rein graphische Illusion, die sich um einen abstrakten Mittelpunkt kristallisiert. [...] Ausgestattet mit seinen zwei Augen, vor sich blickend, geht unser Mensch, bewegt er sich vorwärts, handelt, geht einer Beschäftigung nach und registriert auf seinem Weg zugleich alle nacheinander auftauchenden architektonischen Manifestationen und ihre Einzelheiten. Er empfindet innere Bewegung, das Ergebnis einander folgender Erschütterungen. Das geht so weit, daß die Architekturen sich in tote und lebendige einteilen lassen, je nachdem ob das Gesetz des Durchwanderns nicht beachtet oder ob es im Gegenteil glänzend befolgt wurde.«⁵

⁵ Le Corbusier 1962, 29. In Le Corbusiers Architektur findet sich häufig das, was er *promenade architecturale* nennt: die Konzeption von Räumen auf ihre Erfahrung beim Durchschreiten hin. Ein Beispiel wäre die Villa Savoy, die ganz auf das Erleben der Räume im Durchschreiten hin angelegt ist. Der Weg hindurch ist das Thema des Bauwerks. Vgl. die offizielle Homepage der heute als Museum genutzten Villa: www.villa-savoye.fr/en/ (aufgerufen am 30.04.20) sowie Fotos und Pläne auf der homepage: www.archdaily.com/84524/ad-classics-villa-savoye-le-corbusier/ (aufgerufen am 30.04.2020).

Es ist nicht zuletzt das Verdienst der Architektur-Moderne,⁶ Architektur auf den dynamischen Gebrauch hin konzipiert zu haben.⁷ Räume ändern sich – in der Annäherung, im Gebrauch und in der Erinnerung.

Auch das Phänomen des Zugangs zu einem Gottesdienstraum ist nicht nur eine Auseinandersetzung mit einem statischen Raum. Sakrale Architekturen sind – entgegen einem ersten Eindruck, der beim Besichtigen von großen, leeren Kirchenräumen entstehen mag – sogar in besonderem Maße auf eine dynamische Raumwahrnehmung angewiesen und auf einen im Gebrauch sich verändernden Eindruck hin konzipiert. Die Vorbereitung auf die außeralltägliche Begegnung mit dem Heiligen findet in herausragenden sakralen Bauten seit jeher auch ihren architektonischen Ausdruck. Klaus Bieberstein hat beispielsweise gezeigt, dass die Entwicklung des Langhaustempels in der südlichen Levante als eine Geschichte der zunehmenden Scheidung von Heiligem und Profanem verstanden werden muss, die ihren Ausdruck in einer Vergrößerung der architektonisch-räumlichen Distanz findet. Je unerreichbarer aber der Bezirk des Heiligen ist, desto intensiver wird der Weg dorthin erlebt.⁸ Daneben kann der Weg zum Heiligen mit diversen anderen architektonischen Mitteln wie besonderen Situierungen der Gebäude, Aufgängen, Hell-Dunkel-Kontrasten, etc. »inszeniert« und so in seiner Wirkung zusätzlich gesteigert werden.

Den unterschiedlichen vorbereitenden Elementen ist gemeinsam, dass sie ihre Wirkung in je unterschiedlicher Weise *im Vollzug* entfalten. Es wundert nicht, dass diese Vorbereitung Gegenstand sorgfältiger liturgischer Gestaltung ist. Der feierliche Einzug zum Orgelvorspiel bei Festgottesdiensten ist ein Ausdruck hiervon: Der besondere Moment steht noch bevor. Erst in der Annäherung an das nicht Alltägliche entfaltet diese seine Wirkung.

⁶ Wir sprechen hier von Architektur-Moderne in dem Wissen, dass man nur unter Vorbehalt von einer einheitlichen Strömung sprechen kann. Vgl. dazu Pahl 1999 und zu einer ausführlicheren Diskussion der Frage nach der Legitimität der Verwendung des Begriffs Architektur-Moderne Düchs 2020.

⁷ Auch Sigfrid Giedions einflussreiches Werk *Space, Time and Architecture* argumentiert, dass eines der Hauptmerkmale der Architektur-Moderne ihre Konzeption auf einen dynamischen Gebrauch und eine ebensolche visuelle Erfassung hin erfolgt, mithin also unter Berücksichtigung der zeitlichen Dimension (vgl. Giedion 2008).

⁸ Bieberstein 2019, 125.

Die architektonische Gestaltung eines solchen Zugangsweges ist also mehr als nur die bauliche Lösung für ein Ortsproblem. Sie strebt eine veränderte Körperhaltung des Hinzutretenden an und über diese auch eine veränderte innere Haltung. Die Wirkung solcher Zugangswege ist vielfach beschrieben worden – wobei aber oft lediglich die besondere »Atmosphäre« Erwähnung findet, die die so geschaffenen Räume erzeugen. Beispielfhaft ist die Schilderung, in der Ernst Moritz Arndt seinen Eindruck von einem Besuch in der Nürnberger Sebalduskirche im Jahr 1798 wiedergibt:

»Man wird von einer tiefen Ehrfurcht und einem heiligen Schauer durchdrungen, wenn man in das tönende Dunkel eintritt, und die hohen und schlanken Säulen hinaufschaut, bis an die schwindelnde Decke. So steht man in einem Walde heiliger Tannen, durch deren erhabene Kronen ein mattes Licht des leuchtenden Himmels bricht. Alles hat hier den Anstrich des Alterthums und des Heiligen. [...] Auch an dem hellsten Tag giebt es der Kirche, trotz der Menge ihrer Fenster, ein dämmerndes Licht«⁹.

Arndts Blick geht nach oben; er ist überwältigt von dem Eindruck, der durch die vertikale Achse markiert ist, und von der Wirkung des Lichts in diesem Innenraum. Die Längsachse des Raumes dagegen, die durch die eng beieinanderstehenden Säulen den Blick nach hinten, zum Sebaldusgrab zieht, und damit der vorbereitende Weg geraten hier (noch) nicht in den Blick.

Auch wenn die Nürnberger Sebalduskirche zweifelsohne ein besonderes, mit Werken christlicher Kunst überreich ausgestattetes Beispiel gotischer Kirchenarchitektur ist – die Wirkung des geschilderten vorbereitenden Weges ist nicht auf derart herausgehobene Bauwerke begrenzt. Sie hängt auch nicht nur vom Innenraum ab, denn der vorbereitende Weg beginnt bereits an vorgelagerter Stelle und hält weitere *Stationen* bereit.

⁹ Arndt 1801, 53f., zit. nach Raschzok 2016, 147.

2. Stationen der Annäherung

2.1. Fassaden als Wegbereiter

Das Betreten jedes Bauwerks beginnt paradoxerweise weit vor der eigentlichen Türschwelle, nämlich (spätestens) dann, wenn wir des Gebäudes ansichtig werden. Die Art und Weise, wie und mit welchen Teilen ein Gebäude in unser Blickfeld kommt, prägt die gesamte Erfahrung vor oder bereitet zumindest ihre Richtung vor. Stehen wir – wie bei der Sebalduskirche – mehr oder weniger plötzlich in einem städtischen Kontext vor einer im Vergleich zu unserem Körper immens großen, geschmückten Fassade (Abb. 1) oder nähern wir uns – wie beispielsweise bei der Bruder Klaus Kapelle in Wachendorf – in der Natur vom Fuße eines sanften Hügels einem kleinen, scheinbar schlicht verputzten und etwas merkwürdig anmutenden turmartigen Bauwerk an (Abb. 2)?



Abb. 1: Außenansicht Sebalduskirche



Abb. 2: Weg zur Bruder Klaus Kapelle

Die Variationsmöglichkeiten des Annäherungsvorgangs an ein Kirchengebäude und die Weisen ihrer je individuellen Erfahrung scheinen fast unendlich. Interessanterweise sind diese Erfahrungen dabei zwar individuell verschieden, weisen aber trotz der je spezifischen Konfiguration der Annäherung große Gemeinsamkeiten auf. Gotische Kathedralen werden in ihrer Außenwirkung oft als erhaben und majestätisch beschrieben, wohingegen eine Kapelle im Freien eher als pittoresk und anheimelnd erfahren wird. Dass wir uns über derlei »Grundtypen« der Wahrnehmung überhaupt verständigen können, ist zunächst erstaunlich und lässt darauf schließen, dass es bei aller Individualität doch eine gemeinsame Basis der Erfahrung geben muss.

In dreierlei Hinsicht soll hier der Vorgang der Annäherung betrachtet werden: in der Perspektive der Architekturpsychologie, der Architekturphilosophie und der Theologie.

2.1.1. Fassaden und ihre Wirkung: Architekturpsychologische Perspektivierung

Architekturpsychologisch lässt sich der vermeintliche Gegensatz zwischen der Allgemeinheit und der Individualität der Erfahrung mit einem Modell dreier Wirkungskreise beschreiben, die die ästhetische¹⁰ Erfahrung eines Bauwerks bestimmen.¹¹ Es gibt erstens eine *biologische Grundlage* im Menschen, die basale Reaktionen auf bestimmte Raumkonfigurationen hervorruft. Hier handelt es sich meist um Faktoren, die in direktem Zusammenhang mit dem menschlichen Körper stehen. Ist ein Gebäude im Vergleich zum eigenen Körper riesig oder eher klein, ist ein Raum eher geduckt oder hoch, ist ein Raum hell oder dunkel, etc. Bestimmte Raumsituationen rufen meist bestimmte Grundmuster an Reaktionen beziehungsweise Emotionen hervor.¹²

Ein zweiter Wirkungskreis besteht in der *kulturellen Prägung*. Menschen aus nicht christlich geprägten Kulturkreisen nehmen Kirchen häufig anders wahr als Europäer. Und innerhalb des christlich geprägten Kulturkreises sind die Wahrnehmungen zwischen verschiedenen regionalen oder sozialen kulturellen Subgruppen verschieden. Tatsächlich definieren sich Gruppen auch über geteilte Sehgewohnheiten, Erzählungen und kulturelle Assoziationen und Konnotationen. Das gilt selbstverständlich auch für die Wahrnehmung von Gebäuden, die für religiöse Überzeugungen und gemeinschaftsstiftende Erlebnisse bedeutsam sind.

Ein dritter Wirkungskreis wird durch *individuelle Prägungen und Vorlieben* gebildet. Diese bedingen trotz offensichtlich bestehender geteilter Tendenzen in unserer ästhetischen Wahrnehmung die Tatsache, dass auch zwei Menschen gleicher kultureller Prägung die Wirkung eines Gebäudes unterschiedlich beurteilen können.

Im Hinblick auf die Frage nach der wirksamen Gestaltung von Zugangswegen zu Gottesdiensträumen zwingt die Theorie der drei Wirkungskreise einerseits dazu anzuerkennen, dass die gestalterischen Handlungsmöglichkeiten begrenzt sind: Die Empfindungen von Menschen lassen sich nicht durch bestimmte Dispositionen von außen gleich-

¹⁰ Den Begriff »ästhetisch« verwenden wir hier in einem weiten Sinn von *aisthesis* als die sinnliche Erfahrung des Menschen betreffend.

¹¹ Vgl. zu diesem Modell Heinrich 2019.

¹² Vgl. z.B. Grütter 2015 oder Heinrich 2019.

sam exakt programmieren. Andererseits gibt es Erfahrungen, die zwischen vergleichbaren Gruppen von Menschen geteilt werden. Das eröffnet Gestaltungsmöglichkeiten, die seit jeher genutzt werden.

2.1.2. Fassaden als Gesten: Architekturphilosophische Perspektivierung

Wenn man Ludwig Wittgenstein folgt – und damit eine *architekturphilosophische* Betrachtung unternimmt –, dann ist Architektur als Geste zu verstehen.¹³ Die Beispiele der gotischen Stadtkirche und der Kapelle auf dem freien Feld veranschaulichen diese Analogie: Imposante Fassaden großer Kathedralen können durch ihre schieren Dimensionen beeindrucken, einschüchtern, aber auch spirituell erheben. Solche Kirchen sind neben vielem anderen auch Machtdemonstrationen. Sie machen den weltlichen Herrschaftsanspruch der Institution Kirche deutlich – aber sie weisen auch zur Ehre Gottes auf einen Bereich hin, der jeder menschlichen Macht entzogen ist.¹⁴ Auch diese Dimension der Transzendierung macht die Faszination großer Kirchenbauten aus. Eine durch den immensen Einsatz von Geld, Wissen und Anstrengung machtvoll Geste weist hier darauf hin, dass es um eine Macht geht, die »nicht von dieser Welt« ist (Joh 18,36).

Im Gegensatz dazu stehen Kirchengebäude, deren Geste die einer bescheidenen, zurückhaltenden und leisen Einladung zu sein scheint. Diese gleichsam sanfte Form der Begegnung zwischen Bauwerk und Benutzer findet sich durch alle Zeiten, wird aber in der Architektur-Moderne in besonderer Weise hervorgehoben¹⁵ und von Architekten auch heute bewusst inszeniert. Auch bei Peter Zumthors Kapelle in der Eifel ist nichts von tri-

¹³ Vgl. Wittgenstein 1989, VB 510: »Architektur ist eine Geste. Nicht jede zweckmäßige Bewegung des menschlichen Körpers ist eine Geste. Sowenig wie jedes zweckmäßige Gebäude Architektur.«

¹⁴ An dieser Stelle sei bereits auf Friedrich Schleiermacher verwiesen, der in den nachfolgenden theologischen Reflexionen eine Rolle spielen wird. Schleiermacher weist sowohl in seiner *Praktischen Theologie* als auch in seiner *Ästhetik* darauf hin, dass »[d]er tiefe Zusammenhang der Architektur mit dem politischen Leben [...] nicht zu verkennen« sei (Schleiermacher 1984 [1819], 86).

¹⁵ Das Thema Einschüchterung oder Einladung wird seit langem in der Architektur diskutiert. Für die Architektur des Neuen Bauens wurde vom zeitgenössischen Kritiker G.F. Hartlaub im Jahre 1929 konstatiert:

umphalen und ehrfurchtheischenden Gesten zu spüren. Es sind zurückhaltende, einfache und bescheidene Gesten, die mit einfachen architektonischen Mitteln und »armen« Materialien funktionieren. Man könnte an die Erzählung von Elias Gottesbegegnung am Berg Horeb denken (1 Kön 19): Gott begegnet Elia nicht in einem machtvollen Beben, sondern in einem sanften Hauch. In ähnlicher Weise bahnt sich die Gotteserfahrung in der Bruder Klaus Kapelle nicht in einer großen, reich geschmückten Fassade vor, sondern in der langsamen Annäherung an einen enigmatisch und von fern schroff wirkenden Baukörper, der mit seiner rauhen, in verschiedenen Brauntönen erscheinenden Oberfläche wie aus den umliegenden Ackerflächen gewachsen scheint (Abb. 3). Es ist eine leise, aber

»Fragt man die Architekten, die Ingenieure von heute, für welche ›Idee‹ sie am Ende gestalten, aus welchem Glauben sie schaffen, so wird man – bei denen, die sich überhaupt Gedanken darüber machen – eine Antwort bekommen, die von einer gewissen Übereinstimmung der Meinungen zeugt und die sich in der Tat naturnotwendig jedem Denkenden aufdrängt. Der Baumeister heute fühlt sich verantwortlich für den *Menschen*, und zwar für den freien, lebendigen Menschen schlechthin, dessen Dasein nicht mehr unter den ungeheuren Lebenshemmungen des Dogmatisch-Metaphysischen und des Dynastischen steht. Diesem Menschen würdigen Raum für Wohnung, Arbeit und Feier zu schaffen, seinen Bedürfnissen zu dienen, nicht der Verkörperung der Schicksalslast irgendwelcher übergeordneter Gestalten: das ist das hohe Ziel einer Baugestaltung, ja einer Kunstsprache überhaupt, die nicht einschüchtern, sondern einladen will. Solche Baukunst und Kunst zieht ihr Gesetz nicht aus dem Pathos unerreichbarer Mächte, sondern sie findet ihr Ethos in den Aufgaben menschlicher *Gemeinschaft*.« (Hartlaub 1929, 276. Vgl. Huse 1985, 48.)

Für eine leise Einladung an die Benutzer stehen dabei insbesondere die Architekten einer »anderen« oder organischen Moderne wie Alvar Aalto, Hugo Häring, Gunnar Asplund, Sigurd Lewerentz, u.a. Die von Letzterem von 1958 bis 1963 in Stockholm errichtete Markuskirche kann auch als Beispiel für eine »leise einladende« Kirchenarchitektur gelten. Auch der ebenfalls in Stockholm gelegene Waldfriedhof von Asplund und Lewerentz mit seinen verschiedenen Kapellen, dem Krematorium und der gesamten Anlage der Landschaft zählt zu den herausragenden Beispielen einer »einladenden« kirchlichen Architektur. Vgl. dazu z.B. Blundell-Jones 2011, Ahlin 2014, Weston 1996. Anschauungsmaterial findet sich auf folgenden Internetseiten: https://www.archdaily.com/157478/ad-classics-st-marks-church-in-bjorkhagen-sigurd-lewerentz?ad_source=search&ad_medium=search_result_all (aufger. am 11.05.2020), <https://de.wikipedia.org/wiki/Skogskyrkog%C3%A5rden> (aufger. am 11.05.2020).

gleichwohl eindrucksvolle architektonische Geste, die den Besucher hier zu einer Begegnung mit dem Heiligen einlädt.



Abb. 3: Fassade Bruder Klaus Kapelle

2.1.3. Fassaden als Ausdrucksgestalten: Theologische Perspektivierung

Für die theologische Reflexion der Annäherung an das Kirchengebäude als Wegbereitung für die Begegnung mit dem Heiligen scheint die evangelische Theologie zunächst ein ungeeigneter Kandidat zu sein. Denn das Kirchengebäude selbst ist nach reformatorischem Verständnis nicht heilig. Wo keine Kirche ist, lässt sich auch »auff eim platz unter dem Himmel, und wo raum dazu ist« Gottesdienst feiern, formuliert Luther in seiner Einweihungspredigt der Schlosskirche zu Torgau. Was dazu gehört, dass das Gotteshaus »recht und Christlich eingeweihet und gesegnet werde«, ist, »das nichts anders darin geschehe, denn das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit jm reden

durch Gebet und Lobgesang«¹⁶. In Abgrenzung von der römisch-katholischen Kirche seiner Zeit kommt für Luther Orten und Bauwerken nicht *per se* eine Sakralität zu¹⁷. Das Kirchengebäude – ein *Adiaphoron*?

Luthers Bemühen, hinsichtlich Allmacht und Allgegenwart Gottes eine »erfahrungsleib-bezogene[] Raumhaftigkeit der Gegenwart Gottes« aussagen zu können, ohne sie mit einem »auf räumliche Orte bezogene[n] Verständnis von Transzendenz und Immanenz Gottes« zu verbinden,¹⁸ zeichnet Ulrich Beuttler in eine geistesgeschichtliche Entwicklung ein, in deren Folge »der Raumbezug Gottes [...] abstrakt oder nur unklar metaphorisch d.h. raumlos wird«¹⁹. Zur Entkopplung des Verständnisses von Gottes Gegenwart von dessen Räumlichkeit, trägt, so Beuttler, nicht nur Kants transzendentalphilosophische Fassung des Raumbegriffs bei, sondern auch ein weiterer evangelischer Theologe: In seiner Auseinandersetzung mit philosophischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen seiner Zeit ist Friedrich Schleiermacher bestrebt, einer kruden Vorstellung übernatürlichen Wirkens Gottes nach Analogie zu natürlichen Kausalzusammenhängen vorzubeugen. So hält er für die Lehrstücke von Gottes Ewigkeit und Allgegenwart Gottes »schlechthin zeitlose Ursächlichkeit« und seine »schlechthin raumlose Ursächlichkeit« fest.²⁰

Laut den raumtheologischen Arbeiten Ulrich Beuttlers und Matthias Wüthrichs ist mit Luther und Schleiermacher ein Erbe markiert, das den Versuch, die Raumbezogenheit Gottes zu denken, aporetisch erscheinen lässt: Einerseits wird »Gott strikt raumlos und der Raum strikt gottlos gedacht«; andererseits wird der Versuch, »Gott raumlos zu denken, [...] der religiösen Erfahrung nicht gerecht«²¹. Das Bestreben, »einen Gott eigenen Ort zu denken und von da aus Gott und Raum einer positiven Verhältnisbestimmung zuzuführen«, wird zur Problemanzeige.²²

¹⁶ Luther 1913, 588, 15–19.

¹⁷ »Nicht das man daraus ein sondere Kirchen mache, als were sie besser denn andere heuser, da man Gottes wort predigt« (Luther 1913, 592; vgl. ebd. 20f. und 32f). Vgl. Erne 2012, 225.

¹⁸ Beuttler 2010, 172f.

¹⁹ Ebd., 234.

²⁰ Schleiermacher 1999a, I 267 (§ 52, Leitsatz), I 272 (§ 53, Leitsatz).

²¹ Beuttler 2010, 244.570.

²² Wüthrich 2015, 278.

Doch so, wie auch für Luther die Gestaltung des Kirchenraums zu einer Nutzung beiträgt, in der dieser Raum geheiligt wird;²³ so lohnt es auch bei Schleiermacher, nach einer positiveren Bestimmung des Verhältnisses von Gotteserfahrung und Erfahrung des Raumes zu fragen. Sie findet sich da, wo dieser Raum nicht als naturwissenschaftlich erfahrbarer, sondern als ästhetisch gestalteter in den Blick kommt. Sowohl Schleiermachers frühe Religionstheorie der *Reden über die Religion* (1799) als auch seine 1850 posthum edierte *Praktische Theologie* verraten eine hohe Sensibilität für die theologische Valenz des Raumerlebens. Ein Raum des Heiligen wird hier nicht als gleichsam materiell durch Gottes Gegenwart erfüllt beschrieben, sondern wird von einem Zusammenspiel künstlerischer, architektonischer und musikalischer Mittel einerseits und einem hochdifferenzierten Begriff von Gemeinschaft andererseits her verstanden.²⁴

Ausgangspunkt für Schleiermachers Würdigung des evangelischen Kirchenraums und seiner Gestaltung ist der Kultus selbst. Dieser steht in einem »relative[n] Gegensatz« zum »gewöhnlichen Geschäftsleben«²⁵. Um dies ins Bewusstsein zu rufen, ist es wünschenswert, dass »nichts vorhanden [sei], was so auf die anwesenden wirkt, daß sie ins Geschäftsleben zurückgeführt werden«²⁶. Der Raum des Religiösen soll als solcher markiert werden und hat deshalb »einen anderen Charakter« als andere Räume gesellschaftlichen Lebens.²⁷

Aber nicht erst der Innenraum wird theologisch relevant. Schleiermachers Stellungnahme zu zwei einander entgegengesetzten Tendenzen des evangelischen Kirchenbaus seiner Zeit erinnert an die vorangegangene architekturphilosophische Betrachtung von Fassaden: auf der einen Seite die »Freude an der Kunst und Pracht der Kirche als architektonischem Werke«, auf der anderen »das Streben nach der größten Simplicität«²⁸. Auf beiden Seiten gilt es, die Extreme – architektonische »Virtuosität« als

²³ Vgl. Raschzok 2016, 155f.

²⁴ Im Rahmen dieses Aufsatzes können hiervon nur einige Aspekte nachgezeichnet werden. Diese ersetzen nicht eine detaillierte Analyse des Schleiermacher'schen Verständnisses der Bedeutung von Raum und Architektur, markieren aber ein Forschungsdesiderat.

²⁵ Schleiermacher 1850, 113.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., 114.

Selbstzweck und »Dürftigkeit« – zu vermeiden.²⁹ Ein ähnlicher Gedanke findet sich konsequenterweise auch in den ästhetischen Überlegungen Schleiermachers zur Architektur. Er unterscheidet hier zwischen einem »trockenen Geschmack«, wenn »Verzierungen [...] zu sehr fehlen« und einem »überladenen, wenn sie überfüllt sind«, um dann apodiktisch festzustellen: »Nur was in der Mitte liegt, kann constant gefallen.«³⁰

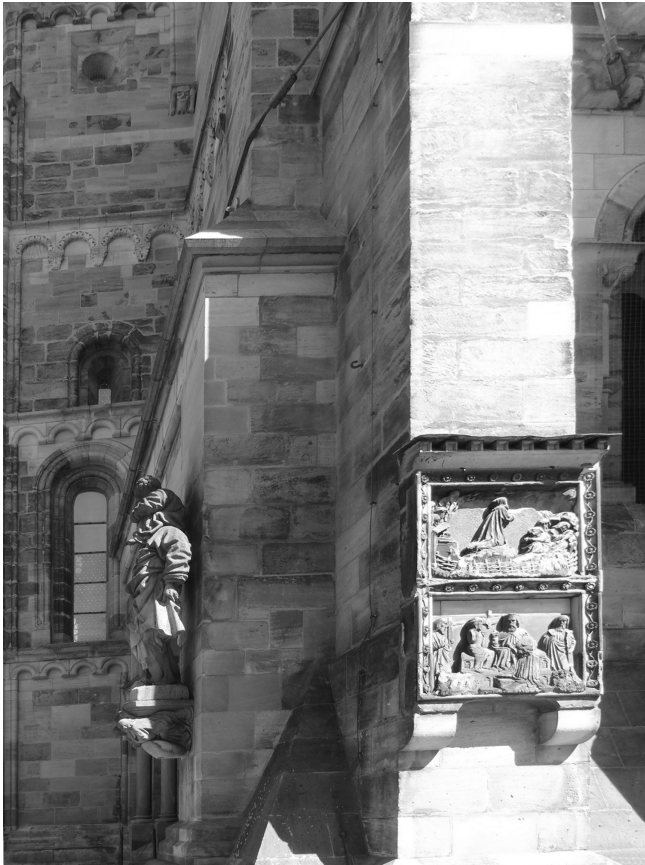


Abb. 4: Fassade Sebalduskirche

²⁹ Ebd.

³⁰ Schleiermacher 1984, 85.

Für die Sebalduskirche und die Bruder Klaus Kapelle wird man feststellen können, dass besagte Mitte zwischen »überladen« und »trocken« getroffen ist. Erstere hat in baulich-konstruktiver Hinsicht zwar die Strenge und Erhabenheit gotischer Kathedralen, ist aber durch qualitativ hochwertige Einzelstücke und Ornamentierungen auch an der Fassade geschmückt und so alles andere als »trocken« (Abb. 4). Bei der Bruder Klaus Kapelle könnte man zunächst vermuten, dass sie durch die Sichtbetonwände und das Fehlen von Skulpturenschmuck von außen karg und schroff wirkt. Doch auch hier ist dank subtiler Maßnahmen die Mitte getroffen: Der Beton der Außenwand wurde über mehrere Tage hinweg per Hand gestampft, so dass sich die einzelnen Schichten des Betoniervorgangs als Wellenlinien abzeichnen. Zudem wurden die baukonstruktiv notwendigen Löcher zum Zusammenhalten der Schalung nicht nachträglich kaschiert, so dass auch diese Löcher sich außen wie ein schlichtes Ornament abzeichnen (Abb. 5).



Abb. 5: Detail Fassade Bruder Klaus Kapelle

Es muss Spekulation bleiben, ob Schleiermacher dies ebenfalls so empfunden hätte. Jedenfalls aber ist die architektonische und künstlerische Gestaltung der Kirche für ihn kein *Adiaphoron*³¹. Gegen den »niederdrückenden Eindruck« eines »Mangel[s] an Werthschätzung der Sache« ist vielmehr zu »verlangen [...], daß die Freude sich darin [sc. im Kirchengebäude] zu Tage lege«, handelt es sich doch um »ein Werk welches die christliche Gemeinde aufgeführt ha[t] und zwar in der wichtigsten Angelegenheit«³². Formuliert man dieses Interesse am baulichen Ausdruck von Wertschätzung und Freude in der Begrifflichkeit von *Schleiermachers Glaubenslehre* (21830/31), so gälte es wohl, schon im Anblick des Gebäudes den Charakter des durch Christus neu gestifteten »Gesamtlebens« und des dieses »beseelenden Gemeingeistes« erkennen zu geben.³³ Dieses Zusammenwirken ästhetisch, theologisch und soziologisch beschreibbarer Dimensionen wird unten zu den *Innenräumen als Begegnungsorten* (2.3.) näher zu beleuchten sein.

2.1.4. Zwischenfazit

Die Betrachtung der genannten Beispiele in architekturpsychologischer, architekturphilosophischer und theologischer Perspektive macht dreierlei deutlich. Erstens beginnt der Weg zu einer Gottesbegegnung schon lange bevor ein Gottesdienst beginnt, nämlich (spätestens) dann, wenn wir die Kirche von außen erblicken. Zweitens entspricht der Vielzahl architektonischer Mittel zur Gestaltung des Zugangs eine Bandbreite gleichsam gestischer Artikulationen des Verhältnisses, in dem das Gebäude zu seiner regionalen und sozialen Umgebung steht. Und drittens erschließt schon die wahrnehmende Annäherung von außen etwas von dem, wofür die Kirche steht und bereitet die Gottesbegegnung in Gemeinschaft vor, die sich innerhalb des eigentlichen Kirchenraumes ereignen kann.

³¹ Entsprechend hält Klaus Raschzok für eine raumtheologische Wahrnehmung lutherischer Gottesdienstgestaltung fest, dass diese »zwar jeden Anspruch auf Heilsnotwendigkeit [verliert], zugleich aber auch nicht vergänglichültigt« wird. (Raschzok 2016, 165)

³² Schleiermacher 1850, 114.

³³ Schleiermacher 1999a II 259 (§ 123, Leitsatz).

2.2. Türen als Schwellen

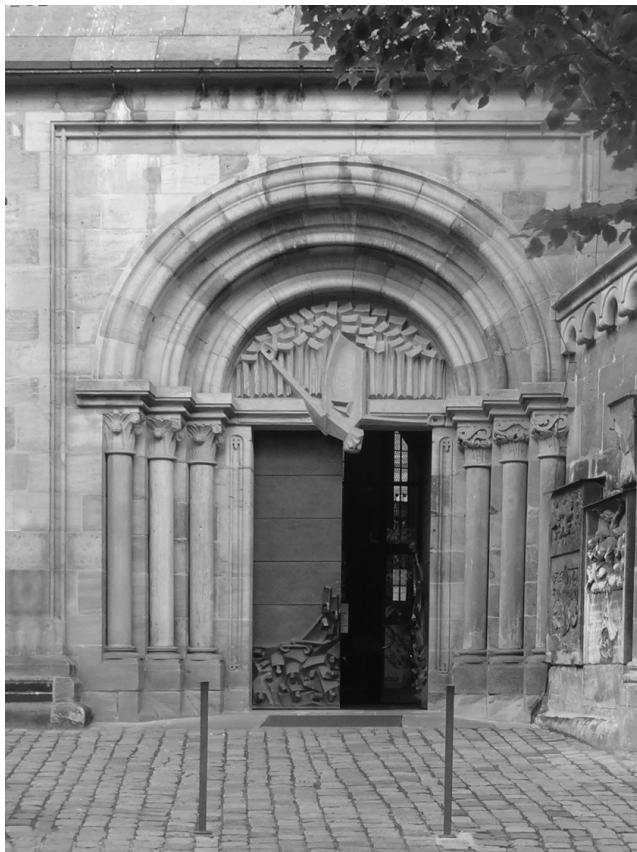


Abb. 6: Heiber-Portal Sebalduskirche

Der nächste wichtige Abschnitt auf dem Weg in eine Kirche ist aus architektonischer Sicht das Überschreiten der Grenze zum Innenraum. Dabei spielt die Gesamtheit aus Türblatt, Schwelle, Zargen beziehungsweise Portalseitenwänden, Sturz etc. eine Rolle. Auch hier ist die Variationsbreite zwischen prächtigem Portal und kleinem Durchschlupf denkbar groß.



Abb. 7: Eingang Bruder Klaus Kapelle

2.2.1. Türen als Orte der Transformation: Architekturgeschichtliche Perspektivierung

Dass Türen auch für Kirchen von besonderer Bedeutung sind, zeigt schon ein flüchtiger Blick in die Architekturgeschichte. Die Portale mittelalterlicher Kathedralen gehören zu den Bauteilen, denen die Erbauer am meisten Aufmerksamkeit geschenkt haben, so dass es sich häufig um besonders herausragende Kunstwerke mit einem reichhaltigen Bildprogramm handelt. Im Fall der Sebalduskirche gibt es nicht weniger als sechs mit aufwendigem Figureschmuck und Maßwerk prächtig ausgestattete Portale, darunter auch solche wie das hauptsächlich genutzte Eingangsportal,

das im romanischen Bogenfeld und auf dem Türblatt eine moderne Gestaltung durch den Nürnberger Bildhauer Heinz Heiber erhalten hat (Abb. 6). Aber auch bei vergleichsweise schlichten Kirchen wurden und werden Türen in der Regel mit besonderer Aufmerksamkeit gestaltet.³⁴ Die Bruder Klaus Kapelle hat eine einfache graue Metalltür, die aber aufgrund ihrer ungewöhnlichen dreieckigen Form eine fast schon aufdringliche symbolische »Aufladung« im Sinne eines Fingerzeigs »nach oben« erhält (Abb. 7).

Diese Türen trennen nicht nur den Innen- vom Außenraum, sondern sie markieren einen besonderen Ort. Türen sind Orte der Transformation. Dies gilt in einem banalen funktionalen Sinn, weil der Besucher hier den Außenraum verlässt und den Innenraum betritt. Vor allem aber übernehmen Türen die Rolle von Schwellen. Dem Besucher wird bewusst (gemacht), dass er hier einen geheiligten Bezirk betritt. Um dies vorzubereiten, sind viele Türen mit einem aufwendigen theologischen Bildprogramm ausgestattet. Das Fürstenportal des Bamberger Doms, der in seiner doppelchörigen Anlage im Übrigen als Vorbild der Sebalduskirche gilt, ist ein hervorragendes Beispiel für »Das Portal als Ort der Transformation«³⁵. Hier ist »der physische Weg in den Kirchenraum als spiritueller Weg zu Christus«³⁶ baulich durch die Skulpturenausstattung umgesetzt. Dies zu erkennen, setzt freilich ein gewisses religiöses Vorwissen voraus, womit heute nicht mehr ohne weiteres gerechnet werden kann. Vielleicht verzichten zeitgenössische Türgestaltungen von Kirchengebäuden auch deshalb oft auf ein detailliertes Bildprogramm und belassen es bei großen symbolischen, nicht immer explizit christlichen Gesten und kleinformatigen Verweisen auf das biblische Geschehen.

³⁴ Ein bemerkenswertes Beispiel ist die von 1996 bis 2000 vom Architekturbüro Allmann Sattler Wappner gebaute Herz-Jesu-Kirche in München, deren ganze Zugangsseite eine zweiflügelige Tür mit 16m hohen Türblättern ist, so dass sich das Gebäude auf ganzer Höhe öffnen lässt. Vgl. <https://www.erzbistum-muenchen.de/pfarrei/herz-jesu-muenchen/cont/75455> (aufgerufen am 13.05.2020). Auch in der Architekturtheorie spielt das Thema Tür gerade in jüngster Zeit eine große Rolle. Vgl. dazu Stalder 2009, Koolhaas 2018, Alexander 1977.

³⁵ Albrecht 2015.

³⁶ Ebd., 243.

2.2.2. Türen als Orte psychophysischer Erfahrung: Verkörperungstheoretische Perspektivierung

Doch nicht nur die visuelle Begegnung mit einem Bildprogramm oder einer leicht erkennbaren architektonischen Geste ist für die Vorbereitung des Besuchers wichtig. Türen sind auch deshalb Orte des Übergangs, weil hier die körperliche Interaktion mit der Tür eine psychische Prädisponierung zur Folge haben kann. Das beginnt mit der Tür, die so groß und schwergängig sein kann, dass, wer sie öffnet, sich strecken und mit seinem ganzen Gewicht dagegen lehnen muss. Der Benutzer erlebt sich dann in seiner Körperlichkeit als klein und schwach, was wiederum eine geistige Haltung der Demut zumindest nahelegt. Auch andere Faktoren spielen eine Rolle: Müssen wir uns bücken, wenn wir durch eine Tür gehen oder durchschreiten wir eine Türöffnung, die sehr viel höher ist als unser Körper? Treten wir von einem mit grobem Pflaster bedeckten Platz auf glänzend polierten Marmor oder auf ausgetretene Fliesen? Öffnen wir eine alte, knorrige Holztür, um in eine Kirche einzutreten, oder öffnet sich eine automatische Glastür berührungslos vor uns? Auch ob wir hinauf- oder hinabsteigen müssen macht für die psychophysische Erfahrung einen Unterschied.

Jede dieser Konstellationen legt bestimmte Arten und Weisen nahe, in denen der Besucher sich auf eine Begegnung mit Gott im Gottesdienst »einstimmen« kann. In der Philosophie wurde das Phänomen einer gelingenden Beziehung zur Welt zuletzt als Resonanz bezeichnet.³⁷ Im psychophysischen Erleben eines Resonanzgeschehens, eines »Mitschwingens« mit der Welt, lassen sich die Anteile von Körper und Geist nicht voneinander trennen. Beim Durchschreiten einer Tür findet eine körperliche Interaktion mit Architektur statt, die gewissermaßen die Frequenz vorbestimmt, in der wir nachfolgend eine religiöse Erfahrung als Resonanzerfahrung machen können.³⁸

³⁷ Rosa 2018. Daneben Knodt 1998, der von »Korrespondenz« spricht und Böhme 2014, der wiederum den am menschlichen Leib orientierten Überlegungen von Schmitz 1969; 2014 viel verdankt.

³⁸ Rosa 2018, 399 bestimmt Religion als »Resonanzversprechen«, also als Verheißung, als Mensch und mithin als »existentiell antwortbedürftiges« Wesen eine existentielle Antwort vom Universum zu bekommen. Dabei beruft sich Rosa u.a. auch auf Schleiermachers Verständnis von Religion als »Anschauung und Gefühl« (s.u. Anm. 82), bei dem er dieses Verständnis von Religion vorgeprägt sieht Rosa 2018,

Auch hier lässt sich die gewünschte Art der psychophysischen Erfahrung durch Architektur nicht genau festlegen. Doch die vielfach durch eigene Erfahrung bestätigte Tatsache, dass die äußere Haltung in der Interaktion mit der Umwelt in Wechselwirkung mit einer inneren Haltung steht, ist Grund genug, um der physischen Umgebung des Gottesdienstgeschehens die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken und bei ihrer Gestaltung die entsprechende Sorgfalt an den Tag zu legen. Dieses Phänomen der Haltung steht im Zentrum des folgenden Abschnitts.

2.2.3. Türen als Zugänge: Raumsoziologische und verkörperungstheoretische Perspektivierung

Verwandlungen des Erlebens im Zugang zu Umfriedungen (religiöser) Räume hat Hermann Schmitz in seiner Fassung philosophischer Phänomenologie untersucht.³⁹ Für die Wirkung von Gottesdiensträumen ist sein Ansatz in der evangelischen Theologie insbesondere von Manfred Josuttis aufgegriffen worden.⁴⁰ Während Josuttis den Zugang zum Gottesdienstraum und zum Gottesdienstgeschehen über die Phänomene Umfriedung, Präparation und Begehung aus sozialpsychologischer, religionsphänomenologischer und verhaltenswissenschaftlicher Perspektive erschließt,⁴¹ soll hier ein *raumsoziologischer* Ansatz erprobt werden. Damit verfolgen wir drei Ziele: Erstens soll über den Begriff des *Habitus* die mögliche Transformation des Erlebens in der Annäherung an den Raum des Göttlichen präziser gefasst werden, als dies über die Evokation von Begriffen wie »Atmosphäre«, »Geheimnis«, »Abgrund«, »Lebensgrund«, »Lebenstrieb«, »[U]nfassbar[es]«⁴² möglich ist. Zweitens ist zu fragen, inwiefern eine im Zugang sich verändernde Haltung auch eine Veränderung der Zugänglichkeit von Räumen impliziert – was in einer phänomenologischen⁴³ oder ritualtheoretischen⁴⁴ Untersuchung außen vor bleibt. Und drittens bereitet eine sozialitätsbezogene Perspektive die ekklesiolo-

388f.

³⁹ Schmitz 1995.

⁴⁰ Josuttis 1993.

⁴¹ Ebd., 71ff.95ff.119f.

⁴² Ebd., 77.

⁴³ Waldenfels 2015, 210ff.

⁴⁴ Van Gennep 2005.

gische Reflexion von Innenräumen als Begegnungsorten im nachfolgenden Abschnitt vor.

Zu den Grundannahmen der Raumsoziologie, hier aufgegriffen mittels des Ansatzes von Martina Löw, gehört die einer Wechselwirkung zwischen sozialer Interaktion und räumlicher Repräsentation. Räume entstehen »dadurch, daß sie *aktiv durch Menschen verknüpft werden*«⁴⁵. Dazu gehören zum einen Prozesse des »*spacing*«⁴⁶: Gegenstände oder Personen werden als im Raum platziert betrachtet und treten aufgrund ihrer räumlichen Anordnung zueinander in Beziehung. Dazu gehört zum anderen eine spezifische *Syntheseleistung*: In Vorgängen der Wahrnehmung, der Erinnerung und der abstrahierenden Vorstellung werden Gegenstände und Menschen zu Ensembles zusammengefasst⁴⁷. Diese Prozesse können dazu führen, dass Räumen eine bestimmte *Atmosphäre* anhaftet, verstanden als »die in der Wahrnehmung realisierte Außenwirkung sozialer Güter und Menschen in ihrer räumlichen (An)Ordnung«⁴⁸. Der Raum und die von ihm erzeugte Wirkung werden dabei so aufeinander bezogen, »daß Raum i[m] [...] doppelten Sinn als *strukturierende Anordnung* und als *Prozeß des Anordnens* gefaßt wird«⁴⁹. Was den raumsoziologischen Ansatz interessant für die Frage nach der Interdependenz spiritueller und räumlicher Annäherungen an das Heilige macht, ist eine Doppelperspektivierung »institutionalisierte[r] Räume[]«, die durch menschliches Handeln ebenso hervorgebracht sind, wie sie dauerhaft Handeln und »körperliche[n] Ausdruck in der Ausformung eines Habitus« prägen.⁵⁰

Der *Habitus*, als erworbene und verinnerlichte Verhaltensmuster in der Inkorporation alltäglicher sozialer Praktiken, ist Gegenstand viel-

⁴⁵ Löw 2017, 158.

⁴⁶ Den englischen Begriff verwenden wir mit Martina Löw, weil das deutsche »räumen« andere Konnotationen hat (»wegräumen, leer machen« – vgl. Löw 2017, 158, Anm. 1) und »anordnen« zwar die Ordnungs-, aber nicht die Raumkomponente aufscheinen lässt. »Plazieren« oder »positionieren« (beide ebenfalls bei Martina Löw verwendet: Löw 2017, 158) wären gute Alternativen, führen den Vorgang aber im Blick auf bestimmte Orte vor Augen, nicht im Blick auf das räumliche In-Beziehung-Treten.

⁴⁷ Löw 2017, 159.

⁴⁸ Ebd., 205.

⁴⁹ Ebd., 178.

⁵⁰ Ebd., 178f. Die Durchdringung des Körpers im Habitus erkennt Löw freilich vor allem in den beiden »Strukturkategorien Klasse und Geschlecht« (Ebd., 179).

schichtiger Analysen des französischen Soziologen Pierre Bourdieu, auf den sich Martina Löw bezieht. Hier soll der Begriff herangezogen werden, um den körperlich erfahrbaren und sozial wirksamen Einfluss des umbauten religiösen Raumes auf den Menschen zu erfassen. Um dabei auch ein spontan entstehendes Wechselspiel zwischen einer äußerlichen, körperlich einzunehmenden Haltung und ihrer inneren Entsprechung erfassen zu können, wird Bourdieus Begriff durch verkörperungstheoretische Aspekte des Habitus-Konzepts ergänzt.

Bourdies Habitus-Konzept beschreibt und analysiert klassen- und schichtspezifisches Verhalten. Der Habitus wirkt in Bourdieus Fassung des Begriffs vorwiegend gesellschaftsstabilisierend; ihn zu verändern, bedarf der reflexiven Auseinandersetzung.⁵¹ Nicht der unmittelbare Einfluss des Raumes auf Haltung und Verhalten, wie in der eingangs geschilderten Szene, steht damit im Fokus. Gleichwohl lenkt Bourdieu den Blick auf ein Zusammenspiel (religions-) soziologisch und architektonisch beschreibbarer Phänomene, das auch für unsere Frage nach architektonischen Zugängen und ihrer Wirkung relevant ist.

Charakteristische Habitusformen sind über fortgesetzte Praxis erworben und wirken auf gesellschaftliche Praxis wiederum zurück.⁵² Eine (baulich gestaltete) Umgebung löst körperliche Reaktionen aus, wie sie im vorangehenden Abschnitt zu *Türen als Orten psychophysischer Erfahrung* beispielhaft genannt sind. Diese Reaktionen verraten biologische Faktoren ebenso wie kulturelle Prägungen. Sie sind Ausdruck »unbewusst[er], [...] früh erworbene[r] gewohnheitsmäßige[r] leibliche[r] Haltungen« – eben dem, was »in der Soziologie [...] als *Habitus* bezeichnet« wird.⁵³ Diese Haltungen können Emotionen ebenso hervorrufen, wie sie diesen Ausdruck verleihen. Solche Emotionen und ihnen entsprechende »mögliche Bewegungsrichtungen« sind Teil eines »Gefühlsraum[s], der uns [...] nicht minder umgibt als der physikalische« Raum.⁵⁴

So ist auch mit Habitusformen zu rechnen, die sich mit dem *Eintritt* in einen Kirchenraum und dem Zugang zu dem Bereich der Gegenwart Got-

⁵¹ Ebd., 187.

⁵² Der Habitus ist insofern »nicht nur strukturierende, die Praxis wie deren Wahrnehmung organisierende Struktur, sondern auch strukturierte Struktur« Bourdieu 1982, 279.

⁵³ Fuchs 2014, 16.

⁵⁴ Ebd., 15.

tes verbinden. Der Abschnitt zu *Türen als Orten der Transformation* benennt Formen von deren baulicher und künstlerischer Symbolisierung. In gleicher Weise wie verbale Formen religiöser Artikulation verleihen gebaute Kirchenräume religiöser Erfahrung Ausdruck und machen umgekehrt ihrerseits religiöse Erfahrung möglich. In der Gestaltung von Kirchenräumen schlagen sich Verhaltensweisen nieder, die über Jahrhunderte hinweg ausgeformt sind und die dann ihrerseits – sei es beständig, sei es herausfordernd – auf die Wahrnehmung des Raumes und das darin sich ausdrückende Verständnis religiöser Praxis zurückwirken. Dazu gehören etwa vorhandene Kniebänke, aber auch die bauliche und gestalterische Inszenierung des Altarraums, die einen außeralltäglichen Bereich markiert und dazu auffordert, körperlich Abstand zu halten und eine innere Haltung der Ehrfurcht einzunehmen. Die Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen, die durch solche Gestaltungen hervorgerufen werden, sind in einen kulturellen und sozialen Kontext eingebettet, innerhalb dessen sie eingeübt werden. Formen des Traditionsabbruchs oder der Fremdheit des Kontextes bestätigen diese soziale Einbettung noch in ihrem Scheitern. Die Wirkung, die der Zugang zum Kirchenraum auf den Eintretenen ausübt, ist nicht nur atmosphärisch, sondern auch sozial vermittelt.⁵⁵

Eine solche raumsoziologische und verkörperungstheoretische Analyse macht die schwer greifbaren Phänomene von *Atmosphäre* und *Emotion* bearbeitbar und erklärt die mögliche Transformation von Erleben. Die Stimmung, in die eine (baulich gestaltete) Umgebung zu versetzen vermag, entsteht aus einer Wechselwirkung von leiblicher Resonanz und ihrer Beeinflussung durch kognitive Mittel.⁵⁶ Geschickte bauliche Gestaltung von (religiösen) Räumen weiß um diese Rückkopplungen, in denen sich »Prozesse verkörperter Interaffektivität« abspielen⁵⁷ und sucht sie zu ermöglichen. Ein gelungenes Zusammenspiel dieser Faktoren kann einen Menschen in eine bestimmte *innere Haltung* versetzen, indem er veranlasst wird, eine bestimmte *äußere Haltung* einzunehmen. Der atmosphärische Eindruck, den gelungene (religiöse) Gebäude erzeugen, verdankt sich den gewählten Gestaltungsmitteln ebenso wie deren Wahrnehmung in einem Raum (tatsächlicher oder supponierter) Intersubjektivität.

⁵⁵ Vgl. Löw 2017, 177; Woydack 2009, 180–191.

⁵⁶ Fuchs 2014, 16–18.

⁵⁷ Ebd., 18.

Eine raumsoziologische Perspektive lässt aber auch die Ambivalenzen hervortreten, die sich mit klassen- und schichtspezifischen Formen des in Architektur sich ausdrückenden und durch Architektur mitbedingten Habitus verbinden. Im Blick auf die Entstehungsgeschichte des Kirchenraums ist die Nürnberger Sebalduskirche hierfür abermals ein aussagekräftiges Beispiel. Zahlreiche Altarretabeln und Gemälde zeugen auch von dem Willen der Stifter, ihre Stellung im städtischen Gemeinwesen zu dokumentieren.

Auch in der Gegenwart lässt sich ein Gefälle in der Nutzung des Kirchenraums beobachten. Kirchengebäude und die in ihnen stattfindenden Veranstaltungen werden vielfach – und durchaus entgegen der Absicht der Gemeinden – als hochkulturell geprägt wahrgenommen. Dass gegenwärtige Gesellschaften voneinander segregierte *Räume* mit unterschiedlichen Zugangsvoraussetzungen aufweisen, ist ein Sachverhalt, dem sich die Kirchen nicht entziehen können. Die herausgehobene Inszenierung eines *Kirchenraums* und damit verbundener Verhaltensweisen läuft Demokratisierungstendenzen, die sich im evangelischen Verständnis mit dem Priestertum aller Gläubigen verbinden, zunächst einmal zuwider.

Eine Verfestigung sozialraumspezifischer Habitusformen im Raum der Kirche und in Kirchenräumen kann sich in den Verengungen und Ausschlussmechanismen, die mit einer bestimmten bildungsbürgerlichen oder hochkulturellen Milieuzugehörigkeit verbunden sind, ebenso zeigen wie im Entstehen und der Perpetuierung von Sonderwelten des Kirchlichen. Umgekehrt kann die städtebauliche Einbettung von Kirchen und Gemeinderäumen aber auch – im direkten wie im übertragenen Sinne – Chancen für die Zugänglichkeit religiöser Räume innerhalb der Gesellschaft eröffnen. Werden durch gestalterische Mittel »Abweichungen« provoziert, die »das Handlungsspektrum variieren, [...] [so] können institutionalisierte Räume geschaffen werden, die nicht [...] im Einklang mit gesellschaftlichen Strukturen stehen«⁵⁸. Die durch religiöse Räume auch markierten gesellschaftlichen Heterotopien oszillieren dann in ihrer gesellschaftlichen Wirkung zwischen systemerhaltender Kompensation und der Errichtung eines gegenkulturellen Raumes.⁵⁹

⁵⁸ Löw 2017, 185.

⁵⁹ Ebd., 185f. Ein gelungenes Beispiel dafür, einer vorgeprägten Codierung des Raums gestalterisch entgegenzuarbeiten, war etwa die »Flammenkirche« auf dem Hessentag in Bad Hersfeld im Sommer 2019 (<https://www.ekkw.de/aktuell/mel->

2.2.4. Zwischenfazit

In architekturgeschichtlicher, architekturtheoretischer, raumsoziologischer und verkörperungstheoretischer Perspektive hat die vorangehende Analyse Kriterien der transformierenden Wirkung von Zugängen zu religiösen Räumen erkennen lassen. Aber auch mögliche Ausschlusswirkungen dieser Zugänge sind sichtbar geworden. Wenn im letzten Analyseschritt nun nach der Wirkung religiöser Innenräume gefragt wird, ist darauf zu achten, ob und wie im *raumästhetischen* Erleben auch *Vergemeinschaftung* erfahrbar wird, so dass beide Komponenten zum Zustandekommen religiöser Erfahrung beitragen.

2.3. Innenräume als Begegnungsorte

So wie das Betreten eines Kirchenraumes nicht mit dem Überschreiten der Türschwelle beginnt, so ist es nicht zu Ende, wenn man den Innenraum betreten hat. Auch hier verbinden sich ästhetische Reize von außen mit individuellen Vorprägungen zu einem spezifischen Erleben, das aber offensichtlich zumindest in seinen Grundzügen von vielen geteilt wird.

Auch hier gibt es eine Vielzahl von möglichen Kombinationen an relevanten architektonischen Faktoren für das Raumerlebnis. So hat die Bruder Klaus Kapelle durch die geringen Dimensionen, die Fensterlosigkeit und die nach innen »fallenden« Wände einen sehr intimen, dunklen Innenraum, der eher an eine Höhle denken lässt und sogar an eine Krypta erinnern könnte, wenn nicht durch den nach oben offenen, Wind und Wetter ausgesetzten Raum ein gedämpftes Licht bis hinunter auf den fast schwarzen aus Blei gegossenen Boden fiele. Bei der Herstellung der Betonwand wurden als innere Schalung Fichtenstämme zeltförmig aufgerichtet. Der konkave Abdruck dieser Stämme erinnert in seiner Gesamtwirkung an gotische Strebpfeiler, und das ungefiltert einfallende Licht des Himmels verstärkt diese Wirkung. Zudem sind auch im Inneren die baukonstruktiv zum Zusammenhalt der Schalung notwendigen Löcher in der Wand nicht kaschiert, sondern hier mit gläsernen Halbkugeln gefüllt. Insgesamt zeigt sich die schroffe Sichtbetonwand so als eine mit Lichtpunkten ornamentierte Fläche von eigenwilliger Schönheit (Abb. 8).



Abb. 8: Innenraum Bruder Klaus Kapelle

In den Innenraum der Sebalduskirche fällt seitlich warmes Licht. Hier lassen umgekehrt die im Vergleich zum relativ schmalen Mittelschiff hoch aufragenden Strebepfeiler an Baumstämme denken, wie Ernst Moritz Arndts Schilderung zeigt⁶⁰. Doch führt der Raum hin zum Chorumgang, wo er gleichsam zur Lichtung sich weitet (Abb. 9). Mit der Gemeinschaft, die sich hier versammeln könnte, geraten die sozialen Faktoren in den Blick, die das Erleben des Kirchenraumes mitbestimmen.

Eine gotische Kathedrale bewahrt stets eine gewisse Würde, aber man erfährt den Raum in einer Osternacht, in der die Reihen mit Gläubigen gefüllt sind und man Teil der Liturgie ist, anders, als wenn man sich an einem Nachmittag mit zahlreichen Touristen durch den Innenraum

⁶⁰ Vgl. Abb. 9.

schiebt. Mehr noch als bei den anderen Stationen des Betretungsprozesses formt hier also das Gemeinschaftserleben die Raumerfahrung. Das gilt auch dann, wenn – wie in der Bruder Klaus Kapelle – der Innenraum so klein ist, dass er eigentlich nur eine individuelle Erfahrung des Raums zulässt. Denn so, wie der Eremit seine Lebensform in Abgrenzung von einer Gesellschaft wählt und im Horizont einer Gemeinschaft gestaltet, die über Raum und Zeit hinweg reicht, ist auch die Raumerfahrung an diesem Pilgerort eingebettet in die Erfahrung derer, die den Weg zuvor gegangen sind.



Abb. 9: Innenraum Sebalduskirche



Abb. 10: Detail Innenwand Bruder Klaus Kapelle

2.3.1. Innenräume als ergreifend:

Architekturphilosophische Perspektivierung

Architekturphilosophisch ist es besonders interessant, dass Kirchenräume als »ergreifend« erfahren werden. Es handelt sich um ein Geschehen, das man als ein Sowohl-als-auch-Phänomen charakterisieren könnte.

Einen Raum und das Geschehen darin als ergreifend zu erfahren bedingt, dass man bereit ist, sich auf dieses Ergriffen-werden einzulassen. Sich ergreifen zu lassen ist ein aktiv-passives Geschehen. Wir können ein Ergriffensein nicht selbst bewirken, können uns aber dagegen wehren. Sich von einem Kirchenraum ergreifen zu lassen, setzt also eine Bereitschaft dazu voraus, ist dann aber etwas, das von uns Besitz ergreift. Im

Altgriechischen wäre die Handlungsrichtung des Sich-ergreifens-lassens das Medium, nicht wie im Deutschen die Reflexivform. Anders als in der Reflexivform, die eine an sich selbst bewirkte Handlung konnotiert, enthält das mediale Sich-ergreifen-lassen ein Moment der Unverfügbarkeit. Sie scheint auch für religiöse Erfahrungen charakteristisch zu sein.

Auch der gesamte Prozess des Betretens eines Kirchenraumes weist zwei Aspekte auf. Zum einen begegnet der Besucher anderen Gemeindemitgliedern – entweder als physisch gegenwärtig oder in der Erinnerung an die im Gottesdienstraum versammelte Gemeinde. Zum anderen begegnet der Besucher im besten Fall – wenn er sich ergreifen lässt – auch sich selbst in einer Erfahrung, die an das eigene Innerste rührt. Beide Erfahrungen, die des Verbunden-Seins mit anderen ebenso wie die des Individuum-Seins, können auch als religiöse Erfahrung qualifiziert sein und sind als solche nachfolgend theologisch zu betrachten. Jedenfalls aber scheinen auch die architektonischen Umstände eine religiös qualifizierte Erfahrung des Selbst in der Gemeinschaft zu begünstigen. So prädestiniert die Bruder Klaus Kapelle durch die einzigartige Stimmung des zum Licht des Himmels offenen Innenraums für eine spirituell ergreifende individuelle Erfahrung, die allerdings durch einige wenige Ausstattungsstücke wie eine Schale zum Aufstellen von Kerzen und das dem Bruder Klaus zugeschriebene Radzeichen auch auf die Gemeinschaft der Gläubenden im Horizont einer geteilten Symbolik verweist. Die Sebalduskirche dagegen ist schon allein durch die Dimensionen ihres Innenraums auf das gemeinschaftliche Erleben hin konzipiert, ohne dass dadurch aber individuelle Erfahrungen unmöglich würden.

2.3.2. Erleben von Innenräumen zwischen Individuum und Gemeinschaft. Theologische Perspektivierung

Unsere theologische Analyse der Erfahrung des Gottesdienstraums orientiert sich an zwei Grundmotiven der Theologie Friedrich Schleiermachers: zum einen der Wechselwirkung individuellen und gemeinschaftlichen Erlebens, zum anderen dem Zusammenspiel von ästhetischer und religiöser Erfahrung. Dabei nehmen wir mit den Momenten des *Zusammenwirkens*, der *Empfänglichkeit* und der *Vergegenwärtigung* drei sich gleichsam intensivierende Verhältnisbestimmungen von Ästhetik und Re-

ligion vor, in denen der Bezug auf Sozialität da, wo relevant jeweils mit thematisiert wird.

Zusammenwirken

Der Eindruck des Kirchenraums ist mitbestimmt von dem Zusammenwirken von künstlerischer Ausgestaltung und Architektur. Kunstwerke stehen in »positive[r] [...] *Beziehung auf den Raum*«; in *Beziehung auf den Gottesdienst* sind sie »nur indirect mitwirkend indem sie Störungen verhindern«⁶¹. Für Kirchenraum und Kunst gilt Ähnliches wie das, was oben für die Fassade als Ausdrucksgestalt festgehalten wurde: Das »Gebäude soll nicht nur seinem Zweck angemessen sein, sondern ihn auf eine bestimmte Weise ausdrücken«, wozu Kunstwerke verhelfen können.⁶² Zunächst sind also die Rollen von Malerei, Skulptur und Architektur eher instrumentell bestimmt und ihre Rolle eine dienende, die auf das gepredigte Wort fokussieren soll.

Empfänglichkeit

Doch ist die Beziehung von Werken christlicher Kunst auf den Kultus nicht nur indirekt in der Vermeidung von Ablenkung zu fassen. Wäre dem so, dann würde der Gottesdienst am ungestörtesten im gänzlich ungeschmückten Raum stattfinden. »[D]ie eigentliche unmittelbare Wirkksamkeit der bildenden Künste [ist], daß sie sinnliche Eindrücke veranlassen sollen die jene Empfänglichkeit« als die innere Haltung der Gemeinde befördern, in der ein inneres Miterleben möglich wird.⁶³ Das Zusammenspiel von »Selbsttätigkeit« und »Empfänglichkeit« kennzeichnet Schleiermachers *Glaubenslehre* (21830/31) zufolge das menschliche Leben insgesamt. Dabei ist die *Empfänglichkeit* das jeder Selbsttätigkeit immer schon vorgängige Moment.⁶⁴ Diese anthropologische Grundbefindlichkeit eines Zusammenspiels von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit wird in

⁶¹ Schleiermacher 1850, 114.

⁶² Ebd., 115f.

⁶³ Ebd., 115.

⁶⁴ »Wie wir uns [...] immer nur im Zusammensein mit anderm finden: so ist auch [...] das Element der irgendwie getroffenen Empfänglichkeit das erste, und selbst das ein Tun [...] begleitende Selbstbewußtsein [...] wird immer auf einen früheren Moment getroffener Empfänglichkeit bezogen« (Schleiermacher 1999a, I 24f (§ 4, 1.)).

Schleiermachers Vorstellung christlichen Gemeindelebens zu einer Leitunterscheidung des Verhältnisses von Gott und Mensch. Für den christlichen Glauben ist »die freie in sich aufnehmende Empfänglichkeit« die Haltung, in der der Mensch die in Christus zuteil werdende Gnade anzunehmen imstande ist und in der die angestrebte »Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser« sich vollzieht.⁶⁵ Auf die Kultivierung einer »lebendige[n] Empfänglichkeit«, die nicht ein passives, »rein leidentlich[es]« Hinnehmen ist,⁶⁶ sondern teilhat an dem Gesamtleben, das Christi »schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein« stiftet,⁶⁷ zielt die christliche Glaubenspraxis. Hierzu tragen die Künste bei – Redekunst und Musik ebenso wie die »bildenden Künste«, nämlich »die Malerei, die Plastik [...] und die Architektur«⁶⁸.

Weisen der Vergegenwärtigung

Davon, wie eine Haltung der Empfänglichkeit in der Gemeinschaft mit anderen religiöse Erfahrung ermöglicht, legen Schleiermachers *Reden* lebendiges Zeugnis ab. Der Mensch wird bewegt von etwas, das ihn »aus sich heraustreibt« und gelangt zu der Erfahrung, »daß er sich selbst aus sich allein nicht erkennen kann«⁶⁹. Diese Erfahrung der Entgrenzung beschreibt die vierte der *Reden* zum »Geselligen in der Religion« in Begriffen der Sozialität wie der Ästhetik gleichermaßen. Beide Erfahrungsbereiche ermöglichen die Begegnung mit dem »Heiligen und Unendlichen«⁷⁰. Das ästhetische Erleben wird zu einer eigenständigen Weise der Vergegenwärtigung, die von religiöser Erfahrung zwar zu unterscheiden, aber stets auf sie bezogen ist.⁷¹

Für die von Schleiermacher vorausgesetzte Analogie zwischen religiöser und ästhetischer Erfahrung ist der Begriff der *Darstellung* wichtig. Die Darstellung ermöglicht überhaupt erst, die Rezipienten von Kunst teilhaben zu lassen an der künstlerischen Inspiration. Verbliebe ein künstleri-

⁶⁵ Schleiermacher 1999a, II 29 (§ 91 Leitsatz).

⁶⁶ Ebd., II 45 (§ 94, 2.).

⁶⁷ Schleiermacher 1999a, II 44f (§ 94, 2.). II 29 (§ 91, Leitsatz).

⁶⁸ Schleiermacher 1850, 113.

⁶⁹ Schleiermacher 1999b, 267. Zitiert wird mit der am Innenrand angegebenen Paginierung von Schleiermacher 2002a.

⁷⁰ Schleiermacher 1999b, 270.

⁷¹ Moxter 2008, 598–600.

sches Werk beim bloßen Ausdruck von »innerer Erregung«, so erwiese sich das vermeintlich Künstlerische als das »Kunstlose[]«⁷². Nur im Zusammenwirken der Momente von »Begeisterung« und »Besonnenheit«, »Erregung und Aeufserung«, »Ausdruck« und »Darstellung« entsteht das Kunstwerk.⁷³ Die Darstellung ermöglicht die »Uebertragung« des »unübertragbar[en]« Gefühls⁷⁴ – in der Ästhetik ebenso wie in der Religion. Das wird auch ekklesiologisch wirksam. Die »Volks- und Landeskirchen«⁷⁵ beruhen nicht auf religiöser Gleichgestimmtheit und bedürfen daher der intersubjektiven *Mittheilung* des je eigenen Erlebens.

»Die große Kirche [...] kann nicht bestehn ohne eine allgemeine Aeufserung der religiösen Erregtheit. Diese allgemeine Aeufserung aber hebt schon die Unmittelbarkeit der religiösen Erregtheit also auch das gänzlich kunstlose auf.«⁷⁶

Die *Darstellung* der unvertretbar je eigenen religiösen Empfindung macht erforderlich, dass »die Ueberlegung schon dazwischen trete[]; daher muß es auch etwas künstlerisches darin geben«⁷⁷. So bewegt sich das Allgemeine religiöser Erfahrung in einer subtilen Balance von unvertretbar Eigenem und öffentlich Zugänglichem, wie wir sie oben auch für das Erleben des Zugangs zum Heiligen angenommen haben.

Doch dieses Ineinander von Eigenem und Allgemeinem ist nicht nur ästhetisch codiert, wie der Blick auf Schleiermachers frühe *Theorie des geselligen Betragens* (1799) zeigt.⁷⁸ Inspiriert auch von der Berliner Salonkultur, übernimmt Schleiermacher den Begriff der »Geselligkeit« – ebenso wie den des »Gemeingeistes« in der *Glaubenslehre* – aus einem nichtreligiösen Kontext, um das Besondere der Gemeinschaft zu beschreiben, die sich innerhalb der christlichen Kirche finden kann. Geselligkeit stellt sich in der »intellektuellen Wechselwirkung« aller Beteiligten ein, wo jeder

⁷² Schleiermacher 1984, 10.

⁷³ Ebd., 11; Schleiermacher 1850, 108f.112.

⁷⁴ Schleiermacher 1984, 29.10.

⁷⁵ Schleiermacher 1999a, II 393 (§ 151, 1.).

⁷⁶ Schleiermacher 1850, 78.

⁷⁷ Ebd., 79. »Es giebt einen Cultus nur sofern in der Mittheilung des religiösen Lebens etwas vorkommen kann was seiner Natur nach Kunst ist« (Ebd., 76). Im »Akt der Besonnenheit [...] muß die religiöse Darstellung sich notwendig künstlerischer Mittel bedienen« (Schmidt 2002, 54).

⁷⁸ Schleiermacher 2002.

»alles äußern und mittheilen [kann], was in ihm ist«⁷⁹. Eine feine Balance von Individualität und Öffentlichkeit ermöglicht im gegliückten Falle, die Mitte zu wahren zwischen Selbstabschottung und Selbstentblößung und lässt ein freies Spiel der Gedanken entstehen, das soziale Rollenfestlegungen zeitweilig transzendiert, ohne sie aufzuheben.

Auch dem »Gesellige[n] in der Religion« traut Schleiermacher zu, dem eigenen Empfinden so Ausdruck zu verleihen, dass der einzelne in die Lage versetzt wird, »was in ihm ist [...] auch außer sich an Andern anzuschauen«⁸⁰. Allerdings ist hier die Interaktionsform eine andere als in der freien Geselligkeit. »[R]eligöse Mittheilung ist nicht in Büchern zu suchen« und auch nicht »im gemeinen Gespräch. [...] In [der] Manier eines leichten und schnellen Wechsels treffender Einfälle lassen sich göttliche Dinge nicht behandeln«⁸¹. Während *Gedanken* sprachlicher *Mittheilung* zugänglich sind, ist das je eigene *Gefühl*, in dem Schleiermacher die Religion verortet⁸², auf die *Darstellung* angewiesen, »die das Unübertragbare kommunizierbar macht«⁸³. Die »Mittheilung der Religion« muss »in einem größern Styl [...] geschehen«, der »die ganze Fülle und Pracht der menschlichen Rede« und den »Dienst aller Künste« hinzuzieht,⁸⁴ um den gemeinsamen Raum zum Ausdruck eines miteinander geteilten Inneren werden zu lassen:

»Ich wollte ich könnte Euch ein Bild machen von dem reichen schwelgerischen Leben in dieser Stadt Gottes, wenn ihre Bürger zusammenkommen [...] voll heiliger Begierde alles aufzufassen und sich anzueignen, was die Andern ihm darbieten mögen«. In »freie[r] Regung des Geistes [...] tritt [einer] hervor um seine eigne Anschauung hinzustellen, als Objekt für die Übrigen, [...] und seine heiligen Gefühle ihnen einzupflanzen«⁸⁵.

⁷⁹ Schleiermacher 1999b, 267.

⁸⁰ Ebd., 266f.

⁸¹ Ebd., 268.

⁸² Die *Reden* bestimmen das Wesen der Religion als »Anschauung und Gefühl« (Schleiermacher 1999b, 211.); in der *Glaubenslehre* erläutert Schleiermacher die »Frömmigkeit« als eine »Bestimmtheit des Gefühls« in Gestalt des »Bewusstseins schlechthiniger Abhängigkeit« (Schleiermacher 1999a, I 14 [§ 3, Leitsatz]. I 23 [§ 4, Leitsatz]).

⁸³ Moxter 2006, 55.

⁸⁴ Schleiermacher 1999b, 268f.

⁸⁵ Ebd., 269.

Die religiöse Bestimmtheit des »Gefühls« ist zutiefst individuell, bewegt sich aber zugleich in einem Horizont des Kommunizierbaren. Die Darstellung vergegenwärtigt das Erleben sowohl für das Subjekt selbst als auch intersubjektiv und erzeugt jenes eigentümliche Ineinander von je Einzelem und Allgemeinem, das die Religion mit der Kunst teilt.⁸⁶

Als Darstellung des Inneren in einem Horizont von Gemeinschaft ist die religiöse Redekunst nicht einfach nur sprachliche Mitteilung, sondern »fällt in den Begriff der Kunst«; als »Mittel [...] die religiöse Thätigkeit aller anderen zu erhöhen« ist sie – wie die Kunst – »mittheilende Darstellung und darstellende Mittheilung«⁸⁷. In geglückten Momenten erfüllter Gegenwart gelingt es, »die Schwingungen [des] Gemüths [...] auf [andere] fortzupflanzen«; dann gleicht die Begegnung mit der »Unendlichkeit« der Religion einer »Rede [...] ohne Worte«, die wie eine »Musik« zum »verständlichsten Ausdruck des Innersten« wird.⁸⁸ Die religiöse Rede gipfelt im Erleben des Einstimmens und Einschwingens. Gut dreißig Jahre vor dem Entstehen der *Lieder ohne Worte* kündigt sich hier an, was deren Komponist, mit Schleiermacher gut bekannt, notiert: »[N]ur das Lied [kann] dem einen [...] dasselbe Gefühl [...] erwecken [...] wie im andern – ein Gefühl, das sich aber nicht durch dieselben Worte ausspricht.«⁸⁹ Wie in der Musik transzendiert in der Religion das Einstimmen in ein je eigenes und doch gemeinsames Erleben die Diskursivität. Religiöse Erfahrung als »Mitteilung dessen, was sich nicht übertragen lässt«⁹⁰ konstituiert sich im Ineinander von Sozialität und Unausdrücklichkeit. Das »Herz [des Redners] und das eines Jeden [ist nun] nur der gemeinschaftliche Schauplatz deßelben Gefühls« und das antwortende Bekenntnis der Gemeinde ist »gleichsam ein höheres [sic] Chor«⁹¹.

⁸⁶ »Alles darstellende Handeln, sofern es nichts anderes ist, als das In die Erscheinung treten eines innerlichen Zustandes, geht auf Gemeinschaft aus. Freilich geht es auch aus von der Gemeinschaft, setzt dieselbe also immer schon voraus«, so dass sich im darstellenden Handeln »das persönliche Gefühl und das Gemeingefühl identisch denken« lassen. (Schleiermacher 1843, 510.)

⁸⁷ Schleiermacher 1850, 75.

⁸⁸ Schleiermacher 1999b, 268f.

⁸⁹ Felix Mendelssohn-Bartholdy in einem Brief an Marc-André Souchay vom 15. Oktober 1842, zit. nach Schmidt 1996, 155.

⁹⁰ Moxter 2008, 609.

⁹¹ Schleiermacher 1999b, 269 »Durch Mitteilung wird das Religionsgefühl zum Gefühl der Einigkeit der Gemeinde, und dieses äußert sich im Gesang.« (Scholtz

Wo der Redner die Grenzen seiner Kunst anerkennt und ihrer entgrenzenden Wirkung gewahr wird, wird die musikalische Metapher (diesseitige) Wirklichkeit und so zugleich zum Symbol jenseitiger Wirklichkeit:

»Aber nicht nur gleichsam: so wie eine solche Rede Musik ist auch ohne Gesang und Ton, so ist auch eine Musik unter den Heiligen, die zur Rede wird ohne Worte [...]. In heiligen Hymnen und Chören [...] wird ausgehaucht was die bestimmte Rede nicht mehr faßen kann, und so [...] wechseln die Töne des Gedankens und der Empfindung bis Alles gesättigt ist und voll des Heiligen und Unendlichen.«⁹²

Im gemeinsamen Einstimmen in die Doxologie wird der Raum zum heiligen Raum – von Schleiermacher in (musik-) ästhetischer Terminologie als ein geradezu synästhetisches Erleben geschildert, bei dem die Kirchenmusik zunächst als Bild erscheint und dann wirklich erklingt.

Freilich sind ästhetische Phänomene nicht identisch mit Religion. Nur in der Perspektive religiöser Selbstdeutung wird – wie hier –, wovon die Rede ist, reale Gegenwart. Gleichwohl ist die musikalische Metaphorik, die die vierte Rede durchzieht, einschlägig zum Verständnis des Religiösen. Entsprechend der Figur »subjektiver Allgemeinheit« in Kants Ästhetik⁹³ erschließt sie, wie sich im religiösen Erleben Individualität und Allgemeinheit verbinden.

Lässt sich die Intersubjektivität religiöser Erfahrung, die hier im Blick auf das Zusammenspiel von ästhetischer und religiöser Erfahrung einerseits sowie individuellem und Gemeinschafts-Erleben andererseits entwickelt wurde, auch auf das Erleben des Kirchenraums übertragen?

Wie das Erleben von Musik kann auch das Erleben eines Raumes sich ganz als die Erfahrung eines einzelnen vollziehen. Ja, möglicherweise wirkt die Anwesenheit anderer sogar störend für die Wahrnehmung – beim Musikerleben der hustende Nachbar, beim Raumerleben die herumlaufenden Touristen. Dennoch ist auch das Raumerleben nicht unbeeinflusst von einer tatsächlichen oder imaginierten Sozialität. Das gebannte Lauschen des Publikums im Konzert überträgt sich auf den einzelnen ebenso wie die Gegenwart derjenigen, die erwartungsvoll um den Altar versammelt sind oder den Blick nach vorne richten, um den Segen zu empfangen. Es kennzeichnet die religiöse Erfahrung, nicht beim Indivi-

1981, 23.)

⁹² Schleiermacher 1999b (1799), 269f. Die Gesänge der Herrnhuther Brüdergemeinde dürften bei dieser Vorstellung im Hintergrund stehen. (Scholtz 1981, 27)

⁹³ Kant 2001, 211.

duum verbleiben zu können, sondern den Einklang mit der Erfahrung anderer herstellen zu wollen. Folgt man dem, so ist die besondere Atmosphäre, die den Kirchenraum erfüllt, auch nachdem der Gottesdienst vorüber ist, nicht nur ästhetisch durch die Wirkung des Lichteinfalls und die Anordnung der Kunstwerke im Innenraum zu beschreiben, sondern auch durch das Einschwingen in die Gemeinschaft, die sich dort soeben versammelt, vor langer oder kurzer Zeit sich versammelt hat, sich wieder versammeln wird, sich versammeln könnte. Die Anmutung des Ortes und die Spuren seiner Nutzung bedingen einander⁹⁴ und tragen dazu bei, dass die Anwesenden »ein erhöhtes religiöses Bewußtsein« gewinnen.⁹⁵

Unsere Überlegungen kommen hier dem Modell einer »relationale[n] Heiligkeit des Kirchenraumes« sehr nahe, das – ebenfalls am Beispiel der Sebalduskirche – Klaus Raschzok entwickelt⁹⁶. Raschzok verbindet phänomenologische und raumtheologische Ansätze mit praktisch-theologischen Erwägungen und gelangt so zu einem »Spurenmodell«, dem zufolge »in der Erinnerung gottesdienstliche Erfahrungen [...] in szenisch-räumlich-klanglicher Gestalt aufbewahrt bleiben« und dem Kirchengebäude so auch außerhalb des Gottesdienstes und ohne das Postulat einer Heiligkeit des Gebäudes selbst »eine Funktion für den Aufbau der Gottesbeziehung zukommt«⁹⁷. Wir haben demgegenüber durch den Fokus auf drei Phasen des Zugangsweges und die Kombination architekturbezogener, raumsoziologischer und systematisch-theologischer Perspektiven gleichsam ein Quadrupel von leibbezogen-ästhetischer und religiöser Erfahrung einerseits und individueller sowie Gemeinschaftserfahrung andererseits aufgespannt, innerhalb dessen sich mögliche »Konstitutionsfaktoren der Gottesbeziehung«⁹⁸ genauer verorten lassen. Dass sich bei mancher anderen Akzentuierung vielfache Überschneidungen ergeben – ein Ritual der Präparation, die Rolle des Gesangs, die Bedeutung von Materialien und Lichtstimmung, die Wechselwirkung zwischen Gebäude und Liturgie, die komplementären Nutzungsformen von gottesdienstlichem und touristischem Gebrauch, die Metaphern des Einschwingens bzw. Ein-

⁹⁴ Vgl. zu solchen Spuren Raschzok 2016, 165f.

⁹⁵ Schleiermacher 1850, 72.

⁹⁶ Raschzok 2016, 165.

⁹⁷ Ebd., 170. 165f.

⁹⁸ Ebd., 165.

klangs⁹⁹ –, mag als Ausweis der Leistungsfähigkeit des einen wie des anderen Zugangs gelten.

2.3.3. Zwischenfazit

Die Wirkung des Kirchenraums, die architekturphilosophisch als ergreifend geschildert wird, erweist sich in der theologischen Perspektivierung im Anschluss an Schleiermacher als Empfänglichkeit gegenüber dem Göttlichen, die durch architektonische Mittel mitbedingt wird. So ist auch das gottesdienstliche Geschehen durch ein Zusammenspiel von ästhetischer und religiöser Erfahrung gekennzeichnet. Wie das Einstimmen im Gottesdienst, so kann auch die Wahrnehmung des Gottesdienstraums zum Einschwingen in eine je eigene und zugleich gemeinsame Erfahrung veranlassen.

3. Ausblick: Wege als Immersionen

Wir kommen zum Ausgangspunkt dieses Textes zurück. Die Schilderung des Betretens der Sebalduskirche sollte noch vor jeder theoretischen Reflexion unmittelbar nachvollziehbar machen, dass es sich hier um ein sinnlich wie geistig ergreifendes Phänomen handelt. Diese unmittelbare Erfahrung haben unsere Überlegungen nun ausbuchstabiert und auch auf theoretischer Ebene gezeigt, dass der Weg in einen sakralen Raum kein neutraler und lediglich funktional bestimmter Akt ist. Der körperlich begangene Weg in einen physisch manifesten Innenraum lässt sich vielmehr als Immersion in einen gemeinschaftlich erlebten geistigen Raum verstehen. Und auch wenn die Variationsmöglichkeiten des Annäherungsvorgangs und die dadurch hervorgerufenen individuellen Erfahrungen, so wie an der Sebalduskirche und der Bruder Klaus Kapelle exemplarisch vorgeführt, unabgeschlossen viele sein mögen, so scheinen letztere doch darin übereinzukommen, dass sie uns einstimmen auf eine Begegnung mit dem Heiligen und dabei auf ähnliche Weise wahrgenommen werden.

⁹⁹ Ebd., 167ff.

Die Interdependenz zwischen geistig-spirituellem und räumlich-körperlicher Annäherung an sakrale Räume, die die architekturbezogenen Theoriemodelle herausgearbeitet haben, hat sich auch als theologisch relevant erwiesen. Der äußeren Haltung, die ein besonders gestalteter Zugang nahelegt, korrespondiert eine innere Haltung. Dabei besteht freilich die Gefahr, dass entsprechende Habitusformen als konfessions-, schicht- oder milieuspezifisch wahrgenommen werden und exkludierend wirken. Doch kann man, was im Kirchenraum geschieht, im Anschluss an Schleiermacher als gleichermaßen ästhetisch wie religiös codierte Erfahrung verstehen, in der individuelles und gemeinschaftlich geteiltes Erleben füreinander transparent werden und die so gruppenübergreifend wirksam wird. Die Metapher des Einschlingens bringt die Wechselwirkungen zwischen ästhetischer und religiöser Erfahrung ebenso zum Ausdruck wie die zwischen individueller und gemeinschaftlicher Erfahrung.

Aus dem Gesagten ergibt sich ein Imperativ, den man als Pflicht zur Sorge um den Weg in einen sakralen Raum bezeichnen kann. Diese Pflicht zur Sorge betrifft den Weg ebenso wie den Nutzer, der ihn beschreitet. Wer den Weg zu einer Kirche geht, darf sich eingeladen fühlen, diesen Weg bewusst als Immersion in einen geistig-spirituellen Raum zu vollziehen. Der Weg selbst – egal ob schon bestehend oder neu geplant – verdient es, durch architektonisch-gestalterische Sorgfalt in seiner Bedeutung bewusst gewürdigt zu werden.

Literatur

Ahlin, Janne

2014 Sigurd Lewerentz, architect. 1885–1975, Zürich.

Albrecht, Stephan

2015 Das Portal als Ort der Transformation. Ein neuer Blick auf das Bamberger Fürstenportal, in: Ders. (Hg.): Der Bamberger Dom im europäischen Kontext, Bamberg, 243–289.

Alexander, Christopher / Ishikawa, Sara / Silverstein, Murray

1977 A pattern language. Towns, buildings, construction, New York.

Arndt, Ernst Moritz

- 1801 Bruchstücke aus einer Reise von Baireuth bis Wien im Sommer 1798, Leipzig.

Beuttler, Ulrich

- 2010 Gott und Raum. Theologie der Weltgegenwart Gottes, Göttingen.

Bieberstein, Klaus

- 2019 Die Architektur des Heiligen. Salomonischer Tempel und Felsendom in Jerusalem, in: Illies, Christian (Hg.): Bauen mit Sinn, Wiesbaden, 117–174.

Blundell-Jones, Peter

- 2011 Gunnar Asplund, Berlin.

Bourdieu, Pierre

- 1987 Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft [frz. 1979], Frankfurt a.M.

Böhme, Gernot

- 2014 Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Berlin.

Colpe, Carsten

- 1990 Über das Heilige. Versuch, seiner Verkenntung kritisch vorzubeugen, Frankfurt a.M.

Düchs, Martin

- 2020 Menschliche Architektur. Eine philosophische Annäherung. Habilitationsschrift, Otto-Friedrich-Universität, Bamberg.

Erne, Thomas

- 2012 Kirchenbau, Göttingen.

Fuchs, Thomas

- 2014 Verkörperte Emotionen. Wie Gefühl und Leib zusammenhängen, in: Psychologische Medizin 25, 13–20.

Gehlen, Arnold

- 1986 Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt [1940], Wiesbaden.

Giedion, Sigfried

- 2008 Space, time and architecture. The growth of a new tradition [1941], Cambridge u.a.

Grütter, Jörg Kurt

2015 Grundlagen der Architektur-Wahrnehmung, Wiesbaden.

Hartlaub, Gustav Friedrich

1929 Ethos der neuen Baukunst, in: Die Form 4 (11), 273–277.

Heinrich, Michael

2019 Metadisziplinäre Ästhetik. Eine Designtheorie visueller Deutung und Zeitwahrnehmung, Bielefeld.

Huse, Norbert

1985 Neues Bauen 1918 bis 1933. Moderne Architektur in der Weimarer Republik, 2. Auflage, Berlin.

Josuttis, Manfred

1993 Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, München.

Kant, Immanuel

2001 Kritik der Urteilskraft [1790], Hamburg (zit. gem. AA).

Knodt, Reinhardt

1994 Ästhetische Korrespondenzen. Denken im technischen Raum, Stuttgart.

Koolhaas, Rem

2018 Elements of Architecture, Köln.

Le Corbusier

1962 An die Studenten – Die »Charte d'Athènes«, Reinbek b. Hamburg.

Luther, Martin

1913 Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis, bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau gehalten [1544], in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Band 49, Weimar, 588–615.

Löw, Martina

2017 Raumsoziologie [2001], Frankfurt a.M.

Moxter, Michael

2006 Arbeit am Unübertragbaren. Schleiermachers Bestimmung des Ästhetischen, in: Cappelørn, Niels Jørgen / Crouter, Richard / Jørgensen, Theodor / Osthövener, Claus-Dieter (Hg.): Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit, Berlin u.a., 53–72.

- 2008 Religion und Kunst, in: Arndt, Andreas / Barth, Ulrich / Gräb, Wilhelm (Hg.): Christentum, Staat, Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006, Berlin u.a., 597–611.

Pahl, Jürgen

- 1999 Architekturtheorie des 20. Jahrhunderts, München u.a.

Raschzok, Klaus

- 2016 Das Konzept heiliger Räume aus evangelisch-lutherischer Sicht – veranschaulicht an der Nürnberger Sebalduskirche, in: Oswald, Wolfgang / Hopf, Matthias / Seiler, Stefan (Hg.): Heiliger Raum. Exegese und Rezeption der Heiligtumstexte in Ex 24–40, Stuttgart, 147–176.

Rosa, Hartmut

- 2018 Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin.

Scheler, Max

- 1991 Die Stellung des Menschen im Kosmos [1928], Bonn.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst

- 1850 Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Berlin u.a.
1984 Ästhetik (1819/25). Über den Begriff der Kunst (1831/32), Hamburg.
1999a Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt [1830/31], Berlin u.a.
1999b Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], Berlin.
2002 Versuch einer Theorie des geselligen Betragens, in: Ders.: Kritische Gesamtausgabe Bd. I/2. Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799, hg. von Günter Meckenstock, Berlin, 165–184.

Schmidt, Bernhard

- 2002 Lied – Kirchenmusik – Predigt im Festgottesdienst Friedrich Schleiermachers, Berlin u.a.

Schmidt, Thomas Christian

- 1996 Die ästhetischen Grundlagen der Instrumentalmusik Felix Mendelssohn Bartholdys, Stuttgart.

Schmitz, Hermann

- 2014 Atmosphären, Freiburg.

Schmitz, Hermann

1995 Das Göttliche und der Raum, Bonn.

1969 Der Gefühlsraum, Bonn.

Scholtz, Gunter

1981 Schleiermachers Musikphilosophie, Göttingen.

Stalder, Laurent

2009 Schwellenatlas. Vom Abfallzerkleinerer bis Zeitmaschine, Aachen.

Van Gennep, Arnold

2005 Übergangsriten. Les rites de passage [1909], Frankfurt a.M.

Waldenfels, Bernhard

2015 Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung, Berlin.

Wittgenstein, Ludwig

1989 Über Gewißheit. Werkausgabe Bd. 8: Bemerkungen über die Farben, über Gewißheit, Zettel, vermischte Bemerkungen, Frankfurt a.M.

Woydack, Tobias

2009 Der räumliche Gott. Was sind Kirchengebäude theologisch? [2005], Schenefeld.

Wüthrich, Matthias

2015 Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken, Göttingen.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Außenansicht Sebalduskirche Nürnberg (Photo: Thomas Wabel).

Abb. 2: Weg zur Bruder Klaus Kapelle (Photo: Martin Düchs).

Abb. 3: Fassade Bruder Klaus Kapelle (Photo: Martin Düchs).

Abb. 4: Detail Fassade Sebalduskirche (Photo: Thomas Wabel).

Abb. 5: Detail Betonwand Bruder Klaus Kapelle außen (Photo: Martin Düchs).

Abb. 6: Heiber-Portal Sebalduskirche (Photo: Thomas Wabel).

Abb. 7: Eingangstür Bruder Klaus Kapelle (Photo: Martin Düchs).

Abb. 8: Innenwand Bruder Klaus Kapelle (Photo: Martin Düchs).

Abb. 9: Innenansicht Sebalduskirche (Photo: Thomas Wabel).

Abb. 10: Detail Innenwand Bruder Klaus Kapelle (Photo: Martin Düchs).