

Klaus
Raschzok

Ein zukunftsöffener Raum (Wilhelm Löhe)

Die Bedeutung des Kirchengebäudes
für den Gottesdienst der Kirche¹

Bei meinen Kirchenraumerschließungen mit Gemeindegruppen und kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern rufe ich immer wieder Erstaunen hervor, wenn ich darauf aufmerksam mache, dass Kirchenräume nicht nur Spuren der Gegenwart und der Vergangenheit, sondern auch der Zukunft enthalten, die es ebenso aufmerksam wahrzunehmen gilt.²

Vergangenheits- wie Gegenwartsspuren sind in der Regel unmittelbar einleuchtend, auch wenn sie wegen ihrer Flüchtigkeit und Fragmentarität der sorgfältigen Wahrnehmung bedürfen.³ Zukunftsspuren in einem Kirchengebäude dagegen scheinen in eine hermetisch von unserer Gegenwart abgeschlossene Zeit zu führen, zu der es auf den ersten Blick keine einleuchtende Verbindung im Raum gibt. Architekten dagegen leuchtet die

1 Vortrag auf der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes zu dem Thema „Gottesdienst und Kunst“ am 18. 10. 2005 in Gallneukirchen/Österreich.

2 Horst Schwebel sei herzlich für ein Vierteljahrhundert kritische Weggefährtschaft im Schnittfeld von Praktischer Theologie, Architektur und zeitgenössischer Kunst gedankt. Aus Anlass seiner Ernennung zum Direktor des EKD-Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart hatte ich am 24. 2. 1980 zusammen mit Peter Poscharsky ein Interview mit ihm geführt, dessen „Spuren“ ich mit diesem Aufsatz aufnehme: Peter Poscharsky/Klaus Raschzok, Kirchenbau – Beschäftigung mit Alternativen der Zukunft. Ein Gespräch mit Horst Schwebel, in: Kirche + Kunst 58, 1980, S. 8–11.

3 Vgl. Klaus Raschzok, Kirchenbau und Kirchenraum, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber/Michael Meyer-Blanck/Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, 3. vollständig neu bearbeitete und ergänzte Auflage, Göttingen 2003, S. 391–412, und Klaus Raschzok, „... an keine Stätte noch Zeit aus Not gebunden“ (Martin Luther). Zur Frage des heiligen Raumes nach lutherischem Verständnis, in: Sigrid Glockzin-Bever/Horst Schwebel (Hg.), Kirchen – Raum – Pädagogik, Ästhetik – Theologie – Liturgik 12, Münster 2002, S. 99–113.

Rede von der Zukunftsoffenheit eines Gebäudes meist unmittelbar ein, weil ihnen bewusst ist, dass qualitätvolle Architektur immer mehr als nur gegenwärtige Funktionalität zu leisten hat und sich als für zukünftige, bei der Planung eines Gebäudes sich noch lange nicht abzeichnende Nutzungen offen erweisen muss, die nur in einem künstlerischen Akt angemessen zu erfassen und in die Gestaltung einzubinden sind.

Mit meinen Überlegungen will ich darauf aufmerksam machen, dass die Grenzen zwischen einer solchen architektonischen und der spirituellen Zukunftsoffenheit eines Kirchenraumes fließend ineinander verlaufen und der transempirisch verstandenen sinnlichen Wahrnehmung durchaus zugänglich sind.

Gottesdiensträume tragen wie alle anderen Räume, die wir benutzen, Spuren ihrer Nutzung eingeschrieben. Der Gottesdienst hinterlässt ebenso wie jedes persönliche Gebet Spuren in den Räumen, die auch außerhalb des gefeierten Gottesdienstes präsent sind und bei entsprechender Intensität dann auch sinnlich wahrgenommen werden können. Es sind Spuren, die denen, die im Kirchenraum Gottesdienst feiern, Orientierung und Anschluss an über Generationen hinweg zuvor im Raum Geschehenes bieten und die auf die vergangene, gegenwärtige und zukünftige gottesdienstliche Nutzung verweisen. Aber auch außerhalb einer unmittelbaren Gottesdienstnutzung gewähren diese Spuren Sicherheit und Halt für denjenigen, der ein Kirchengebäude betritt. Kirchenräume tragen diese wie ein Netz miteinander verbundenen Spuren in sich eingeschrieben. Sie setzen sich aus Spuren der Lebensgeschichten der Nutzer wie aus Spuren des göttlichen Wirkens, vermittelt durch die im Raum gefeierten Gottesdienste, zusammen. Die Zeitachsen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bilden die Koordinaten dieses dreidimensionalen Netzes. In einem Kirchenraum finden sich somit immer auch Spuren des zukünftigen Gottesdienstes eingeschrieben. Mit Rudolf Bohren nimmt die sinnliche Erkenntnis auch wahr, was noch nicht vor Augen liegt, nämlich die durch den Heiligen Geist realisierte und auf zukünftige Vollendung weisende Neuheit der Gegenwart, die damit über die Fähigkeit verfügt, mehr an den Dingen wahrzunehmen, als sie sind. „Die Gemeinde ist nicht nur zum Hören, sie ist zum Schauen bestellt, nicht nur des Sichtbaren, sondern auch des Erhofften.“⁴

Jeder Nutzer wird im Kirchenraum mit seiner Lebensgeschichte in dieses Netz der Spuren verflochten und als lebendiger Stein in den auf Christus bezogenen und ausgerichteten Bau eingefügt (I Petr 2,4–5).

⁴ Rudolf Bohren, *Glaube und Ästhetik – ein vergessenes Thema der Theologie*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 6, 1989, S. 2–7, Zitat: S. 6.

1. Wilhelm Löhes Konzept des Kirchengebäudes als zukunfts offenem Raum

Für Wilhelm Löhe (1808–1872), dessen praktisch-theologische Bedeutung gegenwärtig erst wieder neu zu entdecken ist, gestaltet der in den Räumen gefeierte Gottesdienst diese um, so dass sie zu Abbildern dessen werden, was in ihnen gefeiert wird. Kirchenräume gewähren zugleich aber auch Ausblick auf das Ziel, dass Christus einst wieder bei den Seinen wohnen wird. Der Kirchenraum wird in den Gottesdiensten der christlichen Gemeinde durchbetet und geistlich gestaltet. Kirchengebäude sind Stationen, die die Zukunft Gottes, seinen endzeitlichen Plan mit den Seinen, immer wieder vorab erleben lassen und in engem Zusammenhang mit der eschatologischen Dimension des Glaubens stehen. Von diesem eschatologischen Verstehensansatz her wird das Kirchengebäude bei Wilhelm Löhe der Heiligung zugeordnet. Im Kirchengebäude erlebt die christliche Gemeinde auf dem Weg zur Vollendung fragmentarisch Gemeinschaft mit ihrem auferstandenen Herrn.

In seinem 1859 für nordamerikanische lutherische Auswanderergemeinden entstandenen Traktat „Von den heiligen Personen, der heiligen Zeit, der heiligen Weise und dem heiligen Orte“ beschreibt Wilhelm Löhe, wie zur Zeit der Sintflut wegen der Durchdringung der Schöpfung mit der Sünde auch das Paradies und die Wohnung Gottes weggenommen und in den Himmel versetzt worden sind.

„Der Herr aber hat seitdem in Christo Jesu begonnen, den Menschen wieder zu heiligen, der geheiligte Mensch aber soll die Kreatur heiligen und zurückbringen zu heiligem Gebrauche, so daß der Herr auch allmählich sie vom Fluch entledigen und alles wiederbringen kann zu einer Herrlichkeit, welche selbst die Herrlichkeit des ersten Paradieses übertrifft. Alle Lande sollen seiner Ehre voll werden, das ist das Ende und Ziel, welches sich der Herr vorgenommen und zu welchem die Kirche Gottes dienen soll. Bis es nun dahin kommt, auf dem Wege zu diesem Ziele, stiftet sich die Kirche hie und da Stationen der Ruhe und heilige Orte, an denen erkannt werden soll, wie schön es sein wird, wenn dereinst der Herr wieder auf der Erde ruhen, sie zur Wohnung seiner Herrlichkeit und zum bleibenden Aufenthalt erwählt haben wird.“⁵

5 Wilhelm Löhe, Von den heiligen Personen, der heiligen Zeit, der heiligen Weise und dem heiligen Orte, 1859, GW Bd. 3,1, S. 523–601, S. 594.

Wilhelm Löhe geht davon aus, dass Leiblichkeit und Räumlichkeit keinesfalls im Gegensatz zum Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit zu stellen sind. So kann er in seiner Pastoraltheologie über den „heiligen Raum“ ausführen: „Wir leben ein geistliches Leben im Raume wie in der Zeit, und zwar hat der Leib an demselben als unzertrennlicher Genosse der Seele seinen Anteil, so daß Leiblichkeit und Räumlichkeit mitnichten im Gegensatz zum Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit zu stellen sind. Im Gegenteil, wo irgend der Geist es vermag, wird er auch das Leibliche und die räumliche Umgebung und Einrichtung dem geistigen Zwecke der Anbetung entsprechend gestalten [...] Es ist gerade die Einfalt eines kirchlichen Totallebens, was die Alten lehrte, ihre kirchlichen Räume des Zweckes würdig auszustatten.“⁶

Der Kirchenraum als zukunftsorientiertes spirituelles Potential verfügt über eine spezifische Öffentlichkeitsdimension, die über die Gottesdienstgemeinde im engeren Sinn weit hinausführt. „Eine Kirche wird eingeweiht“, heißt es lapidar in Heinrich Bölls Frankfurter Vorlesungen zu einer humanen Ästhetik, „aber durch diesen Akt der Einweihung nicht geschlossen, sondern geöffnet, für alle übrigen.“⁷

Die Zukunftsorientierung des Kirchenraumes gewährt die Chance der Partizipation, lässt den Weg nach vorne hin offen und legt nicht fest – wie jede qualitätvolle Architektur. Sie qualifiziert Kirchen als Gegenwartsstätten und verhindert, dass sie zu Museen eines nicht mehr existenten Glaubensentwurfes herabgesetzt werden. Der Kirchenraum wird damit zum Ort der Einübung des uns entschwindenden – heilsamen – biblischen Zeitverständnisses. Claudia Janssen hat darauf hingewiesen, dass ein ausschließlich an mathematisch-neuzeitlichen Vorstellungen orientiertes Zeitverständnis dem der biblischen Texte und deren komplexen religiösen Zeiterfahrung nicht gerecht wird. Die Vorstellung einer Zukunft als einem von der Gegenwart losgelösten und damit gegenwärtiger Erfahrung entzogenen Zeitraum entwickelt sich in Europa erst im Laufe des 17. bis 18. Jahrhunderts. Zwischen Diesseits und Jenseits bestand in der frühen Neuzeit noch keine rein zeitliche Trennung. Das Jenseits begann nicht „nach“ dem Diesseits im Sinn eines zeitlichen „Später“. Biblische Zeitangaben sind damit nicht ausschließlich

6 Wilhelm Löhe, *Der evangelische Geistliche. Dem nun folgenden Geschlechte evangelischer Geistlichen dargebracht*, 1852/1858, GW Bd. 3,2, S. 243.

7 Heinrich Böll, *Frankfurter Vorlesungen*, in: ders., *Heimat und keine. Schriften und Reden 1964–1968*, München 1985, S. 30–88, Zitat: S. 37.

temporal zu deuten, sondern zugleich immer auch räumlich. „Im semitischen Denken steht die Vergangenheit vor Augen, die Zukunft wird im Rücken liegend vorgestellt [...] Aussagen über Zukünftiges können demnach nur mit dem Blick auf Vergangenes und Gegenwärtiges gemacht werden.“⁸

Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive erweist sich damit der zukunfts-offene Kirchenraum als performativer Raum. Die Theaterwissenschaftlerin Erika Fischer-Lichte geht in ihrem Entwurf einer performativen Ästhetik davon aus, dass der performative Raum Möglichkeiten eröffnet, „ohne die Art ihrer Nutzung und Realisierung festzulegen. Darüber hinaus lässt er sich auch in einer Weise verwenden, die weder geplant noch vorgesehen war.“⁹ Dieser Sicht korrespondiert ein ritualtheoretischer Verstehensansatz des Gottesdienstes. Für Joyce Ann Zimmermann stellen Rituale zukunfts-offene Räume dar. Das Ritual verfügt über eine befreiende Wirkung, „die es der Gottesdienstgemeinde erlaubt, in einen gemeinsamen Raum einzutreten, in dem es zu Veränderungen kommen kann, neue Beziehungen entstehen und wo Gott wahrhaft angebetet wird in der Fülle des Mysteriums, das dem Göttlichen zu eigen ist.“¹⁰

Karl-Heinrich Bieritz sieht Kirchenräume ebenfalls als Zukunftsstätten. Kirchen stehen auch für das, „was noch nicht erschienen ist. Für das, was noch aussteht. In ihrer Fremdheit verweisen sie nicht nur auf Vergangenes. In ihrer Fremdheit halten sie auch die Zukunft offen.“¹¹ Die Fremdheit des Zukünftigen verschafft sich im Kirchenraum kulturellen Ausdruck. Erinnerungen an die Zukunft werden im Kirchengebäude begangen, gefeiert und vergegenwärtigt. Das Kirchengebäude hält die Erinnerung an die Zukunft sinnlich wach durch Glockenklang, durch weihnachtliche Bläsermusik vom Kirchturm, durch Orgelklang, Blumenschmuck und viele andere Elemente.

Bereits die frühchristliche Basilika kannte solche inszenatorischen Elemente der Zukunfts-offenheit der gottesdienstlichen Feier. Vor der allgemei-

8 Claudia Janssen, „Wir alle werden nicht sterben“. Ein Lied gegen die Todesmächte (1 Kor 15,51–57), in: Frank Crüsemann/Marlene Crüsemann/Claudia Janssen/Rainer Kessler/Beate Wehn (Hg.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel*, FS Luise Schottroff zum 70. Geb., Gütersloh 2004, S. 28–48, Zitat: S. 33.

9 Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt/Main 2004, S. 189.

10 Joyce Ann Zimmermann, Art. „Ritual, I. Phänomenologisch“, in: RGG, 4. Auflage, Bd. 5 (2000), Sp. 430–432, Zitat: Sp. 432.

11 Karl-Heinrich Bieritz, *Wem gehört die Kirche? „Unsere Kirchen“ und ihr kultureller Ort*, in: ders., *Grenzgebiet. Praktische Theologie zwischen Kultur und Kirche*, Rosstocker Theologische Studien 14, Münster 2005, S. 315–325, Zitat: S. 322.

nen Durchsetzung der Apsisostung ermöglichte die in Rom und Nordafrika – anstelle der später sich durchsetzenden Apsisostung – übliche Eingangsostung bei der Eucharistie, dass Presbyter und Gemeinde ihre Gebete über den hölzernen Altartisch im Kirchenschiff hinweg durch die geöffneten Portale hindurch nach Osten zum Sonnenaufgang hin dem erwarteten wiederkommenden Herrn entgegen richteten.¹²

Hans Kreßel spricht im Anschluss an Wilhelm Löhe davon, dass sich die Gemeinschaft der Gläubigen im evangelischen Kirchenraum nicht allein in der Zeit auswirkt, sondern zugleich als eine erst in der Ewigkeit vollkommen verwirklichte vorzustellen ist. „So bedeutet der Glaube ein Sein, das nach einem letzten Werden sich ausstreckt. Darum muß der Raum, in dem die Gemeinde ihren Gottesdienst feiert, nicht nur dem gegenwärtigen, sondern auch dem zukünftigen Charakter dieser zeitlich-ewigen Gemeinschaft Rechnung tragen.“¹³

2. Zukunftsorientierung in Kirchenpädagogik und Geistlicher Raumerschließung

Geistliche Raumerschließung dient der Wahrnehmung von Kirchengebäuden als Erlebnisräumen für die Gottesbegegnung. Sie leitet zur eigenen und selbständigen Wahrnehmung des Kirchenraumes als eines durch gottesdienstliche Nutzung geprägten Raumes an und motiviert Gemeinden und ihre Leitungsgremien dazu, bewusst Verantwortung für den Kirchenraum zu übernehmen und auszuüben, und befähigt zur räumlichen gottesdienstlichen Kompetenz. Geistliche Raumerschließung vollzieht sich in der Arbeit mit Gemeindeguppen, in der Aus- und Fortbildung kirchlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, in der Kirchenraumberatung im Zusammenhang von baulichen Maßnahmen wie in der touristischen Erschließung von Kirchenräumen. Geistliche Raumerschließung bindet zugleich Erfahrungen des Glaubens an den Kirchenraum zurück und verortet sie dort. In der Rekonstruktion vergangener wie gegenwärtiger gottesdienstlicher Situationen im Raum sucht sie anhand der wahrgenommenen Spuren nach den jeweiligen spirituellen

12 Vgl. Klaus Raschzok, Art. „Ostung“, in: RGG, 4. Auflage, Bd. 6 (2003), Sp. 749.

13 Hans Kreßel, Der eschatologische Gedanke im evangelischen Kirchenbau, in: Kirche + Kunst 13, 1928, S. 1–2, Zitat: S. 1.

Zentren eines Kirchenraumes und markiert eingetretene Verschiebungen. Zugleich werden immer auch schon die Spuren des zukünftigen Gottesdienstes als eine bereits im Bau angelegte und auf den endzeitlichen Gottesdienst im himmlischen Jerusalem hin ausgerichtete Vision wahrgenommen. In der Geistlichen Raumerschließung entdeckt sich die Gemeinde als Teil des Raumes und erlebt erprobend die raumproduktive Funktion der menschlichen Körper im Gottesdienst.

Kirchenpädagogik setzt im Gegensatz zur Geistlichen Raumerschließung stärker pädagogische Akzente und ist vorwiegend auf kindliche oder erwachsene Besuchergruppen ausgerichtet, denen ein Zugang zu den spirituellen Qualitäten des Kirchenraumes und seiner Ausstattung vermittelt werden soll. Sie stellt ein Arbeitsfeld an der Schnittstelle zwischen Schule, Evangelischer Erwachsenenbildung und Kirchengemeinde dar.

Für eine bewusste Wahrnehmung der Zukunftsorientierung von Kirchenräumen sind Kirchenpädagogik wie Geistliche Raumerschließung darauf angewiesen, die „Gebärde der Besichtigung“ bei ihren Teilnehmenden zu überwinden. Nach Horst Rumpf kommt der Gebärde der Besichtigung bei der Aneignung des kulturellen Erbes in unserer westlichen Zivilisation eine entscheidende, aber äußerst problematische Bedeutung zu. Die Gebärde der Besichtigung amputiere den Blick und die Sprache und führe eine Einschränkung der im freien Blick steckenden Kräfte herbei. Der besichtigende Augenblick sei von den anderen Sinnen losgelöst, und der Restkörper schrumpfe zur Prothese der Augen. Die Gebärde der Besichtigung steht somit in Gefahr, das zu übersehen und nicht wahrhaben zu wollen, was uns aus der Welt der Toten, der versunkenen Zeiten, des versunkenen Lebens an Hinfälligkeit und Verfall anwehe. Durch die Gebärde der Besichtigung verlieren die Gegenstände ihre Fremde, Ferne und ihr Anderssein. Aus der Gebärde der Besichtigung muss wieder eine Gebärde der Aufmerksamkeit und der Annäherung werden.¹⁴

Die bewusste Wahrnehmung der Zukunftsorientierung von Kirchengebäuden leistet für Kirchenpädagogik und Geistliche Raumerschließung die notwendige Überwindung der Vergangenheitsfixierung als deren grundlegender Gefährdung. Die eschatologische Dimension des Glaubens wird wieder in Erinnerung gerufen, und die Grenzen binnenkirchlicher Denkweisen, die häufig die Gestalt der Gegenwartsfixierung annehmen, werden aufgebro-

14 Horst Rumpf, Die Gebärde der Besichtigung, in: Kirsten Fast (Hg.), Handbuch der museumspädagogischen Ansätze, Berliner Schriften zur Museumskunde 9, Opladen 1995, S. 29–45.

chen.¹⁵ Zukunftsorientierung verhindert eine Engführung der Kirchenpädagogik auf den Kirchenraum als Träger theologischer Bedeutungen und wehrt der historischen „Verliebtheit“ der Disziplin. Kirchenpädagogik befähigt dann zum Umgang mit Kirchengebäuden als zukunftsffenen spirituellen Potentialen im Sinn einer *ars participandi* am gesamten Raum des Gottesdienstes wie des Kirchengebäudes.

3. Kirchengebäude und christliche Lebenskunst

Mit Hilfe des Konzeptes einer ästhetisch fundierten christlichen Lebenskunst wird über die Zukunftsorientierung eine Verbindung der gottesdienstlichen, kirchenpädagogischen und öffentlichen Funktion des Kirchengebäudes ermöglicht. Die Kunst, dem Glauben Raum zu geben, ist damit Teilaspekt einer christlichen Lebenskunst. Sie wird im Kirchenraum eingeübt und macht auf den Zusammenhang von Raum und Glaubensgestaltung aufmerksam. Die Kunst, dem Glauben Raum zu geben, vollzieht sich im öffentlichen Kirchenraum und übt eine Grundfunktion des Glaubens ein, die sich an vielen weiteren, auch privaten Orten der Lebensgestaltung von Christinnen und Christen fortsetzt. Sie macht auf wesentliche Zusammenhänge zwischen Räumen und Glaubensgestaltung aufmerksam und sensibilisiert für das, was Räume in unserem Leben selbstverständlich leisten und zu leisten vermögen. Die Kunst, dem Glauben Raum zu geben, wird im Kirchengebäude erlernt und eingeübt. Sie ist jedoch nicht an bestimmte Kirchengebäude gebunden, sondern gilt für historische wie zeitgenössische Kirchenbauten gleichfalls, vielleicht jedoch mit unterschiedlicher Intensität der Eindrücke, die mit der Dauer des Gebrauchs eines Gebäudes wächst.

Die Kunst, dem Glauben Raum zu geben, erfordert eine spezifische Kompetenz. Der Umgang mit Kirchenräumen ist nicht zielgerichtet plan- und determinierbar, sondern benötigt eine der künstlerischen vergleichbare

15 Ein signifikantes Beispiel für die problematische binnenkirchliche Vereinnahmung kirchenpädagogischen Arbeitens stellen die Überlegungen des katholischen Pastoraltheologen Peter Scheuchenpflug dar, der Kirchenräume als Chancen und Herausforderungen für kirchliches Handeln versteht und nicht bereit ist, den Besuchern von Kirchengebäuden ein autonomes Eigenrecht in der Gestaltung ihrer Frömmigkeit zuzugestehen: Peter Scheuchenpflug, *Begegnungs-Räume. Pastoraltheologische Überlegungen zur Bedeutung von Kirchenbauten im Kontext der modernisierten Gesellschaft*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 24, 2004, S. 101–116.

Kompetenz seiner Nutzerinnen und Nutzer, unabhängig davon, ob sie im gottesdienstlichen Geschehen wie auch im touristischen Gebrauch stärker Teilnehmer- oder Leitungsrollen innehaben.

Der Kirchenraum stellt einen transparenten Übergangsraum zwischen Lebens- und Glaubensgestalt dar. Er ist kein hermetisch abgeschlossener Sonderaum, sondern ein transparenter Übergangsraum, der zwischen Lebens- und Glaubensgestaltung vermittelt.

Kirchenräume stellen spirituelle Potentiale dar. In der Kunst, dem Glauben Raum zu geben, geht es darum, diese spirituellen Potentiale wahrzunehmen und in die eigene Lebensgestalt zu transformieren, wie umgekehrt etwas von der eigenen Lebens- und Glaubensgestalt wieder in den Raum hineinzutragen und dort als Spur zu hinterlassen.

Die Kunst, dem Glauben Raum zu geben, kann auch als Kunst der Bereitung beschrieben werden. Eine solche sich an Wilhelm Löhe und Rainer Volp anschließende „Kunst der Bereitung“¹⁶ sensibilisiert für das, was Räume, Gegenstände und Kleidung selbstverständlich leisten, ohne dass uns dies explizit bewusst ist. Sie verdeutlicht, dass es in der Lebens- und Glaubensgestaltung nichts Belangloses im Bereich des gegenständlich Materialisierten gibt. Damit macht die „Kunst der Bereitung“ auf wesentliche Zusammenhänge zwischen Räumen, Gegenständen, textilen Hüllen und der christlichen Lebensgestalt aufmerksam. „Bereitung“ beschreibt einen wechselseitigen Prozess. Der als Bereitung bezeichnete Umgang mit dem heiligen Ort hat auch Auswirkungen auf die Personen, die Träger dieses Umganges sind. Er steht in Analogie zur eucharistischen Epiklese, in der der Geist Gottes sehr bewusst nicht allein über den Elementen, sondern zugleich auch über der gesamten Versammlung herabgerufen und erbeten wird.

Der Umgang mit dem Kirchengebäude als Teil christlicher Lebenskunst ermöglicht die Integration der Kirchenpädagogik und der Geistlichen Raumererschließung in eine christliche Lebenskunstdidaktik (Peter Bubmann), deren wesentliches Kennzeichen unter anderem die Kirchenraumbezogenheit ist. Peter Bubmann steht für das Konzept einer christlichen Lebenskunst, das zwar zunächst vorrangig religionspädagogisch bzw. bildungstheoretisch fundiert ist, sich jedoch als anschlussfähig für meine Überlegungen zum Kirchenraum erweist, vor allem wegen seiner theologisch verantworteten

16 Vgl. dazu Klaus Raschok, Die Kunst der Bereitung: Paramentik, in: ders./Karl-Günter Beringer/Hans Rößler, Paramente im Wandel der Zeit. Textile Kirchenkunst aus Neuendettelsau 1858–2004, Neuendettelsauer Hefte 2, Neuendettelsau 2004, S. 19–36.

Bildungstheorie. Die besondere Eignung der Lebenskunst für das Gespräch mit der Kirchenpädagogik wird aber auch durch ihre Ansiedelung am Übergang von religiöser Bildung zwischen öffentlichem und kirchengemeindlichem Raum und durch ihren Verzicht auf eine Eingrenzung auf den Bereich des Binnenkirchlichen deutlich: „Die Grenzen zwischen religiöser Bildung im öffentlichen Raum [...] und gemeindlicher religiöser Bildung sind fließend und sollten offen bleiben.“¹⁷

Gemeindepädagogik nimmt die Gemeinde als Raum des Lernens wahr und versteht sich als Anstiftung zur Lebenskunst. Peter Bubmanns auf dem christlichen Freiheitsverständnis aufbauende Lebenskunst-Konzeption versteht sich als Kunst der Welt-Wahrnehmung im Licht der Gotteserfahrung und zeichnet sich durch ihre für den Umgang mit dem Kirchenraum wesentliche Alltagsbezogenheit und ihren grenzüberschreitenden Charakter aus. „Christliche Lebenskunst ist symbolisch-spielerische Erschließung des Heiligen und weisheitlicher Lebensstil der Liebe im Alltag [...] Christliche Lebenskunst heißt, die Welt anders wahrzunehmen [...] den Zuspruch und Anspruch Gottes in der Welt und im eigenen Leben zu entdecken – gegen allen Augenschein [...] als Kunst der Welt-Wahrnehmung im Lichte der Gotteserfahrung.“¹⁸

Bubmann betont in besonderer Weise die ästhetische Dimension einer christlichen Lebenskunst. Diese wird damit anschlussfähig für die Kirchenpädagogik.¹⁹ Religiöse Bildung versteht sich dann als eine Einführung in die christliche Lebenskunst, bei der dem Kirchenraum wesentliche Bedeutung zukommt. Bubmann spricht von der Einübung des Begehens von Religion.²⁰

Christliche Lebenskunst vollzieht sich an der Schnittstelle zwischen öffentlichem und kirchlichem Bereich. Ihre fließenden Übergänge erweisen sich als Chance. Wird die Kirchenpädagogik in eine christliche Lebens-

17 Peter Bubmann, *Gemeindepädagogik als Anstiftung zur Lebenskunst*, in: *Pastoraltheologie* 93, 2004, S. 99–114, Zitat: S. 102.

18 Peter Bubmann, *Leben mit Stil und Profil. Gemeindepädagogik als Anstiftung zur Lebenskunst*, in: *Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern* 58, 2003, S. 268–271, Zitat: S. 269.

19 Peter Bubmann, *Freiheit wahrnehmen – die ästhetische Dimension christlicher Lebenskunst*, in: Hans-Richard Reuter/Heinrich Bedford-Strohm/Helga Kuhlmann/Karl-Heinrich Lütcke (Hg.), *Freiheit verantworten. FS Wolfgang Huber zum 60. Geb.*, Gütersloh 2002, S. 504–516.

20 Peter Bubmann, *Einführung in christliche Lebenskunst – oder: „Wie kirchlich soll die Religionspädagogik sein?“*, in: Thomas Schlag/Friedrich Schweitzer (Hg.), *Religionspädagogik im 21. Jahrhundert. Herausforderungen und Zukunftsperspektiven*, Gütersloh 2004, S. 130–142.

konstdidaktik eingezeichnet, so lässt sich auf diesem Weg die Anbindung der Kirchenpädagogik an den Gottesdienst vollziehen und wird umgekehrt die Kirchenpädagogik als genuine Aufgabe christlicher Lebenskunst zurückgewonnen.²¹

Die Verschränkung von Gottesdienstkunst und Lebenskunst über den Kirchenraum ermöglicht die Rückbindung des Kirchenraumes an einen vergangenheits-, gegenwarts- und zukunftsorientierten Sinnentwurf, der immer über sich hinausweist und diese Haltung einübt. Gottesdienst lädt den Kirchenraum energetisch auf. Die Spuren dieses Prozesses können sowohl in den Gottesdienst selbst zurückfließen, wie auch dem Lebensgottesdienst dienen. Sie werden ja auch im Gemeinde- wie im Lebensgottesdienst erzeugt.

Im Zusammenhang mit einer christlichen Lebenskunst kommt auch die umfassende Perspektive der Innen- und Außenwirkung des Kirchengebäudes in den Blick. Am Beispiel des Wiederaufbaus der Frauenkirche in Dresden wird die Bedeutung eines Kirchengebäudes für das Stadtbild sichtbar. Eine offene Wunde wird geschlossen. Die Außenwirkung von Kirchengebäuden hat eine viel größere Bedeutung, als wir sie ihr bisher zugestehen bereit gewesen sind.²² Gerald Kretzschmar spricht vom „blinden Fleck“ protestantischen Umgangs mit dem Kirchenraum. Kirchenpädagogik erfährt durch ihre Zuordnung zur christlichen Lebenskunst eine wesentliche Entlastung. Sie braucht nicht unmittelbar zum Gottesdienst zu führen. Die Freiheit des Umgangs mit dem Kirchenraum bleibt gewahrt. Das Kirchengebäude dient als Mittler zwischen persönlich-kirchlich und medial-kulturell vermittelter Religiosität.²³ Das Phänomen der wieder aufgebauten Frauenkirche in Dresden macht darauf aufmerksam, dass es ein Interesse neuzeitlicher Religiosität

21 Es ist spannend, dass Horst Schwebel bereits 1980 Bezüge zwischen dem Kirchenraum, seiner Zukunftsorientierung und der Lebensgestaltung der Nutzerinnen und Nutzer herstellt. Kirchenbauten stellten kreative Potentiale dar. Die Beschäftigung mit ihnen ist „nicht nur eine historische Beschäftigung, sondern eine Beschäftigung mit Alternativen der Zukunft.“ (S. 9) Künstlerische Qualität ziele auf das Leben selbst und sei auf den Lebensprozess ausgerichtet (S. 10f): Poscharsky/Raschok, Kirchenbau – Beschäftigung mit Alternativen der Zukunft (wie Anm. 2).

22 Vgl. dazu Gerald Kretzschmar, Über die Strahlkraft einer Kirche. Impulse der Dresdner Frauenkirche für eine praktisch-theologische Hermeneutik des Kirchenraums, in: *Praktische Theologie* 40, 2005, S. 15–19, der zu Recht darauf aufmerksam macht, dass sich der bisherige praktisch-theologische Diskurs zu einer Hermeneutik des Kirchenraumes schwerpunktmäßig auf das Innere des Kirchenraumes konzentriert hat.

23 Vgl. z.B. Michael Häder und Gerald Kretzschmar, Die „Religion“ der Dresdner Frauenkirche. Empirische Befunde zur Bindung an ein schillerndes Phänomen, in: *International Journal of Practical Theology* 9, 2005, S. 4–24.

am Kirchengebäude gibt, das sich nicht oder nur sehr bedingt „gottesdienstlich“ verrechnen lässt. Kirchengebäude stellen Versatzstücke biografischer Konstruktion und Teil der Identitätsarbeit dar.

Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang auch die Emotionalität der Verbundenheit mit dem Kirchengebäude. Zu Kirchengebäuden besteht unter allen signifikanten Bauwerken die emotional stärkste Verbindung. Eine hohe Intensität der gefühlsmäßigen Beziehungen ist durchgängig beobachtbar.²⁴ Dem Kirchengebäude wird dabei eine lebensfragenaktivierende Funktion zugeschrieben. Kirchengebäude geben keine Antworten, aber sie „aktivieren“ die grundlegenden Fragen des Lebens.²⁵ Damit wird auch die Frage der Zukunft einbezogen. Das Gebäude stimuliert und stützt dabei. Kirchengebäude können so zu Bindegliedern zwischen vergangenen, gegenwärtigen und kommenden Generationen werden.²⁶

So ragt im Kirchengebäude unweigerlich die Zukunft in unsere Gegenwart hinein. Nochmals Wilhelm Löhe, der in der Kirchweihpredigt seiner Sommer-Postille schreibt: „Wenn die Toten, deren Gebeine da außen in den Gräbern ruhen, Zeugnis geben dürften, sie würden mir beistimmen, daß die Gotteshäuser zunächst an den Himmel grenzen und Vorhöfe des Himmels sind, in denen alles ewige Heil den Anfang nimmt, in denen Christus beständig auf die Menschen wartet, um ihnen seine unaussprechlichen Gnaden und Hilfsleistungen zu gewähren.“²⁷

Karl-Heinrich Bieritz macht darauf aufmerksam, dass der Kirchenraum über symbolische Pforten verfügt, die ihn mit einer Welt jenseits verbinden.²⁸ Selbst der Abschied vom Kirchengebäude – durch Verkauf, Umnutzung oder Abbruch – tangiert dessen Zukunftsoffenheit nicht.²⁹ Aber ein solcher

24 Esko Ryökäs, Nach dem Abbruch einer Kirche – was bleibt? In: *Informationes Theologiae Europae* 13, 2004, S. 81–100, hier: S. 84.

25 Ryökäs, a. a. O., S. 89.

26 Ebd. An dieser Stelle sei das interessante Engagement Geflohener und Vertriebener selbst in der zweiten oder dritten Generation für Kirchengebäude in der alten Heimat in den Blick gerückt.

27 Wilhelm Löhe, Predigt am Kirchweihfest über Lk 19,1–10, Sommer-Postille, GW Bd. 6,2, S. 727.

28 Karl-Heinrich Bieritz, Von Schwelle zu Schwelle. Kleine spirituelle Heimatkunde, in: ders., *Grenzgebiet. Praktische Theologie zwischen Kultur und Kirche*, Rostocker Theologische Studien 14, Münster 2005, S. 291–314, hier: S. 300.

29 Vgl. die Hinweise auf eine zukunftsorientierte Liturgie, die auch die Profanierung eines Kirchengebäudes oder dessen Abbruch überdauert: Winfried Haunerland, Abschiedsfeier oder Übergangsritual? Zur Liturgie anlässlich der Profanierung einer Kirche, in: ders./Otto Mittermeier/Monika Selle/Wolfgang Steck (Hg.), *Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie*, Regensburg 2004, S. 549–566.

Abschied ruft Trauer hervor und macht Trauerarbeit erforderlich, wie beim Tod eines lieben Menschen, der auch der Zukunft Gottes anheim gestellt wird.

Kirchengebäude leisten mit ihrer Zukunftsorientierung einen wesentlichen Beitrag zur Religiosität ihrer Nutzer, der sich nicht auf die gottesdienstliche Gemeinde allein beschränkt.

Kirchenraumbezogene christliche Lebenskunst hat die Aufgabe, aus der Gebärde der Besichtigung eine Gebärde der Aufmerksamkeit und Annäherung werden zu lassen.

Dies steht in engem Zusammenhang mit der therapeutischen Funktion des Kirchenraumes. Hier kommt es zur Weitung meines endlichen Lebens. Die Zukunft gehört dazu. Eine solche Haltung wird in Kirchenräumen vermittelt und eingeübt. Das Kirchengebäude weitet meine eigene Begrenztheit in die Vergangenheit, selbst in der Gegenwart und in die Zukunft hinein. Es bindet mein endliches Leben in einen weiten Zusammenhang ein.

Der Kirchenraum erweitert den seelisch-geistigen Innenraum des Besuchers. Er kann sich in diesem Raum verorten und partizipiert an ihm und seinen heilenden Kräften. Der Vorgang des Lesens der Spuren des Kirchenraumes und das Hinzufügen der eigenen Spuren lässt die Seele zur Ruhe kommen und ermöglicht ein Aufatmen wie bei einer Rast bei einem beschwerlichen Weg. Das Wahrnehmen von Spuren im Kirchenraum und Einfügen eigener Spuren in den Raum kann als eine Weise der Christusannäherung verstanden werden. Raumbenutzer stellen sich den von Christus ausgehenden heilenden Kräften.

4. Der Beitrag des Kirchenraumes für den Gottesdienst

Gottesdienst feiern vollzieht sich im Kirchenraum als einem zukunfts-offenen Raum. Kirchenbauten haben sich im historischen Rückblick nahezu immer als zukunfts-offen erwiesen und Ansätze zu immer neuen gottesdienstlichen Nutzungen und Herausforderungen ermöglicht. Ein Kennzeichen qualitativ hochwertiger Architektur ist, dass Bauten nur begrenzt das sich in ihnen vollziehende Geschehen determinieren und sich auf zukünftige Entwicklungen der Nutzung hin offenhalten, weil sie sich durch ihre Nutzung auch verändern lassen. Der Raum als spirituelles Potential hält den Weg zum zukünftigen Gottesdienst offen, der seinen Zielpunkt im endzeitlichen himmlischen Gottesdienst findet.

Es ist deutlich geworden, dass das Kirchengebäude an der Schnittstelle zwischen dem Lebensgottesdienst des einzelnen Christen und dem gemein-

sam gefeierten Gottesdienst der Kirche steht. Es stellt einen Übergangsraum zwischen diesen beiden elementaren Formen des christlichen Gottesdienstes dar.

Voraussetzung für diesen Verstehensansatz ist ein erweiterter Gottesdienstbegriff, der auch die auf den ersten Blick scheinbar eher touristische Nutzung des Kirchengebäudes umfasst, die im Übrigen – gerade mit Blick auf die ostdeutschen Landeskirchen Deutschlands – die im engeren Sinn gottesdienstliche Nutzung seit längerem schon zahlenmäßig weit übertrifft und einen weitaus größeren Personenkreis erreicht als der in ihnen sonntäglich gefeierte Gottesdienst.

Diese umfassende Leistung des Kirchengebäudes hängt mit einer Eigenschaft zusammen, die nach Michail Bachtin künstlerischen Gebilden zukommt, die von ihm als Genre bezeichnet werden. Michail Bachtin schreibt 1970:

„In den Genres [der Literatur und des Sprechens] sammeln sich im Laufe der Jahrhunderte ihres Lebens Formen des Sehens und Verstehens bestimmter Aspekte der Welt.“³⁰

Der Kirchenraum entlastet damit die für die Feier des Gottesdienstes Verantwortlichen wesentlich. Er nimmt ihnen ab, ständig ausschließlich mit ihrem eigenen liturgischen, homiletischen oder musikalischen Gestalten für die Aktualität der Feier und ihres Gehaltes sorgen zu müssen. Ähnlich den biblischen Texten, den Liedern des Gesangbuches und den tradierten liturgischen Formen sorgt auch der Raum für eine Kontinuität, die nicht jeweils aktuell neu geschaffen werden muss, sondern bereits vorhanden ist und in Gebrauch genommen werden kann.

Kirchenraum und Gottesdienst stehen in einem komplexen wechselseitigen Beziehungsverhältnis, dessen Kraft nicht unterschätzt werden darf. Wird der Gottesdienst selbst als eine künstlerischen Prozessen analoge Gestaltungsaufgabe begriffen, dann entfällt die Möglichkeit, Architektur und Kunst als dessen äußere Voraussetzungen oder Dekor zu verstehen. Die verschiedenen Künste wirken jeweils in der Gestaltung eines selbst als Kunstwerk verstandenen Gottesdienstes zusammen.

Bereits Wilhelm Löhe hatte diese Trennung zwischen den äußeren Voraussetzungen des Gottesdienstes und seinem eigentlichen Vollzug überwunden. Mit seiner Begründung der Paramentik als praktisch-theologischer Lehre

30 Michail Bachtin, Kulturgeschichte und Literatur (1970), in: Sinn und Form 48, 1996, S. 769–773, Zitat: S. 771.

des den Gottesdienst bereitenden und nicht mehr vorbereitenden Handelns vollzog er eine entscheidende Weichenstellung. Der Kirchenraum ist mehr als die äußere Voraussetzung der gottesdienstlichen Feier. Er stellt vielmehr einen wesentlichen Konstitutionsfaktor des Gottesdienstes dar. Raum und Gottesdienst spielen zusammen. Der Gottesdienst gestaltet den Raum und umgekehrt der Raum den Gottesdienst. Gottesdienstliches Geschehen ist raumabhängig und raumproduktiv zugleich. Aus diesem Zusammenspiel heraus entwickelt sich die jeweils neue Form. Gottesdienst wird nicht als etwas zuvor Feststehendes auf einen Raum hin appliziert, sondern entfaltet sich jeweils im Raum zusammen mit ihm als eine neue Einheit. Die räumliche Dimension stellt eine wesentliche Grundform liturgischen Handelns dar.

Jeder Raum ist ein Individuum und hat Auswirkungen auf den darin gefeierten Gottesdienst. Gottesdienst ist gestaltendes Handeln von Menschen mit Leib und Seele im Kirchenraum. Es gibt kein raumunabhängiges gottesdienstliches Geschehen. Der Raum ist nicht allein funktionale Hülle der in ihm agierenden menschlichen Körper, sondern zugleich auch Medium, Steuerungsinstrument und Umfriedung für das sich in ihm und mit ihm vollziehende Geschehen.

Raumerfahrungen im Gottesdienst werden jedoch meist unbewusst tradiert und müssen erst in die Ebene des Bewusstseins erhoben werden. Raumwirkung und Raumrezeption sind deshalb bewusst in das Nachdenken über den Gottesdienst zu integrieren. Die Beziehung zum Kirchengebäude bestimmt somit wesentlich die Beziehung zum Gottesdienst.

Räume verbinden sich mit dem gottesdienstlichen Geschehen zu einer Einheit, die im Raum noch lange nach der aktuellen gottesdienstlichen Nutzung in Gestalt von Spuren aufbewahrt bleibt. Die Spuren der gottesdienstlichen Nutzung, die im Raum aufbewahrt sind, gewähren der gottesdienstlichen Feier Orientierung, Sicherheit und Halt. Sie leisten die Verbindung zur Gemeinschaft der Heiligen, indem sie gestalthaft Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einer neuen Einheit im erlebten Gottesdienst verbinden.

Gottesdienstgestaltung ist zwar eine immer neu zu leistende Aufgabe. Sie vollzieht sich in der Verortung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Dass gottesdienstliche Spuren überwiegend körpersprachlich gelesen und entziffert werden müssen, verdeutlicht, dass die gottesdienstliche Feier Körperarbeit am Leib Christi darstellt. Jegliches gottesdienstliche Erleben führt daher über die menschlichen Körper zur sinnhaften Wahrnehmung der Feiernenden. Auf gleiche Weise stützen die Spuren aber auch die persönliche Andacht im Kirchenraum, indem sie diese mit dem Nutz der übrigen Nutzungsspuren verbinden und mit dem Gottesdienst auf eine Erfahrungsebene stellen und sie integrieren.

Räumliche Kompetenz, so eine der Konsequenzen aus meinen Überlegungen, muss als Teil gottesdienstlicher Kompetenz gelten. Wesentlich bisher nahezu ausschließlich liturgischen Texten und Handlungen zugeschriebene Leistungen des Gottesdienstes sind wieder dem Raum zu überlassen. Der Kirchenraum ist als Gestaltungsfaktor in den Gottesdienst einzubeziehen. Gottesdienstliche Kompetenz schließt Raumhandeln ein. Für die Planung von Gottesdiensten bedeutet dies, in der vorbereitenden Imagination das Gottesdienstgeschehen nicht nur als Ablaufhandeln, sondern auch räumlich und damit körper- und bewegungsbezogen vorwegzunehmen und im Kirchenraum wie im Umgang mit seiner Ausstattung zu verorten.

Der römisch-katholische Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards spricht vom Kirchenraum als einem „Liturgen“. Gottesdienst, der lernt, vom Dienst des Kirchenraumes Gebrauch zu machen, gewährt dem Kirchenraum als Liturgen seine eigenständige Mitarbeit und lernt dessen Mitgestaltung zu schätzen. Die Individualität des jeweiligen Kirchenraumes kann dabei wie eine eigenständige Persönlichkeit wahrgenommen, geachtet und geschätzt werden. Es kommt zu einer Intensivierung der Wahrnehmung dessen, was präreflexiv schon immer gestaltend mitwirkt:

„Der Kirchenraum ist nicht bloß Objekt liturgischer Feier, sondern auch Subjekt: er spielt mit, er ist selber ‚Liturge‘.“³¹

Wiedergewonnene liturgische räumliche Kompetenz schließt auch die Rückkehr der Verstorbenen in den Kirchenraum ein. Trauerfeiern und die Verstorbenen sind wieder in den Kirchenraum zurückzuholen. Auch im Kirchengebäude besteht die Möglichkeit der Aufbahrung des Sarges. Historische Kirchengebäude mit materialen Spuren des Totengedenkens wie Epitaphien oder Grabplatten halten die Erinnerung an diese Funktion des Kirchengebäudes wach und gewähren mit den Erinnerungszeichen solcher exemplarischen Gräber im Kirchenraum den Verstorbenen Raum. Gegenwärtige Trauernde können neu daran anknüpfen.

Räumliche Kompetenz ermöglicht auch Einsichten für den Umgang mit Sozialformen im Gottesdienst: Der Raum vermag eine Verbindung zu leisten, die weder durch die Sitzordnung, das Gestühl oder die körperliche Nähe der Feiernden hergestellt werden muss. Nicht Liturginnen und Liturgen ha-

31 Albert Gerhards, Der Kirchenraum als „Liturge“. Anregungen zu einem anderen Dialog von Kunst und Kirche, in: Kohlschein/Wünsche (Hg.), Heiliger Raum, Münster 1998, S. 225–242, Zitat: S. 242.

ben durch die Sitzordnung im Gottesdienst die Verbindung der Gemeinde zu einer Gemeinschaft zu leisten, sondern können dies dem Raum selbst überlassen.

Die wesentliche Leistung des Kirchenraumes besteht darin, im Gottesdienst die Gemeinschaft der Heiligen gestalthaft erfahr- und erlebbar zu machen. Gottesdienst feiern vollzieht sich dabei im Kirchenraum als einem zukunfts-offenen Raum. Der Raum als spirituelles Potential hält den Weg zum zukünftigen Gottesdienst offen, der seinen Zielpunkt im endzeitlichen himmlischen Gottesdienst findet.

Ein literarischer Ausblick: Halldór Laxness' Kirchspielchronik

Der 1976 erstmals veröffentlichte kleine Roman des isländischen Schriftstellers Halldór Laxness (1902–1998), Literaturnobelpreisträger des Jahres 1955, rankt sich um den 1838 erfolgten Abriss der in der Nähe von Reykjavik gelegenen Mosfellskirche und die in sie eingelagerten skurrilen Lebensgeschichten der Bewohner des Mosfell-Kirchspiels. Halldór Laxness skizziert die Ignoranz der zeitgenössischen protestantischen Pfarrer gegenüber dem Phänomen Kirchenraum und beschreibt das untergründige Weiterwirken des dem Erdboden gleichgemachten Kirchengebäudes bis zu seiner Wiedererrichtung 1965 durch die wunderbare Fügung einer Erbschaft. So liefert der Roman wichtige Hinweise auf eine verborgene Gottesdienstgeschichte jenseits des von Pfarrern verantworteten Gottesdienstes. Er betont die Unabhängigkeit der Macht des Ortes und des Raumes gegenüber einer offiziellen und behördlich organisierten evangelisch-lutherischen Staatskirche. Der zweckrationale Umgang der dänischen Kirchenbehörden des 18. und 19. Jahrhunderts mit Kirchengebäuden vermag die Tiefenbindung menschlicher Biographien zum Kirchengebäude nicht wahrzunehmen. Die bäuerlichen Bewohner des Kirchspiels verwahren den von der Kirchenobrigkeit gering geschätzten Schmuck des heiligen Ortes. Halldór Laxness kann so die Eigendynamik der material fundierten religiösen Beziehungen aufzeigen. Das Kirchengebäude bleibt noch lange nach seinem Abriss existent in den Lebensgeschichten und den in den Bauernhäusern versteckt gehaltenen heiligen Geräten wie dem Abendmahlskelch, der Glocke, der Taufschale und der Taufkanne des zerstörten Kirchleins. Am Ende steigt dann das abgerissene Kirchengebäude wieder wie vom Himmel herab. Halldór Laxness zeichnet so ein Loblied auf die Widerspenstigkeit des Kirchengebäudes gegenüber einer binnenkirchlich-funktionalisierten Frömmigkeit und ihrer

theologischen Richtigkeit. Für ihn ist die Beziehung zum Kirchengebäude darüber hinaus auch unabhängig von einem im konventionellen kirchlichen Sinn persönlichen Glauben. Er führt dies am Beispiel des Stefan Torláksson vor, der von seiner Umwelt ungeahnt sein gesamtes Vermögen testamentarisch für den Wiederaufbau der Mosfellskirche verfügt. So macht Halldór Laxness auf einen erweiterten Gottesdienstbegriff aufmerksam. Dieser steht dem engen der Pfarrerschaft und der Kirchenvorsteher gegenüber und ist in den bäuerlichen Bewohnern des Mosfell-Kirchspiels exemplarisch repräsentiert. Hören Sie zum Abschluss einige Sätze aus dem letzten Kapitel des Romans:

„Am 4. April 1963, als die neue Mosfellskirche, das Geschenk Stefan Torlákssons, eine der schönsten und am besten ausgestatteten Kirchen, die man auf Island findet, eingeweiht wurde, strömte es nur so herein mit prächtigen Geschenken. Die meisten dieser Geschenke für die neue Kirche stammten von den reichen Geschlechtern des Kirchspiels, den Nachkommen jener Menschen, die ehemals mit angesehen hatten, wie ihre alte Kirche droben auf der Höhe, auf die sie vertraut hatten, dem Erdboden gleichgemacht wurde. Jetzt freute sich eine neue Generation über die Kirche ihrer Vorfahren, die sich wieder auf demselben Platz wie ehemals erhob, oder richtiger gesagt, die von dem ‚berühmten Acker‘ wieder herabgestiegen war, wo sie eine Zeitlang über dem Mosfellsdal gethront hatte [...] Ende dieses miraculösen Buches.“³²

32 Halldór Laxness, Kirchspielchronik. Ins Deutsche übertragen von Fritz Nothardt, Göttingen 2005, S. 109 und S. 112.