

Der Text ist entnommen:

Thomas Klie (Hg.), Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Leben. Mit Beiträgen von T. Klie, Ch. Grethlein, M. Josuttis, H.-G. Soeffner, A. Mertin, B. Dressler, G. M. Martin, K. Raschzok, Ch. Ricker, C. Kürschner, S. Macht. 170 Seiten, 17,90 Euro

zu beziehen bei: Religionspädagogisches Institut Loccum, Postfach 1264, 31545 Rehburg-Loccum, Tel.: 05766/81136, FAX: 05766/81184, E-mail: RPI.Loccum@t-online.de

Thomas Klie

Ecclesia quaerens paedagogiam. Wege zur Semantik heiliger Räume

„Ob es nun bloß die gewohnte Verknüpfung heiliger Gedanken mit ihnen ist oder ob sie selber unmittelbar Hohes und Heiliges zum Ausdruck bringen, wir dürfen es nicht unterschätzen, was Kirche, Pfarrhaus und Gemeindehaus bedeuten. Es macht doch auf jeden Eindruck, mag er auch noch so gleichgültig oder so geistig gerichtet sein, wenn diese drei Gebäude, etwas über oder etwas abseits von den anderen Häusern gelegen, dem nachdenkenden Blick oder auch schon dem halb unbewussten Gefühl zu sagen wissen, dass es auch noch etwas Höheres in der Welt gibt. (...) Wir sind da, sagen sie, und wir lassen uns so leicht nicht verdrängen, denn wir haben die Kraft des Alten und die Macht der Wahrheit für uns, und wir werden so leicht nicht aufhören etwas zu bedeuten. Im Bunde mit der Wirksamkeit von tüchtigen Pfarrern und regsamer Arbeit der andern Organe der Gemeinde gibt das eine gar nicht zu verachtende Potenz im Leben einer Stadt.“¹

Friedrich Niebergalls emphatisches, im liberal-theologischen Geiste Schleiermachers vorgetragenes Bekenntnis zur Notwendigkeit besonderer kirchlicher Räume kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass Kirchengebäude zu keiner Zeit ein prominentes Thema der Praktischen Theologie waren.² Zugleich macht es deutlich, dass sich die Topographie des Heiligen keineswegs in lediglich historischen Reminiszenzen erschöpft. Die Ästhetik kirchlicher Räume gibt zu denken und damit auch zu deuten und zu lernen. Verweisen doch Kirchen allein schon durch die Tatsache, dass es sie gibt, auf die nicht zu verdrängende „Kraft des Alten“. Sie reklamieren für sich nichts weniger als die „Macht der Wahrheit“, die durch entsprechende Aktivitäten professioneller Gemeindevertreter eine „nicht zu verachtende Potenz“ freizusetzen vermag.

Damit ist natürlich noch kein kirchenpädagogisches Programm entfaltet, wohl aber ein erstaunlich aktuell anmutender Akzent gesetzt auf die architektonischen Ausdrucksformen des Christlichen, lange bevor Ästhetik und Religionsphänomenologie in den praktisch-theologischen Reflexionshorizont gerieten.

In Bezug auf die Darstellung des Glaubens hatte die protestantische Christenheit schon immer ein eher gebrochenes Verhältnis zu ihren Kirchen. Obwohl sich das sonntägliche

¹ Friedrich Niebergall: Praktische Theologie. Bd. I; Tübingen 1918, § 26, S.461f. 463.

² Vgl. den Beitrag von Christian Grethlein („Kirchenpädagogik“ im Blickfeld der Praktischen Theologie“) in diesem Band.

Gotteslob kaum andernorts vollzog bzw. vollzieht als in den eigens dafür erbauten Gotteshäusern, wird ihnen mit gewissem Recht keinerlei besondere religiöse Qualität zugemessen. Aus diesem Grunde sind sie - ganz im Gegenteil zu ihren katholischen Dependancen - in aller Regel außerhalb der Gottesdienstzeiten verschlossen. Im Alltag erscheinen Kirchengebäude weitgehend als funktions- und bedeutungslose Räumlichkeiten.³

Diese Funktionslosigkeit „extra usum“⁴ versteht sich vor dem Hintergrund des für die protestantische Spielart der Religion schlechthin entscheidenden Verständnisses der Heilsvermittlung. Das Heil ereignet sich je aktuell in Gestalt öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsdarreichung. Dieses heilige Beziehungsgeschehen konstituiert also allererst einen spezifischen Glaubensraum; demgegenüber hat der Kirchenraum lediglich die Funktion, den liturgisch und homiletisch entfalteten Glaubensraum formal zu gewährleisten bzw. ihm in seiner Gestaltung ästhetisch zu entsprechen. Insofern repräsentieren sakrale Räume - in evangelischem Sprachspiel - lediglich jenes bestimmte Heilige, dem sie sich verdanken. Nachdrücklich streitet Luther immer wieder gegen jede Form substanzontologischer, mutatis mutandis „katholischer“ Raumkonzepte.

„Ich acht aber, das man wol wisse, das des HERRN haus heisse, wo er wonet, wo sein wort ist, es sey denn auff dem felde, inn der Kirchen, odder auff dem meer. Widerumb, wo sein wort nicht ist, da wonet er nicht, ist auch sein haus nicht da, sonderen der teuffel wonet daselbs, wens auch gleich eine gülden Kirche were, von allen Bischoven geseget.“⁵

Nicht zuletzt aufgrund dieser, am ehesten wohl pragmatisch zu nennenden Raumtradition blieben sakrale Räume theologisch meist unbedacht.

Die gegenwärtig zu beobachtende neue Aufmerksamkeit in bezug auf Kirchengebäude sieht Christian *Grethlein*⁶ in erster Linie sozial-diakonisch und religionspädagogisch motiviert. Kirchen als qualifizierte Orte der Kontemplation bieten einen immer notwendiger werdenden Anlass für stille Einkehr und Innehalten. Unabhängig davon werden sie von Religionspädagogen, die nach einer die Praxis des Religionsunterrichts lange Zeit dominierenden Phase einer extensiven Problemorientierung über den Umweg vor allem symboldidaktischer Konzepte nun auch verstärkt als Orte *gelebter* Religion wahrgenommen. Der Religionsunterricht gewinnt also mit der zunächst überraschenden Wiederentdeckung der Religion bzw. des Religiösen seinen genuinen Gegenstandsbereich zurück. Schule und Gemeinde erhalten dadurch ein eigenständiges Profil als unterschiedliche, wohl aber in Bezug auf religiöse Bildungsprozesse elementar aufeinander verwiesene Lernorte: Wenn aus dem

³ Vgl. Christian Möller: Die Predigt der Steine. Zur Ästhetik der Kirche. In: Seim, Jürgen; Steiger, Lothar (Hg.): Lobet Gott. Beiträge zur theologischen Ästhetik. (FS R.Bohren) München 1990, 171. Für Josuttis verbirgt sich hinter dieser Praxis gar eine genuin patorale „Angst vor Beraubung“ (vgl. den Beitrag in diesem Band: „Vom Umgang mit heiligen Räumen“, S. **XY**): „Wer sich in der protestantischen Theologiegeschichte auskennt, wird hier sehr viel stärker ein Kontrollbedürfnis der religiösen Profis vermuten. Der Kontakt mit der Gottesmacht wird an die Anwesenheit der Amtsträger gebunden, weil sonst private und d.h. auch schwärmerische Erfahrungen drohen.“ Demgegenüber verweist Mertin (S. **XY**) auf den bemerkenswerten Zusammenhang „verschlossene Kirche - offenes Gemeindehaus“: „Wie bei der Synagoge der Rabbi so kann auch im Gemeindehaus der Pfarrer nur Gast sein, in vielen Gemeinden verfügt der Pfarrer nicht einmal über einen Schlüssel zum Gemeindehaus.“

⁴ Vgl. FC, SD VII.

⁵ Auslegung des 118.Psalms (1529-30); WA 31/I, 179, 5-10.

⁶ S. **XY**.

‘Kulturgeschichtslehrer’ im Zusammenhang mit kirchenpädagogischen Übungen ein ‘Religionslehrer’ wird, dann wird analog dazu aus dem pastoralen ‘Sozialtherapeuten’ im Konfirmandenunterricht der Mystagoge, der in die „verborgene und verbotene Zone des Heiligen“ einführt.⁷ Dabei erscheint auch und gerade in reformatorischer Perspektive das Interesse an Kirchenpädagogik durchaus plausibel. Droht doch christlicher Glaube, „inmitten einer lauten, schnellen Gesellschaft und einer Kirche mit einer so für Luther unvorstellbaren Armut an gestalteter Frömmigkeit zu verdunsten. Deshalb bekommen heute, gerade wenn man Luthers Konzentration auf die Verkündigung des Evangeliums ernst nimmt, Gestaltungsformen christlichen Glaubens neues Gewicht, eben auch der Umgang mit den Kirchen.“⁸

Wie auch andere Krisenphänomene so birgt die Kirchenpädagogik eine ganze Reihe von Ansatzpunkten für den produktiven Umgang mit dem Anwachsen informeller Kontakte zu Religion und Kirche. In *kybernetischem* Zusammenhang verhindern methodisch reflektierte Kirchenführungen und bedachte Anleitungen für eine stille Einkehr aus Anlass eines Kirchenbesuchs, „dass Kirchen zu Museen verkommen und letztlich kunsthistorisch verdinglicht werden. (...) Die Beschäftigung mit der Kirche bietet einer Gemeinde die Möglichkeit, in einer gegenwartsfixierten Zeit ihrer Vergangenheit und damit der Grundlage von Gegenwart und Zukunft zu begegnen. Dabei kann die Gemeinde viel für die Bestimmung eigener Identität, vielleicht des gegenwärtigen kybernetischen Schlüsselproblems, gewinnen.“⁹

In *religionspädagogischer* Perspektive schlägt Grethlein als „leitendes kirchenpädagogisches Lernziel“ vor, die Jugendlichen „zu befähigen, eine Kirche in der Besonderheit des Bauwerks angemessenen Weise besichtigen zu können“¹⁰. Dabei bieten sich Kirchenräume für Projektwochen, Freiarbeit und Exkursionen als ein noch weitgehend unerschlossenes Terrain an.

Aber ist hier nicht vor einer zu schnellen Indienstnahme eines sich gerade eben abzeichnenden, noch äußerst heterogenen, notabene, noch kaum hinlänglich präzise reflektierten Methodenensembles zu warnen? Muss nicht zunächst und viel elementarer nach dem besonderen „Umgang mit heiligen Räumen“ gefragt werden? Manfred *Josuttis* stellt sich dieser grundsätzlichen Problematik und schlägt dabei einen phänomenologisch-ethologischen Weg ein. Er fragt: „Was ist ein Raum? Wie entsteht ein Raum? Wer darf einen Raum betreten? Wie wird ein Raum konserviert?“

Soll es zu einer „Syntopie“ bzw. zu einer „Synchronie“ zwischen Göttlichem und Menschlichem kommen, dann bedarf es in besonderer Weise gestalteter Räume. Dabei bedingt jedwede Vorstellung von Räumlichkeit immer zugleich die Innen- und die Außenperspektive - eine hilfreiche Differenzierung, wenn in den folgenden Beiträgen von Verortungen und Interaktionen innerhalb sakraler Gebäude gehandelt wird. „Jeder Raum ist eine begrenzte, gestaltete, lebenssteuernde Welt, die ich bin und in der ich bin. Raum gibt es für menschliche Wahrnehmung also immer nur in dieser Doppelausgabe: Ich als Raum bin in einem Raum. Deshalb gehört zur Identitätsdefinition immer auch eine Ortsangabe.“¹¹ Diese spannungsgeladene Korrelation

⁷ Vgl. Josuttis: Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität. Gütersloh 1966, v.a. 31ff u. 135ff.

⁸ Grethlein, S. XY/9.

⁹ Grethlein, S. XY/13.

¹⁰ Grethlein, S. XY/15.

¹¹ Josuttis, S. XY/1. Wie in anderen Zusammenhängen greift Josuttis auch hier auf die Philosophie Hermann Schmitz' zurück.

vermag unter bestimmten Umständen Räume zu lebenssteuernden Kraftfeldern und wirkungsträchtigen Machtbereichen zu transformieren.¹² „Handlungsfähig sind Menschen (...) nur dann, wenn sie sich auf Anmutungen, die von Räumen ausgehen, einzustellen vermögen.“

In Bezug auf die Rekonstruktion ihrer Entstehung gelten sowohl für profane als auch für sakrale Räume grundsätzlich dieselben Kriterien, nämlich „die Auswahl, die Installation, die Einweihung und die Eigentumsproblematik“. Methodologisch vorausgesetzt ist hier, dass religiöse Phänomene prinzipiell den Sachlogiken von Alltagsphänomenen unterliegen und sich insofern auch von daher erschließen lassen. Die Platzierung eines heiligen Raumes entspricht somit der „Installation eines symbolischen Kraftfeldes, das für die Rezeption göttlicher Gegenwart wie für zwischenmenschliche Kommunikation gleichermaßen geeignet ist. Altar, Kanzel und Taufstein repräsentieren jene Mysterien anfänglicher Existenz, die jedes Menschenwesen nach seiner Geburt in Form von Fütterung, Anrede und Körperpflege erfährt. Das heilige Kreuz und die Heilige Schrift verknüpfen den Ort mit dem Kraftstrom der Heilsgeschichte. Und die Aufladung mit einem machtvollen Namen spezifiziert die Segensmacht, die von hier ausgehen soll.“¹³

Räume sind umgrenzte Lebenswelten, sie zu betreten bedarf es in der Regel bestimmter Konventionen, wie z.B. des Eingeladenseins. „Ohne Einladung ist man Eindringling, durch die Einladung wird man zum Gast.“¹⁴ Je nach Motivation der Eingeladenen und nach Anlass oder Wahrscheinlichkeit ihres Besuchs kann es im heiligen Raum bzw. im gottesdienstlichen Kontext durchaus auch zu Indifferenzen, Überlagerungen von Kraftfeldern und nicht zuletzt zu einer Verwirrung von Rezipienten kommen. Die jüngste Diskussion um Techno-Partys in verschiedenen City-Kirchen gibt dafür ein beredtes Beispiel. Jeder methodischen Entscheidung im Rahmen einer kirchenpädagogischen Übung wird also eine Reflexion über Einladungsmodus und Inszenierungsmodalitäten vorausgehen müssen. Eine bibliodramatische Performance mit Menschen, die sich zur Kerngemeinde zählen, impliziert bspw. andere Aneignungsformen und Darstellungsoptionen als eine Kirchenführung mit einer touristischen Reisegruppe. Die Akzeptanz verschiedener gestalterischer Elemente hängt also wesentlich an den je aktuellen Korrespondenzen zwischen „geheiligttem Leibraum des Individuums“ und den Atmosphären des äußerlich wahrnehmbaren Raumes.

Auch Räume unterliegen den Bedingungen von Zeit und Vergänglichkeit. Darum gehört zur Bewahrung eines heiligen Raumes seine Reinigung und Erneuerung. „Beim Stichwort ‘Reinigung’ assoziiert man Putzaktionen, beim Stichwort ‘Erneuerung’ Baumaßnahmen. Weil die religiöse Dimension von Purifikation vollkommen aus dem Wahrnehmungsfeld verschwunden ist, ist ein altes kirchliches Fest, die ‘Kirmes’, in den kommunalen Raum ausgewandert. Volkstümliche Pastor/innen müssen nun im Festzelt begehen, was ursprünglich für das Gotteshaus wichtig war.“¹⁵ Eine religiöse Raumpädagogik kann also durchaus auch die Rekonstruktion kirchenhistorischer Depravationen einschließen. Als pädagogischer „Ort religiöser Deutungskultur“¹⁶

¹² Bei seiner Untersuchung der frühchristlichen Tauftheologie findet Udo Schnelle in den paulinischen *en-Christoo*-Aussagen die Beschreibung eines göttlichen Machtbereichs anhand räumlicher Kategorien. (Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie. Göttingen 1986).

¹³ Josuttis, S. XY/3.

¹⁴ Josuttis, S. XY/4.

¹⁵ Josuttis, S. XY/6.

¹⁶ Vgl. W: Gräb: Kirche als Ort religiöser Deutungskultur. Erwägungen zum Zusammenhang von Kirche, Religion und individueller Lebensgeschichte. In: U.Barth; W.Gräb: Gott im Selbstbewußtsein der Moderne. Gütersloh 1983, 222-239.

gewönne sie damit die geschichtliche Dimension von Syntax und Pragmatik liturgischer Vollzüge in den Blick.

Einen anderen Akzent setzt Hans-Georg *Soeffner* mit seinem Beitrag. Kirchliche Gebäude sind für ihn weniger Manifestationen symbolischer Kraft- und Machtfelder, sondern vielmehr Repräsentationen einer gestalteten „Wiedererkennbaren Ordnung“. Als herausragende „Orte der christlichen Religion in der pluralistischen Kultur“ verweisen sie auf ein rituelles Gemeinschaftshandeln, das sich vornehmlich in ihnen vollzieht. „In ihm wachsen ‘Kirche’ als Gemeinschaft, Kirchenraum und rituell ausgestalteter Bewegungsraum der Gläubigen zur erlebbaren Gestalt eines belebten, sich selbst sakralisierenden sozialen Gebildes zusammen: zur Gemeinde.“¹⁷ In der Semantik des Wortes *Kirche* hat sich dieses Zusammenspiel sprachlich erhalten.

Gegenüber anderen „‘pragmatisch’ orientierten Funktionsräumen“ können Gotteshäuser gerade auch auf Grund ihrer „Besonderheit“ und „Andersartigkeit“ eine gesellschaftlich weitgehend anerkannte Sphäre ‘außerweltlichen’ Rechts gewährleisten (Kirchenasyl). Zudem dienen Kirchen einer *multireligiösen*, pluralistischen Kultur *räumlich* (mittelalterliche Stadtkerne) sowie *zeitlich* (Turmuhr, Glockenschlag) nach wie vor noch als „Orientierungsmarken“. Analog zu modernen „Kultorten der Lebensstile“ (Theater, Kino, Disco) bilden sie einen „Erinnerungs-, Rückfindungs- und Selbstbestimmungsraum“, der auf bestimmte Zeit von alltagsweltlichen Zwängen zu entbinden vermag.

Darüber hinaus lassen Kirchen das Spezifikum des christlichen Glaubens in Geschichte und Gegenwart identifizieren, indem sie eine ganz besondere Tradition in gleichsam phänotypischer Abgrenzung zu anderen Religionen bzw. im Kontrast anderer, säkularer Traditionen repräsentieren. In Raum und Form dokumentieren sie die Spiritualität vorangegangener Christlichkeit. Die Rekonstruktion eines Kirchenraumes rekonstruiert darum immer auch einen „Teil der Erfahrungs- und Vorstellungsgeschichte des christlichen Glaubens“. Nicht nur Texte, Lieder und Bilder sind konstitutive Signaturen eines kulturellen (religiösen) Gedächtnisses, sondern auch „die Gehäuse der Überlieferung: die Gebäude“. Selbst leerstehende Kirchen und Kirchenruinen setzen der Gegenwart durchaus Denkmäler einer Erfahrungsgeschichte.

Kirchen vermögen auch heute noch durch die „Erinnerungszeichen“ ‘Kreuz’, ‘Altar’, ‘Taufe’ und nicht zuletzt ‘Kanzel’ Gegenwärtiges zu transzendieren - sie sind nach wie vor architektonische Signifikanten „einer erhofften oder imaginierten Zukunft“. Für den Umgang mit christlichen Gotteshäusern in einer nachchristlichen Umwelt eröffnen sich demnach grundsätzlich zwei Möglichkeiten: „entweder zu Museen und Dauerausstellungen christlicher Architektur-, Bild- und Musikgeschichte oder zu Erfahrungs- und Handlungsräumen eines nach wie vor existenten Glaubensentwurfes zu werden“¹⁸.

Sich zu Religion zu verhalten, bedingt heute einen individuellen Wahlvorgang bzw. eine subjektive Kompositionsleistung. Unter den Bedingungen der Moderne ist Religion also lediglich noch als Deutungsperspektive zugänglich - genauer: als eine unter vielen anderen. Der „Zwang zur Häresie“ transformiert somit grundlegend auch die Raumrezeption des *homo optionis*: Die großen Raum-Mythen werden zu individuellen Raummythologien. Religiösen Räumen gegenwärtig eine ontologische Realität

¹⁷ Soeffner, S. XX/51.

¹⁸ Soeffner, S. XX/54.

zuzusprechen, verkennt, dass Raum in jedweder Gestalt vor allem anderen durch religiöse Subjekte konstituiert wird.

Welche Relevanz hat dann aber ein Programm pädagogisch motivierter Kirchenraumerkundung? Degenerieren in ihrer traditionellen Be-Deutung nicht mehr rezipierbare religiöse Zeicheninventare dann nicht zu ästhetisch allenfalls reizvollen Stimuli für eine zutiefst menschliche symbolische Sinnggebung?¹⁹ Hat allein schon das „Raunen“ eines auratischen Ortes religiöse Qualität? In welchem Verhältnis stehen diffuse Raumaffekte zum Wissen um die konkrete Struktur und Genese eines sakralen Ambiente? Und ist Kirchenpädagogik als Konglomerat „theoästhetischer Rezepte“ nicht eher ein Symptom für das schlichte Nichtvorhandensein eines spezifisch protestantischen „raumbezogenen Mythos“?

Ein an dieser Stelle notwendiges subjekttheoretisches Monitum trägt Andreas *Mertin* in die Diskussion ein.

Offenbar führt hinter die Zerstörung heiliger Orte (Lorenzer) kein gangbarer Weg zurück, und ebensowenig scheint die Unmittelbarkeit einer räumlich verdichteten Erfahrung des Heiligen (Eliade) noch bruchlos restituierbar. Trotzdem sind damit noch nicht alle Chancen auf einen soliden Begründungshorizont zur Erschließung religiöser Räume verspielt. Unter Bezugnahme auf Foucaults These von der „fortdauernden stummen Sakralisierung des Raumes“²⁰ unterläuft Mertin die Notwendigkeit anthropologischer Vorannahmen und dogmatischer Konzepte. Solange dichotome Raumkonzepte empirisch nachweisbar sind, ist die Entsakralisierung des Raumes noch nicht vollends zum Abschluss gekommen. Denn jede „polare Struktur“, jede „räumliche Heterogenität“ hat „in einem elementaren Sinne etwas mit ‚Religion‘ zu tun“. Dies spiegelt sich paradigmatisch in den sogenannten „Heterotopien“, die im Gegensatz zu den Utopien („Nicht-Orten“) alle anderen Orte innerhalb einer Kultur gleichzeitig repräsentieren, dementieren und konterkarieren. Typische Heterotopien - Foucault nennt Bordelle, Kolonien, Friedhöfe aber auch Kirchen - bilden eine Art Widerlager oder Gegenplatzierung zum sie umgebenden gesellschaftlichen Kontext. Ein kirchenpädagogisches Programm hätte also die kompetente Lektüre dieser Heterotopien zu ermöglichen. Die zu leistende Aufgabe wäre somit als „Heterotopologie“ beschreibbar.

Wie jede Form des Lesens ist auch die Lektüre einer Kirche vorab eingelagert in einen je spezifischen kulturellen Erfahrungszusammenhang. Verstehen beginnt immer da, wo Raumwahrnehmungen zugeordnet werden können, z.B. in einer Kirche zum tradierten Symbolsystem christlicher Spiritualität. Semiotisch ausgedrückt geht es darum, Signifikanten auf Signifikate zu beziehen, also Zeichen zu dekodieren und ihren funktionalen Zusammenhang zu erkennen. „Erarbeitet werden muss im Rahmen eines pädagogisch-religiösen Prozesses eine Annäherung an religiösen Raum, die von der intuitiven zur reflektierten Raumwahrnehmung, von der Aisthesis zur Ästhetik führt. (...) Soll das Raumgefühl aber nicht diffus bleiben, muss es konsolidiert werden durch die Raum-Lektüre und Lektüre der Überlegungen aus der Tradition.“²¹

¹⁹ E.Cassierer definiert in seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ (1923-29) den Menschen als *animal symbolicum*.

²⁰ M.Foucault: „Andere Räume“. In: Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. K.Barth (Hg.) Leipzig 2/1991, 34-46.

²¹ Mertin, S. **XY**/16.

Was nun trägt ein solches Lernkonzept für die religionspädagogische (Bernhard Dressler), gemeindepädagogische (Thomas Klie) und liturgische Praxis (Gerhard Marcel Martin) aus?

Wie alles schulische Handeln so ist auch der Religionsunterricht gekennzeichnet durch strukturierte Anlässe für uneigentliches Probehandeln und -denken. Gerät nun als Reaktion auf eine fast flächendeckende Reduktion des Religiösen auf ein System von Satzwahrheiten ohne wahrnehmbare Signifikate (Hermeneutischer RU) bzw. auf ein Reservoir lebenspraktischer Problemlösungen (Problemorientierter RU) mit „Kirche“ ein Unterrichtsgegenstand in Blick, in dem sich Religion „eigentlich“ vollzieht, dann gilt es, religionsdidaktisch in erster Linie auf das Verhältnis von Binnen- und Außenperspektive systematisch in den Blick zu reflektieren. Zugespitzt formuliert hat *Schule* eher eine *Erschließung* von christlicher Religion zu leisten, auch gerade in ihren Gestaltwerdungen und liturgischen Darstellungsformen, ohne dabei jedoch in einen unkritischen Verkündigungsgestus abzugleiten. „Die Unterrichtenden dürfen dabei nicht das Ziel haben, dass die Lernenden Gott in ihr Herz nehmen, aber dass die Gestaltungsmittel zur Verfügung stehen, mit denen die Gegenwart Gottes erfahrbar werden kann.“ Der Religionsunterricht hat „Lernchancen als Möglichkeiten der *Ingebrauchnahme* von Religion zu eröffnen - freilich so, dass reflexive Distanznahme systematisch in die Unterrichtsvorgänge eingebaut bleibt, weil anders nicht gelernt, sondern nur eingeübt wird.“²²

Im katechetischen Kontext der *Gemeinde* ließe sich Kirchenpädagogik als eine „religiös bildende Bemühung“ um die, die Luther als „junges Volk“ bzw. „einfältige Laien“ bezeichnet, fassen. Dabei liegt der Akzent auf der *Einübung* von christlicher Religion. Die Differenz zu gottesdienstlichen Vollzügen besteht vor allem „im *Verweis* auf das Glaubensgeschehen und die Differenz zur Museumspädagogik im Verweis auf das *Glaubensgeschehen*.“²³

Sowohl in Schule wie auch in Gemeinde stellt sich der Religionspädagogik die „gewissermaßen ‘deiktische’“ Aufgabe, „die Religion als Zeichensystem so darzustellen, dass dessen besondere ‘Grammatik’ erlernt werden kann und darüber die *Möglichkeit* eröffnet wird, Religion *in Gebrauch* zu nehmen.“²⁴ Für beide Bildungsinstanzen gilt ebenfalls in gleicher Weise, dass der Lernort „Kirchengebäude“ ein im Vergleich zum Klassenzimmer bzw. zum Konfirmandenraum ein dem Unterrichtsgegenstand „Religion“ in einzigartiger Weise angemessenes Repertoire an Lernchancen und Lernwegen bereithält. Denn religiöses Lernen bzw. christliche Sozialisation ereignet sich immer von „außen“ nach „innen“. Weder intellektuelle Einsicht noch fromme Innerlichkeit generieren aus sich heraus spezifisch christliche Artikulationsformen, sondern umgekehrt: „Vielmehr verschränkt die lernende Aneignung eines religiösen Raumes im Prozess individueller Aneignung dessen Zeichenrepertoire immer zugleich mit je eigener Lebens- und Lerngeschichte. Sie läßt also die lernenden Subjekte sich im Sakralraum vorfinden und verorten.“²⁵ „Durch den Gebrauch religiöser Zeichen und Formen *wird man*, zumindest der Möglichkeiten nach, religiös.“²⁶

Die Ingebrauchnahme christlicher Zeichen im Rahmen einer kirchenpädagogischen Begehung bindet die Teilnehmenden, seien es nun Schüler, Konfirmanden oder

²² Dressler, S. **XY** u. **XY**/7 u. 9

²³ Klie, S. **YX**/5.

²⁴ Dressler, S. **XY**/3.

²⁵ Klie, S. **XY**/6.

²⁶ Dressler, S. **XY**/6.

Kirchentouristen, zurück an die christliche Erzähl- und Erinnerungskultur, in der die Zeugnisse des Christuserignisses als Metaphern zur Mitteilung und Darstellung gelangen. Ob es nun in diesem Vorgang zu einer gottoffenen Semiose kommt, der Herr also „in die Wirklichkeit eintritt“ (Bizer), ist pädagogisch weder operationalisierbar noch grundsätzlich auszuschließen.

Einen in diesem Zusammenhang ebenso unerwarteten wie produktiven Perspektivwechsel vollzieht Gerhard Marcel *Martin*. Ging es im Rahmen religionspädagogischer und katechetischer Reflexionen um die Bedingungen der Möglichkeit für eine kirchenpädagogische Adaption liturgischer Formen, wird in seinem Beitrag die Notwendigkeit einer kirchenpädagogisch ausgewiesenen Liturgie und Homeletik betont. Kirchenpädagogik übernimmt für eine formal erstarrte liturgische Praxis die Funktion eines kritischen Korrektivs, erscheint sie doch als der „mehr oder weniger bewusste und gestaltete Normalfall von Gottesdienst. Deutlich das ‘Normale’ überschreitend ist aber die Beteiligungsdynamik. Werden Texte bewusst zeitlich, räumlich und leiblich inszeniert, wird die Kirche aus einem Ort protestantisch und neuzeitlich wesentlich und weitgehend *innerer* Bewegung zu einem Ort *auch* äußerer Bewegung - und dies nicht nur für die Liturgen, sondern für die ganze Gemeinde und nicht nur in der Liturgie, sondern auch während und in der Predigt.“²⁷ Die Inszenierung biblischer Texte im Kirchenraum findet gerade dadurch einen handwerklich, künstlerisch und theologisch „bestimmbaren Ort“. Sie macht dabei im Vollzug bewusst, dass die Möglichkeit einer „Nicht-Inszenierung“ gar nicht gegeben ist. Damit schärft sie die Wahrnehmung für liturgische Üblichkeiten und Routinen. „Wo das eher Überraschende mehr Achtsamkeit auf und Aufmerksamkeit für das Gewöhnliche zu schaffen vermag, mag dieses ‘Ordinäre’ hier und da die Qualität des ‘Extra-Ordinären’ zurückgewinnen - ein Extra-Ordinäres, an das man sich nur zu sehr gewöhnt, es in seiner Symbol-Wirklichkeit verloren und als Klischee oder Zeichen einseitig besetzt oder neutralisiert hatte.“²⁸

Nach dieser Maßgabe verschiebt sich aber auch das Proprium traditioneller Kirchenführungen. So lässt Klaus *Raschzok* seine „Hermeneutik des gottesdienstlichen Raumes“ in ein Programm „geistlicher Raumerschließung“ münden, das sich in erster Linie einem (kollektiv-)liturgischen Paradigma verpflichtet sieht. Akzentuieren herkömmliche Modelle eher die Rezeptionsmodalitäten einer „Kommunikation mit dem Einzelnen“, so wird hier auf eine „theologisch unzulässige Trennung von Gottesdienstgemeinde und touristischen Kirchenbesuchern“ bewusst verzichtet. Raschzok versteht den Kirchenraum als eine Gottesdienst und Gebäude verbindende Erfahrungsdimension. Kirchen sind weniger Kulturdenkmäler, als „Spiegel ihrer vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen gottesdienstlichen Nutzung“. Es stellt sich also bei einer Führung die Aufgabe, den Raum in der „doppelten Bewegung“ einer Rekonstruktion (von Nutzungsspuren) und Vision (im Hinblick auf den „endzeitlichen Gottesdienst“) zu vergegenwärtigen.

Voraussetzung hierfür ist die Freilegung lebensgeschichtlicher Resonanzen mit den Interieur des Raumes, denn die persönliche Glaubenserfahrung korreliert oft eng mit einer biographisch in je perspektivischer Zuspitzung wahrgenommenen, im wahrsten Sinne des Wortes „erlebten“ Kirche. In sakralen Gebäuden manifestiert immer auch ein virtuelles Netz aus Verknüpfungen von Lebens- und Christusspuren. Diese Erfahrungen gilt es nun in einem lebendigen und „offenen Interpretationsprozess“ zu reaktivieren.

²⁷ Martin, S. **XY**/1.

²⁸ Martin, S. **XY**/9.

Geistliche Raumerschließung versteht sich insofern als konstitutives Element im Rahmen eines Gemeindeaufbaukonzepts, als sie Gemeinden und ihre Leitungsgremien dazu motiviert, gestalterische und pädagogische Verantwortung für ihre Kirchenräume zu übernehmen und auszuüben.

Auf den Bedingungsrahmen einer spezifisch kirchenpädagogischen Didaktik und Methodik reflektieren die letzten drei Beiträge. Christoph *Ricker* stellt den Gedanken der *Begehung* ins Zentrum seiner Überlegungen. In der Begehung eines Kirchenraumes ergibt sich eine große relative Nähe zum „inszenierten Verlauf“ eines Gottesdienstes - so lassen sich die „Wechselbeziehungen von Raum und Gottesdienst“ selbst schon anhand von äußeren Gestaltungsmerkmalen entdecken. Dabei prädisponieren die besonderen Gegebenheiten des Kirchengebäudes gleichsam die didaktischen und methodischen Entscheidungen: Die sakrale Topographie veranlasst Prozessionen, Licht und Stille lancieren Wahrnehmungsübungen, figürliche Darstellungen laden zu mimetischem Nachvollzug ein.

Die kirchenpädagogische Exkursion im Rahmen des schulischen Religionsunterrichts nimmt formal Züge eines Ausflugs in ein „religiöses Biotop“ an. Denn paart sich erst die evangelische Geringschätzung des Raumes mit der Erosion wichtiger Traditionsagenturen (wie z.B. kirchlicher Milieus mit ihren Frömmigkeitsstilen) und einem „Anschauungsverlust des Glaubens im Gottesdienst“, dann lässt sich evangelische Religion kaum noch auf anderem Wege rekonstruieren und unterrichtlich vermitteln als „am ureigensten Ort religiösen Lebens“: in der Kirche. „In der Kirchenpädagogik verschränken sich auf eigentümliche Weise Außen und Innen. Einerseits wird mit dem Gang *in* die Kirche selbst für dem Christentum völlig entfremdete Schülerinnen und Schüler das religiös hochsignifikante *Innerste* des Glaubens aufgesucht. Andererseits ist dieses Innerste nicht in einem personalen, sondern zunächst nur in einem äußerlich-räumlichen Sinne zugänglich.“²⁹

Einen Einblick in ihren reichen Fundus methodischer Übungen bietet die Kirchenpädagogin Christiane *Kürschner*. Ihr Repertoire beinhaltet „verschiedene Wahrnehmungsübungen, Methoden zur Vermittlung der Sachfragen“ und Anleitungen zur „schöpferischen Umsetzung des Erlebten mit Werkmaterialien“. Vorrangiges Lernziel ist dabei, die Teilnehmer eines „kirchenpädagogischen Praxistages“ für den sie umgebenden Raum zu sensibilisieren.

Siegfried *Macht* gibt mit seinem „muischen Klostergang“ ein Beispiel dafür, wie ein Kirchenraum zum Resonanzraum menschlicher Leiblichkeit bzw. Geschöpflichkeit werden kann. Klang (*per-sonare* - Person) und Tanz (Weg - Prozession) lassen die Teilnehmenden sich „ganz“ (engl.: *whole* - *holy*) in der architektonischen Raum-Theologie einer Klosterkirche verorten. „Dabei zu machende Erfahrungen sind nicht mehr (aber auch nicht weniger !) als heilendes Geschenk eines schöpfungskonformen Umgangs mit unserer Leiblichkeit, was nicht mit Inbesitznahme Gottes zu verwechseln ist.“³⁰ Die Dramaturgie wohlerwogener Bewegungsabläufe und die Inszenierung des gemeinsamen Gesangs vermittelt eine Vorstellung von der „Ergonomie des Heiligen“.

Die verschiedenen Wege zur Semantik kirchlicher Räume verweisen in je unterschiedlicher Perspektive auf die Möglichkeitsbedingungen, architektonische

²⁹ Ricker, S. **XY**/8.

³⁰ Macht, S. **XY**/7.

Zeichen als metaphorische Residuen des Heiligen lesen zu können. In diesem Sinne mag abschließend noch einmal der eingangs zitierte Friedrich Niebergall zu Wort kommen: „Ist vielen (...) schon das Pfarrhaus umwoben von dem Schimmer der Heiligkeit, trotz allem, so ist es die Kirche noch viel mehr. Die ganze so andersartige Bauweise drückt ihnen wirklich im Sinnbild die andere Welt aus, das hohe Gewölbe ist ihnen in ihrem ehrfurchtsvollen Aufblick wie der über die Erde erhabene Himmel, die Schmuck der Bogen, Fenster und Bilder Darstellung des Heiligen in der Form des Schönen.“³¹

³¹ A.a.O., 464.