

„Damit es recht und Christlich eingeweiht und gesegnet werde ...“

Luther, Foucault und der Blick auf „andere“ Räume in Torgau und anderswo¹

Von Patrick Fries

1. Von neuen Herausforderungen und alten Vorurteilen

Auch nach dem in jeder Hinsicht „glänzenden“ Beispiel der Dresdner Frauenkirche für die – nicht unumstrittene – Wiederbelebung von einst zerstörtem sakralem Raum¹ bleibt „Kirche in der Stadt“ weiterhin überkonfessionell in der Diskussion. Dazu muß man weder die Vision von Deutschland als künftig „heidnischem Land mit christlicher Vergangenheit und christlichen Restbeständen“ (Karl Rahner) in Verbindung mit dem je aktuellen Stand des interreligiösen (vor allem christlich-islamischen) Gesprächs bemühen noch die hier und da formulierte Sorge vor einer „vagierenden Religiosität“ (Thomas Nipperdey). Längst hat christliche Kirche als „Mitspielerin“ im urbanen Gefüge, als „urban player“, einen vielfach ansprechenden Weg beschritten, im Dialog mit anderen (auch religiösen) „Mitspielern“ das „Religiöse mitten im heutigen Säkularen“ (Arno Schilson) auch unter einer vielleicht neu, vielleicht wieder zu entdeckenden „Medialität von Theologie“ (Matthias Wallich) als *kirchen-eigenes* Feld zu bearbeiten.² Unterdessen bestimmen freilich andere, früher unerwartete und unbedachte Parameter die Diskussion: *Einmal* wird über bestehende bzw. zu schaffende urbane Orte der Spiritualität oder des „Heiligen“ (sofern man sich noch an den Begriff wagt) oft überhaupt nicht (mehr) gesprochen. Vielen Beobachtenden urbaner Kultur gebricht es zumeist an „Verfahren der Annäherung an jene machtvolle Realität, die in der Sprache der

¹ Unter medien- und kulturtheologischer Perspektive erweiterte Fassung meines Aufsatzes „... jede Art Raum gut genug? Zur Predigt Martin Luthers in der Torgauer Schlosskirche“, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 21 (2007), H.2, 33–44.

¹ Vgl. zu jenem Streit (nicht nur in Hinblick auf die Frauenkirche) z. B. *Manfred Sack*, Das schreckliche Vergnügen am Lügen. Ein Plädoyer wider das Rekonstruieren nicht mehr existierender Bauwerke, in: *KuKi* 60 (1997), 132–134; *Roland Günther*, Rekonstruieren, in: *KuKi* 60 (1997), 140–145; *Johannes Habich*, Beim Barte Dehio's?, in: *KuKi* 60 (1997), 146–149; *Gerald Kretschmar*, Über die Strahlkraft einer Kirche. Impulse der Dresdner Frauenkirche für eine praktisch-theologische Hermeneutik des Kirchenraums, in: *PrTh* 40 (2005), 15–19.

² Vgl. *Wolfgang Grünberg*, Die Sprache der Stadt. Skizzen zur Großstadtkirche, Leipzig 2004, 139–160. Zum Begriff ‚urban player‘ vgl. *Patrick Fries*, „Wir leben nicht in einem leeren, neutralen Raum“. Kirche in der Stadt als Heterotopie und ‚urban player‘, in: *ThGl* 97 (2007), 209–225 (Lit.).

Religionsphänomenologie ‚das Heilige‘ heißt“,³ also an der Fähigkeit und dem Wissen, solche Orte (und Zeiten) angemessen wahrzunehmen, sich in ihnen aufzuhalten und zu bewegen – zugleich aufgrund eines Wissensdefizits *und* eines beobachteten Zuviels an Information und folgerichtig eines „Mangel[s] ... an Orientierung; wir sind konfus, nicht ignorant“.⁴ Oder es werden *andererseits* spirituell zu nutzende Orte in (scheinbar überfälliger) Anerkennung multikultureller Realitäten städtischen Lebens nicht mehr innerkirchlich, sondern längst in multireligiösen Zusammenhängen als neben- oder miteinander zu nutzende Orte verhandelt. Dies geschieht weitestgehend unter dem Blickwinkel der „condition postmoderne“, wonach (auch in religiöser Hinsicht) die „alten Spielformen von Einheit und Vielheit [nicht mehr] gelten“,⁵ letztlich nicht mehr gelten können, aber auch unter dem des vor allem in seiner vielfachen Gestalt vorfindlichen und damit zuweilen schwer zu greifenden Phänomen des „Medienreligiösen“.

Mit Blick auf die genannten Parameter muten die Bemühungen christlicher Kirchen, ihre Möglichkeiten und baulichen Ressourcen als „Orte der Repräsentation“ (Otto Hermann Pesch) in der Stadt auch zur *eigenen Profilierung* einbringen zu wollen (so die gelegentliche Rückmeldung mancher Beobachtenden), nahezu trivial bis hochgradig rückständig an. Sie tragen schlimmstenfalls das Risiko in sich, daß christlicher Glaube gar nicht mehr als solcher zu erkennen ist, sollte dieser sich allzu sehr den erwähnten postmodernen und medienreligiösen Bedingungen der ihn umgebenden Wirklichkeit anpassen müssen. Zudem kann mit eigenen Stein gewordenen Pfunden immer weniger gewuchert werden: Da viele Kirchgebäude kaum mehr zu unterhalten sind, sehen sich Gemeinden und Verbände unter dem immer stärkeren Zwang, sich von ihnen zu trennen, d. h. sie zu veräußern oder gleich abzureißen. Mit einer Umnutzung von Kirchengebäuden, weg vom ursprünglichen Gebrauch als Gottesdienststätten, Gemeinde- oder Kulturzentren, können sich viele freilich nicht oder nur sehr schwer anfreunden. Zu sehr scheinen multi- wie auch nichtreligiöse Nutzungen christlicher Sakralbauten Unsicherheiten und Ängste auszulösen, zu sehr werden sie (wie auch die Räume, die sie bereithalten) noch immer als angestammter, wenn nicht einzig denkbarer Ort empfunden, in dem sich „Gottesdienst als Begegnung mit dem Heiligen“ (Christian Möller) überhaupt vollziehen kann.

Jenen Unsicherheiten und Ängsten begegnen viele mit einem nostalgischen Blick auf (vorgeblich „gute alte“) Zeiten, in denen „Raum“ noch nicht als „mythischer Raum“ erklärt werden mußte, sondern einerseits mit einer „charakteristischen mythischen *Denkform*, andererseits dem spezifischen *Lebensgefühl*, das allen Gebilden des Mythos innewohnt und ihre eigentliche

³ Manfred Josuttis, Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh 2002, 53.

⁴ Norbert Bolz, Wirklichkeit ohne Gewähr, in: DER SPIEGEL 26/2000, 130 f., 131.

⁵ Wolfgang Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Berlin 2002, 320.

Tönung verleiht“.⁶ In diesen Zeiten konnte man somit noch unbefangener mit kirchlichen Räumen umgehen, und war beneidenswert (?) unberührt von postmodernen oder medientheologischen Diskursen unserer Tage. Man griff selbstverständlich zurück auf vorhandene sakrale Räume in Dorf und Stadt oder wo immer sie sonst existierten, wo immer deren „natürlicher“, unbestrittener Platz war. Immerhin konzentrierten sich die „mittelalterlichen Stadtkerne ... um Kirchen, aber auch Markt und Rathaus. Alle drei waren Symbole der städtischen Gesellschaft“.⁷ So selbstverständlich wiederum gehörte sakraler Raum in Dorf oder Stadt dazu, daß das „christlich heilig Volk, das da gläubt an Christum“⁸ auch in und nach dem ersten Schwange des reformatorischen Neuanfangs unbefangen auf gewachsene Infrastruktur zurückgreifen konnte. Auch hier mußte irgendwann etwas wie „Alltag“ einkehren – ein offenbar auch später häufig wiederkehrendes Phänomen der Geistesgeschichte: „Nachdem die Bindung, die das Mittelalter in seinem autoritativen Lehr- und Lebenssystem besessen hatte, einmal aufgelöst war, galt es, sie aus dem Grunde des Freiheitsbegriffs selbst, in einem neuen Sinne wiederherzustellen“.⁹ Waren im Rahmen dessen über bereits genutzte Kirchen hinaus neue sakrale Orte in Dienst zu nehmen, schien es im Sinne jenes „neuen Lebenssystems“ gleichwohl angebracht, grundsätzlich festzustellen, daß solches streng genommen nicht nötig wäre. Glaubensleben aus dem Evangelium, nichts anderes als die „Freiheit‘ der Seele, ... bedeutete ihr Erhobensein über die Dingwelt“¹⁰ und käme (auch in profilierender Abgrenzung gegen römische Glaubenspraxis) sehr gut auch ohne bestehende Riten und Kirchengebäude aus. Vielmehr sollen „Predigt und Gebet der Gemeinde ... an die Stelle der papstkirchlichen Kirchweihriten treten“.¹¹

Traditionell wird diese Ansicht von der Lutherforschung belegt mit der „Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis, bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau gehalten“¹² vom 5. Oktober 1544: Nicht nur diente die Predigt über Lk 14,1–11 (Heilung eines Wassersüchtigen am Sabbat. Von Rangfolge und Auswahl der Gäste) neben dem Gebet der versammelten Gemeinde zur (li-

⁶ Ernst Cassirer, Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum, in: Ernst Wolfgang Orth/John Michael Krois (Hg.), Ernst Cassirer: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933, Hamburg 1995, 93–111, 103 [Hervorhebungen dort].

⁷ Christofer Frey, Gott in der Stadt. Das praktische Zeugnis des Christentums in der urbanen Gesellschaft, in: GlLern 18 (2003), 14–23, 14.

⁸ WA 50, 626,39 (Von den Konziliis und Kirchen, 1539).

⁹ Ernst Cassirer, Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte, Darmstadt 1961, 18. Heinz Zahrnt, Martin Luther. Reformator wider Willen, Leipzig 2000, 216 f., erklärt dies mit Blick auf die oft formulierte Deutung der Eheschließung zwischen Luther und Katharina von Bora: „Der ‚Ausnahmestand‘ war vorüber, sowohl der Eigenwuchs der Reformation als auch ihr Wildwuchs – jetzt sollte dem Außerordentlichen Einhalt geboten und eine gute, dauerhafte Ordnung errichtet werden“.

¹⁰ Cassirer, Freiheit (s. Anm. 9), 18

¹¹ Hellmut Zschoch, Predigten, in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, 315–321, 320.

¹² WA 49, 588–615.

turgischen) Einweihung jener Kirche. Im Verweis auf „Christus als ... Lehrer der Sabbateinhaltung für die eigene Gegenwart“¹³ läßt Luther „die Kirche im Dorf“ – oder eben auch im kurfürstlichen Schloß zu Torgau: „Wir sollen itzt dis newe Haus einsegnen und weihen unserm HERrn Jhesu CHRisto“.¹⁴ Dies „newe Haus“ dient einem „alten“, d. h. altbekannten und normalen Zweck: „das nichts anders darin geschehe, denn das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiligs Wort, und wir widerumb mit im reden durch Gebet und Lobgesang“.¹⁵ Doch wäre zu alledem – so scheint Luther zugleich deutlich zu machen – kein eigenes Gebäude vonnöten gewesen, schließlich soll die Christenheit „zu aller zeit und an allerley orten Gottes wort und werck verkündigen“.¹⁶ So kann die neu einzuweihende Torgauer Schloßkirche kaum etwas Besonderes sein, schon gar kein „mythischer Raum“ mit einer „universellen Sinnfunktion“.¹⁷ Sondern eben „nur“ ein Ort von vielen: „Nicht das man daraus ein sondere Kirchen mache, als were sie besser denn andere heuser, do man Gottes Wort predigt“.¹⁸ Auch in Torgau scheint nach Luthers Sicht kein Ort mit einer größeren sakralen oder spirituellen Qualität als anderswo gegeben: „Fiele aber die Not fur, das man nicht wollte oder kündte hierin zusammen komen, so möchte man wol draussen beim Brunnen oder anderswo predigen“.¹⁹ In der Klarheit, mit der Luther „die Kirche im Dorf“ läßt, mit der er einer Einweihung neuer sakraler Räume so etwas wie eine Qualität des Alltäglichen verleiht, zeigt sich auch die Entwicklung von der Ausnahme zur Gewohnheit, die der Entwicklung der „Grundform Gemeinde“ korrespondiert, welche für Luther offenbar „ein Gesuchtes ist, das von der Heilserfahrung der Individuen aus erst mittelbar zu gewinnen und zu begründen ist“.²⁰ Nach allgemein unstrittiger Einschätzung war für ihn klar, daß „evangelischer Gottesdienst nicht an heilige Räume, Zeiten und Personen gebunden ist, auch wenn man sich aus praktischen Gründen an bestimmte Konventionen hält“.²¹

Doch allen Bemühungen um ein Verstehen des Kirchenraumes (bis hin zu dessen neuerdings stark thematisierter pädagogischer Erschließung) zum Trotz: Die Überzeugung, daß wir, „so im Reich unseres Herrn Christi sind, ... nicht also an ein Geschlecht oder *stete* gebunden [sind], das wir *allein einen ort* ... müsten haben“,²² wird auch weiterhin als eine genuin protestantische wahrgenommen. Kirchen sind für den Glauben derer da, die sich *gemeinsam*

¹³ Zschoch (s. Anm. 11), 320.

¹⁴ WA 49, 588,12 f.

¹⁵ WA 49, 588,15–17.

¹⁶ WA 49, 591,9.

¹⁷ Vgl. Cassirer, Raum (s. Anm. 6), 105.

¹⁸ WA 49, 592,32 f.

¹⁹ WA 49, 592,33–35.

²⁰ Cassirer, Freiheit (s. Anm. 9), 17.

²¹ Martin Brecht, Martin Luther. Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche 1532–1546, Stuttgart 1987, 266.

²² WA 49, 590,33–35 [Hervorhebungen P. F.].

in ihr unter der „unbedingte[n] Autorität des göttlichen ‚Wortes‘“²³ versammeln: „Man kann und sol wol umberal, an allen orten und alle stund beten. Aber das Gebet ist nirgend so krefftig und starck, als wenn der gantze hauffe eintrechtlich mit einander betet“.²⁴ Eine „bestimmte mythische Qualität“ (Ernst Cassirer) des Ortes scheint dabei vollkommen ohne Bedeutung. Auch von daher leisten Sätze wie „Wahrheit braucht keine Dome“ des früheren rheinischen Präses Peter Beier das Ihre zu dieser Wahrnehmung. Entsprechend konnte Beier im Rückgriff auf Luthers Torgauer Predigt die Grundlagen protestantischer Schwierigkeiten mit Räumen bestimmen – eben in der Konzentration auf die Autorität des Wortes: „Der Ton liegt auf dem Wortereignis. Das Wortereignis muß Platz haben, bedarf aber nicht unbedingt eines Raumes. ... *Jede Art Raum war gut genug*. Die Fleischhalle oder das Wohnzimmer genügten dem Anspruch. Es ist deshalb verständlich, daß wir nach langer historischer Prägung im Rheinland immer noch leicht linkisch in Kathedralen herumstehen.“²⁵

Verständlich vielleicht. Aber auch sachgemäß? Müßten dann, wenn wirklich „jede Art Raum gut genug“ sein sollte, christliche Sakralbauten nicht mit wesentlich leichterem Herzen und kühlerem Kopf umzuwidmen oder auch aufzugeben sein? Wäre es dann für Theologie und Kirchen wirklich noch allen Ernstes ein Problem, wenn wir im Umgang mit unseren spirituellen Räumen uns doch nicht nur als konfus, sondern eben auch als ignorant erwiesen? Wenn die christliche Predigt ja ihren Platz selbstverständlich auch „wol draussen beim Brunnen oder anderswo“ haben kann, entfielen ja die Notwendigkeit, spirituellen Raum erkunden und verstehen zu wollen, noch müßten eigens (besondere) Räume in Dorf und Stadt dafür geschaffen oder bereitgehalten werden. Trifft aber eine (funktionale) Reduktion auf „Predigtstätten“, die sich in solchen Gedanken manifestiert, die Wirklichkeit kirchlicher Räume in angemessener Weise? Dagegen spricht für mich allein schon die Erkenntnis, wonach „der Raum seinen bestimmenden Gehalt und seine eigentümliche Fügung erst von der *Sinnordnung* erhält, innerhalb deren er sich gestaltet“.²⁶ Dies trifft so wohl für jede Art von Raum zu. Liegt bei Kirchen aber darüber hinaus das Besondere und Unverwechselbare nicht gerade darin, „*Orte der Repräsentation*“ in Dorf und Stadt zu sein? Sind sie nicht vielmehr als „eminente Orte“,²⁷ deren „Sinnordnung“ ihnen ein eigenes Gepräge, eigene Regeln, eine

²³ Cassirer, *Freiheit* (s. Anm. 9), 17.

²⁴ WA 49, 593,24–26.

²⁵ Peter Beier, Über die Schwierigkeiten der Protestanten, mit Räumen umzugehen, in: Rainer Bürgel (Hg.), *Raum und Ritual. Kirchbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht*, Göttingen 1995, 39–45, 43 [Hervorhebung P.F.].

²⁶ Cassirer, *Raum* (s. Anm. 6), 102 [Hervorhebung dort].

²⁷ Hier klingt der Begriff des „eminents Texts“ aus Hans-Georg Gadamers hermeneutischer Theorie an, welche „nicht den Empfänger einer Mitteilung meint, sondern den Empfänglichen von heute und morgen“; vgl. Hans-Georg Gadamer, Nachwort zur 3. Auflage, in: *ders.*, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, Tübingen 1993, 449–478, 476.

eigene spirituelle bzw. „mythische“ Qualität gibt, treffender zu beschreiben? Dann freilich erschienen jene vorgeblich typisch protestantischen „Schwierigkeiten, mit Räumen umzugehen“, kaum mehr nachvollziehbar, geschweige denn dazu geeignet, „protestantisches Bewußtsein fraglos bis heute“²⁸ zu prägen. Vielmehr wären Luthers Äußerungen ebenso kritisch zu überprüfen wie das, was in 500 Jahren protestantischer Mentalitätsgeschichte mit ihnen angestellt wurde. Vielleicht ist aber auch nur die Frage anders zu stellen: Ist Luthers Torgauer Schloßkirchenpredigt nicht auch so verstehbar, daß sie jene eigene spirituelle Qualität sakraler Räume nicht nur anerkennt, sondern nachgerade dazu ermutigt, sich auf diese einzulassen?

2. Von anderen Räumen und Zeiten

In Luthers Predigt zur Einweihung der Torgauer Schloßkirche über Lk 14, 1–11 wird das gottesdienstliche Geschehen am Sonntag, der „nu in gemein ... für unsern Sabbath oder Feiertag angenommen ist“,²⁹ in doppelter Weise entfaltet: Luther nimmt mit der Heilung des Wassersüchtigen am Sabbat eine Bestimmung von Wesen und Inhalt des Gottesdienstes vor, wonach „hierin sich zugleich alle einig und fertig machen und zusammen komen Gottes Wort zuhören und in widerumb miteinander anzuruffen und zubeten für allerley not und für empfangene wolthat dancken“.³⁰ Des weiteren legt er Wert auf die Feststellung der Freiheit im Umgang mit den äußeren Bedingungen, unter den sich Gottesdienst ereignen kann; solche Freiheit machte die Reformation nicht zuletzt den sich als Horte der Freiheit verstehenden Städten und ihren Bürgern sympathisch, „die eine mit einer feudalen Welt verbundene Religion abstreifen wollten“.³¹ „Kann es nicht geschehen unterm dach oder in der Kirchen, so geschehe es auf eim Platz unter dem Himel, und wo raum dazu ist“.³² Insbesondere die Freiheit der Christenmenschen, „ihre Religionsausübung pragmatisch [zu] gestalten“³³ und dazu notwendige Entscheidungen souverän zu treffen, erschließt sich für Luther – wie bereits angedeutet – aus dem souveränen Umgang Jesu mit dem Sabbat: „Diese freiheit haben wir Christen auch aus der Lere des heutigen Evangelii und sollen auch darob halten, das wir des Sabbaths und anderer tage und stete Herrn sind, Und nicht darin sonderliche heiligkeit oder Gottesdienst setzen“.³⁴

²⁸ *Beier* (s. Anm. 25), 43. Bei der ganzen Diskussion fällt nebenbei bemerkt auf, daß die seltene ökumenische Chance sogenannter Simultankirchen – soweit ich sehe – kaum, jedenfalls viel zu selten, in den Blick genommen wird.

²⁹ WA 49, 592, 13 f.

³⁰ WA 49, 592, 16–19.

³¹ *Frey* (s. Anm. 7), 17.

³² WA 49, 592, 19–21

³³ *Zschoch* (s. Anm. 11), 320.

³⁴ WA 49, 592, 26–29.

Ähnlich souverän, gleichsam in Solidarität und Differenz, verhielt sich auch die (wieder vor allem städtische) frühe Christenheit zur Umwelt. Standen die aus der Jesusbewegung erwachsenen Gemeinden (ursprünglich als „prophetische Bewegung ... auf dem Lande groß geworden“³⁵) zunächst in kritischer Distanz zur Kultur größerer Städte, mußten sie gerade in Metropolen und Schmelztiegeln verschiedener Völker und Kultgemeinschaften wie Rom, Korinth oder Ephesus sich und ihre Glaubenspraxis unter den Bedingungen von Urbanität ausrichten oder sich gänzlich von ihr absondern. Letztlich beschränkten sie im Gefolge des kosmopolitischen „Stadtmenschen Paulus“ (Klaus Berger) einen Mittelweg und verstanden sich als „Fremdlinge und Pilger“ (1Pet 2, 11), deren „Bürgerrecht ... im Himmel“ ist (Phil 3, 20), und die „hier keine bleibende Stadt [haben], sondern die zukünftige suchen“ (Hebr 13, 14). Doch auch die zukünftige Heimstatt wurde vor allem in urban gemalten Bildern beschrieben, so ist „der Bereich Gottes, auf den sich Paulus im ‚Exil‘ wie auf seine ‚Heimat‘ freut, die unsichtbare Hälfte der Wirklichkeit und eben eine Stadt ... Vor allem aber hat diese Stadt ein Stadtrecht, den Nomos des Christus, und der besteht darin, daß einer des anderen Last trage (Gal 6, 2 ff.)“.³⁶ Bezug und Distanz erscheinen als Seiten derselben Medaille: Bei allem Realismus, den Paulus gegen jede Träumerei von einem (auch städtisch geprägten) Glaubensideal anmahnt, ließ gerade die „Gewißheit, in der zukünftigen Stadt Gottes bereits das Bürgerrecht zu besitzen, ... die Erfahrung der Fremde in der eigenen städtischen Umwelt ertragen und stärkte die Motivation, anders als alle anderen zu leben“.³⁷ Zumindest analoge Erfahrungen von Freiheit und Souveränität gegenüber der Umgebung fanden nicht nur in Luthers Predigt ihren Ausdruck, sondern klingen (vermutlich eher ungewollt) auch in heutigen Beschreibungen postmoderner Lebenswirklichkeit mit: „Wir leben im Zeitalter der Gleichzeitigkeit, des Aneinanderreihens, des Nahen und Fernen, des Nebeneinander und des Zerstreuten. Die Welt wird heute nicht so sehr als ein großes Lebewesen verstanden, das sich in der Zeit entwickelt, sondern als ein Netz, dessen Stränge sich kreuzen und Punkte verbinden“.³⁸ Ganz ohne Bezug zur Umwelt lebten indes auch die ersten christlichen Gemeinden nicht.

³⁵ Michael Theobald, ‚Wir haben keine bleibende Stadt, sondern suchen die zukünftige‘ (Hebr 13, 14). Die Stadt als Ort der frühen christlichen Gemeinde, in: *ders./Werner Simon* (Hg.), *Zwischen Babylon und Jerusalem. Beiträge zu einer Theologie der Stadt*, Berlin/Hildesheim 1988, 11–35, 16.

³⁶ Klaus Berger, Paulus – ein Stadtmensch, in: *Frank Kürschner-Pelkmann* (Red.), *Kirche in der Stadt. Die ökumenische Zukunft der Metropolen. Jahrbuch Mission 2001*, Hamburg 2001, 41–50, 46.

³⁷ Theobald (s. Anm. 35), 14.

³⁸ Michel Foucault, Von anderen Räumen, in: *ders.*, *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, hg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Bd. 4: 1980–1988, Frankfurt a. M. 2005, 931–942, 931. Auch ist seit kurzem ein Radiovortrag Foucaults über „andere Räume“ aus dem Jahre 1966 in deutscher Übersetzung veröffentlicht: Michel Foucault, Die Heterotopien, in: *ders.*, *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge. Zweisprachige Ausgabe*. Frankfurt a. M. 2005, 7–22. Zu Foucaults Geschichtsanalyse vgl. auch Peter Burke, Was ist Kulturgeschichte?, Frankfurt a. M. 2005, 81–84.

Sie und ihr Glaube waren immer auch von den Bedingungen ihrer Lebensorte bestimmt, so daß sie, „der Stadt Bestes“ suchend (vgl. Jer 29, 7), sich nicht vom umgebenden Raum absonderten, sondern in diese Lebensräume einbrachten.

In Anknüpfung an das urchristlich formulierte Lebensgefühl, Fremdlinge und Pilger zu sein, ist auch die Morphologie sakraler Räume bzw. Kirchen heute mit der Gleichzeitigkeit von Nähe und Distanz, Freiheit und ordnender Form zu fassen: Wie auch immer sich die Ausformung der äußeren Begrenzungen und inneren Struktur sakraler Räume konkret darstellt, sind diese doch jederzeit als solche eindeutig und klar unterscheidbar von den sie umgebenden Räumen und Strukturen abzugrenzen. Im städtischen Ensemble stellen solche Räume im Sinne Cassirers spezifische Realisationen einer „charakteristischen mythischen Denkform“ und eines „spezifischen Lebensgefühls“ dar. Konkret erweisen sie sich dank ihres im Unterschied zur Umgebung eigenen Gepräges und der damit verbundenen eigenen Regeln in geradezu post-moderner Gleichzeitigkeit als bergender „Innenraum, in dem Gott erfahren werden kann“,³⁹ *und* als Ort, wo es „prinzipiell ... anders zugehen können muss als anderswo“,⁴⁰ als integraler Bestandteil *und* verstörender Fremdkörper, als Heimat *und* Fremde.

Einen entscheidenden Schritt hin zu jener Morphologie sakraler Räume in Gegensätzen glaube ich in Überlegungen und Begriffen des französischen Philosophen Michel Foucault ausmachen zu können: Unter dem Begriff „Heterotopien“ betrachtet Foucault Orte, „die vollkommen anders sind als die übrigen. Orte, die sich allen anderen widersetzen und sie in gewisser Weise sogar auslöschen, ersetzen, neutralisieren oder reinigen sollen. Es sind gleichsam Gegenräume“. ⁴¹ Auch für einen so verstandenen Gegenraum gilt, daß er nicht unbedingt „eine schlechthin gegebene, ein für alle Mal feststehende Struktur [besitzt], sondern ... diese Struktur erst kraft des allgemeinen Sinnzusammenhangs [gewinnt], innerhalb dessen sein Aufbau sich vollzieht“. ⁴² Heterotopien sind dabei sorgsam von Utopien zu unterscheiden: „Die *Utopien* trösten; wenn sie keinen realen Sitz haben, entfalten sie sich dennoch in einem wunderbaren und glatten Raum, sie öffnen Städte mit weiten Avenuen, wohlbepflanzte Gärten, leicht zugängliche Länder, selbst wenn ihr Zugang schimärisch ist“. ⁴³ Während diese als „Orte ohne realen Ort ... in einem allgemeinen, direkten oder entgegengesetzten Analogieverhältnis zum realen Raum der Gesellschaft

³⁹ Matthias Wallich, AT-Theologie. Medientheologie und Theologie des Rests, St. Ingbert 2004, 111.

⁴⁰ Okko Herlyn/Hans-Peter Lauer, Kirche in Zeiten des Marktes. Ein Störversuch, Neukirchen-Vluyn 2004, 67.

⁴¹ Foucault, Heterotopien (s. Anm. 38), 10.

⁴² Cassirer, Raum (s. Anm. 6), 102. Dies trifft sicher auch für die konkrete Ausgestaltung des Systems „der Öffnung und Abschließung“ zur Umgebung hin zu, die Heterotopien zwingend angehört. Darauf wird später noch einzugehen sein.

⁴³ Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a. M. ¹⁹⁹⁷, 20 [Hervorhebung dort].

stehen“, sind Foucaults Gegenräume „tatsächlich verwirklichte Utopien“,⁴⁴ die sich durch ihre teils erfreuliche, teils bedrückende Realität auszeichnen, wie z. B. „Gärten, Friedhöfe, Irrenanstalten, Bordelle, Gefängnisse, die Dörfer des Club Méditerranée und viele andere“.⁴⁵ Die ausgeprägte Widersprüchlichkeit solcher Gegenorte kann als Erweis ihrer grundlegenden Relevanz für soziales Leben gelten, zumal Foucault sich keine Gesellschaft denken kann, „die sich nicht ihre Heterotopie oder ihre Heterotopien schüfe“.⁴⁶ Aus einer solchen Relevanz des Gegenortes als „Konstante aller menschlichen Gruppen“⁴⁷ leitet sich das Interesse an seiner wissenschaftlichen Betrachtung im Sinne einer „Heterotopologie“ ab; auch in seiner methodologischen Betonung kultureller Bruchstellen sucht Foucault somit „diese anderen Orte, diesen zugleich mythischen und realen Gegensatz zu dem Raum, in dem wir leben, zu erforschen, zu analysieren, zu beschreiben und zu ‚lesen‘“.⁴⁸

Der erwähnten Widersprüchlichkeit einzelner Gegenorte korrespondiert – als ein erstes Axiom jener Heterotopologie⁴⁹ –, daß Heterotopien wie Theater, Kino oder Gärten (die älteste überhaupt!), „an ein und demselben Ort mehrere Räume zusammen[bringen], die eigentlich unvereinbar sind“⁵⁰ bzw. mehrere Räume in einem abbilden. Mit dem Zusammendenken von Unvereinbarem an einem Ort geht Foucault über frühere Betrachtungen des Raumes, z. B. bei Leibniz und (sich anfangs an diesem orientierend) Cassirer als der „*Möglichkeit* des Beisammen‘ und als der Ordnung im *möglichen* Beisammen“,⁵¹ hinaus. Ähnliches gilt in völliger Analogie auch für Zeiten; Foucault kennt nicht nur „andere“ Orte, sondern auch Zeitstrukturen, „Heterochronien“, die oft mit entsprechenden Räumen einhergehen. Klassisches Beispiel ist der Friedhof als „Ort einer Zeit, die nicht mehr fließt“.⁵² Solche „Gegen-Zeiten“⁵³ scheinen jene Orte bzw. deren Funktion als Heterotopie geradezu erst zu ermöglichen, „wenn die Menschen einen absoluten Bruch mit der traditionellen Zeit voll-

⁴⁴ Beide Zitate: Foucault, Von anderen Räumen (s. Anm. 38), 935.

⁴⁵ Foucault, Heterotopien (s. Anm. 38), 11.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Foucault, Von anderen Räumen (s. Anm. 38), 936.

⁴⁹ Vgl. die Darstellungen bei Wolf-Eckart Failing, In den Trümmern des Tempels. Symbolischer Raum und Heimatbedürfnis als Thema der praktischen Theologie, in: PTh 86 (1997), 375–391, und Hermann Geyer, „Sprechende Räume“? Fragmente einer ‚Theologie‘ des Kirchenraumes, in: Sigrid Glockzin-Bever/Horst Schwebel (Hg.), Kirchen – Raum – Pädagogik, Münster 2002, 31–98, 92, dem freilich andere, ältere Übersetzungen von „Von anderen Räumen“ zur Verfügung standen.

⁵⁰ Foucault, Heterotopien (s. Anm. 38), 14.

⁵¹ Cassirer, Raum (s. Anm. 6), 102 [Hervorhebungen P. F.].

⁵² Foucault, Heterotopien (s. Anm. 38), 16.

⁵³ Arno Schilson, Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart, Tübingen/Basel 1997, 49, sieht die Notwendigkeit von „Gegen-Zeiten“ in unserer Zeit: „Eine ganze Fülle von Suchbewegungen verraten, wie Menschen mitten im Säkularen in der Zeit innezuhalten versuchen“.

zogen haben“.⁵⁴ Der genaueren Analyse jener Räume dient als weiteres Axiom die typologische Unterscheidung in „Krisenheterotopien“, d. h. „privilegierte, heilige oder verbotene Orte, die solchen Menschen vorbehalten sind, welche sich im Verhältnis zu der Gesellschaft oder dem Milieu, in denen sie leben, in einem Krisenzustand befinden“,⁵⁵ und „Abweichungsheterotopien“ wie Psychiatrien, Altersheime oder Gefängnisse, „an denen man Menschen unterbringt, deren Verhalten vom Durchschnitt oder der geforderten Norm abweicht“.⁵⁶ Schließlich ist als axiomatische Eigenschaft von Heterotopien auch ihr funktionales Verhältnis zum übrigen Raum zu bestimmen – in allerdings diametraler Weise: „Entweder sollen sie einen illusionären Raum schaffen, der den ganzen realen Raum und alle realen Orte, an denen das menschliche Leben eingeschlossen ist, als noch größere Illusion entlarvt ... Oder sie schaffen einen anderen Raum, einen anderen realen Raum, der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes eine vollkommene Ordnung aufweist“.⁵⁷ Diese doppelte funktionale Bestimmung von Heterotopien kann einerseits durchaus mit der „klassischen“ Vorstellung von Raum zusammengedacht werden im Sinne der von Cassirer postulierten „universellen Sinnfunktion“, wonach es „kein Sein und kein Geschehen, kein Ding und keinen Vorgang, kein Element und keine menschliche Handlung [gibt], die nicht in dieser Weise [sc. im Sinne ihrer Sinnfunktion] räumlich fixiert und präterminiert wären.“⁵⁸ Andererseits zielt Foucaults funktionale Reziprozität von Illusion und Realität im letzten darauf ab, alle anderen Räume in ihrer bloßen Existenz in Frage zu stellen,⁵⁹ sie zumindest mit ihrer eigenen Brüchigkeit zu konfrontieren. Dies wiederum läßt Gegenorte für Foucault wohl besonders interessant erscheinen, reflektieren sie doch in ganz eigener Weise zwei für ihn entscheidende Forschungsfelder, die Organisation des Denkens in Diskursen, also in all dem, „was in einer Zeit gedacht, gesagt und geschrieben werden konnte“,⁶⁰ wie auch das menschliche Leben in und mit Diskontinuitäten: „Die *Heterotopien* beunruhigen, wahrscheinlich weil sie heimlich die Sprache unterminieren, weil sie verhindern, dass dies *und* das benannt wird, weil sie die gemeinsamen Namen zerbrechen oder sie verzahnen, weil sie im voraus die ‚Syntax‘ zerstören, und nicht nur die, die die Sätze konstruiert, sondern die weniger manifeste, die Wörter und Sachen (die einen vor und neben den anderen) ‚zusammenhalten‘ läßt.“⁶¹

⁵⁴ Foucault, Von anderen Räumen (s. Anm. 38), 939.

⁵⁵ A. a. O., 936.

⁵⁶ A. a. O., 937.

⁵⁷ A. a. O., 941.

⁵⁸ Cassirer, Raum (s. Anm. 6), 103.

⁵⁹ Vgl. Foucault, Heterotopien (s. Anm. 38), 19 f.

⁶⁰ Burke (s. Anm. 38), 83.

⁶¹ Foucault, Ordnung der Dinge (s. Anm. 43), 20 [Hervorhebungen dort]. Hier ist auch an den französischen Originaltitel von Foucaults Werk „Die Ordnung der Dinge“ zu erinnern: „Les mots et les choses“ (dt. „Die Wörter und die Sachen“).

3. Von Luthers Kirchweihpredigt und einer neuen Lesart

Ob illusionärer Raum oder vollkommene Ordnung: Auch Heterotopien, jene „mythischen oder realen Negationen des Raumes, in dem wir leben“,⁶² kommen nicht ohne eine gewisse innere Ordnung aus, die „von Anfang an durch das Moment der Verschiedenheit, der inneren Vielgestaltigkeit bezeichnet und ausgezeichnet“⁶³ ist, nicht ohne eigene Syntax, die ihrerseits Wörter und Sachen zusammenbringt und zusammenhält. Doch ist es eben und vor allem eine *eigene* Syntax, die sich wie die Gegenorte selbst in der angedeuteten Weise zu anderen Räumen verhält: kritisch und beunruhigend, verstörend und diametral. Möglicherweise trocknen Heterotopien „das Sprechen aus, lassen die Wörter in sich selbst verharren, bestreiten bereits in der Wurzel jede Möglichkeit von Grammatik“.⁶⁴ Gänzlich ohne jeden erkennbaren bestimmenden Formungswillen, gänzlich ohne ein Mindestmaß an Kategorien zur eindeutigen Beschreibung ihrer selbst sind allerdings auch sie nicht zu haben, auch wenn die Heterotopie wie jede andere räumliche Struktur „sich in jeder geistigen Grundform wieder findet und doch andererseits in keiner von ihnen schlechthin gleicher Gestalt wiederkehrt“.⁶⁵ Zumindest müssen sie stets über „ein System der Öffnung und Abschließung [verfügen] ... , welches sie von der Umgebung isoliert“⁶⁶ – vermutlich auch, wie Foucault an anderer Stelle festhält, um gerade in Heterotopien wirksame „Kräfte und Gefahren des Diskurses zu bändigen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen“.⁶⁷

Bereits in der Erinnerung und damit im Rückbezug auf die einstmaligen Fremdlinge und Pilger könnte man tatsächlich versucht sein, auch jedes gottesdienstliche Geschehen bzw. die Bedingungen seiner Möglichkeit im beschriebenen Sinne als eigene Syntax für den potentiell heterotopen Raum Kirche aufzufassen. Ein Beispiel von vielen für diese eigene Syntax stellt die für die gottesdienstliche Versammlung konstitutiv zu begreifende Anwesenheit Christi gemäß Mt 18,20 dar. Auch in Luthers Torgauer Kirchweihpredigt ist ein Bewußtsein für solch eine eigene Syntax durchaus mitzuhören: „Und wo kein andere frucht davon folgete, so were doch dis uberaus gnug, ir sein zween oder drey oder ein gantzer hauffe beieinander, das CHRistus selb will bey inen gegenwertig sein, Da wird gewislich auch Gott der Vater und heiliger Geist nicht aussen bleiben und die heiligen Engel nicht weit davon sein, Der Teuffel aber mit seinen Hellischen hauffen nicht gerne nahe dabey sein“.⁶⁸ In jeder Versammlung der Gläubigen im Namen Christi ist nicht nur Christus selbst

⁶² Foucault, Heterotopien (s. Anm. 38), 11.

⁶³ Cassirer, Raum, (s. Anm. 6), 99.

⁶⁴ Foucault, Ordnung der Dinge (s. Anm. 43), 20.

⁶⁵ Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache, Darmstadt 101994, 16.

⁶⁶ Foucault, Heterotopien (s. Anm. 38), 18.

⁶⁷ Michel Foucault, Die Ordnung des Diskurses. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1991, 11.

⁶⁸ WA 49, 594,18–23.

(nach Mt 18,20), sondern folgerichtig der dreieinige Gott insgesamt „mitten unter ihnen“; schon diese (zumindest geglaubte oder unterstellte) Präsenz allein macht jeden Ort, wo sich solches abspielt, wo damit auch im Sinne Luthers liturgische Qualität manifest wird, zu einem Ort mit eigener Syntax. Ein solcher Ort muß sich naturgemäß von den umgebenden Orten unterscheiden und mithin – gleich einer Schleuse – ein System bereitstellen, das ihn „isoliert und zugleich den Zugang zu [ihm] ... ermöglicht“.⁶⁹

Für *jede beliebige* Versammlung der Gläubigen im Namen Christi läßt Luther dies allerdings nicht gelten. Vielmehr hat Luther in Schriften wie der „Disputatio contra missam privatam“ (1536) die Privatmesse als „schlimme Unordnung der Kirche“⁷⁰ verworfen, da sie sich nicht als Gottesdienst in einem öffentlichen, für alle frei zugänglichen Raum abspielt, wogegen doch „Christus das Sakrament eingesetzt hat, nicht so sehr, daß einer allein sich dessen erfreue, sondern die ganze Kirche oder viele.“⁷¹ Wiewohl Luther andererseits das Recht, ja die Pflicht der Hausväter klarstellte, alle im eigenen Hause im christlichen Glauben zu unterweisen, sie im Notfalle im eigenen Hause auch taufen zu können, sprach er sich – nicht weniger eindeutig – gegen private Abendmahlfeiern aus. Nach seiner Auffassung war das „Sacrament ... ein offenbarlich Bekenntnis und soll offenbarliche berufene Diener haben“⁷² und dementsprechend an eine Öffentlichkeit an öffentlich zugänglichen, von anderen Räumen unterscheidbaren Orten gebunden sein. Mußten demnach Gläubige nicht schon zu Luthers Zeiten – wenigstens im Vollzug der Sakramente – besondere Orte, d. h. Orte mit eigener Syntax, aufsuchen? Waren sie nicht bei der Suche nach „Orten der geheimnisvollen Präsenz jenes ganz Anderen ... auf solche Orte des *alltäglichen Anderen* verwiesen“?⁷³ So wie Gläubige auch in unserer Zeit an diese Orte gewiesen bleiben, „an denen ihre Koordinaten überraschend aufgebrochen werden, weil sie mit Gott als dem Geheimnis der Welt in Berührung“⁷⁴ kommen? Erklären sich nicht mit dieser strukturimmanenten Sehnsucht nach solchen „Orten des alltäglichen

⁶⁹ Foucault, Von anderen Räumen (s. Anm. 38), 940.

⁷⁰ Ulrich Kühn, Sakramente, HST 11, Gütersloh 1985, 66. Auch widersprechen Privatmessen Luthers Auffassung vom Wort Gottes, die sich als „eigenständige Grunderkenntnis“ mit der Trias „Verbalität“, „Personalität“ und „Externität“ beschreiben läßt: Karlmann Beyschlag, Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. 2/2: Gott und Mensch. Die abendländische Epoche, Darmstadt 2000, 341 (vgl. dort zur Worttheologie 341–344).

⁷¹ WA 39 I, 142,11 f.: „Christus instituit sacramentum, ideo non ut unus solus eo fruatur, sed tota ecclesia aut multi.“

⁷² WA.B 7, 339,21 f. (Brief an Wolfgang Brauer, 30. Dezember 1535).

⁷³ Stefan Böntert, Gottesdienste im Internet. Perspektiven eines Dialoges zwischen Internet und Liturgie, Stuttgart 2005, 300 [Hervorhebungen dort].

⁷⁴ Ebd. Wenn es hier tatsächlich mit Böntert um Orte „des alltäglichen Anderen“ geht, können auch die Orte bzw. Räume selbst nicht einfach nur als die (zufälligen) Lokalitäten jenes Geschehens betrachtet werden. Sie sind dementsprechend eben „nicht nur eine transzendente Invariante, sondern eine *Lebensform*, die wie jeder andere geistige Bildungsprozess auf *dynamische Weise* zum Ausdruck kommt“: Massimo Ferrari, Cassirer und der Raum. Sechs Variationen über ein Thema, in: IZPh 2 (1992), 167–188, 168 [Hervorhebungen P. F.].

Anderen“ gerade auch die Schwierigkeiten, die in jedem Verlust bzw. jeder Umnutzung solcher Orte liegen? Was zum eigentlichen Ausgangspunkt meiner Überlegungen zurückführt: Kann Luthers Torgauer Predigt (gegen alle einschlägige Auslegungs- und Mentalitätsgeschichte) nicht doch als Plädoyer dafür gelesen werden, eben nicht „jede Art Raum gut genug“ sein zu lassen, sondern Kirchen bzw. sakrale Räume als *Orte der Repräsentation* in Dorf und Stadt ernst zu nehmen? Wäre nicht vielmehr eine neue Auslegung denkbar, die ohne jene angeblich typisch evangelischen Schwierigkeiten mit Räumen auskommen kann? Und könnten bei dieser neuen Auslegung Foucaults Überlegungen zu anderen heterotopen Räumen hilfreich sein?

Spinnt man den Faden in die uns interessierende Richtung weiter, lassen sich Kirchen bzw. sakrale Räume mit Blick auf die heterotopologischen Axiome Foucaults tatsächlich relativ problemlos als real existierende Orte „außerhalb aller Orte“⁷⁵ bestimmen, insofern es ihnen und dem, was sie anzubieten haben, vortrefflich zu gelingen scheint, „die allzu glatte und oberflächliche Rede von einer heute als geheimnislos empfundenen Wirklichkeit zu widerlegen“.⁷⁶ Zumal unter den Bedingungen ihrer Realität im medienreligiösen Zeitalter entstehen und entfalten Kirchen ihre Möglichkeiten überall dort, wo sie Räume ausweisen, die sich nicht nur der unmittelbaren Wahrnehmung erschließen und gleichzeitig entziehen, sondern darüber hinausweisen wollen. Kirchen in Dorf und Stadt entfalten ihre (nicht nur spirituelle) Attraktivität überall dort, „wo Innenräume durch Einbeziehung des Rests konstituiert und ausgeweitet werden“.⁷⁷ Sie wissen nämlich als sakral klar erkennbare Räume denen, die sie aufsuchen, von einer Hoffnung zu erzählen, die alle umgebende Realität zwar wahrnimmt und sich nicht vor ihr verschließt, sie aber klar als „vorläufig und noch nicht vollkommen“⁷⁸ benennt. Genau damit suchen sie das ihre zu „der Stadt Bestem“ beizutragen. Da sie so „in Verbindung und dennoch im Widerspruch zu allen anderen Orten stehen“,⁷⁹ erweisen sich sakrale Räume als Heterotopien, als Orte mit eigener Syntax. Sie verfügen über das Potential, zugleich Heimat in der Fremde *und* Fremde in der Heimat zu sein.

⁷⁵ Foucault, Von anderen Räumen (s. Anm. 38), 935

⁷⁶ Schilson, Medienreligion (s. Anm. 53), 85. So könnten sakrale Räume auch dazu beitragen, manche Vorurteile gegen christliche Theologie als die hinter ihnen stehende Theorie zu entkräften. Ein Beispiel: „Die moderne christliche Theologie krankt u. a. daran, daß sie die offensichtlich auf Skandal und intellektuelle Pointen bedachten Schock-Botschaften Jesu Christi entschärft und sich umgekehrt vermehrt den vernünftigen Bergpredigt-Postulaten zuwendet, die aus gutem Grund jeder Mensch guten Willens billigen wird“: Jochen Hörisch, Auf Sand bauen – Eine Predigt, in: *ders.*, Gott, Geld, Medien. Studien zu den Medien, die die Welt im Innersten zusammenhalten, Frankfurt a. M. 2004, 52–57, 56.

⁷⁷ Wallich (s. Anm. 39), 111.

⁷⁸ Geyer (s. Anm. 49), 92. Ähnlich beschreibt Schilson, Medienreligion (s. Anm. 53), 108, christliche Liturgie unter medienreligiösen Bedingungen als „Traumfabrik‘ ..., die Gottes Traum mit dieser Welt und den Menschen vorstellt und zum Mit-Träumen einlädt. Sie verspricht hier und jetzt nur Erfüllung im Fragment, für die Zukunft aber die Vollendung und Erfüllung auch der höchsten menschlichen Träume“.

⁷⁹ Foucault, Von anderen Räumen (s. Anm. 38), 935.

Darüber, daß solches sich dann doch nicht überall, zumindest nicht überall gleich, ereignen konnte, sondern es durchaus besonderer Orte bedurfte, war sich bereits Martin Luther wohl nicht im Unklaren. Ohne ein Mindestmaß an „guter Ordnung“ sollte auch in rechter reformatorischer Weise kein christlicher Gottesdienst stattfinden. Solche „gute Ordnung“ schloß für Luther unzweifelhaft auch einen angemessenen Ort ein: „Denn das ein j[e]glicher wolt ein newes machen seines gefallens mit tag, stunde und stet [= Stätte], das were auch nicht recht“.⁸⁰

Ihre Syntax müssen sakrale Räume freilich wiederum kommunizieren, sie müssen „reden“: „Räume, die schweigen, geben niemandem Raum, sind selber raumlos und öde. Räume, die nur leben, wenn Menschen sie füllen, die aber Kerker-, Puppenstuben- oder Warenhauscharakter annehmen, wenn einer allein mit sich und dem Raum bleibt, sind verächtlich und wahrhaftig nicht evangelisch“.⁸¹ Erst indem sie sich solchermaßen als „sprechende Räume“ (Hermann Geyer) erweisen, eignet ihnen auch jene heterotope Fähigkeit, „mehrere reale Räume ... an einem einzigen Ort zusammenzustellen“.⁸² Erst indem sie in diesem Sinne „reden“, sind sie öffentlich wahrnehmbare und zugängliche Orientierungsmarken und Erkennungszeichen. Erst so können sie gleichsam als „Gegen-Schrift zu unserer Realität, ... doch inmitten dieser Realität“⁸³ dem umgebenden Lebensraum gegenüberstehen wie Generationen zuvor jene Fremdlinge und Pilger dem ihren. Dies ist so sicher auch von der Torgauer Schloßkirche auszusagen – heute wie am 5. Oktober 1544. Auch in Luthers Wahrnehmung war der neu bereitgestellte Raum wohl doch kein Raum wie jeder andere: Die Indienstnahme des „Newen Hauses zum Predigamt Göttlichs Wort erbawet“⁸⁴ schien auch im Sinne der angedeuteten Abgrenzung von bisheriger römischer Einweihungspraxis ohne jede in-

⁸⁰ WA 49, 592,15f.

⁸¹ Beier (s. Anm. 25), 44. Das Einfordern von „lebendigen“ bzw. „sprechenden“ Räumen ist heute um so berechtigter, da unsere Wahrnehmung von Räumen immer stärker symbol- und medienbezogen ist. Vgl. Arno Schilson, Liturgie(-reform) angesichts einer sich wandelnden Kultur. Perspektiven am Ende des 20. Jahrhunderts, in: Martin Klöckener/ Benedikt Kranemann (Hg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, Bd. 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, LQF 88, Münster 2002, 965–1002, 970: „Von Bildern, Zeichen und Symbolen ist die gegenwärtige Kultur allein über die neuen Medien entscheidend mehr geprägt, als dies je vorstellbar war“.

⁸² Foucault, Von anderen Räumen (s. Anm. 38), 938.

⁸³ Albrecht Grözinger, Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft, Gütersloh 1998, 110 [Hervorhebung dort]. Wie sehr diese Gegen-Schrift in unserer alltäglichen Realität verortet sein muß, zeigt Fulbert Steffensky, Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag, Stuttgart 1984, 39f.: „Wir müssen uns selbst erkennbar sein als Glaubende, sonst wird der Glaube kraftlos. Und das alles muß etwas Alltägliches sein, es kann nicht nur in herausgehobenen Festzeiten geschehen. Denn gerade der Alltag braucht seinen regelmäßigen Trost, seine regelmäßige Erbauung, seine regelmäßige Reinigung“.

⁸⁴ WA 49, 588,10f.

itiiierende Handlung nicht zu gelingen. Eine „Einweyhung“⁸⁵ im Sinne eines mündlich-kommunikativen, durchaus rhetorisch zu nennenden Vollzuges war wohl vonnöten, mindestens aber dem offenkundig festlichen Anlaß angemessen: „Darumb, damit es recht und Christlich eingeweiht und gesegnet werde, ... nach Gottes befehl und willen, Wollen wir anfahren [= anfangen] Gottes wort zu hören und zu handeln, Und das solchs fruchtbarlich geschehe auff sein Gebot und gnädige Zusagung, mit einander in anruffen und ein Vater unser sprechen“.⁸⁶ Für Luthers Predigttheorie und -praxis ist es durchaus angemessen, einen Begriff wie „rhetorische“ Kommunikation und damit eine Kategorie des sprechwissenschaftlichen Diskurses zu verwenden. Immerhin zählte Luther die Fähigkeit, ein guter Redner zu sein, zu den Forderungen an gute Prediger.⁸⁷ Die Rhetorizität des mündlich-kommunikativen Vorgangs der „Einweyhung“ ergibt sich aus der auf die Indienstnahme des Raumes als gottesdienstlichen Ort gerichteten Intentionalität und dem in Luthers Predigt vermittelten Reflektieren von Zweck und Mitteln des Sprechens.⁸⁸ Gehörte Predigt und gesprochenes Beten durch die Gemeinde setzen als rhetorische Kommunikation einen Prozeß in Gang, der wie dessen Ergebnis mit heterotopologischen Kategorien beschrieben werden kann: Gerade durch diese kommunikativ vollzogene „Einweyhung“ bildet die Torgauer Schloßkirche „ganz real einen anderen Raum ... der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes eine vollkommene Ordnung aufweist“.⁸⁹ Auch in jenem kommunikativ sich vollziehenden Prozeß der Initiierung eines Raumes, so daß dieser mit Fug und Recht als Heterotopie bezeichnet werden kann, wird deutlich, daß durch das gleichzeitige Spiel von Ordnung und Unordnung, Heimat und Fremde der heterotope Charakter eines Ortes mehr sein muß als ein reines *Ordnungsprinzip*. Vielmehr erweist sich der in Rede stehende Raum als Heterotopie im Sinne eines *Seinsprinzips* und damit als nichts anderes denn ein Ort sui generis gegenüber den ihn umgebenden Orten.⁹⁰

Mögen auch Begriffe wie „Kommunikation“ oder „mediale Vermittlung“ immer allerlei Problemstellungen und gedankliche Seitengleise mit sich füh-

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ WA 49, 588,18–22.

⁸⁷ Vgl. WA.TR 2, 531, Nr. 2580.

⁸⁸ Vgl. zur Kategorie des Rhetorischen Patrick Fries, ‚Corriger la fortune?‘ Über mögliche Beiträge von Sprechwissenschaft und Sprecherziehung zu einer ‚Didaktik des Predigens‘, in: PTh 94 (2005), 146–159, vor allem 153–156 (Lit.), sowie zu Luthers Verständnis der Eigenschaften eines Predigers Birgit Stolt, Martin Luthers Rhetorik des Herzens, Tübingen 2000, 63 f.

⁸⁹ Foucault, Heterotopien (s. Anm. 38), 19.

⁹⁰ An dieser Stelle ist gegen Cassirer, Raum (s. Anm. 6), 95, zu argumentieren, der in diesen Überlegungen von 1931 – im Gefolge von Leibniz – prinzipiell ‚aus der Einsicht in die Natur und die Beschaffenheit des Raumes die Erkenntnis des Vorrangs des Ordnungsbegriffs vor dem Seinsbegriff‘ [Hervorhebung dort] ableitet und an dieser festhält. Erst der späte Cassirer von ‚An Essay on Man‘ (1944) wird (spätestens dann!) im Raum ein essentielles Moment im menschlichen Leben entdecken können; dann steht der ‚Raumbegriff ... immer im Dienste einer Eroberung: der Eroberung ... des ‚Denkraums‘ zwischen Ich und Gegenstand‘: Ferrari (s. Anm. 74), 188.

ren, läßt sich doch als eine vornehmliche Aufgabe dieses Ortes *sui generis* (wie aller anderen Kirchen auch), nicht zuletzt dank des oben auch rhetorisch genannten Prozesses, unstrittig die „Initiierung und Förderung der Kommunikation des Evangeliums“⁹¹ bestimmen. Dieses geschieht – auf dem Weg der Sprache – in medialer Vermittlung. Den (sicher weit zu fassenden) Aspekt der Kommunikation, der sich gerade für einen *Ort der Repräsentation* in Dorf und Stadt als elementar erweisen dürfte, kann man auch in Luthers Kirchweihpredigt ohne weiteres zustimmend mithören: „Das sey gesagt zum anfang des Evangelij vom Sabbath, wie und wo zu und welcher masse wir Christen des brauchen sollen, nemlich darumb, das wir auff zeit und ort, da wir des eines sind, zusammen komen, GOTtes Wort handeln und hören und Gotte unser und andere[r] Not furtragen und also ein starck, krefftig gebete gen himel schicken“.⁹² Sakraler Raum ist demgemäß nicht nur der Ort des gemeinsam (auch in der Auslegung durch die Predigt) gehörten und medial vermittelten Wortes, in ihm hat auch „unser und anderer Not“ ihren primären, zwingenden Platz. Hier zuvörderst ist diese zu benennen, zueinander und zu Gott zu kommunizieren. Dabei dürfte wohl auch die nicht ungeschickte Überlegung eine Rolle spielen, daß das öffentliche Gebet vieler wesentlich wirkmächtiger sein dürfte als das Gebet einzelner: „Und ist hie der vorteil dabey, wenn die Christen also zusammen komen, das das Gebet noch einst so stark gehet als sonst“.⁹³ Modern gesprochen begäbe sich sakraler Raum (wohl auch für Luther) eines Teils seiner Syntax und damit wenigstens partiell seiner ihn definierenden Qualität, wenn in ihm nicht neben Gottes Wort und dem Lobpreis der Gemeinde auch „unser und anderer Not“ entschieden zur Sprache käme: „Sondern sollen hierin sich zugleich alle einig und fertig machen und zusammen komen Gottes Wort zu hören und in wiederumb mit einander *anruffen und zubeten fur allerley not*“.⁹⁴ Zur Syntax des sakralen Raums gehört wohl auch, aus dem umgebenden Raum stammende „*Erfahrungsräume des Säkularen*“ (Claus-Peter März) im Sinne „begleitender Kommunikation“ wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen – auch als spezifische Wirkung des Wortes Gottes: „In jedem Bruder ist es [= das Wort Gottes] mir nahe, denn er darf es mir in meine Not hinein sagen im Namen Gottes“.⁹⁵

⁹¹ Christian Grethlein, *Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft*, Leipzig 2003, 87. Im Grunde ist dieser Hinweis selbstverständlich, denn kommunikativ war christliche Theologie schon immer; seit „ihren Anfängen ist ... [sie] in der Tat eine hochgradig reflektierte Schrift-Medienwissenschaft gewesen, spätestens bei Paulus wird sie es explizit, wenn er gegen die immer noch latente, von Platon herrührende Schriftfeindlichkeit der Philosophie seiner Epoche die Schrift zu einem Heilsmedium erkennt“: Klaas Huizing/Horst F. Rupp, *Am Anfang war das Medium*, in: *dies.* (Hg.), *Medientheorie und Medientheologie*, Münster 2003, 6–13, 8.

⁹² WA 49, 594,24–28.

⁹³ WA 49, 593,23 f.

⁹⁴ WA 49, 594,16–18 [Hervorhebung P. F.].

⁹⁵ Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1983, 275. Zum Begriff „begleitende Kommunikation“ vgl. Grethlein (s. Anm. 91), 102–105.

Dabei kommt wiederum eine dem sakralen Raum eigene heterotopologische Qualität zum Tragen, die auf die Typologie der Abweichungs- und Krisenheterotopien zurückgreift, vor allem dabei letztere in den Blick nimmt, „auf die jede Gesellschaft zum Zwecke von Übergängen und Transformationen angewiesen ist.“⁹⁶ Foucault hat dabei eher biologisch bzw. biographisch motivierte Orte wie „Häuser für Jugendliche in der Pubertät, für Frauen in der Regelblutung oder ... während der Niederkunft“, für „Militärdienst“ und „Hochzeitsreise“ vor Augen.⁹⁷ Dagegen könnte die Kirche den Begriff dadurch auch für sich reklamieren, daß sie sich als Ort für diejenigen begreift, welchen das Gedenken und Beten, neben dem Predigen höchstes christliches Amt,⁹⁸ für „unser und anderer Not“ gilt. Als Krisenheterotopie kann sie je und je „realen Menschen Raum für reale Lebensprobleme“⁹⁹ bereiten, die sich „im Verhältnis zu der Gesellschaft oder dem Milieu, in denen sie leben, in einem Krisenzustand befinden“¹⁰⁰ und solchen Raumes als Zuflucht oder Möglichkeit bedürfen, um auf ihre Not öffentlich hinzuweisen. Zugleich bietet sie denen einen Ort, die in Gebet und Hinwendung Gott Raum zum Handeln eröffnen und sich, davon wiederum ermutigt und angestiftet, um jene im Krisenzustand kümmern. Auch im Sinne Luthers ist die christliche Gemeinde bzw. der kirchliche Raum der angestammte, wenn nicht einzig rechte Platz dafür: „Wie denn auch im weltlichen Regiment geschihet, wo etwas, das die Gemeinde betrifft, zuhandeln ist, Viel mehr sol es hie geschehen, wo man Gottes wort hören sol“.¹⁰¹

4. Und die Freiheit eines Christenmenschen?

Einen Raum mit eigener Syntax, eigenem Gepräge, eigenen Regeln, einen Ort „des alltäglichen Anderen“ (Stefan Böntert) – all dies konnte Martin Luther, auch ohne so davon zu sprechen, wohl in der Torgauer Schloßkirche wiederfinden. Seiner Predigt zu deren Einweihung können wir mit Hilfe heterotopologischer Kriterien entnehmen, daß er sich der besonderen (spirituellen) Qualität, die solchen Räumen eignet, durchaus bewußt war. Michel Foucaults Konzeption der realen Gegenorte stellt mithin ein *denkbares* Interpretationsmodell für eine neue Lesart der Torgauer Kirchweihpredigt dar, die sich einer positiven Verbindungslinie zu Luthers Denken versichern könnte und mit der die von mir behauptete Engführung des protestantischen Verhältnisses zum sakralen Raum in Richtung einer Neubewertung aufzubrechen wäre.

⁹⁶ *Failing* (s. Anm. 49), 387.

⁹⁷ Foucault, Heterotopien (s. Anm. 38), 12.

⁹⁸ Vgl. WA 34 I, 395,14–16 (Predigt vom 14. Mai 1531).

⁹⁹ Patrick Fries, „Gott danken, loben und bitten bei Martin Luther“, in: Luther 77 (2006), 171–175, 175.

¹⁰⁰ Foucault, Von anderen Räumen (s. Anm. 38), 936.

¹⁰¹ WA 49, 593,20–22.

Mit dieser (ersten) Beantwortung der aufgeworfenen Ausgangsfragen könnte man sich einigermaßen gelassen zurücklehnen, wären da nicht noch zwei Klippen, genauer gesagt, zwei Freiheiten, die von protestantischer Seite keinesfalls außer acht gelassen werden können. Natürlich muß sich hier die „Freiheit eines Christenmenschen“ zu Wort melden, jene „unüberbietbare Freiheit dessen, der sich in der Liebe Gottes geborgen weiß“¹⁰², die jede Form einer toten Gesetzlichkeit zurückweist und durch die das „Gewissen von Werken frei wird – nicht so, daß keine geschehen, sondern so, daß es sich auf keine verläßt“.¹⁰³ Christenmenschen, bekanntlich „freie Herren über alle Dinge und niemandem untertan“,¹⁰⁴ sollten – so könnte ein entsprechender Zwischenruf lauten – demgemäß auch nicht in der Wahl oder Ausgestaltung des Ortes ihrer Versammlung ihr Seelenheil suchen oder sich im Sinne eines guten Werkes auf darauf verlassen, sondern, letztlich „befreit davon, seine Identität zu suchen und sich selbst verwirklichen zu müssen“,¹⁰⁵ vollkommen souverän entsprechende Räume suchen oder neu erschaffen. Auch dort – so ist ein weiterer Einwand vorstellbar – können sich Christinnen und Christen der Freiheit des Evangeliums, der zweiten der erwähnten Klippen, sicher sein, hat Gott uns doch „so hoch begnadet, dass er alle Winkel voll des Wortes Gottes gesteckt hat“,¹⁰⁶ wenn solche Gnade auch von grundsätzlichen Fragen zur konkreten Gestaltung sakraler Räume nicht entheben kann. Selbstredend ist die Freiheit des Evangeliums nie begrenzt, sondern unverbrüchlich allen zu eigen: „Denn die Taufe gleich wie das Wort und CHRISTUS selbs ist ein gemein gut aller Christen, Also auch beten, singen und dancken sie alle miteinander, und ist hie nichts, das einer für sich selbs alleine habe oder thue, Sondern was ein jglicher hat, das ist auch des andern“.¹⁰⁷ Jene Freiheit gehört für Luther geradezu zum Besten, was das Christentum überhaupt zu bieten hat: „Das ist für Luther offenbar das Größte an der Gemeinde, daß sie bedeutet: Gottes Wort, das Evangelium ist mir ganz nahe und gegenwärtig, ich bin von ihm überall umfungen, ich brauche nur nach ihm zu fragen“¹⁰⁸ – auch hier möchte man ergänzen: wo immer ich will, an jedem beliebigen Ort. Braucht am Ende die Wahrheit tatsächlich keine Dome? Wiegen die aus evangelischer Sicht unverzichtbaren Freiheiten doch schwerer als jede noch so berechnete Einsicht in die Besonderheit eines „Ortes des alltäglichen Anderen“? Verbiets sich also die hier vorgeschlagene Relektüre von Luthers Kirchweihpredigt?

All diese Fragen wären freilich nur dann zu bejahen, wenn die in den erwähnten Klippen ausgedrückte christliche Freiheit tatsächlich in einem di-

¹⁰² Otto Hermann Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz ³2004, 201.

¹⁰³ Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen ²2004, 262.

¹⁰⁴ WA 7, 21,1f.

¹⁰⁵ Bayer (s. Anm. 103), 263. Pesch (s. Anm. 102), 201, spricht prägnant von der „Freiheit von der Sorge um das eigene Heil“.

¹⁰⁶ WA 15, 486,2.

¹⁰⁷ WA 49, 600,17–21.

¹⁰⁸ Althaus (s. Anm. 95), 274 f.

rekten, unauflösbaren *Gegensatz* zur Wahrnehmung eines besonderen Gepräges kirchlicher Räume stünde bzw. wenn diese jede christliche Freiheit einschränkte oder rettungslos zunichte machte. Dann, und nur dann, wäre jede weitergehende Zueignung einer nicht dispensierbaren Eigenschaft, z. B. im Sinne von Foucaults Heterotopologie, zurückzuweisen, mindestens aber problematisch. Sicherlich gehörte für Luther zum rechten Gottesdienst auch, „an keine stete noch zeit aus not gebunden [zu] sein, Sondern das er [= Gott] uns die freiheit gönnet, das wir solches thun mögen, wenn, wo und wie oft wir können“.¹⁰⁹ Aber allein *daß* die Gemeinde im Torgauer Schloß eines „Newen Hauses zum Predigamt Göttlichs Wort erbawet“¹¹⁰ bedurfte, allein *daß* es „einen Gottesdienst [gab], durch den sie erstmals in Gebrauch genommen wurde, und ... es fast selbstverständlich Martin Luther [war], der in diesem Gottesdienst die Predigt hielt“,¹¹¹ und allein *daß* jene Predigt – wie oben dargelegt – als Prozeß rhetorischer Kommunikation zur „Einweyhung“ unerlässlich oder doch wenigstens angemessen erscheint, kann m. E. als Beleg dafür gesehen werden, daß Luther wie auch die Torgauer Gemeinde dem Raum, wo sich solches ereignete, durchaus eine eigene Gewichtung, eine eigene (vielleicht sogar spirituell zu nennende) Qualität zubilligte. Man hätte – so erlaube ich mir zu spekulieren – ja auch auf einen neu in Dienst genommenen Raum bzw. dessen kommunikativ vollzogene „Einweyhung“ verzichten können, hat dies aber gerade nicht getan. Diese Qualität als eine *eigene* – theologische? – anzuerkennen und mit heutigen Kriterien zu beschreiben – nicht nur mit denen Foucaults, sondern z. B. auch mit solchen, wie sie die Sprechwissenschaft bereitstellt –, scheint mir die durch das Evangelium verbürgte christliche Freiheit nicht in Gefahr bringen zu können. Vielmehr trägt dieses Vorgehen gerade die Chance in sich, jene christliche Freiheit, für die kirchliche Räume ja in Wahrheit durch die Jahrhunderte bis heute Zeugnis ablegen, für heutige Menschen neu zu kommunizieren. Glaubwürdig gelingt dies allerdings „nur mit Hilfe der authentischen Werte einer Kultur ...“, also unter Berücksichtigung der jeweiligen Lebensweise, des Glaubens, der Moral, der Kunst, der Sprache, des Verstehenshorizontes“¹¹² – in kirchlichen Räumen gelingt dies letztlich nur in, mit und unter ihrer Wahrnehmung als reale Gegenorte.

Besonders deutlich wird dies, wenn wir auch die andere, bisher nicht behandelte Seite der Freiheit eines Christenmenschen in den Blick nehmen, nämlich „dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“ zu sein.¹¹³ Sakrale Räume stehen neben vielem anderen auch dafür, Krisenheterotopien zu sein: In ihnen werden Not und Verzweiflung, akute oder permanente Krisenzustände thematisiert – ob „nur“ im elementaren Ausruf „Kyrie eleison“

¹⁰⁹ WA 49, 594,32–34.

¹¹⁰ WA 49, 588,10 f.

¹¹¹ Volker Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2006, 328.

¹¹² Christoph Böttigheimer, Europa und die Neuevangelisierung, in: StdZ 217 (1999), 683–695, 688.

¹¹³ Vgl. WA 7, 21,3 f.

der vor Gott versammelten Gemeinde oder darin, daß Menschen, von ihrem Glauben umgetrieben, anderen in deren Krisenzuständen beistehen. Diese konstituieren sich auf diese Weise als eine Gemeinschaft, „in der je neu die Wertschätzung des Rests angezielt ist“,¹¹⁴ und erfüllen so gleichsam (auch in Luthers Sicht) als „dienstbare Knechte“ Gottes Gerechtigkeit: „Denn durch den Glauben wird der Mensch ohne Sünde und gewinnt Lust zu Gottes Geboten. Damit gibt er Gott seine Ehre und bezahlt ihm, was er ihm schuldig ist, aber den Menschen dient er freiwillig, womit er kann, und bezahlt damit auch jedermann.“¹¹⁵ In diesem Punkt vermag ich den oben unterstellten diametralen Gegensatz zur christlichen Freiheit ebensowenig zu erkennen wie in den anderen genannten Punkten. Orte „des alltäglichen Anderen“ aufzusuchen, sie ggf. neu zu schaffen oder wieder in Dienst zu nehmen und ihnen vor allem eine Qualität im Sinne eines *Seins-* und nicht eines *Ordnungsbegriffs* zuzuerkennen, beschneidet in keiner Weise die souveräne Freiheit eines Christenmenschen. Festzuhalten ist bestenfalls an einer durchaus sinnvollen Unterscheidung, wie sie auch Luther vornimmt, die freilich die Heterotopie eines sakralen Raums in keiner Weise berührt: „Darumb lerne hie von Christo, was der rechte Verstand sey vom Sabbath, und wie man soll die unterscheid halten zwischen dem eusserlichen brauch des Sabbaths, so die zeit, stund oder stete betrifft, und den nötigen werken der liebe, die Gott alle zeit, alle stunde und allen orten, wo es die not fordert, will gehalten haben.“¹¹⁶

5. Ein neuer Blick auf „andere“ Räume in Torgau und anderswo!

„Mit Martin Luther fing es an ... Kirchraum hat der Verkündigung und dem Gebet zweckdienlich zu sein. Dazu versammelt sich nämlich die Gemeinde. Man könnte die Klammerbemerkung hinzufügen: *egal, wo*.“¹¹⁷ In der Tat wird man Luther und seine Zeitgenossen kaum mehr so einfach für die im Protestantismus bis heute sich aufrechterhaltende Tradition einer Indifferenz gegenüber dem sakralen Raum in Haftung nehmen können; ein neuer Blick auf sakrale Räume und auf Luthers Torgauer Predigt scheint mir vonnöten. Aufgrund des bisher Dargelegten ist dieser neue Blick in zweifacher Hinsicht zu schärfen:

Zum einen war zu Luthers Zeiten ganz normaler Alltag, was heutzutage als liturgisches bzw. spirituelles Leben im umfassenden Sinne eines „Lebens aus der Mitte der Zeit“ (Arno Schilson) offenbar wieder neu entdeckt werden muß – auch gegen einen neuerlich wieder vielfach beklagten „Rituale-Boom“, der verstärkt die Fragen aufzuwerfen scheint, was Liturgie letztlich zur Liturgie

¹¹⁴ Wallich (s. Anm. 39), 110.

¹¹⁵ WA.DB 7, 10, 28–33, zitiert nach Heinrich Bornkamm (Hg.), Luthers Vorreden zur Bibel, Göttingen³1989, 183.

¹¹⁶ WA 49, 598, 11–15.

¹¹⁷ Beier (s. Anm. 25), 43 [Hervorhebung P. F.].

macht und wer in Wahrheit ihre Trägerin sein soll, wenn nicht die feiernde, vor Gott versammelte Gemeinde.¹¹⁸ Ganz selbstverständlich (und offenbar gut reformatorisch!) ließ man seinerzeit selbstredend die Kirchen im Dorf, vollzog auch (wo nötig) deren Indienstnahme im normalen Alltag und nutzte diese Haltung einer durchaus kommunikativen Alltäglichkeit gleichzeitig in Abgrenzung zur bis dahin verbindlichen religiösen, d. h. römischen Praxis, und in einer wenigstens pragmatisch zu begreifenden Kontinuität: „Nu *mus* ja der selbige hauffen etwo *einen raum und sein tag oder stunde haben*, so den zuhörern bequem sey, Darumb hat es Gott wol geordnet und angericht, das er die heiligen Sakrament eingesetzt, zuhandlen in der Gemeinde und an einem Ort, da wir zusamen komen, beten und Gotte dancken“.¹¹⁹ In dieser Art „zu gleich an den Sprengel und Reuch[er]fass [zu] greiffen“¹²⁰ bedeutet mithin, als Gemeinde von Christenmenschen kirchliche Räume zu schaffen und darin alltäglich so zu leben, daß in ihnen (modern gesprochen) „Fest und Feier und Begegnung von Menschen stattfinden“¹²¹ können. Dies bedingt (wie oben ausgeführt) weder christliche Freiheit noch behindert es sie. Vielmehr schärfen Kirchen in Dorf und Stadt, in reformatorischer „Veralltäglicung des Charismas“ (Max Weber) wie heute, den Blick für Raum und Zeit um sie herum, für ihre Lebendigkeit, und Fülle: „Wir leben nicht in einem leeren, neutralen Raum. Wir leben, wir sterben und wir lieben nicht auf einem rechteckigen Blatt Papier. Wir leben, wir sterben und wir lieben in einem gegliederten, vielfach unterteilten Raum mit hellen und dunklen Bereichen, mit unterschiedlichen Ebenen, Stufen, Vertiefungen und Vorsprüngen, mit harten und mit weichen, leicht zu durchdringenden, porösen Gebieten“.¹²² Kirchen in Dorf und Stadt, gerade wenn wir sie als Heterotopien begreifen, gemahnen jene, die sich christlicher Freiheit erfreuen, zugleich mit den Wurzeln in ihrer Lebenswelt und der Sehnsucht als Fremdlinge und Pilger nach der zukünftigen Stadt zu leben.

Zum *anderen* sollte deutlich werden, daß eine Relektüre von Luthers Predigt in der Torgauer Schloßkirche auf dem Hintergrund von Foucaults Heterotopologie keineswegs ins Leere läuft. Ganz im Gegenteil: Die Vorstellung

¹¹⁸ Zum „Rituale-Boom“ und der neuerlichen Forderung nach „authentischer Liturgie“ vgl. Werner Hahne, Nach der Authentizität der Liturgie gefragt. Kritische Bemerkungen zum Rituale-Boom, in: *Diakonia* 30 (1999), 81–87; sowie insgesamt Schilson, *Medienreligion* (s. Anm. 53), 144–170.

¹¹⁹ WA 49, 593,16–20 [Hervorhebungen P. F.].

¹²⁰ WA 49, 588,14 f.

¹²¹ Beier (s. Anm. 25), 44. Auch dies wird gelegentlich – gerade in kommunikativer Hinsicht – als neue bzw. wieder zu lernende Kunst angemahnt; vgl. Hahne (s. Anm. 118), 86: „Das ‚Wir‘ der Versammlung als Miteinandersein kommt erst dort zu seiner Subjektwerdung, wo jeder und jede die Möglichkeit hat, sich an der ‚Mit-Teilung‘ über das Wort Gottes zu beteiligen und den Versammelten in freier Rede und in freiem Gebet Anteil zu geben von seiner Erfahrung mit Gott und mit Gottes Wort ... Bleibt zu hoffen, daß auf diesem Wege die von der Liturgie enttäuschten Männer und Frauen zurückgewonnen werden können“.

¹²² Foucault, *Heterotopien* (s. Anm. 38), 9 f.

vom sakralen Ort als realem, aber anderem, gegenläufigem Raum mit eigener Syntax, eigenen Regeln und eigener spiritueller Qualität (im Sinne einer Seinskategorie) ist auch in Luthers Ansichten mühelos wiederzuentdecken. Foucaults Kategorien stellen somit nicht nur ein *denkbares*, sondern auch ein *legitimes* Interpretationsmodell für eine neue Lesart von Luthers Predigt dar. Diese neue Lesart ermöglicht eine Neubewertung von Kirchen in Dorf und Stadt als nicht leichtfertig aufzugebende *Orte der Repräsentation* in Anerkennung jener Qualität, ermahnt und ermutigt zugleich zu einer entsprechenden Behutsamkeit gegenüber jedem vorschnellen Verlust bzw. jeder nicht sorgfältig durchdachten Umnutzung solcher Orte. Durch diese neue Lesart könnte es der Praktischen Theologie zudem möglich sein, in ihrer wissenschaftstheoretischen Arbeit in stärkerem Maße als bisher¹²³ auf Foucaults diskurstheoretische Ansätze, seine Geschichtsanalyse und vor allem seine Heterotopologie zurückgreifen zu können (nicht nur wenn es um den nahe liegenden Themenkreis „kirchlicher/sakraler Raum“ geht). Mir scheint schließlich dieses Instrumentarium auch geeignet zu sein, protestantische Mentalitätsgeschichte im Hinblick auf die Folgen jener Probleme im Umgang mit kirchlichen Räumen einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Wenn meine Analyse zutrifft, muß jede Interpretation von Luthers Einweihungspredigt in der Torgauer Schloßkirche als zu kurz gegriffen betrachtet werden, wollte sie den konkreten sakralen Ort (neben einer festgeschriebenen Zeit) bestenfalls als „sinnvollen Rahmen für die gemeinsame Feier des Gottesdienstes“¹²⁴ gelten lassen. Auch in protestantischer Sicht muß nicht jede Art Raum gut genug sein.

Patrick Fries, M. A., Straßburger Straße 5, 66115 Saarbrücken;
E-Mail: patrick.fries@ekir.de

¹²³ Neben einer Rezeption in Ansätzen in den genannten Aufsätzen von *Failing* und *Geyer* (s. Anm. 49) arbeitet sich *Hermann Steinkamp*, *Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie*, Mainz 1999, wenigstens an Foucaults Macht- und Selbstsorgediskurs ab. Auch *Grünberg* (s. Anm. 2), 72, greift den Begriff der Heterotopie als beschreibende Kategorie kurz auf, ohne ihn allerdings weiter zu verfolgen. Einen größeren Raum nimmt die Auseinandersetzung mit Foucaults Heterotopologie neuerdings ein bei *Tobias Woydack*, *Der räumliche Gott. Was sind Kirchengebäude theologisch?*, Hamburg 2005 (s. meine Rezension in: *Arbeitsstelle Gottesdienst 21* (2007), H.2, 91 f.); vgl. *ders.*, *Raum, Glaube, Mensch und Kirche. Die Gottesbeziehung als räumliches Geschehen*, in: *Arbeitsstelle Gottesdienst 21* (2007), H.2, 14–22.

¹²⁴ *Zschoch* (s. Anm. 11), 320.