

Kutzer/Müllner/Reese-Schnitker (Hrsg.)

Heilige Räume

Verständigungen zwischen Theologie
und Kulturwissenschaft

Kohlhammer

Kohlhammer

Mirja Kutzer / Ilse Müllner / Annegret Reese-Schnitker (Hrsg.)

Heilige Räume

Verständigungen zwischen Theologie und
Kulturwissenschaft

Verlag W. Kohlhammer

Die Drucklegung des vorliegenden Bandes wurde gefördert durch:



1. Auflage 2024

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-042503-3

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-042504-0

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Inhaltsverzeichnis

<i>Mirja Kutzer/Ilse Müllner/Annegret Reese-Schnitker</i> Heilige Räume – eine Hinführung	9
<i>Bertram Schmitz</i> Konstruktion heiliger Räume und deren religionspezifische Gestaltungsmöglichkeiten	19
<i>Hans Gerald Hödl</i> Sacred Geography: natürliche Plätze als heilige Räume	34
<i>Jakob Helmut Deibl</i> Versuch einer Typologie heiliger Räume	48
<i>Susanne Talabardon</i> Das Heilige Land in der jüdischen Tradition	63
<i>Elisa Klapheck</i> Schabbat als Raum Schlussfolgerungen aus dem rabbinischen Mischna-Traktat „Schabbat“	82
<i>Carl Stephan Ehrlich</i> Die dreifach heilige Stadt Jerusalem	93
<i>Hamideh Mohagheghi</i> Heilige Räume – eine muslimische Perspektive	124
<i>Martin Matl</i> Der Dom zu Fulda als heiliger Raum Architektonische Erfahrungen und Assoziationen	132
<i>Andreas Bieringer</i> Heilige Räume in der zeitgenössischen Literatur Liturgiewissenschaftliche Beobachtungen	149

<i>Viera Pirker/Annegret Reese-Schnitker/Judith Roth-Smileski/Joanna Zdrzalek</i> Zeitgenössische Kunst in Heiligen Räumen	165
<i>Beatrix Ahr</i> „HÖR-Raum Kirche – Ein Evangelium als Live-Hörbuch“ Doppelte Umsetzung – in einem Kurzvideo und einem Live-Event	192
<i>Christian Preidel</i> Hütten und Paläste Architektur und Gemeinwesen als Aufgabe der Kirchen	210
<i>Christian Bauer</i> Schwellen des Heiligen? Transitzonen zwischen Sakralem und Profanem	229
<i>Hildegard Wustmans</i> Umnutzung und Aufgabe von Kirchen oder von pastoralen Zumutungen der Gegenwart	253
<i>Dagmar Kuhle</i> Gegenwärtige Gestaltung von Friedhöfen und Friedhofsteilen unter der Prämisse des „Heiligen“	265
<i>Angela Kaupp</i> Welche Räume braucht Religion? Zur Bedeutung von Orten und Räumen für religiöse Lernprozesse	284
<i>Carolin Simon-Winter</i> „Tritt nicht herzu, ziehe deine Schuhe von deinen Füßen; denn der Ort, darauf du stehst, ist heiliges Land.“ (Ex 3,5) Von dem Entstehen Heiliger Räume im Dialogischen Religions- und Ethikunterricht	299
<i>Egbert Ballhorn</i> Das Deuteronomium als Lernlandschaft Bibeldidaktische Impulse aus Dtn 5	318

Johannes zu Eltz

Wie viel Gegenwart verträgt ein Kirchenraum?

Der Stadtdekan von Frankfurt im Gespräch mit Ilse Müllner 333

Autor_innen 343

Heilige Räume – eine Hinführung

Mirja Kutzer, Ilse Müllner, Annegret Reese-Schnitker

„Komm nicht näher. Nimm deine Sandalen von den Füßen, denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden.“ (Ex 3,5). Die Anweisung ergeht an Mose am brennenden Dornbusch. Der Text entwirft eine Szenerie der Begegnung mit dem Heiligen. Teil dieser Begegnung ist, dass der Ort, der Boden, auf dem sie stattfindet, geheiligt wird. JHWH ruft Mose diesen Satz zu, um an diesem Ort sowohl Nähe und Distanz zum Heiligen als auch ein angemessenes Verhalten zu regulieren. Das Heilige erscheint so als gleichermaßen präsent wie entzogen. Das Ausziehen der Schuhe markiert eine Schwelle zum Übrigen und grenzt den heiligen Raum von der Umgebung ab.

Dass das textlich vermittelte Heilige hier räumlich – im Raum, der dadurch seinerseits geheiligt wird – dargestellt ist, verwundert wenig. Schon die Wortgeschichte von „heilig“ zeigt Raum als eine zentrale Medialität des Heiligen.¹ Mit „heilig“ werden das griechische ἅγιος (hagios) und das lateinische sanctus wiedergegeben – beides Worte, die einen abgegrenzten Bereich bezeichnen, einen heiligen Bezirk, über den nicht verfügt werden kann. Dies wiederum fließt ein in die Bedeutung des althochdeutschen Wortes „heilig“, das etwas bezeichnet, das dem Göttlichen *zu eigen* ist. Ein ursprünglich räumliches Verständnis spiegelt sich auch in dem Gegensatz von „heilig“ und „profan“: Das profanum ist das, was vor (pro) und damit außerhalb des Tempels/des Heiligtums ist.

Diese Vorstellung des Heiligen im Raum und als Raum ist auch heute Menschen weithin vertraut, ist Religion in ihrem kulturellen Umfeld doch insbesondere dort sichtbar, wo Gemeinschaften physische Orte als „heilig“ ausgewiesen haben: Tempel, Synagogen, Kirchen, Moscheen oder auch Räume in der Natur. Oftmals haben solche Räume eine besondere Atmosphäre. Sie laden dazu ein, bestimmte Handlungen durchzuführen, andere aber zu unterlassen. Der Weg in eine katholische Kirche führt am Weihwasserbecken vorbei, in das Menschen ihre Finger tauchen, um sich dann zu bekreuzigen. Kein Mann betritt eine Synagoge, ohne eine Kopfbedeckung aufzusetzen. Wer in eine Moschee geht, zieht die Schuhe aus. Der Religionswissenschaftler Bertram Schmitz

¹ Vgl. Günter Lanczkowski, Art. Heiligkeit I – Religionsgeschichtlich: TRE, S. 695–697, hier: 695. Siehe auch die grundsätzlichen Überlegungen in der Einleitung des ersten Bandes dieser Trilogie: Mirja Kutzer / Ilse Müllner, *Heilige Texte – eine Hinführung*, in: Mirja Kutzer / Ilse Müllner / Annegret Reese-Schnitker (Hg.), *Heilige Texte. Verständigungen zwischen Theologie und Kulturwissenschaft*, Stuttgart 2023, 9–34, bes. 21–22.

beschreibt in diesem Band eine Vielfalt von Strategien, mit denen Schwellen markiert werden, die den besonderen vom gewöhnlichen Raum abtrennen. Dies wiederum geschieht in Abhängigkeit davon, „was Religionen für sich voraussetzen, damit in ihnen ein spezifischer Ort als heilig gilt.“²

Was macht einen Raum zum „heiligen“ Raum? Ist er es von sich heraus, oder wird er zum heiligen gemacht? Und wie wirkt sich Raum/Räumlichkeit wiederum auf die Konzeptualisierung des Heiligen aus?

Mit dieser doppelten, ebenso kulturwissenschaftlich wie theologisch verstehbaren Frage bildet dieser Band den zweiten Teil einer Trilogie, die sich dem Konzept der Heiligkeit anhand der Medialitäten Text, Raum und Zeit annähert. Wie schon der erste Band, „Heilige Texte“³, verbindet auch der vorliegende genuin theologische Perspektiven mit deskriptiven, kulturwissenschaftlichen oder religionswissenschaftlichen Herangehensweisen. Die theologischen nehmen ihren Ausgang bei einer notwendigen Vermitteltheit des Heiligen, das es, sofern es für Menschen als solches wahrnehmbar ist, nie „an sich“ abzüglich aller Medialitäten gibt. Damit sind aber auch die Art und Weisen dieser Vermittlung von theologischer Relevanz, denn (und diese Einsicht verdankt sich nicht zuletzt kulturwissenschaftlichen Sensibilitäten): Das Medium ist nie bloßer Träger einer vorgängigen Bedeutung, sondern seinerseits sinnproduktiv. Wenn das Heilige in religiös-theologischer Deutung im Raum bzw. als Raum manifest wird, so bleibt dies nicht ohne Rückwirkungen auf die Konzeptualisierungen des Heiligen. Umgekehrt legen gerade Stein gewordene Räume ein teils Jahrtausende überdauerndes Zeugnis davon ab, dass der Umgang mit dem Heiligen kulturproduktiv ist. Was dabei als Raum und im Raum manifest und Gegenstand kulturwissenschaftlichen Interesses wird, ist aber nicht verstehend und somit auch nicht angemessen beschreibbar, ohne den theologischen Kontext zu berücksichtigen und die damit einhergehenden Vorstellungen von Heiligkeit. So fordert die Beschäftigung mit dem Heiligen eine Verständigung zwischen Theologie und Kulturwissenschaft. Sie verlangt angesichts religiöser Pluralität auch die Perspektiven unterschiedlicher Religionen. Um das weite Spektrum des Zueinanders von Raum und Heiligkeit auszuleuchten, versammelt dieser Band Beiträge aus den verschiedenen Disziplinen der christlichen Theologien, der jüdischen Studien und der Islamwissenschaft sowie aus Religionswissenschaft und Architektur, die sich – theologisch wie kulturwissenschaftlich informiert – „heiligen Räumen“ als vielgestaltiges Phänomen und Theorem annähern.

Wir haben darauf verzichtet, den angefragten Autor_innen eine Definition oder ein Konzept von den diesen Band tragenden Begriffen vorzugeben. Den-

² Bertram Schmitz, Konstruktion heiliger Räume und deren religionspezifische Gestaltungsmöglichkeiten, in diesem Band, 19–33.

³ Mirja Kutzer / Ilse Müllner / Annegret Reese-Schnitker (Hg.), Heilige Texte. Verständigung zwischen Theologie und Kulturwissenschaft, Stuttgart 2023.

noch oder vielleicht gerade deshalb wird sichtbar, dass in keinem der Beiträge der Begriff des Raumes als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Deutlich stehen die hier angestellten Überlegungen und Analysen im Zeichen des *spatial turn*, einer „räumlichen Wende“, womit eine sich seit dem späten 21. Jahrhundert etablierende neue Aufmerksamkeit für Raum und Räumlichkeit bezeichnet ist. Diese geht mit einem veränderten Raumverständnis einher: Räume sind keine Behälter für Menschen, Lebewesen oder Güter, in denen dann Handlungen stattfinden. Vielmehr werden Räume durch Handlungen, die in und an ihnen vollzogen werden, allererst konstituiert. Diese Abkehr von der Vorstellung eines euklidischen Containerraums hin zu einem prozesshaften und relationalen Raumbegriff verändert das Verständnis von Räumen/Räumlichkeit in vielfacher Hinsicht. Die Aufmerksamkeit wird von den Gebäuden hin zu den Akteur_innen verlagert, von der Topographie hin zum Prozess, von der Statik zur Dynamik.

Bezüglich des in der eingangs genannten Dornbuschszene dargestellten „heiligen Raums“ wird man daher sofort die verschiedenen Akteure und deren Handlungen in den Blick nehmen: den Gottesboten, der sich in einer Feuerflamme sehen lässt, einen Dornbusch, der in Flammen steht und doch nicht verbrennt, JHWH und Mose, die miteinander sprechen. Ein Teil dieser sprachlichen Handlungen ist der göttliche Befehl an Mose, die Schuhe auszuziehen. Die Ausführung dieser Aufforderung wird gar nicht erzählt. Stattdessen wird beschrieben, dass Mose als Reaktion auf den Anblick des göttlichen Boten sein Gesicht verhüllt, um das weitere Schauen des Heiligen zu vermeiden. Alle diese Handlungen zusammen konstituieren in dieser Szene den Raum als Medium des Heiligen in einem Ineinander von Zugewandtheit und Entzogenheit und in Abgrenzung zur Umgebung. Zugespitzt könnte man formulieren: Mose soll nicht die Sandalen von den Füßen nehmen, weil der Ort an sich heilig ist. Sondern das Ausziehen der Schuhe macht – gemeinsam mit anderen Handlungen anderer Akteure – den Ort zu einem heiligen Raum.

Von einem *turn*, einem Wendepunkt innerhalb der Kulturwissenschaften, kann nur deshalb gesprochen werden, weil die raumtheoretische Untersuchung nicht auf ihre klassischen Gegenstände, nämlich auf physische Orte beschränkt bleibt, auch wenn diese nach wie vor eine wichtige Rolle spielen.⁴ Ein vom *spatial turn* geprägter Blick weitet mit der Aufmerksamkeit für Räumlichkeit auch den Raumbegriff. Erfasst werden reale wie imaginäre Räume, „die gleichzeitig materiell und symbolisch, real und konstruiert und in konkreten

⁴ Für diese Bewegung seien hier nur exemplarisch die Arbeiten von Henri Lefebvre, Edward Soja und Martina Löw genannt. Einführend in die Raumtheorie s. Stephan Günzel, Raum. Eine kulturwissenschaftliche Einführung, Bielefeld 2017; für die Theologie vgl. Angela Kaupp (Hg.), Raumkonzepte in der Theologie. Interdisziplinäre und interkulturelle Zugänge, Ostfildern 2016.

raumbezogenen Praktiken ebenso wie in Bildern repräsentiert sind.“⁵ In den verschiedenen Konstruktionen und Repräsentationen von Räumlichkeit werden wiederum Machtverhältnisse sichtbar, Geschlechterbeziehungen organisiert, Biographien oder Völkergeschichten als Entwicklungserzählungen darstellbar, entstehen Konstellationen von Inklusion und Ausgrenzung, formen sich Heterotopien als verwirklichte Utopien (Michel Foucault) oder *third spaces* (Homi Babha, Edward Soja), in denen Neues entsteht.

Hinsichtlich theologischer und religionswissenschaftlicher Themenfelder wurde so sichtbar, wie vieles hier räumlich gedacht wird, ohne dass dem zuvor große Aufmerksamkeit geschenkt worden wäre. Biblische Texte strukturieren ihre Themen räumlich, dogmatische Metaphern bedienen sich räumlicher Vorstellungen (etwa die klassischen eschatologischen Metaphern von Himmel und Hölle, aber auch christologische Konzepte wie Kenosis, Himmelfahrt oder Parousie arbeiten mit Raumvorstellungen), Liturgie ist ganz selbstverständlich ein Geschehen des Raums, das Raum-Erleben spielt beim religiösen und spirituellen Lernen eine bedeutsame Rolle usw. Schließlich sind auch interreligiöse Begegnungen, so zeigt es Pfarrerin und Fachleiterin *Carolyn Simon-Winter* am Beispiel des interreligiösen Lernens, von Haus aus auf Raumprozesse ausgerichtet, geht es doch darum, Dialogräume in ihren durch Konflikte und Angst besetzten Grenzen wahrzunehmen, diese aber auch immer wieder zu verschieben und Vielfalt „im Raum“ zu ermöglichen. Im Kontext Schule lassen sich dazu wiederum didaktische „Räume“ gestalten, in denen Schüler_innen – wie Mose – ebenso bildlich wie konkret „die Schuhe ausziehen“, um bisher ungekannte Erfahrungen machen zu können.

Auch hinsichtlich der Kategorie des Heiligen kommen räumliche Imprägnierungen in den Blick, die über physische oder territoriale Räume weit hinausgehen. So sind etwa biblische Konzepte von Heiligkeit durch konzentrische Anordnungen von Personen, Tieren und Orten in Beziehung auf eine Mitte hin gekennzeichnet. Diese Mitte steht für den Ort, den JHWH einnimmt – dieses Allerheiligste ist allerdings in der biblischen Tradition leer. Darum herum werden etwa der Tempel, die heilige Stadt Jerusalem, das Land Israel und die gesamte Erde gedacht. Wenn manche Tiere als opfertauglich gelten, noch mehr Tiere als essbar und weitere Tiersorten nicht gegessen werden sollen (was im Deutschen mit dem missverständlichen Begriff der Un/Reinheit bezeichnet wird), dann bildet sich in dieser unterschiedlichen Behandlung der Tiere dieses Heiligkeitskonzept praktisch ab. Die Gottesbeziehung erhält so eine Raumstruktur, in der Heiligkeit und Räumlichkeit unaufhebbar miteinander verbunden sind.

Beschrieben wird dies in Texten der Bibel, die ihrerseits als „heilig“ qualifiziert werden, womit sich in der Konzeptualisierung des Heiligen die Mediali-

⁵ Doris Bachmann-Medick, *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg, 2015, 298.

täten Text und Raum miteinander verschränken, was wiederum auf den ersten Band dieser Trilogie, „Heilige Texte“, verweist. Wie das Beispiel der konzentrischen Anordnung von Heiligkeit zeigt, gibt es diese Verschränkung keineswegs nur dort, wo dezidiert heilige Orte im Text beschrieben oder benannt werden. Die Verbindungen von Text und Raum sind vielschichtig. Zunächst nehmen Texte, je nachdem, wie sie materialisiert sind, selbst Raum ein. Wie die königlich geschmückten Torarollen als Zentrum der Synagoge oder das Evangelium, das durch die Kirche getragen wird, sind sie auch in ihrer Materialität Teil von raumkonstituierenden Handlungen. Auf der Inhaltsebene haben in den Texten entworfene Welten räumliche Dimensionen. Mit den Augen oder auch haptisch unterstützt bewegen sich Leser_innen, wie der Bibelwissenschaftler *Egbert Ballhorn* in diesem Band analysiert, in diesen Texträumen. Diese räumlichen Dimensionen von Texten greifen ineinander, wenn Texte Landschaften entwerfen und im Rezeptionsprozess, der wiederum Raum einnimmt, begehbar machen.

Wie bedeutungsproduktiv textliche Raumstrukturen sind und wie diese im Lektüreprozess wiederum raumbildend wirken können, haben Theologiestudierende der Universität Kassel in dem Projekt Hör-Raum Kirche sichtbar gemacht. In einer textorientierten Aneignung des Kirchenraums haben sie 2022 in der Kasseler Elisabethkirche eine Lesung des kompletten Markusevangeliums inszeniert, die die Pastoralreferentin *Beatrix Ahr* begleitet hat und in diesem Band reflektiert: Im sinnlichen Akt des Lesens/Hörens schreibt sich die Räumlichkeit des biblischen Textes ebenso in den physischen Kirchenraum wie in die im Raum agierenden Körper ein. Darin wird auch erfahrbar, dass das gelesene Wort, das gemeinsam gehört wird, seinerseits raumbildend wirkt. So kann diese Text-Performance paradigmatisch für den Sakralraum Kirche als Ort des Hörens stehen. Das Zuhören, Sehen, Erleben und Agieren im Hör-Raum Kirche lässt den Kirchenraum zudem als einen ästhetischen Lern- und Bildungsort verstehen und ist damit von pastoraltheologischer und auch religionspädagogischer Relevanz.

Diese Perspektiven machen deutlich, dass der *spatial turn* in seiner Aufmerksamkeit für Räumlichkeit zu einem Nebeneinander vieler unterschiedlicher Raumkonzepte geführt hat, was sich in den hier versammelten Beiträgen in ihren Annäherungen an das Heilige im Raum und als Raum spiegelt. In der Folge hat jeder Versuch, diese zu kategorisieren, es mit Formen von Räumlichkeit zu tun, „die nicht unmittelbar vergleichbar sind: der Raum in Gott, der kosmologische, göttliche geschaffene Raum, der von Religionsgemeinschaften verwaltete territoriale Raum, der mit Bedeutung aufgeladene Sakralraum etc.“⁶ Die vom Professor für Religion und Ästhetik *Jakob Deibl* in diesem Band vorgeschlagenen Kategorien sind dadurch verbunden, dass sie in irgendeiner Weise Unverfügbarkeit organisieren, dabei das Heilige, Gott, aber je verschieden kon-

⁶ Jakob Helmut Deibl, Versuch einer Typologie heiliger Räume, in diesem Band, 48–62.

zeptionieren. Sie sind überdies nicht in der Weise auf konkrete Räume anwendbar, als sie diese voneinander abgrenzen würden. Vielmehr bezeichnen sie verschiedene Dimensionen von Räumlichkeit, die sich in konkreten Räumen überlagern können. Der jüdische Tempel z. B. hat kosmologische Dimensionen (Jes 6; Ps 93 u. a.), wird ästhetisch entworfen (1 Kön 6–7), ist territorial an Jerusalem gebunden und Brennpunkt bestimmter Kommunikationsformen zwischen den Menschen und Gott – das Opfer etwa bleibt auf den Tempel konzentriert und ist nach der Zerstörung des Zweiten Tempels 70 n. u. Z. nicht mehr möglich.

Dass den vielen Formen von Raum/Räumlichkeit gemäß der von Henri Lefebvre formulierten Einsicht eine soziale Produziertheit eigen ist, lässt auch das Heilige als Produkt einer menschlichen Rauminszenierung verstehen. Theologisch, aber auch kulturwissenschaftlich, greift dies freilich zu kurz. Theologisch ist eine Differenz anzunehmen zwischen dem Heiligen und dessen Vermittlung durch den sozial produzierten Raum. Diese Medialität des Raumes ist im Islam dadurch hervorgehoben, dass Räume prinzipiell nicht als „heilig“ bezeichnet werden, da gemäß den Quellen der islamischen Tradition nichts außer Gott selbst heilig ist. Wohl aber, so beschreibt die Theologin und Religionswissenschaftlerin *Hamideh Mohagheghi* in diesem Band, gibt es „gesegnete Orte“, an denen eine heiligende Wirkung Gottes erfahrbar werden kann. Dies verweist, neben der Medialität, auf das subjektive Moment, das zum Konzept der Heiligkeit gehört. Christlich gesprochen sind solche Orte Sakramente im weiten Sinne: wirksame Zeichen, die eine Erfahrung des Heiligen vermitteln. Dieses subjektive Moment, die Erfahrung des Heiligen, kann in und durch Räume vorstrukturiert werden. Doch enthalten die Räume diese ebenso wenig, wie sie die Wirkung, die von ihnen ausgeht, gänzlich zu kontrollieren vermögen. Damit ist aber auch eine Grenze der kulturwissenschaftlichen Annäherung markiert: Die subjektive Erfahrung entzieht sich der kulturwissenschaftlichen Beschreibung. Sie wird nur insofern greifbar, als sie den Weg ins Symbolische als kultureller Ausdruck findet.

Beides, die Verwiesenheit des Heiligen auf subjektive Aneignung ebenso wie das Verstehen von Raum als soziale Praxis, macht das Konzept „heiliger Raum“ fragil. Denn was bedeutet es, dass heilige Räume selbst dort, wo sie als umbaute Räume quasi in Stein gemeißelt sind, nie „an sich“ oder „ein für alle Mal“ gegeben sind, sondern dass sie durch unterschiedliche Praktiken, die mit Raumformen interagieren, „hergestellt“ und immer wieder aktualisiert werden? Und dass „Heiligkeit“ davon abhängt, dass die vollziehenden Subjekte etwas damit verbinden, was ihnen heilig ist? Wenn alle Handlungen, die einen Raum zum heiligen machen, aufhören, dann ist die Kirche vielleicht ein Museum, ein Restaurant oder ein Sozialzentrum, je nachdem, was Menschen an diesem Ort tun. Aber nur das Gebäude erinnert noch an eine Kirche, es ist keine mehr.

Die gegenwärtige Krise der Kirchen im westlichen Europa, die auch eine Krise des Kirchenraums ist, macht hier nun interessante Konstellationen sichtbar. Erkennbar ist zunächst die paradoxe Situation, dass zwar die Gottesdienste immer leerer werden, aber die Besucher_innenzahlen von Kirchen in städtischen Zentren kontinuierlich steigen. Und während immer mehr Kirchen profanisiert und umgenutzt werden (müssen), bleibt Kirchenbau für moderne Architektur ein attraktives Betätigungsfeld. Das Gebäude selbst tritt so in den Vordergrund, von dem nun erwartet wird, mittels Architektur und Ausstattung Erhabenheit und Atmosphäre zu vermitteln und Erfahrungen der Selbsttranszendierung (Hans Joas) zu ermöglichen. Der Liturgiewissenschaftler *Andreas Bieringer* findet entsprechende Kirchenraumwahrnehmungen in zeitgenössischer Literatur – bei Hanns-Josef Ortheil, Peter Handke oder Christof Ransmayr – die er aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive als „Fremdenführer ins Eigene“⁷ nimmt. Dagegen erzählt Arnold Stadler von der Resonanzarmut funktionsorientierter Nachkriegskirchenbauten. Ihnen fehlt, worauf die Religionspädagogin *Angela Kaupp* insistiert: eine heterotopische Qualität von Räumen, die es ermöglicht, Alltagserfahrungen zu transzendieren, und die darin einem Grundbedürfnis von Menschen entgegenkommt. Das Potential solcher Räume, und das macht sie auch für religiöse Lehr-/Lernprozesse bedeutsam, liegt nicht zuletzt darin, dass deren Wirkungen ebenso kognitiv wie intuitiv zugänglich sind und sie religiöse wie allgemein menschliche Sinngehalte nicht nur enthalten, sondern sie auch verkörpern und körperlich-sinnlich zugänglich machen.

Gestellt ist mit diesem Anspruch an „heilige Räume“ die Frage nach der „guten“ Architektur, die ein „Mehr“ gegenüber dem bloßen Funktionieren bietet und „aus den Trümmern der Moderne versucht, den sinnsuchenden Menschen eine temporäre Behausung zu bieten“.⁸ Der Pastoraltheologe *Christian Preidel* bearbeitet dies entlang ausgewählter Bauten und Projekte der Moderne, u. a. von Tadao Ando, Le Corbusier oder Jonathan Haehn, und liest diese in ihrer Wandelbarkeit, Zugänglichkeit und Experimentierfreude als material gewordene Möglichkeiten, das Fundament einer gemeinsamen Gottsuche zu verhandeln.

Dass Kirchen weder auf ihre Funktionen noch auf ihre Kosten zu reduzieren sind, zeigt sich gerade dort, wo deren Nutzung als heiliger Raum endet. Die Praktische Theologin *Hildegard Wustmans* charakterisiert sie in ihrer Reflexion auf Prozesse der Aufgabe oder Umnutzung von Kirchengebäuden als emotionale Räume. „Sie verweisen auf Lebenszusammenhänge, auf Gewesenes und Erhofftes. Sie konfrontieren mit dem, was war, jetzt nicht mehr ist bzw. sich weiterentwickelt hat. Daher erfahren Menschen den Umbau, die Profanierung, den

⁷ Andreas Bieringer, Heilige Räume in der zeitgenössischen Literatur. Liturgiewissenschaftliche Beobachtungen, in diesem Band, 149–164.

⁸ Christian Preidel, Hütten und Paläste. Architektur und Gemeinwesen als Aufgabe der Kirchen, in diesem Band, 210–228.

Abriss von Kirchen auch als Wegnahme eines persönlichen Erinnerungsraumes und das schmerzt.“⁹ Wie Kirche selbst sind diese Prozesse nicht in einer rein pragmatisch-funktionalen, sondern in einer pastoraltheologischen Perspektive zu betrachten, die nach neuen Möglichkeiten der Begegnung zwischen Gott und Mensch sucht und die diakonische Perspektive, den Dienst am Anderen, zum Kriterium macht.

Dabei wirken zu physischen Räumen gewordene Raumpraktiken mitunter auch dann fort, wo Kirchenräume profanisiert sind und anders genutzt werden. Wie der Pastoraltheologe *Christian Bauer* zeigt, strukturieren Raumformen – etwa eine Trennung von Altarraum und Kirchenschiff – auch weiterhin das Verhalten. Überdies ist eine Wahrnehmung des Heiligen keineswegs an Räume gebunden, die der Sakralverwaltung unterstehen – so Bauer in seiner an Rahner anschließenden Differenzierung zwischen dem Heiligen und dem Sakralen. Das Heilige wird vielmehr gerade in wenig strukturierten, fluiden *third spaces* an den Übergängen zwischen dem Sakralen und dem Profanen erfahrbar. Diese entstehen auch dort, wo das Profane in den Sakralraum „einbricht“, etwa wenn Kirchen wie der Frankfurter Dom in der Corona-Pandemie als Impfbzentren gedient haben. Dass hier je neu auszuhandeln ist, welche raumkonstitutiven Handlungsformen dem Heiligen entsprechen und welche auszuschließen sind, ist unter anderem Thema des Gesprächs, das Ilse Müllner mit dem langjährigen Stadtdekan von Frankfurt *Johannes zu Eltz* geführt hat.

Die Landschafts- und Freiraumplanerin *Dagmar Kuhle* erkennt solche *third spaces* auch in historisch gewachsenen Friedhofslandschaften, wo angesichts der Entzogenheit des Todes Religion im zunehmend säkularen Umfeld immer noch eine hohe Bedeutung zukommt. Indem hier Historisches in Gegenwärtigem nachwirkt, können Begegnungen mit dem Heiligen „in einem verschiedentlich entstehenden ‚Dazwischen‘ aufscheinen“¹⁰. Darin verweisen Friedhöfe als „heilige Orte“ auf die Dimension der Zeitlichkeit.

Die durch den *spatial turn* markierte Beachtung von Raum und Räumlichkeit bildete zunächst ein Gegenwicht zum bis dahin vorherrschenden Interesse an Zeit und Zeitlichkeit. Es ermöglichte ein Wahrnehmen von synchronen Relationen gegenüber diachron verlaufenden Gemengelagen. Freilich ist auch die Aufmerksamkeit dafür gewachsen, dass sich in Räumen synchrone und diachrone Perspektiven kreuzen. Nicht zuletzt physische heilige Räume sind dafür ein Stein gewordenes Beispiel. In diesem Band erschließt der Diözesanbaumeister von Fulda *Martin Matl* die Wirkung von Licht, Farben und Formen des Fuldaer Doms ausgehend von der dort entwickelten und realisierten barocken Raumidee und zeigt so „die Verflechtung eines Bauwerks in ein enges

⁹ Hildegard Wustmanns, Umnutzung und Aufgabe von Kirchen oder von pastoralen Zumutungen der Gegenwart, in diesem Band, 253–264.

¹⁰ Dagmar Kuhle, Gegenwärtige Gestaltung von Friedhöfen und Friedhofsteilen unter der Prämisse des „Heiligen“, in diesem Band, 265–283, 267.

Netz historischer und kultureller Codes¹¹: Diese Verflechtung wiederum führt zu Bruchlinien zwischen der historisch begründeten Konzeption und dem Standpunkt der heutigen Betrachter_innen und provoziert die Frage, ob und in welcher Weise eine Heiligkeit des Raumes heute angeeignet werden kann.

Dass jeweils synchrone Relationen durch historische Entwicklungen nachhaltig geprägt sind, lässt sich besonders eindrücklich an Jerusalem zeigen. Diese Stadt gilt als Repräsentanz einer räumlichen Synchronie und einer zeitlichen Diachronie in der Überlagerung und Überschneidung verschiedener Religionen, Konfessionen und ihrer Narrative, denen der Beitrag des Bibelwissenschaftlers *Carl Ehrlich* nachspürt. Auch die konzentrische Ausbreitung von Heiligkeit vom Tempel ausgehend in das Land Israel hinein, ist diachron im Judentum auf unterschiedliche Weise ausbuchstabiert worden. Einmalige historische Erfahrungen wie z. B. das babylonische Exil werden in ihrer raumkonstitutiven Bedeutung über weitere geschichtliche Ereignisse hinweg transportiert und prägen die Deutungen. Auf der Basis einer dominanten Diasporasituation wird ein Raumkonzept entworfen, das die ganze bewohnte Erde umfasst und dabei weiterhin auf das Land Israel ausgerichtet bleibt. Wie die Judaistin *Susanne Talabardon* in ihrem Beitrag darlegt, ist so die Spannung zwischen Diaspora und Leben im Land stets neu unter den jeweiligen Bedingungen auszuhandeln und jüdisches Leben vor diesem Horizont zu entwerfen.

Eine Verschränkung von Zeit- und Raumkonzeption hält der Religionswissenschaftler *Hans Gerald Hödl* auch für die religiösen (Raum)Vorstellungen der Aborigines fest. In der als *dreaming* bekanntgewordenen Konzeption verbinden sich Mythen mit konkreten Orten und „sakralisieren“ die gesamte Landschaft, in die sich so die „Wege“ der Vorfahren einschreiben. Die sakralen Landschaften der Aborigines sind dabei nur eines von mehreren in dem Beitrag genannten Beispielen, dass nichtumbaute, „natürliche“ Räume zu Vermittlungspunkten zwischen dem Heiligen und dem Profanen werden können. Gleichzeitig macht gerade dieses Beispiel deutlich, dass der Begriff des Heiligen als Verweis auf Transzendenz und Markierung einer Absonderung hier lediglich analog zu gebrauchen ist.

Wie sehr in Konzeptionierungen des Heiligen Zeit und Raum, Diachronie und Synchronie miteinander verbunden sind, rücken schließlich künstlerische Installationen in Sakralbauten ins Zentrum, wie sie die Religionspädagoginnen *Viera Pirker* und *Annegret Reese-Schnitker* sowie die Lehrerinnen *Judith Roth-Smileski* und *Joanna Zdrzalekin* in diesem Band schießen, wobei sie deren Potentiale für religiöse Bildungsprozesse religionspädagogisch reflektieren. Die beiden vergänglichen Werke von Birthe Blauth „My Precious Pearls From Paradise“ (2022) auf der *documenta fifteen* in Kassel und „Eternity“ (2024) in Bremen sowie die ebenfalls auf der *documenta* ausgestellten Arbeiten des ha-

¹¹ Martin Matl, *Der Dom zu Fulda als heiliger Raum. Architektonische Erfahrungen und Assoziationen*, in diesem Band, 132–148.

itanischen Künstlerkollektivs Atis Resistanz inszenieren ein Ineinander von Zeit und Raum als Medialitäten des Heiligen. Sie schaffen so existentielle Resonanzräume, die den Sakralraum durchqueren und die vorhandenen Raumkonzepte fluide werden lassen.

Schließlich macht die Rabbinerin und Professorin für Jüdische Studien *Elisa Klapheck* deutlich, wie sehr der Schabbat, den man als wöchentlich wiederkehrenden Feiertag intuitiv von seiner zeitlichen Bedeutung her versteht, mit Raumpraktiken verbunden ist. Die beiden Dimensionen von Zeitlichkeit und Räumlichkeit greifen ineinander und strukturieren die Begegnung der Menschen mit dem Heiligen. Dies gibt einen Ausblick auf den letzten Band der Trilogie zur Verständigungen zwischen Theologie und Kulturwissenschaft: „Heilige Zeiten“.

Am Ende dieser Einleitung ist der Ort, um alldenjenigen danke zu sagen, die Anteil am Gelingen dieses Buches haben. Unser Dank gilt zunächst den Beitragenden, die mit ihren profunden und innovativen Texten diesen Band zu dem substantiellen Forschungs- und Diskussionsbeitrag gemacht haben, für den wir ihn halten. Institutionelle Unterstützung kam aus dem Projekt Theologische Interdisziplinarität und Interreligiöse Bildung in der Ausbildung von Religionslehrer_innen, das von 2015–2023 im Rahmen des vom BMBF geförderten Projekts PRONET (Professionalisierung durch Vernetzung) finanziert wurde. Einen namhaften Zuschuss zu den Druckkosten hat uns das Bistum Fulda zukommen lassen – vielen Dank hier vor allem an Bischof Dr. Michael Gerber. Diese Förderung hat es uns möglich gemacht, mit wissenschaftlichen und studentischen Mitarbeiter_innen gemeinsam an diesem Band zu arbeiten. Wir danken Mareike Schlehahn, Anne Hofmann, Lena Riese und Kathinka Fuhrmann. Außerdem geht unser Dank an die Mitarbeiter_innen des Kohlhammer-Verlags, insbesondere an Mirko Roth, die all unsere großen und kleineren Fragen mit Geduld beantwortet und uns in der Gestaltung der Druckvorlage unterstützt haben.

Konstruktion heiliger Räume und deren religionspezifische Gestaltungsmöglichkeiten

Bertram Schmitz

1. Raum als heiliger Raum

In der religionswissenschaftlichen Perspektive auf so genannte heilige Räume wird eine anthropologische Position eingenommen. Ein bestimmter Raum wird von bestimmten Personen innerhalb ihrer religiösen Vorstellung *als heilig angesehen*. Diese Position unterscheidet sich deutlich von der religiösen Position, die davon ausgeht, dass ein Raum an sich heilig sein kann, dass sich Heiligkeit an diesem Raum zeigt oder hervorgerufen werden kann. Wenn sich die religionswissenschaftliche Sicht von der Vorstellung einer solchen angenommenen überweltlichen Faktizität löst, eröffnet sich ihr ein weites und offenes Feld, in dem sie über einzelne Religionsgrenzen vergleichend hinausschauen kann.

Zunächst gilt es grundlegend darzustellen, was Religionen für sich voraussetzen, damit in ihnen ein spezifischer Ort als heilig gilt. Dabei ist in das Selbstverständnis von Religionen hinein zu fragen, ebenso, was innerhalb des heiligen Raums sein oder geschehen soll und wie dieser Raum als solcher konstruiert sein muss, damit er für die Religion als heilig gilt. Schließlich und nicht weniger spannend ergibt sich die ganz konkrete Frage, wie der Raum im Einzelnen *de facto* gestaltet wird und welche Chancen der künstlerischen Verwirklichung er bietet. Dafür ist zu zeigen, welche Bedingungen für das festgelegt werden, was gestaltet werden muss, etwa im Islam bei Moscheen die Gebetsrichtung, oder auch, was nicht gestaltet werden darf, zum Beispiel ebenfalls im Islam die Statue eines anthropomorphen Wesens.

Auf diese Weise wird also teils implizit, teils explizit von den jeweiligen Religionen vorgeschrieben, worum es geht und wie ihr Inhalt zum Ausdruck gebracht werden muss, darf, soll, kann oder auch welche Möglichkeiten der Gestaltung sie sich selbst verbieten. Dabei verwenden Religionen, mitunter auch spezifisch Konfessionen, ihre je eigene Bildersprache, die vielfach nur innerhalb ihres Kontexts verstanden und durch ihn legitimiert wird. So ist es etwa die Frage, ob man beim reichhaltigen Gebrauch von Gold der Gestaltung von Innenräumen katholischer Kirchen aus deren Innenperspektive von materiellem Reichtum sprechen sollte. Vielmehr könnte es – entsprechend dem modernen ökonomisch verantwortlichen Ausdruck des „ethischen Goldes“ – angemessen sein, etwa von „sakralem Gold“ zu reden. Gemeint ist damit, dass

Sakralität in bestimmten Fällen durch die Verwendung von Gold zum wahrnehmbar-sichtbaren Ausdruck gebracht werden soll.

Analog könnten die überaus freizügigen Statuen an Hindutempeln etwa von Khajuraho durchaus irdisch hochgradig sexuell aufgeladen erscheinen, werden aber im entsprechenden religiösen Kontext zum Ausdruck der unbegrenzten Schöpferkraft, die der Gottheit Shiva zugeschrieben wird, die zusammen mit seiner „Kraft“ (Shakti) fortwährend dem gesamten Kosmos ins Dasein verhilft.

Mit den letztgenannten Beispielen wurden bereits positiv Momente genannt, die durch Gestaltung innerhalb der jeweiligen religiösen Strömungen zum Ausdruck gebracht werden sollen: etwa die von Christus in dieser Welt ausgehende Sakralität im katholischen Christentum oder die Schöpferkraft Shivas in der shivaitischen Ausrichtung des Hinduismus. Mit diesem Punkt soll zu der eingangs genannten grundlegenden Frage übergeleitet werden, inwiefern und auf welcher Grundlage in Religionen Räume als heilig verstanden werden.

2. Religionspezifisch notwendige Komponenten zur Konstruktion heiliger Räume

In Bezug auf die Begriffe Religion und heiliger Raum ist eine klare Bestimmung ebenso naheliegend wie erforderlich, zumal sie vielfach von den Konzepten innerhalb der Religionen selbst in klarer Schärfe vorgenommen wird. So wird etwa der *heilige Raum* grundsätzlich und zumeist sogar minutiös vom *nicht-heiligen Raum* durch eine *Trennungslinie* abgegrenzt. Oft handelt sich es um eine Mauer, in all ihren Variationen. Es wird angezeigt, dass hinter der Mauer, Türschwelle oder ähnlichem eine andere Welt beginnt. Das hindert nicht, dass bei den meisten Gebäuden und Arealen ein expliziter Raum des Übergangs zwischengeschaltet ist, dessen Funktion meistens in irgendeiner Form mit Kleidung zu tun hat.

So zeigen zum Beispiel Moscheen wie Hindutempel oder innere Anlagen von buddhistischen Tempeln: Diese Schwelle ist nur zu überschreiten, wenn zuvor die Schuhe ausgezogen werden. Ein einfaches Signal genügt, und dennoch ist die Trennungslinie selbst scharf gezogen. Vor dem Eingang können Schuhe getragen werden, hinter dem Eingang dürfen auf keinen Fall Schuhe getragen werden. Es käme einer Provokation, mitunter sogar einer gewaltsamen Okkupation des Raums gleich, sich an eine solche Regel nicht zu halten.

Bei Synagogen etwa wird in den letzten Jahrhunderten die Linie zwischen heilig i. w. S. und nicht heilig dadurch gezogen, dass Männer eine Kippa tragen. Falls beim Betreten eines synagogal wirkenden Gebäudes oder Raumes von

Männern keine Kippa getragen wird, müsste es sich um ein Museum oder Ähnliches handeln, das z. B. früher einmal eine Synagoge war und grundsätzlich auch wieder zu einer Synagoge werden kann. *Raum* muss nicht unbedingt ein Gebäude meinen. Auch der Raum vor der Westmauer in Jerusalem wird als Synagoge verstanden. Deshalb wird in dem eigentlichen – nur durch ein Band von der übrigen Fläche abgetrennten – Raum von Männern die erwähnte Kippa getragen. Ebenso wie in einer orthodoxen Synagoge werden in diesem Fall Männer und Frauen voneinander getrennt. Diese Beispiele machen deutlich, dass Religionen im Allgemeinen ihre heiligen Räume explizit von nicht-heiligen Räumen abgrenzen, d. h., dass sie sie *definieren* (wörtlich: begrenzen).

Auffällig niederschwellig minimalistisch ist bei modernen protestantischen Mehrzweckräumen eine Form der Abgrenzung, die sich ebenfalls in anderen Religionen findet: die Abgrenzung des „heiligen“ Raums nur für eine bestimmte Zeit. Selbst diese *Zeit* hat einen definitiven Anfang, etwa durch eine Formel wie: *Wir feiern diesen Gottesdienst im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes*. Durch die trinitarische Formel wird zugleich eindeutig, dass es sich explizit um einen christlichen Gottesdienst handelt. Segen und Entlassung beenden zumeist diesen Gottesdienst. Während des Gottesdienstes ist der Raum im weiteren Sinn des Wortes heiliger Raum. In der Praxis kann es sich vor und nach den genannten Formeln durchaus um einen Klassenraum in einer Schule handeln. Eine Analogie findet sich im islamischen Gebet bei dem in Richtung Kaaba ausgerichteten Teppich, der während des Zeitfensters der Absichtserklärung zum Gebet und des Abschlusses zum heiligen Raum wird. Auch ein Gongschlag am Anfang und Ende einer Meditation kann einem Raum eine zeitbedingte heilige Qualität geben.

So offen der Religionsbegriff auch sein mag, so verliert er letztlich seinen Sinn, wenn nicht der – zumindest implizite, aber wesentliche – Transzendenzbezug mit hineingenommen wird. Was dieser Faktor bedeutet, soll ebenfalls kurz an einigen Beispielen verdeutlicht werden. Eine Moschee ist vom Wort und seiner Grundbedeutung her nicht mehr oder weniger als der „Raum, an dem man sich niederwirft“. Dieser Raum muss zwei Bedingungen erfüllen, die ebenso notwendig wie hinreichend sind. Eine Moschee als heiliger Raum, sei es nun die Sultan Ahmed Moschee in Istanbul oder der bereits erwähnte Gebets-teppich am Straßenrand, muss in Richtung Kaaba weisen und er muss kultisch rein sein.

Der Transzendenzbezug ist damit deutlich: Er richtet sich auf den Ort (die Kaaba), der nach islamischer Vorstellung in Sure 2 des Korans in den Versen 142–145 als irdisch-lokale Verbindung zur Transzendenz eingesetzt wurde. Nachdem die beiden *notwendigen* Bedingungen genannt wurden, folgt nun in Kürze die Nennung der *Möglichkeiten*: Der Gebetsteppich kann das Muster einer Gebetsnische beinhalten, er kann grafisch ausgestaltet, mehr noch in höchstem Maße, wenn auch diskret, durchgestylt sein, in feinsten Weise geknüpft, aber er muss es nicht. Die oben erwähnte Sultan Ahmed Moschee ist ein architek-

tonisches Meisterwerk hohen Ranges. Entscheidend ist bei ihr, dass sie wie der Gebetsteppich die beiden genannten Kriterien Gebetsrichtung (Mihrab) und kultische Reinheit erfüllt, – oder dass zumindest, wie bei der gegenüberliegenden Aya Sofya, die zuvor als Hagia Sophia fast ein Jahrtausend lang das bedeutendste Kirchengebäude des oströmischen Reichs war, die Gebetsnische eingebaut wird.

Am Beispiel der Hagia Sophia bzw. Aya Sofya lassen wiederum gerade die wechselnden Grenzziehungen unterscheiden, wie die Bedeutung heiliger Räume und ihre Ausgestaltung bis hin zur Kunst festgelegt wird: Als Kirchengebäude war die Hagia Sophia theologisch gesehen auf Christus hin ausgerichtet, konnte (und sollte) das Bild des christlichen Allherrschers (Pantokrator) tragen und durchaus mit Bildern der Personen der biblischen Überlieferungen geschmückt sein. Geographisch gesehen ist sie nach Osten hin ausgelegt, also im wörtlichen Sinn orientiert. Alle Möglichkeiten dessen, was *Kunst* innerhalb des christlichen Rahmens zu bieten hatte, durfte in ihr verwendet werden, soweit sie christlicher Lehre entsprechen. Eine Statue, die Maria darstellt, ist damit möglich und erwünscht, eine vergleichbare Darstellung der Isis nicht.

Gut ein Jahrhundert nach Fertigstellung der Hagia Sophia wurde allerdings in der orthodoxen Konfession des Christentums diskutiert, ob Bilder von Heiligen inklusive Christus selbst als Gestaltungen der Kunst legitim seien oder gegen das biblische Bilderverbot verstießen. Schließlich wurde entschieden, dass die Bilder als Ikonen – ausgehend von einer tendenziell platonisch verstandenen Lehre – als in die weltliche Gegenwart hineinwirkendes Abbild des Transzendenten nicht nur toleriert und gewürdigt, sondern sogar erwünscht waren und zum Kanon einer orthodoxen künstlerischen Kirchengestaltung gehören.

Nach der muslimischen Eroberung Konstantinopels 1453 wurde dasselbe Gebäude zur Aya Sofya Moschee. Damit mussten die menschlichen Darstellungen durchgehend entpersonalisiert, wenn nicht gar übermalt werden. Analog findet sich auch im Zeitalter der Reformation z. B. in Rumänien die Bewegung, den katholischen Bilderkanon zu übermalen, da er durch Vergegenständlichung nicht zum Wort Gottes führe, sondern vielmehr vom Wort ablenken würde. Es wird deutlich, dass auch in Bezug auf das Verständnis von heiligen Räumen gleiche Phänomene in unterschiedlichen Religionen auftauchen und unterschiedliche Phänomene in derselben Religion existieren können. Umso wichtiger werden genaue Unterscheidungen und die Gewichtung der jeweiligen Begründungen dieser Unterscheidungen. Die innerreligiösen und interreligiösen Begründungen sind insofern höchst bedeutsam, geradezu elementar, weil durch sie erst ein Raum zum heiligen Raum wird.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass jede Religion ihre spezifische *Begründung* hat, warum (ihr) ein Raum heilig ist. In vielen Religionen ergeben sich letztlich klare, oftmals narrative, Linien der Begründung für die Heiligkeit von Raum. So erhielt Muhammad von Gott/Allah den Koran. Im Koran wird die

Kaaba als Zentralheiligtum begründet und die einzelnen Moscheen wurden grundsätzlich als Orte des Gebets eingesetzt. Das heißt in umgekehrter Richtung: Raum ist im Islam deswegen bzw. insofern heilig, weil er als Ort der Niederwerfung eingesetzt oder mehr noch spezifisch als solcher gebaut wurde, – oder, als sekundärer Faktor, unter Umständen, weil durch das Mausoleum einer als heilig verstandenen Person Kraft von ihm ausgeht.

Diese Orte können und sollten schließlich dann im Rahmen des islamisch Gebotenen künstlerisch ausgestaltet werden. Geboten sind vor allem grundsätzlich abstrakte Faktoren, die nicht vorgeben, Gottes Schöpfung des Lebendigen oder gar ihn selbst nachzuahmen. Dabei kann versuchsweise folgende absteigende Linie des in heiligen Räumen als Kunst Verbotenen aufgestellt werden: plastische Darstellungen Gottes, des Propheten, der Heiligen, der Menschen, der Tiere, der Pflanzen; daraufhin bildliche Darstellungen in dieser Reihenfolge.

Positiv bedeutet dies: Architektur in all ihren Formen kann verwendet werden von der klassischen Kuppelbauweise bis hin zum Moscheotyp im Subsahara-Afrika oder dem konfuzianischen Stil der Moschee in Xi'an in China oder der zweistöckigen Moscheen in Kerala. Der kunstvollen Verwendung von Architektur sind wenige Grenzen gesetzt; zumeist wird von einem möglichst rechteckigen Raum ausgegangen, der mit der Längsseite (!) zur Kaaba hin ausgerichtet ist. Als Mittel der inneren Ausgestaltung des Raums sind – aufgrund der Niederwerfung im Gebet Teppiche angemessen, wobei abstrakte Muster und eine Gebetsnische eingewebt sein können. Sie sind tendenziell in möglichst künstlerisch hochwertiger Weise willkommen. Ornamentik und Schriftzüge können die Wände des weitestgehend leeren Raums weiterhin ausgestalten. Auf dieser Grundlage hat sich z. B. eine Innenkuppelgestaltung in höchster architektonischer Feinheit und farbintensiver Bemalung ergeben.

Da es in diesen Ausführungen vor allem um grundsätzliche Betrachtungen geht, sei der Hinduismus dem islamischen Beispiel zumindest punktuell diametral gegenübergestellt. Entscheidend ist im Hinduismus für den heiligen Raum gerade das (zentrale) plastische Kultbild. Es mag sich dabei um eine Steingestalt des Lingam Shivas handeln oder um eine differenzierte Statue seiner imaginären, überanthropomorphen Gestalt als Nataraja. Selbst die ganze Tempelanlage kann anthropomorphe Gestalt (als Purusha) symbolisieren. Die Gegenständlichkeit ist, zumindest seit gut zweitausend Jahren, inhärentes Moment hinduistischer Räume, insbesondere in deren kultischem Zentrum.

Gemeinsam ist den Religionen auf einer abstrakten Ebene weitestgehend, dass die Bedingungen für einen heiligen Raum zwar wesentlich und grundlegend, aber zugleich auch minimal sind. Beim Hinduismus geht es darum, dass die Heiligkeit der jeweiligen Gottheit in ihrem Transzendenzbezug, auf die sich die Zeremonie im Raum bezieht, anhand eines ihr entsprechenden Gegenstands symbolisiert wird oder zumindest in angemessener Weise in den Gegenstand rituell herbeigebeten werden kann. Analog zu den Gebetsteppichen oder

auch den für eine Migrationsgesellschaft vielfach beschriebenen so genannten „Hinterhofmoscheen“ analysiert Katharina Limacher¹ in geradezu minutiöser Weise, wie heilige Räume als Hindutempel unterschiedlicher Art und religiöser Ausrichtung etwa in ausgelagerten Fabrikräumen gestaltet und rituell prozesshaft zelebriert werden können.

Die Beispiele zeigen, wie anhand der genannten und weiterer Gegenstände und entsprechender Rituale bereits vorhandene, nicht religiös genutzte, nun verlassene Räume explizit in *heilige Räume* des Hinduismus *situativ transformiert* werden können. Gewiss werden bei Gebäuden, die spezifisch als hinduistische Tempel gebaut werden, bereits die Mauern als Abgrenzung nach außen entworfen und konstruiert, vielfach auch dementsprechend z. B. rot-weiß gestreift bemalt, mit Turmaufbauten versehen und so weiter.

Dennoch sind es die von den Angehörigen der Religion gesetzten Grenzen von Innen und Außen, von Vorher, Jetzt und Nachher, sowie die Ausgestaltung vom Zentrum her, die einen Raum zum (ihnen) heiligen Raum machen: Im Moment der Ausgestaltung und des Prozesses der heiligen Zeremonie in, für und durch die heilige Gemeinschaft *wird der Raum ausgehend von seiner symbolisch religiösen qualitativen Mitte her heilig*. Die genannte Mitte kann die geschmückte und geweihte Shiva (oder Vishnu, Ganesha etc.) Statue konkret oder abstrakt ausgestaltet im Hinduismus sein, wie es im Christentum die Bibel, dann für den eigentlichen Prozess der Abendmahlskelch mit Patene, Brot und Wein ist, im Islam das Wort des Korans und das Gebet oder die Torarolle im Judentum.

Bemerkenswert ist bei heiligen Räumen in vielen Religionen, dass davon ausgegangen wird, dass ein zentrales Moment der Heiligkeit auch in physischer Form in dem Raum vorhanden ist, auf das sich die Heiligkeit konzentriert und von dem sie ausgeht. Der Islam als in diesem Sinn weitgehend ungegenständliche Religion bildet dabei tendenziell eine Ausnahme; es ist eher der Klang des Wortes, der den Raum eines Moscheegebäudes erfüllt.

Innerhalb eines katholischen Kirchengebäudes kann es sich um eine Reliquie handeln, die sowohl die kausale wie fundamentale Begründung für die Heiligkeit des Raums liefert, als auch gleichermaßen ihre eigene Heiligkeit in den Raum hineinstrahlt, so dass eine für Lebende wie auch Verstorbene heilbringende Wirkung von ihr ausgeht. Analog dazu kennt der Buddhismus, besonders in seiner Mahayana- und Vajrayana-Richtung, Ausstrahlungen solcher Heiligkeit, die von erleuchteten Meistern, einer mit Buddha oder Buddhas Lehre verbundenen Substantialität ausgeht. Auch dem Islam in seinen mystischeren Formen ist die Vorstellung nicht fremd, dass die Heiligkeit als Segensmächtigkeit (*barakat*) von einer verstorbenen heiligen Person ausstrahlt. Der Raum selbst erhält seine Atmosphäre der Heiligkeit in diesen Fällen also von einem Gegenstand ausgehend, bei dem es sich zumeist um verstorbene Perso-

¹ Limacher 2021.

nen, Teile oder mit dieser Person in Verbindung zu bringende Gegenstände handelt.

Deutlich abstrahiert findet sich der Gedanke in Theravada-Tempeln, die einen Ableger von dem Bodhi-Baum haben sollen, unter dem Buddha sein Erwachen gefunden habe, oder zumindest auch ein Schriftstück von ihm, oder Statuen, die seine Gestalt und damit sein Wesen verkörpern.

3. Legitimierung religiöser Kunst im heiligen Raum

Bisher wurden viele Komponenten genannt, die in Hinblick auf das Verständnis von Kunst und künstlerischen Möglichkeiten der Gestaltung im Raum weiterführend sind. Es wird deutlich, dass zunächst bei allen heiligen Räumen eine Transzendenzvorstellung die Voraussetzung bildet, um sie grundsätzlich als heilig zu verstehen. Des Weiteren zeigt sich, dass jede Religion jedoch ihr eigenes Verständnis von Transzendenz hat und dementsprechend auch ein eigenes Verständnis, was für sie heilig ist und daraufhin, was für sie ein heiliger Raum bedeutet. Zudem wurde anschaulich, dass innerhalb der Religionen selbst heilige Räume von nicht heiligen Räumen explizit und zumeist definitiv abgegrenzt sind.

Weiterhin wird deutlich, dass heilige Räume von der *Bedeutung* aus bestimmt werden, die ihnen innerhalb der Religionen zugedacht wird. Damit werden die Räume von den Religionen aus festgelegt und *begründet*: Dieser Raum ist – aufgrund dieses Ereignisses oder des Mythos, der Offenbarung des Korans und der daraus abgeleiteten Religion, des Wirkens Christi in der Welt und der daraus abgeleiteten Sakralität etc. – zumindest zu dieser Zeit und unter diesen Umständen heilig. Zudem können heilige Räume auch im Freien sein, wie in der Gegenwart die Westmauer für das Judentum; sie können spezifisch für religiöse Anliegen gebaut worden sein, oder sie werden entsprechend modifiziert. Die Modifikation geschieht auf der Grundlage der jeweiligen Religion und ihrer Bestimmungen.

Unter diesen *expliziten und definitiven* Voraussetzungen, des Bewusstseins um Zentrum, Begründung und Abgrenzung gegenüber anderen religiösen Vorstellungen oder auch der säkularen Welt, können Hindutempel, Synagogen oder Kirchen in Moscheen umgestaltet werden, Kirchen in Synagogen oder Lagerhallen, die dann wieder zu Kirchen werden; auch können Fabrikgebäude zu Moscheen oder Hindutempeln werden, oder Moscheen zu Museen und schließlich wieder wie die Aya Sofya zu Moscheen. Entscheidend sind also Definition und Bestimmung aus der religiösen Binnensicht heraus und die entsprechenden notwendigen Voraussetzungen an religiös aufgeladenen Gegenständen oder Prozessen. Dieses Innen meint gleichermaßen die Personen, die dem

Gebäude ihren heiligen Sinn geben, transformieren oder wieder nehmen können, ebenso wie das Innere, was das Gebäude – über die Anwesenden hinausgehend – statisch oder im Prozess zum Heiligen macht: die Shivastatue, der Abendmahlskelch, die Tora-Rolle etc. Zwischen den beiden Polen der Abtrennung mit spezifischer heiliger Sinngebung und dem Zentrum, durch das die Heiligkeit symbolisiert und verkörpert wird, befindet sich gleichsam der Raum, in dem sich künstlerische Gestaltung vollziehen kann.

Vom Bronzegießer einer Shivastatue wird erwartet, dass er im künstlerischen wie religiösen Sinn eine möglichst ästhetisch perfekte und zugleich religiös aufgeladene Statue erstellt, ohne dass dabei ein Ornament oder Schriftzug verwendet werden muss. Demgegenüber erwartet man – wenn möglich – ornamentale und kalligraphische Vollkommenheit neben architektonischen Meisterleistungen beim Bau einer Moschee, die, wie erwähnt, demgegenüber keinesfalls ein plastisches Kunstwerk beinhalten darf, das im Entferntesten an ein Lebewesen erinnern könnte.

4. Sinnentsprechende Gesamtgestaltung des heiligen Raums

Architektonisch gesehen können in die Gesamtgestaltung des konstruierten, also zumeist: gebauten, heiligen Raums hinein primäre wie sekundäre oder gar tertiäre Aussagen der jeweiligen Religionen ausgestaltet werden. Elementar ist zunächst die Grundform. Im Kuppelbau, insbesondere im Zentralkuppelbau z. B. bei Kirchen und daraufhin auch bei Moscheen, kann die Zentrierung plastisch mit in die Architektur aufgenommen werden, auch wenn das Gebäude selbst eine rechteckige Form hat wie etwa der Petersdom. Das Rechteck wiederum kann *orientiert*, d. h. wörtlich wie bei Kirchen nach Osten ausgerichtet sein, dann aber auch zur bereits erwähnten Kaaba im Islam zeigen, nach Jerusalem im Judentum, oder nach Westen, um den morgendlich von Osten einfallenden Sonnenstrahl aufzunehmen wie bei altägyptischen Tempeln. Beim Rechteck kann auf zwei besondere Formen verwiesen werden: das Quadrat, das auf seine Weise wiederum eine Zentrierung erlaubt, insbesondere, wenn es eine Kuppel trägt, – die Symbolik von Erde als Quadrat und Kuppel als Himmelszelt liegt in diesem Fall nahe; oder spezifisch für das Christentum, dass die Kreuzform mit eingebaut wird, die auf das Kreuz Christi verweist. Bei der architektonischen Kreuzform können beide Arme gleich lang sein und sich in der Mitte treffen, oder aber das Hauptschiff ist länger als das Querschiff und beide treffen sich am nach Osten verlagerten Altar. Ausrichtung und Zentrierung sind dabei zwei wesentliche Momente, die architektonisch gemäß dem Inhalt der Religionen

künstlerisch gestaltet werden können. Beide Faktoren können z. B. im Kuppelbau miteinander verbunden werden.

Architektonisch findet sich die Möglichkeit, auch einzelne, nicht periphere Momente der Religionen quasi mit in das Gebäude einzubauen. So können vier Stufen bei buddhistischen Gebäuden auf die vier Wahrheiten der buddhistischen Lehre deuten, oder acht Ringe eines Turms auf den Edlen Achtfachen Weg, der zum Nirvana führt. Im Christentum wird entsprechend die Vierzahl als die Zahl der Evangelisten, die Zwölf als die der Apostel, die Drei als die Zahl der Trinität und so weiter architektonisch verwirklicht.

Bedeutsamer ist in diesem Zusammenhang jedoch die innere künstlerische Ausgestaltung des heiligen Raums. Hierbei haben die Angehörigen der Religionen in hohem Maße insbesondere durch die Malerei und Innenausstattung die Möglichkeit, Inhalte ihrer Vorstellungen zum Ausdruck zu bringen. Auf die Sonderstellung des Islams wurde schon hingewiesen: Die Symbolwelt des Islams ist weitgehend abstrakt und ungegenständlich. Das betrifft die gesamte Gestaltung des Islams im engeren Sinn, die kein Opferritual im Mittelpunkt hat, keine Bilder verwendet und auch weitestgehend auf Gegenstände in der gesamten rituellen Religionsausübung verzichtet.

Religionen, die keine Einschränkung in der bildnerischen Darstellung haben, gestalten mitunter den gesamten heiligen Raum mit ihrem Bilderkanon aus. Das kann etwa für die Tempel des Theravada-Buddhismus in Thailand zutreffen, wenn gemäß dem Kanon sowohl Episoden aus Buddhas Leben oder auch seiner früheren Leben dargestellt werden, den Weg zum überzeitlichen Nirvana und die jenseitigen Welten als zeitbedingte Höllen oder Himmel. Darüberhinausgehend bietet die orthodoxe christliche Konfession mit der Ikonostase eine Bilderwand, die den Raum der Glaubenden vom Allerheiligsten gleichermaßen abtrennt und beide Sphären miteinander verbindet. So kann die gesamte Kirche mit Themen der Religion bemalt werden, die auf die himmlische Welt verweisen und den Partizipierenden Zugang zu ihr verschaffen. In diesem Fall wird ein sakraler, eigentlich schon transzendenter Raum des Priesterkultes definitiv abgesondert, aus dem heraus in den allgemeineren heiligen Raum der Glaubenden als zu beweihräuchende menschliche Ikonen Gottes gewirkt wird.

Die Interpretationen und das Verständnis der Bemalungen der als Beispiel gewählten Räume kann bei einer differenzierten Analyse vielgestaltig sein: Zunächst wird das überzeitliche religiöse Geschehen wie auch der überzeitliche Raum im heiligen Gebäude anschaulich sichtbar gemacht. In symbolischer Weise wird gezeigt, wie der Raum der Trinität, der Heiligen, der Höllen oder des Buddhageschehens aussieht. Im weltlich heiligen Raum der orthodoxen Kirche oder des theravada-buddhistischen Tempels wird der überweltlich transzendente Raum gewissermaßen vor Augen geführt, gleichsam als *demonstratio ad oculos*.

Bemalungen können intentional mit Mahnung und Ermutigung verbunden sein, den von der Lehre der Religion aus gesehen falschen Weg nicht zu gehen, sondern den richtigen Weg zu verfolgen. Weiter geht ein Verständnis, das die religiös überzeitlich-räumliche und damit sowohl höher als auch tieferliegende Wirklichkeit in die zeitliche-räumliche Gegenwart hinein Holt, so dass diese Gegenwart dadurch an der überzeitlichen Dimension Anteil hat. Auf die Betrachtenden bezogen bedeutet dies, dass sich die entsprechende Person partiell vor oder gar ganz in dieser übergeordneten Wirklichkeit befindet, soweit sie den entsprechenden Raum betritt. Damit wäre das letzte und eigentliche religiöse Ziel erreicht. Das für die Religion jeweils Heilige wird in diesem Raum als präsent und in diesem Sinn wirklich, real, umgesetzt und kann dadurch von den im Raum befindlichen Personen interaktiv erfasst werden: Sie lassen den profanen Raum zurück und treten im heiligen Raum in Beziehung zur Heiligkeit. Sie kontaktieren die im Raum präsente Heiligkeit aktiv, etwa mit ihren Gebeten, und lassen sich zugleich von ihr bestimmen.

Aus diesem Ziel heraus lässt sich die Aufgabe der Kunst in heiligen Räum ableiten: Durch die künstlerische Gestaltung soll der Weg zur Erfahrung der Heiligkeit in möglichst angemessener und überzeugender Weise vollzogen werden können. Dieses Anliegen richtet sich an die einzelne Person ebenso wie an die Gemeinschaft und ist damit intentional religiös auf das Ziel hin bezogen, dessen Verwirklichung durch das Kunstwerk nahegelegt werden soll.

Bei den genannten Religionen und Konfessionen wird mitunter eine gewisse Vollständigkeit angestrebt, so dass etwa in den Ikonenwänden oder auch in den buddhistischen Darstellungen jeweils möglichst die gesamte Lehre in ihrer Geschichte, Tiefendimension und Intention dargelegt wird. Der ganze Innenraum steht der Kunst zur Verfügung, für Malereien insbesondere die Wände, manchmal aber auch Nischen und Torbögen, die den Kunstwerken zusätzlich plastische Wirkung geben. Dass mitunter auch weltliche Machtinteressen der Mäzene eine Rolle spielen können, soll nicht ausgeschlossen werden. Die grundsätzliche innerreligiöse Bedeutung ist jedoch auf die Überweltlichkeit ausgerichtet, die in diese Welt hineinwirken und präsent gemacht werden soll.

In den beiden ebenfalls als Beispiel genannten Religionen Islam und Hinduismus stehen sich zwei Pole gegenüber, die in Bezug auf andere Religionen punktuell Analogien finden: Innerhalb der einen Religion des Christentums gibt es eine Bandbreite von der bis in die letzte Fläche kunstvoll ausgemalten Kirche, deren Bilder als Ikonen typisiert und kanonisiert sind, bis hin zur protestantischen, insbesondere der darin am weitesten gehenden calvinistischen Kirche, in der ein eher leerer weißer Gottesdienstraum nur im analogen Sinn zu heiligen Räumen im eigentlichen Sinn verstanden und sich auf wenige, einfach gestaltete Gegenstände wie Abendmahlseschirr, Bibel und Kreuz konzentriert wird, während die Kunst in den profanen Bereich verwiesen ist. Ebenso steht im Buddhismus einem im höchsten Maße kunstvoll bildnerisch ausgestalteten Theravada-Tempel, wie er sich z. B. auch in Bangkok vielfach findet,

ein Raum für Zen-Meditation gegenüber, der praktisch leer sein kann und damit hilft, sich auf die Leerheit (Shunyata) einzulassen.

5. Heilige Areale

Eine weitere Kategorie des heiligen Raums bilden ganze Tempelstädte oder z. B. die altägyptischen Nekropolen, bei denen ein weit gefasstes Areal zum eingegrenzten Raum der Heiligkeit wird. Auch bei diesen umfangreichen heiligen Arealen finden sich vielfach Abgrenzungen, etwa die Mauern von Angkor Wat (Kambodscha) oder die exakte Abgrenzung der Shwedagon Pagode (Yangoon/Myanmar), die letztlich ebenfalls eine Ansammlung von Stupas umfasst, die sich im Umkreis der goldenen Pagode im Mittelpunkt befinden. In diesem Areal kann durchaus ein Picknick abgehalten werden. Verbindlich ist jedoch die Erwartung, dass schickliche Kleidung getragen wird. Es liegen Tücher bereit, die denjenigen gereicht werden, die für das Verständnis dieses heiligen Areals zu freizügig gekleidet sind, – und sollte jemand dieses Angebot beim Hineingehen in den heiligen Bezirk fahrlässig ignorieren, so wird sie oder er höflich aber bestimmt gebeten, sich gemäß dem dort erwarteten Anstand zu bedecken.

Das Bewusstsein, dass es sich bei den gesamten Arealen um durchstrukturierte, geordnete Räume gemäß des jeweiligen Verständnisses von Heiligkeit handelt, wird unter anderem durch die erwartete Kleidung verdeutlicht wie z. B. Ausziehen der Schuhe in Hinduismus oder Islam; bedecken der ‚Aura‘ im Islam, aber letztlich auch im Buddhismus, oder umgekehrt, der Oberkörper muss frei bleiben und dementsprechende (hinduistische) Tempelareale sind nur Männern zugänglich. Als Besonderheit eines umfangreichen islamischen heiligen Raums sollte noch auf das gesamte Areal um die Kaaba von Mekka verwiesen werden, das von Nicht-Muslimen nicht betreten werden darf.

6. Heiliger Raum und Frieden

Was *Frieden* innerhalb von Religionen meint, ist unterschiedlich. Wörter wie Shanti, Schalom, Salam etc. implizieren je nach Religion unterschiedliche Bedeutungen. Es ist bemerkenswert, dass dem je eigenen Friedensbegriff in heiligen Räumen ein besonderes Gewicht zukommt, denn die Gebäude und Areale, selbst die improvisierten Räume im Freien sollen im Allgemeinen auch kunstvolle Gestaltungen sein, die ihre Art von Frieden für die Anwesenden vermitteln. Vielleicht ist es nicht nur die Würde, sondern auch gerade dieser jeweilige Friede, der – insbesondere von Außenstehenden – nicht gestört werden darf.