

Zukunftsvisionen von Kirche und ihre Verräumlichung

Beispiele aus Vergangenheit und Gegenwart

Albert Gerhards

1 Die Utopie der Kirche

Am Beginn des christlichen Sakralbaus steht nicht gebaute Architektur, sondern die metaphorische Rede vom „Haus aus lebendigen Steinen“ (1 Petr 2,5; Eph 2,19–22). Gleich, ob es sich um Welterbestätten oder um schlichte Dorfkirchen handelt, haben Kirchengebäude ihre Seele nicht aufgrund einer besonderen Architektur oder künstlerischen Ausstattung, sondern aufgrund der Beseelung, die Frucht der Gott-menschlichen Begegnung in ihnen ist.¹ Dennoch spiegeln Kirchengebäude und ihre räumliche Disposition durch die Zeiten hindurch das Selbstverständnis der Kirche wider, und zwar nicht nur in ihrer geschichtlichen Identität und präsentischen Struktur, sondern auch in ihrer visionären Zukunftsgestalt. Die Frage ist, ob und wie „Verräumlichung“ von Kirche – also ihre bauliche Repräsentanz – unter den Bedingungen der Nachmoderne funktionieren kann. Geht das noch an den klassischen Orten, also den Kirchenbauten von der Antike bis zur Gegenwart, oder braucht es Anders-Orte oder Nicht-Orte?

Für den französischen Theologen Michel de Certeau (1925–1986) ist einer der zentralen Ausgangspunkte der Theologie „das leere Grab Jesu, das die Präsenz des Auferstandenen und damit zugleich die Verifikation seines Evangeliums gerade dadurch festhält, dass es dessen Abwesenheit bezeugt“² – so Gerrit Spallek (* 1988). Weder die Topografie noch die geologische Beschaffenheit

¹ Vgl. A. Gerhards, Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen, Kevelaer 2011.

² G. Spallek, Die Stadt als Anderswo Gottes? Von Orten, Nicht-Orten und Nicht-orten, in: C. Bauer, M. A. Sorace (Hg.), Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau, Ostfildern 2019, 373–393, hier: 377 [Hervorhebung im Original].

machen das (wieder frei gewordene) Felsengrab zum Nicht-Ort, sondern dies geschieht erst unter Berücksichtigung der ganzen Konstellation:

„Es sind die Frauen am Grab und die übrigen Jüngerinnen und Jünger, die sich bei der Deutung des Geschehens von der Herausforderung dieses Ortes in einer Weise in Anspruch nehmen lassen, welche die hier aufklaffende Leerstelle offenhält. Sie können dies, weil es ihnen gelingt, die Leere des Grabes in Beziehung zu den Worten und Taten Jesu zu stellen.“³

Diese Leere wiederholt sich im Narrativ von der Himmelfahrt Jesu, die zur Initialzündung des Christentums wird. Das Fehlen Jesu schafft den Raum für seine Nachfolge:

„Das leere Grab wird zur Öffnung einer vielfältigen ‚Serie von Orten, Werken und historischen Konstellationen‘, die bis heute geöffnet geblieben ist, weil sie immer noch, ‚kurz gesagt, Gläubende ‚zulässt‘.“⁴

Nach Ulrich Engel (* 1961) verdankt die Kirche ihren Ursprung letztlich einer Verlusterfahrung: „der Erfahrung des abwesenden Gottes-Körpers, theologisch: der Gottesverlassenheit“⁵.

Wie ist nun mit der Spannung zwischen dem Vermissten Gottes und seiner versprochenen Allgegenwart umzugehen? Welche Konsequenzen hat das für die „Verortung“ von Kirche als Raum für die Gott-menschliche Begegnung? In seiner theologischen Ästhetik des Raumes fragt Sigurd Bergmann (* 1956):

„Wenn Gottes Ubiquität (die globale Anwesenheit) immer noch zu den wesentlichen Codes des Glaubens gehört, und wenn das Werk des menschengewordenen Sohnes und des lebenspendenden Geistes immer noch in der Schöpfung stattfindet, und dies nicht nur privat oder nur im allgemeinen geglaubt wird, ergibt sich die Frage, was es bedeutet, dass Gott hier und heute im urbanen

³ Ebd., 377f.

⁴ Ebd., 378 – mit wörtlichen Zitaten aus: M. Certeau, *GlaubensSchwachheit*, hg. von L. Giard, übersetzt von M. Lauble (Religionskulturen 2), Stuttgart 2009, 178.

⁵ U. Engel, *Politische Theologie „nach“ der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida & Co.*, Ostfildern 2017, 158, hier zit. nach: Spallek, *Die Stadt als Anderswo Gottes?* (s. Anm. 2), 378.

Raum handelt? Kurz gesagt: Wo und wie ‚findet Gott statt‘? Wo nimmt Schwester Geist selbst ihre Wohnung? Wo ist sie zu Hause? Wie beheimatet sich Gott in der spätmodernen Stadt?“⁶

Bergmann plädiert dafür, dass sich Theolog(inn)en „frei in der Mitte der Welt, zwischen Himmel und Erde“, bewegen und – ohne eine „Kartographierung des Heiligen Geistes“ zu versuchen oder zu versprechen – der Frage nachspüren, „wo Gottes Geist heute seine Wohnung nimmt“.⁷

Ist der Ort der Erfahrung von Kirche der Zukunft damit die Utopie, der Nicht-Ort? Werden die klassischen Manifestationen des Selbstverständnisses der Kirche und ihrer Sendung damit obsolet? Eins ist gewiss: Die Entwicklung vor allem der römischen Kirche in den letzten Jahrzehnten gibt Anlass zu ernsthaftem Nachdenken über die Art und Weise ihrer Verortung in der Gesellschaft von heute, in die hinein sie gesandt ist.

2 Kirchenbau als Symbol: Antizipation oder Surrogat?

Selbstverständlich benötigten die ersten Christen Räume für ihre regelmäßigen Versammlungen, wie schon die Apostel für das Abschiedsmahl Jesu das Obergemach, das in der Pfingsterzählung wiederum eine Rolle spielt. Die Judenchristen gingen in Jerusalem zunächst noch in den Tempel zum Gebet und nahmen am Synagogengottesdienst teil. Nach der Trennung von Synagoge und Kirche und dann endgültig in den heidenchristlichen Gemeinden entstanden erste Hauskirchen, die sich schon in der Zeit vor der Konstantinischen Wende zu eigenen Kirchengebäuden entwickelten.⁸ Die

⁶ S. Bergmann, Raum und Geist. Zur Erdung und Beheimatung der Religion – eine theologische Ästhetik des Raumes (Research in Contemporary Religion 7), Göttingen 2010, 151.

⁷ Wörtliche Zitate aus: ebd., 21; vgl. Spallek, Die Stadt als Anderswo Gottes? (s. Anm. 2), 378.

⁸ Vgl. S. Kopp, Der liturgische Raum in der westlichen Tradition. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts (Ästhetik – Theologie – Liturgik 54), Wien – Münster 2011, 17–20; A. Gerhards, Liturgie in den ersten Jahrhunderten, in: J. Bärsch, B. Kranemann (Hg. in Verbindung mit W. Haunerland, M. Klöckener), Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Ent-

Sakralarchitektur des Christentums hat zwar ihre Berechtigung als notwendige architektonische Hülle für die Versammlungen der Jünger(innen) Jesu auf ihrem irdischen Pilgerweg, steht insofern aber unter einem eschatologischen Vorbehalt. Dieser manifestiert sich in der Vision des Himmlischen Jerusalem, der kommenden Stadt, die nicht von Menschenhand erbaut ist (vgl. Offb 21,2–4). Es ist eine Stadt mit offenen Toren ohne Tempel, denn Gott und das Lamm in ihrer Mitte sind ihr Tempel und ihre Leuchte (vgl. Offb 21,22f.).⁹

Es kann nicht verwundern, dass seit Beginn des monumentalen Kirchenbaus die Bildsymbolik der Johannesapokalypse für den christlichen Sakralbau gleichsam als dessen Legitimation eine zentrale Rolle gespielt hat. Dieser unterscheidet sich vom klassischen Sakralbau vor allem dadurch, dass er kein Gegenüber zur Gottesdienstgemeinde bildet, sondern diese umschließt und somit die Stadt als Lebensraum rituell inszeniert. Zwar gibt es seit früher Zeit den Zentralbau in seinen unterschiedlichen Bestimmungen als Mausoleum, Baptisterium, „Pfalkapelle“ (Aachen) oder in nicht geklärter Funktion wie S. Stefano Rotondo in Rom als Symbolort des Himmlischen Jerusalem; demgegenüber blieb aber die Basilika als zunächst profaner Bautyp für den Kirchenbau im Westen beherrschend. Entgegen der Memorialfunktion des Zentralbaus stand hier die Dienstfunktion als Versamlungs- bzw. Aktionsraum (Prozessionskirche) im Vordergrund. In der Doppelanlage der Jerusalemer Grabeskirche von Martyrion und Rotunde ist dies vorgebildet. Die byzantinische Kreuzkuppelkirche (Hagia Sophia) kombiniert beide Gebäudetypen miteinander. Im Westen finden sich ähnliche Kombinationen aus unterschiedlicher Zeit, wie St. Gereon in Köln oder Neu-St. Peter in Rom.

Jede Zeit hat auf ihre Weise der Vision des Kommenden Ausdruck verliehen: Die Spätantike in den Mosaiken der Triumphbögen und Apsiden, das Frühmittelalter durch die vieltürmigen Gottesburgen, das Hochmittelalter durch seine Lichtsymbolik, der Barock durch seine illusionistischen Deckenfresken usw. Es stellt sich die

wicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, Bd. 1: Von der Antike bis zur Neuzeit, Münster 2018, 83–153, bes. 98–103.

⁹ Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Stadtvision vgl. M. Ebner, *Das Urchristentum in seiner Umwelt 1: Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen* (GNT 1,1), Göttingen 2012, 56–65.

Frage, ob die materialisierte Vision des Kommenden noch als bleibende Spannung erfahren wurde in dem Sinn, dass die *ecclesia peregrinans*, die pilgernde Kirche, mit der *ecclesia triumphans*, der triumphierenden Kirche (des Himmels), während dieser Weltzeit nicht identisch ist, oder ob die Bilder der Verheißung oft nicht doch allzu sehr als Alibi und Surrogat verfälscht worden sind.

Die bauliche Repräsentation der Zukunftsvision von Kirche ist intentional immer auch eine Anfrage an ihre Gegenwartsgestalt, ein Appell zur Wahrhaftigkeit und Orientierung am *mandatum Christi*, der freilich leicht in Vergessenheit gerät. Darum hat es in der Geschichte des Kirchenbaus und der christlichen Kunst wiederholt Gegenbewegungen gegeben, die der *repraesentatio gloriae* die *commemoratio miseriae* entgegenhielten. Die Gründe dafür sind nicht nur äußerlich, sondern liegen im Inneren der christlichen Gotteserfahrung und Theologie, ihrer kenotischen Struktur und der Unausdrückbarkeit dessen, dem doch Ausdruck zu verleihen ist.

3 Illusion und Desillusionierung – der permanente Bilderstreit

Die Ambivalenz des religiösen Bildes als Veranschaulichung des Unsichtbaren liegt in der Versuchung, Darstellung und Dargestelltes in eins zu setzen. Dies führte zum großen Bilderstreit im ersten Jahrtausend, zum Bildverzicht bei den Zisterziensern über die Bilderstürme der Reformationszeit bis hin zur Ästhetik der Leere im 20. Jahrhundert.¹⁰ Das Bilderverbot wurde im Christentum zwar selten wörtlich befolgt, die Gefahr des falschen Bildergebrauchs – nicht zuletzt auch die Angst vor der Macht des Bildes – war aber immer latent zugegen. Demgegenüber wurde das Wort – genauer: das durch Verkündigung vermittelte und durch christliche Lebenspraxis ratifizierte Wort Gottes – als Kriterium ins Feld geführt. Lange vor dem *sola scriptura* Martin Luthers (1483–1546) formulierte Thomas von Aquin (1225–1274): *Visus, tactus, gustus, in te fallitur, sed auditu solo tute creditur*.¹¹

¹⁰ Vgl. A. C. Oellers, Das Bild im Kirchenraum und seine ästhetische Bewertung durch die Kunstgeschichte, in: A. Gerhards, A. Poschmann (Hg.), Liturgie und Ästhetik, Trier 2013, 83–114.

¹¹ Zit. nach: J.-H. Tück, Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. 2009, 258–274, hier: 260.

Die Materialisierung unsichtbarer Wirklichkeit, auch der der künftigen Kirche, birgt immer die Gefahr der falschen Darstellung in sich. Daher kennt die liturgische Tradition auch die Bilderverhüllung und den Verzicht auf festive Elemente in der Zeit, in der es um das Ganze geht: um die Verkündigung des Gekreuzigten. Durch Narrative und Rituale sollen starke innere Bilder entstehen, gegenüber denen die äußeren verblassen und sich nicht selten als unwahr erweisen.¹²

4 Ritualisierung des Raums als performative Vision

Wenn man die Sinngestalt, die „Seele“ eines bestimmten Kirchenraums erkunden will, muss man sich zunächst mit der Sakraltopografie befassen, d. h. mit der liturgischen Ordnung des Raums. Dabei ist zwischen der Binnen- und der Außentopografie zu unterscheiden. Mit der römischen Ordnung der Liturgie kam auch das Stationskirchenwesen in das Gebiet nördlich der Alpen. Gemeint ist damit die auf Jerusalem und Bethlehem zurückgehende Praxis der christlichen Bevölkerung, d. h. der Konvente, sich zu bestimmten Anlässen in einer bestimmten Kirche zu versammeln und in Prozession zu einer anderen zu ziehen. Mit der Errichtung repräsentativer Kirchengebäude an den heiligen Stätten durch Kaiser Konstantin (306–337) war diese Entwicklung, die bald darauf auch in Rom übernommen wurde, eingeleitet. Was im Stadtraum vorgebildet wurde, bildete sich mit der Zunahme der Altäre im Innenraum der Kirchen ab.¹³ Nun wurden die heiligen Stätten durch die Patrozinien der an bestimmten Stellen errichteten Altäre markiert. Dabei ging es nicht um bloße Kopie, sondern um freies Zitat unter Berücksichtigung der örtlichen Gegebenheiten.

Die für mittelalterliche Stiftskirchen typische Bauform war die Basilika mit eingezogenem Chor und Apsis. Dort stand der Haupt-

¹² Vgl. A. Gerhards, *Aisthesis und Poiesis. Grundzüge einer liturgischen Ästhetik*, in: Gerhards, Poschmann (Hg.), *Liturgie und Ästhetik* (s. Anm. 10), 12–27.

¹³ Vgl. F. Kohlschein, *Der mittelalterliche Liber Ordinarius in seiner Bedeutung für Liturgie und Kirchenbau*, in: ders., P. Wünsche (Hg.), *Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen* (LQF 82), Münster 1998, 1–24, hier: 15–21.

altar für die Kapitelsgottesdienste. An der Schnittstelle zwischen Schiff und Chor, abgetrennt durch den Lettner, befand sich ein weiterer Altar, meist dem hl. Kreuz geweiht. Dies waren die ersten „Volksaltäre“, da dort die Messen für die Gläubigen gefeiert wurden, sofern sie nicht einen eigenen Kirchenraum zur Verfügung hatten. So bildete der Raum den *Ordo* der zeitgenössischen Kirche und Gesellschaft ab und war zugleich Idealbild der *societas perfecta*.

Neben den ortskirchlich bezogenen Aufgaben kamen vielen Kirchen auch überregionale zu, z. B. als Wallfahrtskirchen.¹⁴ Die Wallfahrt war zwar nie ein rein religiöses Phänomen. Dennoch war sie zu allen Zeiten mit ihren unterschiedlichen Phasen des Aufbruchs, der Ankunft und der Rückkehr auch eine Lebensmetapher. Das Ziel, die Kirche am Wallfahrtsort, wurde zumal bei den Fernwallfahrten wie die Vision des Himmlischen Jerusalems ersehnt und erfahren, wovon Pilgerberichte aus Jerusalem oder Santiago de Compostela zeugen.

Pilgerfahrt und Totenmemoria hängen eng zusammen, denn am Zielort weiß man sich dem verehrten Heiligen nahe und vertraut sich seiner Fürbitte an. *Communio sanctorum* bedeutet zugleich Gemeinschaft der Heiligen und Gemeinschaft am Heiligen. Die Sakraltopografie der Kirchenräume wie auch des ganzen Stadtraums ist in frühmittelalterlichem Verständnis ein Abbild der Kirche auf dem Weg ihrer Vollendung, den sie in Gestalt der Stifts- und Klostergemeinschaften im Lauf des Kirchenjahres durchschreitet. Stundengebet, Prozessionen und Messe – als Konventmesse und an den vielen Altären – gewährleisteten die ununterbrochene Verbindung der *ecclesia peregrinans* mit der *ecclesia triumphans*, verkörpert in den Reliquien der Heiligen, deren Fürsprache im Himmel sich die Gemeinde versichert.¹⁵

¹⁴ In Bezug auf das Aachener Marienmünster vgl. A. Gormans, A. Marksches (Hg.), *Venite et videte. Kunstgeschichtliche Dimensionen der Aachener Heiligtumsfahrt*. Beiträge einer wissenschaftlichen Tagung des Institutes für Kunstgeschichte der RWTH Aachen in Zusammenarbeit mit der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen (ABPB 27), Aachen 2012.

¹⁵ Vgl. A. Odenthal, „Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes und das Tor des Himmels“ (Gen 28,17). Zur Genese der „Sakralität“ mittelalterlicher Kirchenbauten, in: M. Delgado, V. Leppin (Hg.), *Bilder, Heilige und Reliquien. Beiträge zur Christentumsgeschichte und zur Religionsgeschichte* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 28), Basel – Berlin 2020, 113–140.

Auffällig ist, wie früh schon bestimmte Opferkategorien und damit verbunden auch kultische Bräuche und Einrichtungen mit den Kulträumen in Verbindung traten. Was zunächst vor allem im Neuen Testament als Brechung verstanden wurde, wurde nun zunehmend wörtlich genommen. Die soteriologisch begründete Redeweise des Hebräerbriefes vom kultischen Opfer diente nun ekklesiologisch zur Legitimation eines hierarchisch gegliederten sazerdotalen Priestertums. Dementsprechend änderte sich die Architektur der Kirchengebäude durch eindeutige Zonierung des Kirchenraums.¹⁶

5 Die Kathedrale: Verkörperung der *societas perfecta*?

Mit dem aufstrebenden Bürgertum veränderte sich auch der geistliche Charakter der mittelalterlichen Stadt. Neue Formen traten in Konkurrenz zu den alten hinzu und verdrängten sie teilweise. Die Kathedrale, vorher vor allem die Kirche des Bischofs und der Kleriker, wurde zum Symbol der *societas perfecta*. Die Bildprogramme der großen Kathedralen und ihrer Ausstattung stellten oft das Idealbild der politischen Verhältnisse dar, das als Abbild himmlischer Präfiguration deklariert wurde. Weltliche und geistliche Macht fanden hier eine in der Wirklichkeit kaum erreichte Synthese.

In den zahlreichen Kapellen und Nischen schufen die Stände der Bürgerschaft ihre eigenen Orte, sodass die Kathedrale zum Darstellungsort einer idealen *civitas* in ihrer multiplen Einheit wurde.¹⁷

¹⁶ Vgl. A. Gerhards, Die Kirchen – Spiegel des Selbstverständnisses der Kirche. Überlegungen zur Inszenierung des Kirchenraums unter dem Gesichtspunkt klerikaler Macht, in: G. M. Hoff, J. Knop, B. Kranemann (Hg.), Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg (QD 308), Freiburg i. Br. 2020, 19–41.

¹⁷ Zu diesem komplexen Thema vgl. G. Boselli (Hg.), La cattedrale. Atti del XVI - Convegno liturgico internazionale Bose, 31 maggio – 2 giugno 2018, Magnano 2019; dazu A. Gerhards, Architektur der Nähe. Das Konzept der Kathedrale, Erfahrungen von Gemeinschaft, in: KuKi 81 (2018) 34–39.

6 Zukunftsvisionen in der klassischen Moderne

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts setzte eine Revolution im Kirchenbau ein, die ekklesiologische Wurzeln hatte.¹⁸ Sie lässt sich mit dem bekannten Zitat von Romano Guardini (1885–1968) charakterisieren: „Die Kirche erwacht in den Seelen.“¹⁹ Im Kirchenbau konkurrierten unterschiedliche Konzepte miteinander.

6.1 Der christozentrische Kirchenraum

Der christozentrische Kirchenraum und die ihm entsprechende christozentrische Kirchenkunst²⁰ entsprachen einer Aufbruchsbewegung nach dem Ersten Weltkrieg (1914–1918), die kirchlicherseits mit der Einführung des Christkönigsfestes im Jahr 1925 ihren Höhepunkt erfuhr. Der in dieser Zeit verbreitete Gemeinschaftsgedanke war dabei vorherrschend. Im Gegensatz zum protestantischen Einheitsraum, der Predigtkirche, wurde ein katholischer Einheitsraum kreiert, der ganz auf den über einem Stufenberg sich erhebenden und durch Lichtführung ausgezeichneten Altar als „Augen- und Herzpunkt möglichst für alle“ bezogen sein sollte. Theologische Grundlage für diese neue Raumgestalt war die Schrift „Christozentrische Kirchenkunst. Ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk“ des Kölner Priesters Johannes van Acken (1879–1937) von

¹⁸ Zum Folgenden vgl. A. Gerhards, *Die Aktualität der Avantgarde. Katholische Liturgie und Kirchenbau von 1900 bis 1950 – The Relevance of the Avant-Garde. Catholic Liturgy and Church Architecture From 1900 to 1950*, in: W. J. Stock (Hg.), *Europäischer Kirchenbau 1900–1950. Aufbruch zur Moderne – European Church Architecture 1900–1950*, München u. a. 2006, 70–89.

¹⁹ R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, Mainz 1922, 1. – Zur theologischen und zeitgeschichtlichen Einordnung dieses Zitats vgl. S. Winter, „Die Kirche erwacht in den Seelen“ und „Die Lebenden haben Recht“. Ausgewählte Skizzen zum Zusammenhang von Liturgieverständnis, Geschichts- und Kirchenbildern der Liturgischen Bewegung(en) des 20. Jahrhunderts, in: A. Gerhards, B. Kranemann (Hg.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte in neuem Licht* (QD 289), Freiburg i. Br. 2018, 248–279, bes. 254–262.

²⁰ Dazu und zum Folgenden vgl. W. Zahner, *Raumkonzepte der Liturgischen Bewegung*, in: A. Gerhards, T. Sternberg, W. Zahner (Hg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie* (Bild – Raum – Feier 2), Regensburg 2003, 70–94.

1922. Er sah als ideale Bauform den Zentralraum an, in dessen Mitte der Altar zu positionieren sei: „Der Altar als der mystische Christus soll der Ausgangspunkt und gestaltende Mittelpunkt des Kirchenbaus und der Kirchengestaltung sein.“²¹ Dominikus Böhm (1880–1955) und Martin Weber (1890–1941) gestalteten Kirchenbauten nach diesen Vorstellungen. Eine Variante dieser christozentrischen Räume war der Typ der Messopferkirche, wie Dominikus Böhm ihn unter anderem in St. Peter und Paul in Dettingen 1927 verwirklicht hat. Böhm schrieb in der Denkschrift zur Einweihung: „Das ganze Raumsehn findet seine Erfüllung in der Opferstätte.“ Die künstlerische Inszenierung und die Lichtführung von oben dienten der theatralischen Inszenierung des Altars, die den Zweck hatte, „die Gemeinde erst in die zur Mitfeier des heiligen Opfers notwendige Stimmung zu versetzen.“²²

6.2 Der theozentrische Kirchenraum

Unter der Überschrift „Das Licht leuchtet in das Dunkel und das Dunkel begreift es“ befasst sich Stefan Winter (* 1970) in seiner Monografie „Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi*“ mit dem Verhältnis von Raum, Licht und Leib in Rudolf Schwarz' Schrift „Vom Bau der Kirche“²³.²⁴ Schwarz (1897–1961) setzte sich kritisch mit den Zentralraumentwürfen des christozentrischen Kirchenbaus auseinander.²⁵ Für ihn hatte auch der christliche Zentralbau stets eine Ausrichtung:

²¹ J. van Acken, Christozentrische Kirchenkunst. Ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk, Gladbeck 1922, 3.

²² M. Pfeifer (Hg.), Sehnsucht des Raumes. St. Peter und Paul in Dettingen und die Anfänge des modernen Kirchenbaus in Deutschland. Dominikus Böhm, Martin Weber, Reinhold Ewald, Regensburg 1998, 12; vgl. Gerhards, Die Aktualität der Avantgarde (s. Anm. 18), 82.

²³ R. Schwarz, Vom Bau der Kirche, Salzburg ³1998 [Erstausgabe: Würzburg 1938].

²⁴ Vgl. S. Winter, Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi* (Theologie der Liturgie 3), Regensburg 2013, 237–288.

²⁵ Zum Folgenden vgl. A. Gerhards, Wo Gott und Welt sich begegnen (s. Anm. 1), 63–72.

„Die auf den Altar gerichteten Blicke durchschnitten den Rundraum, sein Schwerpunkt lag außerhalb seiner Peripherie, er war zu einem verhinderten Langbau geworden.“²⁶

Für Schwarz war wie für Romano Guardini der Altar nicht Mitte, sondern „Mittler und Schwelle zu Gott“. Die Grundform des christlichen Kultes besteht für ihn darin, dass ein Priester vor der Gemeinde vor Gott tritt und sich an diesen sich wendet *per Christum Dominum nostrum*.

„Dieser Gottesdienst ist nicht christozentrisch, sondern theozentrisch gebaut und eben deshalb schließt sich die Gemeinde, die ja des Herrn Leib ist, niemals zum Ring, sie kann es nicht tun, weil der Mensch ein *Geschöpf* ist, das niemals in sich bleibt, ein gerichtetes und geöffnetes Wesen. Es liegt in der menschlichen Gestalt ausgesprochen und ausgemacht, dass sie sich in die Ferne bezieht, sei es, sie schreitet dorthin, sei es, sie steht und schaut hinüber: im Stehen kommt ihr die Ferne entgegen, die der stille Stand herbeiruft.“²⁷

Im Unterschied zum christozentrischen Konzept, bei dem die Bewegung am Altar endet, überschreitet die Bewegung beim theozentrischen Konzept den Altar. Damit ist aber im Unterschied zur Messopferkirche eine theatralische Inszenierung des Altars obsolet. An die Stelle des Passionsbildes tritt in der Aachener Fronleichnamskirche die leere weiße Wand. Sie wird hier durch zwei zusätzliche Fensterpaare unterhalb des Fensterfrieses, der das ganze Schiff durchläuft, erhellt: gebaute negative Theologie. Romano Guardini kommentierte den Raum: „Das ist keine Leere, das ist Stille! Und in der Stille ist Gott. Aus der Stille dieser weiten Wände kann eine Ahnung der Gegenwart Gottes hervorblühen.“²⁸ In der Vorstellung von Guardini und Schwarz konstituiert die Gemeinde zusammen mit

²⁶ Zit. nach: ebd., 67.

²⁷ Zit. nach: ebd., 68 [Hervorhebung im Original].

²⁸ R. Guardini, Die neuerbaute Fronleichnamskirche in Aachen, in: Schildgenossen 11 (1931) 266–268, hier: 267, zit. nach: A. Gerhards, Der liturgische Raum – Kirchenbau im 20. Jahrhundert, in: ders., M. Struck (Hg.), Umbruch – Abbruch – Aufbruch? Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude (Bild – Raum – Feier 6), Regensburg 2008, 100–112, hier: 110.

dem Priester den heiligen Raum, wie dies bei den Prozessionen in der Liturgie tatsächlich der Fall ist. Fronleichnam ist ein gemeinsames Innehalten der vom Priester angeführten Prozession vor der Schwelle, die wesentlich durch das Licht konstituiert ist. Wie Winter in seiner Studie über Schwarz bemerkt, verstand dieser seine architektonischen Formen als „Horizonte, in deren unendlichem Hinblick das Gemeindeglied sichtbar wird: die Geschöpfe, eingetaucht in Gottes Licht.“²⁹

Ein besonderer Bau hinsichtlich des theologischen Konzeptes und entsprechender Lichtführung ist die Heilig Kreuz-Kirche in Bottrop von Rudolf Schwarz.³⁰ Man würde sie besser trinitarisch nennen, insofern ihre Parabelform und die Lichtführung eine Umkehrbewegung im Sinne eines interpersonalen Beziehungsgeschehens suggerieren. Durch die Glasfront am unteren Ende der Parabel gelangt man in das Innere, dessen bergende Konche mit dem Altar von oben her durch eine Lichtöffnung erhellt wird. Das Übersteigen des Raumes geschieht hier durch die Richtungsänderung in die Vertikale hinein. Das Heilig-Geist-Symbol im oberen Fenster weist freilich darauf hin, dass die hier gefeierte Eucharistie wesentlich Gabe Gottes ist, die in die Welt hineingetragen werden soll. So wendet sich die Dynamik nach dem *Ite, missa est* am Ende der Messe wiederum zum hellen Ausgang und damit zum Weltdienst hin mit Blick auf die von Georg Meistermann (1911–1990) gestaltete Spirale, die wie die Parabel ein Ewigkeitssymbol ist. Somit verweist dieser Bau, der eigentlich nur eine Variante der sieben Pläne aus dem Buch „Vom Bau der Kirche“ darstellen sollte, schon auf die in seinem siebten Plan angedeutete Vollendung, zu der hin die pilgernde Kirche aber stets unterwegs bleibt.

²⁹ Winter, Liturgie – Gottes Raum (s. Anm. 24), 285; vgl. dazu A. Gerhards, *Verus lucem? Lichtführung und liturgische Theologie in katholischen Kirchenbauten des 20. Jahrhunderts*, in: R. Liptau, T. Erne (Hg.), *Licht. Material und Idee im Kirchenbau der Moderne* (KBI 11), Weimar 2017, 121–128.

³⁰ Vgl. R. Schwarz, *Kirchenbau. Welt vor der Schwelle*, Regensburg 2007, 235–246 [Erstausgabe: 1960].

6.3 Communio-Räume

Im Grunde lässt sich ein großer Teil der Bemühungen um den modernen katholischen Kirchenbau als das Ringen um eine Raumgestalt beschreiben, die einerseits dem traditionellen katholischen Verständnis von Messfeier, andererseits den Ansprüchen einer tätigen Teilnahme der Gläubigen entsprechen sollten.³¹ Diese war ja seit dem von Papst Pius X. (1903–1914) im Jahr 1903 veröffentlichten Apostolischen Schreiben *Tra le sollecitudini*³² zur Kirchenmusik gefordert.

Eine adäquate Raumsituation schuf Emil Steffann (1899–1968) in seiner bekanntesten Kirche, St. Laurentius München-Gern. Hier umschließt eine Reihe von Rundbogenfenstern wie in einem Obergaden den Gemeinderaum, während die durch eine Apsis akzentuierte Stirnseite, in der der Synthronos steht, keine Öffnung aufweist.³³ Der Altar bildete stets die ideelle Mitte des Kirchenraums, wobei durch die Akzentuierung des Priestersitzes die Polarität von Wort und Sakrament von Anfang an eingeschrieben war.

Rudolf Schwarz schuf Anfang der 1950er-Jahre bei der Wiederherstellung der Trierer Liebfrauenkirche, einem einzigartigen frühgotischen Zentralbau, einen *Communio*-Raum, der die in den unterschiedlichen Vollzügen der Liturgie zum Ausdruck kommende Spannung von Zentralität und Longitudinalität, von Versammlung und Aufbruch, von Statik und Dynamik in einer Raumgestalt zur Darstellung bringt. Dies wurde im Zuge der jüngsten Sanierung des Raums aufs Neue deutlich.³⁴ Der Grundgedanke des sog. *Communi-*

³¹ Vgl. A. Gerhards, Räume für eine tätige Teilnahme. Katholischer Kirchenbau aus theologisch-liturgischer Sicht – Spaces for Active Participation. Theological and Liturgical Perspectives on Catholic Church Architecture, in: W. J. Stock (Hg.), Europäischer Kirchenbau 1950–2000 – European Church Architecture 1950–2000, München u. a. 2002, 16–33.

³² Papst Pius X., Motuproprio *Tra le sollecitudini* über die Restauration der Kirchenmusik vom 22. November 1903, in: ASS 36 (1903/04) 329–339; deutsche Fassung in: H. B. Meyer, R. Pacik (Hg.), Dokumente zur Kirchenmusik. Unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes, Regensburg 1981, 23–34.

³³ Vgl. T. Grisi, „Können wir noch Kirchen bauen?“. Emil Steffann und sein Atelier – „Possiamo ancora costruire chiese?“. Emil Steffann e il suo Atelier (Bild – Raum – Feier 15), Regensburg 2014, 180–185.

³⁴ Vgl. M. Schwarz, Rose – Kreuz – Krone. Die Liebfrauenkirche in Trier: Der Wettbewerb 1950, in: A. Tacke, S. Heinz (Hg.), Liebfrauen in Trier. Architektur

nio-Raums besteht darin, dass die eigentliche Mitte eines Kirchenraums weder dinglich noch personal zu fixieren ist, sondern sich letztlich nur als Beziehung beschreiben lässt. Christliche Liturgie ist in ihrem Wesen heilige Handlung, die in einem interpersonalen, letztlich gnadenhaften Geschehen besteht, das nur durch symbolisch-rituelle Erfahrung vollziehbar und erlebbar ist. Christus ist inmitten der Gemeinde, wenn das Wort Gottes in ihr verkündigt wird, wenn sie betet, singt und die Sakramente feiert, wie es die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) formuliert (vgl. SC 7).

Wesentlich für den *Communio*-Raum ist, dass er in der Mitte der Versammlung, die als solche den heiligen Raum konstituiert, einen Begegnungsraum aufweist. Dieser Raumtyp erwuchs erst aus der längeren Erfahrung mit der erneuerten Liturgie. Nach Vorbildern aus Großbritannien wurden in den 1990er-Jahren im deutschen Sprachraum erste *Communio*-Räume entwickelt, die seitdem weltweit Schule machen. Als prominentes deutsches Beispiel kann immer noch die St.-Christophorus-Kirche in Westerland auf Sylt von Dieter Baumewerd (1932–2015) gelten, die gerade mit ihrem Lichtführungskonzept den *communio*-Gedanken stützt,³⁵ doch kommen ständig neue, ähnlich geordnete Räume hinzu.

7 Zukunftsvisionen im postchristlichen Zeitalter

Die Zeiten volkskirchlicher Prädominanz sind endgültig vorbei. Im November 2018 fand in Rom ein Kongress des Päpstlichen Kulturates statt mit dem Thema „Wohnt Gott nicht mehr hier?“ Dabei wurden internationale Erfahrungen mit den überall obsolet gewordenen Kirchengebäuden ausgetauscht. Der Kongressband wird mit einem Beitrag des römischen Soziologen Luca Diotallevi (* 1959)

und Ausstattung von der Gotik bis zur Gegenwart (Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte 131), Petersberg 2016, 463–474; A. Gerhards, Die liturgische Einrichtung der Liebfrauenkirche in Trier durch Rudolf Schwarz, in: ebd., 475–483.

³⁵ Vgl. D. Baumewerd, Der *Communio*-Raum am Beispiel der St. Christophorus Kirche in Westerland auf Sylt, in: Gerhards, Sternberg, Zahner (Hg.), *Communio*-Räume (s. Anm. 20), 142–146.

eingeleitet, der von zwei gegensätzlichen urbanen Infrastrukturen ausgeht, die er mit den Begriffen der klassischen Antike *polis* und *civitas* bezeichnet. Die *polis* ist streng hierarchisch strukturiert. Die Religion hat hier ihren fest zugewiesenen Platz und dient der Staatsräson. Die *civitas* hingegen ist polyzentrisch, der Religion wird kein fester Platz zugewiesen, sie muss sich im freien Spiel behaupten, d. h., sich ihren Ort jeweils neu suchen.³⁶

Das Christentum wird wohl entweder nur als „heiliger Rest“ im Getto überleben oder im Inter-esse, im Dazwischen-Sein in und mit der pluralen Gesellschaft in der *civitas*, der es dann auf Augenhöhe begegnet und seinen Dienst aus christlicher Nächstenliebe in Freiheit anbietet. Das geht aber im Konkreten vor Ort. Hier können Kirchengebäude, wenn man sie nicht schon aufgegeben hat, ungeahnte Chancen bieten. Freilich werden sie oft dazu einen Transformationsprozess vom „Tempel“ zur „Agora“, zum Ort der Begegnung, erfahren müssen.

Als eine Art Laboratorium dieses neuen Raumes kann die vor rund 20 Jahren von Leo Zogmayer (* 1949) umgestaltete Kirche Maria Geburt in Aschaffenburg gelten.³⁷ Heute ist die zwar schon seit der klassischen Moderne bekannte „heilige Leere“ (St. Fronleichnam, Aachen 1930) aus prominenten Kirchenräumen vertraut, vor 20 Jahren war sie jedoch fast eine Revolution. Nach wie vor stellt sie aber eine Herausforderung dar: Wie füllt man einen gelichteten Raum? Gelingen kann dies nur, wenn sich eine Gemeinde mit der Kirchenraumsanierung buchstäblich auf den Weg macht. Dazu braucht es den freien Raum, der nicht ständig den Blick und den Weg verstellt und den Charismen in der Gemeinde freies Spiel lässt. Diese müssen freilich entdeckt und zugelassen werden. Die spielerische Kreativität, die sich in diesem Raum entfaltet, ist aber keineswegs beliebig. Sie dient vielmehr der Wirksamkeit der Zeichen, die

³⁶ Vgl. L. Diotallevi, *Lettura sociologica e pastorale del fenomeno della dismissione di chiese*, in: F. Capanni (Hg.), *Dio non abita più qui? Dismissioni di luoghi di culto e gestione integrata dei beni culturali ecclesiastici – Doesn't God Dwell Here Anymore? Decommissioning Places of Worship and Integrated Management of Ecclesiastical Cultural Heritage*, Rom 2019, 35–48.

³⁷ Vgl. Katholische Kirchengemeinde Maria Geburt Aschaffenburg (Hg.), *Voll Gott*, Regensburg 2019; M. Krauth, „Herr Pfarrer, gratuliere: Wir sind durch!“, in: Mün. 72 (2019) 377–381; A. Gerhards, *voll Gott. 20 Jahre Gemeindebildung in Aschaffenburg*, in: *Gottesdienst* 53 (2019) 185.

Ausdruck Gott-menschlicher Kommunikation sind, der Liturgie als „Heiliges Spiel“. Jedes Detail ist durchdacht, keines, auch nicht das kleinste, der Beliebigkeit überlassen. Dies würde in einem gelichteten Raum auch gleich als Störfaktor wirken. So entsteht im Zusammenspiel aller beteiligten Personen und Faktoren die Erfahrung einer Vision von *communio*, die hier als Verheißung glaubhaft wird und nicht nur leere Versprechung bleibt.

„Kirche bauen – Gemeinde bilden“ hieß 1996 ein Forschungsprojekt von Anja Künzel über neue Kirchen und Kirchenumgestaltungen im Bistum Aachen.³⁸ Damals war der volkskirchliche Rahmen im Rheinland noch einigermaßen gegeben. Das hat sich inzwischen grundlegend geändert. 2008 veröffentlichte ich mit dem Kölner Diözesanbaumeister Martin Struck (* 1957) den Band „Umbruch – Abbruch – Aufbruch?“³⁹. Optimistisch haben wir „Aufbruch“ an die letzte Stelle gesetzt. Angesichts der massenweisen Kirchenschließungen scheint es heute aber keinerlei Vision zukünftigen Kirche-Seins in architektonischer Gestalt mehr zu geben. In den Pastoralstrategien der meisten Bistümer tauchen Kirchengebäude – wenn überhaupt – nur auf der Soll-Seite auf. „Gott anderswo?“ lautet der Titel des anfangs zitierten Sammelbandes über Michel de Certeau (1925–1986). Er ist gewiss anderswo mehr als in manchen Epizentren kirchlicher Macht, er ist da, wo dem Geist Raum gegeben wird. Ich plädiere dafür, die „überflüssigen“ Kirchengebäude zu Anders-Orten der Gottesbegegnung zu machen. Das setzt aber einen Transformationsprozess von Gebäude *und* Gemeinde voraus, die sich als diakonische Gemeinde in Offenheit und Dialogbereitschaft gegenüber der Gesellschaft zu formieren hat.

Als jüngeres Beispiel einer solchen Umnutzung ist das eine der beiden prämierten Projekte des Wettbewerbs „Kirchengebäude und ihre Zukunft“ der Wüstenrot-Stiftung des Jahres 2016 zu nennen, das „Stadtteilzentrum Q1 – Eins im Quartier“ in Bochum-Stahlhausen.⁴⁰ Der Bau der 1960er-Jahre wurde für das neue Sozialzentrum einer Trägersgesellschaft durch einen winkelförmigen Anbau ergänzt.

³⁸ Vgl. A. Künzel, Kirche bauen – Gemeinde bilden. Zur Beziehung von Architektur, Kunst und Liturgie im Leben katholischer Pfarrgemeinden. Fünfzehn Skizzen aus dem Bistum Aachen, Darmstadt 1996.

³⁹ Gerhards, Struck (Hg.), Umbruch – Abbruch – Aufbruch? (s. Anm. 28).

⁴⁰ Vgl. Stadtteilzentrum Q1 – Eins im Quartier in Bochum-Stahlhausen. Umbau

Der ehemalige Altarraum der Kirche bildet nun als „Raum der Stille“ das Herz der Anlage. Er wird weiterhin auch als Gottesdienstraum der kleinen evangelischen Gemeinde genutzt; der kaum veränderte ehemalige Kirchenraum dient als Gemeindesaal und Veranstaltungsraum. Die Kirchengemeinde ist nicht mehr für sich isoliert, sondern mitten im Geschehen, im Inter-esse, im Dazwischen-Sein. Infolgedessen dient ein veränderter Sakralraum nicht zuletzt der Selbstfindung und möglicherweise sogar der Neukonstituierung der christlichen Ortsgemeinde selbst, indem sie sich mit dem Gebäude aus der Selbstgenügsamkeit in die Proexistenz emanzipiert. Wie mir berichtet wurde, hat der neue Sakralraum inmitten des sozialen Zentrums den kleinen Rest der Ortsgemeinde nach anfänglichem Schock zu einer ganz neuen Haltung im Gottesdienst inspiriert, von einer Konsumhaltung hin zu einer Haltung gesteigerter Achtsamkeit und zur Erfahrung von Gemeinschaft.

In seiner Einführung zum erwähnten römischen Kongress machte der Präsident des Päpstlichen Rates für die Kultur, Gianfranco Kardinal Ravasi (* 1942), am Beispiel des Pantheons in Rom auf den Unterschied zwischen einer Entwidmung (*desacralizzazione*) und einer radikalen Entweihe (*dissacrazione*) aufmerksam. Das Gebäude wurde 608 als paganer Tempel entwidmet und zur christlichen Kirche Sancta Maria ad Martyres umgewidmet. Heute ist es vor allem eine Touristenattraktion und dennoch eine Kirche. Daraus folgt das Postulat: Eine *dissacrazione* darf nur Ultima Ratio sein. Der klassische kirchliche Gebrauch ist nicht alleiniges Kriterium für Erhalt oder Abstoßung einer Kirchenimmobilie.⁴¹

Nicht von ungefähr suchen erstaunlich viele Menschen im Urlaub Kirchengebäude auf. Die anhaltende touristische Attraktivität von Kirchengebäuden kann man als Nebenprodukt einer Eventkultur abqualifizieren. Man kann sie aber auch als Symptom für tiefer liegende Bedürfnisse oder gar Sehnsüchte betrachten. Dieser Frage ist der evangelische Theologe Thomas Erne (* 1956), Direktor des Marburger Kirchbauinstituts, nachgegangen. Er fragt in Bezug auf die Besucheranstürme:

mit Nutzungserweiterung, in: Wüstenrot Stiftung (Hg.), Kirchengebäude und ihre Zukunft. Sanierung – Umbau – Umnutzung, Ludwigsburg 2017, 110–115.

⁴¹ Vgl. G. Ravasi, Tra *desacralizzazione* e *dissacrazione*, in: Capanni (Hg.), *Dio non abita più qui?* (s. Anm. 36), 25–29.

„Was sucht nun dieses Millionenpublikum in den Kirchen und Kapellen? Sie kommen ja nicht als Gemeindeglieder. Sie kommen als Touristen, als Suchende, Fragende, Neugierige, Wissenshungrige und Flaneure. Sie kommen und suchen etwas in den Räumen. Das Kirchengebäude selber ist die Botschaft. Es ist nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, die Botschaft, die in ihm verkündigt wird.“⁴²

Erne zieht daraus den Schluss, dass die Kirchen heute nicht mehr nur und ausschließlich als Haus der Gemeinde (*domus ecclesiae*), sondern auch als Haus für einzelne Menschen dienen, die in ihnen unterschiedliche Erfahrungen machen. Die Besucher erfahren die Kirchen auf unterschiedlichste Weise: religiös, spirituell, ästhetisch, politisch oder auch sozial (*domus hominis religiosi, spiritualis et aethetici*). Kirchen haben ein „weites Dach“, sie sind hybride Räume der Transzendenz. Die Schnittmenge oder den roten Faden dieser unterschiedlichen Zugangsweisen und Erwartungshaltungen sieht Erne darin, dass das gemeinsame Thema die Sehnsucht nach Transzendenz ist, nach etwas, das den eigenen Horizont übersteigt. Diese Selbsttranszendenz ist nicht machbar, sondern ein Widerfahrnis. Diese Selbstüberschreitung kann, muss aber nicht religiös gedeutet werden. Als raumbezogene Faktoren, die das Bedürfnis von Daseinsweitung und Selbsttranszendenz betreffen, nennt Erne die innere Weitung durch die Größe des Raums, den Klang, das Licht und die Kunst. Es geht aber auch um intellektuelle Grenzerfahrungen, um Hoffnung und Orientierung. Gerade als „Orientierungskunstwerke“ leisten die Kirchen auch außerhalb jeder religiösen Funktion einen wichtigen Dienst an der ganzen Bevölkerung. Erne plädiert für Kirchen, die die Menschen brauchen, die vernetzt sind mit den unterschiedlichen kulturellen Formen der Daseinsweitung, die solche Erfahrungen aufgreifen, um sie noch einmal religiös zu vertiefen und zu überschreiten als „hybride Räume der Transzendenz“.

⁴² T. Erne, *Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus*, Leipzig 2017, 122f.; vgl. dazu A. Gerhards, *Transformation von Kirchenräumen. Ein zukunftsweisendes Projekt für Kirche und Gesellschaft*, in: ders., K. de Wildt (Hg.), *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen* (Bild – Raum – Feier 17), Regensburg 2017, 13–29, bes. 17–20.

Die Verräumlichung der Zukunftsvision von Kirche liegt möglicherweise weniger in der Errichtung von prachtvollen oder künstlerisch hochwertigen Sakralbauten. Sie liegt vielleicht mehr in der Öffnung der Räume als diakonische Offerte an die anderen, für die die Räume gerade dadurch zu möglichen Orten der Transzendenz-erfahrung werden, dass sie nicht „besetzt“ sind mit Symbolen und Ritualen kirchlicher Macht,⁴³ sondern Leerräume der Selbst-, Nächsten- und vielleicht Gottesbegegnung. Das wäre eine Rückkehr der Kirche zu den Ursprüngen, die aus der Verlusterfahrung des abwesend Anwesenden einen Aufbruch gewagt hat, indem sie die Leerstelle offenhielt, „bis er kommt.“

⁴³ Vgl. Gerhards, Die Kirchen – Spiegel des Selbstverständnisses der Kirche (s. Anm. 16).